

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

SOMMAIRE

Daniel BERGÈSE, <i>De l'Eglise Réformée confessionnelle au pluralisme doctrinal</i>	97
Paul WELLS, <i>Max-Alain Chevallier et la singulière « unité plurielle » du pluralisme</i>	124
Peter JONES, <i>Paul et l'hérésie</i>	134
A M. Roger BURNIER, <i>Nos vifs remerciements et nos vœux</i> ..	140
<i>Bibliographie</i>	141

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

a l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs
publiée par la

SOCIETE CALVINISTE DE FRANCE

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

COMITE DE REDACTION

Pierre BERTHOUD — Pierre COURTHIAL — Jean-Marc DAUMAS — Peter JONES
Pierre MARCEL — Paul WELLS

Avec la collaboration de Roger BARILIER, Klaus BOCKMÜHL, Jean BRUN,
J.G.H. HOFFMANN, A.-G. MARTIN, etc.

Editeur : Paul WELLS, D.Th.

Directeur : Pierre MARCEL, D. Th.

Administration et commandes : 10, rue de Villars
F. 78100 — SAINT-GERMAIN-EN-LAYE (France)

ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONS se référer page 3 de la couverture

*Réduction de 15 % sur toute commande de numéros spéciaux ou anciens, adressée
au siège de la Revue.*

Franco de port pour la France, le Régime intérieur et l'extension.

Prix du fascicule : 15,00

POUR EVITER DES FRAIS INUTILES

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

— Sauf indication particulière, les abonnements sont reçus renouvelables.

— L'abonné résilie son abonnement par avis adressé avant le 31
décembre à l'Administration de la Revue, OU par le « Retour à
l'Envoyeur » du premier numéro de l'année suivante.

— Les abonnements doivent être réglés dans les trois premiers mois
de l'année, sans avis d'appel. Les frais de rappel sont à la charge des
abonnés.

DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE CONFESIONNELLE AU PLURALISME DOCTRINAL

Une histoire logique... si ce n'est légitime

Daniel BERGÈSE.

*"Le pluralisme est la doctrine qui affirme la pluralité sans référer la diversité à l'unité de l'objet qu'elle exprime. Le pluralisme est l'érection de la pluralité en système."*¹

1^o LA RÉFORME

A) L'ÉGLISE DE MULTITUDE.

La Réforme héritière d'une situation de fait.

Il nous faut remonter en plein XVI^e siècle pour trouver au berceau de la Réforme deux attitudes qui dans l'histoire des Eglises réformées vont jouer en faveur de l'émergence du pluralisme doctrinal.

La première de ces attitudes n'est pas particulière à l'Eglise de la Réforme, elle est en fait un héritage direct du catholicisme romain. Il s'agit du principe ecclésiologique que nous appelons aujourd'hui le *multitudinisme*.

La prétention universelle du christianisme avait trouvé depuis CONSTANTIN, et plus encore avec THÉODOSE et GRATIEN, un accomplissement d'ordre politique. Le monde gréco-romain deve-

¹ G. SIEGWALT, « Structures d'unité pour nos Eglises » in *Positions luthériennes* 1971/2, p. 105.

naît le monde chrétien, et ce dernier allait durer de longs siècles. L'écroulement de l'empire romain, s'il entraîna quelques modifications géographiques quant à la situation de la chrétienté d'Occident, ne lui fut nullement fatal. L'Occident était gagné, le christianisme avait pénétré les mœurs de plusieurs générations, une culture chrétienne était née.

Ainsi l'identité de l'homme du Grand Moyen-Age, c'est avant tout d'être un chrétien. Baptisé dès les premiers jours de son existence, il entre du même coup dans la vie sociale et religieuse. Toute son activité se déroule ensuite dans une structure sociale totalement élaborée et justifiée par le religieux. L'étendue de l'expérience existentielle de l'individu est immergée dans la pré-compréhension religieuse posée par la société : la cloche du village sacrifie l'espace tandis que le retour annuel des fêtes chrétiennes joue le même rôle vis-à-vis du temps. Société civile et société religieuse ne se confondent pas en droit, mais sont liées dans les faits par des rapports très étroits. L'Eglise fonde dans la conscience du peuple l'autorité civile, et celle-ci met son pouvoir au service des idéaux religieux.

Cet équilibre millénaire est déjà bien ébranlé au début du XVI^e siècle, et la Réforme, même si ce n'était pas son intention, va poursuivre la dislocation en s'opposant à l'autorité religieuse de Rome. Pourtant, ni LUTHER, ni CALVIN ne vont concevoir une cité sur des principes autres que ceux qui avaient fonctionné durant les siècles passés. L'attitude de LUTHER avec les princes allemands, sa prise de position contre l'émeute paysanne, soulignent l'alignement du chef religieux avec les pouvoirs politiques. Chez CALVIN l'exemple de la cité de Genève témoigne également d'une reprise du vieux thème : interdépendance entre la cité céleste et la cité séculière. L'Eglise de multitude, c'est au départ l'Eglise d'Etat.

Le fondement christocentrique de l'ecclésiologie calvinienne.

Si donc CALVIN, le père des Eglises réformées non luthériennes, et qui à ce titre nous intéresse plus particulièrement, s'est prononcé pour une Eglise de "multitude", il importe de connaître son approche théologique.

Le point clef se situe ici : l'Eglise est affirmée comme une réalité qui est, au-delà même des membres qui la composent. L'Eglise *est* parce que le Christ *est*. La doctrine du corps mystique de Christ est fondamentale, l'Eglise est fondée dans l'élection et de ce fait elle est par nature invisible.

Pourtant selon un mouvement que Jacques COURVOISIER² n'hésite pas à qualifier de dialectique, l'ecclésiologie de Calvin

² J. COURVOISIER, « La dialectique dans l'ecclésiologie de Calvin » in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 1964/4.

va de l'Eglise invisible aux signes de l'Eglise historique. L'Eglise devient alors visible là où retentit la pure prédication de la Parole de Dieu, et là où les sacrements sont correctement administrés. On le voit, pas plus que pour l'Eglise invisible la manifestation de l'Eglise historique ne se réfère aux croyants individuels. L'Eglise existe donc au-delà de l'engagement, de la sainteté ou même de la conversion du cœur de ses membres. Cette position permet d'ailleurs à CALVIN de reconnaître la validité du baptême catholique. Quand bien même le prêtre qui l'aurait administré serait la pire des canailles dans une Eglise apostate, si un aspect de la véritable Eglise fut manifesté dans l'administration correcte de ce baptême, il y a là un "vestige" qui demeure authentique.

Dans ce système donc, l'Eglise est première, et le croyant ne se définit que par rapport à elle. Autrement dit l'Eglise ne peut trouver ses limites spatiales dans le tissu populaire : du croyant à l'incroyant. Le principe structurel Parole/Sacrement, qui pose la véritable Eglise, s'appuie alors sur une autre limite : celle du champ d'autorité du système politique en place.

Cette ecclésiologie fonctionne donc parfaitement selon les rapports Eglise/Etat du monde finissant, elle entraîne un multitudinisme qui rend justice à la revendication universelle de l'Évangile, les frontières de l'Etat permettant de cerner un lieu d'application limité.

L'aspect second de la fonction disciplinaire.

Cette attitude, si elle explique sans doute le peu d'empressement que mettait CALVIN à reconnaître la nécessité imminente d'une confession de foi (nécessité soutenue par les réformés de France particulièrement) ne rend pas justice à l'ensemble de son ecclésiologie. L'indispensable, c'est-à-dire Parole et Sacrement, ne peut demeurer sans le contrôle de la discipline. Dans toute société humaine, dit-il, il faut une "police pour entretenir la paix" ³. C'est donc au nom de la nécessité que CALVIN pose une limite disciplinaire : la définition du *membre* d'Eglise. Sont membres "tous ceux qui professent la même foi, qui usent des mêmes sacrements que nous, et qui ont une vie exemplaire, même s'il reste quelques imperfections en eux" ⁴. En contrepartie le principe d'excommunication doit être observé afin que l'honneur de Dieu ne soit atteint devant le monde, que le méchant ne corrompe les bons et pour inciter à la pénitence. Ainsi seront tenus hors de l'Eglise ceux dont la foi est fausse ou la vie trop scandaleuse. Néanmoins, ajoute-t-il, ont doit "prendre garde en de telles observances qu'elles ne soient estimées à salut pour lier les

³ Calvin cité par J. COURVOISIER, *op. cit.* p. 350.

⁴ A. GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère*, Ed. du Cerf. Paris, 1964, p. 188.

consciences" ⁵. La discipline, aussi nécessaire soit-elle, ne figure pas comme une marque de l'Eglise.

L'Eglise de CALVIN est donc principalement une Eglise ouverte à la multitude, et par nécessité une société de gens ayant un comportement et un discours particuliers.

En pratique :

Pas de frontière nette entre le séculier et le religieux.

On aurait pu penser que la fonction disciplinaire allait pratiquement établir les seuils de l'Eglise au sein de la cité, que la part du séculier serait ainsi faite. De cette manière même si en droit l'Eglise était à même de revendiquer l'ensemble de la cité, dans les faits un certain dégagement de l'une par rapport à l'autre allait heureusement s'opérer.

En réalité il n'en fut pas ainsi, et l'aspect disciplinaire de l'Eglise se confondit souvent avec le droit civil. L'affaire SERVET est bien significative en ce domaine. Le désaccord doctrinal qui opposait Michel SERVET à l'Eglise de Genève n'aurait pas dû entraîner de sanctions autres que l'excommunication. En fait il fut frappé par le droit de la cité. Il n'existant pour SERVET aucun espace à Genève en dehors du champ de l'Eglise.

En ce qui concerne l'unité doctrinale la pénétration de l'autorité civile dans la discipline de l'Eglise est utilement légitimée par CALVIN lui-même. Pour lui en cas de conflit dogmatique sans issue entre pasteurs, le dernier recours n'est pas donné au pouvoir conciliaire, pourtant présent dans sa pensée, mais au Magistrat, au pouvoir civil.

En résumé, la conception ecclésiologique calvinienne n'est pas achevée sans la présence de l'Etat. Celui-ci détermine donc les frontières sociologiques de l'Eglise et ultimement les options dogmatiques. On conçoit alors aisément que lorsque le monde changera, le jour où la société se morcellera en courants d'opinion et en options différentes cette attitude devra être sérieusement reconSIDérée. C'est peut-être faute d'une réflexion assez rigoureuse sur ce thème que le multitudinisme limité de CALVIN ouvrit la route à l'Eglise sans frontière, et par voie de fait au pluralisme actuel.

Dans toute la Réforme, seuls les mouvements de type anabaptiste refusèrent clairement la superposition Eglise/Etat au niveau théologique. En France les réformés, bien que calvinistes de doctrine, ne purent à cause de leur situation minoritaire, et plus encore à cause de la persécution, vivre cette Eglise de multitude selon le modèle genevois. Leur ecclésiologie fut par la force des choses plus nettement autonome. La Confession de 1559,

⁵ Calvin cité par J. COURVOISIER, ad loc.

dite de La Rochelle, adoptée et signée par l'ensemble du corps pastoral, constitua l'identité du peuple réformé au travers du royaume de France, et cela jusqu'au XVIII^e siècle.

Mais alors, un nouveau problème va se présenter à l'ensemble des Eglises réformées, et tout particulièrement aux réformés de France : comment concilier l'autorité d'une confession de foi avec une des renvendications fondamentales de la Réforme qui consiste justement à ne reconnaître qu'à la Bible le pouvoir de normer la foi ? C'est ici que nous allons aborder le principe qui finalement ébranlera l'autorité de toutes les confessions de foi : le libre examen des Ecritures.

B) LE PRINCIPE DU LIBRE EXAMEN.

Une idée moderne...

On a pu dire, et certainement beaucoup le pensent encore aujourd'hui, que tout protestant est pape une Bible à la main. Cet adage qui définit la spécificité du protestant en opposition à celle du catholique sur les principes mêmes de l'autorité ultime en matière de foi, illustre clairement la démarche du libre examen des Ecritures.

Contrairement au multitudinisme étatique qui se réclame de l'ancien monde, le libre examen se situe dans le courant des idées humanistes de la Renaissance et des Lumières. Il convient pourtant de souligner dès maintenant que ce que nous concevons aujourd'hui sous l'expression "libre examen" n'a que peu de rapport avec la doctrine des Réformateurs.

Au siècle de la Réforme, l'expression "libre examen" n'existe pas, on parlait seulement de la "méthode d'examen". Ce n'est qu'au début du XIX^e siècle avec Benjamin CONSTANT, GUIZOT, Samuel VINCENT, Alexandre VINET, que la formule "libre examen" apparaît et devient le mot d'ordre du protestantisme libéral. Samuel VINCENT reconnaît d'ailleurs qu'on ne peut en attribuer aux Réformateurs l'origine étant donné que pour lui le libre examen c'est la proclamation de la liberté de conscience. "S'il est dans l'histoire un fait incontestable, déclare PRÉVOST-PARADOL dans son introduction à Samuel Vincent, c'est que les auteurs de la Réforme n'ont pas eu un seul instant la pensée d'établir dans la société chrétienne ce que nous entendons aujourd'hui par la liberté de conscience et par le droit d'examen. Ils voulaient simplement substituer une orthodoxie à une autre" ⁶. Ce jugement tranché ne rend sans doute pas justice plei-

⁶ PRÉVOST-PARADOL, in *Du protestantisme en France* de Samuel VINCENT, Ed. M. Lévy Frères, Coll. Bibl. contemporaine, Paris, 1859, p. VIII.

nement aux Réformateurs dont la pensée manifeste tout de même une certaine tension entre l'Eglise établie et l'Eglise en devenir, mais il a le mérite de mettre l'accent sur l'essentiel.

... Sur un principe originel.

Pour **LUTHER** l'*examen* c'est avant tout la nécessité de confronter et de juger toute déclaration pontificale ou conciliaire, toute proclamation dogmatique sous l'autorité absolue de la Parole de Dieu. "L'évêque, le pape, les lettrés, et tout homme, ont le pouvoir d'enseigner mais ceux du troupeau doivent juger s'ils entendent la voix du Christ ou celle d'un étranger" ⁷. Pour lui, dans la mesure bien sûr où le croyant est habité par l'Esprit, l'interprétation de la Bible ne pose pas de problème, celle-ci étant parfaitement claire et compréhensible. "Luther est donc bien " convaincu d'avoir libéré les consciences vis-à-vis de toute autre autorité humaine. Il ne croit pas pour autant les avoir abandonnées à leurs jugements personnels et aux fantaisies de leurs exégèses. L'*examen* ne les libère que pour les soumettre à la Parole, dans sa teneur authentique et objective" ⁸.

Si l'*examen* permet en effet à l'individu de s'opposer au système en place, ce n'est pas en référence à sa propre subjectivité mais bien au message du Christ transmis dans l'Ecriture Sainte. C'est en fait l'autorité de Jésus-Christ venue à nous à travers la Bible, et non l'autorité de Jésus-Christ venue à nous à travers l'Eglise. Et pour **CALVIN** notamment, ce n'est pas à l'Eglise de décider si l'Ecriture est véridique, c'est à l'Ecriture à témoigner si l'Eglise est encore chrétienne.

Dans la pensée des Réformateurs l'*examen* n'est en fin de compte qu'une méthode, un moyen qui permet de passer de l'ancien système d'autorité de type catholique pour entrer dans la *Sola Scriptura*.

Le garde-fou de l'institution ecclésiale.

Toutefois l'utilisation abusive et individualiste de ce principe risquait, quand bien même la Bible serait clairement compréhensible, d'ébranler la paix de l'Eglise, voire de mettre en cause son unité. Ce risque **CALVIN** l'a perçu et c'est pourquoi il insista sur le rôle de la *discipline* sans laquelle les Eglises ne peuvent " longuement consister ". L'organisation juridique interne à l'Eglise met donc en place une sorte de mode d'emploi de la méthode d'*examen*.

En principe tout fidèle peut et doit l'utiliser pour reconnaître si la prédication ou l'enseignement qu'on lui apporte est conforme

⁷ Luther cité par Joseph LECLERC, « Protestantisme et libre examen, les étapes et le vocabulaire d'une controverse » in *Recherches de science religieuse*, 1969/3, p. 325.

⁸ Joseph LECLERC, *Ibid.*, p. 328.

aux Ecritures. Néanmoins le ministère de pasteur est donné, entre autres, pour promouvoir les liens de la charité dans l'Eglise et unir celle-ci en dispensant une même et commune doctrine. Dans la prédication de la Parole les pasteurs représentent le Christ et en cela, affirme CALVIN, "le trésor de l'Evangile leur est commis, et ce sont les clefs du Royaume des cieux" ⁹. Le pasteur lui-même pratique l'examen des Ecritures, mais bien que CALVIN attribue aux Eglises locales une certaine liberté de décision en matière de dogmatique, le pasteur est tenu de manifester l'universalité de l'Eglise en acceptant et prêchant la décision conciliaire " combien que seulement deux ou trois la fissent " ¹⁰.

En dernier lieu, nous l'avons vu, un conflit doctrinal sans issue doit être tranché par l'autorité civile. Ainsi le particularisme et l'indépendantisme que pourrait provoquer la méthode d'examen sont étouffés par la nécessité de l'unité ecclésiale fondée elle-même dans l'unique Christ.

La méthode d'examen ne se présentait pas aux origines comme une revendication individualiste contre la collectivité religieuse, elle permettait seulement à cette collectivité de poser en dehors d'elle et de ses institutions les lieux d'une autorité à laquelle elle voulait se soumettre.

La pression romaine et la séduction humaniste.

Pourtant, assez vite, cette démarche allait provoquer de nombreuses controverses et susciter des interprétations bien différentes de celle entrevue par les Réformateurs.

Dans un premier temps il semble que ce soit la critique de la Contre-Réforme qui amena au premier plan le principe d'examen dans les disputes théologiques. Les Réformés devaient se justifier de leur insoumission aux autorités de l'Eglise de Rome. Ils ne pouvaient le faire qu'en posant un autre système d'autorité. Mais alors la liberté même avec laquelle ils avaient pu se dégager d'un système pour en poser un autre pouvait sous-entendre l'existence d'un principe supérieur à tous les systèmes d'autorité. La voie d'examen, principe second dans la pensée originelle de la Réforme, allait devenir le symbole même du protestantisme et le sujet d'une controverse brûlante avec l'Eglise romaine, particulièrement au XVII^e siècle avec Pierre NICOLE, BOSSUET, CLAUDE, JURRIEU, BAYLE, etc.

Faire reposer entièrement le protestantisme sur la voie d'examen pour mieux l'abattre, voilà, nous semble-t-il, le travail des apologistes catholiques. Aidés par l'humanisme naissant dans lequel bien des protestants ont cru voir un allié, il semble qu'ils y soient presque parvenus. " Faute d'une autorité qui les détermine

⁹ Calvin, cité par A. GANOCZTY, *op. cit.* p. 338.

¹⁰ Calvin, cité par A. GANOCZTY, *Ibid.* p. 335.

„dans leurs embarras, ils se laisseront aller à cette religion de plain-pied qui aplanit toutes les hauteurs“¹¹.

Le XVIII^e siècle ne pourra que confirmer l'Eglise de Rome dans son attitude. BAYLE, au tournant du siècle, opte pour un relativisme en matière de doctrine. L'important pour lui c'est que le croyant ait une pure conviction de conscience, la vérité putative a droit aux mêmes égards que la vérité réelle. L'examen devient „l'interprétation selon l'esprit particulier“, en attendant le libéralisme du XIX^e siècle où le thème du libre examen constituera le cœur même du mouvement.

Enfin le dernier stade du libre examen, comme le dit justement Joseph LECLER, peut mener à la libre pensée : c'est le cas chez Félix PÉCAUT ou Ferdinand BUISSON. A ce niveau on peut estimer que la Réforme est morte noyée dans l'humanisme.

La victoire individualiste.

Ainsi la méthode d'examen qui fut au départ le moyen d'introduire un nouveau principe d'autorité, se trouve peu à peu hypertrophiée, développant un individualisme farouche que d'aucuns prétendent fondé non dans la doctrine mais dans l'attitude des Réformateurs. „L'histoire et les destinées de la Réforme, le „spectacle même de ses épreuves et de ses victoires, ont parlé „plus haut que les doctrines de ses fondateurs ; (...) elle a introduit dans le monde la liberté de conscience et le droit d'examen“¹².

Bien évidemment le libre examen ainsi entendu ne pouvait qu'entrer en conflit avec les formules dogmatiques, avec les doctrines, avec les confessions de foi. Ces dernières vont alors être peu à peu rejetées (Genève dès 1709 et le canton de Vaud un siècle plus tard, pour exemple) ou délaissées. (C'est le cas de la *Confession de La Rochelle* à la fin du XVIII^e siècle et au XIX^e).

Un autre phénomène joua aussi un rôle décisif dans l'évolution de la méthode d'examen à côté de la pression catholique et de la tentation humaniste : il s'agit des progrès de la critique biblique. 1678, c'est la date de parution de *l'Histoire critique du Vieux Testament*, de Richard SIMON. Ce sont les débuts effectifs de la critique ; avec elle, le principe d'examen devient d'autant plus délicat à manier et la tendance anti-doctrinale et particuliste s'en trouve progressivement renforcée.

Eglise de multitude aux frontières non définies, et religion de l'interprétation individuelle, voilà les deux principes de base du pluralisme actuel. Ils sont déjà en germe dans la Réforme elle-même, mais comme nous venons de le voir, ils sont aussi et surtout sous leur forme moderne le résultat d'une histoire, d'une interprétation et d'une adaptation bien plus tardive.

11 J. LECLERC, *op. cit.* p. 349.

12 PRÉVOST-PARADOL, *op. cit.* p. VIII.

2^e LA SITUATION DES E.R.F. AU XIX^e SIÈCLE ET LE SYNODE DE 1872

A) LE GRAND VIRAGE.

De la persécution à la tolérance : La fin d'un combat.

Il est bien évident que la situation de minorité persécutée dans laquelle s'est trouvée l'Eglise réformée de France dès ses origines et jusqu'à la fin du XVIII^e siècle influença grandement son ecclésiologie. Durant cette longue période le souci permanent de la communauté réformée fut le maintien de son intégrité dans une identité bien définie. Ainsi, au moment même où l'Eglise de Genève optait pour la liberté de doctrine, les pasteurs des Eglises réformées en France devaient s'engager, à l'instant de leur consécration, à maintenir les règlements et la discipline des Eglises et promettre de vivre et de mourir pour la défense des quarante articles de la confession de foi.

Mais dès le milieu du XVIII^e siècle, la situation amorce un virage radical. Les idées de tolérance progressent chez les intellectuels, et peu à peu dans l'ensemble du corps social. En novembre 1787 les idées deviennent actes : un édit de Louis XVI permet aux protestants d'être époux et pères. La persécution, après un dernier sursaut durant les années révolutionnaires, est en passe de disparaître définitivement, et c'est enfin avec Napoléon que le culte réformé devient légal sous la loi du 18 Germinal an X (1801).

Cette ère nouvelle qui s'ouvre pour le protestantisme français va tout d'abord agir comme un révélateur de la véritable situation spirituelle et théologique de l'Eglise. Au dire de tous les historiens celle-ci n'était guère brillante. "Je crois exprimer fidèlement l'état des croyances à cette époque en disant qu'elles se réduisaient à un théisme chrétien acceptant très sincèrement les faits miraculeux, le côté surnaturel de la révélation, mais très éloigné aussi des doctrines constitutives du calvinisme. On croyait à l'état de faiblesse de l'homme plus qu'à sa corruption innée, à la rédemption de l'humanité éclairée par la lumière de l'Evangile plus qu'au salut par la croix, on parlait de la divinité du Christ sans vouloir rien préciser sur ce dogme obscur..."¹³. On découvre ainsi que la *Confession de La Rochelle* si fermement maintenue durant les années d'oppression, ne l'était que parce qu'elle symbolisait la Réforme, la révolte d'un petit peuple

¹³ E. BERSIER, *Histoire du Synode Général de l'E.R.F. 1872*, Ed. Sandoz et Fischbacher, Paris 1872, p. XXXIV.

face à la machine politico-religieuse dominante. La théologie du XVI^e siècle dont elle était l'écho n'était plus en vérité celle du protestantisme français deux cents ans plus tard. Malheureusement l'insécurité de l'Eglise durant cette période, l'absence prolongée de synode national, bloquèrent la pensée doctrinale. Certes il y eut des théologiens au XVII^e et XVIII^e siècle mais leurs travaux ne purent être confrontés à un corps ecclésial émietté, souvent plus préoccupé par sa survie que par une sévère réflexion théologique. Au moment donc où le drapeau de la résistance perd sa raison d'être, l'Eglise se trouve devant un vide doctrinal aggravé par une spiritualité en déroute.

La nouvelle Eglise nationale.

La loi de l'An X qui lie d'une manière extrêmement étroite l'Eglise à l'Etat, provoque un bouleversement dans le regard que l'Eglise porte sur elle-même. L'Eglise n'a plus besoin d'être professante pour proclamer son identité. Certes la doctrine implicite reste celle de la Confession de foi, et les pasteurs sont toujours tenus de la signer, mais cela ne figure pas explicitement dans le protocole du 18 Germinal. L'Eglise est maintenant intégrée dans le code de loi napoléonien, elle devient un aspect de l'organisation sociale de la France. Son existence est garantie, les pasteurs sont payés par l'Etat et, en juste retour des choses, au moment de prêter serment de fidélité ils promettent de révéler à celui-ci tout ce qu'ils pourraient savoir de contraire à sa sécurité.

Ainsi Eglise et Etat se retrouvent liés comme aux premiers jours de l'Eglise de CALVIN à Genève, avec seulement cette différence que l'idéologie de l'un et de l'autre ne coïncident plus, de sorte que l'ascendant de la première sur le second est évacué. L'Etat n'a plus à rendre compte de son action envers un absolu religieux représenté par l'Eglise, mais c'est au contraire à l'Eglise de rendre compte de sa fonction dans le cadre de l'institution nationale.

Cette nouvelle soumission est d'autant plus effective que l'Eglise est privée de gouvernement central ; en effet, le synode national n'est pas autorisé par la loi de 1801, et les rassemblements régionaux, possibles en théorie sur demande expresse des présidents de consistoire, n'ont jamais été accordés, exception faite pour la Drôme, avant la III^e République. Cette Eglise sans pouvoir, mais aussi sans risque car maintenant tout à fait sécurisée sur le plan de son existence sociale, c'est très vite l'Eglise du fonctionnariat et donc de la paresse théologique. Avec elle, et devant cet immense vide que représente l'absence des synodes, les conditions sont réunies pour que s'éteignent les derniers vestiges de l'unité doctrinale d'autan.

La nouvelle Eglise raisonnable.

Ce salut social et politique qui vient au bénéfice des réformés de 1787 à 1801 procède bien évidemment du progrès des "Lumières" et de l'humanisme théiste de type voltaire. Quoi de plus tentant que de s'y abandonner, de voir dans le siècle des "lumières", le siècle de La Lumière.

On assiste alors à l'efflorescence d'un vaste mouvement de rejet de l'ancienne théologie et des vieilles doctrines fondées sur l'Ecriture, pour une nouvelle religion, pour un christianisme "raisonnable", c'est-à-dire un christianisme de la conscience et de la raison. A l'unique autorité de l'Ecriture est substituée la multiplicité des consciences rationnelles, l'opposition à toute doctrine est donc dans l'essence même du mouvement. Le rationalisme n'a une identité qu'en vertu d'un consensus implicite.

L'affaire GASC, ce professeur de la faculté de théologie de Montauban, destitué en 1812 parce qu'il mettait en doute le dogme de la Trinité, pourrait nous laisser croire qu'il y avait encore dans l'Eglise une pensée théologique et doctrinale ferme. En fait, nous rejoignons ici l'opinion d'Eugène BERSIER qui pressent dans cette affaire bien plus la peur de voir se développer des conflits dogmatiques insolubles (vu l'absence des synodes) qu'un véritable souci trinitaire. L'affaire MONOD à Lyon reflète bien mieux le climat général de l'Eglise à cette époque. Adolphe MONOD, jeune pasteur de conviction réformée traditionnelle, fut placé au sein d'un consistoire où dominaient les idées humanistes et rationalistes. Un conflit éclata en 1831. MONOD fut accusé d'avoir porté atteinte "à la plus belle, la plus difficile, la plus sainte" des religions, la religion des bonnes œuvres dictées par la conscience, et d'avoir ainsi blessé la raison émanée de la divinité ¹⁴.

En 1824 également la faculté de Montauban voulant remplacer deux postes professoraux vacants, imprima une circulaire mentionnant les conditions nécessaires pour se présenter au concours d'entrée. Parmi celles-ci on n'observe aucune obligation religieuse ou doctrinale à laquelle auraient dû se soumettre les candidats. En 1828 il semble que l'on ait pour la première fois une consécration pastorale en France sans signature de la Confession de foi ni de la discipline.

Le rationalisme humaniste protestant parvint ainsi au grand jour ouvrant la porte de son Eglise "raisonnable" aux multiples libéralismes postérieurs. Durant la seconde moitié du siècle, peut-être sous la pression orthodoxe et piétiste, ceux qu'il convient désormais d'appeler "les libéraux", vont revenir sensiblement au fondement biblique pour y exercer une lecture critique. La *Vie de Jésus* de RENAN, parue en 1863, puis le travail

considérable de WELLHAUSEN et de son école à partir de 1878 *, illustrent parfaitement les orientations de cette nouvelle critique qui sous certains aspects devient plus radicale, vis-à-vis notamment des faits miraculeux ou du principe d'une révélation surnaturelle.

B) LA RÉACTION : PIÉTISME ET RENOUVEAU DE L'ORTHODOXIE.

Une théologie de l'expérience religieuse.

Le rationalisme n'est pourtant pas le seul surgissement théologique nouveau dans cette Eglise réformée du XIX^e siècle. Les pères avaient soutenu le primat de l'*Ecriture*, les modernes annonçaient le primat de la *raison*, un troisième courant propose alors le primat de l'*expérience*. Bien que soutenu par un grand nombre de théologiens et de pasteurs aux couleurs doctrinales très variées, ce principe les rassemble cependant dans une même démarche. Nous qualifierons donc ce mouvement du vocable ici posé dans son sens le plus large, de "piétisme".

Les piétistes ont ceci en commun : c'est leur refus de reconnaître en matière de foi une autorité majeure soit à la raison, soit aux doctrines. Ils se réclament ultimement de la conscience immédiate : "et que Pascal avait bien raison de dire en parlant "de la vue simple et instinctive : plût à Dieu que nous puissions " toujours nous conduire par là, plutôt que par la voie lente et si " peu sûre du raisonnement "¹⁵. Cette insistance sur la supériorité de l'approche "simple et instinctive" permet aux piétistes de se dégager des ornières du dogmatisme sans laisser tomber l'Eglise au rang des entités sociales. Ni théologique, ni sociologique, l'identité du piétiste trouve son fondement dans la psychologie, elle est ainsi à la fois protégée des incertitudes et des fluctuations de la pensée comme des mouvements de l'histoire politique.

Les origines du piétisme ne sont pas françaises. En Angleterre dès le XVII^e siècle, des hommes comme Lewis BAYLY, Richard BAXTER, John OWEN et John BUNYAN furent les précurseurs et les propagandistes d'une foi expérimentale. Dans le même pays, le réveil méthodiste de WESLEY au siècle suivant reprit sous une forme un peu différente la grande orientation du piétisme. En Allemagne SPENER (1635-1705) lança le principe des cercles de piété où l'on pouvait lire la Bible et prier librement. Il devint pasteur et écrivit plus de 120 ouvrages de théologie. Pour lui l'expérience religieuse personnelle est plus importante que l'adhésion à un *Credo*, tandis que le refus du monde et de ses tentations tient lieu de signe authentique du christianisme. Son in-

* Date de publication de son *Histoire d'Israël*, n.d.r.

¹⁵ A. BOST, *Mémoires*, Ed. Grassart et Cherbuliez, Paris 1854, Tome II, p. 33.

fluence fut assez importante, et c'est une branche dissidente issue de son mouvement qui fonda au XVIII^e siècle la communauté Morave. Et ici on rejoint notre histoire du protestantisme français car plusieurs des prédicateurs du " Réveil " seront marqués par la piété des frères Moraves.

Un nouveau souffle pour l'orthodoxie.

César MALAN, Ami BOST, Napoléon ROUSSEL, Félix NEFF, Charles COOK, Alexandre VINET, parmi les plus célèbres prédicateurs et théologiens du " Réveil ", répandirent ce piétisme biblique sensiblement différent du piétisme romantique et mondain illustré par SCHLEIERMACHER. Sans doute ces hommes furent-ils toujours méfiants vis-à-vis de l'orthodoxie traditionnelle en ce qu'elle représentait l'étouffement de la foi sous le juridisme froid et impersonnel des doctrines, mais en même temps ils menèrent combat pour une théologie supranaturaliste et traditionnelle dans le dogme, leur insistence particulière se focalisant sur l'expérience religieuse de la conversion et la certitude du salut éternel. VINET pouvait dire d'une part : " tout nous pousse hors de l'orthodoxie traditionnelle vers la foi personnelle et vivante " ¹⁶, et d'autre part mener une action pour le maintien du symbole de foi dans l'Eglise nationale du canton de Vaud.

En fait l'opposition contre le rationalisme est nettement plus radicale : " ...en comparaison des saintes lumières de l'Esprit de " Dieu éclairant un cœur honnête et bien disposé, les lumières " de la raison ne sont, dans ces matières (la théologie) que celles " d'une maigre bougie comparée à l'éclat du soleil " ¹⁷. Les pasteurs du Réveil se refusèrent donc à prêter le moindre crédit à la critique biblique, leur acceptation de la normativité du texte écrit étant liée non à des critères historiques et scientifiques extérieurs, mais à l'ascendant que l'Ecriture exerçait sur leur subjectivité. C'est ainsi que malgré leur démarche individualiste et leur rejet du principe d'autorité (en 1842 VINET déclare : " Ce que je repousse absolument, c'est l'autorité ") ¹⁸, les piétistes ont fait ressurgir de l'ombre une certaine orthodoxie doctrinale au sein des Eglises réformées de France.

Entre 1820 et 1830 ce courant traditionnel émerge dans l'Eglise et vient alors s'opposer à la montée libérale. C'est le début d'un grand conflit. Les GAUSSEN et MONOD, engagés dans le Réveil, soutinrent résolument la ligne théologique orthodoxe et constatèrent l'incompatibilité de leur vue avec celle des rationalistes. " Je " crois, dit Adolphe MONOD pendant l'affaire de Lyon, qu'il est " impossible que les deux doctrines opposées restent en posses-

¹⁶ Vinet, cité par A. BOST, *ibid.*, p. 155.

¹⁷ A. BOST, *ibid.* tome III, p. 91.

¹⁸ Vinet cité par J. LECLER, *op. cit.* p. 364.

“ sion de la même Eglise et qu'une séparation doit se faire ”¹⁹. Plus tard en 1849 il dira : “ L'état actuel est un désordre organisé, et le principal objet de la reconstitution de l'Eglise doit être d'y mettre un terme. Si je le croyais devenu la condition normale et définitive de l'Eglise, j'en sortirais, je ne l'accepte, je ne le tolère que comme une position anormale et transitoire. ”²⁰

Grâce à ce phénomène du Réveil, l'orthodoxie connut une progression d'influence durant les 50 années qui précédèrent le synode national de 1872, si bien qu'au jour de celui-ci un recensement par tendance des divers consistoires donnait 317 402 orthodoxes pour 256 850 libéraux. Au moment donc où va s'ouvrir le premier synode de l'E.R.F. après plus de deux siècles d'absence de gouvernement central régulier, l'Eglise va nécessairement se poser la question de son unité. Où est-elle ? Comment la vivre ? L'Eglise peut-elle opter pour une unité de société ecclésiale, une unité organisationnelle seulement au sacrifice de la théologie ? Doit-elle faire l'effort de se situer dans un cadre doctrinal au risque de porter un coup à la liberté de conscience de beaucoup de pasteurs ?

La possibilité d'une troisième voie ne se présentera pas et l'assemblée devra trancher un dilemme impossible.

C) LA RÉCONCILIATION IMPOSSIBLE.

La rencontre des frères ennemis.

Avec l'arrivée de la III^e république l'E.R.F. va enfin pouvoir réaliser ce qui lui tenait tellement à cœur depuis plusieurs décennies : la reprise normale de ses assemblées synodales.

Une centaine de délégués, réunis à partir du 6 juin 1872 dans la capitale, vont se rencontrer et tenter de définir en commun le statut de leur Eglise. La veille de l'ouverture du Synode, le pasteur BABUT, chargé de la prédication au service religieux, déclare : “ Notre joie doit être grande, et cependant bien des tristes viennent l'assombrir. Ce qui a fait la grandeur de notre Eglise, c'est sa foi. Aujourd'hui nos Eglises, privées depuis deux siècles de gouvernement central et régulier, n'ayant d'ailleurs ni pu, ni voulu rester étrangère au mouvement de la pensée humaine durant ce long intervalle, ne sont plus unies dans la foi comme elles l'étaient jadis. Comme Eglise nous ne savons plus exactement ce que nous croyons. Que ferons-nous de cette question de la foi ? L'écartier pour une fin de non-recevoir n'est ce pas décider et déclarer au monde que l'Eglise réformée n'est

¹⁹ E. BERSIER, op. cit. p. XXXVIII.

²⁰ A. MONOD, *Pourquoi je demeure dans l'Eglise établie*, Paris 1849, p. 26.

" plus une Eglise ? Tenter de résoudre cette question n'est-ce pas " nous diviser ? " ²¹.

Le lendemain en effet, au moment de prendre place dans le temple du Saint-Esprit, les membres du synode se groupèrent d'après leur tendance doctrinale : à droite l'orthodoxie, à gauche le libéralisme. Cette disposition significative reflètera parfaitement l'atmosphère de tous les débats ultérieurs. Même ceux de la " droite modérée " ou du " centre gauche " devront se rallier d'un côté ou de l'autre. Il n'y aura effectivement pas de place pour une troisième voie.

Deux conceptions de l'Eglise.

Comme nous l'avons déjà remarqué, entre le libéralisme et l'orthodoxie deux conceptions de l'Eglise s'affrontent, et au cours de ces journées chacun des principes fondamentaux du fonctionnement des institutions va être mis en question.

C'est d'abord le système *presbytérian synodal*, accepté par les orthodoxes et ne créant pas l'unanimité chez les libéraux, dans la mesure surtout où le synode ferait figure d'autorité en matière de doctrine. C'est aussi le principe de la *confession de foi* et celui de la *discipline* chargée de préciser l'étendue de son autorité qui font problème. Le libéral Félix PÉCAUT écrit dans un article du journal *Le Temps* : " Le principe d'union d'une société religieuse doit être cherché, non dans les croyances, mais dans une communauté d'aspirations, de souvenirs et d'idées morales " ²². En fait tout ce qui peut ressembler à une quelconque obligation en matière de doctrine sera inlassablement rejeté par les membres du " parti libéral ". A la fin d'une longue intervention Jules CLAMAGERAN avoue : " La religion et la liberté sont au fond une seule et même chose. L'avenir du protestantisme réside, selon moi, dans l'union de ces deux principes : (...) foi spontanée, foi personnelle, foi libre seule digne des esprits émancipés et des coeurs généreux " ²³. Le pasteur FONTANÈS enfin, reprend à sa manière le leitmotiv du libéralisme énoncé par PÉCAUT : " A la place de cette question : que croit votre Eglise ? Demandez-nous : quel est le lien social entre tous ceux qui composent votre Eglise... " ²⁴.

A la liberté de conscience réclamée pour les individus, les orthodoxes répliquent généralement en parlant de la liberté du groupe social qu'est l'Eglise. Benjamin VAUGIRAUD le souligne : " Nous voulons, mes amis et moi, la liberté la plus absolue, nous la voulons autant que vous, mais il y a un point où nous nous

²¹ E. BERSIER, *op. cit.* p. 9/10, tome I.

²² *Ibid.* p. 167.

²³ *Ibid.* p. 190.

²⁴ *Ibid.* p. 240.

” séparons de vous. Une Eglise, selon nous, doit être libre d’exprimer sa foi ; pour elle c’est un devoir ” ²⁵. Un autre aspect est également souligné, et qui va dans le même sens : c’est la liberté de la *communauté paroissiale*. Celle-ci pouvait en effet devenir caduque dans la mesure où le consistoire lui imposait un pasteur non aligné sur sa foi. ” Vous nous parlez sans cesse de votre liberté, déclare le pasteur DHOMBRE, mais jamais vous ne parlez de la liberté de l’Eglise ; qu’est-ce qui la sauvegardera si l’Eglise devient la propriété du pasteur, et s’il peut à son gré, sans relever de personne, jeter dans les plus jeunes âmes tous les doutes qui remplissent la sienne ? ” ²⁶.

La raison du plus grand nombre de bulletins est la meilleure...

Ces deux conceptions d’Eglise s’excluent réciproquement, et si les orthodoxes estiment le compromis impossible, les libéraux espèrent en restant dans la même Eglise que leurs idées finiront par gagner la majorité de celle-ci. Toutefois pour rester ils devront accepter dans un premier temps la revendication à une unité doctrinale minimale que l’orthodoxie majoritaire imposera de toute façon.

Aux propositions d’établir plusieurs confessions de foi, ou même d’en établir une seule, mais qui ne soit que la déclaration du synode, au caractère seulement indicatif, les orthodoxes opposeront un veto catégorique. Auguste MAURIN résume l’intransigeance de la majorité : ” Admet-on une confession de foi ? On est membre de l’Eglise dans laquelle elle est professée. La religion jette-t-on ouvertement ou en partie ? On n’est plus membre de cette Eglise, par la raison qu’on n’est point en communion avec elle, et qu’on ne porte point le signe auquel elle reconnaît ses membres ” ²⁷. Et Jules GAUFRÈS exprime la réponse libérale : ” Du moment que vous aurez déclaré quelle est la foi de l’Eglise, nous serons chez vous et non plus chez nous... ” ²⁸.

C'est Charles Bois, professeur d'Histoire à la faculté de théologie de Paris qui propose finalement au synode une déclaration de foi reflétant sans doute le minimum auquel les orthodoxes étaient prêts à consentir. Après quelques retouches ce texte est soumis au vote. Etant donné la majorité numérique des représentants du ” parti orthodoxe ”, l’issue de la consultation ne fait aucun doute. La *Déclaration de foi* du synode est donc approuvée par 61 voix contre 45. La majorité absolue étant à 54, la Déclaration de foi entre officiellement au règlement de l’Eglise. Par 62 voix contre 39 le synode décide également d’en rendre l’adhésion nécessaire pour tous les futurs candidats pasteurs.

²⁵ *Ibid.* p. 70.

²⁶ *Ibid.* p. 150.

²⁷ *Ibid.* p. 12 tome II.

²⁸ *Ibid.* p. 147 tome I.

" C'est ainsi, nous dit DOUMERGUE, que sans sanctionner aucun erreur, sans introduire dans le symbole de foi aucune négligation anti-chrétienne, le synode laissa dans l'Eglise, au titre où ils étaient, tous les réformés qui n'avaient pas eux-mêmes répudié ce nom " ²⁹.

Une coexistence pourtant impossible.

Cette satisfaction ostensible de DOUMERGUE recouvre mal en fait le climat de brouille de plus en plus aigu entre les deux courants adversaires. Eugène BERSIER déclare : " Au point où l'on est parvenu, avec des idées opposées sur la valeur des documents évangéliques, sur la nature, et même le caractère du Christ, sur l'état de chute ou la bonté morale de l'homme, l'édification mutuelle devient impossible. Les contacts douloureux naissent à chaque pas, et d'autant plus sensibles qu'ils sont inévitables. C'est dans la même chaire, c'est en présence des mêmes catéchumènes, c'est à la table de communion qu'il faut entendre d'un Dimanche à l'autre affirmer les vérités les plus édifiantes et les choses qui heurtent et qui blessent les convictions les plus sacrées de l'âme " ³⁰.

A cette grogne de l'orthodoxie fait écho la protestation du libéralisme qui se refuse à accepter les conditions doctrinales imposées par la majorité synodale. On est au bord de la séparation.

En 1876 quelques protestants libéraux modérés et quelques évangéliques proposent un nouveau texte d'entente. Celui-ci ne fait que restreindre pour une faible part les conditions votées en 1872. Cette manœuvre désespérée ne porte pas de fruit : le texte n'est bien reçu ni d'un côté ni de l'autre. Les libéraux, soucieux de montrer néanmoins leur désir de sauver l'unité, se réunissent en juillet et proposent un certain nombre d'amendements au nouveau texte. En réponse les orthodoxes réunis au Vigan précisent à l'unanimité des voix (120) qu'ils n'accepteront aucun affaiblissement des décisions du synode en ce qui concerne l'expression de la foi et l'adhésion obligatoire à cette foi.

En 1879 le schisme est déjà une situation de fait. Après 1876 les synodes officieux conduisent l'orthodoxie à se réorganiser peu à peu indépendamment de l'influence libérale. En 1906 ce mouvement se rassemble dans l'*Union Nationale des Eglises Réformées Evangéliques*, association qui impose à ses pasteurs la Déclaration de 1872. De leur côté les libéraux " extrémistes " créèrent les *Eglises Réformées Unies*, et les modérés l'*Union des Eglises Réformées*. Ces deux unions fusionnèrent finalement en 1912 sous le titre de la seconde.

²⁹ E. DOUMERGUE, *L'unité de l'ERF*, Ed. Grassart, Paris, 1875, p. 199.

³⁰ E. BERSIER, *op. cit.* p. LV.

3° VERS UNE NOUVELLE UNION... AU-DELA DES CREDO

A) L'UNION DE 1938.

La revanche libérale.

Cette Eglise réformée "éclatée" va vivre ainsi durant près de 60 ans. Deux générations durant lesquelles les passions auront bien le temps de s'apaiser, laissant ainsi un terrain nouveau pour ré-aborder dans d'autres conditions psychologiques la question de l'unité des Eglises réformées en France.

C'est en juin 1933 qu'une première proposition officielle est faite pour l'étude des conditions d'une éventuelle réunion institutionnelle des deux Eglises. Ce processus de retour à l'union est à l'initiative de l'Union des Eglises Réformées, donc du courant libéral, et ce n'est pas une surprise car cela correspond profondément aux aspirations de ce mouvement. La théologie libérale n'est absolument pas une théologie de la rupture. "L'idéal "épistémologique du libéralisme peut être trouvé dans le concept "d'harmonie" ³¹. Cette harmonie implique une ecclésiologie large et ouverte, on peut donc penser que la cassure de la fin du siècle passé n'a jamais pu vraiment être justifiée dans la théologie libérale, même si elle a pu l'être dans la pratique.

Aujourd'hui en regardant les statuts de 1938 et notamment le fameux préambule à la *Déclaration de Foi* sur lequel nous allons revenir, il est aisé de faire cette constatation : l'Union de '38 est incontestablement une grande victoire pour les libéraux. Echappant aux principes d'autorité de la Confession de foi, principe qu'ils avaient déjà rejeté en 1872 au prix de la rupture institutionnelle, ils parvinrent néanmoins à regagner l'unité d'une grande Eglise réformée, unité que dans leur majorité ils n'auraient jamais voulu perdre. Enfin l'ecclésiologie de la nouvelle ERF va ressembler plus franchement au modèle socio-religieux souhaité par le libéralisme qu'au système théologique de l'orthodoxie.

Le demi-tour de l'orthodoxie.

On peut s'étonner par contre en constatant le changement d'attitude des réformés évangéliques. En effet sur un plan purément formel l'Union est une véritable déroute pour ce parti. L'attitude qu'ils avaient voulu faire triompher en 1872 a été visiblement abandonnée. Encore en 1905 et 1906 au cours des

³¹ S. OBERKAMPF DE DABRUN, *Orthodoxie et libéralisme dans l'ERF de 1938 à 1978, mémoire de maîtrise, I.P.T. Montpellier 1978.*

synodes qui organisèrent l'Union Nationale des Eglises Réformées Evangéliques ils avaient repoussé toute formule d'introduction à la confession de foi pour s'en tenir à l'adhésion aux termes de cette confession.

30 ans après leur politique se trouve radicalement transformée. On peut émettre certaines hypothèses pour tenter d'expliquer ce retournement. Il y a premièrement un certain manque de clarté dans le nouveau protocole, et notamment en ce qui concerne le rôle et la portée de ce préambule à la déclaration de foi, qui a peut-être joué en faveur d'un ralliement naïf des évangéliques. Mais dans un contexte plus combatif cette naïveté n'aurait pas eu sa place. Il faut donc en venir à un élément plus central qui est l'évolution psychologique des responsables d'Eglise entre 1872 et 1938.

Cette évolution est liée, nous semble-t-il, à plusieurs facteurs parmi lesquels la paix retrouvée, la situation concrète des paroisses, et le nouveau souci œcuménique en constituent les lignes essentielles. Il faut sans doute ajouter à cela une forme de culpabilité vis-à-vis de la rupture issue des débats de 1872. Les réformés de France ne sont décidément pas prêts à la pluralité dénominationnelle telle qu'elle est vécue par les protestants américains. Peut-être touchons-nous ici une constante de la Réforme en France qui, toujours en confrontation avec la grande et monolithique Eglise romaine, se sent constamment invitée à se regrouper pour représenter un tant soit peu devant cette dernière une institution qui ne soit pas trop négligeable.

Mais à l'évidence c'est la percée d'un nouveau courant théologique : "le symbolo-fidéisme", qui explique le mieux l'attitude des Eglises Réformées évangéliques en 1938.

Le succès du fidéisme.

On l'a vu, le grand courant piétiste du siècle passé, qui aurait pu représenter une force théologique indépendante du rationalisme et de l'orthodoxie, ne s'est pas imposé dans sa spécificité. Il n'y eut pas de troisième voie, les piétistes ont seulement gonflé les rangs de l'orthodoxie, et cela essentiellement parce qu'ils étaient plus souvent des praticiens que des théoriciens.

La théologie subjectiviste, fondée sur la conscience religieuse était en gestation, elle attendait une expression théologique globale. Une nouvelle école va donc commencer à voir le jour peu après le synode de 1872, et sera brillamment illustrée par Auguste SABATIER que d'aucuns considèrent comme le plus grand théologien protestant français depuis Jean CALVIN.

Si de son vivant SABATIER n'est pas parvenu à soulever une vague suffisamment importante pour être décisive dans la confrontation ecclésiale d'alors, entre 1900 et 1930 les idées fidéistes firent grandement leur chemin, et seront reprises avec

vigueur par le pasteur André Numa BERTRAND qui joua, comme on le sait, un rôle primordial tout au long du processus d'union.

Hommes de foi, opposés au vieux libéralisme rationaliste, les fidéistes ont peu à peu gagné la sympathie et la confiance des évangéliques. Avec eux le clivage traditionnel rationaliste/supranaturaliste se trouva dépassé, il ne recouvrat plus la situation réelle de la théologie dans les Eglises réformées en France. Fallait-il alors garder des divisions issues d'un débat désormais périmé ? La grande majorité répondit négativement à cette question. Il importait donc de découvrir une nouvelle base à cette Eglise réunie, c'est-à-dire qu'il fallait à nouveau reposer le problème de la confession de foi.

C'est là sans doute le plus beau succès du symbolo-fidéisme. Il parvint en effet à rassurer les évangéliques en conservant intégralement la *Déclaration de 1872*, et à convaincre les représentants de la liberté de conscience qu'ils ne perdaient rien dans l'affaire. Pour cela il suffisait d'appliquer à la Déclaration de foi une certaine lecture, c'est-à-dire la lecture fidéiste : le texte ne s'adressera plus, au travers de concepts, à notre intelligence discursive, mais reçu comme un symbole il exprimera dans un langage particulier toute la largeur des sensibilités religieuses.

Un credo pour la forme... et le libre arbitre pour le fond.

La lecture fidéiste de la *Déclaration de foi* est ainsi annoncée par une seule phrase intégrée au préambule : " *Sans vous attacher à la lettre de ses formules, vous proclamerez le message de salut qu'elles expriment* ".

Malheureusement cette phrase est lourde d'ambiguïté dans le contexte où elle se situe, et saura-t-on quel rôle cette ambiguïté a pu jouer dans la préparation du protocole d'union ? En effet y a-t-il dans ces quelques mots un intention visant seulement le mode d'adhésion à la confession ou également le contenu du Credo ? Située après une proposition qui marque assurément le mode d'adhésion (joyeusement, librement, personnellement) on serait tenté d'y voir un avertissement contre le littéralisme formel, contre un attachement superficiel à des formules non appropriées par la foi personnelle, contre une orthodoxie morte. Ainsi entendu le protestant évangélique saurait approuver ce texte. Pourtant il est clair que dans la pensée d'un libéral ou d'un fidéiste cette phrase est là justement pour le délivrer du carcan autoritaire de la confession, le message étant pour eux ailleurs ou au-delà des formules.

Avant d'en venir à ce préambule d'autres principes confessionnels avaient été proposés. La Commission Permanente se prononça pour un principe de liberté d'interprétation théologique sur la base des grands faits chrétiens, mais fallait-il encore que l'on se prononçât sur la liste des grands faits chrétiens, si ce

n'est aussi sur leur nature. Le Comité Général des Eglises Réformées était prêt à reconnaître pour la nouvelle union d'Eglises un "non conformisme doctrinal limité". Il importait néanmoins dans ce cas de préciser où se situaient ces limites. Au lieu de cela la proposition fidéiste, rejetant tout aspect disciplinaire à la Déclaration de foi, et jouant sur une ressemblance factice avec l'orthodoxie, fait triompher la religion du libre arbitre.

L'Eglise refuse de prononcer les limites de son discours, l'identité de la communauté s'efface donc derrière celle de l'individu. L'unité devient pluralité radicale, autrement dit l'Eglise devient de droit "pluraliste".

B) PAU 1971 : LE PLURALISME AU GRAND JOUR.

Les jeux sont faits.

"Nous sortons d'une époque où à l'intérieur de chacune des "grandes confessions chrétiennes existait un large consensus "théologique (...), l'Eglise réformée est en train de découvrir les "difficultés concrètes du pluralisme théologique dont elle a toujours affirmé la légitimité mais que, en fait, elle n'avait guère "eu l'occasion de vivre" ³². Cette phrase écrite par André GOUNELLE en 1971 résume bien la véritable situation de l'ERF au tournant des années 70.

L'Union de 1938 qui n'eut guère le temps de se mettre en marche avant les années sombres de 1939 à 1945, s'est vu consolidée sur le plan théologique, après la libération, par ce qu'on a appelé le raz-de-marée barthien. Le fidéisme, la vieille orthodoxie et tous les libéralismes ont été comme balayés par le succès étonnant de la pensée de Karl BARTH. C'est ainsi qu'un consensus théologique a effectivement pu enrayer durant près de 20 ans la dispersion des idées que les fondements de '38 auraient dû permettre.

Mais au début des années 60, et plus franchement après 1965, le barthisme amorce finalement un repli, et ressurgissent de l'oubli les vieux conflits ainsi que de nouveaux clivages. L'Eglise Réformée devenue consciente du risque qu'entraîne cette nouvelle situation décide donc d'ouvrir une réflexion synodale sur le sujet. La charge du synode est bien claire : il faut sauver l'union. "Dans l'ERF désemparée d'aujourd'hui, dans le creux "théologique, pour ne perdre personne on monte en épingle le "pluralisme, bien oublié depuis 1938" ³³. Ce jugement sévère est en fait justifié par la manière dont le Synode National de

32 A. GOUNELLE, « Où va la théologie » in E.T.R. 1971/2, p. 125/126.

33 S. OBERKAMPF DE DABRUN, op. cit. p. 4.

Pau a présenté la question. Le rapport du Conseil National, puis le Document Préparatoire élaboré à grand renfort de professeurs des facultés de théologie, rivalisent d'ingéniosité pour démontrer à ce brave corps pastoral et presbytéral la légitimité et le bonheur du pluralisme doctrinal. Ces deux documents en effet, ne se présentent nullement comme des études à prétention objective, mais véritablement comme des outils de propagande. Le titre même du Document Préparatoire ne laisse aucun doute quant au but poursuivi : "Pour une Eglise et des paroisses pluralistes". Seule la publication d'un texte opposé émanant d'un personnalité isolée, qui n'est ni professeur de théologie, ni président de Région, ni membre d'une commission quelconque, peut donner l'illusion d'un véritable débat.

Légitimation constitutionnelle.

Voyons à présent l'argumentation développée par les « pluralistes » pour justifier leur doctrine. Le premier élément est plus implicite qu'explicite : c'est la situation, l'état de fait. La force d'un état de fait demeure en toute société sans qu'il soit utile d'en démontrer le bien fondé. La pesante autorité d'une situation établie dans la pratique ne se conteste pas facilement. Or les faits sont là, et tout particulièrement visibles depuis l'écoulement du consensus barthien.

Le deuxième élément c'est la référence à 1938. Comme nous l'avons observé le protocole d'Union est indéniablement orienté dans le sens pluraliste. A ceux qui auraient pu encore en douter le Rapport du Conseil National rappelle que "l'ERF depuis sa constitution se veut pluraliste et dit à juste titre que c'est sa richesse" ³⁴. Le préambule a d'ailleurs été explicité dans ce sens au cours du synode, et l'intervention de François MÉJAN souligne deux autres points d'ancrage du pluralisme dans la Constitution de 1938. D'une part dans la Déclaration de foi elle-même, la phrase : "l'autorité souveraine des Saintes Ecritures telle que la fonde le témoignage intérieur du Saint-Esprit" est, dit-il, "incontestablement du subjectivisme et voulu" ³⁵. D'autre part, précise-t-il, dans les Statuts de l'ERF, à l'article III, il est stipulé que les paroisses peuvent prendre une nouvelle déclaration de foi, soit garder leur Déclaration antérieure. Il en conclut : "tout est admis" ³⁶.

Il serait difficile en effet de faire pencher la balance d'un autre côté que celui-ci à l'examen des textes de '38. Toutefois Philippe de ROBERT a tenu à mettre en évidence une phrase du préambule qui lui semblait ne pas aller dans le sens du plura-

³⁴ In *Information-Evangélisation* 1971/2-3, p. 59.

³⁵ *Ibid.* p. 86.

³⁶ *Ibid.* p. 86.

lisme : " ...ainsi sera maintenu la prédication fidèle de l'Evangile de Jésus-Christ selon le témoignage apostolique et conformément à la tradition de foi et de vie chrétienne que nous avons reçue de nos pères ". Dans cette phrase en effet il est bien question d'une fidélité à un message transmis et non pas seulement d'une " référence " à ce message. Pourtant dans le contexte du préambule cette fidélité peut être comprise, non pas comme un éventuel critère de jugement entre le vrai et le faux, mais comme la résultante normale de l'attitude énoncée plus haut : " ainsi sera maintenue..." Cette affirmation semble donc privée de toute efficacité.

Une certaine idée de l'Eglise.

Le troisième volet de l'argumentation est fondé dans une certaine compréhension théologique de l'Eglise et du rapport du croyant individuel à sa communauté. Ici nous touchons au cœur du problème à savoir : le pluralisme doctrinal n'est pas lui-même neutre du point de vue théologique. En ecclésiologie il suppose que l'on renonce à dire l'Eglise avant de dire le croyant. La communauté ecclésiale redevient alors cet appendice plus ou moins nécessaire à la foi chrétienne, celle-ci étant l'affaire de l'individu.

Le Document : " Pour une Eglise et des paroisses pluralistes " déclare : L'Eglise est faite de ceux " qui se réclament librement et responsablement de l'Evangile en s'acceptant différents dans l'interprétation qu'ils en donnent " ³⁷. Cette conception, en contradiction flagrante avec le pédobaptisme que l'Eglise continue d'assumer, est la toile de fond permanente de toutes les apologies du pluralisme. A l'opposé de l'ecclésiologie des Réformateurs on veut maintenant définir l'Eglise à partir des individus qui la composent. Dans ces conditions la théologie elle-même s'individualise, elle devient affaire d'opinion, expression d'un personnalisme solitaire. " Comme je ne prétends faire la leçon à personne, mais simplement rendre compte de ma propre façon d'agir, il suffit que j'aie indiqué mes motifs et expliqué mes intentions " ³⁸. Cette attitude héritière de la libre pensée est tout à fait celle préconisée par le synode de Pau, ce qui fait dire à Philippe de ROBERT : le pluralisme n'est " qu'une forme d'individualisme doctrinal additionné de tolérance " ³⁹.

Un certain regard sur l'écriture.

Le quatrième et dernier aspect que nous avons retenu est également théologique. Les " pluralistes " se fondent sur une cer-

³⁷ *Ibid.* p. 77.

³⁸ F. BUISSON, *Libre pensée et protestantisme libéral*, Librairie Fischbacher, Paris 1903, p. 73.

³⁹ P. DE ROBERT, « Un seul Seigneur, une seule foi » in *E.T.R.* 1974/4, p. 529.

taine lecture des Ecritures. La Bible constitue un discours pluriel, disent-ils, non pas seulement varié et coloré, mais franchement contradictoire. Seule la "référence" centrale demeure. "Ce "qui est également très caractéristique des témoignages néo-testamentaires, c'est à la fois l'extrême liberté, ou l'extrême discordance de leurs affirmations, en même temps que l'exigence continuelle de leur référence au centre" ⁴⁰. Ainsi nous dit-on "toute Eglise qui se réclame de l'Evangile devrait être pluraliste pour la simple raison que personne au monde ne peut dire ce qu'est exactement l'Evangile" ⁴¹.

Cette accentuation sans frein sur la diversité scripturaire élimine totalement la possibilité que la Bible puisse avoir un schéma organique qui nous soit intelligible. Une telle compréhension des Ecritures, et particulièrement du Nouveau Testament, parce que c'est surtout de lui dont il est question dans ces débats, aboutit à une joyeuse justification de toutes sortes de théologies à partir du moment où ces dernières restent référencées au centre. (On se demande encore comment la détermination d'un centre est-elle possible dans un tissu de contradictions!). Selon cette logique encore, la question de l'hérésie se trouve largement dépassée puisque "la distinction entre orthodoxe et hérétique (...) passe au sein de l'Ecriture, et au sein de l'Eglise, au sein des Communautés qui ont rédigé le Nouveau Testament" ⁴².

Ainsi puisque les auteurs du Nouveau Testament ont été extrêmement libres dans leurs affirmations, soyons dans la même liberté, créons et inventons.

Une certaine interprétation de la réforme.

Peut-être pourrions-nous ajouter à ces quatre éléments un souci apologétique consistant à démontrer que le pluralisme se trouve dans une fidèle continuité avec l'Eglise du passé. Il suffit pour ce faire d'interpréter la Réforme sous le jour de la révolution permanente : "Le protestantisme, c'est en effet essentiellement un esprit de recherche qui ne se satisfait d'aucun dogme et ne trouve son achèvement dans aucune institution fixe, figée, permanente" ⁴³. Cette lecture de l'identité protestante a toujours été celle des protestants libéraux. Ces derniers dans leur grande majorité ont vu dans la Réforme elle-même la justification de cette identité. Pour y parvenir il suffit de procéder avec la Réforme selon une approche identique à celle utilisée dans l'interprétation néo-testamentaire : on cherche à relativiser le discours tel qu'il nous est donné pour éléver au rang normatif le phéno-

⁴⁰ G. DELTEIL, in *Information-Evangélisation* 1971/2-3, p. 87.

⁴¹ Doc. « Pour une Eglise et des paroisses pluralistes » *ibid.* p. 75.

⁴² *Ibid.* loc. cit.

⁴³ L. GAGNEBIN, « L'identité du protestantisme » in *Evangile et Liberté*, 1975/5, p. 3.

mène psychologique ou historique infrastructurel qui a motivé la production de ce discours. Ce phénomène est alors, lui seul, l'expression du Saint-Esprit, le discours produit n'étant qu'une forme passagère qu'il faut savoir dépasser. On dira : être fidèle aux Réformateurs " ce sera donc parfois, apparemment leur être infidèle " ⁴⁴, ou encore : " je crois que la véritable fidélité à la tradition c'est l'invention " ⁴⁵.

En réalité il y a là une trahison de l'esprit même de la Réforme. Car si celle-ci fut effectivement durant un temps limité animée par un courant révolutionnaire c'était dans un but précis. Autrement dit la situation révolutionnaire n'était pas une fin en soi mais seulement un moyen pour remettre à jour et à la portée de tous le véritable Evangile. Il n'y a donc pas d'illusion à se faire, le pluralisme tel qu'il a été énoncé au synode de Pau a clairement un aspect innovateur ⁴⁶. Il n'est pas en continuité avec le passé mais en rupture, même s'il fut indéniablement préparé par l'Union de 1938.

Une identité aux portes de l'absurde.

L'Eglise se veut donc " évolutive " ou révolutionnaire, en conséquence le pluralisme sera là pour laisser libre cours aux improvisations et aux recherches de toutes sortes. Cette situation, bien évidemment n'est pas sans poser une difficile question quant à l'identité de cette Eglise, et cela avec d'autant plus d'acuité en cette fin du XX^e siècle où la réalité sociale du protestantisme réformé français voit disparaître nombre d'éléments qui faisaient sa spécificité par le passé.

Ne pouvant plus dire ni où se trouve le protestantisme, ni ce qu'il croit, les autorités de l'ERF tentent de définir une unité d'attitude. Le protestant " cherche inlassablement ", il est " ouvert à la discussion ", il " admire les anciens ", il se " réfère au Nouveau Testament " et il vit dans " l'interpellation " réciproque ⁴⁷. La pauvreté de ce discours est bien sûr la conséquence et l'application du pluralisme doctrinal ; grâce à lui il est devenu impossible et même interdit de dire ce que l'Eglise croit. C'est bien sur ce dernier point d'ailleurs que l'Eglise pluraliste fera preuve tout à coup d'une étrange autorité, elle fixera une limite et annoncera le lieu d'une possible hérésie. Dans cette Eglise de la tolérance une seule intolérance se trouve justifiée, c'est celle qui se dresse contre les intolérants, contre les non-pluralistes, " Il est clair qu'il y a une catégorie de gens qu'une Eglise pluraliste doit impitoyablement refuser : ceux qui refusent le plura-

⁴⁴ Ibid. loc. cit.

⁴⁵ G. DELTEIL, in op. cit. p. 88.

⁴⁶ Cf. *Crisées et mutations institutionnelles dans le protestantisme français*, Paris 1974, p. 165.

lisme" ⁴⁸. C'est l'avis de France QUÉRÉ : " La seule exclusion à laquelle l'Eglise devrait se heurter tient à un problème de logique, et qu'elle ne peut évacuer sans tomber dans l'absurde : c'est l'intolérance. Celui qui pratique l'exclusion doit lui-même supporter l'exclusion (...), la tolérance ne peut héberger l'intolérance : ce serait se nier en tant que tolérance (...), telle est la muraille de la foi, ou telle elle devrait être " ⁴⁹.

En clair cela veut dire que le pluralisme est devenu l'*anti-Credo* de l'Eglise Réformée de France, que donc l'identité de la communauté consiste justement à refuser toute identité théologique.

La résolution finale.

Le synode de Pau a malheureusement entériné cette attitude dans un texte relativement modéré mais qui, sous une tranquille apparence, légitime quand même la totalité des revendications "pluralistes". Voici le texte de cette *Décision III* avec en parallèle le sens probable que les partisans du pluralisme ont voulu y mettre :

"Le Synode National souhaite que la recherche théologique se développe dans l'ensemble de l'Eglise selon une double direction :

le souci d'une confession de la foi

Notez le "*de la foi*", et non *de foi*, qui sous-entend la distinction entre *fides qua creditur* et *fides quae creditur*. On ne confesse plus un objet de foi mais une démarche existentielle, une attitude.

fidèle à l'Ecriture Sainte

C'est-à-dire selon le même principe de diversité et de "fidélité contradictoire" que celui de la Bible.

et traduite dans la vie,

Comprenez : interprétée en termes psychosexistentiels.

la reconnaissance de la pluralité légitime de ses expressions

Le possessif pluriel *ses*, peut faire référence à la "recherche théologique" ou à la "confession de la foi". Dans les deux cas le sens reste sensiblement le même. Par contre le terme "expression" doit être compris non dans un sens étroit, en rapport seulement avec la forme, mais avec une implication sur le discours et son contenu. Cette phrase recouvre la même réalité que le "sans vous attacher à la lettre des formules" de 1938.

⁴⁸ Doc. « Pour une Eglise et des paroisses pluralistes », op. cit. p. 77.
⁴⁹ F. QUÉRÉ, in *Lumière et vie*, n° 141, 1979, p. 101-102.

*notamment dans le
domaine de la prédica-
tion,
du culte,
de la catéchèse et de
la diaconie.*

La " chaire de vérité " du calvinisme traditionnel devient le lieu d'expression des libres opinions du pasteur.

Ainsi s'écroule la dernière colonne vertébrale confessionnelle de l'Eglise Réformée de France ⁵⁰.

⁵⁰ Des exemplaires du mémoire de maîtrise de Daniel Bergése *L'obsession pluraliste* sont disponibles à la Librairie Kerigma, 33, Av. Jules-Ferry, 13100 Aix. Son auteur a également publié un article sur ce sujet dans *Ichthus* 1981/1.

MAX-ALAIN CHEVALLIER

et la singulière " unité plurielle " du pluralisme

Paul WELLS.

La manière de poser la question de l'unité de l'Eglise a bien changé dans le protestantisme. Il y a quinze ans, à l'aurore du post-barthisme, les théologiens d'avant-garde pénétraient, au-delà des frontières, sur des terrains vierges. Les mots d'ordre étaient " recherche " et " pluralisme ".

Dans le domaine de l'ecclésiologie, après une période d'intense discussion sur l'unité de l'Eglise, en liaison avec la vision unitaire de la Bible proposée par la théologie biblique néo-orthodoxe, la question de la diversité a surgi assez brusquement¹. L'effondrement d'un certain discours sur l'unité de l'Ecriture a provoqué une remise en question du discours sur l'unité de l'Eglise.

Il fallait dès lors, pour qu'elle prenne conscience d'elle-même, que l'Eglise aille en dehors de ses structures traditionnelles pour se retrouver dans le monde. Au lieu du modèle d'une communauté concentrique, on a proposé un modèle excentrique : l'Eglise pour les autres, l'Eglise dans la rue, l'Eglise perdant sa vie pour la retrouver ailleurs. Si dans le catholicisme-romain on parlait d' " aggiornamento ", dans le protestantisme il était question d' " ouverture ". On acceptait le pluralisme, impliqué dans ce mouvement, d'une façon joyeuse, comme une richesse et un bien.

Depuis quelques années, la lune de miel pluraliste commence à s'effacer. Première indication : le mot " pluralisme " cède la place au mot " pluralité ". Le pluralisme n'est plus illimité. Moralité : même quand l'Eglise ouvre ses bras le plus largement possible, elle ne peut accueillir tous les amants qui se présentent. Des problèmes théologiques, éthiques, financiers, sans parler du creux spirituel ressenti par tant de fidèles, font réfléchir.

Certains tirent du passage par la mer des Joncs pluraliste la conclusion qu'il ne faut pas prendre le passage pour la terre promise. Alain-Georges MARTIN résume bien ce que certains ont soupçonné dès le départ : le pluralisme appauvrit la réflexion

¹ Voir l'article de James BARR « The authority of the Bible. A study outline ». *Ecumenical Review* 21 (1969) : pp. 11-29.

théologique dans l'Eglise : " l'absence de réflexion théologique fondamentale, fait qu'à la limite nous ne savons plus ce qui peut bien nous unir. Le seul signe d'unité devient alors l'administration " ². J. MOLTmann aussi nous a rappelé récemment que " la liberté peut être détruite par une manie de l'uniformité, tout comme elle peut être tuée par un pluralisme impitoyable. Dans les deux cas, il est important que l'Eglise engagée retrouve le fondement de son unité dans la diversité... " ³.

Il faut donc retrouver une unité qui soit autre qu'administrative et formelle. Mais comment ? Ayant lancé l'Eglise sur une trajectoire imprévisible, il est difficile de revenir au point de départ. Comme pour les colons des générations passées qui ont trouvé leur nouvel habitat outre-mer, le retour au pays n'est pas facile. Ayant accepté le dépaysement pluraliste, comment parler maintenant de ce qui lui semble contraire, c'est-à-dire, l'unité de l'Eglise.

Plusieurs ont essayé de surmonter l'insatisfaction ressentie devant la nécessité de revenir à l'unité, par un discours renouvelé et authentique, qui reconnaît les multiples problèmes qui se posent. Nous voulons, dans cet article, porter notre attention sur un exemple spécifique de cette tentative en analysant le message de Max-Alain CHEVALLIER, l'ancien président de l'Eglise Réformée de France, au synode national de Dijon, en 1980 ⁴. Cette présentation est claire et lucide, et a le grand mérite de ne pas se dérober aux problèmes posés par l'état actuel des églises. Nous sommes donc reconnaissants à l'auteur de nous donner l'occasion de reprendre ce sujet important.

M.-A. CHEVALLIER parle d'une " unité plurielle ". Cette expression n'est pas nouvelle, mais elle est typique d'une réflexion qui a fait le détour par le pluralisme. Avant, on parlait de l'unité dans la diversité, ou de la pluriformité de l'Eglise une, pour dire qu'une essence s'exprimait dans des formes différentes. Maintenant, l'unité est *plurielle*, ce qui veut dire " vivre l'unité en Christ dans la diversité des formulations de la foi " ⁵.

Nous ne pouvons pas avoir une réaction négative *a priori* devant cette expression. Hans KÜNG parle de l'unité de l'Eglise qui implique une pluralité : " la véritable unité de l'Eglise se manifeste justement à partir du N.T. comme l'unité dans une multiplicité et une pluralité chargées de tensions, unité qui s'oppose à toute uniformité et à tout nivelingement, mais aussi à tout éclectisme et à toute division " ⁶. Une unité est toujours

² A.-G. Martin, dans *le Christianisme au XX^e siècle*, 23 mars 1981, p. 5.

³ J. Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, London 1977, p. 343.

⁴ Publié dans *Information-Evangélisation* 2/3 (1980) : pp. 2ss ; extraits dans *le Christianisme au XX^e siècle*, 12 mai 1980, pp. 4, 5.

⁵ *Information-Evangélisation*, p. 6.

⁶ H. KÜNG, *l'Eglise*, 11, Bruges, 1968, p. 418.

plurielle en ce sens qu'elle implique un certain nombre de composantes. L'unité réunit, pour être l'unité, des facteurs multiples. Ainsi dans un moteur, par exemple, la diversité des pièces existe dans une unité d'ensemble en vue du fonctionnement de l'engin.

Dans un autre sens, cette expression est ambiguë. C'est le cas si l'élément unificateur existe au-dessus des contradictions présentes entre les différentes composantes. L'unité élimine alors les oppositions entre les éléments par une synthèse non impliquée dans la nature des éléments mêmes, ou dans leur relation. Une couche de bonne peinture fait l'unité d'une surface en cachant l'endroit où le bois authentique a été bouché avec du mastic. Mais entre bois et mastic, il n'y a pas de nature commune : je ne peux pas construire une maison en mastic, ni arranger mes fenêtres avec du bois massif.

Il faut donc regarder la réalité décrite par l'expression "unité plurielle", pour voir si, dans ce cas, nous approchons de l'unité réelle de l'Eglise.

LES IDÉES DE MAX-ALAIN CHEVALLIER SUR L'UNITÉ PLURIELLE.

1. *La priorité divine.*

Fondamental pour la notion d'une unité plurielle est, dans ce texte, l'accent mis sur l'initiative divine qui rend possible l'unité. Perdre le sens de cette initiative, comme l'ont fait les Corinthiens, c'est courir le risque d'absolutiser nos options variées. "Dans la relation de foi, c'est Dieu qui a l'initiative" ; nous essayons, mais nous ne pouvons "reprendre les choses en main et retourner la relation". Dieu reste toujours sujet dans son action et nous ne pouvons l'objectiver quand "nous nous emparons de ce que nous pouvons objectiver, de sa parole et de ses porte-parole, de ses prédictateurs et de leur prédication" (p. 6). La tentation des Corinthiens est très humaine : nous nous efforçons de rendre objective la réalité de Dieu en l'associant à nos options et, ce faisant, notre prise d'initiative renverse la relation fondamentale et fait surgir les divisions. La foi est "la restauration existentielle de la relation à Dieu" et une condition essentielle de l'unité, car elle donne la priorité à Dieu. Le résumé est très clair :

"Tout renversement du sujet et de l'objet dans la relation avec Dieu corrompt la foi en connaissance prétentieuse et engendre immanquablement des divisions. Si nous nous rappelons au contraire qu'il nous tient dans sa main, la communion entre nous sera et restera la réalité première" (p. 7).

Autrement dit, Dieu, dans son incompréhensibilité, dépasse toutes nos tentatives de saisie humaine. L'unité de l'Eglise dépend de la foi-relation qui relève de son initiative. Nous ne pouvons pas fonder l'unité sur une expression humaine de la vérité de Dieu ; ce serait opérer un renversement de relation impliquant la division en notions humaines partielles. L'unité est plurielle, car elle concerne l'initiative divine qui dépasse toutes les divisions.

2. *Le problème de l'autorité.*

Cette formulation, qui fait ressortir l'initiative transcendante de Dieu, pose tout de suite le problème de l'autorité. Cette perspective implique que l'autorité réside uniquement en Dieu qui seul a l'initiative dans l'unité de l'Eglise. Pourtant, si Dieu est premier dans la relation de foi, puisqu'il la fonde, l'homme qui reçoit la foi est amené à l'exprimer. " Il n'y a pas en effet de relation personnelle à Dieu qui ne doive s'exprimer dans un langage " (p. 7). Comment faire une démarcation entre le tolérable et l'intolérable dans ce langage ? M. CHEVALLIER indique que l'apôtre dénonce les " faux apôtres ". En ce qui concerne l'autorité en matière de foi " il faut avouer que ni la référence " à l'Ecriture qui est la thèse protestante, ni le recours au magistère qui est la pratique catholique ne permettent une solution vraiment nette. " (p. 8). Nous sommes obligés de reconnaître que, dès le départ, la prédication chrétienne est en équilibre instable du fait du jeu entre la convergence de la référence et la divergence du caractère des affirmations particulières. Cette tension est présente dans l'Ecriture et dans toute confession qui lui fait référence. La " toujours neuve signification du texte biblique déborde tous les efforts de synthèse ". La tension est " constitutive ", car le Christ qui suscite la confession de la foi, en même temps, " échappe à son emprise " (*ibid.*). C'est ainsi que nous lisons cette formule : " l'autorité en matière de foi : le Christ, suscite et en même temps relativise nos formulations " (p. 7).

Nous sommes ici en présence d'une dialectique étonnante. La relation de la foi autorise une affirmation, mais puisqu'elle échappe toujours à l'objectivisation, *en même temps* elle relativise l'affirmation ! Ce qui permet positivement la confession de la foi restreint négativement sa portée. Le fondement de la confession dans la subjectivité détruit le fondement dans l'objectivité. Dieu est toujours Sujet, jamais objet comme dans nos formulations. Ainsi " au cœur de tout, il y aurait l'impossibilité de rendre compte adéquatement du mystère du Christ " (p. 9)⁷.

⁷ Il s'agit en effet de la même dialectique que nous avons critiquée dans notre article sur *l'Immanence et la transcendance de Dieu* dans le numéro précédent de cette revue, par rapport à la pensée de J. ELLUL.

La conclusion de cette démarche est assez logique : entre la recherche du mystère et l'hérésie, les frontières sont toujours incertaines.

3. *La foi-relation et l'unité de l'Eglise.*

La foi-relation est le fondement de l'unité, car par elle Dieu confère son unité et son autorité dans le lien établi avec le Christ. La formulation de cette foi qui l'objectivise, si elle est autorisée par la relation première, est du même coup relativisée par elle. Si elle est absolutisée, elle devient une idole enfermant Dieu dans une définition humaine. " La foi relation (*fides qua creditur*) " implique la foi formulation (*fides quae creditur*) mais, en même " temps, relativise toute formulation " (*ibid*). Dans cette perspective, nous devons être ouverts pour recevoir des interrogations posées à nos formules par d'autres confessions et par les textes historiques de l'Eglise et par le Nouveau Testament. La diversité du Nouveau Testament lui-même nous rappelle " la référence à la fois précise, provocante et insaisissable de notre foi au Christ " (*ibid*). Les formulations relatives sont sujettes à des interpellations, le commun dénominateur entre chrétiens est la relation de foi à laquelle il faut " se laisser réduire ". Le centre est assez apparent — c'est la foi-relation — mais la circonference de l'unité de l'Eglise disparaît dans les brumes de la relativité humaine. Ainsi " il n'y a sans doute aucune réponse théorique au problème des limites du pluralisme " (*ibid*). Ce qui est théorique est objectifiant ; nous ne pouvons réduire la foi-relation à une formule de vérité.

Nous voyons maintenant en plein jour le sens de l'expression " unité plurielle " appliquée à l'Eglise. Le " *un* " est la relation à Jésus-Christ qui concentre l'Eglise et la place dans le contexte de l'initiative de Dieu ; la foi-relation est fondement de l'unité, elle est commune aux chrétiens. Cependant elle est non-objective et s'exprime dans des formules diverses. Le " *multiple* " dans l'Eglise consiste en des formulations relatives qui ne peuvent être circonscrites puisqu'aucune n'atteint à la vérité totale. Le subjectif ne circonscrit pas l'objectif ; en devenant formulation objective, il se relativise. En *pratique*, nous pouvons parler de l'unité de l'Eglise qui appartient à l'initiative du Sujet divin ; en *théorie*, nous sommes dans le domaine du multiple et la manière d'exprimer l'unité est celle de l'auto-relativisation.

Dans ce contexte pluriel, ce qui pourrait être considéré comme un mal est en réalité un bien. La multiplicité des formulations sert à rappeler que l'unanimité n'est pas l'unité. Dans sa prière sacerdotale Jésus envisage une unité dans la foi-relation : " que tous soient engrangés dans le mystère du Dieu Père et Fils " (p. 10). La diversité des témoignages indique le fondement réel

de l'unité : elle a un sens positif. Rendre compte de ce fait, c'est prendre conscience que nos témoignages n'existent pas pour être confrontés dans leur prétention d'exclusivité, mais liés ensemble et référés au Christ. L'unité de relation qui relativise l'exclusivité de la formulation permet de retrouver la complémentarité dans la multiplicité du témoignage.

COMMENTAIRE : L'UNITÉ PLURIELLE " SINGULIÈRE ".

L'unité plurielle, dans cette présentation, est singulière. Elle est singulière au sens numérique parce qu'elle se réduit à un seul trait : la foi-relation qui la fonde. C'est une unité qui nous dépasse toujours puisqu'elle dépend du mystère de l'action divine. Mais elle est " singulière ", au sens de bizarre ; il ne s'agit pas vraiment d'une unité, l'unité plurielle contenant *deux* formes d'unité, difficiles à concilier. En réalité, elle n'est pas *une* unité, mais *deux* unités existant à des niveaux différents. Au niveau de la relation, il existe une unité non-objectifiable : l'unité fondée sur la foi en un Sujet unique et insaisissable dans nos formulations ; c'est l'unité première. L'autre forme d'unité, la deuxième unité, est difficile à délimiter, puisqu'en *théorie*, nos formulations ne peuvent rendre compte totalement de la première unité. Elle est négative et secondaire, à la lumière de la première ; elle consiste en la *réduction* de nos formulations dans leur relativité. L'unité de l'Eglise, à ce niveau, consiste en l'auto-réduction qui permet de reconnaître la complémentarité de beaucoup de formules relatives, dont aucune ne peut prétendre à être absolue. C'est le réflexe commun de l'auto-relativisation de ce qui est objectif, qui remet en lumière l'unité réelle existant dans le domaine des relations Sujet à sujet.

Le problème qui se pose vient de ce qu'il n'y a pas de synthèse possible, au niveau de l'Eglise assemblée, entre ses deux formes d'unité. Le " un " de l'unité — la relation de foi — n'est pas réductible à une formulation objective qui pourrait fonder l'unité de l'Eglise. D'autre part, le " multiple " ne fonde pas l'unité de l'assemblée, la multiplicité ne permettant pas la sélection d'une formulation de la vérité comme fondamentale. L'unité est donc *plurielle*. Selon cette présentation, nous sommes destinés, dans l'Eglise, à être ballotés entre les deux cornes d'une dialectique implacable, sans possibilité de synthèse. Entre la théorie objectifiante et la pratique subjective de l'unité, il n'y a pas de conciliation possible. En réalité, malgré les apparences du langage ; la foi-relation ne peut fonder l'unité de l'Eglise : la relation se perd dans l'objectivation.

Ce qui est terrible dans cette formulation, c'est la réalité fondamentale qu'elle cache : à savoir, la *dialectique*. Ce jeu entre la subjectivité et l'objectivité devient la nouvelle norme. Dans la relativisation de toute formule ou expression humaine, *il reste une chose qui n'est pas relativisée : la dialectique de M.-A. CHEVALLIER*. C'est là la nouvelle norme absolue qui est érigée en principe épistémologique et critère pour l'unité de l'Eglise. En réalité, contrairement à tout ce qu'affirme M. CHEVALLIER avec beaucoup de piété, ce n'est pas Dieu qui assure l'unité de l'assemblée, *mais bien une dialectique d'origine humaine*. Cette dialectique constitue, dans sa pensée théologique, un motif-de-base non critiquable, et par conséquent autonome par rapport à Dieu.

Le pluralisme tenu comme principe de liberté comporte *toujours* une contrainte cachée. Dans le gant de velours, il y a une main de fer : l'autonomie de la pensée théorique humaine. Le pluralisme n'a rien à voir avec la liberté des enfants de Dieu : il dépend simplement d'une épistémologie humaine autonome nécessaire pour la légitimer. L'unité se trouve ainsi transférée du domaine de l'œuvre de Dieu dans celui de l'effort humain par l'imposition feutrée d'une épistémologie et par l'organisation d'une bureaucratie destinée à maintenir la ligne. Il n'y a qu'un seul péché dans ce cadre : l'hérésie d'opposition épistémologique qui refuse la dialectique relativisante.

Nous ne critiquons pas M. CHEVALLIER pour sa manière d'insister sur l'initiative de Dieu et sa priorité dans l'unité de l'Eglise. Nous le critiquons d'avoir *en réalité limité* cette souveraineté par une autonomie de la pensée théorique. La visée n'est pas assez *radicale* pour atteindre les racines du problème. Situer l'unité dans le domaine de la foi-relation est en effet une *limitation* de l'initiative de Dieu dans le domaine théorique. Dieu est-il réellement souverain, s'il ne l'est pas dans le domaine de l'affirmation objective de la vérité ? Nous sommes ici devant la maladie qui afflige toute la théologie récente : le dualisme entre la *fides qua* et la *fides quae*, entre le sujet et l'objet, entre la connaissance de Dieu et la connaissance humaine ⁸.

M. CHEVALLIER paie cher l'épistémologie dualiste moderne et vend bon marché la vérité objective de l'Ecriture. Ainsi en parlant de la prière sacerdotale de Jésus, il insiste sur la foi-relation (Jn. 17/20-23 ; p. 10), en faisant l'économie des versets précédents (17-19) qui enracinent l'unité dans la consécration par la vérité de la parole. Cette parole n'est pas uniquement le Logos, mais la parole du Logos : " si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres " (Jn. 8/31). Le Seigneur

⁸ Voir mon livre *James Barr and the Bible*, Phillipsburg 1980, ch. 8, pour une analyse critique des différents aspects de ce problème.

est non seulement le Verbe incarné, mais l'auteur de la parole de vérité. De même, avec les passages de I Corinthiens que cite M. CHEVALLIER : s'il y a des sensibilités différentes dans cette assemblée, ce n'est pas l'initiative de Dieu dans la création d'une foi-relation qui les relativise, mais la prédication apostolique de l'Evangile (I Cor. 1/23, et 9/23). Le " cœur du problème spirituel " n'est pas atteint uniquement par " la restauration existentielle de la relation à Dieu ", à moins de préciser que c'est la vérité qui rend possible cette restauration. La théologie réformée n'a jamais nié la nécessité d'un renouveau existentiel, mais elle veut maintenir le rapport entre ce renouveau et la connaissance de la vérité. Ainsi, tout en indiquant la diversité des ministres de l'Evangile, Paul insiste sur la centralité de la vérité apostolique : " comme un bon architecte, j'ai posé le fondement " (I Corinthiens 3/10). Comment ? " Nous avons la *pensée* de Christ " (I Cor. 2/16).

Ainsi nous estimons que M. CHEVALLIER renverse le rapport entre la *fides qua* et la *fides quae*. La primauté n'appartient pas à la foi-relation sur la foi-formulation ou la foi-connaissance de la vérité. D'ailleurs la théologie réformée classique n'a pas distingué entre les deux pour affirmer une telle primauté. Si priorité il y a, c'est dans la vérité qui nous précède et qui nous donne la connaissance de l'Evangile. De même que l'activité messianique de Jésus est modelée par la vérité de l'Ancien Testament, la foi-relation du chrétien s'enracine dans la parole apostolique qui lui donne une vraie connaissance de Christ. Nous dirons davantage : la foi-relation a un statut indéfini si elle n'est pas précédée par une connaissance de la vérité. Affirmer ceci n'est pas s'arroger le " pouvoir de saisir Dieu " ; c'est dire qu'étant souverain, Dieu l'est dans le domaine de notre connaissance humaine aussi bien que dans celui de l'expérience humaine. La foi, au sens complet du terme, ne se réduit pas à une relation subjective, mais *inclus* la connaissance (*notitia*), la reconnaissance (*assensus*) et la relation de confiance (*fiducia*). C'est une foi en la vérité, selon le témoignage de Dieu.

A cause de sa réduction épistémologique, M. CHEVALLIER met en question l'autorité de l'Ecriture et rend obligatoire une unité de l'Eglise en *dehors* de toute formulation doctrinale. La vérité subjective subsiste seule sans l'appui objectif d'une affirmation de la vérité biblique. Ainsi, quand sur l'autorité en matière de foi, il parle de " la référence à l'Ecriture qui est la thèse protestante ", il gauchit le sens de celle-ci. Chez les protestants, l'autorité n'est pas constituée par " une référence " ; c'est la *sola Scriptura*, ce qui est tout différent d'une " référence ". Confesser la *sola Scriptura*, c'est reconnaître l'Ecriture comme autorité unique pour l'Eglise.

Pour M. CHEVALLIER, le Christ qui suscite la confession de

foi " toujours échappe à son emprise " (p. 8), y compris dans la première confession qu'est le texte biblique : " le Nouveau Testament reste perpétuellement la référence à la fois précise, provocante et insaisissable, de notre foi au Christ " (p. 9). La révélation dans les limites de la dialectique, implique une unité dialectique et donc plurielle, pour l'Eglise.

TROIS CONCLUSIONS.

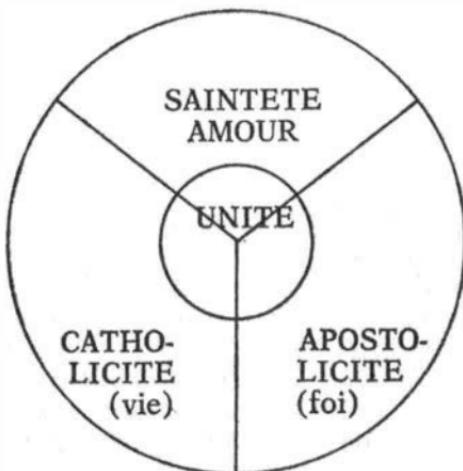
Nous avons examiné et critiqué trois aspects de la pensée de M.-A. CHEVALLIER sur l'unité de l'Eglise. Dans nos remarques, nous ne visons nullement la personne de M. CHEVALLIER ; c'est la structure de la mentalité pluraliste qui nous intéresse, et en particulier, le lien exprimé de façon dialectique entre l'initiative de Dieu et les formulations humaines de la vérité, la foi-relation étant le lien de l'unité de l'Eglise. Nous apportons trois conclusions à cette réflexion :

1. Il est nécessaire de redéfinir l'expression "*l'unité*" quand nous parlons de l'Eglise : nous ne pouvons pas ajouter l'adjectif "plurielle" à "l'unité de l'Eglise" sans bouleverser la notion de l'unité elle-même. Car l'unité dans un système pluraliste est singulière : si elle exprime bien *un* aspect de l'unité de l'Eglise (la foi-relation), elle fait l'économie de *l'unité dans la vérité*, tellement importante dans le Nouveau Testament. Dire "une" Eglise est un pléonasme. L'Eglise *est* une, car le Seigneur est unique. Une multiplicité d'évangiles est une impossibilité, car il n'existe pas de multiples Seigneurs. L'hérésie consiste à changer la diversité de l'Eglise fondée sur l'unité en une diversité de la révélation ; et cela en séparant un de ses aspects du reste. L'hérésie a, dans le Nouveau Testament, une fonction historico-rédemptive (voir I Cor. 11/19 — "il faut qu'il y ait des scissions parmi vous" !), car elle fait ressortir l'unité en Christ, qui élimine l'horreur de la division. La fonction historico-rédemptive de l'hérésie est perdue dans le pluralisme qui ne sait pas fixer ses limites. Il faut donc nous demander comment l'unité de l'Eglise peut s'exprimer dans la confession commune de la communauté.

2. Il faut redécouvrir le fondement *trinitaire* de l'Eglise : Dieu est à la fois un et trine, unité et diversité concentrée. L'Eglise établie comme la demeure de Dieu, le royaume et le corps de Christ, et la communion de l'Esprit, doit correspondre aux attributs de Dieu. La diversité de l'Eglise ne consiste donc pas en un pluralisme de relativités humaines. Le peuple de Dieu doit refléter le modèle trinitaire pour manifester le caractère d'un Dieu qui n'est pas polythéiste, mais un et riche dans sa diversité profonde.

3. Si, dans le *Credo*, l'unité de l'Eglise est première, elle n'est pas pour autant isolée. Tout comme l'unité de la Trinité s'exprime dans la vérité, la communion et l'amour divins, l'unité de l'Eglise s'exprime dans l'apostolité, la catholicité et la sainteté de l'assemblée.

Pour illustrer :



L'unité de l'Eglise résulte de la sainteté et la nourrit ; elle résulte d'une foi commune et elle l'exprime ; elle jaillit d'une vie commune et se rend visible par elle.

Il est impératif pour l'Eglise aujourd'hui, en France et partout, de parler de l'unité non dans un sens mystifiant et émotif, mais comme une unité *d'amour*, de *vie* et de *foi*. Que nous recherchions l'unité en rapport avec une sainteté, une catholicité et une apostolité réelles et le Seigneur nous unira ! Autrement l'unité ne sera que le joug d'une bureaucratie et non la riche réalité de la communauté messianique.

PAUL ET L'HÉRÉSIE

Peter JONES

Hérésie et discipline. Aujourd'hui, ces deux termes ne font la « une » ni de la grande presse religieuse, ni des revues théologiques. Bien plus, à l'époque de pluralisme ecclésiastique où nous sommes, ils sont enveloppés d'un silence quasi-total. La notion d'hérésie, en effet, va tout droit à l'encontre de l'idée motrice du pluralisme, qui octroie droit de cité dans l'Eglise de Jésus-Christ à toute opinion théologique ; aussi, par voie de conséquence, la pratique de la discipline ne peut que tomber en désuétude. La mise à l'écart tant du concept d'hérésie que de la pratique de la discipline « arrange » les croyants de tout bord présents dans l'Eglise, y compris ceux qui ne croient plus à la Trinité¹ ou à la divinité du Christ². Mais cette conception très « ouverte » de la nature de l'Eglise n'a pas que des avantages. Ce qui devait promouvoir le dialogue finit par décourager l'échange théologique³, ce qui devait enrichir la communion entre frères aboutit à une cacophonie de voix si contradictoires que l'on préfère une « communion de silence » autour du pain et du vin, à laquelle chacun est chargé de donner un sens⁴. Et la communion chrétienne se transforme, malheureusement, en mysticisme individuel. Ainsi, non seulement les notions d'hérésie et de discipline — si importantes, comme nous le verrons, dans l'Eglise primitive — disparaissent, mais l'omniprésence de la parole, qui était la marque essentielle de l'Eglise primitive et de sa vocation, fait place à un solipsisme que cette Eglise ne connaissait pas. On peut affirmer que l'Eglise pluraliste d'aujourd'hui ne ressemble plus guère à celle du Nouveau Testament.

¹ Voir la thèse de maîtrise de Daniel BERGESE, *L'Obsession Pluraliste*, (Faculté de Théologie Réformée, Aix, 1980) p. 6.

² Voir le cas fameux et récent, aux Etats-Unis, du pasteur Mansfield KASEMANN de l'Eglise Presbytérienne (UPUSA) qui n'admet pas la divinité du Christ.

³ A.G. MARTIN « Le dramatique silence des théologiens » dans *le Christianisme au XX^e siècle* (lundi 23 mars 1981) p. 5.

⁴ La préférence pour le silence a été la réponse générale d'un groupe de théologiens pluralistes lorsque l'auteur de cet article leur a demandé : « Comment vivez-vous le pluralisme ? ».

A ceux qui souhaitent une ecclésiologie biblique dans l'Eglise, il sera utile et urgent de rappeler l'enseignement du Nouveau Testament sur l'« hérésie » et la discipline si, comme je le pense, il y a effectivement un lien direct entre la proclamation fidèle de la Parole et le refus de l'hérésie.

Le *Litttré* donne le sens actuel du mot « hérésie » : une opinion fausse en matière de foi, condamnée dans les formes prescrites par l'Eglise. Ou encore, selon le *Larousse*, « doctrine d'origine chrétienne contraire à la foi catholique et condamnée par l'Eglise ». Mais dans le Nouveau Testament, le mot *αἵρεσις* n'approche que rarement ce sens-là. On peut relever quatre sens :

1. *L'idée de parti ou d'école*

Actes 5/17 parle du parti des sadducéens, sans porter, apparemment, de jugement de valeur. Car à propos des pharisiens, qui eux aussi forment un parti, il est précisé, au chapitre 26/5, qu'ils constituent « la tendance la plus stricte ». Cette précision souligne l'origine étymologique du terme « hérésie », qui provient du mot grec *αἵρετις* : choisir, préférer, s'attacher à.

2. *L'idée de secte ou de faction*

On choisit *in malam partem*. Selon l'opinion d'Ananias, le souverain sacrificeur, Paul est une peste qui appartient à la secte (*αἵρεσις*) des Nazaréens, cf. Actes 28/2.

3. *L'idée de divisions entre frères, de factions, de querelles*

Dans 1 Corinthiens 11/19, Paul reprend les Corinthiens à cause de leurs hérésies. Il semble être question non de doctrines hérétiques, mais d'actes méprisants vis-à-vis des frères, de tendance à la division. Au verset 18, Paul évoque les divisions (*σχισματα*) qui proviennent du mépris de parti dénoncé au début de l'épître (1/10 ss) sans pour autant que soit soulevée la question des doctrines hérétiques. Le contexte immédiat du verset 19 confirme cette interprétation puisque Paul parle du comportement méprisant de certains vis-à-vis d'autres membres de la communauté lors des célébrations de la Sainte Cène. Ces divisions paraissent imputables à une sorte d'orgueil spirituel, stigmatisé par Paul en Galates 3/20 comme l'une des œuvres de la chair.

4. *L'idée d'hérésie doctrinale*

L'utilisation du mot « hérésie », telle que nous l'employons aujourd'hui, existe certainement dans le Nouveau Testament, notamment en 2 Pierre 2/1, passage dans lequel il est question d'hérésies pernicieuses ou destructrices (*αἵρεσεις ἀπωλειας*). Ces hérésies ne consistent pas en comportements factieux mais en

fausses doctrines introduites dans la communauté par de faux-prophètes et de faux docteurs qui détournent de la voie de la vérité par des paroles trompeuses.

Deux observations découlent de cette brève analyse linguistique. La première est que l'apôtre Paul ne se sert pas du mot « hérésie » pour désigner une infidélité doctrinale, mais, et c'est la deuxième observation, la *réalité* même de l'hérésie en tant que fausse doctrine ne lui est pourtant pas inconnue. En effet, c'est notre thèse de penser que Paul y a prêté grande attention et qu'il y a consacré une partie de son enseignement apostolique. La démonstration en sera faite, d'abord, par une brève analyse du précédent vétéro-testamentaire très familier à l'apôtre et, ensuite, par l'énoncé de quelques réflexions sur certains textes pauliniens.

LE PRECEDENT VETERO-TESTAMENTAIRE

Nous avons exposé ailleurs⁵ la thèse selon laquelle l'origine *biblico-théologique* de la conception paulinienne de l'apostolat néotestamentaire se trouvait en Deutéronome 18/15-18. Il est possible que Paul y fasse allusion dans son apologie apostolique de 2 Corinthiens 3⁶. Ce texte annonce, à la fois, la constitution d'une lignée de prophètes comme Moïse et sa réalisation dans une prophétie mosaïque de la fin des temps⁷. Mais si ce texte annonce la prophétie orale qui vient de Dieu, il prévoit également l'apparition de la fausse prophétie : « le prophète qui aura l'audace de dire en mon nom cette parole que je ne lui aurai pas commandé de dire ». Ces prophètes prétendent avoir et proclamer la parole de Dieu, mais ils mentent car, selon l'image du prophète Jérémie, « ils n'avaient pas assisté au conseil de Dieu » (Jérémie 23/14). Le vrai prophète, celui qui annonce la révélation divine, le fait parce que « l'Éternel ne fait rien sans avoir révélé son secret ou mystère (en hébreu *sôd*) à ses serviteurs, les prophètes » (Amos 3/7). Les soi-disant prophètes qui n'assistent pas au conseil de Dieu sont donc des imposteurs conscients et leurs paroles sont fausses, la doctrine est fausse et trompeuse.

Ainsi le Seigneur met Israël en garde contre les faux prophètes. Il déclare par la bouche de Jérémie : « C'est la fausseté que prophétisent en mon nom les prophètes ; je ne les ai pas envoyés,

⁵ P.R. JONES, « L'apôtre Paul : un second Moïse » *Foi et Vie*, 1976 n° I, pp. 36-58.

⁶ Le passage tout entier contient une comparaison entre le ministère de Moïse et celui de l'apôtre Paul. En particulier, au v. 12, Paul dit : « non pas comme Moïse » ce qui est peut-être une exégèse hardie de Deut. 18/15 et la phrase « comme Moïse ». Avec sa négation « non pas comme... » Paul proposerait une radicale différence eschatologique où le second Molse aurait en effet à exercer, dans une certaine mesure, un ministère fondamentalement nouveau.

⁷ E.J. YOUNG, *My Servants the Prophets* (Eerdmans, 1952) p. 29.

je ne leur ai pas donné d'ordre, je ne leur ai point parlé ; ce sont des visions fausses, de la divination et de l'idolâtrie, des tromperies de leur cœur qu'ils vous prophétisent » (Jérémie 29/9, cf. 23/32). Israël connaît la vraie prophétie qui est appelée « parole de Dieu » et il connaît également la fausse prophétie que Dieu dénonce comme une parole trompeuse.

PAUL ET LA FAUSSE PROPHÉTIE

L'époque du Nouveau Testament est celle de la reprise des prophéties dont on peut discerner deux types : la prophétie populaire, et la prophétie dite « mosaïque », génératrice de révélation spéciale, donc d'Écriture Sainte. La seconde correspond au ministère apostolique⁸.

En voici l'objet. Dans ses écrits, Paul s'en prend aux faux prophètes qui prétendent être les instruments de « révélation fondatrice ». Sa critique est violente. Il les accable de jugements sévères en raison de leur prétention d'être revêtus de l'autorité apostolique alors qu'ils prêchent un autre Jésus, un autre évangile, un autre esprit (2 Corinthiens 11/4-5). Ces prophètes sont de faux apôtres, des ouvriers trompeurs qui, déguisés en apôtres sont, en réalité, des serviteurs de Satan (11/13). A l'étonnement de Paul, ils prêchent un autre évangile, bien qu'il n'y en ait pas d'autre (Gal. 1/7), ils posent un autre fondement, alors qu'il n'y a « que celui qui a été posé, savoir Jésus-Christ » (1 Corinthiens 3/11). Ils veulent pervertir l'évangile du Christ (Gal. 1/7).

Ici, la vérité (la doctrine apostolique de Christ) s'oppose à la contre-vérité (l'autre Jésus, celui du faux apostolat) au cours de la période de la révélation spéciale. Cette confrontation donnera naissance à deux réactions possibles : celle de l'orthodoxie ou de la fidélité à l'Evangile, et celle de l'hérésie ou de la déformation pernicieuse de l'Evangile. Paul entrevoit déjà ces deux réactions :

1. lorsqu'il met en garde les chrétiens de Rome contre ceux qui causent des divisions et des scandales, en contrevenant à l'enseignement qu'ils ont reçu (Romains 16/7) et les chrétiens de Colosse contre celui qui fait d'eux « sa proie par la philosophie et par une vaine tromperie selon la tradition des hommes, selon les principes élémentaires du monde, et non selon Christ » (Colossiens 2/8, cf. 2 Tim. 2/16-18, 3/8).

2. lorsqu'il exhorte Timothée à garder le dépôt en évitant « les discours vains et profanes et les disputes de la fausse science » (1 Tim. 6/20). La réaction chrétienne est celle de l'homme

⁸ Voir l'article de l'auteur « Y a-t-il deux types de prophéties dans le Nouveau Testament » *Revue Réformée XXXI* (Septembre 1980) pp. 303-318.

libéré de l'esclavage du péché, qui obéit de tout cœur aux exigences de la doctrine « qui vous a été transmise » (Romains 6/17). L'hérésie se manifeste donc, dans un premier temps, par l'apparition de faux prophètes/apôtres qui se dressent contre la doctrine apostolique et, dans un second temps, par l'adhésion à cet autre évangile que les faux prophètes/docteurs proposent.

Etant certains que Paul n'ignore rien de la possibilité pour l'hérésie de s'introduire dans l'Eglise, nous devons, en dernier lieu, nous demander s'il reste muet sur l'action possible à entreprendre lorsque l'hérésie tente de s'installer dans la communauté de foi.

PAUL FACE A L'HERESIE

Le choix qui doit être réalisé dans l'Eglise entre la vérité et la contre-vérité ne se distingue guère du choix fondamental que tout homme est appelé à faire. L'homme pécheur, en fait, « retient injustement la vérité captive » (Romains 1/18). La colère de Dieu s'élève *hic et nunc* contre cette attitude de rébellion et entraîne des conséquences contre nature dans la vie de l'homme (Romains 1/18-32) ; plus tard, au jour de la colère et lors du juste jugement, elle se manifestera par la « tribulation et l'angoisse pour toute âme humaine qui pratique le mal » (Romains 2/4, 8-9). Ainsi, si l'hérésie en tant que telle doit recevoir une juste sanction divine, présente et future, quelle doit être la conséquence de l'infidélité obstinée des personnes qui connaissent la vérité de l'alliance ? Rien moins que l'exclusion de l'alliance. Face à l'hérésie fondamentale, Dieu bannit de sa présence, excommunie tout hérétique qui retient la vérité captive dans l'injustice. Or, si dans l'Eglise on ne parle plus de l'enfer — l'excommunication ultime pour ceux qui y croient —, il serait temps de parler de l'excommunication ecclésiastique dont l'objectif reste la correction et le salut du pécheur.

S'exprimer ainsi ne traduit aucun plaisir morbide, voire sadique, mais reflète plutôt le souci d'honorer le Dieu de la révélation biblique qui, lui, ne peut supporter le mal et le péché et qui, un jour, exercera son juste jugement contre toute désobéissance. Aussi la discipline et l'excommunication ne sont-elles pas des inventions humaines. Elles découlent du caractère de Dieu qui exhorte son peuple :

« Séparez-vous... ne touchez pas à ce qui est impur et moi je vous accueillerai » (2 Cor. 6/17, Es. 52/11 ; cf. 1 Pi. 1/15).

Et l'apôtre ajoute : « Purifions-nous de toute souillure de la *chair* et de l'*esprit* » (2 Cor. 7/1). L'orthodoxie nous appelle à une sainteté globale en action et en paroles, en doctrine et en pratique. Le raisonnement de Paul est clair : si Dieu dans l'éternité ne supportera, du fait de sa sainteté, ni le mal, ni le péché, ni celui qui s'obstine dans sa désobéissance coupable, son peuple

ici-bas est appelé à refléter cette sainteté et à ne pas se laisser souiller par l'infidélité aussi bien doctrinale que morale. C'est ainsi que le grand anathème éternel, l'enfer, a sa correspondance dans le temps. Face au rejet de l'Evangile apostolique et à l'adoption d'un autre évangile, Paul est amené à dire : « Anathème... qu'il soit voué à la colère de Dieu. » (Gal. 1/8-9.)

Paul ne fait que reprendre ici une notion vétéro-testamentaire, celle du *hérem*, expression qui veut dire « voué à l'interdit », soit dans un sens positif si, par exemple, un champ consacré à Dieu et acheté par un autre devient la propriété de Dieu lors du Jubilé (Lév. 27/21) ; soit dans un sens négatif si celui qui s'empare de ce que Dieu a voué à l'interdit est lui-même voué à l'interdit. Il tombe dans les mains de Dieu et il est détruit par la sainteté divine. Ainsi lorsqu'Akan s'empare du butin que l'Éternel s'est réservé pour lui-même, le Seigneur dit à Israël : « Je ne continuerai pas à être avec vous si vous ne détruisez pas l'interdit du milieu de vous » (Josué 7/12). Akan est excommunié et lapidé. Dans l'Exode, celui qui offre des sacrifices à d'autres dieux est voué à l'interdit (Ex. 11/19), et selon I Rois 18/40, Dieu ordonne que tous les prophètes de Baal soient mis à mort.

Doit-on penser que la sainteté demandée au peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance doit être moins exigeante, moins rigoureuse que celle de l'Ancienne ? On a raison de penser le contraire dans la mesure où Jésus a même intensifié les exigences de la loi (Matt. 5/17-20, 21-26, 27-30, 31, 33, 38, 43, cf. 1 Pi. 1/15).

En effet, l'anathème est bien présent dans le Nouveau Testament. Il y a une excommunication que tous les chrétiens ont toujours acceptée, à savoir, la mort de Christ, que Paul dans Galates 3/13 représente comme sa malédiction. Christ est devenu malédiction pour nous. Mais ceux qui, ayant goûté à cette grâce, la refusent, crucifient de nouveau le Fils de Dieu et appellent sur eux la malédiction à laquelle ils auraient pu échapper. Ceux qui enseignent un autre évangile appellent sur eux l'anathème apostolique.

Cette discipline est, bien entendu, spirituelle. On ne lapide plus car, pour l'Eglise, la loi est spirituelle. Mais cette spiritualité ne devrait pas escamoter la réalité. Les épîtres de Paul en conservent un exemple : le cas de l'homme qui vit avec l'épouse de son père (I Cor. 5/1-8). Paul s'étonne que la communauté n'ait pas ôté un tel individu du milieu d'elle. Paul ordonne que cet homme soit « livré à Satan pour la destruction de la chair afin que l'Esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus ». On doit penser que si une discipline si sévère s'exerce à l'encontre d'un *comportement* hérétique, Paul sera au moins aussi sévère vis-à-vis des doctrines, dont le mauvais comportement n'est qu'une conséquence. Ceci semble être vrai puisque Paul livre les faux-apôtres à leur propre sort, dans les mains de Satan, apparemment sans appel. En même temps, dans sa première épître, il exhorte les

Corinthiens à se purifier du vieux levain pour avoir un comportement et une doctrine dignes de Christ. « Célébrons donc la fête non avec du vieux levain, ni avec un levain de perfidité et de méchanceté, mais avec les pains sans levain de la *sincérité* et de la *vérité* » (I Cor. 5/7-8).

Si nos Eglises se veulent « apostoliques », il est bien temps de réadmettre dans nos discours théologiques la notion paulinienne de l'hérésie et, avec elle, d'entreprendre la mise en pratique d'une discipline spirituelle pour le bien du peuple de Dieu et pour l'honneur de Dieu.

*A M. Roger BURNIER,
nos remerciements et nos vœux*

Notre ami et frère, M. Roger BURNIER, est désormais empêché, pour raison de santé, d'assumer la tâche de correspondant de notre Revue pour la Suisse.

L'obligation de rayer prochainement son nom nous remplit de tristesse, car il était présent dès l'origine de notre publication.

C'est, en effet, pendant trente-deux années consécutives que Roger BURNIER a été notre responsable administratif pour la Suisse. Il s'est acquitté de sa charge à la perfection. Ainsi fut-il l'artisan de notre « prospérité » — si je puis dire ! — en Suisse, où le nombre de nos abonnés fut rapidement multiplié par quatre.

Je n'exagère pas en estimant que le soutien des lecteurs suisses de notre Revue a permis à celle-ci de subsister, comme celui des amis de Hollande lui avait permis de naître et d'exister.

Sachant ce qu'implique l'administration méticuleuse d'un périodique, nous exprimons à Roger BURNIER notre très vive reconnaissance pour trente-deux années d'amicale fidélité, et lui adressons un chaleureux merci.

Nous formons également nos vœux affectueux pour l'amélioration de sa santé, et nous remettons avec lui, pour aujourd'hui et pour demain, aux attentions providentielles de notre Dieu et Père et à la grâce insigne de notre Sauveur Jésus-Christ.

Pierre Marcel.

BIBLIOGRAPHIE

Jacques ELLUL : *La Parole humiliée*. Editions du Seuil, 1981, 299 pages.

Un livre de Jacques ELLUL ne laisse jamais indifférent. Celui-ci aborde un sujet qui ne peut qu'intéresser un chrétien réformé : la *Parole*. Quelle signification celle-ci a-t-elle dans notre société ? De quel poids pèse-t-elle en face des moyens audio-visuels ? L'Eglise doit-elle favoriser ces nouveaux moyens de transmission du message évangélique ? L'ère Gutenberg est-elle passée ? A toutes ces questions, Jacques ELLUL répond en prenant nettement parti pour la *Parole* ; il répond en réformé avec une rigueur qui peut surprendre. On comprend encore qu'il se méfie de l'emploi des moyens techniques de diffusion dans lesquels il voit un piège. Mais je serais curieux de savoir comment un peintre ou encore un chrétien orthodoxe pourraient réagir à la lecture de pages qui peuvent paraître iconoclastes ! Ne pourrait-on pas accuser Jacques ELLUL de méconnaître l'art pictural et d'avoir une attitude sectaire devant une forme de spiritualité qui lui est étrangère ? Pourquoi privilégier le sens de l'ouïe au détriment des autres ? N'est-ce pas par ses cinq sens que l'homme doit louer le Seigneur ? N'a-t-on pas accusé les protestants d'être, par l'hypertrrophie de la parole, des « cérébraux » de la foi ?

Il nous faut garder à l'esprit ces critiques. Mais il faut aller au-delà. Car ce sont des questions importantes que pose Jacques ELLUL. Et d'abord celle-ci qui est fondamentale : pourquoi Dieu a-t-il choisi de se révéler par une *Parole* et non autrement ? On peut dire d'abord que c'est là la liberté de Dieu, et ensuite que la *parole*, parce qu'elle se situe dans une durée, permet une relation vivante alors que l'*image* fige. Il ne faudrait pas se tromper sur la pensée d'ELLUL : ce qu'il propose avant tout ce n'est pas la vue à l'ouïe, mais c'est la *vérité à la réalité*. Quand nous parlons de réalité, nous posons un fait qui va de soi, qui paraît indiscutable. Un fait brut sur quoi l'homme n'a aucune prise, qu'il lui faut accepter sans discuter, qui paraît neutre, objectif, scientifique et que l'on sait utiliser pour convaincre et séduire comme le ferait une bonne idole. La *vérité* se situe sur un autre plan : elle engage la totalité de l'homme ; elle se situe dans une relation ; elle implique totalement l'être humain. Dans la Bible, la *vérité* n'est pas une abstraction ; elle est la *vérité* incarnée en Jésus-Christ en face du doute de Pilate. « *L'image est du domaine de la réalité. Elle ne peut absolument pas transmettre quoi que ce soit de l'ordre de la vérité. Elle ne saisit qu'une apparence, qu'un comportement extérieur* » (p. 34). La *parole* se situe dans l'ordre de la *vérité*, non dans celui du réel : « *La Parole est dévaluée dans ces temps parce qu'elle n'est plus utilisée à rien d'autre que l'expression du réel, parce qu'aucun homme, de ce fait, ne se met plus tout entier dans la parole qu'il prononce* » (p. 38). La *parole* est humiliée, dévaluée, devant l'*image*, l'évidence. Devant la *Parole* il faut sans cesse se résigner, prendre position, se déterminer.

Bien sûr, on lira avec grand intérêt les pages où Jacques ELLUL dénonce les dangers d'une société où tout est déterminé par l'image : télévision, cinéma, publicité, etc. : on en arrive au stade émotionnel de la pensée. Il faut lire les pages où l'auteur explique les méfaits de l'emploi de l'audio-visuel dans l'éducation, l'utilisation de livres de plus en plus illustrés et imagés : « *Il ne faut pas se cacher que la nullité croissante constatée aux examens tient justement à cette discordance : l'élève a enregistré des images et on lui demande de restituer un discours* » (p. 241).

Mais qu'est-ce que cela signifie pour nous, chrétiens ? Il y a là une mise en garde sérieuse : c'est par la parole que se transmet le message de Dieu aux hommes. Sans entrer dans la discussion du rapport entre Parole et Ecriture, il nous faut bien avoir à l'esprit que Dieu ne se révèle pas dans une image, mais dans une parole, et que c'est toujours par la parole que se transmet le message. C'est bien pourquoi la Bible, d'abord, ne s'analyse pas, ne se dissèque pas — sinon elle devient une image — avant tout elle se raconte. Elle est d'abord l'affaire d'un homme qui parle à un autre homme : c'est une vérité — et non une réalité — dans laquelle il faut totalement s'engager, comme Dieu s'est totalement engagé en Jésus-Christ.

La distinction que Jacques ELLUL fait entre *réalité* et *vérité* est très importante et elle n'est pas évidente à première vue. Il s'agit de deux plans de connaissance qui sont souvent confondus. Le plan de la réalité fait jouer l'opposition exact-inexact : il propose un fait qui apparaît comme indiscutable. La vérité, elle s'oppose au mensonge : elle se situe dans la durée : elle implique toujours une remise en question, un dialogue. ELLUL ne dit pas que la vérité doit toujours l'emporter sur la réalité : ce qu'il dénonce c'est la confusion des deux moyens de connaissance qui fait croire que la réalité est vérité.

Alain-Georges MARTIN.

J.-W. WENHAM : *Initiation au Grec du Nouveau Testament*. Beauchesne, 1979.

On peut regretter la disparition de l'étude du grec dans nos lycées. Une fausse culture technique ne peut remplacer l'humanisme... Mais ne soyons pas nostalgique. Ce qu'on peut constater, c'est que ceux qui veulent aujourd'hui aborder l'étude sérieuse du Nouveau Testament y viennent sans connaissance préalable du grec. Autrefois beaucoup passaient du grec classique au grec biblique ; aujourd'hui cette base du grec classique n'existe plus et il faut partir de rien. C'est pourquoi les manuels proposés aux étudiants du Nouveau Testament présentent directement le grec biblique.

On ne peut que se réjouir de la parution d'un manuel pour les francophones. Il s'agit de la traduction d'un ouvrage de langue anglaise entreprise et revue par des enseignants (un protestant Pierre PRIGENT et un catholique J. DUPLACY). Le grand mérite de ce manuel est la clarté et la présentation très progressive des difficultés. S'adressant à des étudiants qui ne connaissent pas le grec, cette initiation fait table rase du grec classique et la langue qui nous est présentée ici nous apparaît plus simple, débarrassée de formes grammaticales qu'on ne trouve plus dans

la langue biblique (duel, conjugaisons rares) et allégée des règles syntaxiques précises mais complexes de la langue classique.

L'helléniste formé à la langue classique pourra, par ce manuel, se rendre compte de l'originalité de la langue néotestamentaire en y rencontrant les traits saillants. En revanche, il sera sans doute gêné par l'absence de toute accentuation : cette absence s'explique par un souci pédagogique et l'auteur rappelle que les premiers manuscrits étaient dépourvus de tout signe diacritique.

Ce qu'il faut souhaiter très sincèrement, c'est que ce manuel aide des chrétiens à étudier la langue du Nouveau Testament. Jusqu'à présent le grec, à cause de l'écran présenté par la langue classique, semblait réservé à l'élite des théologiens. Maintenant l'étude du grec n'est plus réservée à quelques-uns, comme si elle était un savoir ésotérique : on peut, avec patience, apprendre le grec du Nouveau Testament, et ainsi mieux écouter la Parole de Dieu.

Alain-Georges MARTIN.

Joël FREYCHE : *Symphonie Verticale*. « Ceux de l'aube », 31, rue Georges-Bizet, 33400 Talence, 30 F.

Joël FREYCHE qui signe ce receuil est depuis longtemps un poète confirmé. Il est surtout un chrétien évangélique. Nous ne pouvons mieux faire que de reproduire l'hommage qui figure dans les pages liminaires :

« Voués à la contemplation émerveillée de la Nature, ces poèmes sont un hymne qui monte à la gloire du Créateur. Des strophes animées d'une foi intrépide et d'un souffle ardent chantent l'architecte divin qui a fabriqué l'Univers, l'a inondé de ses lumières, l'a peuplé d'êtres vivants, et qui commande à l'harmonie secrète née de la Nature et des travaux des hommes, ses créatures... Tous les chants du monde, du fredonnement joyeux de la mésange dans les bois à l'aube d'un jour, au bourdonnement des clarines dans la montagne, sont autant de louanges à Dieu. Toute l'œuvre de Joël FREYCHE est une longue et fervente prière.

Ces poèmes sont aussi un cri d'espérance. A les lire, on sent que chacun d'eux est, en filigrane, porteur d'un message de paix.

Empreints d'une profonde sérénité, ils sont un appel jamais lassé, lancé à une humanité qui, dans une société dure, est en proie au doute, au désarroi, au désespoir. Ils parlent à ceux qu'étreint l'angoisse ; car, nous ouvrant les yeux sur les splendeurs et les secrets du Monde, s'exprimant en une langue belle et noble, apaisante et frémissante à la fois, comprise de tous, ils veulent arrêter les sanglots et chasser les vents mauvais qui soufflent sur notre planète...

Loué soit Joël FREYCHE, notre ami, de nous avoir porté ce nouveau et merveilleux message ! » (Louis Papy).

F. GONIN.

Julien GREEN - Jacques MARITAIN. *Une grande amitié. Correspondance - 1926-1972*. Ed. Plon, 213 pages, 1979.

C'est un très beau livre qu'offrent les éditions Plon, un document qui plaira à ceux qui sont sensibles aux qualités de l'écriture et à la

profondeur de la spiritualité ; Julien GREEN disait « une des plus grandes faveurs que Dieu m'aït faites a été de mettre Jacques sur ma route en 1925 » ; et MARITAIN écrivait « J'ai pour Julien GREEN une admiration hors pair, je trouve merveilleux qu'un Américain soit le plus grand écrivain Français de notre temps ».

Quelques extraits ici d'un ouvrage impossible à condenser : Maritain à Green, *Lettre du 27 oct. 1968* : « Nous ne passerons pas notre paradis à contempler un Dieu qui souffre parce que l'idée et le mot de souffrance ne peuvent pas s'appliquer en propre à Dieu et correspondent en Lui à un mystère de sa bénédiction pour lequel nous n'avons pas de nom. Mais nous verrons éternellement ce que le Christ a souffert pour nous, cette *beata passio* dont parle la liturgie... » (p. 187-188 — Lettre n° 199). Julien Green à Jacques Maritain, *Lettre du 17 fév. 1966* : « Le sourire de Dieu, on n'en parle jamais, on n'ose pas, on voudrait que nous le regardions avec des yeux d'esclaves alors que nous sommes ses enfants bien aimés » (p. 170 — Lettre n° 172).

Alain PROBST.

LA REVUE RÉFORMÉE

Abonnements, envois de fonds et dons

Il ne nous est pas possible de répercuter d'une année à l'autre une hausse de 50 % des frais d'impression, notre Imprimeur étant désormais dans l'impossibilité de nous faire bénéficier des conditions exceptionnelles dont il nous a aimablement gratifiés pendant des années.

Nous proposons donc à nos abonnés une hausse de 20 % seulement pour 1981, espérant pouvoir ajuster nos prix au cours des prochaines années.

Nous indiquons donc deux prix différents :

1. le *prix de l'abonnement* auquel nous livrons notre Revue en France et à l'étranger.

2. le « *coût réel* » (+ 30 %) entre parenthèses. Nous nous proposons de solder cette différence par quelques dons exceptionnels, ou de nouveaux abonnés.

1982

FRANCE : Secrétariat et Commandes : 10 rue de Villars, F. 78100 Saint-Germain-en-Laye.

Abonnements et dons : M. Jean MARCEL (à l'exclusion de toute autre mention),
23, rue de Tourville, F. 79100 Saint-Germain-en-Laye, C.C.P. Paris 7284.62 M.

Abonnement : 65 F (Coût réel : 80 F). Solidarité : 100 F.

Pasteurs et étudiants : 43 F (coût réel : 53 F). Solidarité : 70 F.

Etudiants en Théologie : Prix forfaitaire de durée limitée : 30 F par an pendant trois années consécutives.

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

Abonnement : 500 Fr. b. (Coût réel : 600 Fr. b.). Solidarité : 1.000 Fr. b.
Pasteurs et étudiants : 350 Fr. b. (Coût réel : 415 Fr. b.). Solidarité : 600 Fr. b.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Andrés Febrer, 31, Barcelona 19. Cuenta corriente postal N° 3.593.250 Barcelona.

Abono Anual : 850 pesetas.

Para pastores y responsables : 450 pesetas.

ETATS-UNIS, CANADA : F.W. FAXON C., 15 Southwest Park, Westwood, Mass. 02090 U.S.A.

Abonnement : Francs Français 75.00 (du 1.1. au 12.31). Env. \$ 14.00.

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

Abonnement : £ 7. Student sub. £ 4.75.

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

Abonnement : Lires 10.000.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 7.000.

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

Abonnement : Florins 30 (Coût réel : Fl. 38). Solidarité : Fl. 50.

Etudiants : Florins 20 (Coût réel : Fl. 25).

SUISSE :

Abonnement : Frs suisses : 27.50 (Coût réel : Fr. s. 35). Solidarité Fr. s. 50.
Etudiants : Frs suisses : 18 (Coût réel : Fr. s. 24).

TOUS AUTRES PAYS : Fr. F. 75.00
(sans supplément de port)

PUBLICATIONS DISPONIBLES

1 ^{er} Au Siège de <i>La Revue Réformée</i> , 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.	F
Roger BARIER, <i>Jonas lu pour aujourd'hui</i>	15.—
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. Déclaration de Berlin 1974 sur l'Ecumenisme</i>	12.—
<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. Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968</i>	20.—
Rudolf BÖB, <i>Introduction à l'Évangile selon saint Marc</i> . Présentation de J.G.H. Hoffmann	15.—
Birger 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. Trois prédications</i>	14.—
<i>Sermons sur la prophétie d'Esaié 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</i>	Epouse
<i>Le Péché et la Grâce</i>	15.—
<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>	Epousé
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	20.—
<i>Christ expliquant les Ecritures</i>	10.—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	10.—
2 ^{me} A la Librairie Protestante, 140 Ed Saint-Germain, Paris 6 ^e (Tarif Librairie)	
Pierre MARCEL :	
<i>A l'Ecole de Dieu. Catéchisme réformé</i>	20.—
<i>A l'Ecoute de Dieu. Manuel de direction spirituelle</i>	Epousé
<i>La Confession de Foi des Eglises réformées en France, ou Confession de La Rochelle. Format de poche, « Les Bergers et les Mages »</i>	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 :	135.—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse, relié</i>	65.—
<i>Commentaire sur l'Évangile de Jean, relié</i>	65.—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains, 2^e Ed.</i>	40.—
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens, relié</i>	40.—
<i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i>	25.—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène, Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages »</i>	5.—