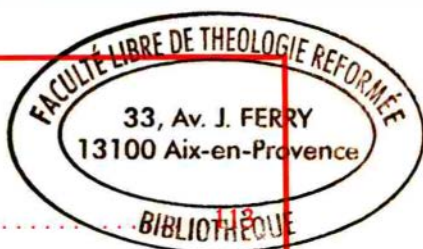


LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

SOMMAIRE

Les 80 ans de Jean CADIER	112
Peter R. JONES, La datation du Nouveau Testament est à refaire	119
Pierre MARCEL, Ces idées... qui ne tombent pas du ciel !	127
Alain G. MARTIN, Le Saint-Esprit et l'Evangile de Jean dans une perspective trinitaire	141
M. H. TISSEAU, La guerre des Camisards	152
<i>Bibliographie</i> , André Coste, François Gonin, Alain Martin	163



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. HOFFMANN, A.-G. MARTIN, Pierre PETIT, Alfred RICHARD-MOLARD, etc...

Directeur : Pierre MARCEL, D. Th.

Rédaction et commandes : 10, rue de Villars

F. 78100 - SAINT-GERMAIN-EN-LAYE (France)

ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONCS

se référer page 3 de la couverture

Franco 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 : **14,00 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.



Les 80 ans de Jean Cadler

Jean CADIER vient d'avoir 80 ans ! A le voir encore si allant et actif, on ne lui donnerait pas cet âge ! La Société calviniste, la Revue Réformée dont il est et reste un collaborateur, ainsi que de nombreux amis qui partagent la foi « réformée » sont heureux de célébrer avec lui cet anniversaire et de lui exprimer amitié, affection et reconnaissance. Jean CADIER a été l'un des « hommes d'Eglise » — comme on aime à dire — qui a été le plus écouté pendant plus de quarante années et envers qui beaucoup ont une dette spirituelle. La mémoire de nos contemporains est si éphémère et fugace que ce n'est certes pas pécher contre la modestie d'esquisser ici les principales étapes de la vie et du ministère de celui qui fut essentiellement un « pasteur », et de l'en remercier.

Jean est né à Vabre (Tarn) en 1898, où son père Gustave CADIER était pasteur. Il eut l'affliction de perdre sa mère qui mourut en 1904 alors qu'il n'avait que six ans... En 1908, son père est nommé à Sauveterre-de-Béarn, et c'est ce beau pays qui a été celui de sa jeunesse et de son épanouissement. Après ses études secondaires au lycée de Pau, il entre en 1916 à la Faculté de Théologie de Montauban. Je remarque qu'il n'avait que 18 ans : « on » n'imposait pas alors aux futurs étudiants des délais ou des études préalables avant d'honorer leur vocation pastorale qui n'en était pas moins ferme pour autant. Il y suit les cours du Doyen Emile DOUMERGUE, l'historien de Jean CALVIN, du Doyen Henri BOIS — qui eût sur lui à cette époque une grande influence —, du Doyen Léon MAURY, le père de Pierre MAURY.

Ses études sont interrompues par sa mobilisation de 1918 à 1921 ; il les reprend, sans avoir combattu, mais à Montpellier, la Faculté ayant quitté Montauban en 1919.

En 1922, il épouse Madeleine Lafitte et, après avoir terminé ses études de théologie en 1923 (avec, dit-il, une mauvaise thèse dont il préfère qu'on ne parle pas sur *La notion de Fils de Dieu dans les Evangiles synoptiques*), il est nommé pasteur à Valdrôme (Drôme) — un village entièrement protestant mais sans pas-

teur depuis longtemps : c'est au cours d'un culte « de passage » qu'il reçoit directement vocation du maire du village. Il a raconté les circonstances de cette vocation ¹ et je ne puis m'empêcher de reproduire ici ce récit :

« Aux environs de Noël 1922, je reçus du pasteur Georges BENIGNUS, président de la commission exécutive du synode de la Drôme, une invitation à parcourir pendant les vacances de Noël quelques paroisses vacantes dont je pourrais recevoir plus tard un appel... J'acceptai et me rendis d'abord à Châtillon-en-Diois qui fut plus tard la paroisse de Charles WESTPHAL et de Charles MONOD. L'accueil fut froid et je continuai ma route. Ayant couché à l'hôtel de Beaurières, où m'avait laissé le chemin de fer, je partis le matin de bonne heure pour Valdrôme pour faire à pied les 10 km qui séparaient le village de la gare. M. BENIGNUS m'avait dit : « Le jour de Noël vous irez dans une paroisse privée de pasteur depuis 12 ans, mais qui sans cesse me demande de lui envoyer quelqu'un pour les cultes de fête. » Je me dirigeai donc vers cette église. Il avait neigé la veille, les montagnes étaient couvertes de neige, le soleil brillait. Le pays était splendide. Arrivé dans le village, je me dirigeai vers le temple et, à mon grand étonnement, je le trouvai plein à craquer. Je montai en chaire et prêchai avec joie l'Evangile de Noël. A ma descente de chaire, un monsieur, en beau pardessus avec col de fourrure, vint vers moi la main tendue : « Monsieur, je suis le maire de ce village et voici les membres de mon conseil municipal. Comme je m'inclinai, très honoré, il continua : « Monsieur, nous venons de vous entendre et vous nous plaisez. Il faut que vous soyez notre pasteur » ; et pendant que l'auditoire se dispersait, il me dépeignit la situation du village, le désarroi de la jeunesse, l'abandon des malades et des vieillards. Il faut dire que le village était tout protestant et que le maire en portait noblement la responsabilité. La sincérité de son appel m'émut profondément. Ensuite, les conseillers presbytéraux se présentèrent et renouvelèrent cette vocation. Je leur dis que je ne m'attendais pas à cette demande, que je devais réfléchir, en parler à ma femme, aux autorités ecclésiastiques. Mais déjà, je le sentais, mon cœur était pris. Je continuai ensuite ma route vers La Motte, faisant toujours à pied les 30 km qui me séparaient de ce village, dans la neige (...). En juillet 1923, au pas lent d'une charrette, qui avait été porter à la gare quelques viandes de boucherie, j'arrivais à Valdrôme avec ma femme, assise sur la caisse de mon bref déménagement, tenant dans ses bras ma fille de quarante jours. Mon ministère commençait ».

D'emblée, il entre en relation avec la *Brigade de la Drôme* où l'introduit Henri EBERHARD, son camarade de Faculté et son ami très proche de toute sa vie. Du premier coup, la rencontre avec le Réveil de la Drôme accomplit pour lui une véritable conversion qui modifie du tout au tout sa vie religieuse et sa théologie, jusqu'alors vaguement moderniste.

¹ *La Vie des Eglises Protestantes de la vallée de la Drôme de 1928 à 1938. Actes du Colloque tenu à la Faculté de Théologie de Montpellier du 25 au 28 avril 1974. Les Bergers et les Mages, 1977, pp. 132 et 133.*

En décembre 1923, la Brigade tenait une mission à Valdrôme à la suite de laquelle un puissant réveil secoua la paroisse. Dès lors, Jean CADIER est vraiment « engagé ». Chaque mois, il écrit un article pour *Le Matin Vient*, journal de la Brigade, fondé en 1925. Il aime à dire quel excellent instrument de travail personnel et quel stimulant théologique fut pour lui cette *obligation* d'écrire un article chaque mois et cela jusqu'en 1949. Ainsi s'élabore sa pensée fondée sur l'étude de la Bible, qui se révèle au bout de quelques années comme une théologie calviniste.

Dans le même temps, tout en étant pasteur à Valdrôme de 1923 à 1934, Jean CADIER participe aux Missions de la Brigade dans de nombreuses églises de France, de Suisse, de Belgique et d'Algérie. On a peine à se représenter l'ampleur de ce ministère : je tiens de Jean qu'il a prêché, au cours de sa vie, dans 430 temples en France. Je me souviens d'avoir entendu ce jeune prédicateur (il n'avait que 29 ans !) à Paris, en 1927, je crois, au temple de l'Etoile, comble pour l'événement, toutes portes intérieures ouvertes. Je me rappelle les premières phrases de sa prédication : « *Mes frères : savez-vous en quel temps nous sommes ? Nous ne sommes pas au temps de l'aviation, de l'automobile et de la vitesse... Nous sommes au temps du Réveil...* » Il prêchait, comme il l'a toujours fait, avec chaleur et enthousiasme, à partir d'un texte soigneusement préparé, mais comme s'il improvisait...

La connaissance qu'il acquit ainsi de l'ensemble du protestantisme français le désignait pour faire partie, dès 1933, de la Commission permanente du Synode de l'Eglise réformée évangélique. En tant que membre de la Délégation mixte qui en a préparé les textes, il a ainsi beaucoup travaillé à l'Unité de l'Eglise réformée. Et c'est lui qui, en conclusion de cet effort, apprécie de tous, a eu l'honneur d'être le Modérateur du Synode Constitutif de l'Eglise réformée de France, dans l'Eglise du Saint-Esprit, à Paris en 1938.

Cette connaissance du protestantisme et de ses besoins l'incitèrent, en 1936, à poser sa candidature à la chaire de théologie pratique de la Faculté de Montpellier, qui était à pourvoir. Mais — à peine peut-on y croire ! — quinze jours avant que le Synode National procède à cette nomination, la Commission permanente — dont il était membre — décida la *suppression* de cette chaire pour... raisons d'*économie* ! Très mécontent de cette décision, le Doyen André ARNAL suppléa à cette carence en demandant au Conseil Presbytéral de l'Eglise réformée évangélique de Montpellier de nommer Jean CADIER pasteur de cette paroisse avec un enseignement de quatre heures par semaine à la Faculté de Théologie.

Pasteur à « *La Chapelle* », dès 1936, Jean CADIER est président du Conseil Régional du Languedoc, et membre du Conseil National de l'Eglise réformée de France où il siégea pendant 17 ans.

En août 1939, la Brigade arrêta son action pour le Réveil, car trois de ses membres sur quatre étaient mobilisés comme aumôniers militaires. En 1970, Jean CADIER reprit contact avec le groupe des Pasteurs de la Gardonnenque qui avaient continué leur effort de Réveil en particulier dans les Conventions annuelles d'Anduze. Il a pris part régulièrement depuis aux travaux de ces rencontres qui rassemblent plusieurs centaines de participants venus des Cévennes ou d'ailleurs pendant une semaine d'octobre.

Il est aumônier militaire de la III^e Armée en 1939-1940, puis, en 1945, à la demande du Général de Lattre de Tassigny, aumônier militaire de la 1^{re} Armée. Ayant eu la douleur de perdre son épouse en 1945, il devait se remarier en 1947 avec Annette WERNERY, de Montpellier.

Dès 1945, il est appelé à prendre à plein temps la chaire de Théologie systématique qu'il occupa pendant 23 années consécutives. Qu'on pense au bienfait, pour ces générations d'étudiants, d'avoir été enseignées avec simplicité — sans subtilités inutiles, et dans la perspective du ministère pastoral paroissial — sur la base de la doctrine historiquement réformée, et d'avoir été initiés, dans des cours et séminaires, à la lecture et à l'étude des quatre volumes de *l'Institution de la religion chrétienne*, de Jean CALVIN !

Jean CADIER ne s'est jamais laissé enfermer dans sa charge professorale. Il aimait prêcher dans les paroisses de sa région, où il était souvent invité. Lui ayant un jour demandé comment alors il pouvait prendre un « repos pastoral » hebdomadaire pour tant mérité, il me répondit qu'il n'avait jamais considéré comme un « travail » de se déplacer et de prêcher le dimanche et qu'il n'en ressentait d'ailleurs aucune fatigue, plutôt un rafraîchissement. Il honorait le « sabbat » en prêchant !

Il a été pendant quatre années Président du Comité des Eglises réformées d'Europe ; pendant une quinzaine d'années Président de la Société calviniste de France, pendant neuf ans Doyen de la Faculté de Théologie de Montpellier ; il est membre de l'Académie des Sciences et des Lettres de cette ville dont il a été le Président annuel en 1973, du Comité de la Société de l'Histoire du Protestantisme français et du Comité du Musée du Désert, s'étant toujours beaucoup intéressé aux études historiques.

En principe « à la retraite » depuis 1968, et pouvant assurément prétendre à poursuivre des recherches ou à écrire, c'est un trait bien sympathique de son caractère que de consacrer beaucoup de temps à un *catéchisme par correspondance*, sur la base du *Catéchisme de Heidelberg*, organisé par le Centre de Formation chrétienne, et à maintenir le contact avec une trentaine de correspondants réguliers.

Jean CADIER est un homme de prière. Il suffit, pour en être convaincu, de lire l'étude qu'il a écrite pour la présente Revue : *Exaucements et non-exaucements de la prière* (N^o 104, 1975).

On est étonné, en prenant connaissance des nouvelles religieuses, de la disponibilité de Jean CADIER à répondre aux demandes d'articles, d'études ou de conférences. Il écrit ses textes avec rapidité, presque sans ratures, toujours dans le vif du sujet. Il a actuellement en chantier un ouvrage de souvenirs sur l'œuvre de la *Brigade de la Drôme*, qu'il espère terminer prochainement.

Indépendamment de ses deux thèses de doctorat sur : *Le catéchisme de Heidelberg* (1942) et « *La notion calviniste de la Sainte-Cène* » (1951), on sait qu'il a publié, chez Labor et Fides, *Calvin l'homme que Dieu a dompté*, honoré de plusieurs éditions en français (il sera peut-être prochainement réédité), et de traduction en anglais, allemand, italien et chinois. Une traduction en hongrois est en cours. Puis, aux Presses Universitaires de France (P.U.F.), dans la collection *Mythes et Religions*, puis dans la collection *Philosophes*, *La philosophie de Calvin*, avec de nombreux extraits de ses œuvres. Il a été l'un des collaborateurs de notre si populaire réédition de *l'Institution de la Religion chrétienne*.

Sans établir la liste des articles ou études qu'il a publiées ailleurs, mentionnons seulement ici ceux dont il a honoré notre Revue :

- *La piété de Calvin*, (N° 4 - 1950).
- *La doctrine calviniste de la sainte Cène*, (8 - 1951).
- *Discours d'ouverture au Congrès International réformé de Montpellier*, 1953 (17-18 - 1954).
- *Le ministère du conseiller presbytéral* (13 - 1953).
- *Calvin et Servet*, (14 - 1953).
- *Une nouvelle contribution à la théologie de la sainte Cène* (27 - 1956).
- *Renan et Calvin : deux attitudes religieuses*, (34 - 1958).
- *L'Image de Dieu, une lumière qui ne peut rester cachée. Un témoignage collectif : Peuple et Eglise* (35 - 1958).
- *La Vierge Marie dans la dogmatique réformée au XVI^e et XVII^e siècles*, (36 - 1958).
- *Calvin, homme de l'union des Eglises*, (52 - 1962).
- *Rachetés pour glorifier Dieu*, (60 - 1964).
- *Aspects actuels de la pensée de Calvin*, (80 - 1969).
- *Michel Réveillaud, notre ami*, (80 - 1969).
- *Histoire et importance de la Confession de foi de La Rochelle*, (86 - 1971).
- *Exaucements et non-exaucements de la prière* (104 - 1970).
- *Sommes-nous calvinistes ?* (111 - 1977) ².

Je souhaite terminer cet amical hommage par deux anecdotes. Même lorsqu'il est fatigué, Jean CADIER reste de bonne humeur,

² Sont épuisés les numéros 4, 8, 17/18 et 13. Par contre sont disponibles les numéros 14, 27, 34, 35, 36, 52, 60, 80, 86 et 111.

dans une attitude volontaire, « ramassée » qui marque la force de caractère. Je ne l'ai vu qu'une seule fois *en colère* : dans une réunion de théologiens, à Bièvres, organisée par l'Association Internationale Réformée. L'un des participants, américain, émit soudain l'appréciation qu'il y avait « des renards » au sein du Conseil Œcuménique des Eglises... D'une voix puissante, CADIER reprit ce collègue, clamant avec indignation qu'il avait des amis au sein du Conseil Œcuménique, qu'il ne permettait pas que quiconque les traite de « renards », et que si le fait se reproduisait il ne pourrait plus, en conscience, s'associer à nos entretiens. Il ne tolérerait pas qu'on insulte « ses amis ». En tant que président j'eus droit — après la séance — à une verte semonce de n'avoir pas, *immédiatement*, relevé ce propos malfaisant. La fidélité aux amis est une obligation sacrée.

Jean CADIER fut un jour victime d'un très grave accident d'auto. Il gisait sur la route, anesthésié, immobile, incapable de mouvement ni de parole, mais il avait une pleine conscience et entendait tout ce qui se disait, comprenait tout ce qui se faisait. A l'hôpital il resta plusieurs jours dans cet état. Enfin, quand il retrouva la parole, l'un de ses collègues lui demanda : « Es-tu assuré » ? Alors, au travers des bandages qui entouraient son visage, une voix prononça difficilement : « Mon assurance est en Dieu » ! Il arrive à Jean d'en témoigner avec une pointe d'humour. Toutefois, je prends cette déclaration pour l'expression authentique de sa foi, et elle l'est restée ! Ces simples mots disent aujourd'hui encore la source et l'âme de notre témoignage et de notre combat : à chacun : *oui, notre assurance est en Dieu, et pour sa seule Gloire* ³.

Pierre MARCEL.

³ Sans nous étendre sur les activités de Jean Cadier pendant la guerre, l'occupation et la libération, notons qu'il est décoré de la Légion d'Honneur, de la Médaille militaire, de la Croix de Guerre, avec 2 citations, et des Palmes académiques.

La datation du Nouveau Testament est à refaire...

par Peter R. JONES

Voici un livre à la fois surprenant et remarquable. L'auteur, John A.T. ROBINSON, nous est connu comme l'un des théologiens les plus radicaux de notre époque, capable de nous dire, par exemple : « ...je crois fermement qu'il (le chrétien contemporain) peut (être athée) et que, de plus en plus beaucoup le seront »¹. Et maintenant il publie ce livre d'introduction au Nouveau Testament qui, dans ses conclusions historiques, est le plus conservateur de toutes les introductions que connaisse l'auteur de ces lignes, y compris celles des évangéliques ou des traditionalistes.

La thèse en est très simple : elle rend facile la lecture de ce volume et en unit toutes ses parties. ROBINSON remarque qu'aucun écrit du Nouveau Testament ne semble montrer une connaissance de l'événement qui marque d'une manière définitive le passage de l'ancienne à la nouvelle alliance, et un jugement sur le refus des Juifs, la chute de Jérusalem et la destruction du Temple en 70 après Jésus-Christ. A partir de ce fait très simple, il essaie de défendre l'hypothèse que tous les écrits du Nouveau Testament ont été produits avant l'an 70. Une entreprise qui semble très hardie, voire audacieuse, mais qui est conduite avec beaucoup de bon sens et une documentation très fouillée.

En premier lieu, ROBINSON met en évidence la grande diversité des modes scientifiques de datation du Nouveau Testament. La période pendant laquelle les livres du Nouveau Testament ont été écrits s'allonge ou se réduit comme le mouvement d'un accordéon, selon la chronologie en vogue.

¹ *La nouvelle Réforme*, Delachaux et Niestlé, Paris, 1967, p. 116.

Bien que la chute de Jérusalem ne soit pas décisive pour la datation de *tous* les écrits du Nouveau Testament, elle l'est pour un certain nombre d'entre eux que la plupart des savants néotestamentaires ont voulu placer à la fin du premier siècle. Ceci est surtout vrai des évangiles synoptiques dans lesquels Jésus prédit la prise de Jérusalem et la destruction du Temple par les païens. En écartant l'interprétation courante que ces prédictions ne sont que des *vaticinia ex eventu*, des « prédictions après coup », en raison d'un a priori théologique pur et simple, ROBINSON cherche à prouver que ni Matthieu ni Marc ni Luc ne montrent aucune connaissance de l'événement lui-même et que les détails qui y figurent ne sont que des *topoi* traditionnels de prophéties vétéro-testamentaires de malédictions contre Jérusalem, comme l'avait déjà établi C. H. DODD. Quant à la vraisemblance d'une telle prophétie, sans faire entrer en ligne de compte la connaissance surnaturelle de Jésus, ROBINSON cite l'exemple d'un autre Jésus, fils d'Ananias qui, selon JOSEPHE, l'avait faite en 62².

Si un certain nombre de savants croient que Marc aurait été écrit juste avant 70, la solution courante du problème synoptique, à savoir la priorité de Marc, fait que Matthieu et Luc se datent nécessairement d'après 70. Dès que l'on situe tout avant 70, on est obligatoirement appelé à chercher une autre solution du problème synoptique que celle de la priorité de Marc. Et c'est ce que fait ROBINSON³. Après avoir noté les failles importantes dans cette célèbre hypothèse devenue « fait acquis » pour la plupart des néotestamentaires⁴, il se demande si les différentes versions de la tradition synoptique ne se seraient pas développées *en même temps*, parallèlement, à partir de collections d'histoires et de « proto-évangiles », plutôt que l'une après l'autre dans une dépendance sériale et chronologique. Sa preuve, d'après les critères de la *Critique des formes*, serait les nombreuses fois où Matthieu semble être plus ancien que Marc⁵. Cette formation des traditions de base des synoptiques se serait achevée dans les années 50 et 60 avec la formation des évangiles synoptiques tels que nous les connaissons (p. 107). Cela ne nie pas les conclusions des critiques des formes et de rédaction. Le processus est ainsi réduit à une durée de trente ans au lieu de plus de soixante.

Selon l'argumentation de ROBINSON, cette datation est d'autant plus digne de foi si l'on tient compte du livre des Actes, le deuxième écrit de l'évangéliste Luc. Et pour deux raisons. D'une part, la fin du livre des Actes a toujours posé des problèmes pour ceux qui croyaient (et croient) que ce livre aurait vu le

² *Redating the N.T.*, p. 15.

³ *Ibid.*, chapitre IV.

⁴ Il cite à juste titre l'étude critique de E.P. SANDERS, *Tendencies in the Synoptic Gospels*, Cambridge 1969. Cf. *Ibid.*, p. 107 et 94.

⁵ Cp. Marc 12 : 1-12 et *pass.*, pp. 93 ss.

jour vers 130 après Jésus-Christ. Pourquoi donc se termine-t-il avec Paul, à Rome avant son procès, avant son martyre, sinon comme l'admettait HARNACK, ce grand libéral, parce que ces événements n'ont pas encore eu lieu ? Les allégations qui suggèrent que Luc avait l'intention de publier un troisième volume, ou que, pour une raison subite, il n'a pas pu terminer son œuvre, sont des solutions outrées (p. 90) ou de derniers recours. D'autre part, il est inconcevable que dans une histoire du développement de l'Eglise primitive, où Luc a voulu montrer que les Juifs étaient les vrais ennemis de l'Evangile, il n'ait rien dit de la chute de Jérusalem et de la destruction du Temple. Pour ces deux raisons, ROBINSON place la rédaction des Actes avant 70 et même avant la persécution de Néron, et il les date de 62 (p. 91).

Quant à la vie de Paul, il suit à une année près la chronologie traditionnelle, avec cette importante différence toutefois qu'il inclut dans la production épistolaire de Paul *et* la lettre aux Ephésiens, *et* les trois pastorales : I et II Timothée et Tite. ROBINSON nous apporte toute une série de remarques pleines de bon sens en faveur de la paternité paulinienne de la lettre aux Ephésiens que nous n'avons pas le temps de discuter ici (voir pp. 63 ss). Néanmoins sa remarque concernant le thème majeur de l'Épître mérite d'être citée. Si l'épître aux Ephésiens avait été écrite après l'an 70, comment donc l'auteur aurait-il pu s'empêcher de dire que le mur de séparation (2 : 14) avait été *littéralement* détruit (p. 67) ? Entre parenthèses, c'est le même type d'argument dont use ROBINSON pour dater également l'épître aux Hébreux d'avant la destruction du Temple, puisque son thème fondamental est la fin définitive du système des sacrifices (pp. 200 ss.).

Quant aux pastorales, ROBINSON opte encore une fois pour la solution traditionnelle, à savoir qu'il n'y a rien dans leur contenu que Paul n'aurait pu dire (p. 70) ; que l'épiscopat monarchique tel qu'on le constate chez IGNACE n'est pas présupposé, puisque Timothée et Tite ne sont pas du tout des archevêques résidents mais au contraire les représentants itinérants de la mission de Paul (p. 68) ; que le style littéraire de Paul aurait changé en fonction des destinataires et du contenu très précis de l'épître (p. 70). ROBINSON va même plus loin que la plupart des commentateurs qui ont affirmé la paternité paulinienne des pastorales. Ceux-ci tendent, en effet, à placer les pastorales entre sa mise en liberté à Rome en 62 et sa mort. Suivant REICKE, ROBINSON (p. 73s) situe le lieu d'origine de II Timothée lors de l'emprisonnement à Césarée en 58⁶ ; il date donc I Timothée plus tôt en 55, et Tite en 57 puisqu'il voit des ressemblances très nettes entre Tite et l'exhortation aux anciens d'Ephèse en Actes 20. Bien sûr, cette chronologie dépend de la fiabilité de celle des Actes, et ROBINSON n'hésite pas à l'affirmer contre un certain courant de pensée très cri-

⁶ Voir pages 75 ss pour l'évidence.

tique aujourd'hui au sujet de la valeur historique des Actes. Au contraire, dit-il, « There is practically nothing in Luke's account that clashes with the Pauline evidence, and in the latter half of Acts the correspondances are remarkably close » (Il n'y a presque rien dans le récit de Luc (les Actes) qui ne s'accorde avec l'évidence paulinienne, et dans la deuxième partie du livre des Actes les correspondances de détails sont remarquablement proches). Il est certainement salutaire d'entendre un tel jugement de quelqu'un qui se considère aussi critique dans ses présupposés de base que les critiques les plus radicaux.

Nos lecteurs seront peut-être surpris que ROBINSON ne recule pas devant les conséquences de son hypothèse, puisqu'il date l'Épître de Jacques de 47-48 ⁷, qu'il affirme la paternité pétrinienne de I Pierre, qu'il explique les ressemblances entre Jude et II Pierre par son hypothèse assez séduisante que l'apôtre Pierre et Jude, le frère du Seigneur, ayant travaillé ensemble (1 Cor. 9 : 5), auraient publié ensemble la deuxième épître de Pierre qui aurait eu, comme base littéraire, l'épître de Jude. Bien entendu, cette activité se situerait avant la mort de Pierre (pp. 169ss).

C'est avec la littérature johannique que nous achèverons ce compte-rendu. Pour ROBINSON, l'évangile de Jean a été la goutte d'eau qui a fait déborder le vase. ROBINSON, c'est évident, s'amuse à constater le cheminement de la révolution silencieuse qui, dans les études johanniques, a modifié d'une manière radicale la date de composition de l'évangile. L'Ecole critique de Tubingen — se fondant sur une appréciation tout à fait subjective du temps nécessaire pour que puisse se développer la haute théologie johannique — avait (dès 1850) situé la rédaction de l'évangile de Jean entre 160 et 170 (p. 3ss). Mais la découverte, d'une part des manuscrits de Qumrân *et*, d'autre part, d'un fragment de l'évangile de Jean en Egypte (p. 52) qui provient de la seconde ou troisième décennie du deuxième siècle, a mis fin à cette critique outrancière, si bien qu'on peut noter aujourd'hui un consensus des opinions, aussi bien évangéliques que libérales, qui date l'Évangile entre 90 et 100. ROBINSON met un terme à ce processus par une hypothèse selon laquelle l'évangile de Jean serait à la fois l'*oméga* des écrits du Nouveau Testament mais aussi leur *alpha*. Car son auteur, Jean l'apôtre, fils de Zébédée (pp. 298-310), avait commencé la mise par écrit de son évangile pendant les années 30 (voir p. 307). Nous constatons donc que dans l'espace d'un peu plus d'un siècle de critique johannique l'évangile de Jean a vieilli de plus d'une centaine d'années ! ROBINSON nous explique pourquoi il n'a pas su s'affranchir de la force des traditions très anciennes que contient le quatrième évangile : à titre d'exemple notamment, la référence au temps présent — « or il existe à Jérusalem » — à la piscine à cinq portiques (Jean 5 : 2) ensevelie jus-

⁷ Chapitre V.

tement en 70 lors de la destruction de la ville et récemment découverte (1931-1932) par les Pères blancs. Ces traditions l'ont obligé de réviser de fond en comble sa chronologie des livres du Nouveau Testament.

Si nous avons pris le temps de rapporter en détail les éléments de cette thèse, c'est parce que son apparition marque un tournant très important dans l'histoire de la critique néo-testamentaire. C'est la première fois, à notre époque, qu'un critique des présuppositions libérales a adopté, quant à la date et à la paternité des livres du Nouveau Testament, une position plus conservatrice que celle de l'exégèse traditionaliste ou évangélique. ROBINSON s'efforce de souligner qu'il est arrivé à ses conclusions en se servant des mêmes présupposés théologiques et méthodologiques que ses confrères les plus radicaux (p. 11). C'est pourquoi son œuvre est d'autant plus importante car, de l'intérieur de l'école historico-critique, elle met en évidence la pauvreté des éléments objectifs de la plupart des soi-disant résultats acquis de la science néo-testamentaire du dernier siècle. Selon lui, la plupart des tenants de la méthode historico-critique des Formes et de Rédaction ont appartenu « à un monde sans bornes, où des mots et des idées, des mythes et des courants de pensée hermétiques, gnostiques et mandéens, etc..., flottaient librement sans être quelque peu liés à un temps ou à un endroit précis. Bien des cercles et des communautés de l'Eglise primitive — avec leurs tensions et leurs diverses tendances — ne sont assurément que des créations des critiques ou des constructions hautement subjectives » (p. 345). Il n'est plus possible, dès lors d'écrire une introduction au Nouveau Testament sans tenir compte de cette œuvre, sauf volonté délibérée et injustifiable de l'ignorer.

En particulier, ce livre met en question l'explication monolithique des formes et du contenu des évangiles proposée par la *Critique des Formes*. Bien que ROBINSON répète souvent ici qu'il accepte entièrement le travail de ceux qui ont développé cette explication (p. 107, 344, 354), la force de son œuvre semble néanmoins la modifier d'une manière radicale, voire la mettre entièrement en question.

En premier lieu, il opte partout pour la paternité apostolique des livres ou pour leur influence marquante sur les livres que les apôtres n'auraient pas écrits de leurs propres mains. Il favorise donc des *personnes* créatrices plutôt que des *communautés* créatrices composées de gens anonymes, ce qui a été l'un des dogmes fondamentaux de la Critique des Formes permettant à toutes sortes de distorsions d'entrer dans la tradition évangélique^{*}. C'est une chose, me semble-t-il, de présupposer que les apôtres auraient appliqué l'enseignement de Jésus aux besoins

^{*} Voir par exemple Martin DIBELTUS, *From Tradition to Gospel*, N.Y. Scribner's, 1935, p. 30.

de l'Eglise naissante (ce qui a sans doute été l'intention de Jésus lui-même) à partir d'une connaissance parfaite de la direction de la pensée de leur Maître, capables qu'ils étaient de se souvenir d'autres choses qu'il avait dites sur le même sujet, ou des façons différentes dont il avait enseigné la même idée ; mais c'en est une tout autre d'imaginer des communautés anonymes, ignorantes des intentions du Jésus de l'Histoire qui, pour leurs besoins du moment, auraient d'une part modifié les traditions existantes, et d'autre part en auraient créé de nouvelles.

En second lieu, le fait de ramener la période du développement de la tradition de soixante ans — ou plus — à trente années, modifie entièrement la situation, surtout pour celui qui n'admet pas que l'inspiration divine des auteurs bibliques entre en ligne de compte. ROBINSON lui-même admet que la réduction de soixante à trente ans constitue une différence de nature, une différence qualitative. Après soixante années, les témoins oculaires d'un événement sont morts. Avant, tout est contrôlé par leur mémoire. On peut donc aller bien au delà de l'observation si juste de ROBINSON : car réduire la durée de la période orale à trente années, c'est bel et bien donner un coup mortel à la Critique des Formes. Il est bien connu, en effet, que les fondateurs de la méthode dite « Critique des Formes », à savoir DIBELIUS et BULTMANN, ont repris cette méthode de son application préalable à l'Ancien Testament par GUNKEL et MOWINCKEL. Or, d'après G. M. TUCKER, dans sa petite étude *Form Criticism of the Old Testament*⁹, le premier principe de base de la Critique des Formes est que la plus grande partie de la littérature de l'Ancien Testament aurait eu une pré-histoire *orale* longue et compliquée, parce qu'en fait, pour les critiques des Formes, il s'agit d'une période pré-littéraire¹⁰. Le modèle est une culture pré-littéraire. Si déjà l'importance et la primauté de la tradition orale dans l'Ancien Testament peuvent être mises en question¹¹, cela est d'autant plus vrai pour ces quelques trente années entre la formation de la tradition et sa rédaction. Il n'y a plus assez de temps pour que les « conteurs », « enrichissent les traditions par des additions étrangères »¹².

Mais on est obligé de pousser cette critique encore plus loin. La période orale est tellement brève — sinon presque inexistante — puisque selon ROBINSON Jean commence à écrire son évangile dans les années 30, et Luc achève le sien à partir de l'an 57 (p. 353). Et n'est-ce pas Luc qui dit qu'avant lui « beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements accomplis parmi nous » (Luc 1 : 1 : *anataxasthai diègèsin*). Il semblerait donc bien

⁹ Philadelphia, Fortress, 1971, p. 6.

¹⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹¹ K. KITCHEN, *Ancient Orient and the Old Testament*, Chicago, IVP, 1966, pp. 135 ss.

¹² DIBELIUS, p. 99.

plutôt qu'il y a eu une grande activité littéraire dans l'Eglise primitive, ce qui rend la remarque de E. V. McKNIGHT, dans son livre *What is Form Criticism*¹³ tout à fait excessive : « La critique des formes, dit-il, doit examiner la vie et le culte du christianisme primitif pour trouver les catégories qui sont possibles ou probables dans cette communauté de gens *non-littéraires* ». On doit se demander si toute la multitude de prêtres (Actes 6 : 7)¹⁴ qui s'est convertie au christianisme aurait apprécié ce jugement, de même que les communautés hellénistiques auxquelles Paul adresse des raisonnements théologiques qui présupposent une connaissance très poussée des *Septante* et donc une culture littéraire relativement importante.

En dernier lieu et brièvement, remarquons que ROBINSON met en doute la méthode de la Critique des Formes lorsqu'il rejette la solution quasi universellement acceptée de la critique littéraire, à savoir la priorité de Marc. Car Marc a toujours servi de critère fondamental au développement des formes. Si Marc est l'évangile le plus ancien, à partir du deuxième évangile on peut donc établir certains tests pour juger des stades du développement de la tradition synoptique. Dès que Marc n'est plus de point de référence, le système ne marche plus et les critères de l'âge relatif des traditions deviennent foncièrement subjectifs, comme E. P. SANDERS l'a déjà démontré¹⁵.

En guise de conclusion, qu'on nous permette de tirer deux conséquences majeures qui ressortent de l'étude de ce livre.

Premièrement, la datation des livres du Nouveau Testament prônée par ROBINSON remet en évidence l'importance (déjà attestée par le Nouveau Testament lui-même) des premiers disciples de Jésus et des témoins oculaires des faits primordiaux des origines de la foi chrétienne. Ce sont donc ces premiers disciples, les apôtres et leurs collaborateurs, qui sont les auteurs du Nouveau Testament : le critère canonique d'apostolicité devrait ainsi reprendre toute son importance, sans pour autant exclure les autres critères, si l'on ne veut pas inclure dans le canon chrétien le livre de la *Didachè* rédigé, selon ROBINSON, dans les années 50.

La deuxième conséquence de cette étude, c'est le coup mortel qu'elle porte à la Critique des Formes. Sans période orale à proprement parler, ni critères objectifs de développement, la méthode de la Critique des Formes n'a plus de fondements scientifiques et la question de la formation de la tradition évangélique est à nouveau ouverte. Qui plus est, les thèses de ROBINSON obligeront les savants néotestamentaires à prendre plus au sérieux leurs soi-disant « solutions » du problème synoptique, la présence et

¹³ Philadelphia, Fortress, 1969, p. 20.

¹⁴ La note de la TOB, loc. cit., précise qu'il y en avait des milliers à Jérusalem.

¹⁵ Voir ci-dessus, 5^e alinéa de la présente étude.

l'activité des témoins oculaires dans la formation des traditions sur le Jésus de l'Histoire. Car le moins que l'on puisse dire, c'est que la reconstruction historique de ROBINSON réduit au minimum ¹⁶ « les distorsions » possibles dans la formulation et la transmission de ces traditions.

Toutefois, pour celui qui confesse l'inspiration et l'infaillibilité des Ecritures, il est impossible d'apporter une solution au problème synoptique sans tenir compte de la prophétie de Jésus précisément à ce sujet. Car notre Seigneur a prédit le rôle du Saint Esprit justement dans la reproduction de ses paroles par les témoins oculaires de sa vie (Jean 14 : 26). Par cette prophétie, constatons-le, Jésus unit deux réalités que la science néotestamentaire a trop souvent opposées, à savoir, d'une part les actes de Dieu et, d'autre part l'historicité de la révélation biblique, et — dans ce cas particulier — l'inspiration par le Saint Esprit des témoins oculaires. Jésus ne semble pas connaître le type d'inspiration prônée par certains savants où le Saint-Esprit inspire des communautés, bien éloignées et des événements et des lieux originaux, à inventer des « paroles de Jésus » et à glisser dans la tradition évangélique toutes sortes de mythes et de contes hellénistiques pour mieux exprimer leur foi. Le Jésus de Jean, bien au contraire, prévoit un lien très direct entre cette œuvre spéciale et le témoignage oculaire de ceux qui étaient avec lui « dès le début » (Jean 15 : 27). Il semblerait que saint Paul, dans sa pratique, reflète ce point de vue, puisque celui qui nous a laissé la description la plus forte de l'autorité canonique des apôtres n'ose point lui-même se présenter comme une autorité de la vie terrestre de Jésus.

Ainsi, en ce qui concerne l'historicité, l'étude de ROBINSON est remarquablement fidèle à cette prophétie de Jésus, et nous ne pouvons que nous en réjouir. Néanmoins, à notre avis, toute reconstruction des circonstances qui ont produit nos évangiles restera désormais incomplète et ne sera pas, en dernière analyse, vraiment scientifique, si elle ne tient pas compte de l'intervention spéciale de l'Esprit de Dieu.

¹⁶ Peut-être B. GERHARDSSON, *Mémoire et manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le Christianisme primitif* (voir publications disponibles, *La Revue Réformée*, N° 54, 1963, pp. 1 à 56, ou la première traduction de l'original suédois, *Memory and Manuscript*, Copenhague, 1964) va encore plus loin dans ce sens avec sa théorie de l'existence de cahiers de notes et de techniques de mémorisation par lesquelles les disciples auraient préservé les dires de Jésus dès le début de son ministère terrestre.

Ces idées... qui ne tombent pas du ciel !

par Pierre MARCEL

Est-il possible, sans passer pour mécréant, d'apprécier sobrement un livre ¹ dont l'auteur expose ce généreux projet : devant la domestication de l'Eglise par les bourgeois (p. 32) « *la destruction des systèmes d'oppression et d'exploitation quels qu'ils soient, la conquête du pouvoir par le peuple, l'accession de tous non seulement à un niveau matériel suffisant, mais encore à la corresponsabilité, à la créativité, à la dignité et au bonheur* », « *une utopie à maintenir face à tous les revers et démentis qu'inflige quotidiennement l'histoire* » (p. 35) ; promouvoir une société socialiste n'ayant été « *nulle part encore réalisée historiquement* » (p. 171) ? ².

Dans une récente interview télévisée ³, l'auteur s'est défendu d'avoir écrit un pamphlet. Partant de convictions personnelles et de son engagement — il est membre du PSU — il n'a voulu faire qu'œuvre « polémique ».

Après avoir lu dans *Le Christianisme au XX^e siècle* un de ses textes « *Torture et Prière* » ⁴, j'avais écrit à Georges CASALIS pour lui dire qu'il m'avait ému et que je comprenais mieux son combat. Est-ce la raison pour laquelle il m'a fait parvenir ce volume avec une dédicace : « *Hommage fraternel ?* » ? Je suis et demeure intrigué par le point d'interrogation. Puisque l'auteur m'adresse directement la parole et me pique au point de douter peut-être de sa fraternité ou de la mienne, je présume qu'il espère une réponse, car « si j'hésite ou bégaye », alors il me rira au nez (p. 120) ! Plutôt que de discuter, nous lui donnerons le plus souvent la parole, car — à nos yeux — ses exposés contiennent presque toujours leur propre réfutation.

¹ Georges CASALIS, *Les Idées justes ne tombent pas du Ciel*, Ed. du Cerf, 1977, 240 p., Fr 63.

² Dans la plupart des citations de l'auteur, pour plus de clarté, c'est nous qui soulignons. Nous ne le redirons donc pas à chaque fois.

³ Août 1978.

⁴ Novembre 1976, texte reproduit en annexe de ce volume, pp. 219 ss.

Au fil de la lecture, on ne peut s'empêcher d'être quelque peu intrigué : l'auteur déclare que son texte est de « perspective européenne » mais il l'est beaucoup plus dans celle de l'Amérique latine ou du Tiers-Monde : on reste souvent perplexe sur ce qui doit passer d'ici là. Il parle de « l'Eglise » en général, mais on aimerait savoir desquelles il s'agit ; il n'est pas possible, en effet, de mettre dans le même sac l'Eglise catholique-romaine, l'orthodoxie russe, l'anglicanisme, les Eglises de la réforme, très particulièrement celles restées fidèles à son message historique, dont aucune n'est jamais nommée. Il parle indifféremment de théologie « dominante », ou « traditionnelle », ou « contemporaine », alors qu'il est impossible de les confondre. Cela fait partie de la tactique d'exposition de l'auteur qui ne prétend pas à l'objectivité : « La méthode dont il s'agit, dit-il, est ordonnée à une fin qui est de *libération*. Elle est donc et sera reconnue comme *subversive* », elle ne pourra pas être impartiale (p. 7). « Ici on choisit d'être partisan... La seule objectivité à laquelle on prétende est celle d'un engagement, d'une militance » (p. 7), un engagement pour « la révolution », c'est-à-dire la volonté populaire d'en finir avec des régimes iniques de violence institutionnelle de la domination capitaliste qui s'exprime à trois niveaux : exploitation, oppression et aliénation, en vue de la naissance — collective et personnelle — *de l'homme nouveau* (p. 11-12). La « militance »... « choix partisan, éclairé, (...) qualifie l'ennemi ; elle ne fait pas que le dénoncer, elle analyse son pouvoir et met en œuvre une méthode propre à le vaincre » (p. 35).

Il n'est pas question de contester à Georges CASALIS la ligne générale de son ambition politique. Si je ne craignais qu'il n'éclâtât de rire, je lui dirai que je la partage ⁵. Aussi bien que lui je connais les prophètes et le message « social » de la Bible. Mais si je m'accorde avec lui quant au but, je m'en sépare sur deux points fondamentaux : les *moyens* de l'approcher et l'argumentation pour les *justifier*.

L'ennemi à qualifier, à dénoncer et à vaincre, avec le capitalisme bien sûr, c'est l'Eglise, l'opinion qu'elle a d'elle-même et sa théologie. Quoi qu'elle en ait, l'« Eglise » n'a pas de caractère particulariste par rapport à l'ensemble de l'humanité. Elle n'est pas une communauté supérieure par rapport aux non-chrétiens, et n'a aucune responsabilité spéciale envers eux. Une telle discrimination ne porte-t-elle pas en elle « tous les germes de nouveaux racismes religieux, avec toutes les manifestations politiques qu'ils impliquent nécessairement » (p. 30) ?

Pour le prouver, l'auteur cite ici Exode 19 : 5 : « *Désormais, si vous obéissez à ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez parmi tous les peuples mon plus précieux joyau ; car la terre entière m'appartient.* » Ainsi l'existence séparée d'un peuple de Dieu

⁵ Ne connaît-il pas mon exposé sur « La Loi de Dieu » dans le second volume de mon catéchisme : « A l'Ecoute de Dieu » (pp. 171 à 227) ? C'est un texte de 1948 !

dans l'Ancien Testament a pour raison d'être « la manifestation de l'appartenance à Dieu de toute la terre (...) (le) révélateur d'une dimension spirituelle commune à tous les hommes ». Mais il ne cite pas le verset suivant : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres, une *nation sainte* », qui affirme ce que l'auteur vient de condamner.

« *Chaque fois* que, dans le Nouveau Testament, l'église est désignée comme « peuple de Dieu », c'est par analogie avec le peuple juif et donc pour rappeler que, seuls, l'ouverture tous azimuts, et non le ghetto, la constitue fondamentalement » (p. 31). Aucun texte n'est cité ; le lecteur pense donc qu'il en est ainsi vu l'abondance des passages évoqués. Ouvrons une concordance grecque. Il n'y a que trois lieux où *le peuple de Dieu* soit nommé : Hébreux 4 : 9 : « Il reste donc un repos pour le peuple de Dieu » ; Hébreux 11 : 25 : « Moïse préféra être maltraité avec le peuple de Dieu plutôt que de jouir (...) des délices du péché » ; I Pierre 2 : 10 : « Vous êtes maintenant le peuple de Dieu vous qui (...) avez maintenant obtenu miséricorde ». Quel rapport y a-t-il entre ces trois textes et l'affirmation de l'auteur ?

Tous les passages où nous trouvons « mon peuple » prennent ce mot dans son sens restrictif : le peuple des *croyants*, celui de la Jérusalem nouvelle (Matth. 2 : 6 ; Act. 7 : 34 ; Rom. 11 : 1-2 ; 2 Cor. 6 : 16 ; Apoc. 18 : 4) ; les *croyants* de tous les peuples (Apoc. 21 : 3), et non l'universalité quantitative. Le « grand peuple » que Dieu a à Corinthe est, pour l'auteur, « *l'ensemble de la population* », au sens numérique et extensif du terme, non ceux qui seront convertis (Act. 18 : 10). De même Apocalypse 5 : 9 : « (...) par ton sang tu as racheté pour Dieu *des hommes* de toute tribu, langue, peuple et nation » (Cf. Apoc. 7 : 9 ; 10 : 11), signifie que *toutes* les tribus, *tous* les peuples, *toutes* les nations dans leur totalité sont « récapitulés » dans l'unité *salvatrice* nouvelle. Même Apocalypse 12 : 16 renforcerait curieusement cette vue, en contresens puisque la « vendange de la terre » est jetée » dans la grande cuve du courroux de Dieu ».

« Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle création » (2 Cor. 5 : 17 ; Gal. 6 : 15). *Quelqu'un* s'étend ici à *l'humanité* réconciliée et rassemblée dans la paix et la justice. Les « *deux peuples* » d'Ephésiens 2 : 14 deviennent la totalité des peuples de la terre, puisqu' « on peut, sans hésiter, affirmer que le Nouveau Testament ne connaît pas un peuple de Dieu séparé des autres » (p. 31). L'Eglise n'est pas une institution, l'Eglise est LE peuple (p. 183).

Intervient ici la critique de la « *théologie dominante* », « idéologie de la domination » (p. 13). Par là, dit l'auteur, « on entend rassembler *en un seul concept commode* la diversité, moins profonde qu'apparente d'ailleurs, des structures institutionnelles et mentales caractérisant le christianisme traditionnel majoritaire » (p. 11). Au fil de la lecture, on voit combien sont « commodes » ces concepts, ces idées générales et abstraites construites par l'es-

prit à partir d'un contenu mental inné. Je n'arrive pas à me situer dans le *Tableau* de la page 193 ; il est vrai que je ne suis pas une « institution » !

« La théologie *dominante*, avec toutes ses prétentions à l'universalité et à la pérennité est enracinée dans des structures et pratiques sociales et historiques précises : celles de la domination de classes et castes politico-religieuses sur les populations européennes et, par elle, sur celles d'autres continents colonisés et missionnarisés » (p. 39). « Celle-ci (a. s. la théologie dominante) a encore de beaux restes, mais ces ruines majestueuses ne peuvent plus désormais masquer le fait qu'elle est essentiellement l'expression des privilèges culturels des classes dominantes de l'hémisphère nord et ne correspond en rien ni à la situation objective, ni à la pratique, ni à la foi des masses populaires exploitées du tiers-monde et des pays dits développés ». « *Toute théologie apparaît donc comme liée à une pratique de classe* » (p. 46, 71) ; « la théologie (...) devient... le reflet de l'ordre établi, et sert, en fait, au maintien de l'ordre », dont elle est « l'une des composantes » (p. 49).

Premier exemple : la qualification, dans l'Écriture, du Christ comme « *Fils de Dieu Sauveur* » n'a-t-elle pas pour conséquence « que l'on met le Christ à la place de l'empereur (...) ; n'est-ce pas faire du Christ le César (p. 48) » au lieu du serviteur (p. 51) ?

Second exemple : Qualifier Barabbas de « brigand » (Jean 18 : 40), c'est le faire entrer pour des motifs *policiers* « dans les catégories morales » (p. 49), ce que font « la grande majorité des traductions bibliques ». « L'ennui, dit le professeur d'herméneutique, c'est que le terme grec « *lēstēs* » est un mot dont la première signification est celle de « membre d'une bande guerrière » (en un mot guérillero !), de zélote ou fédayn ; Barabbas passe alors de la catégorie morale à la catégorie *politique*. Et l'on voit bien alors que ce n'est pas la même chose de dire que la mort de l'innocent rend la liberté à un malfaiteur, ou que la mort du non-violent rend l'avenir à un fanatique nationaliste. Cela montre à quel point même les traductions de la Bible sont idéologisées » (p. 50).

« La grande majorité des traductions bibliques... » Cette expression laisse entendre qu'il en est une *petite minorité*, dont les auteurs avisés, savants et perspicaces, n'auront pas suivi celles marquées de l'esprit de classe de la foule des autres traducteurs. A la recherche d'un autre mot, je consulte les versions dont je dispose. J'en trouve deux — Français courant et la Pléiade — qui traduisent *lēstēs* par « bandit », ce qui ne change rien. Mais Synodale, Segond, Crampon, Osty, Marc d'Éphèse, la Colombe, Lausanne, Jérusalem I et II, Centenaire, Calvin, Bonnet, Ostervald, Bouyer, Godet, Reuss, TOB, Pernot, Beaumont, Témoins de Jéhovah... (et les versions en langues étrangères qui ne sont pas ici en question), toutes traduisent *brigand*. C'est un fait exceptionnel qu'une

vingtaine de traductions françaises s'accordent à la lettre sur le même mot, « *brigand* », deux sur « *bandit* » (le Grand Robert les donne comme synonymes). CARREZ-MOREL, dans leur *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, indiquent *brigand*, *voleur* avec les références (Matth. 21 : 13 ; 26 : 55 ; Marc 11 : 17 ; Luc 22 : 52 ; Jean 10 : 1, 8), tous textes où aucune autre traduction n'est suggérée.

Plutôt que de nous lamenter de cette cohorte de traducteurs « politiquement orientés », posons-nous la question : serait-il donc possible de traduire autrement ? Que dit le dictionnaire grec classique ? *Lèstès*, voleur, brigand, pirate. Dans la même famille : *Lèstèrion*, troupe de brigands, nid de pirates, brigandage ; *Lèstikos*, enclin au brigandage... piraterie, troupe de brigands ; *Lèstrikos*, de brigand ou de pirate, vaisseau de pirate, troupe de pirates ; *Lèstrikôs*, comme des brigands. Nulle part n'est évoquée quelque « signification première ». Je demande : quelles sont les autres traductions d'esprits exceptionnels et perspicaces ? Selon sa méthode d'exposition, l'auteur ne nous les aurait-il donc pas nommées ? Aucun commentaire ou dictionnaire à ma disposition ne mentionne cette possibilité. Si Barabbas avait suscité une révolte *politique* concertée contre l'autorité publique romaine, il est plus qu'improbable que les prêtres — ici résolument *pro-romains* — eussent sollicité de Pilate sa mise en liberté, et qu'il l'eût accordée si elle lui avait été demandée !

Nous avons noté que *même la TOB* (Jean 18 : 40) ne peut faire autrement que traduire : *brigand*. Mais elle ajoute une note *k*, une de ces notes que l'auteur, qui a pris à cette traduction la part éminente que l'on sait, estime indispensable pour que la lecture de la Bible devienne « libre, créatrice et nouvelle » (p. 56), la voici : « Le mot *lèstès* (brigand) fut souvent appliqué aux zélotes qui pratiquaient l'action politique et religieuse violente ; Cf. Jean 10 : 8. » Nulle preuve de cette « application » n'est donnée. Reportons-nous à Jean : « *Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands* », cf. note *t* : « (Il s'agit) des hommes qui, tant dans le monde juif que dans le monde païen prétendaient par leurs propres moyens apporter aux hommes la connaissance des choses divines et le salut. » On remarque le cheminement de la pensée : du texte à une note et d'une note à l'autre. Sous réserve de l'exactitude de ces affirmations, et dans la meilleure des hypothèses, on constate qu'il ne peut s'agir d'une « signification première », mais au plus *dérivée*.

Le terme « brigand » est corroboré par les textes parallèles Marc 15 : 7 et Luc 23 : 19 qui indiquent que ce *meurtre* avait été commis « avec des *séditieux* », au cours d'une *émeute*, *sédition* *mutinerie* ou *insurrection*, selon les traductions. Si nous adoptions le point de vue de l'auteur, nous remarquerions (ce qu'il ne nous dit pas) que le nom *stasiastès* de Marc 15 : 7 désigne bien en grec classique des *factionnaires*, et en grec commun des « fauteurs d'émeute », « émeutiers, séditieux » (CARREZ-MOREL). Il est exact

que le verbe de même racine : *stasiázô* veut dire selon BAILLY : I. *Intr.* 1) être en dissension, en révolte. 2) *au sens politique*, être en lutte, former un parti, contre quelqu'un ou pour quelque chose. II *Tr.* troubler par des séditions, soulever ». Toutefois, cette connotation n'apparaît pas ici. On connaît les dangers que font courir à leurs traductions les linguistes qui se réfèrent par système au sens étymologique lointain plus qu'à la connotation du contexte situationnel. Dans Jean et parallèles, *il s'agit bien ici d'une émeute crapuleuse assortie d'un meurtre.*

Si je me suis étendu sur cette affaire de brigand, c'est pour montrer combien est imprécise et vaporeuse l'exégèse de l'auteur, à quel point, en général, elle s'éloigne des textes sous couverture de les rendre vivants par « *un pari* sur le sens *actuel* du texte originel » (p. 70, 73). M. CASALIS a le talent d'écrire de petites phrases charmantes et sensibles (celle sur Barabbas en est une !) qui semblent pousser la réflexion dans des directions nouvelles, des profondeurs inexplorées... Il s'agit en réalité d'une séduction de l'esprit et de l'*affectivité*, d'une fascination poétique crevant la réalité concrète des mots vers un horizon fictif. En fait, nous sommes en présence d'une *gnose* politico-religieuse fort éloignée du donné révélé, qu'on appelle « *herméneutique* ».

Il a aussi le talent — par citations interposées souvent — de frapper l'ennemi, « qualifié » et « dénoncé », avec une persévérance de judoka, non en stigmatisant sa faute une fois pour toutes, mais en y revenant avec acharnement par une phraséologie politique de militant, que nous nous voudrions de reproduire ici, qui projette sur l'adversaire *désigné* dégoût, écœurement, répulsion, la juste exécution qu'on lui voue pour le discréditer, le dégrader aux plans politique, social, moral et spirituel : une envoûtante stratégie du soupçon qui souille et déshonore. Eh oui ! dans le combat politique, c'est une « discipline » qui s'apprend : *il faut dis-qualifier !*

L'essentiel n'est-il pas de montrer le caractère inacceptable des théologies dites « déductives », qui interprètent les textes bibliques *en fonction des intérêts qu'elles servent* pratiquement (p. 197), et de postuler le caractère « inductif » de *toute* théologie ? Il est d'abord évident que l'image offerte par la théologie en cette fin du XX^e siècle est celle d'un « champ de ruines » (p. 17) ». L'immense majorité se contente de répéter et de réciter, en s'efforçant de dépoussiérer, ou se cantonne dans des questions périphériques » (p. 19). Aux diverses théologies épiscopales, monastique, scolastique, de séminaire (où donc est la Réforme ?) cherche à se substituer aujourd'hui une théologie des laïcs qui ne vaut pas mieux que les autres (p. 20-26). La théologie « déductive » qui part *soi-disant* d'un « donné révélé » — « texte magique, comme tombé du ciel » (p. 110) — n'est qu'un « système de valeurs destiné à masquer la réalité sociale et à obliger les masses à accepter passivement des structures de domination » (p. 47). « Elle est dogmatique, doctrinaire, aliénante » (p. 56).

A ces « déductions » de théologies traditionnelles, contemporaines et dominantes, il convient d'opposer la Théologie « inductive ». Au lieu de partir d'un « donné révélé », on part d'un *vécu* (p. 13) ; une démarche qui va « de la pratique vers son interprétation, de l'expérience vers la clarification de certains éléments théoriques, du vécu vers une tentative de lecture signifiante » (p. 15). La conduite inductive, à partir des luttes de classes « vers la victoire par la révolution » (p. 35), « consiste à relire l'évangile et la tradition chrétienne à partir de la *praxis*, c'est-à-dire d'une pratique concrète de lutte de classes » (p. 36), « primat illuminateur » de tout (p. 79). *La réflexion est « seconde par rapport à l'engagement »* (p. 13). Mais il ne s'agit pas d'exposer une méthode théologique parallèle à d'autres : « la prétention ici affirmée est qu'en fait toute théologie suit cette voie (p. 15). « La nature « inductive » (...) de la théologie « déductive » commence à être mise en lumière par des théologiens formés aux meilleures écoles et entrant en rupture avec elles » (p. 47). En effet, « l'opération est simple, qui consiste à privilégier certains motifs théologiques, afin de ne pas mettre en question l'ensemble des valeurs d'un ordre dans lequel on se situe (...). La Théologie doit exprimer « de claires options situationnelles et existentielles » (p. 51).

« Le caractère inductif » de toute théologie apparaît donc à l'évidence : il n'y a pas de discours chrétien qui ne soit enraciné dans le substrat d'une pratique négative ou positive de classe et ne rende compte de la situation, comme de la position, de celui qui le prononce (p. 52) (...) On pourrait également évoquer les styles, niveaux de vie et exigences matérielles de certains théologiens » (p. 53)... (!)

Ce « soupçon » ne concerne pas seulement les théologies élaborées au cours des siècles. Puisqu'il s'agit là du principal a priori d'une philosophie de l'Histoire, ce soupçon doit être appliqué aussi et d'abord au texte de l'Écriture, Ancien et Nouveau Testaments. C'est ici LA thèse fondamentale, le postulat, l'idée principale religieuse a priori de la Théologie inductive que le professeur d'herméneutique de l'Institut protestant entend exposer, défendre et imposer pour asseoir et justifier « la lutte des classes vers la victoire par la révolution », comme obligation évangélique suprême. En voici la démonstration, le sens premier de ce terme étant, selon ROBERT, un raisonnement *déductif* destiné à établir la vérité d'une proposition à partir de *prémisses* considérées comme vraies.

« Les textes de l'Écriture sont une réflexion a posteriori d'une expérience vécue. Ainsi Matthieu 16 : 16 : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » est un jugement de valeur. « Ce n'est pas Jésus qui le dit (...), ce sont toujours les autres qui le disent de lui. On croit donc sur la base de ce qu'on a vécu a posteriori par rapport à l'expérience de la vie » (p. 53). Déclaration curieuse quand Jésus, répondant à Pierre, atteste publiquement que cette proclamation n'est rien moins qu'un « jugement de valeur », ni la con-

séquence d'un « vécu », d'une « expérience de vie », mais bien une « *révélation du Père qui est dans les cieux* ». Pierre ne croit donc pas sur la base de ce qu'il a vécu, mais sur ce que Dieu lui a *révélé* ; sauf, bien sûr, si Dieu ne révèle rien !

« Les textes de l'Écriture sont *tous* des textes de circonstances. Il n'y a pas dans l'Écriture *un seul* texte de théologie « déductive » (p. 54). « La relecture des écrits canoniques » s'impose donc (p. 128). Ainsi, le prologue du quatrième évangile n'est-il qu'une construction *a posteriori*, basée sur l'expérience : « nous avons vu sa gloire » (verset 14), (p. 54), mais au mépris du verset 13 qui affirme qu'une telle expérience est la conséquence *d'un acte divin* : il faut « être né de Dieu ». Ainsi, Moïse « élabore-t-il inductivement », « une nouvelle notion, un nouveau nom de Dieu » (Ex. 1 à 3, p. 61).

Ne voilà-t-il pas naïve simplicité ? La Parole de Dieu n'étant *jamais* sans effet (Cf. Esaïe 55 : 10-11) — c'est ce que nous constatons — il va donc de soi que *toute expérience* (de cette Parole) constitue un « vécu » à partir duquel chacun, y compris les auteurs bibliques, élabore sa propre parole. « C'est *donc* bien (?) la démarche « inductive » qui est constitutive des textes scripturaires comme de *toute* production théologique » (p. 54). *Il n'y a pas de révélation, seulement une réflexion*. La production des textes scripturaires ou théologiques n'est qu'un cas particulier de *toute* production idéologique ! « *Aucun texte* » — même biblique — « n'est indépendant des conditions économiques et politiques dans lesquelles il voit le jour ; il n'échappe pas aux conflits de classes du milieu dans lequel il est né » (p. 54). « Le texte n'est pas l'écrit » (Interview). Tout « témoin (...) représente et exprime une situation et une position de classe » (p. 55). Et cela, même dans la formation du Canon où « le tri et la clôture canoniques » ont été victimes d'une « anti-parole » (p. 58) !

Serait-ce là, demande l'auteur, nier « l'intervention divine » ou « ce qu'on a appelé l'inspiration » ? Au contraire ! et voici la formule magique : la Parole, *le témoignage de Dieu est « celui qu'il se rend dans celui qui lui est rendu »* (p. 54). « Le « canon » est comme une rampe de lancement qui pointe vers les espaces qu'elle n'atteindra jamais, mais qu'elle permet à d'autres de parcourir ». (p. 60).

Dans cette optique, l'auteur se pose tout naturellement la question « inévitable » : « quels seraient les *nouveaux* écrits correspondant aux situations et « témoins-acteurs » actuels ? » Le canon doit rester ouvert (p. 61). « C'est le risque herméneutique de la foi qui n'hésite pas à affirmer : Telle a été *autrefois* la pratique des témoins qui disaient : « Ainsi parle le Seigneur... » et, par conséquent : telle est *aujourd'hui* notre pratique parce que, s'il ne parle aujourd'hui, le Dieu vivant est mort. » (p. 62). « La vérité évangélique est *une chose qui se fait* » (p. 69). « *Il faut bien que Dieu soit présent dans notre prédication, puisque nous osons*

la dire ! » s'exclamait un prédicateur indigné que nous puissions n'être que les « perroquets » d'une parole biblique, au lieu de prophétiser de façon libre, créatrice et nouvelle (Cf. p. 56, 110-111). On nous présente, en annexes, quelques textes qui peuvent servir « d'écriture ».

« Sauf exception, dit Georges CASALIS, *la théologie traditionnelle* s'articule sur les ordres de création, sur un temps originel à conserver et à retrouver et sur la toute-puissance d'un dieu (remarquons la minuscule, cf. aussi p. 76) immuable dont l'incarnation a pour fonction de restaurer ce qui a été détruit par le révolté-pécheur » (p. 72). C'est bien là — pensons-nous le thème biblique *fondamental* : La création, la chute, la rédemption en Jésus-Christ par la puissance du Saint-Esprit. Mais cette théologie-là n'est en rien régnante ou dominante en ce présent siècle : n'en avons-nous pas fait, n'en faisons-nous pas l'expérience ?

« *La contre-théologie*, (...) qui est une nécessité engendrée par la violence institutionnelle, (...) a pour nerf l'espérance, un pari positif et novateur sur l'avenir, la confiance en la maturation historique de l'humanité et dans son accomplissement eschatologique, tout ceci enraciné dans l'expérience de la rencontre, constitutive d'une identité nouvelle et d'une contagieuse qualité d'être, avec Jésus-Christ de Nazareth, irruption dans l'histoire de l'homme nouveau. » (p. 72). Elle est cela, même si elle est et reste « fragmentaire, occasionnelle, provisoire et strictement « locale » (p. 69), tout en étant — est-ce conciliable ? — « complète, authentique et féconde (p. 78), « somme d'expériences infiniment variées, jamais codifiées, toujours à refaire, sans cesse convergentes, dans leur diversité même... (p. 177).

Pour comprendre ce qu'est l'« herméneutique », il faut la saisir dans ses trois dimensions.

« 1. *Traduire en paroles d'hommes un message divin (c'est la prétention des prophètes de l'Ancien Testament).* »

Nous estimons pourtant que l'expression « en paroles d'hommes » du message divin a été faite de manière adéquate par les prophètes qui étaient sans « prétention » (et les autres rédacteurs tant de l'Ancien que du Nouveau Testament) parce qu'ils n'ont fait qu'obéir *librement*.

« 2. *Celle qui transpose ce qui a été dit « en ce temps-là » (in illo tempore) dans les catégories contemporaines et recherche les équivalences, dans une culture, de ce qui a été formulé dans une autre.* »

Depuis deux siècles, nous avons vu la Bible triompher des critiques — toujours « définitives » — qui lui ont été faites successivement au nom de l'Histoire, au nom de la Nature, au nom de LA Science. Notre ferme conviction est qu'elle triomphera aussi des attaques relativistes faites au nom des « mentalités » et des « catégories de pensée », qu'un grand théologien hollandais con-

sidérait comme une nouvelle et subtile *mise en croix intellectuelle du Christ*, perpétrée avec les derniers raffinements de la raison raisonnante.

« 3. *Arracher la propriété du texte et de son sens à ceux qui le tiennent indûment enchaîné.* »

Pour le coup, nous approuvons cette charge contre tous « les magistères qui se croient autorisés, bien plus divinement légitimés à en donner la seule interprétation authentique, exégètes de métier dont l'arsenal scientifique place les non-spécialistes dans un état de complète dépendance intellectuelle » (p. 74). Contre « la nouvelle caste des « sachant lire », ces « propriétaires-voleurs »⁶. N'apparaît-il pas toutefois que la « caste » dernière-née de ceux-là *seuls* qui « savent lire », et s'oppose à *toutes* les autres, est celle de Georges CASALIS ? Et puisque « l'herméneutique est toujours partisane », nous préférons opter pour une *exégèse* « objective » — dont l'auteur admet la possibilité (p. 75), et dont les savants réformés ont donné et donnent à travers le monde maintes preuves convaincantes.

Deux développements sont consacrés à exposer la clé de la lecture biblique, celle du « révolutionnaire authentique » (p. 88) : *Cohérence des lectures* (p. 78-82), *Partisans et Lecteurs de l'évangile* (p. 82-86). Nous y découvrons le sens des vocables : *création, paternité, transcendance, résurrection, Royaume* avec les exagérations de langage habituelles aux discours politiques des partisans et militants. Les « équivalences culturelles » qu'on nous présente sont plutôt des *dissemblances*, souvent des *contresens*. Qu'est « la vie éternelle » promise à l'homme dans le quatrième évangile ? C'est « la promesse et l'exigence d'un sens pour sa vie collective et personnelle » (p. 111). Une « église populaire », c'est « une société socialiste, autogérée », puisque l'Eglise EST *le peuple*. L'eucharistie est « une qualité d'être communautaire qui s'exprime dans le partage du pain et du vin » (p. 186), un aspect de son sens, assurément, mais parmi beaucoup d'autres !

Le plus souvent nous cherchons en vain le sens scripturaire de ces termes travestis en armes politiques, mais dont la « relecture » — assure-t-on — « rend aux grands mythes bibliques leur pleine actualité historique et universelle » (p. 89), qui libère de toute lecture « à contre-temps » (p. 91ss.). Il faut ici saluer l'éclair de la pentecôte libératrice qui, en 1974, a zébré notre ciel ! Alors, la grâce de l'herméneutique « partisane » et « politique » attendue depuis des siècles s'est enfin répandue pour inspirer « une pratique chrétienne ne se voulant plus religieuse » (p. 97). C'est la publication par Fernando BELO de *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*⁷, que Georges CASALIS salue en ces termes : « C'est pour-

⁶ Je me suis élevé moi-même contre cette caste-là avec la dernière énergie, tant elle s'oppose à l'esprit de la Réforme. Cf. *Invites à l'Hérésie*, La Revue Réformée, 1964/3, N° 51, p. 16 ss.

⁷ Aux Editions du Cerf.

quoi il est tellement important que toute la théologie dominante ait été jetée cul par-dessus tête » — avez-vous entendu parler du cul de la théologie ? — « par l'éclat de rire impertinent d'un Portugais barbu, ex-prêtre, travailleur migrant auteur du premier texte « contre-théologique » européen qui puisse redonner espoir au « tiers-monde » en ce qui concerne l'avenir du christianisme sur notre continent » (p. 97) ⁸. *Et facta est lux!* Si Dieu (avec une majuscule) existe, comment peut-il se faire que nous l'ayons attendue si longtemps, cette lumière ? Mais existe-t-il vraiment quand notre auteur l'écrit parfois avec un *d* minuscule et l'article — simple inadvertance ? — s'il n'est qu'objectivation d'une expérience ou d'une idéologie (p. 72, 76...).

« Un éclat de rire » ? sûrement. « Impertinent » ? peut-être, quand nous prenons connaissance de l'*Essai de lecture matérialiste de Genèse 1 et 2* qui nous est ici proposé (p. 99-112), aussi bien qu'ailleurs celui des deux *Décalogues* ou des deux *Notre Père*. On sait aujourd'hui que la théorie des sources et la méthode historico-critique en général (p. 108 ss), aboutissent à poser plus de problèmes qu'à les résoudre ; qu'elles ne relèvent pas de la science mais de la foi de leurs partisans conduisant leurs recherches à partir d'hypothèses en flagrante contradiction avec le contenu du document disséqué qui, selon Georges CASALIS (*interview*) compterait plus de deux cents auteurs ! Les « résultats acquis » ne sont que ceux des hypothèses ⁹.

Avec des auteurs formés eux aussi « aux meilleures écoles scientifiques » et, eux aussi, « en rupture avec elles », *nous ne croyons rien* de cette pénible élaboration : elle n'est telle que parce qu'elle est *crue*. Mais ceci n'est-il pas *dans l'ordre*, « puisqu'il n'y a que des partis pris,... pas d'objectivité » (*interview*) ?

Le cinquième chapitre pose la question de la relation entre conflits de classes et amour chrétien (p. 113ss.). Elle est présentée au moyen de textes notables (GUTTERREZ, GOLLWITZER, Evêques du Brésil, prêtres portugais, etc.) dans le cadre du *Manifeste du parti communiste* de 1848, de l'« histoire des luttes de classes », ce pluriel est capital (p. 117). « Une pratique de luttes populaires rend à Jésus-Christ le véritable visage que des siècles d'uniformisation par le cléricalisme colonial lui avaient retiré » (p. 126). Quels sont « les traits dominants d'une christologie de la pratique révolutionnaire » ? (p. 129-135). Il faut lire ces pages qui ne peuvent être transcrites ici. En vérité, il y est plus question d'une « jésulogie » revêtant « l'uniforme qu'il (Jésus) a choisi de porter », car d'après *tous* les témoignages bibliques, (il s'est) identifié aux marginaux et considéré comme l'un d'eux » (p. 134).

⁸ Que pourrait apporter, par exemple, une « contre-biologie » fondée sur une lecture physique des lois de la vie ?

⁹ Voir dans le précédent numéro de la Revue Réformée : *La fin de la méthode historico-critique*, qui expose aujourd'hui ce que nous avons toujours pensé.

Il souffle dans ces pages un idéal entraînant par son « utopie » même, son habileté magique à citer et arranger textes et idées. Notons la conviction et le charme dont M. CASALIS enrichit ses démonstrations. Voilà *un écrivain* qu'il faut respecter : intellectuellement courageux, il sait, par sa puissance de persuasion, « faire passer la rampe » au témoignage de sa foi. C'est un auteur séduisant, au sens de *pithanologia*, que Jérôme traduit si bien par *sublimitas sermonum* (Col. 2 : 4). Il l'est par ses provocations et ses défis, ses pirouettes et ses silences littéraires, son audace, sa souffrance à fleur de peau.

Cette souffrance, il l'inscrit aussi dans une analyse douloureuse — inévitable en un tel sujet — *sur*, ou *contre* « les familles », qui ne sont naturellement pas une structure appartenant à l'ordre divin de la création. C'est « le macrosociologique qui précède et détermine le microsociologique » (p. 137). « La famille chrétienne » (...) représente dans l'immense majorité des cas, un formidable facteur d'immobilisme et de blocages psychologiques, sociologiques et spirituels, et ce, parce qu'elle est le cul-de-sac — encore un cul ! — « où les animaux politiques » sont stérilisés et réduits à l'état d'être privés (...) de tout ce qui fait qu'un homme est un responsable citoyen du monde » (p. 141) ; « un formidable égoïsme cellulaire » (p. 142), « des espèces de kystes autarciques et xénophobes » (p. 158), justifiant une apologie de mai 1968 (p. 146 ss).

« Le drame séculaire de la « chrétienté » n'est-il pas d'avoir baptisé la structure de la famille juive — en la réduisant à son noyau central, parents et enfants, avec la nébuleuse des proches et moins proches, et surtout en plaçant dans le passé son centre de gravité et en sacralisant (baptême, confirmation, mariage) la continuité naturelle, la lignée biologique ? » (p. 152-153). « L'arrivée de Jésus volatilise cette structure aliénante, stérilisatrice de tout ce qui n'est pas reconduction de l'ancien ! » Mais les générations suivantes « ne tardent pas à retomber dans la sacralisation de la sexualité autorisée, de la fécondité du couple « normalement » constitué, d'une cellule présentant toutes garanties de reproduction « naturelle » des valeurs chrétiennes » (p. 153). Malgré quelques heureuses exceptions (p. 159), une « révolution copercienne des familles » est nécessaire (p. 157), de même qu'une « révolution sexuelle » qui s'inscrit normalement « dans un projet révolutionnaire global » (p. 160, 166).

Dans un dernier chapitre : *Le vent se lève, il faut tenter de vivre*, l'auteur examine les lignes générales d'une « stratégie révolutionnaire des militants chrétiens » sous trois aspects : l'ecclésiologie pratique (p. 164-184), la célébration eucharistique (p. 184-190), et l'action œcuménique (p. 190-194). On nous résume ici les règles tactiques et stratégiques des militants *dans* l'Eglise, *pour* l'Eglise et *contre* l'Eglise (p. 168), pour « une formulation de la foi, un renouveau des célébrations, une ré-appropriation de

l'évangile par le peuple et pour lui (p. 170), la promotion d'un « œcuménisme » révolutionnaire : « solidarité multinationale pratique des hommes de toutes idéologies et fois, pour la libération de leurs frères encore esclaves où que ce soit » (p. 192).

Il s'agit « non seulement d'ouvrir un front idéologique — contre-théologique — au sein des institutions, » — ecclésiastiques — « d'en dénoncer les compromissions, mais encore d'en combattre les pratiques et déclarations incompatibles avec l'évangile et d'y ouvrir des brèches par quoi pourraient s'y engouffrer *la pratique de Jésus*, l'ecclésiasticalité dynamique de ceux qui le suivent » (p. 168). Il faut « rejoindre le parti-pris de Dieu » (p. 58).

« *La pratique de Jésus* », « *le parti-pris de Dieu* »... Dans le concert discordant des idéologies de l'Histoire, je discerne ici la possibilité d'abus aussi graves que ceux que M. CASALIS stigmatise. Pour justifier son engagement et sa militance politiques, je suis frappé de cette absence de nuances dans ses appréciations, de la globalité massive de ses jugements, du nivellement des réalités et des faits historiques, et — parmi toutes les théologies qu'il déclare possibles, parce qu'elles seraient déjà exprimées dans l'Écriture qui les autoriserait et les consacrerait — de la manière élective et sélective dont il choisit les textes qu'il place sous la lentille gauchissante de son interprétation : il ne synthétise pas, il picore. Nous nous heurtons sans cesse à ces déclarations tranchantes : *chaque fois que,... tout,... tous,... toutes,... toujours,... il n'y a pas de,... l'immense majorité,... aucun,... pas un seul,... etc...* Ces exagérations nuisent à la crédibilité et révèlent la fragilité de l'édifice. Voilà un monolithisme de pensée qui s'épanouit en terrorisme intellectuel : mais si le terrorisme peut être une méthode de gouvernement, il n'est guère habile pour imposer une « contre-théologie » à la conscience et à l'esprit d'autres *chrétiens* qui, eux aussi, ont passé leur vie à l'écoute de la Parole de Dieu, en ont reçu grâce sur grâce et ont exercé — leur conscience en témoigne par le Saint Esprit — un ministère fidèle au service de Jésus, *le Christ*.

« *Dis-moi quelle est ta théologie et je te dirai quelle est ta position de classe et vice versa* » (p. 197, cf. p. 52-53). Le livre s'achève sur cet aphorisme. Je me demande si le professeur l'a écrit en toute lucidité et pénétration spirituelles ? En premier lieu, il est catégoriquement infirmé par l'histoire du christianisme, de ses réformes et de ses réveils ; une théologie évangélique, celle du Symbole des Apôtres, ayant toujours été reçue et professée dans l'ensemble des classes sociales de chaque époque ; une théologie qui n'a rien à voir avec celles que l'auteur appelle « dominantes » ou « majoritaires de l'époque », ni avec les « formulations christologiques contemporaines » (p. 128), ou les innombrables « Jésus » de la critique historique et biblique (p. 132-133). Il suffit de lire une histoire de la Théologie, en France ou ail-

leurs ¹⁰, pour constater que les « théologies » de chaque époque ont été telles, non pour vouloir exposer plus fidèlement l'évangile du Christ que l'Écriture nous transmet, mais parce qu'elles s'efforçaient — toujours avec retard d'ailleurs — de faire droit aux idéologies contemporaines déjà dépassées ou périmées par un « compromis historique », mais de courte durée, avec l'authenticité du message biblique qu'il fallait travestir par action ou par omission pour que ce message puisse « passer » dans les soi-disant mentalités particulières et y « être reçu » par les hommes du moment. Georges CASALIS a raison de dénoncer leur faiblesse et leurs a priori. Mais se rend-il compte que sa « contre-théologie » arrive, elle aussi « trop tard », et qu'au plan de l'Histoire des Idées elle est réactionnaire et *périmée* ¹¹ ; ni théologie, ni christologie : une simple jésuslogie.

Cet aphorisme — enraciné dans une auto-satisfaction monopolistique — est en second lieu une insolence et une insulte *non seulement* envers une multitude de chrétiens qui, eux aussi, ont été fidèles au cours des siècles à leur engagement au service du Christ, à la *révélation* biblique acceptée dans les douleurs de l'enfantement, la jubilation de l'émerveillement, *mais aussi* envers Dieu lui-même qui n'a pas attendu 1974 pour se susciter en tout temps et en tout lieu « ces milliers qui n'ont point fléchi les genoux devant Baal, et qui, de leurs lèvres, ne lui ont point donné de baiser » (I Rois 19 : 18 ; Rom. 11 : 4).

Au terme de cet exposé sobre et modéré aux regards de l'ambiance générale et du ton de ce livre — j'ai mieux parlé de lui qu'il ne parle des autres — pour ce que nous en avons ici retenu, je puis assurer la *personne* de l'auteur de mon hommage très *fraternel*. Je lui sais gré d'exposer sa détresse et sa souffrance, mais je n'apprécie pas ses armes de combat.

Vers la fin du volume, il se montre apaisant : « Les militants chrétiens ne prendront jamais le pouvoir ecclésiastique » dans les circonstances actuelles, car ils ne veulent pas servir d'otages ou d'alibis (p. 171). Ils l'ont pourtant pris ailleurs... Je formulerais donc une ardente prière si, d'aventure, une société socialiste révolutionnaire, du type qui nous est ici dépeint, surgissait en France : que Dieu ait la bonté d'épargner à notre Eglise la prise en charge du Ministère des Cultes par un militant tel que Georges CASALIS. Car, oui certes ! ses idées-là ne tombent pas du Ciel !

¹⁰ Aux lecteurs de langue française, nous recommandons les quatre volumes de Louis FERRIRAZ : *Histoire de la théologie protestante*. I, Les doctrines, II, La critique et l'histoire. III, Le problème christologique. IV, De Calvin à la fin du 19^e siècle. Ed. Henri Messellier, Neuchâtel, 1949-1961, volumes toujours disponibles.

¹¹ Si l'auteur s'assigne un « but » que nous avons cité au début de cette étude, on cherche en vain dans tout le volume la moindre suggestion ou idée constructive qui puisse aider à faire un pas dans la direction proposée, en tenant objectivement compte des possibilités et des limites avec lesquelles — dans le monde d'aujourd'hui et de demain — nos sociétés humaines les plus généreusement orientées doivent compter. Dans ce domaine et à titre d'exemple, je recommande Raymond RUYER, *Les cent prochains siècles*, Fayard, 1977, Jean E. CHARON, *Treize questions pour l'homme moderne*, Albin Michel, 1972, spécialement la Question XII, Futurologie.

Le Saint-Esprit et l'Evangile de Jean dans une perspective trinitaire

par Alain G. MARTIN.

L'Evangile selon saint Jean est celui qui décrit le plus abondamment les relations entre le Père et le Fils. Ces données bibliques peuvent aider une réflexion dogmatique sur la Trinité. Mais cette réflexion reste incomplète si elle se limite au Père et au Fils. C'est pourquoi on en vient tout naturellement à se demander quelle place le Saint-Esprit a dans le quatrième Evangile et si l'on peut en tirer des informations pour une étude sur la Trinité.

On peut, tout de suite, faire deux remarques :

- 1) Quantitativement, le Saint-Esprit est beaucoup moins cité dans Jean, que le Père et le Fils.
- 2) La troisième personne de la Trinité est appelée *Esprit* (πνεῦμα) ou *Esprit Saint* (πνεῦμα ἅγιον) qui est le vocabulaire commun à toute la Bible. Mais Jean emploie en plus un mot qui lui est particulier : *Paraclet* (παράκλητος). L'emploi de ce mot fait problème dans la mesure où on peut avoir des difficultés à préciser son sens et son emploi par Jean. Dans l'Evangile, *paraclet* désigne l'Esprit, mais dans la première lettre de Jean, il désigne Jésus-Christ (2 : 1). De plus, 14 : 16 parle d'un autre *paraclet*, le premier semble être le Fils lui-même.

Il s'agit donc d'une qualité attribuée soit au Fils, soit au Saint-Esprit : le *paraclet* est un avocat ou un défenseur : il se présente donc toujours dans une fonction de dialogue avec le Père.

Il faut noter qu'en dehors de l'Evangile de Jean se trouvent employés deux mots de la même racine : *consoler* et *consolation* (παρακαλεῖν et παράκλησις). On ne trouve ni l'un ni l'autre dans Jean, alors que *paracletos* est exclusivement johannique : c'est pourquoi beaucoup sont réservés devant la traduction que l'on rencontre parfois de ce mot : *le Consolateur*.

Il semble bien que ce soit un sens juridique que ce mot ait dans Jean comme l'a le mot hébreu *peracalit* que les rabbins ont emprunté au grec dans le sens d'avocat, défenseur, ou encore d'intercesseur et de médiateur. Il paraît donc bien clair qu'en employant ce mot *paraclet*, l'auteur du quatrième Evangile a voulu souligner un aspect, qui lui est apparu important de l'Esprit. C'est dans les passages où ce mot est employé que se

trouvent plus particulièrement soulignées et précisées les relations du Saint-Esprit avec le Père et avec le Fils.

Le Père BRAUN ¹ pense qu'il y aurait dans Jean deux façons de parler de l'Esprit. Dans la première partie (chapitres 1 à 12), l'auteur emploie le mot comme dans l'Ancien Testament. En revanche, dans la seconde partie (les discours d'adieu), il y a une idée nouvelle. C'est dans cette partie que se trouve employé aussi le mot.

Essayons de classer les emplois du mot *Esprit* (πνεῦμα) dans le quatrième Evangile.

A) *Sens humain : l'Esprit de l'homme.*

10 : 24 : Il s'agit de l'Esprit des Juifs qui est tenu en suspens par Jésus : on lui demande : « es-tu le Christ ou non ? »

B) *L'Esprit de Jésus.*

13 : 21 : Jésus est troublé en esprit au moment de la trahison de Judas. Que désigne ici le mot esprit ? S'agit-il de l'esprit humain de Jésus ? Ou bien s'agit-il du Saint-Esprit qui vient révéler à Jésus la prochaine trahison ? L'Esprit trouble Jésus et l'amène à témoigner.

11 : 33 : Ce verset est aussi la description d'une émotion psychologique, au moment de la résurrection de Lazare. Là encore, on peut voir uniquement l'esprit dans le sens humain. Mais ça peut être aussi l'Esprit qui amène Jésus à prendre la décision de ressusciter Lazare.

On voit qu'il y a sur ces deux versets une hésitation, bien que la plupart des exégètes penchent plutôt pour ne voir que la description d'une émotion : il s'agirait de l'esprit de l'homme Jésus de Nazareth qui réagit devant l'annonce d'une trahison ou celle d'une mort. Mais on peut aussi voir dans le mot esprit l'action de Dieu qui conduit Jésus à agir comme le Fils en ressuscitant Lazare.

Dans la même ligne, on notera Jean 19 : 30 où Jésus, au moment de mourir, rend l'esprit. Il peut s'agir de l'esprit que Dieu reprend à tout homme à l'instant de la mort (Ecclésiaste 12 : 7) ou bien on peut voir le Saint-Esprit, donné à la conception et repris à la mort du Christ. Mais d'après le contexte, la première interprétation semble la meilleure, la seconde pouvant, de plus, être suspecte d'adoptionisme.

C) Dans cette troisième catégorie, l'emploi du mot *Esprit* est clair : il s'agit de ce qu'on appellera plus tard *la troisième Personne de la Trinité*. Il faut rappeler que dans cette catégorie nous trouverons également l'emploi du mot *Paraclet*.

¹ F.M. BRAUN, Jean le Théologien, sa théologie, le christ notre Seigneur (III 2, page 37).

On peut essayer de classer les textes en trois groupes :

1) *Esprit et le baptême.*

L'Esprit est donné à Jésus au moment de son baptême : Jean rendit ce témoignage : J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et s'arrêter sur lui (1 : 32). Mais au verset suivant Jean-Baptiste dit : « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et s'arrêter, c'est celui qui baptise du Saint-Esprit » (1 : 33). Ainsi Jésus est à la fois celui qui *reçoit* et celui qui *donne* l'Esprit. On pourrait en déduire qu'il n'est qu'un simple intermédiaire, une courroie de transmission entre Dieu et les hommes pour permettre à l'Esprit divin d'atteindre l'esprit humain. Mais Jean-Baptiste précise : « J'ai rendu témoignage qu'il est le Fils de Dieu » (1 : 34), soulignant la divinité de Jésus (plus peut-être par le mot Fils que par le mot Dieu). Jésus n'est pas un être intermédiaire entre le divin et l'humain, il n'est pas non plus un homme élu.

La scène du baptême de Jésus dans le quatrième Evangile ne montre pas l'adoption de Jésus de Nazareth par Dieu ; elle révèle aux hommes qui est en réalité ce Jésus : le Fils de Dieu. Elle montre également la complexité des relations intratrinitaires, et plus particulièrement celles du Fils et du Saint-Esprit par rapport au Père. Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils en étant envoyé aux hommes, mais le Fils procède également du Père par le Saint-Esprit dans la mesure où le Saint-Esprit est à l'origine de l'incarnation.

2) *L'Esprit remplace le Fils.*

Dans ces textes, le Saint-Esprit ne se situe pas avant mais uniquement après le Fils. Il est souvent présenté comme n'étant pas encore là, comme celui qui dans la révélation succède à l'action du Fils.

7 : 39 : L'Esprit n'était pas encore, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. Ce verset est exprimé dans un contexte eschatologique. Jésus parle des croyants qui recevront l'Esprit, mais cet Esprit ne s'est pas encore manifesté aux hommes : il faut attendre la glorification, c'est-à-dire dans le langage johannique la crucifixion. Le Saint-Esprit se présente comme en réserve, comme s'il devait attendre son temps pour se manifester. Cela peut paraître en contradiction avec ce que nous avons vu à propos du baptême et aussi avec tout le témoignage que l'Ancien Testament rend à l'action du Saint-Esprit, plus particulièrement chez les prophètes.

Pourtant, le don de l'Esprit de Jésus dans Jean semblerait indiquer une dépendance de l'Esprit par rapport au Fils. Dans ce qu'on a appelé le récit de la Pentecôte johannique (20 : 22 : *Recevez le Saint-Esprit*), on insiste encore plus que dans le récit des Actes sur le fait que Jésus lui-même donne l'Esprit, alors que le récit des Actes semble sous entendre que c'est le Père qui donne l'Esprit (Actes 1 : 7 et 8). Cela, dans Jean, ne signifie pas que

l'Esprit soit subordonné au Fils, mais que le Saint-Esprit ne se révèle pleinement qu'avec la révélation du Fils. Bien sûr, le Saint-Esprit a agi dans l'Ancien Testament : il y est présent ; il est là au moment de la création. Mais l'Evangile de Jean semble vouloir nous dire que le Saint-Esprit ne se comprend pleinement que dans sa manifestation trinitaire.

Dans l'ancienne alliance, l'Esprit apparaît comme une force mystérieuse. On peut hésiter à la voir comme une puissance en soi au service de Dieu ou comme la divinité elle-même. Jean, en parlant de l'Esprit qui n'est pas encore, ne parle pas d'un autre Esprit, ou d'un nouvel Esprit. C'est toujours le même Esprit qui est à l'œuvre. Mais sa relation avec le Fils nous permet de préciser sa fonction. Il n'est pas un produit de remplacement de Jésus. Quand Jean 14 : 26 précise que l'Esprit sera envoyé de la part du Père, cela montre bien que l'Esprit n'est pas « la chose » du Fils, même si le Fils peut donner l'Esprit. Mais si, particulièrement dans cet Evangile, l'Esprit semble venir après Jésus, c'est non seulement parce que la relation de l'Esprit et du Fils est précisée, mais aussi parce que l'un comme l'autre témoigne de la présence du même Dieu dans l'histoire humaine.

Ainsi Jean témoigne de la complexité des processions des personnes, mais en insistant surtout sur le fait que l'Esprit vient après Jésus. L'auteur du quatrième évangile se situe du point de vue de l'histoire humaine. Jean semble bien nous dire que le même Dieu agit dans le Fils, puis dans l'Esprit. Bien sûr, l'Esprit est toujours, ainsi que le Père, quand le Fils parle et agit, mais c'est comme si Jean voulait insister sur le fait qu'il s'agit là du même Dieu. La succession du Père qui envoie le Fils qui envoie le Saint-Esprit est la manifestation du même Dieu. Ceci n'empêche nullement pour Jean que chaque Personne garde « sa personnalité », notamment dans le dialogue Père-Fils. Mais en présentant le Saint-Esprit envoyé du Fils envoyé du Père, Jean ne veut pas que son lecteur soit tenté de voir trois dieux se manifestant dans un même temps historique. En montrant la succession des trois personnes, Jean se situe du point de vue de l'homme qui en voyant trois doit aussi n'en voir qu'un.

En disant que l'Esprit n'était pas encore, Jean ne rend pas l'Esprit inférieur, il veut seulement affirmer le monothéisme.

3) Une autre série de textes nous montre que *l'Esprit donné par le Père renvoie à ce que dit Jésus*. Ce sont principalement 14 : 26 et 15 : 26. Il est à noter que dans ces deux passages, le mot *Paraclet* est employé.

Une première remarque s'impose. La double relation de l'Esprit avec le Père et avec l'Esprit s'exprime de façon différente dans chacun des deux textes :

14 : 26 : le Saint-Esprit qu'enverra le Père en *mon nom* (ἐν τῷ ὀνόματι μου) ;

15 : 26 : le Saint-Esprit que j'enverrai *de la part du Père* (παρά τοῦ πατρὸς) ; dans l'un, le Saint-Esprit est envoyé par le Fils, dans l'autre par le Père, mais dans les deux cas, la troisième personne est mentionnée comme étant l'objet de l'envoi. On peut aussi noter que les deux versets renvoient tous les deux au Christ : le rôle de l'Esprit est de témoigner de Jésus, de rappeler ses paroles à l'Eglise, pour permettre à cette Eglise de rendre témoignage.

Mais ces deux versets ont en commun de mentionner les trois Personnes trinitaires, même s'ils le font dans des relations différentes. Dans 14 : 26 le Saint-Esprit est envoyé par le Père au nom du Fils, dans 15 : 26 il l'est par le Fils *de la part* (ou *d'auprès* παρά) du Père. De plus, ce verset précise que le Saint-Esprit *procède* (ἐκπορεύειν) du Père et ce mot aura une grande importance en théologie.

La relation commune qu'a le Saint-Esprit avec les deux autres Personnes, c'est d'être envoyé (πέμπειν). Il l'est aussi bien par le Père que par le Fils. On peut donc dire que ce qui définit le Saint-Esprit dans la relation trinitaire, c'est d'être un envoyé. Mais ceci n'est pas spécifique au Saint-Esprit puisque le Fils est aussi un envoyé (7 : 16 ; 8 : 16, 29 ; 12 : 45, etc.).

Celui qui me voit, voit celui qui m'a envoyé. (12 : 45). Le Fils est envoyé par le Père, le Saint-Esprit est envoyé par le Père et par le Fils. Le Saint-Esprit n'envoie pas le Fils : s'il est question du Saint-Esprit dans la conception de Jésus ou au moment de son baptême, c'est afin de témoigner de l'envoi du Fils par le Père.

Le Saint-Esprit est envoyé par le Père ou par le Fils, mais ces deux actions ne sont pas interchangeables. Il y a en effet une différence dans la relation avec la deuxième personne : *au nom du Fils* et, *d'auprès du Père*.

Au nom de (ἐν τῷ ὀνόματι μου) semble indiquer un pouvoir exercé à la place de quelqu'un d'autre, comme si le Père n'agissait qu'en fonction du Fils. Cela semble aller à l'encontre de la logique trinitaire et aussi de ce qui est souvent affirmé dans l'évangile de Jean. « Je ne puis rien faire de moi-même : selon que j'entends je juge » (5 : 30). « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, il ne fait que ce qu'il voit faire au Père, et tout ce que le Père fait, le Fils aussi le fait pareillement » (5 : 19).

Cependant, l'envoi de l'Esprit répond-il à la demande qui est faite au Fils : « ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous le donnera » (16 : 23, mais aussi 14 : 13 et 15 : 16) ? Est-ce la prière des croyants qui fait venir l'Esprit ? Cela irait à l'encontre de la souveraineté de Dieu ; l'homme ne peut agir sur Dieu : en revanche, ces textes nous indiqueraient que l'objet premier de la prière est bien la Trinité et plus particulièrement la prière d'invocation à l'Esprit.

Il nous faut voir ce que l'expression « *au nom de* » signifie dans l'Évangile de Jean : on la trouve dans les deux passages suivants : « *je suis venu au nom de mon Père* » (5 : 43) et « *les œuvres que je fais au nom de mon Père* » (10 : 25). Cette expression souligne la plénitude de l'autorité que le Fils exerce au nom du Père. L'expression française évoque surtout un remplacement comme si, à la limite, le Fils venait combler une place laissée vide par le Père. L'expression grecque (qui reprend le mot hébreu) souligne non une substitution, mais une indetification. Quand le Père envoie le Saint-Esprit au nom de son Fils (14 : 26) c'est qu'il s'identifie à la volonté de Jésus exprimée quelques versets plus haut : « *je prierai le Père : il vous donnera un autre Paraclet* » (14 : 16). Le Père prend en charge la volonté de son Fils. « *Au nom du Fils* » montre bien que le Fils agit lui-même comme Dieu puisque le Père agit en son nom. Dans l'envoi du Saint-Esprit, le Père et le Fils ne se trouvent pas en contradiction, mais ils agissent dans un plein accord.

L'expression parallèle de 15 : 26 souligne plutôt que l'origine de l'envoi se trouve dans le Père. Certes le Fils envoie *de la part du Père* (παρά τοῦ πατρὸς). Παρά indique une origine. En traduisant Παρά par « *de la part de* » on souligne l'équivalence avec l'expression *au nom de* (ἐν ὀνόματι) de 14 : 26. Mais les deux expressions ne sont pas exactement les mêmes. « *Au nom de* » désigne une identité de vue, « *de la part de* » (παρά) une origine. Quand le Père envoie le Saint-Esprit, son action s'identifie à celle du Fils, ou plus précisément l'action du Fils se conforme à celle du Père. Quand le Fils envoie le Saint-Esprit, il tire du Père l'origine de l'envoi de l'Esprit de vérité.

Dans 15 : 26 le mot paraclet est mis en parallèle avec l'expression : *L'Esprit de Vérité*, accompagnée de la même précision : *du Père* (παρά τοῦ πατρὸς). Mais la seconde fois, l'action du Père est spécifiée : *provient* (ἐκπορεύεται). Ce verbe qui veut dire *sortir* est devenu par la suite un terme technique dans la théologie trinitaire pour désigner très particulièrement la relation du Père et de l'Esprit. Ce mot, dans l'évangile de Jean, n'est employé qu'ici et dans 5 : 30 pour parler de ceux qui sortiront des tombeaux à la résurrection afin d'être jugés.

La relation d'origine du Fils dans le Père est exprimée par un autre verbe : *venir de* (ἐξέρχεται) qui est, dans la signification, très proche de ἐκπορεύειν. *C'est de Dieu (ἐκ) que je suis sorti et que je viens* (8 : 42). Jésus savait qu'il était venu (ἀπὸ) de Dieu (13 : 3). Dans les versets 16 : 27 et 16 : 28 Jésus emploie la même expression avec la variante Père/Dieu : « *Je suis sorti d'auprès* (παρά) *de Dieu, je suis sorti du* (παρὰ) *Père*. A ces affirmations de Jésus, les disciples répondent par une confession de foi : « *Nous croyons que tu es sorti de Dieu* » (16 : 30). Jésus est témoin de cette confession de foi auprès de son Père. « *Ils ont vraiment su que*

je suis sorti de toi » (παρά σοῦ ἐξῆλθον) 17 : 8. Ici Jésus précise l'origine par l'envoi. « *Ils ont cru que tu m'as envoyé* ». Il faut noter que le verbe est toujours à l'aoriste : c'est un fait passé et acquis ; de plus, les prépositions ἀπό, ἐκ, παρά indiquent bien une origine. Le Saint-Esprit est donc envoyé dans une pleine conformité par le Père et par le Fils. Mais son origine est dans le Père et non dans le Fils.

L'Evangile de Jean montre bien que le Fils existe de toute éternité. Au commencement, la Parole était avec Dieu. L'Esprit aussi, c'est pourquoi il est mentionné au moment du Baptême. En revanche si, dans cet évangile l'Esprit semble souvent succéder au Fils et le relayer, cela n'est nullement en contradiction avec la préexistence de l'Esprit, mais c'est que l'Esprit ne se révèle pleinement aux hommes comme Esprit de Dieu qu'en fonction de la révélation du Fils. En se révélant et en s'incarnant, le Fils rend possible l'action pleine et entière de l'Esprit parmi les hommes.

Il ne s'agit nullement de diminuer l'action de l'Esprit dans l'Ancien Testament. Ce qu'affirme le Nouveau Testament, c'est qu'à partir de Jésus-Christ, l'Esprit agit pleinement et que de même que le Fils est le chemin qui mène au Père, de même le Fils donne tout son sens à l'action de l'Esprit.

L'action de l'Esprit.

Mais à quoi sert le Saint-Esprit ? Poser ainsi la question, c'est déjà y répondre négativement. Cette notion d'utilitarisme laisse sous-entendre que l'on pourrait expliquer le Saint-Esprit. Mais l'Esprit c'est du vent (πνεῦμα : *rouach*) ; du vent, c'est ce qui ne compte pas ; c'est aussi ce que les doigts ne peuvent saisir. Le Saint-Esprit, c'est l'action de Dieu, mais une action que l'homme ne peut saisir ; qu'il ne peut expliquer. C'est pourquoi si la Bible témoigne de tout ce que l'Esprit fait, elle est en revanche très discrète sur le *comment* de cette action et surtout sur la fonction de l'Esprit.

Cependant, l'Evangile de Jean contient quelques renseignements sur ce qu'est l'Esprit. On les trouve essentiellement dans 14 : 26 et dans 15 : 26. Ces deux versets renvoient à l'œuvre du Christ. « *L'Esprit rendra témoignage de moi* » (15 : 26) et surtout : « *il vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit* » (14 : 26).

L'Esprit renvoie à Jésus-Christ. Il ne peut y avoir de contradiction entre ce que dit l'Esprit et ce que dit le Fils. L'Esprit ne peut donc être le prétexte à l'innovation. Suivre l'Esprit n'est pas se laisser aller, à la première divagation venue, c'est en revenir sans cesse au Christ. 16 : 13 reprend la même idée. Autrement, comment vérifier qu'un croyant est vraiment animé par l'Esprit et non victime de son imagination sinon en notant qu'au-

cune contradiction n'existe avec l'Evangile ? L'Esprit ne peut dire le contraire de l'Evangile.

Mais il n'y a pas que cet aspect négatif à noter. En fait, l'action de l'Esprit, tout au long des siècles, est de ramener l'Eglise vers le Christ, de faire rappeler à l'Eglise oublieuse la voix de son Seigneur.

Le rôle de l'Esprit est double : faire mémoire des Paroles du Christ et les faire comprendre. C'est en cela que l'Esprit donne la vie nouvelle : dans Jean 12 : 16 se trouve une affirmation que l'on retrouve souvent : « *Ses disciples ne comprirent pas d'abord ces choses, mais lorsque Jésus eut été glorifié, ils se souvinrent qu'elles étaient écrites de lui* ». Les disciples ne peuvent comprendre vraiment qui est Jésus qu'à partir de la résurrection, et, dans l'Evangile de Jean, l'Esprit est donné à Pâques et non à la Pentecôte. L'Esprit est dans la droite ligne de la résurrection : le don de l'Esprit est la première chose que Jésus fait à ses disciples après la résurrection (20 : 22). Mais on peut noter aussi dans ce passage que ce don de l'Esprit accompagne l'envoi en mission. Si l'Esprit est là pour rappeler les Paroles du Christ, c'est afin de conforter les chrétiens dans leur rôle missionnaire. L'Esprit est donné pour un témoignage, pas pour une satisfaction personnelle.

L'Esprit dans la vie du Chrétien.

Mais comment se manifeste l'Esprit dans la vie du chrétien ? En quoi sa vie se trouve-t-elle changée ? Nous nous arrêterons plus particulièrement, pour essayer de répondre à cette question, à la rencontre de Jésus avec Nicodème (chapitre 3). Le thème central de cette rencontre est la nouvelle naissance, thème que l'on retrouve chez d'autres auteurs bibliques (I Pierre 2 : 2 ; Romains 6 : 4 ; Colos 3 : 10). Paul parlera surtout de l'homme nouveau, ou encore, en reprenant des thèmes rabbiniques, du monde qui vient en s'opposant à ce monde (Romains 12 : 2). Le chrétien est appelé à une nouveauté de vie. Dans ce renouvellement l'Esprit a un rôle capital, mais comment ?

Le mot Esprit s'oppose ici au mot chair. Nous retrouvons la même opposition dans Romains 8 : « *Vous ne vivez plus selon la chair mais selon l'esprit, si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous* » (Rom. 8 : 9). Le rapprochement de l'Esprit avec la vie est tout à fait dans la ligne biblique. L'Esprit est ce qui fait qu'il y a vie. Dans Genèse 6 : 3 l'Esprit de Dieu est ce qui permet la vie physique. Et les esprits, même mauvais, sont des créatures vivantes. L'emploi du mot « *chair* » dans Jean n'a donc rien de péjoratif. Il en va un peu différemment dans Paul où *chair* (σὰρξ) désigne le lieu dans l'homme où s'exerce la puissance du péché. Malgré cela, les passages où le mot Esprit est opposé à celui de chair désignent bien l'existence de deux réalités, celle de la création et celle de Dieu. La création est soumise au péché : c'est

donc le sort de la vie humaine ; mais il y a une autre réalité, celle de Dieu. La vie selon l'Esprit est à la fois une vie nouvelle et une vie qui vient d'en haut (le mot *ἄνωθεν* est judicieusement employé dans 3 : 3 pour désigner ce double aspect). Naître de nouveau c'est accepter la liberté du Dieu vivant. Si Dieu est Esprit, c'est qu'il appelle l'homme à une vie transformée.

Cette opposition entre deux réalités se retrouve au chapitre suivant où Jésus rencontre la Samaritaine. C'est là qu'il est question du culte en esprit : « *L'heure vient, et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité* (4 : 23)... *Dieu est esprit* (πνεῦμα ὁ θεός) *et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité* ». Ce culte en esprit ne signifie nullement, comme le voulait une certaine sensibilité protestante, le rejet des formes liturgiques et le refuge dans l'abstraction méditative. Cette mention de l'Esprit et de la vérité signifie ici l'authenticité d'un culte qui se fonde non sur la confiance en des rites humains, mais sur la certitude de la présence du Dieu vivant. Ce qui fonde le culte ce n'est pas sa localisation à Jérusalem ou en Samarie, mais la présence de Dieu par l'Esprit.

L'Esprit est à l'origine de toute création (Gen. 1 : 2). Il est source de vie (ζωοποιῶν) (6 : 63 où l'Esprit est encore opposé à la chair). Cette qualification est attribuée en 5 : 2 au Fils, ceci en parallèle avec le Père qui ressuscite les morts. Dans la perspective trinitaire, l'Esprit donne une vie nouvelle qui a son origine dans la résurrection ; cette vie nouvelle n'est pas une simple métaphore, elle est comme une nouvelle création. « *Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature* » (II Cor. 5 : 17). Le rôle de l'Esprit est de donner cette vie nouvelle : par la foi se trouve inaugurée la vie dans le Royaume.

L'Esprit et le jugement du monde (16 : 7-15).

Dans ce passage, l'Esprit est très nettement présenté comme devant succéder au Christ. Il faut que Jésus parle pour que l'Esprit soit envoyé. Nous avons vu (14 : 26) que l'Esprit renvoie au Christ ; mais cela ne signifie nullement qu'il se contente d'orienter le croyant vers le passé. Il y a aussi une action présente et future de l'Esprit.

L'Esprit a une action *présente*. Les versets 8 à 10 l'expriment avec une précision inhabituelle, mais qui ne rend pas forcément les choses plus claires. Le monde sera convaincu au sujet du péché, de la justice et du jugement (v. 8) (ἁμαρτία, δικαιοσύνη, κρίσις). Le sens du mot qui est rendu par « convaincre » (ἐλέγχω) a à la fois le sens de réprouber et de confondre quelqu'un. Les trois mots sont expliqués. Le péché est mis en rapport avec le manque de foi ; la justice, c'est la relation du Fils avec le Père, relation juste, type de toute relation humaine. Enfin, le jugement est celui du prince de ce monde qui a été déjà jugé (le verbe est au parfait ; *ἡκέριται*).

Pourquoi ces trois mots ? Le premier exprime une relation rompue, le second la relation juste, le troisième le rejet de ce qui a été la cause de la rupture de la relation. Théologiquement, c'est la relation juste qui fait prendre conscience du péché. Si ici le péché est mentionné avant la justice, c'est que Jésus se situe dans l'ordre chronologique : croix - résurrection. La croix est le constat d'échec de l'humanité, c'est ce que nous présente le quatrième évangile dans sa première partie : Jésus est en butte à l'incompréhension et à l'incrédulité : la lumière n'a pas été reçue par les siens. Jésus doit être rétabli dans sa relation de Fils envoyé par le Père : c'est ce qu'il explique dans la seconde partie de l'Evangile.

C'est à cause de cette glorification de Jésus que le mal a été vaincu. Il faut souligner l'emploi du parfait ; le mal a été vaincu, mais par rapport à quel événement ? La croix et la résurrection n'ont pas encore eu lieu quand Jésus parle ; ne s'agit-il pas de l'action de l'Esprit qui se situe par rapport à ces deux événements qui sont devenus du passé quand l'Esprit est donné ? (20 : 23).

Ce qui est décrit dans le verset 8, c'est le mouvement historique. La mission du Saint-Esprit est bien de réinsérer le croyant de chaque génération dans l'aventure terrestre du Christ qui a connu un refus, et sa réinsertion dans sa place à la droite du Père. La réactualisation est ce qui caractérise la fête juive ; ceci se retrouve dans la Cène chrétienne et c'est bien pourquoi l'Esprit joue un rôle essentiel dans le sacrement : il réinsère dans le Christ. Par lui, nous sommes à Christ (1 Cor. 3 : 23).

Ceci est bien souligné dans les versets qui suivent : le Paraclet, l'Esprit de vérité... ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu (v. 13). Mais dans la fin de ce verset se trouve une autre fonction de l'Esprit : annoncer l'avenir (τὰ ἐρχόμενα). Ceci est mentionné dans d'autres passages du Nouveau Testament : Actes 21 : 11 où Agabus lie les pieds et les mains de Paul. Dans 1 Timothée 4 et suivants, l'Esprit annonce ce qui doit arriver dans la fin des temps. Cet avenir dont il est question ici n'est pas n'importe quel avenir : l'Esprit n'a rien à voir avec le spiritisme et la bonne aventure ! Cet avenir est lié à la glorification dont il est question au verset 14.

Ce que ce passage éclaire, c'est en fait un aspect de la relation trinitaire. En effet, on voit que l'action de l'Esprit est directement liée à celle du Père et à celle du Fils. Le verset 7 est toujours apparu comme étrange : « *Si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; si au contraire je pars, je vous l'enverrai* ». L'alternative peut paraître étrange, mais elle a pour but de faire comprendre aux disciples la nécessité du départ de Jésus. Par son ascension, Jésus reprend sa place auprès du Père : il retrouve une relation privilégiée. Son élévation — pour reprendre un terme johannique — est aussi une révélation : le Seigneur se situe dans l'obéissance et la gloire par rapport à son Père — Jésus ne

veut pas dire qu'il part en faisant place nette pour l'Esprit, mais que par sa glorification, l'Esprit apparaîtra dans sa plénitude. Le départ, dans Jean, peut désigner tout à la fois la croix ou l'ascension. L'Esprit apparaît vraiment comme la troisième Personne de la Trinité quand le Fils est glorifié par le Père. C'est ainsi que se manifeste la solidarité des personnes.

CONCLUSION.

On a coutume de dire que, en Jésus-Christ, Dieu s'est révélé aux hommes. En fait, il vaudrait mieux dire qu'en Jésus-Christ, Dieu s'est révélé comme *Trinité*. Cette révélation de la Trinité a été rendue possible par l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. On voit donc le lien et l'articulation des deux dogmes fondamentaux du christianisme. La Trinité et la doctrine des deux natures sont nées toutes les deux d'une même réflexion sur : *que dit-on* quand on parle de Jésus-Christ ?

L'Evangile de Jean nous montre bien que, si l'Esprit reste toujours celui dont il est question dans l'Ancien Testament, cependant l'incarnation a non seulement révélé aux hommes le Fils mais aussi le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est précisé dans sa double relation au Père et au Fils. Le Saint-Esprit est bien sûr toujours le même, mais l'homme le perçoit d'une façon nouvelle ; c'est sans doute ce que l'auteur du quatrième Evangile a voulu exprimer en employant un mot nouveau : *Paraclet*.

Seule la venue de Jésus-Christ nous permet de comprendre la vraie nature du Saint-Esprit. Sa relation au Fils permet aussi de préciser sa relation avec l'homme. Le Saint-Esprit rappelle la parole du Christ (Jean 14 : 26). Autrement l'Esprit actualise la parole, il permet de lire encore aujourd'hui la Bible, livre humain, comme Parole de Dieu. D'une façon un peu semblable, on peut noter que dans Romains 8, l'Esprit aide l'homme à prier : *« De même aussi l'Esprit vient au secours de notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il convient de demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même intercède par des soupirs inexprimables »* (Rom. 8 : 26). Ainsi l'Esprit établit une relation, un dialogue entre Dieu et l'homme : l'homme peut, par l'Esprit, écouter ce que Dieu a à lui dire ; et il peut, toujours par l'Esprit, adresser sa prière à Dieu.

L'Esprit se trouve donc au centre de la vie culturelle du chrétien et de l'Eglise. Par le Saint-Esprit, Dieu vient s'insérer dans l'histoire de l'homme. C'est le Saint-Esprit qui vient vers Marie et qui est à l'origine de l'incarnation du Fils en Jésus. Et c'est aussi par l'Esprit que Dieu est présent dans la vie de chacun. Par l'Esprit, Jésus-Christ ne reste pas un accident de l'histoire, il demeure toujours le Seigneur et son Royaume est à l'œuvre.

Le Saint-Esprit, c'est la présence du Dieu toujours vivant dans le Fils au milieu de son Eglise.

La guerre des Camisards

par L. H. TISSEAU *

Dans l'histoire de tous les peuples, il y a des périodes où ce qui fait la valeur de la vie humaine, la liberté, est menacé et risque de sombrer définitivement. La menace peut venir du dehors, de l'étranger. Alors, c'est surtout la liberté politique qui est en jeu, une liberté concrète, celle de disposer de ses biens matériels, de sa maison, de son champ, de ses outils, de son travail. Il est dans ce cas assez facile de soulever l'enthousiasme en déclarant « la patrie en danger ». Chacun comprend qu'il s'agit de sauvegarder l'héritage et d'assurer à ses successeurs la jouissance des biens terrestres, matériels et intellectuels, dont il profite lui-même ; et chacun va au combat sans marchander.

Mais, dans l'histoire de tous les peuples, ou de presque tous, il y a aussi des périodes — quelquefois une seule dans toute l'existence du peuple — où une autre liberté est en question. Celle de la liberté pour l'homme d'être un homme, sans qu'intervienne ici la considération des biens matériels, ou d'une façon secondaire seulement... Celle liberté, c'est la liberté de conscience, et elle a avant tout un caractère religieux. Car si l'homme peut trouver Dieu dans la nature et dans les temples, c'est d'abord en lui-même qu'il l'adore en esprit et en vérité. Certes, aucune puissance, aucun homme ne peut ravir cette liberté intérieure ; mais il est possible d'en interdire l'exercice dans la vie extérieure et sociale. Alors se pose pour le croyant le tragique conflit de savoir s'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, en se révoltant contre le Prince, l'Etat.

Ce conflit a duré en France plusieurs siècles, et c'est un aspect de cette question que je me propose d'esquisser, en traitant de *la Guerre des Camisards, au début du XVIII^e siècle*.

* Texte inédit de M. L.H. Tisseau, le grand traducteur des œuvres de Kierkegaard, que nous devons à l'obligeance de sa fille., par l'intermédiaire du professeur Jean Brun, auxquels nous exprimons notre vive gratitude. (N.D.L.R.)

Tout le dix-septième siècle français aspire à l'unité, en art, en littérature, en politique, et le roi Louis XIV est le représentant typique, l'incarnation de cette tendance. Dans le domaine de la conscience également doit régner l'unité : une seule Eglise, une seule foi, une seule vérité. HENRI IV a donné aux protestants la liberté de conscience, par le fameux Edit de Nantes. Les protestants n'ont pas de temples — ils sont presque tous détruits — et ils ont peu de pasteurs ; cependant, ils peuvent lire la Bible chez eux et prier sans qu'on leur en fasse un crime. Mais cette liberté-là, pour l'Eglise catholique d'alors, c'est la plus dangereuse. Une assemblée générale du clergé, le 16 août 1675, déclare au roi : « La liberté de conscience est regardée par tous les catholiques comme un précipice creusé devant leurs pieds. Otez aux Réformés, otez-leur, Sire, cette funeste liberté ».

Le roi est poussé par son confesseur, un Jésuite, le Père LA CHAIZE, par Mme de MAINTENON, par son ministre LOUVOIS, qui déteste les protestants. Tous lui font un devoir de révoquer l'Edit de Nantes et d'ôter aux protestants la liberté de conscience. Le roi ignore tout des huguenots, bien qu'il ait eu des officiers comme DUQUESNE et TURENNE. Jamais il n'a ouvert la Bible ou l'Evangile pour méditer seul la Parole de Dieu. Il ne se doute pas qu'on puisse prier seul sans le secours d'un formulaire. Les protestants n'ont ni clergé, ni temples ; LOUIS XIV ne pense pas qu'une Eglise puisse se maintenir sans une forte hiérarchie. Surtout, il commence à devenir vieux et sent le besoin de se faire dévôt. Depuis quarante ans, la question théologique de la grâce passionne la polémique des Jésuites et des Jansénistes. Le roi, qui a beaucoup de péchés, a peur d'être damné. La révocation de l'Edit de Nantes, qu'il signe en 1685, sera pour lui une excellente manière d'assurer son salut, et il n'hésite pas.

L'Eglise catholique triomphait et chantait des Te Deum ; les protestants étaient consternés. On sait ce que coûta la révocation de l'Edit de Nantes : des centaines de milliers de Français s'expatrièrent plutôt que de renoncer à leur foi ; ils étaient une élite d'intellectuels, d'industriels, de commerçants. Ceux qui restèrent furent obligés de se faire catholiques, du moins de nom. Ce qui est moins connu, c'est la résistance qui eut lieu au sud de la France, dans les montagnes des Basses Cévennes. Ce fut la guerre des Cévenols ou des Camisards.

Cette région montagneuse est extrêmement pauvre ; les champs, sur le flanc des montagnes, sont retenus, comme en Alsace, par des murs de pierre sèche qui empêchent la terre d'être emportée par l'eau de pluie ; on y cultive le blé, la vigne, l'olivier. Cette population isolée de montagnards et de bergers est mystique, comme on peut l'être dans certaines provinces suédoises où les gens vivent repliés sur eux-mêmes ; mais elle est en même temps éprise de discours, comme le sont les Fran-

çais, surtout dans le midi ; mais on ne parle là que le patois, la langue d'oc.

Ces gens étaient connus pour leur ardeur religieuse. Bien avant la Révocation, LOUIS XIV avait envoyé dans cette province un gouverneur dur, cruel, impitoyable, BASVILLE, qui s'était promis d'exterminer l'hérésie. Peu à peu, le gouverneur ferme les temples, chasse les pasteurs, interdit la Bible, le culte familial, les cimetières familiaux ; on prend les enfants de force ; les jeunes filles sont mises au couvent, les jeunes gens envoyés aux armées du roi ; les protestants sont dépossédés de leurs biens et voient leur jardin, leur vigne ou leur champ d'oliviers passer en des mains étrangères, sans qu'ils n'aient rien à dire.

En 1683, deux ans avant la révocation de l'Edit de Nantes, une tentative de soulèvement a lieu. Le gouverneur BASVILLE envoie dans la montagne ceux qu'on appelle « les missionnaires bottés », les dragons. Toute leur prédication consiste en quatre mots : « Tue, tue, ou catholiques ». Ils pendent les gens par les pieds au-dessus d'un feu, les descendent par des cordes au fond des puits jusqu'au menton, font goutter du suif bouillant dans les yeux, arrachent les ongles, sans parler des autres supplices dignes des modernes camps de concentration. Vrais missionnaires du diable, comme écrit quelqu'un : « En moins de huit jours, tout ce pays sera livré à Satan ». Mais le gouverneur triomphe : « Il n'y a pas de paroisse qui n'ait été nettoyée ».

Tout cela ne fait qu'exalter les huguenots. Pendant l'hiver, dans leurs montagnes, ils entendent des voix célestes qui chantent les psaumes qu'on leur interdit de chanter. Pour les fêtes de Noël, ils se réunissent par petits groupes, se cachent dans les granges, lisent le récit de la nativité et entendent les voix des anges. On a pu fermer les temples et chasser les pasteurs ; on n'a rien fait tant que le huguenot peut conserver sa Bible et son livre de psaumes.

Tous ces paysans ne savent pas lire, mais ils ont une mémoire étonnante, et beaucoup savent par cœur l'Ancien Testament, l'histoire des prophètes, des juges, des patriarches, la captivité de Babylone, la mort du géant Goliath : « Saul a tué ses 1.000, et David ses 10.000 ». Ces récits bibliques sonnent à leurs oreilles, flamboient devant leurs yeux de persécutés. La Bête et le dragon de l'Apocalypse, c'est l'Eglise romaine et le roi LOUIS XIV.

Sans temples ni pasteurs, ces huguenots s'improvisent eux-mêmes, sans autres études de théologie que leur connaissance de la Bible et les traités qu'ils peuvent se procurer, souvent des commentaires de l'Apocalypse ; ils réunissent des assemblées dans les bois, dans la montagne ou, comme ils disent, « au désert ». Ils se donnent le titre, non pas de « prédicateur », mais de « prédicant », c'est-à-dire prédicateur laïque. Les plus célè-

bres sont VIVENS et BROUSSON, deux hommes animés par une même foi, mais bien différents de tempérament et de culture. VIVENS est un instituteur de la montagne, bouillant, décidé, prêt à la lutte par les armes. L'autre, BROUSSON, est un avocat de Nîmes, cultivé, énergique et doux à la fois. BROUSSON voudrait faire comprendre au gouverneur BASVILLE que les huguenots sont fidèles sujets du roi et que s'ils prennent les armes, c'est qu'ils ne peuvent pas faire autrement. Il écrit au gouverneur : « On ose dire, Monseigneur, qu'il faut que l'Etat périsse ou que la liberté de conscience soit rétablie... Il est toujours étrange que des sujets prennent les armes contre leur prince. Mais ils ne les prennent que pour la défense de leur propre vie, lorsqu'ils voient qu'on se met en état de les menacer. La patience des plus modérés se change en fureur, lorsqu'elle est poussée à bout. Les plus pacifiques se lassent enfin d'être traités en esclaves et égorgés comme des bêtes ». Mais BROUSSON n'est pas partisan des violences.

Un soir d'hiver, dans un bergerie bloquée par la neige, ses amis conjurent BROUSSON de leur prêcher l'Évangile. « Je vois bien, dit-il, que Dieu m'appelle à me consacrer à son œuvre d'une façon particulière. C'est pourquoi je le prie de tout mon cœur de me donner les grâces qui me sont nécessaires pour ce grand emploi ». Le jour de Noël, VIVENS, l'instituteur prédicant, lui impose les mains et, à son tour, l'avocat BROUSSON devient prédicateur de l'Évangile au désert.

Le gouverneur a mis à prix la tête de ces deux hommes : 5.000 livres à celui qui livrera l'un ou l'autre. Mais rien ne les intimide. Ils tiennent par exemple une assemblée de 1.300 personnes ; puis ils se séparent et vont chacun de son côté prêcher l'Évangile. BROUSSON se consume au service de son maître ; il prêche dans les bois trois ou quatre fois par semaine, trois heures chaque fois. Il baptise les enfants, préside les cultes de famille. Il apprend que VIVENS a été tué dans une bataille pour sa foi ; il apprend qu'à nouveau sa tête est mise à prix par le gouverneur BASVILLE. Il écrit au gouverneur :

« On me traite de frénétique et de perturbateur ; mais c'est ainsi que les serviteurs de Dieu ont toujours été traités. Je ne suis pas un méchant homme, mais un fidèle serviteur de Dieu, qui travaille à l'instruction, au salut et à la consolation de son peuple désolé ».

BROUSSON se met à parcourir le royaume pour prêcher la parole de Dieu. Il fut enfin pris dans le Béarn, près de l'Espagne et remis au gouverneur du Languedoc qui instruisit son procès. Il fut condamné à être pendu après avoir été étranglé, « non par humanité », dit le gouverneur, mais pour finir promptement le spectacle ». Une foule énorme assistait à son supplice, à Montpellier. « Il marcha, sans rien voir ni à droite ni à gau-

che » ; au moment de subir sa condamnation, il dit au prêtre catholique chargé de l'assister : « Dieu nous fasse la grâce de nous retrouver en son saint Paradis ». Puis il expira. Et les soldats demandaient qui était cet homme que tout le monde pleurerait.

En faisant périr le second chef spirituel des huguenots des Cévennes, le gouverneur avait cru mettre fin à la religion des Réformés dans sa province. Mais, dit une lettre de l'époque, « BROUSSON est mort en apôtre et il a affermi plus de gens par sa mort que par sa prédication ». Une furieuse colère secoue les montagnards ; leurs poings se crispent de désespoir. Le gouverneur tue les prédicants, mais il crée en même temps les prophètes. Un curieux phénomène se produit alors parmi ces gens simples de la montagne. Ils n'avaient pas de pasteurs, mais du moins des prédicants capables de faire des sermons ordonnés et raisonnés. Quand ils n'eurent plus de prédicants, ils se ruèrent dans l'illumination.

Quinze ans ont passé depuis la révocation. « Vers 1700 », dit un historien, « les huguenots sont au fond de l'abîme... Il ne leur reste plus rien... Bien plus qu'au temps de la Révocation, ils sont convaincus que l'Eglise romaine est « la synagogue de Satan ». Presque tous les Réformés ont vu de leurs yeux les dragons fouiller les granges et les ravins ; ils ont entendu claquer la mousquetade au milieu du chant des psaumes ; dans toutes les familles, des morts, des prisonniers, des galériens, des déportés. Aucune fin, aucune issue. Les âmes violentées cherchent un dernier passage : elles le trouvent dans la déraison ».

Une fille parcourt le pays, se dit touchée du Saint-Esprit ; elle crie sur son passage : « Miséricorde ! » Les enfants nés depuis la Révocation ont grandi dans la persécution, sans avoir reçu d'enseignement religieux raisonné ; ils sortent de leurs cachettes les livres sacrés, les étudient comme ils peuvent ; ils se rassemblent, répètent inlassablement les mêmes versets bibliques, tremblent de tout leur corps, tombent dans un sommeil cataleptique. Un jeune homme illettré tient des discours comme celui-ci, qui enflamment les foules : « Dieu vous envoie aujourd'hui de nouveaux messagers. Ce sont des ignorants comme moi, qui ne savent pas lire ; mais je suis une de ces pierres dont parle l'Ecriture, qui crient ».

Le pays se réveille et le gouverneur qui a cru réprimer les huguenots, se trouve bientôt devant une formidable insurrection.

Elle éclata en juillet 1702. Je ne parlerai pas des opérations militaires ; au pays cévenol, on les raconte toujours comme des exploits extraordinaires accomplis par ces pauvres gens et leurs généraux improvisés, toujours des héros. Je dirai quelques mots de ces chefs vraiment étonnants et de leur façon de conduire la

lutte ; quelques particularités rappellent certaines organisations scandinaves, et la discipline, celle des armées de Gustave ADOPHE.

Chose curieuse, les trois grands chefs sont trois jeunes gens d'une vingtaine d'années ; ils appartiennent à cette étrange génération de prophètes qui avait grandi après la Révocation dans une atmosphère de crainte et de tremblement religieux, mais aussi d'exaspération.

Le premier qui prit les armes, Abraham MAZEL, est un cardeur, un ouvrier qui travaille la laine des moutons. A 25 ans, plusieurs inspirations l'ont averti de se préparer à prendre les armes. Un jour qu'il est avec quelques autres, il reçoit une nouvelle inspiration. Il écrit dans ses mémoires : « L'Esprit vint sur moi d'une manière si terrible que les agitations qu'il causa dans tout mon corps portaient la crainte et la frayeur chez ceux qui me regardaient. Ma bouche ayant été ouverte prononça un assez long discours ». Ensuite, Dieu lui ordonne d'assembler ses frères et de marcher sur une bourgade pour y délivrer des prisonniers. Il fut ainsi le premier à prendre les armes et c'est lui qui lutta le plus longtemps. Il fut tué après huit ans de batailles dans ses montagnes.

Pierre LAPORTE, beaucoup plus connu sous le nom de guerre de ROLLAND, est peut-être le plus légendaire de ces jeunes inspirés... Il est le premier de onze enfants et « travailleur en laine », comme Abraham MAZEL. « Il n'avait, dit-on, rien de brillant, mais un air sérieux et réfléchi et une grande force oratoire à laquelle les méridionaux sont très sensibles. Il était âgé de 22 ans quand Dieu le visita de son Esprit, et lui accorda les dons de prédication et de prophétie ». Il parcourt le pays, recrute des partisans. Le pauvre peuple écoute volontiers ce jeune homme qui montre les brebis déchirées par les loups et qui prêche la parole de Dieu « suivant ce talent qu'il en avait reçu ». Il agira surtout dans les montagnes qu'il connaît bien, tandis que les autres chefs pourront faire des incursions de grande envergure dans la plaine.

Jean CAVALIER est le plus célèbre de tous ces jeunes chefs. Lui aussi est fils de paysans et a une vingtaine d'années. Il a gardé les porcs et les moutons chez un oncle qui a dû faire profession de religion catholique. Mais le soir, à la maison de son oncle, on ferme soigneusement la porte, on bouche les fentes des volets ; on tend l'oreille aux bruits du dehors, pour ne pas être surpris. Alors, dans ce mystère, l'oncle lit la Bible : ce n'est pas du latin, comme à l'église catholique ; ce ne sont pas des choses incompréhensibles, mais des choses que l'on connaît bien : le bétail et les pourceaux, la vigne et l'olivier, les méchants qui oppressent le pauvre peuple. Et l'Eternel envoie ses prophètes pour le sauver.

La lampe à huile met sa faible clarté sur les grosses lignes

du livre saint ; et l'on chante un psaume ; et le lendemain, quand l'enfant va garder ses moutons, par bravade, il chante aussi le psaume. Il songe à David qui, lui aussi, était berger. A dix-sept ans, il apprend le métier de boulanger. Il travaille la nuit, devant les flammes du four. Moïse entendit une voix dans le buisson ardent ; Samuel, au milieu de la nuit fut appelé par l'Eternel. Jean CAVALIER, lui, entend cette voix : « Et toi, n'iras-tu pas délivrer ton peuple ? » Il se rend à Genève, comme boulanger ; mais il a la nostalgie de son pays ravagé, ruiné et mis en esclavage. Il y revient ; les événements sont tragiques, toujours ! Alors, l'Esprit commande à Jean CAVALIER de marcher avec ses frères contre les persécuteurs. Et dès lors, il sera l'un des plus terribles adversaires du gouverneur du Languedoc — jusqu'à ce que le démon de l'ambition prenne la place de l'Esprit divin.

Tels sont les trois grands chefs de ceux qu'on va maintenant appeler les Camisards. On a émis beaucoup d'hypothèses sur ce mot bizarre. L'explication la meilleure semble celle que suggère Abraham MAZEL. « Le plus souvent, dit-il, nos habits nous embarrassaient et, à la moindre action, nous nous mettions tous en chemise ou en camisole, afin d'être plus agiles ». Ainsi, le Camisard, c'est celui qui se bat en camisole ou, comme on dit aujourd'hui, en bras de chemise.

Ces Camisards connaissent leur pays mieux que personne. Ils évitent le plus souvent la bataille rangée, « manœuvrent sur des pics et dans des ravins où seuls des ours pourraient se remuer ». Ils attendent l'ennemi dans des embuscades, le trompent par des déguisements. « Les troupes n'aiment pas du tout cette guerre-ci » dit le maréchal DE VILLARS qu'on a fait venir de l'armée du Rhin pour les combattre. Les troupes du roi préfèrent le pillage sans risque et aiment mieux rester dans leurs cantonnements. Et c'est ce qui explique que quelques poignées d'hommes aient pu tenir en échec des armées régulières.

La grande affaire, pour les Camisards, c'est de se procurer des armes et des munitions. Le plus simple est de les prendre où elles sont, chez les prêtres catholiques et chez les civils qui en ont. Pour faire des balles, ils enlèvent la vaisselle d'étain et tout le plomb qu'ils peuvent trouver. Un jour, ils aperçoivent une grande chaudière de plomb qui pèse 3.000 livres et qui sert à fabriquer du vitriol ; ils la découpent en morceaux et l'emportent. Pour faire de la poudre, ils ramassent du salpêtre dans les caves et les souterrains ; et ils font ensuite transporter tout cela « en des lieux reculés ».

Ils ont pour eux la plus grande partie de la population. Un de leurs adversaires écrit : « La fidélité de toutes les paroisses aux Camisards est si inviolable qu'il est presque impossible d'apprendre la moindre chose de leur marche. Quand on passe dans un village, il y a quelquefois de ces coquins qui ont l'effronterie de se présenter pour guides afin de faire prendre la direction op-

posée à leur route. Les Camisards ont pour eux tous les bergers qui servent de sentinelles, en haut de montagnes ».

Ils peuvent ainsi cacher leur matériel et leurs provisions. Le gouverneur a bien donné l'ordre de murer toutes les grottes du pays ; mais il n'a pas pu faire boucher les huit cents cavernes de sa province. C'est dans ces grottes de la montagne qu'on entasse les provisions, les armes, les munitions. C'est là aussi qu'on soigne les malades et les blessés. « Tous ceux qui s'entendaient un peu à la chirurgie et à la pharmacie se consacraient aux malades et aux blessés », dit Antoine COURT. C'est exactement ce qui se passait dans la Résistance.

Et puis, il y a pour les Camisards des signes de ralliement très simples et dont leurs adversaires ne se doutent pas. Un usage des huguenots, en effet, est de planter un cyprès ou un sapin près de sa maison. Quand on voit cet arbre, on est sûr que là habitent des frères. C'est une coutume que l'on observe encore dans les provinces où les protestants sont rares et disséminés.

Dans cette étrange armée de paysans, les femmes jouent un grand rôle qui rappelle celui des « Lottas ». Par les sentiers d'épines, sur les cailloux qui roulent ou, l'hiver, dans la neige épaisse, portant sur le dos des sacs pesants, elles vont ravitailler les hommes.

Des jeunes filles suivent la troupe, font bouillir la soupe, lavent le linge à la rivière, raccommoient. On les appelle par dérision les « infirmières mystiques » ; elles-mêmes s'intitulent les « soldates de l'Eternel ». On les accuse d'être débauchées, mais elles ont une conduite irréprochable, pour ne pas perdre « le don de l'Esprit ». Car elles sont aussi prophétesses. Quand l'Esprit de Dieu les tient, elles se mettent à trembler, à vociférer ; elles dénoncent les traîtres, prédisent la victoire. Et, comme Judith, elles sont cruelles.

Elles vont aussi au combat. L'une d'elles crie à pleins poumons : « Tue ! Tue ! Vive l'épée de l'Eternel ! » D'autres, du haut des collines, poussent de longues clameurs, et maudissent les soldats du diable. Dans une bataille, plusieurs d'entre elles sont prises. Le chef catholique écrit sèchement qu'il a fait tuer « cinq ou six filles fanatiques ou prophétesses, qui moururent fermes dans leur religion », sans vouloir écouter le prêtre. Parmi ces prisonnières se trouvait une toute jeune fille. Sa jeunesse émut un soldat catholique ; il se jeta aux pieds de son chef et demanda d'épouser la huguenote. On lui accorda cette grâce. La jeune fille remit à ce garçon un écu et deux bagues qu'elle portait, mais elle refusa de l'épouser, en disant qu'elle aimait mieux mourir avec ses frères que d'épouser un catholique. L'une de ces prophétesses est célèbre ; elle s'appelait Marie MATHIEU. On la consultait dans les circonstances graves, à la veille d'une bataille, ou quand il fallait décider le châtiment d'un traître ou de certains prison-

niers. Si elle condamnait à mort, la sentence était exécutée sans discuter plus longtemps.

Les femmes avaient ainsi une grande influence sur le moral des insurgés. Ils avaient aussi une discipline très rude. Un catholique écrit à ce sujet : « On observe parmi eux une discipline très sévère ; il n'est pas permis aux soldats de boire un coup de plus que ce qu'on leur présente... Ces coquins sont parfaitement bien commandés ». Leur loi interdit le blasphème, la débauche et le vol. Quand on fait du butin, on met tout en commun, provision, vêtements, car, dit l'un d'eux, « nous ne formions qu'une même famille » ; et Jean CAVALIER déclare : « nous n'étions qu'un cœur et qu'une âme ». Mais, si l'on prend aux vaincus les choses de première nécessité pour des troupes organisées par elles-mêmes, on refuse de prendre l'argent et les bijoux. Si l'on ne respecte pas la discipline, on est très sévèrement puni. Jean CAVALIER, malgré ses 22 ans, a droit de vie et de mort sur ses compagnons, et il n'hésite pas à faire fusiller les huguenots coupables. Les soldats eux-mêmes sont d'une terrible sévérité. Une bataille fut perdue par les huguenots parce qu'ils avaient été trahis par le père de deux d'entre eux. Les deux fils condamnèrent à mort leur père qui fut exécuté.

Mais ce qui fait surtout leur force, c'est leur foi. Ils marchent par la foi ; une foi étrange et brutale, mais magnifique ; ils se battent « pour la liberté du culte et de la conscience », pour la délivrance de leurs frères prisonniers. En 1702, ces illettrés envoient au gouverneur une proclamation où ils disent fort bien ce qu'ils veulent et les limites de leur insubordination : « Nous, généraux de l'Assemblée des fidèles, nous avons bien voulu vous faire savoir ce que nous demandons : c'est nos précieuses libertés que nos pères ont achetées au prix de leur sang, et nous sommes plutôt prêts à mourir qu'à renoncer à une si bienheureuse croyance. C'est pourquoi, Monseigneur, ainsi que nos pères étaient de véritables sujets du roi, nous le sommes aussi... nos corps et nos biens et même notre pauvre vie, dépendent de lui, et nous sommes tout prêts pour son service de répandre notre sang pour maintenir ses Etats ».

Bref, tout ce qu'ils veulent, c'est la liberté de culte et de conscience. Et le culte, ils l'observent dans leur camp. Un témoin dit à ce sujet : « Ils prient Dieu sans cesse et avec un si grand zèle qu'il semble qu'ils soient collés au Seigneur ». Et un autre, la première fois qu'il assiste à une assemblée des huguenots, s'écrie : « C'est ici la maison de Dieu, et je n'en savais rien ». Un huguenot écrit : « Tout ce que nous faisons, c'était toujours par ordre de l'Esprit » : placer des sentinelles, livrer combat, changer de quartier, élire des chefs, tout se règle par inspiration. Parfois la troupe entière se jette à genoux et prie Dieu : « Seigneur, fais-nous connaître ce qu'il te plaît que nous fassions pour ta gloire ».

L'Esprit répond souvent par la bouche des prophétesses ou des enfants en extase ; les huguenots se nourrissent de miracles et de visions parfois plus qu'étranges. Deux chefs ont une fois une curieuse révélation. L'Esprit descend sur eux et leur dit : « Autant de poux (löss) tomberont de vos têtes, autant vous verrez de pasteurs revenir en France pour vous prêcher l'Evangile, comme avant la persécution ». Ces hommes qui couchent dans des cavernes de la montagne et ne peuvent changer de linge ni se laver, étaient très sales, et ils pensaient que les poux tomberaient en abondance de leurs cheveux et que les pasteurs reviendraient en grand nombre. Ils se peignent donc avec frénésie, « jusqu'à s'écorcher » ; mais pas un seul poux ne tomba, et aucun pasteur ne revint parmi les pauvres brebis perdues.

Cette discipline et cette foi aux formes étranges leur donnent un courage extraordinaire. Ils ne sont que de pauvres bandes mal équipées, commandées par de tout jeunes gens ; ils se battent contre des troupes nombreuses qui viennent des armées du Rhin et du Palatinat. Toujours ils ont devant eux un ennemi 4 ou 5 fois supérieur en nombre. Mais ils font marcher devant eux « la frayeur de l'Eternel ». Comme les soldats de Gustave ADOLPHE, ils mettent genou en terre avant la bataille et ils font éclater leurs psaumes. Un officier du roi écrit : Quand ces diables-là se mettent à chanter leur bougre de chanson, nous ne sommes plus maîtres de nos soldats : c'est-à-dire que la frayeur s'empare des troupes du roi. Cette bougre de chanson, c'était le psaume 68 :

*Que Dieu se montre seulement
Et l'on verra soudainement
abandonner la place
Le camp des ennemis épars
Et ses haineux de toutes parts
Fuir devant sa face.
Dieu les fera tous enfuir
Ainsi qu'on voit s'évanouir
Un amas de fumée.
Comme la cire auprès du feu,
Ainsi des méchants devant Dieu
La force est consumée.*

S'ils sont fait prisonniers, ils savent quel sort les attend. Mais, sur la roue, sur le bûcher, les suppliciés chantent encore leurs psaumes. S'ils sont des chefs, on les interroge avant de les livrer au bourreau. L'un d'eux, SÉGUIER, est ainsi capturé.

- Misérable, lui dit le chef catholique, comment crois-tu qu'on va te traiter ?
- Comme je t'aurais moi-même traité, répond Séguier.
- On t'appelait l'Esprit ?
- Sans doute, car l'Esprit est en moi.
- Ton domicile ?

- Au désert, et bientôt au ciel.
- Demande pardon au roi !
- Le roi, c'est l'Eternel.

On lui déclare qu'il va être brûlé. Il répond par la Bible : « Mon âme est un jardin d'ombrages et de fontaines ».

La grandeur, le son d'éternité de réponses faites dans de pareilles conditions en imposent parfois aux officiers du roi. Mais les huguenots cévénois sont aussi des méridoniaux sensibles à l'éloquence et aux tournures de langage grandioses. Quand ils envoient un message à leurs ennemis, ils datent par exemple le document « Du camp de l'Eternel ». Ou ils signent par exemple ces messages : « Gédéon, colonel des enfants de Dieu qui cherchent la liberté de conscience ». Mais, dans les circonstances où ils vivent et meurent, on n'a pas envie de sourire de ces grands mots, dignes de leurs exploits.

Un jour, le gouverneur du roi reprocha à un seigneur de s'être associés à ceux qu'il appelait « de grands scélérats », de grands criminels.

— Ah ! Monsieur, lui répondit l'autre, plutôt à Dieu que j'eusse l'âme aussi belle qu'eux ».

Avec une pareille discipline et une pareille foi, les Camisards tiennent tête aux adversaires. Ils sont si redoutables qu'on fait venir contre eux des armées nombreuses et c'est alors, en 1703-1704 une guerre d'extermination. « On ne voyait partout que gens de guerre : bourreaux, tortures et roues dans les villes ; massacres et incendies dans les campagnes ». Car, en octobre 1703, pour terminer cette insurrection, le roi permet le « brulement » d'une partie de son royaume ; c'est exactement la tactique pratiquée dans le Palatinat. Les villages brûlent les uns après les autres ; tout est détruit, les maisons, les fours, les moulins ; les habitants sont massacrés ou déportés dans d'autres provinces. Les femmes et les enfants se réfugient dans les bois ; les hommes se joignent aux bandes de Camisards. Car les Cévenols, qui n'ont plus rien à sauver, ni maison, ni champ, ni famille, aiment autant mourir en combattant. Et si l'on est cruel envers eux, les Camisards pratiquent la loi du talion : œil pour œil, dent pour dent. Les chefs, ROLLAND et CAVALIER, exaltent leurs compagnons par les prophéties, la prédication et la prière au Dieu des armées. Avant une bataille, CAVALIER déclare comme Gédéon à ses compagnons : « Que celui qui est craintif et qui a peur s'en retourne et s'éloigne de la montagne de Gallad ». Il permet ainsi aux hésitants de s'en aller, et soixante-dix se retirent. Cavalier dit alors aux autres : « Mes frères, redoublons nos prières et nous serons vainqueurs ».

Bibliographie

A. R. KAYAYAN : *Espérer contre toute espérance*. Notes sur l'eschatologie biblique, 1977, 153 p. Ed. Perspectives réformées.

« *Espérant contre toute espérance Abraham crut* ». (Rom. 4 : 16). Nous avons là un ouvrage qui, tout à la fois, enseigne, exhorte et console. A notre avis, il n'a pas son équivalent jusqu'à présent en langue française. Quelle est la nature de l'espérance chrétienne, quels sont les « signes des temps » qui encouragent l'Eglise à vivre aujourd'hui jusqu'à la victoire finale que chaque fidèle, selon les promesses de l'Ecriture, attend de son Dieu ?

Une introduction pleine de réalisme biblique analyse la situation de notre monde d'aujourd'hui. C'est le refus de toute autorité qui qualifie notre société « post-chrétienne ». Temps de révolte et temps de crise : « *L'origine de toutes les crises doit être cherchée dans la crise fondamentale, source de toute crise, de toute tension et de tout désespoir et qui s'appelle la Chute. Le mot crise veut dire Jugement.* » La conjoncture présente laisse penser que nous vivons la fin des temps (2 Tim. 3 : 1), où doit paraître l'anti-christ (1 Jean 4 : 3).

Pour connaître l'objet et la nature de l'espérance chrétienne, recevons l'enseignement du Nouveau Testament, sans spéculations, sans aller au-delà de ce qui nous est révélé.

La résurrection du Christ et l'effusion de l'Esprit Saint annoncent le jour du Seigneur : les « derniers temps » sont ainsi inaugurés. L'Eglise vit entre l'inauguration (première venue du Christ) et l'établissement final du Royaume (seconde venue). L'Eglise vit entre ces deux temps et connaît la tension entre le *déjà* et le *pas encore*. Mais la victoire de Pâques nous donne la certitude du renouvellement et de la restauration de la création tout entière.

Lorsque l'Eglise s'attache à l'Evangile et le proclame avec assurance, elle est l'Eglise de l'Espérance. Par contre, si elle s'attache au présent, elle substitue au Royaume sa propre hégémonie et s'installe comme le tyranneau de la parabole de Jésus : Elle n'a plus d'espérance et contribue à l'installation du Royaume de l'homme.

La Bible trace les limites à notre attente ; notre interprétation ne peut pas saisir l'étendue de toute la révélation. Nous avons toujours à prendre garde de ne pas y ajouter nos propres spéculations.

C'est dans ces intentions, et avec beaucoup de fermeté, que l'auteur rejette à la fois la conception *futuriste* (à caractère millénariste) de l'espérance, et celle du *libéralisme* et du *modernisme*. Le Royaume est d'abord incarné en Christ, dont les actes en ont été la manifestation extérieure. Si notre attente du Royaume est eschatologique, celui-ci appartient aussi au temps présent : il est de nature spirituelle, intérieure et réelle ; la Croix en est le centre et en accentue le mystère. Depuis la Croix, le prince de ce monde a été jeté dehors... Ses machinations ne peuvent pas aller au-delà des chaînes dont Christ l'a lié. Nous pouvons lui résister avec les armes spirituelles de la Parole de Dieu (Eph. 6 : 10-20).

La *Parousie* est le centre de toute l'espérance biblique. Le Nouveau Testament fait état d'un *seul retour*, et ne permet donc pas une interpré-

tation *millénariste*, avec deux retours successifs, idée due à la distinction entre l'Eglise et Israël, que l'auteur rejette. En outre, le N.T. met l'Eglise en garde contre toute *fixation*, même approximative, d'une date de ce retour.

M. KAYAYAN tient absolument à ce que les chrétiens fondent leur espérance sur des bases tout à fait solides. Il se distance ici — quel « réformé » ne le ferait ? — des thèses *dispensationalistes* popularisées par la Bible « Scofield ». Le dispensationalisme, en effet, fait dépendre le retour du Christ de l'avenir d'Israël et de sa conversion en tant que peuple de l'Ancienne Alliance. Or, l'Eglise ne peut pas partager son espérance entre l'attente de son Seigneur et le rétablissement final d'Israël. En Christ est né une nouvelle humanité : séparer ce que Dieu a uni par la Croix du Sauveur fait perdre le contact avec la réalité de l'Evangile. La Nouvelle Alliance a renversé le mur de séparation entre Israël et les Païens. Il n'y a plus qu'un *seul* peuple de Dieu (Eph. 2 : 14).

L'auteur traite également de l'« *Anti-Christ* » parasite de la vérité, des faux docteurs et de l'apostasie future : tout ce qui actuellement, au sein des Eglises, milite contre la saine doctrine représente le mystère de l'iniquité et doit être attribué à l'œuvre de « l'homme de péché ».

Le *Millénium* symbolise un temps de plénitude qui a ses limites. Rien n'est donc ôté à la certitude de notre foi et à la lumière qui éclaire notre espérance. Suivent des exposés sur *La fin de Satan*, et le triomphe du Christ sur toutes les puissances qui menacent notre vie : la mort et la *résurrection* : celle-ci est en tous points conforme à celle du Seigneur (1 Cor. 15 : 45) ; notre corps sera semblable à celui que Jésus-Christ possède actuellement (Phil. 3 : 21).

Avec les saintes Ecritures, l'Eglise chrétienne proclame le *retour du Christ*, et le *jugement* qui attend les vivants et les morts (2 Tim. 4 : 1), où préside le Christ « mort sur la Croix pour nos péchés et ressuscité pour notre justification. » Notre espérance découvre enfin sa plénitude dans la foi à la *vie éternelle* : « dès à présent, nous avons le commencement de la joie éternelle en attendant de louer Dieu éternellement dans la Cité céleste » (Q. 58 du Catéchisme de Heidelberg).

Ce volume est parsemé de citations et de références excellemment choisies des œuvres de Jean CALVIN (reproduction du chapitre : « De la méditation de la vie à venir », *Institution chrétienne*, III, ix), et de la plupart des grands théologiens et exégètes « réformés ». L'auteur est assurément l'un de ceux qui, en France, connaît le mieux l'ensemble de la littérature réformée internationale, dont il tire un remarquable parti, sans estomper toutefois — quand c'est nécessaire — des nuances d'interprétations sur tel ou tel sujet : le millénarisme, par exemple.

Nous souhaitons que ce volume fasse partager à beaucoup les convictions de M. KAYAYAN, et la fermeté de l'espérance en Christ qu'apportent les Ecritures dans les vicissitudes du temps présent.

André COSTE.

Elisabeth KUBLER-ROSS : *Les derniers instants de la vie. Questions et réponses sur « les derniers instants de la vie »* ; Editions Labor et Fides, 1975 et 1977.

Avec une certaine dose d'humour noir, quelqu'un disait, il n'y a pas longtemps, que la mort faisait aujourd'hui recette ! Il est bien vrai que

depuis quelque temps, on s'intéresse à une question qui finissait par devenir un tabou dans une société de consommation où l'optimisme de rigueur n'était souvent qu'une façade.

Les deux livres d'Elisabeth KUBLER-ROSS que nous proposons les éditions Labor et Fides sont complémentaires. Ils ont été écrits par un médecin psychiatre qui a étudié, très particulièrement dans les hôpitaux des Etats-Unis, la psychologie des malades condamnés. Mais elle ne le fait pas avec la froideur d'un expérimentateur ; tout de suite l'auteur montre bien la solitude du malade en face de l'univers médical : *Il (le malade) a beau réclamer un peu de repos et de paix, crier pour sauvegarder le respect de sa dignité humaine : on lui fera des perfusions, des transfusions, on lui donnera un cœur mécanique, au besoin il subira une trachéotomie. Il souhaite peut-être voir une seule personne s'interrompre une minute seulement pour qu'il puisse lui poser une unique question — il a, vingt-quatre heures sur vingt-quatre, toute une équipe autour de lui, qui s'occupera avec zèle de sa fréquence cardiaque, de son pouls, de son électrocardiogramme ou de sa fonction pulmonaire, de ses sécrétions ou de ses excréments, mais non pas de lui en tant qu'être humain* (page 17). C'est cette dignité humaine que l'auteur réclame pour ceux qui vont mourir, alors que trop souvent l'appareillage technique qui entoure le malade semble être un barrage physique et surtout psychologique, comme si ce malade était déjà dans un autre monde, déjà plus tout à fait un vivant.

Mais mourir est aussi un acte de vivant. Ce n'est pas par une curiosité malsaine que l'auteur s'est intéressé à cette question, mais, on le sent bien, avec un grand pouvoir de sympathie. Ce n'est pas par curiosité malsaine mais par souci de mieux comprendre le prochain qu'Elisabeth KUBLER-ROSS décrit les cinq étapes par lesquelles passent la plupart de ceux qui prennent conscience de l'issue fatale de leur maladie. La première est celle du refus, d'une défense temporaire, où le malade s'isole de la réalité. La seconde est celle de l'irritation qui se traduit souvent par une révolte agressive. La troisième est le marchandage qui se présente comme une illusion, ou plus exactement un défi au destin comme pour retarder l'inexorable. La quatrième est une phase dépressive et la dernière est celle de l'acceptation. Il s'agit de mieux comprendre ces étapes pour accompagner le malade, car en fait la question que soulève ce livre est celle d'une relation vraie avec le malade. Nous faisons du malade condamné quelqu'un de différent, comme si nous ne voulions pas voir en lui le reflet de notre propre condition d'humain appelé aussi un jour à mourir.

Bien sûr, ce livre concerne les spécialistes (médecins, infirmières, aides-soignants), mais aussi les familles de ces malades.

Le second livre rassemble des questions qui ont été posées à Elisabeth KUBLER-ROSS dans différents colloques à la suite de la publication du premier ouvrage. Il s'agit de quelque chose de beaucoup moins méthodique, mais on y trouvera mentionnées des questions comme la prolongation de la vie, la mort subite, le personnel soignant, etc. Voici, comme exemple, deux réponses de l'auteur. La première, à propos de l'humour : *J'ai beaucoup apprécié l'humour de mes patients proches de leur fin. Avec certains je peux rire de bon cœur. Une fois que toutes leurs affaires ont été réglées, si vous ne vous approchez pas d'eux avec une mine lugubre et que vous n'estimiez pas indécent de rire avec eux, ils montrent un grand sens de l'humour. Les gens qui ont eu toute leur vie le sens de l'humour le gardent jusqu'au dernier moment* (page 129).

La seconde, à une question personnelle : comment diriez-vous à vos enfants que votre fin est proche : *Il faut vivre chaque jour comme si c'était*

le dernier et jouir de tous les moments qu'on passe ensemble. Le sentiment d'avoir pleinement vécu, et les souvenirs heureux, voilà les seuls vrais biens que nous puissions léguer à nos enfants (page 142).

Il s'agit là de deux ouvrages très documentés mais dont le ton reste toujours humble et discret. On ne trouvera pas là de grandes théories, mais des affirmations tout en nuances. On sent que le souci de l'auteur est de présenter son sujet avec un grand respect humain dont la foi chrétienne n'est pas exclue.

Deux livres à recommander à tous ceux qui ont à s'approcher des malades et aussi auraient un peu tendance quelque fois à oublier que ce sont toujours des êtres humains, même s'ils sont condamnés à brève échéance.

Alain MARTIN.

Dictionnaire des noms propres de la Bible. Edition : Cerf/Desclée de Brouwer, 1978, 492 pages.

L'édition française nous donne un nouvel instrument biblique. Il s'agit d'un dictionnaire de noms propres de la Bible concernant à la fois les personnes, la géographie et l'histoire. C'est un répertoire très complet. Chaque entrée précise l'étymologie du nom, sa fréquence et ses références. Pour les noms les plus fréquents, nous trouvons une note plus développée donnant des renseignements sur la vie des hommes, du peuple ou d'une ville. On trouvera là des informations précieuses.

En plus du dictionnaire proprement dit, on trouvera des annexes fort utiles ; ainsi des listes de noms propres, généalogies, listes des 12 apôtres, femmes de la Bible, chrétiens, etc..., des tableaux chronologiques détaillés, une synopse des personnages bibliques, sans oublier quelques cartes géographiques.

Ce dictionnaire ne peut remplacer une encyclopédie ou une concordance. Son caractère limité lui permettra cependant de rendre service à tous ceux qui veulent étudier l'Écriture.

Il faut noter le soin avec lequel ce livre est présenté et imprimé, mais il faut souhaiter que sa belle présentation n'en fasse pas un livre trop cher pour le lecteur.

Alain MARTIN.

Tournay, ville française et protestante, par Jean de SAVIGNAC — plaquette illustrée de 20 pages, sans date.

Ville française, car si elle a été le berceau des Mérovingiens, cette cité importante au Moyen-Age a joué un rôle dans l'histoire de notre pays, jusqu'à sa conquête par Charles-Quint.

Elle fut une Genève pour le Nord de la France : Etienne DE LA FORGE, un des animateurs de la Réforme à Paris, est de Tournay, comme le fameux prédicateur Michel d'ARANDE. Mais ce dernier finira par se soumettre, tandis que DE LA FORGE est brûlé en 1535. Le successeur de CALVIN à l'église française de Strasbourg, Pierre BRULLY animera ensuite celle de Tournay et sera à son tour martyr en 1545. Le martyrologe de CRESPIN évoque bien d'autres figures tournaisiennes qui ont péri pour leur foi.

Tournay joue aussi un rôle dans la formation des Pays-Bas. La confession de foi des Eglises de ce pays n'est autre que celle présentée au nom des tournaïsiens, en 1561, par GUI DE BRÈS, qui était alors leur pasteur. Lorsque Tournai est recatholicisé de force, de nombreux tournaïsiens se retirent en Hollande et participeront à l'indépendance et au développement des Provinces Unies. M. de SAVIGNAC en cite un certain nombre.

Le même auteur a publié plusieurs études sur ce sujet dans la Revue *Le Flambeau*, 94 avenue Emile de Beco, Bruxelles. Collaborateur assidu, il y a dispersé beaucoup d'articles qui touchent à des points très variés de l'histoire religieuse, que son érudition lui permet d'aborder. Citons par exemple : *Les Juifs en Espagne* (1971).

François GONIN.

Bernard BRO : « *Jésus-Christ ou rien* ». Editions du Cerf, 1977, 369 pages.

La réflexion de BRO part de la détresse actuelle du catholicisme (mais nous savons que ce n'est pas celle du catholicisme seul) : 26 % des prêtres actuels ne répondent pas quand on leur demande si Jésus est réellement ressuscité. BRO *s'approprie* (et nous en sommes heureux) la réponse de Jean GUITTON : « Si on retrouvait les ossements du Christ, je reconnaîtrais que je me suis trompé et que j'ai été trompé » ; « je serais totalement touché dans ma foi » déclare à son tour le doyen André DUMAS de la Faculté de théologie protestante de Paris. En un sens le livre pourrait s'arrêter là ; c'est de là qu'il part pour montrer comment cette foi peut se vivre dans notre monde douloureux, incohérent.

De là sans doute l'impression d'incohérence que fait le livre de BRO, et qu'une lecture plus poussée supprimerait peut-être. On a de la peine à réaliser comment le livre est construit. C'est une vaste enquête auprès des exégètes, des théologiens, des poètes, des mystiques, des gens qui souffrent. Tous ont quelque chose à dire bien sûr, et on peut retenir des phrases ou des anecdotes qui nous touchent.

François GONIN.

Souffrance, ma sœur...

Sous ce titre, M. Elie OLIVIER, de Lézan (Gard) publie une nouvelle plaquette ; c'est une sorte de poème en prose qui aborde avec pudeur et avec foi un thème éternel. Ceux qui se laisseront entraîner par cette méditation y trouveront certainement du réconfort.

François GONIN.

Catherine KANY : « *Chanté d'une chambre haute* ». Editions Gyss, 67210 Obernay.

Madame KANY est un poète dont l'œuvre est abondante ; elle met un métier confirmé au service d'une pensée pas toujours facile à suivre, à la recherche d'une spiritualité plus profonde.

François GONIN.

DOCUMENTATION CHRETIENNE — n° 18 : « Développement de l'Apostasie » (Case postale 264 — CH 1001 Lausanne).

Dans ce numéro, paru en mai 1978, on trouvera des témoignages peu connus sur les réactions de milieux canadiens et autres vis-à-vis des compromissions du Vatican sur le plan doctrinal et dans ses relations avec le marxisme. Un parallèle est fait avec des attitudes semblables du barthisme (pages critiques déjà anciennes de F. NYMEYER dans *Progressive Calvinism*) et de Billy GRAHAM. On sait que *Documentation chrétienne* n'hésite pas à prendre des positions qui heurteront fortement certains. Elle fournit du moins des informations et des textes qu'on trouverait difficilement ailleurs.

François GONIN.

LE DIVORCE

par John MURRAY

Un volume, 96 pages, franco de port : Frs 20, --

Nous sommes heureux d'annoncer la réimpression de notre numéro double et spécial publié voici 25 ans, et qui a remporté un immense succès, l'étude de John MURRAY étant toujours d'actualité. Nous sommes donc en mesure de répondre aux commandes qui seront adressées au siège de notre Revue.

A la fois l'un des plus grands théologiens de notre siècle et l'un des plus humbles serviteurs de Dieu, John MURRAY, né en Ecosse en 1898, a fait ses études à l'université de Glasgow et au Princeton Theological Seminary.

Sa contribution au monde évangélique fut immense alors qu'il occupa la chaire de théologie systématique au Séminaire Westminster à Philadelphie en Pennsylvanie.

Cet homme de Dieu se dévoua en effet corps et âme à l'amour des Ecritures et de la « foi qui a été transmise aux saints une fois pour toutes » (Jude 3). Il prit part à la rédaction de nombreuses revues théologiques et fut sans cesse demandé comme prédicateur.

Ses talents de communication ne se limitèrent pas à son rôle de théologien puisqu'il fut pendant de nombreuses années un professeur d'école du dimanche hautement apprécié par ses jeunes élèves.

Il entra dans la présence de son Sauveur au mois de mai 1975.

Son traité sur le divorce a été largement distribué par le passé et est maintenant considéré comme un classique de la littérature chrétienne.

*Cette réimpression a été effectuée par les Editions IMPACT,
230, rue Lupien, Cap-de-la-Madeleine (Québec) Canada G8T 6W4.*

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 adressées 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.

1979

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 M.

Abonnement : 40 F. Abonnement de solidarité : 80 F ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 27 F.

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

Abonnement D.M. 21,— ; Etudiants : D.M. 14,—.

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

Abonnement 320 francs belges. Abonnement de solidarité : 600 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 220 francs belges.

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

Abonnement : \$ 10 — Abonnement de solidarité : \$ 20 ou plus.

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

Abonnement : £ 5.50, Student sub. £ 3.50.

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

Abonnement : lires 6.000.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 4.000.

PAYS-BAS : Mme F.J.A. de ROO-PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers, 18, Zuidlaren (Dr), Giro 1376560.

Abonnement : Fl. 22,—. Abonnement de solidarité : Fl. 45,— 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.

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 MURROY, <i>Le Divorce</i> , 2 ^e Edition	20,—
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 Eerlin 1974 sur l'Œcuménisme	10,—
Alain 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 DOOYEWEERD, 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'Episcopat Luthérien Suédois	12,—
<i>Ta Parole est la Vérité</i> , Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968	15,—
Rudolf GROS, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	10,—
Birger GERHARDSON, <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'Esaié 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.	8,—
Les quatre fascicules ensemble	25,—
G. C. BERKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i>	8,—
Théodore de ÈÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé. Introduction, préface et notes de Michel Bévellaud	20,—
Herman DOOYEWEERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i> ..	12,—
Auguste LECERF :	
<i>La Prière</i>	Epuisé
<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>	Epuisé
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	10,—
<i>Christ expliquant les Ecritures</i>	5,—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	5,—

2° A la Librairie Protestante, 140 Bd Saint-Germain, Paris 6^e
(Tarif Librairie)

Pierre MARCEL :	
<i>A l'Ecole de Dieu, Catéchisme réformé</i>	15,—
<i>A l'Ecoute de Dieu, Manuel de direction spirituelle</i>	15,—
<i>La Confession de Foi des Eglises 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'Eglise</i>	25,—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène, Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages »</i>	5,—
<i>Institution de la Religion Chrétienne</i> , 4 volumes, « Labor et Fides »,	
Tome I	25,—
Tome II	33,—
Tome III	50,—
Tome IV	en réimpression
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse, « Labor et Fides »</i> relié	65,—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean, « Labor et Fides »</i> relié	65,—
<i>Commentaire sur l'Épître aux Romains, « Labor et Fides »</i> relié	35,—
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens, « Labor et Fides »</i> relié	40,—