

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

1910 - 1980

HOMMAGE A PIERRE MARCEL

Deuxième Partie

Pierre COURTHIAL,	
Note sur Jean 3/12	265
Henri BLOCHER,	
Calvin infralapsaire	270
Marc François GONIN,	
César Mala, La théologie de la grâce	277
Paul WELLS,	
La notion de « Parole de Dieu » revue et corrigée	284
Peter JONES,	
Y a-t-il deux types de prophéties dans le Nouveau Testament	303
Notice Biographique	319

Première Partie : N° 122

Liminaire. Jean-Marc DAUMAS, *L'Histoire de la critique du Pentateuque dans le cadre de la critique biblique.* William EDGAR, *Le Discernement de l'erreur.* Jean G.H. HOFFMANN, *Travail et Foi.* Pierre BERTHOUD, *Le Thème de Genèse 1 à 11.*

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 — PAUL WELLS

Avec la collaboration de Klaus BOCKMÜHL, JEAN BRUN,
J.G.H. HOFFMANN, A.-G. MARTIN, 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 DONSSe 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 du fascicule : 15,00

Fascicules 122 et 123 ensemble : 25,00

— 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. 3,60) sont à la charge des abonnés.

Note sur Jean 3/12

Pierre COURTHIAL *

Cette note n'a pour objet que de signaler la portée, pour la doctrine concernant la Sainte Ecriture, et par conséquent l'herméneutique chrétienne, de la parole de Jésus : « Si je vous parle des (réalités) terrestres et que vous ne croyiez pas, comment croiriez-vous si je vous parle des (réalités) célestes ? » (Jean 3/12).

Les exégètes, les dogmaticiens et les apologètes réformés — à commencer par leur prince, Jean CALVIN — ont-ils attaché suffisamment d'importance à cette remarquable parole du Seigneur et à l'impact qu'elle peut et doit avoir sur notre pensée et nos recherches ?

Il s'agit, en priorité, bien sûr, de saisir la signification qu'ont les mots *ta épigéia* et *ta épourania* **: les (réalités) terrestres et les (réalités) célestes : « Cela est toujours un puzzle pour les commentateurs », nous prévient B. LINDARS ¹.

Les dictionnaires bibliques témoignent, sur ce point, des hésitations de leurs rédacteurs, y compris celles de H. SASSE dans le KITTEL ² ; et les commentaires passés ou récents nous apportent les interprétations les plus diverses, la plupart d'entre eux ne s'accordant que pour procéder à une déplorable réduction du sens.

Cette réduction du sens consiste à ne pas recevoir *ta épigéia* et *ta épourania* dans leur sens obvie qui englobe, comme le sou-

* Pierre COURTHIAL, né à Saint-Cyr au Mont d'Or (Rhône) en 1914. Pasteur de l'Eglise réformée de France : Lyon (1937-1938), La Voulte (1941-1946), Aumônier Militaire à Baden-Baden (1946-1951), Paris Annonciation (1951-1974). Docteur Honoris Causa du Westminster Seminary (U.S.A.), Professeur d'Ethique et de Théologie pratique à la Faculté de Théologie réformée d'Aix-en-Provence depuis sa fondation en 1974.

** Pour des raisons techniques, il n'a pas été possible de reproduire ici ces mots en caractères grecs. Que l'auteur et les lecteurs veuillent bien nous excuser.

¹ Barnabas LINDARS, New Century Bible, *The Gospel of John*, London 1972, p. 155.

² H. SASSE, in T.W.N.T., 1, p. 680, article *ἐπιγεία*.

lignent les articles définis employés, des généralités. C'est ainsi que R.C.H. LENSKI justifie sa réduction de sens en affirmant, comme si cela allait de soi : « Nous avons ici les pluriels *ta épigeia* et *ta épourania* qui, bien entendu, ne sont pas généraux : chaque et toute réalité terrestre, chaque et toute réalité céleste, mais spécifiques : ceux qui concernent le Royaume »³. Certes, la parole de Jésus a son application particulière dans le contexte immédiat de l'entretien avec Nicodème, mais cette application particulière ne fait que mettre en évidence concrète la portée générale de l'affirmation du Seigneur.

Quand L. MORRIS écrit que « la manière la plus simple de comprendre (ces mots) est d'y voir une référence au présent propos »⁴, il ne veut pas saisir — son commentaire le prouve — que cette « référence au présent propos » est une application de la vérité principielle attestée par Jésus, vérité principielle qui déborde, en même temps qu'elle fonde, « le présent propos ».

Lorsque nous lisons, sous la plume de F. GODET, que *ta épigeia* désigne « les faits qui appartiennent au domaine de la conscience humaine et que l'homme peut constater par l'observation de soi-même », « les besoins moraux de l'homme »⁵ ; lorsque R.V.G. TASKER énonce non sans quelque réserve prudente cependant, que « les réalités terrestres sont probablement des vérités spirituelles »⁶ ! ou lorsque que R. BULTMANN nous dit : « Il peut sembler plus vraisemblable que nous avons ici quelque chose comme la distinction paulinienne entre la prédication (*môria*) pour les *népioi* et l'enseignement (*sophia*) pour les *téleioi* »⁷, nous nous trouvons bel et bien livrés à des appréciations purement subjectives.

A l'inverse de ces divers commentateurs, je suis convaincu qu'il nous est interdit de réduire ainsi le sens, la portée, de *ta épigeia* et *ta épourania*. La Bible est son propre « dictionnaire », et, selon l'analogie biblique, nous devons recevoir les expressions « les terrestres » et « les célestes » — de même, ailleurs, que « les visibles » et « les invisibles », ou encore « la terre » et « le ciel » — comme désignant, chacun, les plus vastes généralités, et comme désignant, ensemble, la totalité des existants auxquels le Seigneur souverain a donné, donne et maintient réalité et sens. Un exégète au moins s'est avancé dans cette direction normale, Sir Edwyn HOSKYNs qui reçoit *ta épigeia*

³ R.C.H. LENSKI, *Interpretation of St John's Gospel*, Columbus, USA 1942, p. 248.

⁴ LÉON MORRIS, *The Gospel according to John*, N.I.C., Grand Rapids, 1971, p. 222.

⁵ F. GODET, *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, Paris 1902, p. 249.

⁶ R.V.G. TASKER, *The Gospel according to St John*, Tyndale Press, 1960, p. 71.

⁷ Rudolph BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1968, p. 105.

comme signifiant « le monde visible », « les réalités observables de la terre » et par conséquent, dans le contexte immédiat, « la naissance, l'eau et le vent », et qui remarque avec perspicacité, à propos de Nicodème, que « par un paradoxe étrange quoique courant, l'homme qui désire entendre des paroles directes au sujet des réalités célestes tombe dans une attitude tout à fait matérialiste quand il s'agit des réalités terrestres et dans les plus obscures fantaisies quand il s'agit des réalités célestes »⁸.

Ce que Jésus souligne, tout au long de son entretien avec Nicodème, c'est l'incapacité actuelle de l'homme, tant qu'il n'est pas né d'en-Haut (ou de nouveau) à voir le Règne de Dieu et à y entrer (Jean 3/3, 5, 7). Cette incapacité, due à la rébellion de l'homme et à sa prétention à l'autonomie, n'est pas d'ordre « sotérique » (au sens étroit) seulement, mais elle est co-extensive à tous les cercles et aspects de l'existence ; elle est donc aussi d'ordre « noétique ». L'homme, en se refusant à reconnaître le Règne souverain de Dieu sur la création tout entière, ne peut dire avec véracité quelque chose de ce qu'il croit savoir et de ce qu'il croit avoir vu que par la grâce patiente de Celui-là même qu'il se refuse à glorifier. Jésus, Lui, le Logos incarné, dit ce qu'Il sait et a vu (Jean 3/11) ; et *tout* ce qu'Il sait, a vu et dit est vrai, vraiment vrai, qu'il s'agisse de *ta épigeia* ou de *ta épourania*.

Autrement dit, dans son entretien avec Nicodème, Jésus affirme que tout ce qu'Il dit est vrai ; sans aucune restriction ; et de quoi qu'il s'agisse dans le ciel ou sur la terre. Et Il appelle Nicodème — et tout homme — à croire en Lui et à croire tout ce qu'Il dit quand Il parle. Jésus est descendu du ciel (Jean 3/13) et (les réalités) célestes comme les (réalités) terrestres sont de Son domaine, Lui appartiennent comme au Dieu souverain. Mettre en doute une seule parole du Seigneur, quelle que soit la réalité céleste ou terrestre dont Il parle, c'est douter de Lui. Le témoignage du Seigneur doit être reçu (Jean 3/11) parce qu'il est SON témoignage, le témoignage vrai, sûr et certain, du Fils-Logos descendu du ciel.

Le témoignage que Jésus rend à la vérité de toutes Ses paroles et le témoignage que toutes les paroles de Jésus rendent à Jésus comme étant Lui-même la Vérité s'impliquent l'un l'autre et doivent être reçus ensemble. Croire en Jésus et recevoir comme vraiment vrai tout ce qu'Il dit, c'est tout un. Mais une telle foi en Jésus et en la vérité de toutes Ses paroles est impossible à l'homme déchu. Une telle foi dépend d'une *naissance* d'en-Haut, de l'*eau* qu'est la vie éternelle, du *souffle* de l'Esprit Saint. Naissance, eau, souffle : ne sont-ce pas là des *épigeia* ? L'en-Haut, la vie éternelle, l'Esprit Saint : ne sont-ce pas là

⁸ Sir Edwyn Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London, 1947, p. 217.

des *épourania* ? Ainsi, selon le dire de Jésus, les « terrestres » et les « célestes », dans leur distinction même, se correspondent et s'éclairent réciproquement, pour notre émerveillement, selon la Sagesse et la Volonté qui les ont chargés du même coup de réalité et de sens.

C'est le Christ qui nous parle dans et par l'Ecriture Sainte. Mieux : c'est le Christ qui nous dit l'Ecriture. Et ce dire du Christ qu'est l'Ecriture nous parle du ciel et de la terre, des (réalités) terrestres et des (réalités) célestes, selon ce que Dieu, dans Sa sagesse, a jugé bon et nécessaire de nous révéler. Et nous devons recevoir, en recevant l'Ecriture, tout ce qui nous y est dit, tout ce que nous y dit le Christ, aussi bien lorsqu'il y est question des *épigeia* que lorsqu'il y est question des *épourania*, lesquels forment ensemble un tout de correspondances et d'analogies qui ne peut et ne doit être brisé (Jean 10/35).

La Révélation qu'est l'Ecriture inerrante du Christ ne porte pas sur les seules (réalités) célestes et invisibles mais aussi et ensemble sur les (réalités) terrestres et visibles que l'homme déchu ne peut connaître dans leur authentique contexte créé et historique, et donc dans leur vrai sens, et qu'il imagine sans cesse et perversément autres qu'elles ne sont.

La parole du Christ à Nicodème, en Jean 3/12, a donc une indéniable portée pour la doctrine réformée de la Sainte Ecriture et pour l'herméneutique réformée. Elle doit nous conduire à scruter mieux et davantage, comme vérité normative, non pas seulement l'Ecriture *seule* mais *toute* l'Ecriture, aussi bien dans ce qu'elle nous enseigne des (réalités) célestes que dans ce qu'elle nous enseigne des (réalités) terrestres, bref ! de quoi qu'elle parle.

Depuis l'*Aufklärung*, la théologie « libérale », qui en est venue, par le biais de la pensée « dialectique », à contaminer la théologie réformée en plusieurs secteurs, ne cesse pas de séparer le monde nouménal — qui serait celui des (réalités) célestes — et le monde phénoménal — qui serait celui des (réalités) terrestres. L'autorité(?) de l'Ecriture Sainte ne concernerait pas alors réellement (directement, en tout cas) les réalités, les faits et les événements de la « terre ». Dans ce domaine « terrestre », la philosophie et les sciences, la politique et les arts, la morale elle-même, et même la théologie alors radicalement autonome par rapport à la Foi (au sens de la *fides quae creditur*), jouiraient, par rapport à Dieu et à l'Ecriture Sainte, d'une prétendue « liberté » souveraine, masque de la religion « humaniste ».

Au reste, dès que l'homme ne reçoit pas ce que la Parole du Seigneur dit des (réalités) terrestres, il en vient à ne plus percevoir ce qu'elle dit des (réalités) célestes. Et cela parce que

les premières « signifient » les secondes. Et parce que les unes et les autres se correspondent et constituent un ensemble inséparable.

Dans la dérive présente des théologies et des herméneutiques — et ce dans toutes les dénominations « chrétiennes » — les chrétiens réformés doivent tenir bon et, pour cela, écouter avec attention, pour lui répondre avec fidélité, la parole de Jésus : « Si je vous parle des (réalités) terrestres et que vous ne croyiez pas, comment croiriez-vous si je vous parle des (réalités) célestes ? »

Calvin Infralapsaire

Henri BLOCHER *

Quand les théologiens calvinistes disputent de la succession dans le décret divin, de l'objet de la décision d'élire : est-ce l'homme considéré comme créable et faillible ou comme créé, puis déchu ? voilà, pour ceux du dehors, le modèle des discussions byzantines. Jusqu'au doyen Emile DOUMERGUE qui ne savait y discerner qu'« une série de questions abstruses » !¹ Comme le dogmaticien d'Amsterdam Gerrit C. BERKOUWER l'a observé, lui qui pourtant ne nourrit guère de sympathie pour la spéculation, le vif intérêt que Karl BARTH a porté à la controverse, la vigueur avec laquelle il en a montré les enjeux, ont pu surprendre ceux qui la laissaient aux seuls attardés de la scolastique, toujours occupés à couper les cheveux en quatre². Mais l'effet en est acquis : les propositions barthiennes en notre temps, avec la préférence donnée au supralapsarisme, ont montré que la question dégagée, détaillée, définie, au XVII^e siècle, touche l'un des nerfs de la compréhension de la foi. Elle ne peut pas nous laisser indifférents.

La construction des noms, infralapsaire et supralapsaire, suggère leur sens : *infra* veut dire « après », comme dans la lecture d'un livre, et *supra*, « avant » ; il s'agit de situer l'élection par rapport à la chute (*lapsus*). Mais qu'on n'aille pas s'imaginer surtout que les infralapsaires placeraient la décision d'élire certains hommes au salut après, seulement, la chute *arrivée*, alors que les supralapsaires la feraient précéder la création. Ce malentendu doit être assez répandu puisque des auteurs comme Jacques PANNIER³ ou le calvinologue britannique T.H.L. PAR-

* Henri BLOCHER, né en 1937 à Leyde (Pays-Bas). Etude en Sorbonne (1954-1956), London Bible College, Gordon Divinity School (Massachusetts, U.S.A.) (1956-1959). Professeur à l'Institut biblique de Nogent-sur-Marne (1961), Professeur à la Faculté de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine depuis sa fondation en 1965. A publié *Songs of the Servants*, I.V.P., 1975 et *Révélation des Origines*, P.B.U., 1979.

¹ Jean Calvin. *Les hommes et les choses de son temps*, t. IV : *La pensée religieuse de Calvin* (Lausanne : Georges Bridel, 1910) p. 375 note 3.

² G.C. BERKOUWER, *Divine Election*, trad. Hugo Bekker (Grand Rapids : W.B. Eerdmans, 1960) p. 254.

³ Dans son édition de *l'Institution de la religion chrétienne* (texte de 1541) t. III (Paris : Société des Belles Lettres, 1938) p. 299, note a sur la p. 79.

KER⁴ se sentent obligés de le dénoncer ; mais il frôle le ridicule : comment des calvinistes auraient-ils oublié que nous avons été élus « dès avant la fondation du monde » (Ep. 1/4) ? Pour tous les calvinistes, bien sûr, Dieu a conçu son plan tout entier avant de l'exécuter dans l'histoire, avant, donc, que la chute inscrite dans ce plan se soit produite. Mais les supralapsaires articulent ainsi ce qui nous est révélé : Dieu a *d'abord* décidé, pour glorifier sa miséricorde et sa justice de prédestiner certains hommes au salut et d'en réprouver d'autres ; *puis* de les créer, de les laisser tomber (d'une manière qui les rend seuls coupables de leur chute), et de pourvoir à la rédemption des élus. Les infralapsaires répliquent que Dieu a *premièrement* décidé de créer les hommes, de les laisser tomber (d'une manière qui les rend seuls coupables de leur chute), et *alors* d'en choisir pour le salut certains, par pure miséricorde. Formellement, on le voit, le différend porte sur l'ordre (logique et non chronologique, soulignent les théologiens) des dispositions du décret de Dieu ; en fait, toute réflexion sur cet ordre se sachant menacée par la tentation d'anthropomorphisme, le vrai débat concerne le rapport entre la décision divine d'élection (et de réprobation !) et le péché⁵. Les supralapsaires ne considèrent dans le choix, dans l'assignation des destins symétriquement présentés, que le bon plaisir de Dieu ; la permission du mal s'explique ensuite comme le moyen qui permettra, toute justice sauve, de le réaliser. Les infralapsaires, au contraire, lient étroitement la décision à la situation issue du péché, à la perdition de l'humanité ; c'est la miséricorde de Dieu qui le pousse à trier certains hommes (d'avance, dans son plan) de la masse corrompue ; c'est sa justice qui s'exerce dans la réprobation des autres ; certes, c'est le bon plaisir de Dieu s'il fait grâce à ceux-là (cf. Mt. 20/15), et c'est lui qui a souverainement permis la chute, mais nous ne sondons pas le mystère de cette permission, nous n'expliquons pas le mal.

Le présent travail, après avoir rappelé quelles positions sont en présence, ne veut ni en retracer l'histoire ni examiner les arguments. Il veut seulement attirer l'attention sur un passage de CALVIN, qui permet, croyons-nous, de le situer dans la polémique. Le successeur de CALVIN à Genève, recteur de la faculté de théologie fondée par lui, Théodore DE BÈZE, a donné un enseignement nettement supralapsaire ; plusieurs parmi les plus brillants penseurs calvinistes, jusqu'à Gordon Haddon CLARK de

⁴ Art. « Lapsarian Controversy » in Alan RICHARDSON, ed., *A Dictionary of Christian Theology* (Londres : SCM Press, 1969) p. 189.

⁵ BERKOUWER, *op. cit.*, pp. 256 : le fait valoir, en suivant K. DIJK, Gardons-nous, cependant, de trop redouter l'anthropomorphisme et de nous éloigner ainsi du langage de la Bible ! L'éternité dans l'Écriture n'est pas l'intemporalité ou le pur présent du dualisme grec. Il faut, de quelque manière, que le *fondement* de la diversité des temps et de leur ordre se trouve dans l'éternité de Dieu.

nos jours, l'ont suivi, et bien des observateurs admettent que le supralapsarisme est « l'orthodoxie intime »⁶, ultime expression du souci de la souveraineté absolue de Dieu. Mais d'autre part on s'accorde à reconnaître que les principaux docteurs, comme François TURRETIN, ont plutôt été infralapsaires, et que les confessions de foi penchent de ce côté ; c'est le cas en particulier des *Canons du Synode de Dordrecht* (1619), malgré la présidence d'un supralapsaire, F. GOMAR⁷. Dans ces conditions, il est naturel qu'on s'interroge sur la position personnelle de CALVIN, bien que le réformateur français ne soit revêtu, par ses héritiers, d'aucun magistère infaillible ; la sûreté du goût de Calvin à propos de tant d'autres débats rend au moins intéressant son jugement en celui-ci.

Hélas ! Ce point d'histoire et d'interprétation est lui aussi controversé. Parlant de la double prédestination, Emil BRUNNER écrit : « Pour la caractériser, Calvin a trouvé cette formule insurpassable : *non pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur* (*Inst. III, xxi, 5*). Cette formule ne permet pas de douter que Calvin n'ait pas enseigné réellement le point de vue supralapsaire »⁸. La citation, en fait, n'est probante que si l'on verse dans le malentendu dénoncé plus haut : or ce n'est pas du tout le propre des supralapsaires de placer prédestination et réprobation avant la création effective ; les infralapsaires en font tout autant !⁹ Karl BARTH, dont la synthèse historique mérite l'admiration, ne tombe sûrement pas dans ce piège ; et lui aussi, cependant, se prononce dans le sens de BRUNNER : « Quant à savoir si CALVIN était supralapsaire, il est difficile de le contester », bien qu'il soit malaisé d'établir s'il connaissait le dilemme¹⁰. BARTH cite le même texte que BRUNNER, la définition principale, bien qu'il sente la preuve fragile, puisqu'il en amène un autre « plus décisif », III, xxiii, 7 : « ... on ne peut nier que Dieu n'ait prouvé, devant que créer l'homme, à quelle fin il devait venir ; et ne l'ait prouvé, pource qu'il l'avait ainsi ordonné en son conseil ». Le contexte affirme que la chute a été voulue de Dieu dans son décret, à la fois admirable et terrifiant. L'antécédence de la prédestination à l'égard de la création ne comptant pas pour différencier supralapsaires et infralapsaires, CALVIN, à notre avis, se rapproche des premiers par deux traits de son discours : il

⁶ Expression d'Alexandre SCHWEIZER, citée par DOUMERGUE, *op. cit.*, p. 376.

⁷ La chose est très nette dans l'article 15 sur le Premier Point de doctrine traité, p. 10 de l'édition si heureusement réalisée par M. Pierre MARCEL, *La Revue Réformée* n° 55, (1963/3).

⁸ *Dogmatique*, t. I. *La doctrine chrétienne de Dieu*, tra. Frédéric Jaccard (Genève : Labor et Fides, 1984) p. 366.

⁹ Le malentendu semble même s'être glissé dans une note de l'édition Labor et Fides (Société Calviniste) de l'*Institution* : à II, XII, 5, elle prétend que CALVIN écarte la théorie infralapsaire, mais Calvin rappelle seulement (et de manière concessive, « certes », car l'argument global veut lier élection en Christ et péché) que l'événement de la chute lui-même n'a pas « précédé en temps » le décret.

¹⁰ *Dogmatique* II, 2, trad. F. Ryser (Genève : Labor et Fides, 1958) p. 131.

exalte la suprématie du vouloir divin, totalement indépendant des créatures ou de leurs démarches pré-connées ; il évoque symétriquement le choix positif et le choix négatif (double prédestination). C'est là sans doute ce qui a frappé Karl BARTH (et peut-être BRUNNER). Nous devons observer cependant que la démonstration n'est pas concluante. Les infralapsaires aussi entendent maintenir la souveraineté de l'élection, même s'ils soulignent les motivations de miséricorde et de justice. En outre, il leur est aussi *possible* de présenter de façon symétrique la prédestination à la vie et la réprobation, après permission de la chute ; le supralapsaire est quasi contraint d'user de symétrie ; l'infralapsaire peut opter pour la dissymétrie (l'élection de grâce a un tout autre caractère que la réprobation, qui se borne à sanctionner la perte méritée), ou bien il peut présenter les deux décisions comme se correspondant, l'une à gauche, l'autre à droite. La forme d'exposé assez souvent préférée par CALVIN ne prouve donc pas qu'il était supralapsaire ; elle favorise seulement cette hypothèse, mais elle serait compatible avec une position infralapsaire.

D'autres auteurs hésitent, ou revendiquent CALVIN pour l'infralapsarisme. Historiquement, on a remarqué que les confessions ou documents ecclésiastiques au langage le plus infralapsaire sont justement les plus proches de Calvin, en particulier le *Consensus genevois* de 1552, rédigé par lui¹¹. Quand on lit CALVIN attentivement, on s'aperçoit que le souci de célébrer la souveraineté divine se double chez lui de la volonté très vigilante d'affirmer sa justice. Il repousse la pensée que « Dieu se courrouce contre ses créatures, lesquelles ne l'ont provoqué par aucune offense ; car de perdre et de ruiner ceux que bon luy semble, c'est chose plus convenable à la cruauté d'un tyran, qu'à la droiture d'un juge » (*Inst.* III, xxiii, 2) ; et il précise : « ... nous n'approuvons pas la resverie des Théologiens papistes, touchant la puissance absolue de Dieu : car ce qu'il en gergonnent est profane, et pourtant [pour cette raison] nous doit estre en détestation » (*ibid.*) ; il vise l'assimilation de la souveraineté divine à une sorte d'arbitraire, ainsi qu'on la trouve chez les nominalistes (et qu'on l'attribuait, faussement, à DUNS SCOT). Quand il *développe* sa doctrine de l'élection et de la réprobation, il en décrit les objets comme des hommes perdus et condamnés : ainsi, défendant Dieu contre l'accusation « d'inégalité de justice : pource qu'en sa prédestination il ne fait pas tout un à tous les hommes », il explique que Dieu a la liberté de faire une grâce imméritée à certains, pris de la masse universelle de l'humanité déchue, comme l'a bien dit saint AUGUSTIN, notoirement infralapsaire (*Inst.* III, xxiii, 11). James Olivier

¹¹ DOUMERGUE, *op. cit.*, pp. 378s, qui s'appuie sur des articles de B.B. WARFIELD.

BUSWELL trouve chez Calvin des opinions nettement infralapsaires, et aucune en sens contraire¹². Il cite, lui, l'*Institution* en II, xii, 7 : CALVIN, réfutant OSIANDER, traite expressément de l'ordre dans le conseil de Dieu, et affirme que dans ce conseil, l'incarnation suit et ne précède pas la création et « la ruine et confusion qui est entrevenue ». Toutes ces données ont du poids, plus, à nos yeux, que les indices invoqués par BARTH ou BRUNNER, mais les tenants d'un CALVIN supralapsaire peuvent répondre que l'incarnation dans leur schéma aussi succède au décret de création et de chute ; que pour eux, également, la justice de Dieu est sauve dans la réalisation de son plan ; que Calvin a pu parler des objets du choix de la prédestination comme d'hommes tombés parce qu'il anticipait sur ce qu'il savait des décrets ultérieurs de réalisation.

Cette dernière réponse, surtout, nous paraît peu satisfaisante. Mais plutôt que de la discuter, nous voudrions amener une preuve le plus souvent négligée, et dont la force nous semble grande. Il s'agit de l'ordre du raisonnement de Calvin dans deux paragraphes de l'*Institution*, III, xxiii, 3 et le suivant ; le passage figure déjà dans l'édition de 1541¹³. Le chapitre réplique aux objections (il s'intitule : « *La réfutation des calomnies...* »), et surtout à celle que Dieu se montrerait arbitraire ou injuste lorsqu'il prédestine. Après avoir hautement affirmé, nous l'avons déjà vu, la justice, dont la volonté de Dieu est « la reigle suprême et souveraine » (III, xxiii, 2), CALVIN répond : « Puis que nous sommes tous corrompus et contaminez de vices », nul ne peut réclamer si « Dieu en a prédestiné aucuns à damnation » avant qu'ils viennent à l'existence (III, xxiii, 3). Il explique :

S'ils sont tous prins d'une masse corrompue, ce n'est point de merveilles s'ils sont assujetis à damnation. Qu'ils n'accusent point doncques Dieu d'iniquité, d'autant que par son jugement éternel ils sont ordonnez à damnation, à laquelle leur nature mesme les meine...

C'est la manière de plaider typique des infralapsaires, puisqu'il s'agit ici du décret de réprobation, pris selon les supralapsaires hors de toute considération du péché ; mais ceux qui veulent ranger CALVIN parmi ces derniers supposeront que l'argument est partiellement *ad hominem*, qu'il ferme la bouche des contradicteurs en indiquant la culpabilité qui *maintenant* enveloppe les hommes.

¹² *A Systematic Theology of the Christian Religion* vol. II (Grand Rapids : Zondervan, 1963) p. 134.

¹³ Edition de J. PANNIER, *op. cit.* (vol. III), pp. 73ss. Calvin a seulement rajouté, en fin de paragraphes, quelques phrases qui ne changent pas l'argumentation.

Mais le débat de CALVIN avec des adversaires qu'il imagine rebondit. Remontant d'un échelon, ils vont dire, prévoit Calvin, que le péché universel, Dieu, dans la doctrine calvinienne, l'a décréty : ils ont « esté prédestinez par l'ordonnance de Dieu à ceste corruption, laquelle nous disons estre cause de leur ruine » (III, xxiii, 4). Voici la difficulté :

... quand ils périssent en leur corruption, ce n'est autre chose sinon qu'ils portent la calamité en laquelle Adam par le vouloir de Dieu est trébusché et a précipité tous ses successeurs. Dieu ne sera-t-il point doncques injuste de se jouer ainsi cruellement de ses créatures ?

CALVIN répond qu'en effet la chute s'est produite « par le vouloir de Dieu », mais qu'il faut maintenir la justice de Dieu « plus haute et excellente que de devoir estre réduite à la mesure humaine ; les jugemens de Dieu ont une profondeur, laquelle peut abysmer les entendemens de tout le monde, s'ils veulent entrer jusques-là ». Ce qui intéresse notre recherche, c'est la succession des pensées : interpellé sur la justice de la prédestination, CALVIN répond qu'elle a pour objets des hommes considérés comme coupables ; puis la pensée se porte plus haut : oui, mais la culpabilité elle-même, *auparavant*, a été voulue de Dieu (permission de la chute) ; et CALVIN n'invoque plus que le mystère insondable de la manière dont Dieu est juste. C'est là précisément, exactement, l'ordre infralapsaire. Il ne vient pas à l'idée de CALVIN qu'on puisse situer la décision d'élection et réprobation avant celle de permettre la chute.

La thèse supralapsaire n'avait pas été formulée devant CALVIN. Il n'a pas eu besoin de la combattre. C'est pourquoi, pensons-nous, il a usé sans méfiance de la présentation symétrique, et de l'expression non-biblique (sauf, peut-être, 1 P 2, 8) « prédestiner à damnation ». Mais l'exposé plus complet de sa pensée ne laisse aucun doute : il révèle sans équivoque un CALVIN infralapsaire.

Si l'on considère les tendances générales qui peuvent se cristalliser dans le choix théologique infralapsaire ou supralapsaire, le docteur de tendance « supralapsaire », parmi les contemporains de CALVIN, fut André OSIANDER (Hosemann, 1498-1552). D'étranges ressemblances apparaissent entre ce professeur de Nuremberg et Koenigsberg et Karl BARTH : l'incarnation fondant la création, avec Jésus-Christ comme le « patron » d'après lequel Adam a été créé ; la justification par participation à l'être de Dieu en Jésus-Christ ... Or CALVIN s'est montré infatigable dans la réfutation d'OSIANDER, au point que le souvenir de ce dernier subsiste surtout grâce aux passages qui le visent dans *l'Institution* ! CALVIN infralapsaire, c'est CALVIN très soucieux de respecter l'ordre de l'économie historique, l'ordre du motif dooyeweerdien « Création-Chute-Rédemption », contre le

renversement barthien esquissé dans le supralapsarisme ¹⁴. CALVIN infralapsaire, c'est aussi CALVIN renonçant à toute explication rationnelle du surgissement du mal, alors que Dieu est souverain : le rôle de moyen dévolu à la permission dans le schéma supralapsaire est sur la voie d'une telle explication, voie sur laquelle encore Karl BARTH s'est dangereusement avancé ¹⁵.

Respect de l'histoire, sobre modestie devant l'incompréhensible, dans les bornes des choses révélées : qu'est-ce d'autre que la volonté conséquente de suivre l'Écriture, toute l'Écriture, seulement l'Écriture ? Comme nous reconnaissons le réformateur ! En fin de compte, si nous avons bien discerné les enjeux, CALVIN infralapsaire, c'est, simplement, CALVIN !

¹⁴ K. BARTH, *op. cit.*, p. 40, approuve ici le supralapsarisme : Pour Dieu « les choses qui nous semblent logiquement 'venir ensuite' peuvent fort bien 'précéder' ». Bien entendu, les supralapsaires orthodoxes ne renversaient pas le rapport des deux Adams, comme BARTH (et déjà OSIANDERJ ; il s'agit seulement de tendance. Pour la vigilance en sens contraire de CALVIN, cf., par exemple, *Inst.*, I, II, 1.

¹⁵ C'est presque une gnose du mal que propose BARTH, *ibid.*, p. 146 ; il sait que l'homme « devait être à son tour vraiment confronté avec ce que Dieu a renié », à savoir le mal, et ce que cela « signifie nécessairement pour l'homme », la défaite devant une puissance supérieure (nous avons ajouté les italiques). BERKOUWER, *op. cit.*, p. 262 cite A. KUYPER comme critique vigoureux du supralapsarisme du point de vue que nous adoptons ; BERKOUWER est ferme lui aussi (cf. p. 276 n. 48 sur une remarque malheureuse du grand Bavinck — Berkouwer rapproche avec pertinence de Barth).

César MALAN, théologie de la grâce

François GONIN *

Isolé, mal jugé de son vivant pour son calvinisme intransigeant, César MALAN (1787-1864) mérite d'être étudié dans les développements qu'il a donnés de la doctrine de l'alliance. Il a exprimé une théologie de la famille et du baptême trop ignorée.

Rappelons brièvement la carrière de ce genevois, issu d'une vieille famille vaudoise.

L'homme de réveil.

Consacré pasteur en 1810, MALAN prêchait l'innocence naturelle de l'homme et sa justification par les œuvres. Dès 1816, étudiant la Bible avec des frères moraves, il comprend la justification par la foi en méditant Romains 5/10. Il réalise son salut sur la base du chapitre 2 des Ephésiens, et sortant de la cour du Collège où il était professeur, il s'écrie : « Je suis sauvé ». MALAN comparait sa conversion progressive au réveil d'un enfant qu'embrasse sa mère. A partir de 1816, MALAN prêche le salut par grâce. Son fameux sermon du 15 mars 1817 a permis de dire « Dieu accorda à MALAN la grâce d'être le premier à relever publiquement de la poussière l'étendard fané de l'Eglise de Genève et de proclamer courageusement, du haut de la chaire de Calvin, sans réserve et sans compromis, cet Evangile dont les échos avaient dès longtemps, cessé de s'y faire entendre dans les temples ». En 1817, un règlement fut voté contre lui, dans l'Eglise, lui interdisant pratiquement la prédication. Il fut renvoyé de sa place au collège et dut donner des leçons particulières pour faire vivre ses cinq enfants. Il fonda aussi la *Chapelle du Témoignage* en 1820 et y prêcha jusqu'à sa mort.

* Marc François GONIN, né à Paris en 1921. Licencié en Droit (1941), Licencié en Théologie (Paris 1944), Docteur en Sociologie de l'Université de Paris (1962), Pasteur à Desaignes Ardèche (1946-1957), à Creil, Oise (1957-1969), à Aix-en-Provence, depuis 1969. Professeur Associé d'Histoire de l'Eglise à la Faculté libre de Théologie réformée d'Aix-en-Provence, depuis 1974.

Le chantre du réveil.

MALAN composait lui-même les mélodies des cantiques qu'il écrivait. Beaucoup sont encore populaires ! *L'Eternel seul est Seigneur, Qu'aujourd'hui toute la terre, Mon cœur joyeux, plein d'espérance, Chaque jour de ma vie*, etc... Après SAILLENS, il est l'auteur le plus représenté dans le recueil *Sur les Ailes de la foi*.

L'évangéliste.

MALAN fut au 19^e siècle, un évangéliste hors pair, non seulement en Suisse, mais dans l'Europe entière par ses tournées au cours desquelles il avait un don pour les entretiens personnels, qu'il savait susciter. Cette action fut relayée par ses traités diffusés à des milliers d'exemplaires, souvent dialogués, imagés, incisifs. De brèves œuvres telles que la Valnissanne, la Vraie Croix, etc... sont encore intéressantes à lire. Voici comment MALAN concevait cette action :

« Au commencement de mon ministère, je me persuadais facilement que c'était le Saint Esprit qui agissait quand ce n'était que le ton persuasif de l'homme. Plus d'une fois, j'ai dû reconnaître en ce temps-là que j'avais bâti avec du foin et du chaume. Mais, depuis bien des années, j'ai appris à ne pas croire que toute émotion religieuse vienne d'En-Haut. Je sais que le Saint-Esprit seul vivifie ; je tâche de l'écouter en mon cœur et de le suivre lorsque je répète à qui je m'adresse. J'ai soin aussi de recommander à son efficace les âmes qui témoignent de quelque impression reçue ; mais je laisse le tout au Seigneur ; je préfère attendre l'effet plutôt que de l'anticiper ».

Le théologien de la famille.

Contrairement à certains évangélistes, MALAN n'était pas un individualiste. La vie de famille, l'éducation des enfants avaient pour lui une extrême importance. Il fut toute sa vie un pédagogue, l'étant déjà parmi ses nombreux enfants et au milieu des jeunes qu'on lui confiait. Nombre de ses traités et de ses cantiques ont été d'ailleurs composés pour la jeunesse. (« *Je suis petit mais que m'importe* », etc...). Ses bibliographies (C. MALAN fils, G. SABLIER) nous racontent comment cet amour de l'enfance et cette fidélité de l'Evangile de la grâce amenèrent MALAN à réfléchir au problème du baptême des petits enfants, dont il devint, au sein du Réveil, l'ardent défenseur.

C'était en 1823, au moment où le « baptême » anglais faisait son apparition dans l'Eglise du Bourg de Four. Sans réponse aux arguments de ses frères dissidents, séduit par le caractère absolu de cette doctrine, MALAN se disposait à une manifestation éclatante ; se faire rebaptiser. Il s'était rendu dans ce but à Sécheron, où devait avoir lieu la cérémonie et il repassait en-

core dans son esprit les textes de l'Écriture que l'on a coutume de citer dans cette controverse. Tout à coup, il fut frappé de ce mot de l'apôtre à ses frères convertis du paganisme : *Vos enfants sont saints* (I Cor. 7/14). Il laisse là l'assistance, rentre chez lui et se met à étudier le sujet.

Dès 1824, MALAN publie ses conclusions dans un livre de 200 pages intitulé : *Dieu ordonne que dans l'Eglise de Christ, les petits enfants lui soient consacrés par le sceau du baptême*.

L'auteur parle d'abord de la nécessité et de la signification du baptême. Naître d'eau, c'est être baptisé ; naître d'Esprit, c'est être régénéré. Le premier appartient au royaume de Dieu visible, le second au royaume invisible.

Tous ceux qui appartiennent à l'Eglise du Christ visible doivent être baptisés. Les véritables baptistes sont ceux qui, selon l'ordre du Seigneur, baptisent toute son Eglise. Les enfants font partie de la maison.

MALAN se fonde évidemment sur la promesse faite à Abraham. Il y a une seule foi, un seul baptême (jadis la circoncision) depuis l'origine du peuple de Dieu. MALAN examine enfin longuement les textes invoqués contre le baptême des enfants.

En 1835, C. MALAN complète sa pensée par un autre important ouvrage : *La famille baptisée ou recherche sur la condition des enfants dans l'Eglise chrétienne*. Réponse à un traité d'Ami BOST, ce livre se présente comme une suite de dialogues, entre Samuel, un chrétien adversaire du baptême des enfants, et une petite fille baptisée, puis avec le père de celle-ci (144 pages). L'enfant dit sa joie d'avoir été consacrée à Dieu parce que telle était sa volonté en la donnant à ses parents : « Nous ne sommes pas moins heureux que les enfants des juifs ». Il n'y a que deux principes d'éducation religieuse, conclut MALAN : la Loi et la grâce. Si vous êtes baptiste, votre enfant n'est que comme l'enfant d'un païen.

Ces deux ouvrages pourront, nous l'espérons, être réédités. Voici comment dans son étude sur *l'Union Chrétienne* (1847), C. MALAN s'adressait à ses frères baptistes :

« Un baptiste pieux et consciencieux dans sa croyance a certainement la même foi fondamentale qu'un Presbytérien orthodoxe et sincère aussi dans sa piété, aussi peuvent-ils ensemble écouter une prédication évangélique et se prosterner devant le trône des miséricordes.

« Mais le Baptiste, ne considérant par son frère, le Presbytérien, comme baptisé, ne peut pas, malgré tout son amour pour ce frère, s'approcher avec lui de la Cène du Seigneur. De son côté, le Presbytérien, tout en considérant son frère le Baptiste,

comme étant baptisé, ne peut cependant admettre une pratique par laquelle les enfants sont exclus de l'affiliation et des privilèges de l'Eglise de Christ. Il estime en toute paix et intégrité de cœur, non seulement que ce système de son frère est contraire à l'Ecriture, mais de plus qu'il place la génération naissante, l'espoir de l'Eglise, dans une position à la fois dangereuse pour elle et funeste à la pureté même de l'Eglise ».

Par ses récits de voyage, nous voyons comment MALAN parlait volontiers du sceau du baptême pour proclamer la nécessité de la conversion et du Réveil :

« A une lieue et demi de marche au-dessus de la Tour (Torre-Pellice), dans la vallée d'Angrogne, se trouve le Serre, village un peu plus élevé que celui de Saint Laurent et dont le petit temple réunit chaque dimanche la population dispersée de cette montagne... C'était un dimanche et le Messenger avait reçu le privilège d'occuper une des anciennes chaires du pays.

«... Le baptême d'un nouveau-né s'est accompli et de ce rite, *de l'Eglise appelée*, le Messenger prend l'occasion toute naturelle d'en appliquer la signification à l'assemblée ; ce qu'il fait en lui disant :

« Il est donc un des *appelés de Dieu*, ce petit enfant né de disciples visibles du Seigneur Jésus, lesquels, par leur demande même que leur enfant porte comme eux le signe et le sceau de cet « appel », ont déclaré hautement qu'ils en reconnaissent l'autorité divine.

« ... Comprenez que c'est Celui dont la souveraineté se montre en toutes choses qui a voulu que cet enfant parût en ce monde, non point au sein des ténèbres du paganisme, ni même dans un pays dit chrétien quoique sans Bible, mais sous la lumière de l'Ecriture, dans une nation qui professe d'être soumise à Dieu et à l'Evangile.

« Aussi par cette naissance même dans un peuple « appelé du nom de Christ » cet enfant a-t-il été déclaré « saint », ce qui veut dire consacré, mis en dehors du monde « non-appelé », et par cela même a-t-il dû recevoir la marque et le sceau extérieur de cette consécration... Il a donc désormais sur sa personne le sceau souverain de son appel visible...

« Qui de nous s'est rappelé dans son enfance d'abord puis dans sa jeunesse et presque durant toute sa vie qu'il était scellé du grand nom de l'Eternel ?

« Et vous surtout, Pères et Mères... votre famille — toute marquée cependant qu'elle était du sceau de l'appel évangélique — n'a guère été conduite que sur le chemin large que tient la multitude, loin, bien loin de ce que lui rappelait et de ce que lui commandait le Nom de l'Eternel qu'elle portait » ¹.

¹ CÉSAR MALAN, *En temps et hors de temps ou les 7 écrits d'un des ouvriers de la Moisson par l'auteur de 80 jours d'un missionnaire*, Genève 1856.



Nous ne pouvons donner de meilleure conclusion à cette étude qu'en reproduisant intégralement une brochure dans laquelle C. MALAN a exprimé une fois de plus ses convictions sur le baptême.

POURQUOI NE SUIS-JE PAS BAPTISTE ?

par César Malan de Genève (1850)

Ce n'est certainement pas que je pense que le baptême d'eau ait la moindre efficace pour régénérer l'âme d'un petit enfant — pas plus que je n'admets que la circoncision en eût pour la justification : puisque la régénération est l'œuvre du Saint-Esprit par le moyen de la Parole et que la justification appartient à la foi (Jean 3, 5 — Jacques 1, 18 — Romains 5, 1).

Ce n'est pas non plus que je suppose que ce baptême-là confère à l'homme quelque dignité religieuse — pas plus que je ne crois que la circoncision en procurât une aux enfants d'Abraham : puisque les Israélites par exemple, tous circoncis qu'ils fussent, ne furent pas pour cela des croyants, et qu'aujourd'hui ne sont pas rares ceux qui, quoique baptisés, sont incrédules.

Enfin ce n'est pas que j'imagine que le baptême d'eau soit le garant d'aucune prospérité terrestre — pas plus que je n'ai l'idée que la circoncision l'ait été pour les Juifs — puisque de même que souvent leur nation fut châtiée et que maintenant encore elle est affligée de Dieu, de même aussi tel peuple baptisé peut devenir plus malheureux qu'une tribu sauvage.

MAIS, je ne suis pas baptiste par ce que le Baptisme ne s'accorde pas avec la souveraineté de Dieu — Et voilà ce que j'entends par cela :

Sans vouloir établir un parallèle entre la circoncision et le baptême (et qu'on veuille bien y faire attention) je dis seulement que la circoncision fut une ordonnance souveraine, c'est-à-dire qui ne provient absolument que de la volonté de l'Eternel et qui par cela même atteignait, d'autorité divine, celui qui en était l'objet. L'enfant de huit jours, quand il était circoncis, recevait donc passivement cette marque ou ce sceau mais il ne l'acceptait pas.

Cette ordonnance fut donc tout aussi spontanée, libre et souveraine, en Dieu, que furent la Création du Monde, l'institution du jour du repos, le déluge, la préservation de Noé, la vocation d'Abraham, la délivrance d'Egypte, la publication de la Loi, le don de la Terre promise, ou bien la royauté de David ou bien encore par exemple l'appel d'Amos à la charge de prophète. En tout cela l'Eternel fut complètement autocrate, ce qui est le point sur lequel repose toute ma thèse. C'est la souveraineté

absolue de Dieu que je contemple dans la circoncision et que je signale également dans le baptême.

En effet, de même que Dieu s'était montré souverain dans toute la direction de l'Eglise depuis Abel jusqu'à Malachie, il ne se montre pas moins tel, lorsqu'il se manifeste visiblement au monde, dans la personne du Fils.

Ainsi, comme il avait déterminé, jusqu'au temps de son incarnation, que la circoncision serait mise d'autorité divine sur un certain peuple, seul dépositaire de ses oracles et par cela même seul appelé au salut, de même aussi quand il voulut que son appel parvint à toutes les nations, indistinctement et non plus seulement à une seule d'entre elles, il commanda que la marque de l'appel évangélique fut mise sur toutes ces nations, autant (dit un apôtre) qu'il en appellerait à soi (Actes 2, 39).

Or, dans cette marque, qui est le baptême d'eau, Dieu fut aussi indépendant de tout acquiescement de l'homme qu'il avait été quant à la première, c'est-à-dire quant à la circoncision. Aussi donna-t-il l'ordre de la mettre sur tous les appelés mais il ne requit jamais qu'elle fut par eux acceptée.

L'apposition du baptême d'eau fut donc aussi souveraine, de la part de Dieu, que l'avait été celle de la circoncision. Comme Dieu n'avait pas dit à l'enfant juif : « Consens à être circoncis », pas plus qu'il n'avait dit à la lumière en la créant « consens à briller », ni aux élus de la vision d'Ezéchiel « consentez à être marqués », ni encore à Lazare « consens à revivre », de même aussi ne dit-il point aux nations qu'il appelait « consentez à être baptisés », mais il dit « qu'elles le soient ! ».

Cependant, selon l'Ecriture, le seigneur d'Ethiopie ne fut baptisé par Philippe qu'après avoir confessé sa foi ?

Sans doute, mais ce fait, tout semblable à la circoncision d'un étranger qui voulait prendre la Pâque, ne contredit point la souveraineté de Dieu, puisque d'un côté le seigneur d'Ethiopie, n'accepte pas le baptême mais qu'il le reçoit comme une chose qui lui est permise ; et que, d'un autre côté, ce baptême du père de famille (s'il l'est) ne prive pas plus sa maison de cette marque que la circoncision de l'étranger ne privait du sceau de l'appel ses fils qui, alors, le recevaient mais ne l'acceptaient pas.

Or le Baptiste ne reçoit pas le baptême passivement mais il l'accepte puisqu'il en fait un acte d'obéissance de sa foi et qu'ainsi donc il s'y prépare et s'y dispose.

Cette marque n'est donc mise sur lui que quand il s'y soumet, car il a dû s'examiner lui-même comme pour la Cène, avant de s'approcher : vu qu'il ne la considère pas comme la marque de son appel, mais comme la démonstration et en quelque sorte la confirmation de sa foi ; et ainsi, de toute manière, il n'est pas baptisé dans la même succession de circonstances que le fut le

Seigneur Jésus, puisque celui-ci ne reçut d'en haut le Saint-Esprit qu'après qu'il eut reçu le baptême d'eau et non pas avant.

Aussi bien, est-ce bien en cela qu'est toute la différence de ma persuasion d'avec celle du Baptiste.

Je crois, moi, que d'après les termes exprès de l'institution du baptême et certainement dans l'intention du Sauveur, cette marque est mise sur l'appelé, soit enfant, soit adulte, en vue du nom de Dieu, et non point après la foi en ce nom : EIS TO ONOMA Matthieu 28, 19.

Le Baptiste au contraire pense que le baptême d'eau doit toujours être précédé de la foi au nom de Dieu et qu'ainsi il est accepté ou agréé ou consenti par celui qui déjà, est dans ce nom.

J'estime donc moi, que tout être humain à qui l'appel de l'Evangile est parvenu (et c'est absolument la position de l'enfant d'un disciple de cet Evangile) doit être marqué du sceau de cet appel ; lequel sceau cet homme reçoit mais n'accepte pas.

Le Baptiste au contraire, croit que cet être humain ne peut porter cette marque ou ce sceau que si sa foi l'accepte ou s'y soumet.

C'est-à-dire que je regarde le baptême d'eau comme une marque mise par Celui qui appelle (Romains 9, 11) sur tout enfant des hommes à qui Dieu fait parvenir l'Evangile ; tandis que le Baptiste considère ce baptême-là, celui de l'eau, comme un témoignage qu'il donne de sa croyance.

En le marquant d'eau pour son Nom, Dieu dit donc à l'enfant du disciple de l'Evangile : Tu es un appelé.

Mais le baptiste, en se faisant marquer d'eau est déjà dans le Nom de l'Eternel et dit à l'Eglise : Je suis un élu !

En cela, le Baptiste ne parle pas comme Dieu.

Ici, je le sais, mon frère Baptiste fera beaucoup de questions et encore plus d'objections ; mais je n'en dois pas moins attester ce que je crois être la Vérité de la grâce souveraine et déclarer ainsi pourquoi je ne suis pas baptiste.

LA NOTION DE " PAROLE DE DIEU " : revue et corrigée

Paul WELLS *

Dans son travail théologique Pierre MARCEL s'est distingué pendant de nombreuses années comme apologiste de la doctrine réformée de l'Écriture. Ces années ont été des années difficiles pour la doctrine orthodoxe de l'Écriture-Parole de Dieu. Les tentations de la *néo-orthodoxie* étaient très séduisantes. Beaucoup ont suivi cette voie qui semblait rendre la notion de « Parole de Dieu » plus intelligible aux hommes modernes. Cette conception semblait avoir l'avantage de maintenir la centralité de la parole écrite sans pourtant l'identifier directement avec la Parole de Dieu. L'Écriture était désignée comme « Parole de Dieu » de façon rhétorique à cause de son rapport dépendant mais secondaire avec l'unique Parole de révélation christique.

Cette situation a fait ressortir ce qu'un contemporain de Pierre MARCEL, G.C. BERKOUWER, a appelé l'isolement de la doctrine réformée de la Bible-Parole de Dieu ¹. Cet isolement n'est pas le résultat d'une dé-contextualisation par rapport au texte biblique ou à la pensée moderne. Il s'explique par le fait que la foi réformée orthodoxe a cherché à développer sa doctrine de l'Écriture à la lumière de tout le message biblique. Ceci suppose une conception de Dieu et de ses relations avec les hommes qui nie l'autonomie de la pensée des créatures. La communication divine est reçue par l'homme dont le sens est déjà interprété par le Créateur.

* Paul WELLS, né à Liverpool, Grande Bretagne, en 1946. Licence et maîtrise en langue et littérature françaises à l'Université de Liverpool. Etudes en théologie au Westminster Séminary (U.S.A.). Doctorant à l'Université Libre Réformée d'Amsterdam (1977), il soutiendra sa thèse au mois de novembre. *James Barr et la Bible : une critique de la nouvelle théologie biblique*, publiée en anglais par Presbyterian and Reformed Publishing Co., New Jersey. Professeur de Dogmatique à la Faculté libre de Théologie réformée d'Alx depuis l'origine.

¹ G.C. BERKOUWER, *Het Problem der Schriftkritiek*, Kampen 1936, ch. 8.

Pierre MARCEL a accepté cet isolement de la doctrine réformée de l'Écriture. Nous ne saurons qu'être reconnaissants à une époque où le caractère parenthétique des synthèses néo-orthodoxes devient de plus en plus manifeste. Si Pierre MARCEL a œuvré avant tout comme interprète du message biblique en l'appliquant aux problèmes actuels, son travail suppose partout la doctrine réformée de la Parole de Dieu en accord avec le témoignage global des Écritures. Son article dans la *Revue Réformée* il y a plus de vingt ans donne un exposé magistral de cette doctrine par rapport à l'enseignement de Jésus².

« Pour nous, la pensée du Maître est canonique... L'autorité de Jésus s'étend sur le canon entier des Écritures de l'Ancien Testament, et la forme que prennent pour nous, dans la conscience chrétienne, le témoignage et la persuasion intérieurs du Saint-Esprit, nous en garantit l'autorité formelle et l'inspiration divine qui est le principe de cette autorité »³.

Notre doctrine de la Parole de Dieu ne peut être autre que la doctrine de Jésus lui-même. Christ explique les Écritures comme Parole inspirée de Dieu : c'est là un thème cher à la pensée réformée. Il nous rappelle, au sein du désarroi herméneutique actuel que, pour bien interpréter l'Écriture, il faut savoir ce qu'est l'Écriture. Nos interprétations sont nécessairement dépendantes de notre conception de la nature de l'Écriture. Un *chrétien* peut-il vraiment avoir une conception différente de l'Écriture que le Maître-herméneute et rester chrétien ? Il vaut la peine de relire la démonstration de Pierre Marcel !

Notre intention dans cet article est d'essayer d'éclaircir le concept de la Parole de Dieu afin de pouvoir faire le lien entre cette Parole et l'Écriture, considérée par Christ comme ayant autorité divine pour sa propre vie. Pour ce faire, nous commencerons par indiquer le problème de l'ambiguïté de ce concept dans la théologie moderne.

LES AMBIGUÏTÉS DE « PAROLE DE DIEU »

La première tâche de la théologie est de rendre clairs les concepts dont elle se sert pour expliquer le sens des données bibliques. Pendant notre siècle, la notion de « Parole de Dieu » a été frappée d'une singulière ambiguïté. Si tout le monde s'accordait pour dire que Christ est la Parole de Dieu selon l'usage johannique, devant la confession de l'Eglise « l'Écriture sainte est la Parole de Dieu », les théologiens contemporains ont fait

² P. MARCEL, *Christ expliquant les Écritures*, *Revue Réformée* IX : 14-46.

³ *Ibid.*, 46.

preuve d'un grand embarras. Quelle valeur faut-il accorder à ce « est » problématique ? On hésite bien longtemps devant l'affirmation d'un QUENSTEDT que l'Écriture est « *vox et verbum Dei* » ou d'un TURRETIN qui dit « *ipsissimum Dei verbum* ». Je crois que cet embarras face à l'identification de l'Écriture avec la Parole de Dieu provient non du manque de clarté du témoignage de la Bible, mais des conséquences d'une telle affirmation pour l'épistémologie. On suppose que « vérité révélée » équivaut à propositions linguistiques dont la qualité serait une vérité a-temporelle et impersonnelle⁴. L'idée qu'il y aurait dans la Bible une vérité révélée par Dieu dans le monde en forme de notre langage humain gêne énormément.

Pour cette raison, les théologiens contemporains ont cherché à accommoder d'une autre manière le sens du « est » de la Confession. Le résultat est une grande ambiguïté dans le concept de Parole de Dieu.

Le libéralisme classique et la néo-orthodoxie barthienne ont ceci de commun : que la révélation divine n'est pas dans les propositions verbales de l'Écriture. Elle dépasse la Bible dans l'expérience de Dieu, et elle ne peut être figée en paroles objectives. Si la Bible nous indique le contact avec Dieu là où Dieu est connu, la Bible n'est pas pour autant une révélation de la vérité de Dieu. Dans le cas du libéralisme, c'est une considération de la liberté de l'homme qui motive la négation de l'idée d'une révélation divine normative. Le retournement de la dialectique libérale dans le barthisme occasionne le schéma inverse : la liberté de Dieu empêche d'identifier les paroles des prophètes et des apôtres avec la Parole de Dieu.

Dans les deux cas, la Bible ne peut être considérée comme Parole écrite de Dieu. Ces idées de la liberté de l'homme d'être sans Dieu dans sa révélation biblique, et de la liberté de Dieu de ne pas s'identifier dans sa révélation biblique peuvent nous paraître des restrictions de la vraie liberté de l'homme et de Dieu. Dans les deux cas c'est la notion de liberté qu'il faudrait critiquer.

L'ambiguïté de l'expression *Parole de Dieu* utilisée dans le contexte des théologies libérales ou barthiennes vient du fait que l'on veut maintenir une certaine continuité entre la Bible et la Parole de Dieu dans le cadre d'une discontinuité plus grande qui finit par la rupture. Ainsi, d'une part, l'aspect révélateur est placé dans l'expérience des hommes de la Bible, leur sentiment religieux étant la matière que l'on peut distinguer de la forme verbale des Écritures. D'autre part, la Parole de

⁴ Voir l'article important de P. HELM, « *Revealed propositions and timeless truths*, dans *Religious Studies* 8 : 127-138.

Dieu est considérée comme l'acte de Dieu dans la révélation dont l'archétype est la révélation unique de Dieu en Christ dont parle la Bible. Mais la discontinuité l'emporte. On ne saurait ni dans la néo-orthodoxie ni dans le libéralisme identifier Parole de Dieu et Ecriture Sainte. Le sentiment religieux du côté libéral comme l'acte de Dieu du côté barthien dépasse les formulations verbales de la Bible. Ce qui est « divin » dans l'expérience de la transcendance ou dans l'altérité de Dieu ne saurait être capté dans une digue de construction humaine. Si, dans la Bible on parle de la Parole de Dieu, cette Parole ne parle pas dans le texte biblique même. Le « est » statique des Réformateurs a été remplacé par un devenir ; c'est dans la dynamique du devenir que le lien entre la Bible et la Parole de Dieu est forgé dans notre expérience de la transcendance, ou par Dieu qui agit pour l'établir.

Le problème de cette ambiguïté est donc que l'on a maintenu la centralité de l'expression *Parole de Dieu* tout en lui enlevant son contenu traditionnel. Nous pouvons prendre deux exemples de cette difficulté :

— dans le document intitulé « *Parole de Dieu et Ecriture Sainte* »⁵ nous lisons au sujet de l'actualité et de l'autorité de cette Parole :

« Lorsque, à travers le témoignage biblique, la Parole de Dieu atteint l'homme, Dieu est présent dans cet événement et s'y révèle comme la source toujours neuve de la vérité et de la vie, comme la puissance toujours actualisée du renouvellement de cette réconciliation. Cette parole est donc toujours à la fois message et action. Elle dépasse les limites de l'intellectualité ».

Nous avons l'habitude, et c'est très mauvais, de ne plus attendre grand chose des concoctions ecclésiastiques. Ce texte ne dépasse pas nos attentes, malgré le fait qu'un non-initié pourrait être séduit par le langage teinté de piété. Quand on s'arrête un instant pour demander ce que l'expression Parole de Dieu veut dire ici, l'ambiguïté est frappante. Si la Parole de Dieu est rattachée au « témoignage biblique », la Bible n'est pas la Parole même de Dieu. Cette Parole nous vient « à travers » la Bible ; elle « atteint l'homme » comme « message et action ». Qu'une parole puisse être message nous est clair, mais comment peut-elle être action ? Comment concilier le message et l'action dont il est question ? Si la Parole est « action » et « événement » il est évident que le mot « parole » a assumé un sens qu'il n'a pas habituellement. S'il n'y a pas de communication *verbale* de Dieu au sujet de son action-événement, et si l'élément verbal est une parole humaine, en quoi peut-on parler de la Parole de Dieu ? Ce problème devient encore plus épineux quand nous

⁵ *Information-Evangélisation*, 1968 : 6, 79ss.

lisons que cette Parole dépasse les « limites de notre intellectualité ». Il n'est pas évident quel serait le sens d'une parole qui n'en est pas vraiment une pour notre compréhension ! Pour être appelée *Parole*, il faut un contenu verbal qui exprime quelque chose qui est compris et assimilé au niveau de la compréhension. Voici, pour moi, l'ambiguïté de cette déclaration qui ne veut strictement rien dire de la *Parole* de Dieu, sauf si on veut changer le sens du mot parole. Le *est* de la théologie traditionnelle est remplacé ici par un devenir de la parole interprété dans un sens sotérique du renouvellement dont on ne peut vraiment dire d'où elle vient ni où elle va.

— Autre exemple :

« La tentation est grande, en effet, de ramener la notion biblique de « parole » à un concept philosophique, à l'expression rationnelle d'une vérité éternelle... La Parole ne renvoie pas à une réalité dont elle ne serait que l'expression intellectuelle. Elle est cette réalité même. Elle est événement. Elle n'est pas une raison, mais un fait »⁶.

Il est donc affirmé que la Parole de Dieu est « toute l'histoire du salut » que Dieu « adresse au monde ». Dans cette histoire, les faits, pour être « tacites ne sont pas moins éloquents » que des paroles articulées. Pourtant, on nous informe qu'une distinction entre ce qui est parole articulée et parole-fait n'est pas possible. Le concept de la Parole de Dieu est donc frappé d'une ambiguïté fondamentale. Il ne s'agit ni d'une parole verbale, ni d'un simple fait, mais de l'un et de l'autre. Impossible de limiter la parole à une simple expression verbale. Ce serait l'intellectualiser. Les paroles écrites de la Bible ne sont pas Parole de Dieu comme un corpus écrit, mais sont Parole de Dieu uniquement dans le contexte de l'histoire du salut des « faits-événements » de Dieu. L'ambiguïté fondamentale de cette formulation vient du fait que le mot « parole » contient un double sens qui marie la notion de langage avec celle de fait.

Si nos confrères biologistes sont aussi habiles avec leurs manipulations génétiques que les théologiens l'ont été avec le sens de « parole » nous allons voir de merveilleuses espèces nouvelles !

Les difficultés de ces approches modernes « dynamiques » à l'expression Parole de Dieu ont été indiquées par James BARR dans ses critiques de la linguistique de la théologie biblique néo-orthodoxe. BARR refuse que le mot *dabar* puisse avoir « une double signification », parole-événement, et donc que le mot ne puisse avoir en même temps les deux significations, de façon

6 « Paroles » dans *Vocabulaire Biblique*, Lausanne 1954, 217.

synthétique. BARR affirme que les sens de *dabar* sont « parole » et « objet » et dans la plupart des cas il est clair par le contexte biblique lequel des deux sens est à choisir⁷. Ailleurs BARR a montré que l'évidence biblique ne permet pas de rendre centrale la notion de la révélation dans l'histoire par des actes de Dieu comme principe d'interprétation. La communication par la parole verbale est tout aussi centrale dans les témoignages bibliques ; les événements ne sauraient être compris dans la tradition biblique que par rapport à l'interprétation verbale⁸.

La question pour la théologie réformée n'est pas d'éliminer le fait que Dieu se révèle par des actes dans l'histoire. Elle a toujours admis que la révélation divine ne se limite pas à une parole. Dieu agit dans l'histoire, en Christ, pour se révéler à son peuple. Le tout est de maintenir la spécificité de la Parole de Dieu parlée aux hommes comme l'aspect interprétatif de la révélation divine, sans la réduire à un simple témoignage humain à ce que Dieu fait. Enfin, c'est en précisant la spécificité du témoignage biblique comme témoignage de Dieu à Lui-même, comme *Parole* de Dieu, que l'on arrive également à conserver une notion de l'acte historique de Dieu. Car, quand le concept de la Bible comme Parole de Dieu est écarté, il est inévitable que la notion de l'histoire du salut est vouée à la disparition. Les *magnalia Dei* deviennent l'expression d'une prise de conscience de l'historicité de l'existence ou d'une histoire *heilsgeschichtlich* qui se déroule dans un domaine fiduciaire qui, tout en étant tangent à notre histoire, n'en fait pas partie au sens strict du mot¹⁰. Puisqu'en théologie toute doctrine est étroitement liée à toute autre doctrine, il n'y a pas de sens en l'acte de Dieu en dehors du sens que nous trouverons par rapport à la Parole de Dieu. Si Dieu n'a pas parlé dans l'histoire, il n'y a pas agi non plus. Pour cette raison, en ce qui concerne la discipline de la théologie biblique, nous pourrions dire qu'en dehors de la formulation d'une doctrine de la Parole de Dieu il n'y a pas, pour elle, de salut.

Que veut donc dire « Parole de Dieu » ?

⁷ J. Barr, *Sémantique du Langage Biblique*, Paris 1971, 159.

⁸ J. Barr, *Revelation though History in the Old Testament and in Modern Theology*, in *New Theology* vol. ed. M.G. Marty et D.G. Peerman, New-York 1964, 60-74.

⁹ Voir K. RUMBA, *Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture*, Grand Rapids 1962, ch. 2.

¹⁰ Voir l'article capital de L. GILKEY, *Cosmology, Ontology and the Travail of Biblical Language*, *Journal of Religion* 41 : 194-205.

Afin de chasser les démons de l'ambiguïté du concept de « Parole de Dieu », il convient de réfléchir, bibliquement, sur le rapport entre la Personne de Dieu et sa capacité verbale¹¹.

Il est évident que la Parole de Dieu est particulière : elle est Parole de *Dieu*. Elle est qualifiée par la nature de Dieu lui-même et se distingue ainsi des paroles humaines. Elle est une capacité de Dieu qui exprime le fait que, à la différence de nous, Dieu est souverain de la Parole. Nous en sommes souvent prisonniers. Cette pensée banale peut nous lancer sur une piste qui paraît évidente, mais qui a été très peu fréquentée par des théologiens contemporains. La Parole est un *attribut* de la personne de Dieu, une capacité divine. Comme nous le verrons, elle existe en Dieu, avant d'être adressée aux hommes. Il existe donc une continuité entre la nature de Dieu et la nature de sa Parole. Même quand cette Parole se trouve exprimée *humainement* dans le contexte de la réalité créée où Dieu parle aux hommes, elle continue d'exprimer la nature de Dieu. La Parole est donc un attribut de Dieu pleinement actualisé en la communion trinitaire avant de devenir une parole libre — révélation — pour ses créatures. Attribut de Dieu, elle est nécessaire à Dieu lui-même. Comme Parole donnée aux créatures, elle est l'expression libre de cette capacité divine. Le concept « Parole de Dieu » indique donc qu'il existe en Dieu une capacité de la Parole qui est un attribut de sa personne. Elle lui est *nécessaire* comme aspect de sa divinité et elle est *libre* quant à son expression envers des créatures.

LA PAROLE COMME ATTRIBUT DE DIEU

Pouvons-nous donc préciser le rapport entre l'Être, le langage et la pensée de Dieu ? Cette question est très difficile même en ce qui concerne un tel rapport dans les hommes ; pour Dieu les difficultés se multiplient. Néanmoins certains éléments bibliques peuvent nous instruire.

Dire que la Parole divine est un attribut de Dieu, c'est faire ressortir la continuité entre Dieu et sa Parole, le fait que cette Parole dépend de la Personne de Dieu. Dans la Bible nous pouvons retrouver cette idée exprimée de deux façons :

1. *La Parole de Dieu et l'histoire du salut*

Les attributs de Dieu sont connus puisque révélés dans l'histoire du salut. Un attribut de Dieu est un caractère de perfection que nous attribuons à Dieu, parce que Dieu dans sa révélation a montré qu'il possède réellement cette perfection. De

¹¹ Dans cete réflexion, je suis entièrement redevable à mon ancien maître en théologie, J. FRAME de Westminster Seminary à Philadelphie.

même, les *noms* de Dieu indiquent le caractère de Dieu. Si nous disons que la Parole de Dieu est un attribut de Dieu, c'est parce que Dieu est connu par nous comme le Dieu qui parle et s'adresse à nous. Ce caractère linguistique indique que la nature essentielle de Dieu c'est d'être un Dieu qui est infini mais également personnel dans sa capacité de communication.

Nous connaissons donc la Parole de Dieu dans l'histoire de son alliance avec son peuple ; nous pouvons dire de quel genre de Parole il s'agit et donc affirmer que c'est un attribut de Dieu.

Cinq considérations peuvent illustrer ce point. Ces illustrations bibliques servent à montrer que la Parole peut être considérée comme attribut de Dieu, car elle est décrite de la même façon que Dieu Lui-même.

1 a. *La puissance de la Parole.*

Comme Dieu, la Parole de Dieu est décrite comme une Parole puissante. Elle n'est jamais vide de sens ou faible ; elle accomplit la volonté divine. Ainsi dans Esaïe 55, Dieu invite son peuple à se nourrir de sa Parole. Ce passage magnifique nous donne une parole de Dieu, un oracle dit par le prophète Esaïe, sur le caractère de la Parole de Dieu. Dieu parle ici de sa Parole. Nos pensées et nos chemins ne sont pas ceux de l'Eternel (55/8). La pensée du Seigneur dépasse la nôtre comme les cieux sont plus hauts que la terre. « C'est que, comme descend la pluie ou la neige du haut des cieux, et comme elle ne retourne pas là-haut sans avoir saturé la terre,... sans avoir donné semence au semeur et nourriture à celui qui mange, ainsi se comporte ma parole du moment qu'elle sort de ma bouche : elle ne retourne pas vers moi sans résultat, sans avoir exécuté ce qui me plaît et fait aboutir ce pour quoi je l'avais envoyée » (55/10-11). Comme puissance de Dieu, il y a presque personnification de la Parole dans ce texte. La Parole vient de Dieu et retourne à lui ayant accompli la volonté divine. Elle « se comporte » avec la puissance effective de Dieu.

Nous avons un parallèle de cette idée dans le passage de Hébreux 4/12 et 13. La Parole de Dieu est ici vivante, effective et pénétrante. L'apôtre le dit dans le contexte de l'avertissement au début du chapitre et de l'exhortation à entrer dans le repos de Dieu. La Parole est donc efficace pour nous faire entrer dans le repos de Dieu.

Mais un problème se présente en ce qui concerne cette efficacité. Qu'en est-il pour ceux qui reçoivent la Parole sans aucun profit, car ils n'ont pas la foi ? (4/2). L'efficacité de la Parole dépend-elle de la foi ? S'il en est ainsi, en quoi consiste l'efficacité ? Ici, il ne faut pas oublier que la Parole est comparée à

un glaive à *deux* tranchants ! Pour nous qui venons à la foi, la Parole a une efficacité de salut. Le langage de Hébreux 4/11-12 est judiciaire. La Parole nous rend transparents à la lumière du jugement divin ; nous sommes mis à nu devant elle. La foi est exonérée dans ce jugement ; elle n'a rien à cacher. Mais la création qui n'entre pas dans le repos de Dieu par la foi a pour juge la parole à « double tranchant », l'épée judiciaire de Dieu. La Parole de Dieu est efficace non seulement en vue du salut, mais en vue du jugement.

Notons encore ici la personnification de la Parole de Dieu. Les adjectifs possessifs du verset 13 peuvent en effet dans le grec être rapportés ou à Dieu (theos) ou à sa parole (logos). Il n'est pas nécessaire de décider entre l'Un ou l'autre. L'ambiguïté est peut-être intentionnelle ! Dieu nous juge ; son critère est la Parole. Quelle est cette parole ? C'est la parole reçue — la parole des prophètes et des apôtres.

Ce passage nous rappelle les mots de Jésus dans Jean 12/48 : « Qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles a son juge ; la parole que j'ai dite le jugera au dernier jour ». Jésus s'explique : sa parole est juge, car c'est la parole que son Père a prescrite. La parole de Jésus est la parole du Père, et ainsi elle est juge, comme Dieu est juge. Jésus est très explicite : « Ce que je dis, je le dis comme le Père me l'a dit » (12/50). Le sens crève les yeux ici : Jésus, contrairement à nos théologiens modernes, affirme la possibilité d'une révélation verbale de Dieu dans l'histoire. Jésus est la Parole de Dieu, mais ce n'est pas tout ; il est celui qui a reçu et qui dit la Parole de Dieu.

La Parole comme attribut de Dieu est donc caractérisée par la puissance divine ; elle est efficace et nous apporte le salut... ou le jugement.

1 b. *Le sens de la Parole de Dieu.*

Si la puissance exprime ce que fait la Parole de Dieu, son *sens* exprime ce qu'elle dit. La Parole de Dieu n'est pas une puissance brute ; elle tient sa puissance de son sens qui écarte les non-sens de l'homme. En tant que pécheurs rebelles nous obscurcissons le sens qui est là. La fonction de la Parole de Dieu est de faire surgir les réalités et de les interpréter dans leur sens fondamental. Ainsi c'est par la Parole de Dieu que Dieu crée : « Par sa Parole le Seigneur a fait les cieux ; Il parle, et la chose existe, il commande, et elle paraît » (Ps. 33/6, 9). Mais la création continue par la providence divine à manifester qu'elle est soutenue par Celui qui l'a créée. Le Seigneur qui a fait ces choses est Celui dont la Parole est droite, qui aime la justice et l'équité (33/4-5), qui a son plan pour les nations (10/11). La Parole de Dieu est donc le sens de la réalité, car elle est à l'origine de cette réalité, et elle continue à témoigner de ce sens contre les desseins des nations. La Parole de Dieu dans la pro-

vidence historique de Dieu est interprète du sens, car elle est à l'origine du sens de la réalité. Elle fait surgir et elle interprète, mais en plus elle juge l'homme qui refuse ce sens. Le péché des païens, dont parle Paul dans Romains 1/18ss, consiste précisément en ce que, connaissant la vérité de Dieu de par ses créations dans le monde visible, ils les refusent et sont livrés à l'innintelligence. Le sens est là, puisque c'est par la Parole de vérité que le monde existe.

La Parole de Dieu fonde le sens de la création et interprète ce sens ; comme sens interprétatif, la Parole de Dieu est identifiée aux desseins de Dieu Lui-même qui crée et soutient le monde. Elle explicite le sens qui existe en Dieu. Encore une fois la Parole est en quelque sorte identifiée avec Dieu, sa volonté et son action.

1 c. *La Parole de Dieu exprime comment est Dieu.*

Toute parole humaine révèle quelque chose au sujet de celui qui la prononce. C'est dans le domaine linguistique que notre instabilité ou notre fidélité s'exprime. C'est dans les insuffisances de communication que naissent les problèmes sociaux. Dans le domaine familial c'est très souvent sur les non-dits ou les trop-dits des parents que se greffent les problèmes des enfants.

Le problème de l'homme comme enfant de Dieu ne provient pas du manque d'articulation divine. Car Dieu est, par nature, un Dieu de communication. Quand Dieu parle, sa parole exprime clairement sa nature. Notre problème ne vient pas de Dieu ; c'est plutôt que nous sommes sourds. Nous sommes des enfants qui ne font pas attention à ce que dit notre Père.

Dans la Bible la Parole de Dieu révèle Dieu ; elle est sa présence. Dieu est toujours présent avec sa parole. Dès Genèse chapitres 1 à 3, il existe une complémentarité entre la Parole de Dieu et son Esprit, le souffle ou présence active de Dieu. Dans Psaume 33/6 la parole du Seigneur est en corrélation étroite avec « le souffle de sa bouche » (voir aussi Esaïe 34/16 et 59/12). De même dans l'Evangile de Jean, nous lisons que Jésus dit « les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (Jn 6/63 cf. 16/13). L'évangile de Paul n'est pas un simple discours, mais la puissance de ce qui est annoncé se montre par l'action de l'Esprit (1 Thess. 1/5). Pour nous la parole enregistrée est considérée comme impersonnelle, froide. Dans la Bible, Dieu est toujours présent et identifié avec sa Parole, même quand cette Parole est écrite et peut-être avant tout quand il s'agit d'une Parole écrite.

Ainsi en Israël la présence de Dieu est la présence de sa Parole. Ceci se voit dans deux passages du Deutéronome. La loi de Dieu, ses statuts écrits, sont donnés par Moïse. C'est donc par le prophète que Dieu ordonne la façon dont il faut rece-

voir et pratiquer cette Parole. Cette mise en pratique rendra le peuple, selon le dire des autres peuples, « sage et intelligent » (Deut. 4/56-8). La Parole mise en pratique qui résulte dans la sagesse, l'intelligence, la justice, constitue la particularité d'Israël : « Quelle grande nation a des dieux qui s'approchent d'elle comme le Seigneur notre Dieu le fait chaque fois que nous l'appelons ? » (v. 7). La loi de Dieu, et la reconnaissance de cette loi comme Parole contraignante de Dieu, est donc la présence de Dieu parmi son peuple. Être proche de la Parole de Dieu, c'est être proche du Dieu d'Israël.

Plus loin, dans Deutéronome 30, nous retrouvons les mêmes idées. Le commandement de Dieu n'est pas loin du peuple. La parole est toute proche « dans ta bouche et dans ton cœur, pour que tu la mettes en pratique » (v. 14). C'est là la vie que donne le Seigneur. Car en mettant sa Parole dans le cœur de son peuple, le Seigneur lui-même circonscrit ce cœur pour que le peuple aime Dieu de tout son cœur (v. 6). Ecouter la loi de Dieu, sa Parole *écrite* (v. 10), est la clef de la bénédiction divine. Choisir la vie, aimer le Seigneur, écouter sa voix, posséder la terre (v. 19, 20) : tout cela va ensemble. La présence de la Parole divine est la présence de Dieu lui-même, c'est sa bénédiction en réponse à l'obéissance à cette parole. Avoir la loi de Dieu écrite dans le cœur, c'est avoir Dieu pour Dieu, c'est être son peuple (Jér. 31/33).

Ce passage qui met en relation la proximité à la loi et la proximité de Dieu trouve son écho néo-testamentaire dans Romains 10/6-8. Comme la loi, le message de la foi est tout près. Il n'est pas nécessaire de monter au ciel pour trouver le Christ, ni de descendre parmi les morts. Ce serait ignorer la façon dont Christ se révèle. La justice de la foi est tout près : elle est dans « la parole de la foi que nous proclamons » qui est reçue et confessée (v. 8ss). Ainsi c'est par la foi en Jésus, mort et ressuscité, que la loi de Dieu trouve son accomplissement dans la foi. Christ est Celui qui, comme Sauveur, est présent dans la Parole du salut. Ainsi entre le Seigneur et la parole apostolique, il y a une identification. C'est en recevant cette parole qui est tout près de nous que nous recevons le Christ. Jésus est présent avec et dans la parole apostolique qui annonce le salut par la foi en Lui.

La présence de la Parole de Dieu est donc la présence très particulière de Dieu parmi son peuple. Au milieu du Saint des Saints dans le Temple se trouve l'arche de l'alliance qui contient les tables de la loi de Dieu. C'est la présence de cette Parole qui est la présence de Dieu Lui-même, qui constitue la sainteté du Temple. Dieu est parmi son peuple. Ne pas observer la Parole de Dieu implique l'absence de Dieu et sa malédiction.

La Parole exprime donc comment est Dieu. Elle révèle la nature de Dieu, comme Dieu de salut et de sainteté.

1. d *Les descriptions de la Parole de Dieu.*

La Parole de Dieu peut être considérée comme un attribut de Dieu car dans la Bible d'autres attributs de Dieu, qui Lui sont particuliers, décrivent sa Parole. La Parole de Dieu parlée et écrite a les attributs de Dieu. Ceci peut être illustré par le Psaume 119 qui est une sorte d'hymne à la loi de Dieu. La loi, le commandement, l'ordonnance ou la Parole écrite de Dieu est désignée comme une parole *juste* (v. 7) ; *fidèle* (v. 86) ; *merveilleuse* (v. 129, 130) ; *droite* (v. 137s) ; *pure* (v. 140) ; *vraie* (v. 142) ; *éternelle* (v. 89, 160) ; *parfaite* (Psaume 19.8s). Ces caractéristiques sont normalement utilisées pour exprimer la nature de Dieu. Tel est Dieu, telle est donc sa Parole qui est une expression de son caractère. Notons aussi que toutes ces allusions se réfèrent à une Parole matérielle, la Parole *écrite* de la loi. Le fait que la Parole de Dieu prend forme écrite n'est pas une limitation de la puissance de Dieu ; c'est plutôt la manifestation de la puissance de Dieu sur toutes choses. Si Dieu se limite à nous pour s'exprimer, cette limitation est un aspect de sa révélation. Elle est vraiment une puissance de Dieu qui montre que toute la réalité créée, y compris la réalité humaine, lui est accessible.

1 e. *Le respect de la Parole de Dieu.*

A cause de la continuité entre les attributs de la Parole écrite de Dieu et le caractère de Dieu révélé dans l'histoire du salut, les hommes de l'A.T. montrent un très grand respect de la Parole de Dieu. La Parole écrite est l'objet d'une certaine vénération, car elle est considérée comme Parole de *Dieu*. Ainsi dans le Psaume 119 nous lisons encore que le Psalmiste aime la loi (v. 167s) ; il loue Dieu à cause de ses « ordonnances de justice » (v. 164). Dieu est adoré à cause de sa Parole ! Au lieu de craindre la persécution des hommes le Psalmiste dit : « Mon cœur ne tremble qu'à ta parole » (v. 161 cf. Esaïe 66/45). C'est là l'image du vrai chrétien qui, selon le modèle apostolique, obéit à Dieu plutôt qu'aux hommes. Trembler devant la Parole, c'est la crainte de l'Eternel qui est le fondement de la sagesse. Ainsi David dit au Psaume 56/5, 11 : « De Dieu je loue la parole. En Dieu je me confie, je ne crains rien. Que peuvent me faire des hommes ? » Avoir confiance en Dieu, c'est avoir confiance en sa Parole qui est une promesse fidèle pour le croyant, comme Dieu est fidèle.

Dieu se révèle dans l'histoire du salut. Il révèle sa Parole dans l'histoire de l'alliance avec son Peuple. Le fait que Dieu parle exprime essentiellement la nature de Dieu qui entre en communication avec son Peuple. La Parole est donc un attribut de Dieu qui se fait connaître par cette capacité. Quand cette Parole est écrite, elle demeure l'expression du fait que par son

caractère Dieu est un Dieu qui parle. Ceci nous conduit à notre deuxième point concernant la Parole de Dieu comme attribut de Dieu.

2. LA PAROLE COMME COMMUNICATION TRINITAIRE.

La Parole de Dieu parlée dans l'histoire du salut est expressive de Dieu, car la Parole existe en Dieu avant d'être Parole parlée à l'homme. Cette Parole est une Parole propre aux personnes de la Trinité divine. Elle est une Parole en Dieu de caractère intra-trinitaire. Cette communication en Dieu nous est très souvent une « chose cachée », touchant aux profondeurs de la communication délibérative de Dieu qui a un conseil, un plan. Cependant, si nous ne pouvons le sonder, la Bible indique sa réalité. Non seulement envers nous, mais en Lui-même Dieu est un Dieu de communication dans la vérité et l'amour. Si l'homme est un être intelligent qui verbalise ses états affectifs, c'est qu'il est l'*image* de Dieu.

La Bible témoigne que la Parole est nécessaire à l'Être même de Dieu. Sans cette capacité, Dieu ne serait plus Dieu ; il ne se distinguerait pas des idoles muettes. Ainsi le plan de Dieu, ou son conseil, formé avant la fondation du monde est formulé par la Parole. Avant de créer l'homme « Dieu dit : faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance... » (Gen 1/26). Dans plusieurs Psaumes messianiques le décret de Dieu concernant son Fils est l'objet d'une déclaration du Père au Fils (Ps. 2/7-9 ; Ps. 45/7s ; Ps. 110). Ces paroles dans l'Épître aux Hébreux sont reprises pour représenter l'accomplissement de la volonté divine dans l'œuvre du Fils, qui fait éclater sa supériorité (Héb. 1/15ss).

Dans l'Évangile de Matthieu, la connaissance de Dieu dépend de la révélation du Père que fait le Fils ; mais ceci dépend à son tour de ce que « nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils... » (Matt. 11/27). Pourtant c'est dans l'Évangile de Jean que nous voyons la profondeur du mystère de la communion intra-divine. Le Fils ne fait rien de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père (Jn. 5/19s) ; il accomplit la volonté de Celui qui l'a envoyé (Jn. 4/34 ; 6.38s). Dans sa prière sacerdotale, Jésus prie pour ses disciples : « ils savent maintenant que tout ce que tu m'as donné vient de toi, que les paroles que je leur ai données sont celles que tu m'as données. Ils les ont reçues, ils ont véritablement connu que je suis sorti de toi et ils ont cru que tu m'as envoyé » (Jn. 17/7s).

Les personnes de la Trinité sont distinguées l'une de l'autre dans la révélation biblique selon leur fonction par rapport à la Parole divine. Ainsi le Père exerce sa souveraineté par la Parole (Ps. 29 ; Esaïe 40/26 ; 43/1 ; 62/2 ; 65/15 ; Eph. 3/14) ; le Fils

reçoit la Parole et est lui-même la Parole faite chair (Jn. 1/1 ; I Jn. 1/1-3 ; Hébr. 1/1-3) ; l'Esprit est le souffle de Dieu par lequel la Parole de Dieu accomplit son but (2 Tim. 3/16 ; 2 Pierre 1/20s).

La Parole est donc un attribut de Dieu qui caractérise sa personne. Elle est nécessaire à Dieu comme Etre intelligent ; mais elle est aussi prolongée dans la révélation de Dieu dans l'histoire du salut.

Il nous faut maintenant distinguer plus précisément entre ces deux aspects de la Parole de Dieu.

LA PAROLE DE DIEU : A LA FOIS NÉCESSAIRE ET LIBRE.

Dieu par sa nature, à la différence des idoles muettes, est un Dieu de paroles. La Parole est un attribut nécessaire à Dieu en tant que Dieu. Pourtant la Parole, comme l'amour ou la justice, n'est pas tout simplement un synonyme de Dieu. On ne peut pas substituer Dieu et Parole tout comme on ne substitue pas Dieu et amour. Si Dieu est Parole et amour la parole et l'amour ne sont pas Dieu. Il y a donc un aspect d'unité entre Dieu et sa Parole ou son amour, mais aussi un aspect de différence.

Cette unité et cette différence entre Dieu et sa Parole est pour nous un mystère qui est peut-être analogue au mystère de la Trinité. Dieu est Un dans son unité, Trine dans sa diversité. Ainsi tout comme nous disons que Dieu est Parole ou amour mais non que Parole et amour sont Dieu, nous disons aussi que Jésus-Christ est Dieu dans son unité avec le Père. Pourtant, nous ne disons pas que Dieu est Christ. Ce serait réduire le mystère de la diversité trine de Dieu. Il y a donc unité et diversité trinitaire et unité et différence entre Dieu et la Parole comme attribut de Dieu.

Le témoignage biblique de la communion trinitaire nous indique que le mystère du langage communicatif de Dieu est un aspect du mystère de la Trinité. Pour cette raison il serait erroné de réduire la capacité divine du langage comme attribut de Dieu à la seule personne du Logos. Ainsi dans l'Evangile de Jean, Jésus est le Verbe et le Verbe est Dieu ; mais, en tant que Verbe, Jésus reçoit le message que le Père lui a donné et le transmet à ses disciples pour que leur communion soit avec le Père (Jn. 17/6-8, 14ss). C'est une communion dans la vérité de la parole, transmise par Jésus, qui est sanctifiante.

Ici encore il y a un mystère difficile à sonder ; la Parole qui vient de Dieu par Christ, « *ta* Parole », est vérité et consacre les disciples dans l'unité avec Dieu. La Parole montre une unité

avec Dieu et est donc instrument d'unité. Pourtant il y a aussi une différence entre Dieu et sa Parole ; la Parole ne fait que « manifester le nom » de Dieu. Si elle vient de Dieu la Parole est différente de sa Personne.

Ces pensées peuvent nous aider à formuler une distinction importante entre la *nécessité* et la *liberté* de la Parole de Dieu. Il est nécessaire à Dieu qu'il parle ; la Parole, comme attribut de Dieu, indique que, sans cette communion divine, Il ne serait pas Dieu. Cette communion éternelle inter-trinitaire est nécessaire à l'Etre divin comme tous les autres aspects de sa vie ontologique, trinitaire... Cependant si la communication trinitaire est nécessaire à Dieu, il n'est pas nécessaire à l'Etre de Dieu de parler aux créatures. S'il en était ainsi les créatures elles-mêmes seraient nécessaires à Dieu et il dépendrait de ses créatures pour pouvoir communiquer.

La Parole de Dieu aux créatures est donc un acte libre de Dieu, comme tous les actes de Dieu envers la création en dehors de lui-même. Nous pouvons dire que cette Parole aux créatures n'est pas déterminative de la nature de Dieu en tant que telle, mais est déterminée par elle. La Parole de Dieu prononcée humainement aux créatures illustre une capacité nécessaire à Dieu mais qui est exercée librement par rapport à nous. Si nous disons qu'il existe une identité entre la Parole comme attribut de Dieu et son essence divine, cela ne veut pas dire que l'existence de la Bible soit nécessaire à la nature divine. Les actes de Dieu dans la création, de même que la création en tant que telle, sont des actes libres de Dieu en ce sens qu'ils dépendent de la volonté libre de Dieu dans sa décision divine de créer et de se révéler. Néanmoins, les *opera ad extra* de Dieu ne font que manifester dans la création les attributs puissants de Dieu qui sont déjà totalement actualisés dans la communion trinitaire. Ainsi Dieu est totalement in-dépendant dans son Etre.

Quand nous confessons que la Bible est la Parole de Dieu, c'est dans ce contexte qu'il faut situer notre affirmation. La Bible, comme toute communication divine à et *au sujet de ses* créatures, est une parole libre, parole non-nécessaire à Dieu lui-même. Il y a donc discontinuité entre Dieu et sa Parole de révélation, différence entre l'Etre et cette Parole de Dieu. Pourtant dans la révélation de la Parole il y a également unité et identification de Dieu avec sa Parole. Cette unité existe à cause de la volonté libre de Dieu de se révéler à ses créatures de façon compréhensible, car elles sont à son image. La Parole révélée et écrite est sa Parole.

Les paroles bibliques de révélation, si elles sont des paroles libres de Dieu, ne sont pas séparables de Dieu Lui-même. Elles manifestent librement une faculté nécessaire à Dieu.

Ces considérations nous mènent à indiquer les éléments suivants qui doivent être considérés dans une définition du concept de la Parole de Dieu dans le contexte de la révélation biblique.

La Parole de Dieu est :

- *formée par la Personne puissante de Dieu qui arrête son conseil librement, l'exécute par son acte dans l'histoire de son monde en vue de la foi de l'homme en sa puissance ;*
- *la parole rationnelle que Dieu adresse aux hommes pour donner sa loi en vue de leur obéissance à son autorité divine ;*
- *l'auto-expression de Dieu qui manifeste sa présence au moyen des prophètes et apôtres, donnant ses bénédictions et malédictions en vue de la formation de son peuple dans la vérité.*

Ces trois points méritent d'être développés pour démontrer que la révélation de la Parole biblique est une démonstration de la puissance divine qui est rationnelle et exprime la nature de Dieu dans sa présence. Ainsi une doctrine de la Parole de Dieu serait consistante avec la révélation de la souveraineté ontologique, épistémologique et éthique de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

Implications pour notre approche de la Bible.

Si la Parole de communication est l'expression d'une capacité divine de communion et la Parole biblique l'expression *ad extra* et libre de cet attribut, il en découle certaines conséquences pour notre vision de la Bible. Notre énumération sera limitative non exhaustive.

Premièrement, là où la Parole de Dieu est librement exprimée dans sa révélation biblique, là aussi Dieu est présent par sa Parole. C'est en recevant et comprenant cette révélation de vérité que nous écoutons la voix de Dieu. Dieu s'adresse vraiment à ses créatures rationnelles de façon rationnelle. Nous recevons la Parole de Dieu en exerçant notre intelligence. La rencontre de Dieu, sa présence, n'ont pas lieu en dehors de sa Parole mais dans la compréhension et l'obéissance à cette Parole. Toute recherche de Dieu dans une « rencontre existentielle », au-delà des « limites de notre intellectualité », est une idolâtrie, car elle fait l'économie du fait que Dieu est présent par sa vérité dans la révélation biblique de sa Parole. La Parole doit être reçue intelligemment pour illuminer nos expériences ou les juger, non l'inverse. Autrement l'expérience humaine non-rationnelle devient le maître du sens de la Parole et l'enchaîne.

Une deuxième conséquence est facile à voir. A cause de la continuité entre Dieu et sa Parole, quand nous lisons et écoutons la Parole de Dieu, nous sommes en la présence du Dieu vivant. Car il nous parle et nous recevons sa Parole. Il est donc important d'éviter de trivialisier la Parole en tournant le texte biblique en un terrain de jeux herméneutiques. De même, la prédication doit chercher à éviter le bavardage qui se sert de l'Ecriture comme tremplin pour donner un éclat à des idées qui ne sont pas en réalité une exposition du texte. La Parole de Dieu est vivante et puissante. Il faut donc pour saisir cette puissance vivifiante discerner le sens de la Parole. C'est ce sens qu'il faut exposer et appliquer dans la prédication. Ainsi la Parole de Dieu est lue, écoutée et proclamée dans son sens profond. En exposant le sens de la Parole nous prêchons la Parole de Dieu. Nous entrons et faisons entrer dans la communion avec Dieu, qui est communion dans la vérité de sa Parole. Discerner le sens de la révélation biblique, c'est discerner le sens qui vient de Dieu. La communion avec Dieu n'est pas le flottement dans une vapeur mystique, mais communion dans et par le sens de ce qu'il nous dit dans sa révélation. Il faut détrivialisier notre lecture de la Bible pour lire l'Ecriture avec crainte et tremblement, sachant que nous entrons dans la présence du Dieu vivant.

Il faut quand même interpréter la Parole de Dieu pour en saisir le sens. Nous ne pouvons donc pas être indifférents aux débats herméneutiques. Cependant nous ne pouvons pas oublier que nous ne lisons pas la Bible pour tester une méthode mais pour écouter la Parole de Dieu. Si donc nous apprécions l'apport de certaines méthodes à notre compréhension du caractère humain du texte, il faut relativiser toute approche fondée sur le présupposé que les textes bibliques ne sont que des textes humains. Un tel présupposé mène inévitablement à un pluralisme illimité d'interprétations qui fragmente l'unité de l'Ecriture : car il nie que Dieu est l'unité de l'Ecriture. Ceci est inévitable parce que toute interprétation d'une parole humaine vaut toute autre interprétation du texte en question, n'étant que relative ; sa vérité ne peut être une norme pour les différentes méthodes d'interprétation. Si nous faisons de la multitude d'interprétations la possibilité de l'acceptabilité de notre interprétation (*ma* lecture, la vérité pour *moi*), notre interprétation n'est que méinterprétation de la Parole de Dieu. Elle n'arrive pas à saisir le principe fondamental de l'herméneutique biblique — que Dieu est l'Auteur de l'Ecriture qui donne dans sa révélation l'unité de sa Parole aux hommes. Il y a *un* sens de l'Ecriture : c'est le sens de l'Auteur, *son* unité. Ne pas rechercher ce sens par une herméneutique unitive c'est accepter le non-sens ultime de l'ensemble biblique et, par conséquent, de la réalité en général.

Notre troisième conclusion peut indiquer que ces réflexions donnent une réponse à l'accusation de bibliolâtrie souvent avancée contre ceux qui croient à une Bible divinement inspirée. Cette accusation porte à faux, car personne n'adore la Bible comme on semble le penser. Dire que la Bible est la Parole de Dieu, et que Dieu révèle la vérité dans les propositions bibliques, n'est pas bibliolâtre pour les raisons suivantes

— Si la Parole est un attribut de Dieu et s'il y a continuité entre la nature de Dieu et la nature de la révélation biblique, nous évitons la bibliolâtrie en indiquant que la Bible n'est pas nécessaire à l'Etre de Dieu. La Bible n'est pas un attribut de Dieu, même si la capacité de la Parole caractérise Dieu. Il y a non seulement continuité entre Dieu et la révélation biblique dont il est l'Auteur, mais la Parole révélée étant une libre expression de Dieu, il y a une autonomie relative de la Parole révélée par rapport à son auteur. Nous n'adorons pas l'amour de Dieu ; nous adorons le Dieu qui est amour. De même, nous n'adorons pas la Parole écrite de la révélation ; nous adorons le Dieu de la Parole en respectant la Parole inspirée.

— La bibliolâtrie est transcendée, car le papier et l'encre de nos Bibles ne sont que des éléments humains : ils ne sont pas la Parole de Dieu. La Parole est ce que Dieu veut nous dire, le contenu de sens, la vérité affirmée dans ces *media* humains. Ce contenu reste le contenu de sens que Dieu a voulu nous communiquer selon sa capacité verbale. A cause de l'autonomie relative du texte par rapport à son Auteur, il persiste en notre réception du texte la possibilité de mauvaise compréhension. Parce que la Bible ne nous est pas immédiatement compréhensible, nous ne pouvons la tourner en un objet de vénération sans mécomprendre sa fonction. Nous sommes donc obligés de reconnaître que pour bien comprendre la Parole de Dieu il nous faut l'Esprit de Dieu ; la compréhension est possible seulement à cause de la concordance entre les témoignages extérieur et intérieur du Saint-Esprit.

— La bibliolâtrie est également évitée, car nous ne sommes pas appelés à adorer un attribut distinct de Dieu Lui-même. Comme Christ, si la Parole de Dieu est Seigneur, elle est aussi serviteur. Elle est Seigneur comme l'articulation de Dieu, mais prenant la forme des paroles humaines elle est serviteur comme création libre de Dieu. En confessant : « la Sainte Ecriture est la Parole de Dieu », nous reconnaissons la Parole de Dieu, mais nous adorons le Dieu de la Parole. Dieu comme Seigneur de la Parole connaît parfaitement le sens de sa communication verbale. Il connaît le contenu de sa révélation de façon exhaustive et complète. Nous connaissons la Parole du Seigneur de façon différente ; notre compréhension des richesses de Dieu n'est jamais que partielle, il n'y a pour nous aucune maîtrise sur la Parole de Dieu.

S'il en est ainsi, nous sommes éclairés sur la manière dont nous connaissons la vérité. Quand nous nous approprions la vérité *du contenu de sens* de la Parole écrite, nous pouvons dire que nous « possédons » la vérité de la révélation divine. Il y a recherche, discernement, appropriation, obéissance et reconnaissance de la vérité de Dieu au moyen de la confluence de la lettre et de l'Esprit. Nous possédons donc la vérité que Dieu a destinée à notre usage, selon sa révélation. La vérité divine, connue de Dieu nous dépasse. Il n'y a que Dieu qui se connaît de façon pleine et entière. Cependant, puisque nous connaissons la vérité de la Parole de Dieu, cette vérité si incomplète est réelle et véridique. Elle n'est pas en rupture avec la vérité telle que Dieu la connaît, mais elle exprime cette vérité à notre niveau humain. Entre la vérité de Dieu et notre discernement de la vérité, il y a continuité et discontinuité, parce que cette vérité est saisie avec l'aide de la Parole qui est une avec Dieu mais différente de lui. Si l'on dit que l'homme ne peut pas connaître la vérité ni la posséder, et si cette affirmation prétend être vraie, ou l'on se contredit, ou elle n'a pas de valeur du tout.

Nous pouvons être trop sensibles à ces accusations de bibliolâtrie et de possession de la vérité. Les dangers de notre siècle ne sont pas d'accorder un trop grand respect à l'Ecriture, mais précisément l'inverse. Nous ne pouvons oublier que puisque l'Ecriture *est* Parole de Dieu, nous devons une obéissance à son message dans tous les domaines, comme à la voix même de Dieu.

Cette obéissance inconditionnelle n'a rien d'idolâtre. Après tout, il ne faut pas oublier que le deuxième commandement est une proposition verbale, une Parole de Dieu, et elle demande notre obéissance totale !

Y A-T-IL DEUX TYPES DE PROPHÉTIES DANS LE NOUVEAU TESTAMENT?

par Peter JONES*

"Puisse tout le peuple de l'Eternel être composé de prophètes, et veuille l'Eternel mettre son Esprit sur eux". (Nbr 11:29).

I. INTRODUCTION

Le sujet de cet article s'impose pour de nombreuses raisons. En premier lieu, c'est un sujet d'actualité. Dans les Eglises dites traditionnelles, on constate, à l'heure actuelle, une certaine renaissance des ministères "prophétiques" et on entend parler partout des "dons de l'Esprit", surtout ceux de nature "prophétique", parce que c'est eux que l'on avait bien longtemps oubliés. En deuxième lieu, cette renaissance a provoqué une réponse savante chez les exégètes bibliques si l'on juge par le nombre d'articles et de thèses sur ce sujet qui ont récemment parus.¹ En troisième lieu, parmi ces travaux

*Peter JONES, né à Liverpool, Grande-Bretagne en 1940, est Docteur en Théologie du Princeton Seminary (U.S.A.). Sujet de sa thèse: *"L'apôtre Paul, un deuxième Moïse selon II Corinthiens 2/14 à 4/7"*. Professeur de Nouveau Testament à la Faculté de Théologie réformée d'Aix-en-Provence depuis 1974.

¹ M. A. CHEVALIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes: le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul*, (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966);

E. COTHONET: "Prophétisme dans le Nouveau Testament", *Dictionnaire de la Bible*, éd. L. Pirot et al (Paris, Letouzey et Ané, 1972);

E. COTHONET: "Prophétisme et ministère d'après le Nouveau Testament", *La Maison-Dieu* 107 (1971) pp 29-50;

G. DAUTZENBERG: *Urchristliche prophetie: Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief*, BWANT 60 série, N° 4, (Stuttgart, Kohlhammer, 1975);

G. DAUTZENBERG: "Zur urchristlichen prophetie", *Biblische Zeitschrift* (1978) pp 125-132;

E. E. ELLIS: "The role of christian prophets in Acts", *Apostolic history and the Gospel*, éd. W. W. Gasque, et R. P. Martin (Exeter, Paternoster 1970);

E. E. ELLIS: *Prophecy and hermeneutic in early christianity* (Eerdmans Grand Rapids 1978);

T. W. GILLESPIE: "A pattern of prophetic speech in 1st Corinthians", *JBL* 97 (1, 1978) pp 74-95;

D. HILL: "On the evidence for the creative role of christian prophets", *NTS* 20 (1973-74) pp 262-74;

U. B. MULLER: *Prophezie und predigt im Neuen Testament: Formgeschichtliche untersuchungen zur urchristlichen prophetie*, (Gütersloh, Mohn 1975);

T. P. WILKINSON: "Tongues and prophecy in Acts and I Corinthians", *Vox Ref.* 31 (1978) pp 1-20

récents, il faut signaler tout particulièrement celui de W.A. GRUDEM, un jeune savant réformé américain, qui en 1978 a présenté à l'Université de Cambridge sa thèse de doctorat, *The gift of prophecy in I Corinthians 12-14*, dans laquelle il défend l'hypothèse de deux types de prophéties néo-testamentaires.² En quatrième lieu, ce sujet s'impose car indépendamment du travail de GRUDEM et des textes qu'il analyse dans sa thèse, il nous a semblé judicieux, devant l'évidence apportée par le Nouveau Testament, de nous demander si effectivement les données textuelles ne s'expliquaient pas mieux par l'hypothèse de l'existence de deux types de prophéties dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise.

C'est ainsi que dans une première partie nous allons présenter un survol général des données néo-testamentaires qui semblent indiquer le bien-fondé de cette hypothèse et, dans une deuxième partie, nous allons éprouver celle-ci par une analyse de trois textes, Nbr 12:6-8, Act. 2:17-18, et I Cor. 13:8-12, qui jusqu'ici semblent être ignorés dans la mise au point de cette hypothèse.

II. LES DONNÉES NÉOTESTAMENTAIRES QUI SUGGÈRENT DEUX TYPES DE PROPHÉTIES NEOTESTAMENTAIRES

a) Une prophétie d'exhortation ouverte à tous.

Si l'on juge la parole de Joël³ et sa reprise par Luc,⁴ le souhait de Moïse, par lequel nous avons commencé cet article, s'est avéré en fin de compte une prophétie de la nouvelle alliance où Dieu mettra son Esprit "en vous".⁵ Cette onction générale sur toute chair prédite par l'Ancien Testament s'accomplira dans la Nouvelle Alliance en laquelle selon Luc, tous prophétisent: homme et femme, serviteur et servante.⁶ Dans Actes donc, les quatre filles de Philippe prophétisent ainsi qu'Agabos.⁷ Et l'évidence des écrits pauliniens corrobore ceci. Quant à l'universalité du don, Paul exhorte tous à aspirer à la prophétie de la même manière qu'ils devraient rechercher

² L'auteur est très reconnaissant du geste de M. GRUDEM qui lui a envoyé un exemplaire de sa thèse (qui n'est pas publiée) pour permettre la rédaction de cet article.

³ Joël 3:1-2

⁴ Act. 2:17-18

⁵ Es. 36:27

⁶ Act. 2:17

⁷ Act. 2:19

l'amour.⁸ Quant à la prophétie féminine, Paul accepte qu'une femme prophétise à condition qu'elle porte le signe de sa soumission à l'homme.^{8 bis}

Ce type de prophétie est étroitement associé à la glossolalie⁹ et il a pour but l'édification, l'exhortation ou la consolation de la communauté.¹⁰ Il semble comprendre aussi la prédiction.¹¹

Des auteurs néo-testamentaires français surtout catholiques, ont soutenu cette hypothèse. Jean DELORME dit ceci de la fonction de ce type de prophétie:

"Les prophètes (chrétiens) de façon générale, sont les organes d'une parole donnée comme venant de l'Esprit dans une situation et pour un auditoire *particulier* afin de l'introduire dans la *compréhension* de l'Évangile et la connaissance concrète de la volonté divine. Dans la prière ils sont interprètes d'une louange ou d'une action de grâce suscitée par l'Esprit."¹²

Lucien CERFAUX également, voit ce type de prophétie dans le Nouveau Testament et il fait remarquer que les limites de son autorité ne sont pas déterminées seulement par la référence concrète et particulière de son message, mais aussi par le fait qu'il est placé sous l'autorité apostolique qui, elle, fournit les critères par lesquels les prophéties sont discernées par la communauté. Elle impose aussi aux prophètes l'obligation de reconnaître le bien-fondé de ses mesures disciplinaires.¹³

Mais c'est sans doute GRUDEM qui apporte la preuve massive de cette prophétie charismatique dans son analyse de I Cor. 14.¹⁴ Sa thèse dépend d'une distinction fondamentale entre

⁸ I Cor. 14:1

^{8 bis} I Cor. 11:5

⁹ Act. 19:5, I Cor. 14:3, cp Mt. 7:22

¹⁰ I Cor. 14:1, 3, 5, 12, 19, 24, 25, 26, 31

¹¹ Actes 11:28, 21:11

¹² J. DELORME "Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament" dans *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament* (Editions du Seuil, 1973) p. 333

¹³ L. CERFAUX: *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Paris, Le Cerf, 1962) p. 234

¹⁴ Dans sa thèse, il s'est limité à une investigation de ce type de prophétie en particulier. Il laisse entendre la nature de l'autre.

1) une autorité divine de chaque mot dans le message prophétique et
 2) une autorité divine qui ne concerne que le contenu général du message prophétique. Le premier cas est surtout représenté par le prophétisme vétérotestamentaire où même les mots dont se sert le prophète sont considérés comme inspirés de Dieu.¹⁵ L'autorité divine de ce type de prophétie est telle que

- 1) le rejet de la prophétie est un rejet de Dieu¹⁶
- 2) que le faux prophète est mis à mort et
- 3) que l'on ne discute pas, on ne questionne pas le bien-fondé de la prophétie et on ne cherche pas à distinguer entre ce qu'elle peut avoir de faux et ce qu'elle peut avoir de vrai. Une fois que l'on est soumis à l'autorité du prophète, il va de soi que toute sa prophétie est normative.¹⁷

Or le deuxième type de prophétie est tout autre. Ayant montré que ce type est déjà connu dans la littérature juive,¹⁸ GRUDEM fait valoir toutes les différences entre cette prophétie vétéro-testamentaire et celle dont il est question dans la communauté chrétienne à Corinthe:

1) Paul invite la communauté à juger, discerner, estimer la valeur (δυναμὶς) des prophéties (I Cor. 14:29); il n'est pas question de juger les *prophètes* pour voir s'ils sont vrais ou faux pour les mettre dehors¹⁹ le cas échéant. Il s'agit plutôt d'examiner le contenu des prophéties en vue de garder ce qui est bon pour l'édification de l'assemblée.²⁰

¹⁵ *Op. cit.* p. 11 N. B.: Aussi bien en anglais qu'en hébreu la distinction française entre "parole" et "mot" n'existe pas. "Word" et "dabar" servent pour les deux sens.

¹⁶ Voir Dt. 18:19; I Sam. 8:7; 15:3, 18, 23; I Roi 20:36; II Chron. 20:20; cp Es. 7:9; II Chr. 25:16; Es. 30:12-14; Jér. 6:10-11, 16-19, 36:29-31

¹⁷ P. ex: I Sam. 3:19-20

¹⁸ GRUDEM essaie de montrer qu'il n'invente pas une nouvelle catégorie théologique, mais que déjà en Israël on constate à la fois, dans les mêmes auteurs (IMACE, LES RABBINS, PHILON, etc. . .), et l'idée de la cessation de la prophétie biblique (et l'idée de la cessation de la prophétie biblique) et l'idée d'une prophétie secondaire, p. ex. le *Bath gol* (l'écho de la voix céleste) des rabbins.

¹⁹ C'est-à-dire symboliquement les mettre à mort

²⁰ Cp. aussi I Thés. 5:19-21 où il y a une exhortation et à ne pas mépriser les prophéties et à examiner toutes choses pour retenir ce qui est bon. GRUDEM remarque que le simple fait que Paul soit obligé d'avertir l'Eglise contre le mépris des prophéties indique que les Thessaloniciens eux-mêmes ne considéraient pas ces prophéties comme des paroles divines vêtues d'une autorité absolue. *Op. cit.* p. 78

2) Ces prophéties sont parfois traitées légèrement, puisqu'il est possible qu'un deuxième prophète interrompe celui qui avait la parole sans que le premier ait terminé son message (I Cor. 14:30).

3) Ces prophéties ne jouissent que d'une autorité secondaire puisque Paul ne leur accorde même pas la possibilité de statuer sur la question théologiquement secondaire du silence des femmes dans l'assemblée (I Cor. 14:36).

4) Il s'ensuit que les prophètes sont soumis à l'autorité de Paul qui considère tout son enseignement (les choses que je vous écris - ὅ γράφω ὑμῖν) ²¹ comme un commandement du Seigneur.

Voici en gros, l'analyse de GRUDEM concernant cette prophétie charismatique que nous trouvons fondamentalement convaincante. ²² Mais au dernier point 4, nous abordons déjà le problème du deuxième type de prophétie néotestamentaire que GRUDEM n'a pas discuté dans sa thèse à savoir:

b) Une prophétie apostolique de révélation fondamentale

Comment Paul peut-il se placer au-dessus des prophètes à Corinthe s'il n'existe pas un autre type de révélation, de prophétie dans l'Eglise chrétienne? Car il faut bien voir que l'apôtre prétend que ce qu'il écrit et par extension toute son activité épistolaire, est commandement (ἐντολή) du Seigneur; car selon le verset 36, comme le dit HERING, c'est Paul qui avait apporté le λόγος τοῦ θεοῦ, la Parole de Dieu en sa qualité d'apôtre. ²³ Paul, par ces expressions, qu'il n'accorde jamais aux prophètes, se distingue nettement d'eux. Sa prophétie ne se discute pas. Elle demande la reconnaissance (qu'il reconnaisse. . .). Ainsi Paul ne se soumet pas au jugement des Corinthiens ²⁴ car il ne veut pas que son message apostolique se confonde avec celui des prophètes. ²⁵ Comme dit GRUDEM, ²⁶ Paul semble se placer sur

²¹ I Cor. 14:37-38; N. B.: Le pronom relatif au neutre pluriel s'applique sûrement à tout son enseignement sur le culte, c'est-à-dire chapitres 14, 13, 12, et 11; mais ultimement à toute son activité épistolaire. Bien évidemment, il ne s'agit pas d'une parole du Jésus terrestre, comme l'admettent C. K. BARRETT *A commentary in the first Epistle to the Corinthians* (A. et A. BLACK, London 1971) p. 334 et Jean HERING: *La première Epître de St. Paul aux Corinthiens* (Delachaux et Niestlé, 1948) p. 131

²² Ce n'est pas le lieu d'entrer dans tous les détails de cette thèse, bien que très importants, à savoir, l'étude comparative de ce phénomène dans le reste du Nouveau Testament, et l'analyse approfondie de l'état psychologique de tels prophètes et la fonction de ce type de prophétie.

²³ HERING, *op. cit.* p. 131

²⁴ I Cor. 3:1, 4; 4:3; 9:3

²⁵ Voir E. E. ELLIS: *Prophecy and hermeneutic in early christianity* p. 47 n°8

²⁶ *Op. cit.* p. 63

un autre terrain, celui des prophètes **vétérotestamentaires** qui jouissent d'une autorité indiscutable. Cette interprétation est d'autant plus vraisemblable que Paul invoque une malédiction contre toute désobéissance à sa prophétie;²⁷ une telle malédiction rappelle l'identification étroite entre les paroles d'un prophète comme Moïse et Dieu lui-même: "Et si quelqu'un n'écoute pas *mes* paroles qu'il dira en mon nom, c'est moi qui lui en demanderai compte". Derrière *ce* type de prophétie se tient Dieu comme sanction ultime qui demande une acceptation entière sans discussion de la parole prophétique qu'Il inspire.

Mais au-delà de ce quatorzième chapitre de la première épître aux Corinthiens, il est évident, dans le reste du Nouveau Testament, que les apôtres exerçaient un rôle prophétique et unique au sein du peuple de Dieu des derniers jours.

La vocation de Paul, par exemple, contient tous les traits classiques de l'appel prophétique de l'Ancien Testament. A titre d'exemple, il est "mis à part depuis le sein de ma mère" (Gal. 1:15) de la même manière que Dieu avait préparé le serviteur (Es. 49:1-5), Jérémie (Jér. 1:5), et Jean-Baptiste (Luc 1:15). Et cette préparation à l'avance est valable aussi pour les autres apôtres, si on croit à la parole de Pierre dans les Actes (10:41). Les apôtres sont des témoins nommés à l'avance par Dieu et il sont mis en parallèle avec le témoignage prophétique de l'Ancien Testament (Act. 10:43).

Selon CERFAUX, la tradition synoptique semble s'accorder avec cette identification prophètes-apôtres.³⁰ Luc 11:49 et Matt. 10:40-41 font voir que les apôtres sont envoyés dans le monde portant le titre de prophète. "*Celui qui vous reçoit, me reçoit; celui qui reçoit un prophète pour sa qualité de prophète recevra une récompense de prophète*".

Il sera ainsi approprié d'appeler les apôtres de Christ "les apôtres prophétiques" d'autant plus qu'une telle formulation est suggérée par Eph. 2:20; sans doute on devrait lire ce texte à cause du hendiadys τῶν ἀποστόλων καὶ

²⁷ Voir H. CONZCHMANN: *I Corinthians* (Hermeneia, Fortress Press, Philadelphie, 1975) p. 246 qui fait remarquer le parallélisme entre ce verset et 1 Cor. 3:17.

²⁸ Voir J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel* (Fortress, Philadelphie 1973) pp. 186 et sv. et surtout pp. 189 et 191

²⁹ N. B.: Les termes communs μάρτυς (vv 19, 40), διαμαρτύρουμαι (v 42), μαρτυρέω (v 43); cf. Rom. 1:1-2 où l'évangile apostolique est promis à l'avance par les prophètes dans les Saintes Ecritures (cp. Rom. 16:25-26). Implicitement les prophètes **vétérotestamentaires** sont mis en parallèle avec les apôtres **néo-testamentaires**.

³⁰ L. CERFAUX: *op. cit* p. 234 note 1.

προφητῶν de la façon suivante: "Vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres prophétiques, Jésus-Christ lui-même étant la pierre d'angle".³¹

Or, la mention de θεμελίος (fondement) (Eph. 2:20) et la référence à une activité de révélation dans le passé (Eph. 3:5)³² souligne le caractère de cette prophétie apostolique comme une prophétie de fondement qui sera la base de toute la vie de l'Eglise. Ainsi, Pierre représentant l'apostolat, est le roc sur lequel Christ bâtira son Eglise (Mtt 16:18) et la Jérusalem céleste a douze assises qui portent les noms des douze apôtres. De la même manière, Paul décrit sa tâche apostolique comme étant la pose du fondement du nouveau temple de Dieu (I Cor. 3:10 ss). Cet aspect fondamental de l'apostolat le distingue nettement de l'autre type de prophétisme néotestamentaire, comme l'a vu DELORME, à sa manière lorsqu'il dit: "Mais celle (l'investiture) des apôtres, parce qu'elle vient du Christ révélant sa résurrection et constituant l'Evangile à porter aux hommes, *reste unique* et ne se répète pas dans l'histoire: l'Eglise ne peut être fondée deux fois".³³

Résumons notre argument jusqu'ici: on constate l'existence dans le Nouveau Testament d'une part d'une prophétie d'exhortation ouverte à tous, hommes et femmes, en vue de l'actualisation dans toute la période de la vie

³¹ *Ibid* pp. 445-6: Eph. 3:5 présente la même construction grammaticale et identifie le θεμελίος de 2:20 comme une activité de révélation dans le passé immédiat νῦν ἀποκαλύφθη (Aoriste passif) τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι. Indépendamment, et ignorant l'exégèse de CERFAUX, Wayne GRUDEM est arrivé à la même conclusion exégétique, et il traduit la phrase en question "built upon the foundation of the apostles who are also prophets" (apôtres qui sont aussi prophètes) et il fournit une liste impressionnante de ce type de constructions où la même personne (en personnes) est décrite avec deux ou trois "titres", dont je donne quelques exemples:

Rom. 16:7 Ἀδρόνικον καὶ Ἰουνιᾶν τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναιχμαλώτους μου

Eph. 6:21 Τυχικός ὁ ἀγαπητός ἀδελφός καὶ πιστός διάκονος

Col. 1:2 τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἀγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς

Voir aussi Eph. 4:11, Col. 4:7, Phil. 2:25, Phlm. 1, Hébr. 3:1, I Pi 2:25, II Pi 3:18 et tant d'autres exemples.

N. B. Eph. 4:11 où Paul ponctue si fortement la distinction entre apôtres et prophètes (τοὺς μὲν ἀποστόλους τοὺς δὲ προφῆτας etc. . .) se référerait aux ministères distincts et actuels dans l'Eglise de Corinthe (à la différence de cette référence au passé dans Eph 3:5) et serait une indication supplémentaire de l'existence de ces deux types de prophéties.

³² Voir la note précédente

³³ *op. cit.* p. 333; cette distinction semble avoir manquée à Jean RILLET dans son étude *TU ES PIERRE* (Labor et Fides Genève 1974) p. 142, mais non pas à F. GODET, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, tome second (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1887) p. 318

de l'Eglise, ³⁴ de la vérité donnée une fois pour toutes. Son sens, et sa véracité ne se garantissent pas tout seuls puisque le message n'est pas clair d'emblée. Pour cela, la prophétie d'exhortation devrait être discernée. Et d'autre part, il y a la prophétie apostolique de fondement qui garantit une fondation solide et sûre (2 Tim. 2:19), et qui fournit les critères pour le discernement des prophéties charismatiques.

III. L'ANALYSE DE TROIS TEXTES. NBR. 12:6-8, ACTES 2:17-18, (JOEL 3:1-2) ET I COR. 13:8-12, EN VUE DE LA CONFIRMATION DE CETTE THESE

L'idée de deux types de prophéties est-elle admissible dans une théologie biblique de la Révélation? Pourrait-on éventuellement justifier l'exégèse de certains textes du Nouveau Testament par le contrôle très sûr de l'Ancien Testament pour en arriver à une doctrine biblico-théologique de la prophétie? Avec ces questions, d'une importance fondamentale, nous abordons l'exégèse de Nb. 12:6-8.

a) Nb. 12:6-8.

Cette distinction néo-testamentaire entre deux types de prophéties semble bien avoir son antécédent vétéro-testamentaire dans Nb. 12:6-8. Dans ce texte, il est question également de deux types de prophéties. Aaron et Miryam demandent la même autorité révélatrice que Moïse. "Est-ce seulement par Moïse que l'Eternel parle? N'est-ce pas aussi par nous qu'il parle?" ³⁵ Implicitement, Aaron et Myriam laissent entendre que tout comme les soixante-dix du chapitre précédant, ils ont le don de prophétie; conclusion qui semble tout à fait exacte compte tenu d'Exode 7:1 et 15:20. ³⁶ Mais la réponse de Dieu est très significative. Elle dresse une distinction entre le prophète auquel Dieu se révèle "dans une vision (בְּחִזְיוֹן, LXX, ἐν ὁράματι). . . et dans un songe (בְּחִלּוֹם, LXX, ἐν ὕπνῳ) et Moïse appelé aussi prophète, ^{36 bis} auquel Dieu parle de bouche à bouche (פֶּה אֶל פֶּה LXX,

³⁴ DELORME, *ibid* ". . . rien ne permet de limiter à la période de fondation l'envoi des prophètes. . ."

³⁵ Nom 12:2

³⁶ co. 4:16

^{36 bis} Dt. 18:15; 34:10

στόμα κατὰ στόμα) de façon claire ³⁷ et non en énigmes, (בְּחִי רַח, LXX, δὲ ἁλυσγμάτων) et qui contemple une représentation (חֲסִנָּה, LXX, δόξα : gloire) de l'Eternel".

Les observations de Martin NOTH sur ce passage sont très utiles. ³⁸ Dieu parle à Moïse d'une manière *directe* et unique et au "prophète" à travers des songes et des visions d'une manière *indirecte*, dans un "discours obscur" exigeant une interprétation.

b) I Cor. 13:8-12

Au point de vue de la théologie biblique on peut affirmer avec une certaine confiance que Nb. 12:6-8 est une justification vétéro-testamentaire de deux types de prophéties dans l'Eglise chrétienne, dans la mesure où Paul dans I Cor. 13:12 l'applique à la prophétie charismatique d'exhortation à Corinthe.

GRUDEM voit quatre points de correspondance entre ces deux textes.³⁹

1. Tous les deux parlent du sujet de la prophétie. Et on peut ajouter que tous deux parlent de *deux* types de prophéties (Voir ci-dessous).

2. Ces textes ont le vocable "ἁλυσγμα" en commun (Nb. 12:8, I Cor. 13:12). On peut ajouter aussi qu'il est employé dans les deux cas dans une phrase prépositionnelle. ⁴⁰ Il est à remarquer avec GRUDEM que c'est seulement dans Nb. 12:8 que ἁλυσγμα dans la LXX, se réfère à l'idée de révélation divine.

³⁷ Je préfère ici la traduction de la Bible de Jérusalem qui préserve mieux et le sens de l'hébreu בְּחִי רַח : vue, apparition donc forme visible (avec BROWN, DRIVER et BRIGGS, *Hebrew and english lexicon of the Old Testament* p. 909 qui suggèrent pour Nom. 12:8 "personal presence", et le sens du grec ἐν εἰδεσι : aspect extérieur, forme du corps. J'estime que la TOB et la Colombe avec leur circumlocution "je me fais voir" manque l'aspect que le contexte (v 8a, il contemple une représentation de l'Eternel) et les termes demandent, à savoir, l'aspect concret, sensible, palpable.

³⁸ Martin NOTH: *Numbers: Old Testament library* SCM London, 1968 p. 96

³⁹ *Op. Cit.* p. 216 Bien qu'il ne voit apparemment pas l'importance capitale de Nom. 12:6-8 pour son sujet général.

⁴⁰ Nom. 12:8 "δὲ ἁλυσγμάτων" I Cor. 13:12 "ἁλυσγματι" Le fait que la préposition est différente n'a pas d'importance, car la LXX ayant déjà utilisé + substantif trois fois dans ces trois verset, (ἐν ὁράματι, ἐν ὕπνῳ v6) et ἐν εἰδει précédant immédiatement notre expression) aurait changé de préposition pour une question de style.

3. Bien que Nb. 12:8 contienne la phrase στόμα κατά στόμα (bouche à bouche) et I Cor. 13:12 πρόσω πω πρὸς πρὸς ὤπον (face à face), derrière les deux expressions, se tient l'idée hébraïque d'une théophanie personnelle.⁴¹

4. Le mot hébraïque מראה peut vouloir dire "vision" (Nb. 12:6, LXX, ὄραμα), ou "miroir" et il est traduit ainsi par la LXX dans Ex. 38:8 (κάτοπτρον).⁴²

Paul a dû trouver dans ce texte vétero-testamentaire, une description parfaite de la prophétie charismatique d'exhortation. Car il est question de cette prophétie particulière aux chapitres 11, 12 et 14. Et en argumentant pour la supériorité de l'amour, il nous dévoile encore une fois, les caractéristiques de cette prophétie charismatique d'exhortation qui s'accordent si bien avec celles du premier type de prophétie de Nb. 12:6-8. Entre autres elle est temporaire (v. 8), imparfaite puisque partielle (v. 9) et énigmatique donc ayant besoin d'être discernée et interprétée. Nous savons par ailleurs⁴³ qu'elle est offerte aussi bien aux femmes qu'aux hommes mais ceci relève aussi de Nb. 12, puisque *et* Myriam *et* Aaron ont prophétisé de cette façon-là.

Mais, il y a un autre texte qui semble indiquer que Nb. 13:6-8 est à la base de cette conception néotestamentaire d'une prophétie charismatique d'exhortation ouverte à tous, à savoir:

c) Actes 2:17-18

Il n'est pas sans intérêt que le chapitre précédant notre texte de base contienne ce voeu/prophétie de Moïse qu'à l'avenir tout Israël puisse prophétiser (Nb. 11:29). Et il semble bien que Joël ait repris ce voeu pour en faire une prophétie au sujet du Jour de Seigneur.⁴⁴

Mais lorsque le Seigneur (Ch. 12:6-8) définit le caractère-même de cette forme de prophétie, il est évident que ceci a dû influencer la prophétie de Joël. Mais il convient d'analyser Actes 2:17-18 et Joël 2:28-29 ensemble puisque Luc cite intégralement⁴⁵ le texte de Joël. Or, il faut bien voir que

⁴¹ Voir Gen 32:30, Juges 6:22 et surtout Ex. 34:10 où il est dit que le même Moïse connaissait Dieu

⁴² Dans I Cor. 13:12, Paul se sert de la forme alternative grecque "ἑσπορον"

⁴³ I Cor. 11:5

⁴⁴ Voir Carl A. KELLER (Joël *Commentaire de l'Ancien Testament*) (Delachaux et Niestlé, Paris 1965 p142) est d'accord avec cette opinion quand il dit: "La prophétie de Joël répond en quelque sorte au voeu exprimé par Moïse dans Nb. 11:29, et il ajoute dans la note 6 au bas de la page. Le verset Nb. 11:29 est le *seul parallèle véritable* du passage de Joël.

⁴⁵ Sauf qu'il ajoute (une addition très importante à notre avis) "καὶ προφητεύουσιν" au v. 18b

Luc voit l'accomplissement de cette prophétie lors de la naissance de la Nouvelle Israël - "ceci, est ce qui a été dit par le prophète Joël:" (v. 16). Et ce "ceci" est le fait que l'Esprit est répandu sur les cent vingt disciples originels, y compris les femmes, ⁴⁶ qui tous "prophétisent" le jour de pentecôte.

Cette prophétie ressemble à celle de Corinthe puisque servantes et serviteurs prophétisent sans distinction (v. 17). Mais cet aspect rappelle aussi la première prophétie dont il est question dans Nb. 12:6-8, qui est ouverte aussi bien à Miryam qu'à Aaron. Néanmoins, le rapprochement entre Act. 2 et Nb. 12 va bien au-delà du caractère universel de la prophétie; car il s'agit de sa nature même. Lorsqu'il est dit que la prophétie viendra à travers des visions et des songes (v. 17), on ne peut pas manquer de voir le parallélisme avec Nb. 12:6. ⁴⁷ En grec, le parallélisme est encore plus frappant.

Nb. 12:6 ἐν ὁράματι ⁴⁸ αὐτῷ γνωσθήσεται
ἐν ὕπνῳ λαλήσω αὐτῷ

Joël 2:28-29 οἱ πρεσβύτεροι ἐνύπνια ἐνυπνιασθήσονται

Act. 2:17-18 οἱ νεανίσκοι... ὁράσει ⁴⁸ ὁψονται

Or, si cette prophétie "pentecôtiste", comme celle de Nb. 12, vient à travers des songes et des visions, elle sera énigmatique comme celle de Nb. 12. Et ici encore, la relation avec la prophétie corinthienne est très nette. J. DUPONT avait déjà suggéré que la connaissance partielle de I Cor. 13:9 qui est la vue à travers un miroir flou (v. 12) se réfère à la connaissance reçue par des visions, qui, elles, ont un sens incertain. ⁴⁹ Mais maintenant, nous pouvons affirmer que la supposition de DUPONT est tout à fait justifiée, grâce à la confluence de ces trois textes. Car la prophétie charismatique à Corinthe est directement liée à celle des Act. 2:17-18, et à celle des Nb. 12:6-8; si les prophéties viennent par songes et visions, expressions qui supposent le caractère énigmatique du message, il en va de même de la prophétie à Corinthe, surtout puisqu'il est dit textuellement qu'elle est énigmatique (I Cor. 13:12).

Ainsi, il nous reste, en dernier lieu, à voir ce que ces textes nous enseignent concernant ce que nous avons appelé la prophétie de fondement.

Le deuxième type de prophétie dont il est question dans Nb. 12:6-8, est bien entendu la prophétie mosaïque qui consiste en une révélation certaine sans équivoque puisque donnée à travers un contact direct, et palpable, avec Dieu qui donne naissance à la loi écrite de Moïse.

⁴⁶ Act. 1:14-15

⁴⁷ Comme font KELLER *op. cit.* p. 142 et J. A. BEWER, *The international critical commentary* (Clarke Edinburgh, 1911) p. 122, mais entre Nb. 12:6 et Joël 2:28-29

⁴⁸ "ὄραμα" et "ὄρασις" très proches du point de vue de forme (ὄρα) sont synonymes du point de vue de sens, voir CARREZ et MOREL *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament* (Delachaux et Niestlé 1971)

⁴⁹ J. DUPONT, *Gnosis* (Paris 1949 142-148, 252 et E. E. ELLIS, *op. cit.* pp. 60-61 contre GRUDEM *op. cit.* p. 134

E. J. YOUNG, dans son livre *My servants the prophets* a un jugement très sévère contre cette interprétation de Nb. 12. Selon lui, celui qui voit dans ce chapitre une distinction entre deux type de prophètes (entre ceux qui reçoivent une révélation à travers des visions et des songes, et ceux auxquels l'Eternel parle directement, dont le type idéal est Moïse) aurait complètement manqué le point essentiel du passage.⁵⁰

Pour YOUNG le texte enseigne le caractère tout à fait unique de Moïse. Tous les vrais prophètes appartiennent à un groupe. Moïse appartient à une catégorie entièrement différente puisque

- 1) il est appelé "mon serviteur",
- 2) il n'est pas appelé prophète,
- 3) il est chargé de toute la maison de Dieu,
- 4) il voit la forme (ou gloire (*LXX*) de Dieu), et
- 5) il est explicitement distingué des autres prophètes (Dt. 34:10).

Mais, il y a certains problèmes associés à cette interprétation.

Considérons tout d'abord le premier point: les autres prophètes sont quand même appelés "serviteur" comme YOUNG l'admet *et* dans son texte *et* dans le titre de son livre.⁵¹

Quant au deuxième point, il ne pose vraiment pas de problème puisque d'une part, dans Dt. 18:15, et d'autre part dans Dt. 34:10, il est parlé d'un prophète *comme* Moïse.

Pour étayer son troisième point, YOUNG donne à l'expression "toute ma maison", le sens de *dispensation* sans pour autant en fournir la preuve textuelle. Et il est aussi justifiable de penser que l'expression voudrait souligner que, contrairement aux prophètes de son époque, Moïse avait la charge de tout le peuple de Dieu, et que, dans cette charge, il allait y avoir de successeurs de Moïse.

Quant au troisième point, on devrait se demander s'il est vrai que seul Moïse a vu la forme ou la gloire de Dieu, quand on se rappelle qu'Esaië avait dit: "L'année de la mort du roi Ozias, je *vis* le Seigneur assis sur un trône. . . alors je dis: Malheur à moi . . . , *mes yeux ont vu le Roi*, l'Eternel des armées";⁵² car la définition du vrai prophète, c'est qu'il a pu assister au Conseil de Dieu pour *voir* et écouter sa parole⁵³ et donc faire une expérience analogue à celle de Moïse.

En cinquième lieu, bien qu'il soit vrai que Moïse est différent des prophètes, Dt. 34:10 ne parle que de son temps. Jusqu'à ces jours-là, un prophète comme Moïse n'avait pas fait son apparition.

⁵⁰ E. J. YOUNG: *My servants the prophets* (Eerdmans, Grand Rapids, 1952) p. 50. Il cite comme représentant de cette interprétation à ne pas retenir Bruno BAENTSCH, *numeri* dans *Handkommentar zum Alten Testament* (1903) p. 511

⁵¹ Tiré de Jérémie 7:25

⁵² Es. 6:1, 5

⁵³ Jér. 23:18 "Qui donc (parmi les faux prophètes) a assisté au conseil de l'Eternel pour voir (ראה) pour écouter sa parole?" cp. le v 22 et Amos 3:7

Et c'est justement ici la grande difficulté de cette thèse, car Dt. 18:15-18 annonce une lignée de prophètes *comme Moïse*.⁵⁴ Donc affirmer que Moïse aurait été dans une catégorie entièrement différente est manquer le but de cette prophétie qui, elle, prévoit un ministère mosaïque au sein de peuple, tout au long de son histoire. Et dans les faits, c'est ce qui s'est passé. La prophétie mosaïque marque le début de la production d'écriture sûre et canonique, comme l'a montré si bien M. KLINE.⁵⁵ Mais il en va de même de la lignée des "prophètes-comme-Moïse", car le canon documentaire de l'alliance grandit au fur et à mesure que les "prophètes-comme-Moïse" exercent un ministère semblable.⁵⁶

En résumé, il nous semble tout à fait juste de voir dans Nb. 12:6-8, l'esquisse de deux types de prophéties, l'une charismatique et énigmatique, l'autre mosaïque et génératrice d'une parole sûre et donc éventuellement, des écritures saintes.

Dans une autre étude, j'ai défendu la thèse que Paul concevait le ministère apostolique comme le ministère du second Moïse; pour ne pas rallonger cet article, je renvoie mes lecteurs à ce que j'ai déjà publié sur ce sujet.⁵⁷ Mais sans présupposer le bien-fondé de cette thèse, il est tout de même frappant de constater le parallélisme entre Nb. 12:6-8 et I Cor. 14:37-38. Dans Nb. 12, il y a la prophétie charismatique et énigmatique mise sous l'autorité de la prophétie mosaïque, et dans I Cor. 14, il y a la prophétie charismatique d'exhortation (elle aussi énigmatique) soumise à l'autorité prophétique et de l'apôtre.

⁵⁴ YOUNG démontre d'une manière très convainquante que Dt. 18:15-18 suppose une lignée de prophètes et il y a aussi une confirmation scripturaire dans Act. 3:24 qui identifie tous les prophètes de l'Ancien Testament, avec les prophètes de Dt. 18

⁵⁵ M. KLINE, *The structure of biblical authority* (Eerdmans 1972)

⁵⁶ La thèse de YOUNG, en distinguant entre deux types de prophéties scripturaires, crée une grave difficulté théologique, dont il est conscient. *op. cit.* p. 215 n° 21; car sa thèse l'oblige à dire que la révélation, par conséquent, l'écriture donnée à travers Moïse est plus claire que la révélation et donc les Ecritures données à travers les prophètes. De cette différence au sein des Ecritures saintes, YOUNG en fait une règle herméneutique, à savoir que l'on devrait tenir compte de l'obscurité des prophètes dans nos interprétations de leurs écrits. Mais on se demande, d'une part, ce qu'est devenue la doctrine réformée de la clarté des Ecritures, et d'autre part, comment appliquer cette distinction quand le Nouveau Testament appelle tout l'Ancien Testament "prophétique", et Paul voit dans la Torah de Moïse, des types prophétiques de l'Eglise chrétienne

⁵⁷ P. R. JONES: *The Apostle Paul: a second Moses according to II Cor. 3:1-4: 7* (Thèse de doctorat, Princeton, 1973 - voir University Microfilms n° 73 28,006 Ann Arbor, Michigan) et "L'autorité de l'apôtre Paul", *Foi et Vie*, n° 1. (Janvier-Février, 1976), pp. 36-58

Ceci est encore plus frappant quand Paul identifie cette autorité avec ce qu'il écrit et quand il appelle son écrit "κυρίου ἐντολή". Car bien que la première référence de cette expression soit au Seigneur ressuscité, il ne faut pas oublier que le véritable cœur de l'ancienne alliance, les tables de pierre confiées à Moïse, est appelé "la loi et le commandement (LXX, commandements, ἐντολάς) que j'ai écrits. . .", que la loi écrite par Moïse est appelée αὐτῷ ἐντολά κυρίου; ⁵⁹ et que Moïse identifie ce qu'il commande comme les commandements du Seigneur "τάς ἐντολάς κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν, ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῶν σήμερον". ⁶⁰ Etant donnée la structure de la Nouvelle Alliance dont le fondement fut posé par les apôtres, ne devrait-on pas penser que Paul en se servant de cette expression et se plaçant au-dessus des prophètes corinthiens, se servait de la même autorité que celle de Moïse?

Mais il y a le problème de I Cor. 13:8-12 où Paul semble se ranger avec ceux qui prophétisent partiellement et d'une manière énigmatique, surtout puisqu'il compare le présent avec la consommation future, le face-à-face avec Dieu. Certes, dans un sens, tout ce qui appartient au siècle présent est partiel par rapport à tout ce qui sera révélé. Mais d'une part en principe, la fin du siècle présent a déjà été accomplie, et d'autre part, il est évident que le πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ne se limite pas à l'avenir puisque Paul se sert d'une expression qui avait déjà décrit l'expérience de Moïse. Et dans ce sens il ne se range pas du côté des prophètes de connaissance partielle. Par son "je" des vv. 1-3-10-11, et son "nous" des versets 9 et 11, il exprime d'une manière vive, la situation du croyant. Car celui qui se range du côté de la connaissance partielle et énigmatique, tout en le faisant, émet une parole certaine et sûre, sans énigme sur la primauté éternelle de l'amour. Et qui plus est, il se réclame de la même expérience de gloire et de face-à-face avec Dieu qu'a eu Moïse. Selon II Cor. 4:6, Dieu a brillé dans son cœur pour faire resplendir sa gloire qui rayonne sur le visage (πρόσωπον) du Christ; et d'après Gal. 1:15, et Actes 9:1-19, 22: 4-21, 26:9-18, ⁶¹ cette vision de la gloire du visage de Dieu le Fils, n'était pas seulement spirituelle mais aussi palpable ⁶² de sorte que Paul comme Pierre, peut prétendre avoir eu en tant que prophète comme Moïse, un avant goût de la gloire du face-à-face qui sera révélée. ⁶³

⁵⁸ Ex. 24:12 cp. 2 Rois 17:37

Toute la phrase se lit ainsi: "τά λύθινα τὸν νόμον καὶ τὰς ἐντολάς αἱ ἐγραψα ἃ γράφω ὑμῶν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή" cp. I Cor. 14:37

⁵⁹ Lévi. 4:13, 22, 27, 5:17, Nb. 15:22, 31, 39 et *passim*

⁶⁰ Dt. 4:2. Il existe une leçon fort bien attestée qui a le pluriel ἐντολαί dans I Cor. 14:37

⁶¹ Cp I Cor. 15:18

⁶² On peut se référer à l'expérience palpable de la gloire de Dieu qu'avait faite l'apôtre Jean. Voir I Jn 1:1-4, cp Jn 1:14

⁶³ I Pierre 5:1 "...τῆς μελλουσῆς ἀποκαλύψεσθαι".

IV. CONCLUSION

Si nous avons raison de voir dans Nb. 12:6-8 la description programmatrice de deux types de prophéties dans l'ancienne alliance, l'une charismatique et énigmatique, l'autre mosaïque et productrice de paroles claires qui dans leur forme documentaire deviennent écritures saintes, il paraîtrait, d'après notre analyse des données textuelles du Nouveau Testament, que ce phénomène vétéro-testamentaire se serait prolongé jusque dans les structures de la nouvelle alliance; car là, nous constatons l'existence symbiotique d'une prophétie charismatique d'exhortation et d'une prophétie apostolique (c'est-à-dire deutéro-mosaïque) de fondement qui, elle, comme son antécédent vétéro-testamentaire, est productrice de commandements du Seigneur et donc éventuellement des écritures saintes de la nouvelle alliance.

De ceci, certaines conséquences pratiques découlent:

1) Libérés par une distinction si nette entre ces deux formes de prophéties, ceux dans l'Eglise qui, d'une manière exclusive, ont mis l'accent sur la prophétie scripturaire par souci de la protéger, n'auront plus besoin de courir le risque de ne pas écouter une exhortation importante de l'apôtre Paul "Ne méprisez pas les prophètes" (I Thés. 5:20).

2) Ceux par contre, qui ont tendance à écouter les prophéties charismatiques à l'exclusion des écritures saintes ou même en opposition avec elles, connaissant cette distinction, devraient admettre la primauté de la parole scripturaire comme critère de vérité de toute prophétie, pour ne plus se mettre sous la condamnation si grave de l'apôtre: "Si quelqu'un croit être prophète ou inspiré, qu'il reconnaisse que ce que je vous écris est un commandement de Seigneur. Et si quelqu'un l'ignore, c'est qu'il est ignoré (de Dieu)" (I Cor. 14:37-38).

3) Grâce à la redécouverte de cette prophétie charismatique, les femmes chrétiennes d'aujourd'hui devraient retrouver la liberté de parole et de ministère de leurs soeurs de l'Eglise primitive, sans pour autant se laisser tenter, sous la pression de la société actuelle, d'user de l'autorité pastorale/épiscopale, que Paul, de part une évocation solennelle de son autorité apostolique (I Cor. 14:34-38, I Cor. 11:10 et 16, I Tim. 2:12, cp Eph. 5:22) réserve aux hommes.

REMERCIEMENTS

Nous sommes redevables à l'un des frères de M. Harold KALLEMEYN de la composition de l'étude du Professeur Peter JONES. Elle ne pouvait être faite chez notre Imprimeur en raison des mots grecs trop nombreux. Nous lui disons toute notre reconnaissance.

Nous exprimons encore une infinie gratitude à Monsieur KALLEMEYN (et à ses collaborateurs) pour l'extrême obligeance et la générosité avec laquelle il soutient et fortifie la pensée réformée de langue française par de nombreuses rééditions.

NOTICE BIOGRAPHIQUE

MARCEL, *Pierre*, Charles, Raymond, né le 30 mai 1910 à Paris, de père suisse et de mère méridionale.

De vieille famille huguenote originaire de Mens et de Saint-Jean-d'Hérens (Isère): Jean et Zacharie MARCEL morts à la peine aux galères, Catherine et Elisabeth MARCEL, plus de vingt ans chacune à la Tour de Constance.

Etudes

Faculté libre de Théologie protestante de Paris (1929-1935) - Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris (1935-1936) - Pensionnaire de l'Académie de Paris à l'Institut Français d'Amsterdam (Maison Descartes) (1936-1937) - Docteur en Théologie (1960).

Charges diverses

— Proposant E.R.F., Eglise de l'Etoile à Paris (1939 - captivité - 1942). Consacré en janvier 1942.

— Pasteur de l'Eglise réformée de Saint-Germain-en-Laye (1942-1967).

— Secrétaire général de l'Alliance biblique française et Directeur de la Société biblique (1967-1975).

— Président-Fondateur du Comité de Gestion du Fonds immobilier de la 3^e Région E.R.F.: Esper III (1954-1963).

— Président-Fondateur (avec le pasteur Pierre BOURGUET) des Editions « Les Bergers et les Mages ».

— *Société calviniste de France*, Secrétaire (1941) - Vice-Président (1947), faisant fonction de Président (1970). Fondateur et Directeur de *La Revue Réformée* depuis 1950. Directeur du Comité des Publications depuis 1950.

— *Association Internationale Réformée* (International Association for Reformed Faith and Action: IARFA): Membre du Comité Exécutif (1953-1955), Vice-Président (1955-1958), Président (1958-1978).

.....

Publications

— *A l'Ecole de Dieu*, Catéchisme réformé, 1946, 2^e Ed. 1962.

— *A l'Ecoute de Dieu*, Manuel de direction spirituelle, 1948, partiellement traduit en américain par le Prof. Ch. Robinson.

— *Epuisé.*

- *Le Baptême*, Sacrement de l'Alliance de Grâce, 1951. Rev. Réf. Trad. anglaise, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, James Clarck & C°, Londres 1953, 2° Ed. 1959 - Ed. américaine : *Baptism, Sacrament of the Covenant of Grace*, 1973, Mack Publ. Cy. - Trad. espagnole : *El Bautismo, Sacramento del Pacto de Gracia*, Fundacion Editorial de Literatura Reformada, 1968.
- *L'Actualité de la Prédication*, 1951. Trad. américaine : *The Relevance of Preaching*, 1963, 2° Ed. 1977. Baker Book House.
- *La Confirmation doit-elle subsister ?* Théologie réformée de la Confirmation, 1965.
- *Calvin & Copernic : la légende ou les faits ?* La Science et l'Astronomie chez Calvin, Rev. Réf. n° 121, 210 p. 1980.

Etudes

- *La conception de la Loi chez Duns Scot*, Philosophia Reformata, 1937, p. 224-249.
- *Aperçu de quelques idées principales servant de base à une philosophie réformée*, Bulletin de la Société calviniste de France, N° 43, avril 1939, p. 1 à 15.
- *Gethsemane*, Rev. Réf. n° 1, p. 21-33, 1950.
- *Les rapports entre la justification et la sanctification dans la pensée de Calvin*, Rev. Réf. n° 20, p. 7-18, 1954. Trad. anglaise, Evangelical Quarterly, July 1955.
- *Christ expliquant les Ecritures*, Rev. Réf. n° 36, p. 14-45, 1958. Trad. anglaise : *Our Lord's Use of Scripture*, dans *Revelation and the Bible*, Edité par Carl F.H. Henry, Baker Book House, Grand Rapids, Mich. U.S.A. 1958.
- *Le témoignage en parole et en actes*, Rev. Réf. n° 35, p. 36-47, 1958.
- *The Ordeal of a Man's Faith*, dans *Evangelical Sermons of our Day*, Edité par Andrew W. Blackwood, Harper & Brothers, New York, 1959.
- *The Humility of the Prophet*, dans John Calvin, *Contemporary Prophet*, publié par Yacob T. Hoogstra, Baker Book House, Grand Rapids, Mich. U.S.A. 1959. Texte français : *L'humilité d'après Calvin*, Rev. Réf. n° 42, p. 1 à 38, 1960.
- *L'Eglise, porte-parole des Idéologies contemporaines ?* 1960 (Tirage limité).
- *Prosélytes*, Rev. Réf. n° 51, p. 5-14, 1962, et n° 53, p. 20-30, 1963.
- *Die Lehre von der Kirche und den Sakramenten*, dans *Handbuch zum Heidelbergerkatechismus*, Edité par Lothar Coenen, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GMBH, p. 135-158, 1963. Traduit en anglais.
- *Place et Mission de l'Eglise aujourd'hui*, Les Cahiers calvinistes, Sté calviniste belge, n° 21, 1964.
- *L'enseignement biblique sur l'Autorité de l'Etat*, Les Cahiers calvinistes, Sté calviniste belge, n° 19, 1964.

- *Inquiétudes*, Rev. Réf. n° 57, p. 1-13, et 59, p. 27-33, 1964.
- *Comment je suis devenu calviniste ?* Le Christianisme au XX^e siècle, mai 1964.
- *Invites à l'Hérésie*, Rev. Réf. n° 59, p. 16-26, 1959, Reproduit par l'Entente Evangélique, N° 176-177, 1965 et tiré à part de Yves Filhol.
- *L'humilité de Calvin*, Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français, CX^e année, juil.-sept. 1964. A l'occasion du IV^e centenaire de la mort de Calvin.
- « *Frères et Sœurs du Christ* », Rev. Réf. n° 60, p. 18-30, 1964, et n° 61, p. 12-26, 1965.
- *Quand l'Esprit n'est plus là...* Rev. Réf. supplément n° 66, p. 1-10, 1966.
- *Civil War in the Church*, dans The Christian Reader, avril-mai 1966, et Christianity Today.
- *Principes d'interprétation*, Rev. Réf. n° 73, p. 78-88, 1968.
- *La tâche éducatrice de l'Eglise*, Rev. Réf. n° 80, p. 20-34, 1969.
- *Problèmes de traduction de la Bible*, Ichthus, n° 6, 1970.
- *Vigueur et actualité de la Confession de La Rochelle*, Rev. Réf. n° 86, p. 55-67, 1971.
- *Remarques sur la traduction du Nouveau Testament* « *Bonnes Nouvelles aujourd'hui* », La Bible dans le Monde, Alliance biblique française, 1970.
- *Le Dieu Créateur et la souffrance du Chrétien*, Rev. Réf. n° 105, p. 6 à 21, 1976.

.....

Traductions

- *Catholicisme et Protestantisme*, Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise réformée des Pays-Bas sur l'Eglise catholique-romaine. Rev. Réf. n° 11-12, p. 1-100, 1952, et Les Bergers et les Mages, 1963.
- *Du Couvent à l'Evangile*, de H.J. Hegger, en collaboration avec Jean de Savignac, Les Bergers et les Mages, 1959.
- *Parlons net*, Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise réformée des Pays-Bas : Histoire, mystère et autorité de la Bible, en collaboration avec Marc Jospin, Les Bergers et les Mages, 1976.

.....

Critiques

- *Une injurieuse caricature*, Calvin tel qu'il fut, Chanoine Christiani, Préface de Daniel Rops, Le Christianisme au XX^e siècle, 1955.
- *Ces idées qui ne tombent pas du ciel...* A propos du livre de Georges Casalis, Rev. Réf. n° 115, p. 127-140, 1978.

- *La prédication de Calvin*, A propos du livre de M. Stauffer, Rev. Réf. n° 117, p. 1-33, 1979, suivi de : « Une lecture non-calviniste de Calvin » ? Supplément au n° 120.
- *L'Obsession calviniste*, de Gabriel Mützenberg, Ichthus, n° 86, 1979.

Rééditions

- *La Confession de Foi des Eglises Réformées en France*, dite de La Rochelle, Préface de Jean Cadier, Présentation nouvelle en français modernisé, Rev. Réf. 1952 et Les Bergers et les Mages, 1960.
- *Le Petit Traité de la Sainte Cène*, en collaboration avec Harald Châtelain, Les Bergers et les Mages, 1959.
- *Institution de la Religion chrétienne*, présentation nouvelle en français modernisé, avec la collaboration de Jean Cadier et Michel Réveillaud, Labor et Fides 1955, 1957 et 1958. 3^e Ed. des Tomes I, II et III, 2^e Ed. du Tome IV par Editions Kerygma, 1978.
- *Commentaires de Jean Calvin* (en français modernisé)
 - La Genèse*, avec la collaboration d'André Malet et Michel Réveillaud, Labor et Fides, 1962.
 - L'Evangile de Jean*, Texte établi par Michel Réveillaud, Labor et Fides, 1968.
 - Epître aux Romains*, avec la collaboration de J.-M. Nicole et de Michel Réveillaud, Labor et Fides, 1960.
 - Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens*, avec la collaboration de Max Bernouilli, Jean Métraux et Michel Réveillaud, Labor et Fides, 1965.
- *Prédications de Jean Calvin* (en français modernisé)
 - *Sur la Prophétie d'Esaïe LIII*, touchant la mort et passion du Christ, Rev. Réf. 1951. Trad. anglaise : The Gospel according to Isaiah, Leroy Nixon, W.M.B. Eerdmans Puc. C°, Grand Rapids, Mich. U.S.A., 1953.
 - *Sur la Nativité de Jésus-Christ*
 1. L'Annonce faite à Marie et à Joseph, Cinq prédications, Rev. Réf. n° 28, 1956.
 2. Le Cantique de Marie, Quatre prédications, Rev. Réf. n° 29, 1957.
 3. Le Cantique de Zacharie, Cinq prédications, Rev. Réf. n° 31, 1957.
 4. La Naissance du Sauveur, Quatre prédications, Rev. Réf. n° 32, 1957.
 - *Sur Jacob*
 1. L'Echelle de Jacob, Rev. Réf. n° 47, 1961.
 2. La Lutte de Jacob, Rev. Réf. n° 46, 1961.
- *Les Béatitudes*,
 - Quatre prédications, Rev. Réf. N° 120, 1979.

BIBLIOGRAPHIE

Invocation du nom de Dieu et Constitution fédérale : ouvrage collectif,
Labor et Fides, 1980, 86 pages.

A première vue, le sujet de ce petit livre ne paraît pas d'une très grande importance. Le préambule de la future Constitution fédérale suisse n'a rien qui puisse exciter l'esprit d'un français : il peut sembler assez futile de savoir s'il faut ou non mentionner Dieu dans une constitution : il y a belle lurette que la laïcité nous a débarrassés, nous français, de ce genre de questions superflues !

Je dois avouer que c'est un peu dans cet état d'esprit que j'ai ouvert ce livre. Eh bien ! je me trompais car ce livre est fort intéressant et fait réfléchir. L'argument en est le projet d'une nouvelle Constitution fédérale suisse. Depuis la fondation de la Fédération au 13^e siècle, les Suisses ont gardé l'habitude d'invoquer Dieu au moment de rédiger leurs pactes.

Pour les uns, on ne peut plus invoquer Dieu ; par scrupule, des chrétiens ne pensent plus possible d'imposer la mention de Dieu à des incroyants. Par respect pour les autres, on se tait. Ce point de vue est louable mais n'a-t-il pas conduit depuis un certain nombre d'années les chrétiens à se taire, à se replier sur eux-mêmes, par crainte d'être taxés de triomphalisme ?

Mais ce n'est pas par triomphalisme que d'autres avis, dont celui de la Faculté de théologie de Genève, penche au contraire pour le maintien de cette invocation. Le Conseiller d'Etat de Genève se demande s'il y a de bons motifs pour l'écarter : il souligne d'abord le besoin que l'on a, après une période de remise en question — de retrouver des racines. *Ce que l'on ne peut pas se permettre de faire sans manquer de respect vis-à-vis de soi-même, c'est de rejeter sans réflexion approfondie les ressources qui sont à notre portée demain comme hier, et qui nous permettront de retrouver à tout moment le contact avec la vraie source de la vraie liberté* (p. 55).

Ce qui également a fait problème, c'est l'adjectif *Tout-puissant* accolé à Dieu. Pour certains, cet adjectif n'exprime pas la réalité du Dieu d'amour du Nouveau Testament (comme s'il ne l'était pas dans l'Ancien !). Ce serait le Dieu-gendarme et on ferait de l'autoritarisme en parlant ainsi. En fait ce qui est apparu comme essentiel aux rédacteurs du projet, c'est de bien marquer les limites du pouvoir de l'Etat. Pour la sensibilité suisse, un Etat ne peut jamais être absolu : on comprend alors toute l'importance de l'équilibre entre pouvoir fédéral et pouvoir cantonal, et cela fait partie de la raison même d'exister de la Suisse.

Ce petit livre est plein d'intérêt : bien des chrétiens ont le sentiment de vivre dans un monde déchristianisé (la fameuse ère post-Constantinienne !). L'Eglise n'aurait plus rien à voir avec l'Etat. On chercherait ainsi à se faire pardonner le triomphalisme par un excès d'humilité. En revanche, ceux qui sont partisans du maintien de cette invocation ne le font pas par simple nostalgie du passé et de l'histoire mais en sentant bien qu'il y a là quelque chose de fondamental pour l'existence d'une société.

Ce livre fait partie de la série des publications de la Faculté de Théologie de Genève ; y ont contribué Jean-Marc CHAPPUIS, Otto KAUFMANN, Bernard MOREL, Adolf MUSCHG, Denis de ROUGEMONT, Jacques VERNET.

Alain G. MARTIN.

Gabriel-Ph. WIDMER : *L'aurore de Dieu au crépuscule du XX^e siècle* ; Labor et Fides, 1979, 78 pages.

Le titre pourrait laisser penser que nous avons affaire ici à une nouvelle méditation sur ce mouvement de pensée qui, aujourd'hui, prend le contre-pied de plusieurs siècles d'incroyance en occident et qui veut redonner à la vie spirituelle sa vraie place dans notre culture. Certes le livre de Gabriel WIDMER y contribue, mais avec son originalité propre. Ce qui apparaît ici, c'est une solide base théologique : il ne s'agit pas seulement de la nostalgie du bon temps du barthisme (dans ce qu'il avait de positif), mais d'une pensée qui se situe dans une continuité, même si elle affirme son originalité.

LUTHER, PASCAL, BARTH, ce sont les noms auxquels l'auteur veut se référer. Sa première méditation s'intitule : *le Dieu caché*. Non pas un Dieu mort ou un Dieu négatif, mais un Dieu qui ne peut être saisi par le désir qu'a l'homme de connaître, de posséder, mais uniquement par l'amour et la grâce révélés en Jésus-Christ.

La figure de Dieu (deuxième méditation) est celle du serviteur. Dieu se révèle en Jésus-Christ comme un serviteur du Royaume, serviteur qui guérit, nourrit, console. C'est une révélation que le monde ne peut comprendre.

Mais cette humilité est inséparable de *la gloire de Dieu* (troisième méditation). Cette gloire, c'est sa victoire acquise dans la lutte.

Le spécialiste, bien sûr, verra dans ce petit livre, un pur produit de la théologie dialectique. Il s'agit plutôt d'un livre de spiritualité riche et profonde : on voit là que théologie et spiritualité ne s'opposent jamais mais au contraire sont très intimement liées.

Alain G. MARTIN.

Demande d'envoi de numéros spécimen

Je vous serais reconnaissant de bien vouloir envoyer GRATUITEMENT quelques numéros spécimen de LA REVUE RÉFORMÉE à :

NOM Prénom

Adresse

(de la part de

Date Signature

Demander à adresser 10, rue de Villars, 78100 Saint-Germain.

LA REVUE RÉFORMÉE

Abonnements, envois de fonds et dons

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

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

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

1981

FRANCE : *Commandes* : 10, rue de Villars, 78100 Saint-Germain-en-Laye.

Abonnements, envois de fonds et dons : M. Jean MARCEL, 23, rue de Tourville, 78100 Saint-Germain-en-Laye (Yvelines), C.C.P. Paris 7284.62 M.

Abonnement : 55 F. Abonnement de solidarité : 100 F ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : **prix réduit**, 36 F.

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

Abonnement : 425 francs belges. Abonnement de solidarité : 600 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 290 francs belges.

F.W. ETATS-UNIS, CANADA : FAXON C^o Inc., 15 southwest park, Westwood, Mass. 02090 U.S.A.

Abonnement : Francs Français 60,00 (du 1.1 au 31.12).

GRANDE-BRETAGNE : D^r David HANSON, Milverton Lodge, 3, Ottawa Place Chapel Allerton, Leeds LS7 4LG.

Abonnement : £ 6, Student sub. £ 4.00.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma, C.C. Postale 14013007.

Abonnement : lires 9.000.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 6.000.

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

Abonnement : Fl. 26,—. Abonnement de solidarité : Fl. 50,— ou plus.

Etudiants : **prix réduit** : Fl. 16,—.

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

Abonnement : 24 francs suisses. Abonnement de solidarité : 50 francs suisses ou plus.

Etudiants : **prix réduit** : 16 francs suisses.

AUTRES PAYS : 60 F

PUBLICATIONS DISPONIBLES

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

John MURRAY , <i>Le Divorce</i> , 2 ^e Edition	25,—
John KNOX , <i>Lettre à un Jésuite nommé Tyrie</i> . Traduction, introduction et notes par Pierre Janton	15,—
<i>Le Petit Catéchisme de Westminster</i>	15,—
<i>Liberté et Communion en Christ</i> , Déclaration de Berlin 1974 sur l'Œcuménisme	12,—
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	Manque
<i>Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ? Rapport de la commission biblique désignée par l'Épiscopat Luthérien Suédois</i>	15,—
<i>Ta Parole est la Vérité</i> , Conférences du Congrès de Théologie Évangélique de Paris 1968	20,—
Eduard GROB , <i>Introduction à l'Évangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	15,—
Eirger GERHARDSSON , <i>Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i>	15,—
<i>Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)</i>	10,—
Jean CALVIN , <i>Les Béatitudes</i> , Trois prédications	14,—
<i>Sermons sur la prophétie d'Ésaïe LIII</i>	20,—
<i>L'annonce faite à Marie et à Joseph</i>	12,—
<i>Le cantique de Marie</i>	12,—
<i>Le cantique de Zacharie</i>	12,—
<i>La naissance du Sauveur</i>	12,—
<i>Les quatre fascicules sur la Nativité, ensemble</i>	36,—
Théodore de BÈZE , <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé, Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud	40,—
Auguste LECERF : <i>La Prière, Le Péchė et la Grâce</i>	Épuisé
<i>Des moyens de la Grâce</i>	15,—
Pierre MARCEL : CALVIN et COPERNIC , <i>La Légende ou les Faits ? La Science et l'Astronomie chez Calvin</i> . 210 p.	45,—
<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i>	20,—
<i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de Grâce</i>	Épuisé
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	20,—
<i>Christ expliquant les Écritures</i>	10,—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	10,—

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

Pierre MARCEL : <i>A l'École de Dieu</i> , Catéchisme réformé	20,—
<i>A l'Écoute de Dieu</i> , Manuel de direction spirituelle	Épuisé
<i>La Confession de Foi des Églises réformées en France</i> , ou Confession de La Rochelle. Format de poche, « Les Bergers et les Mages »	3,50
Jean CALVIN : <i>Institution de la Religion chrétienne</i> , Nelle Ed. Tomes I-II : 60 ; T. III : 50 ; T. IV : 60. Les trois volumes ensemble :	136,—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , relié	65,—
<i>Commentaire sur l'Évangile de Jean</i> , relié	65,—
<i>Commentaire sur l'Épître aux Romains</i> , 2 ^e Ed.	40,—
<i>Commentaires sur les Épîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , relié	40,—
<i>La vraie façon de réformer l'Église</i>	25,—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène</i> , Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages »	5,—