

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

S O M M A I R E

John WINSTON, "Sans doute... Faut-il croire"	145
A.-G. MARTIN, <i>Calvin et la superstition</i>	150
Henri BLOCHER, <i>La Parole de l'Esprit re-créateur</i>	155
Florian DUNKEL, <i>Pour une eschatologie renouvelée</i>	163
William EDGAR, <i>L'homosexualité et l'Eglise</i>	173
<i>Appel urgent à la prière</i> de l'Association Vaudoise de Parents chrétiens	179
<i>Bibliographie</i> :	
Daniel BERGESE, Jean-Marc BER- THOUD, Florian DUNKEL, Marcel MEHL	181

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

à 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 BARILLIER, Klaus BOCKMUEHL, 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 : 18,00

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.

" SANS DOUTE... FAUT-IL CROIRE "

(**Foi et doute**) :

Prédication sur Jean 20 : 19-31

John WINSTON *

De ce récit très actuel concernant les doutes, puis la foi de Thomas, Jésus tire une conclusion remarquable. Croire en Jésus, Fils de Dieu, Sauveur, conduit à la vie éternelle. Croire en présence de signes suffisants — c'est bien ; croire le témoignage de témoins valables, c'est encore mieux !

Thomas est de ceux qui n'ont voulu croire qu'en présence de preuves accessibles, à la vue et au toucher ; ses camarades aussi d'ailleurs, comme nous le verrons. En cela, Thomas nous apparaît comme un homme de notre siècle "scientifique". Et ses doutes le rendent sympathique à tous ceux qui remettent tout en cause, y compris l'essentiel de la foi chrétienne.

Traditionnellement, Thomas n'a pas eu bonne presse dans l'Eglise. Ma famille en a eu la preuve à la naissance de mon plus jeune frère. Lorsque mon père, à la question : "Comment l'appellerez-vous ?" répondit : "Thomas", plusieurs amis choqués s'écrièrent : "Vous n'avez pas idée d'infliger le nom d'un homme si lent à croire à l'un de vos fils !" A tel point que mes parents ont trouvé un autre prénom, Joseph, également parmi nos ancêtres, pour leur dernier-né.

Aujourd'hui, les choses ont changé : "Les incroyants", écrivait Henri FESQUET dans "Le Monde", en juin 1978, "sont majoritaires dans notre pays. Ils interpellent les chrétiens : "A qui, en quoi croyez-vous ? Pourquoi ? Comment ?" Dans cet article intitulé : "Chrétiens, que croyez-vous ?" FESQUET insiste, avec raison d'ailleurs, que notre "témoignage, en avant ou en aval du credo, devrait être *situé, personnel, intime et lisible pour les incroyants*"¹.

* Le Professeur John WINSTON est Doyen de la Faculté de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine.

¹ C'est nous qui soulignons.

A-t-on le droit de nous interpeller ainsi ? L'apôtre Pierre le pensait lorsqu'il écrivait : " Soyez toujours prêts à répondre pour votre défense à tous ceux qui vous demandent raison de votre espérance, mais faites-le avec douceur et respect..." (I Pierre 3/15 v. Synodale). Dans cette perspective, je vous invite donc à réfléchir sur le doute et la foi dans l'expérience de Thomas et de ses collègues apôtres.

Thomas, nous l'avons fait remarquer, est sympathique à l'homme moderne. N'est-ce pas parce qu'il refusait de croire à une chose tout à fait extraordinaire, comme ça, naïvement, sans preuves " suffisantes " ? Dans l'article cité plus haut, Henri FESQUET s'érige en faux contre ce type de foi prôné autrefois, une foi sur laquelle l'esprit critique n'avait aucune prise. Et il cite une parole du Général de GIRAC prononcée en 1930 : " Avant d'entrer à l'église, je laisse mon intelligence à la porte ". Faut-il s'étonner, poursuit Fesquet, que " le pendule ait changé de sens, que les certitudes d'hier soient devenues les doutes d'aujourd'hui ". Sans doute que non. Le croyant modèle, selon la Bible, n'est pas celui qui, les yeux fermés, fait confiance aveuglément. Au contraire, la Parole de Dieu loue les chrétiens de Bérée qui " examinaient chaque jour les Ecritures pour voir si ce qu'on leur disait était exact " (Actes 17/11). Il vaudrait mieux prendre en exemple ceux qui ont d'abord hésité et douté, puis qui ont cru, plutôt que l'inverse.

Douter avant de croire. Il est frappant de voir qu'avant Thomas, les onze apôtres ne " croyaient pas encore " à la vue de Jésus ressuscité (Luc 24/41). Ils étaient " dans l'étonnement " (v. 4) " troublés et saisis de frayeur " (v. 37) et ne crurent que lorsqu'il mangea devant eux.

Analysons ce qui est arrivé aux onze. Avant de croire, ils étaient " troublés, et des raisonnements s'élevaient dans leur cœur " (v. 38). De ce mot " raisonnement " ou objections dans leur cœur, nous vient l'expression " dialoguer ". Littéralement, ils dialoguaient avec eux-mêmes.

Douter de la résurrection corporelle de Jésus, pour les onze disciples, c'était donc hésiter, être indécis parce que partagés. Douter, au sens noble du terme, c'est se trouver à mi-chemin entre l'acceptation de la foi et le rejet de l'incrédulité.

Ici, j'aimerais rassurer tous ceux qui se sont culpabilisés parce qu'ils ont eu des doutes, ou parce qu'il leur arrive encore d'être indécis, pas sûrs de la vérité.

L'angoisse provoquée par le doute est apparentée à la lutte contre la tentation. C'est la chute, le rejet, qui constitue le péché, non pas la tentation, ni le doute ou l'hésitation. Au contraire, il est assez normal que la tentation précède la victoire, et le doute la foi.

Cependant, il faut reconnaître que le doute, comme la tentation comporte des risques et des imprévus. Le doute nous secoue, éveille et trouble notre esprit. Ses valeurs incontestables sont liées à de véritables dangers comme nous allons le voir.

Le gros avantage du doute légitime, c'est qu'il pousse à discerner le vrai du faux ; il empêche de s'installer dans des solutions faciles, souvent erronnées.

Le chrétien convaincu n'était-il pas autrefois cet athée, cet humaniste qui un jour, s'est mis à douter de son athéisme, de son humanisme, de sa manière de vivre vaine ou creuse, comme dit l'apôtre — ou encore le chrétien convaincu n'est-il pas celui qui, élevé dans la foi mais indifférent, non-engagé, s'est mis à douter puis à examiner la foi chrétienne, et qui finalement a choisi de tout son cœur de suivre Jésus-Christ, son Sauveur et son Dieu. PASCAL ne disait-il pas qu'il faut commencer par le doute pour pouvoir aboutir à des certitudes.

Tout au long de sa vie, le chrétien est servi par le doute légitime qui avertit contre la crédulité, émonde les excroissances parasitaires de la foi. Ainsi, nous serons en mesure de lutter contre le fanatisme de telle religion monothéiste, les exagérations particularistes des sectes. Il faut être riche de tout le conseil de Dieu, ni plus ni moins.

Mais, comme nous l'avons dit, le doute est une arme à deux tranchants. Il comporte des risques et, à la longue, à l'usure, conduit à l'incrédulité, au reniement.

Examinons les pièges et périls du doute.

1 — Le doute peut naître d'une idée rétrécie, déformée, de Dieu et de ses vertus. Prenez par exemple l'apôtre Pierre. Après la résurrection, Simon Pierre est retourné à son métier de pêcheur. L'ayant trouvé, Jésus lui dit : "Pierre, m'aimes-tu ?" Pierre, qui avait renié son maître, ne doutait-il pas de Son amour qui pardonne ? Si quelqu'un devait douter de l'amour de Jésus et de Son désir de pardonner, qu'il suive l'apôtre Pierre sur le chemin de la repentance, du pardon et du rétablissement de la communion avec Dieu.

2 — Un autre doute provient de l'attente différée, de l'espoir déçu, trahi. Après 20 siècles d'attente, beaucoup de personnes pensent que Jésus ne reviendra pas en puissance et en gloire, comme les prophètes et les apôtres l'ont prédit. Par conséquent, comme Simon le Zélote, un des douze, ils se rattachent à un mouvement révolutionnaire qui cherche à rétablir la justice, et faire entrer le royaume de Dieu, au besoin, par la violence.

Les Zélotes cherchaient à briser le joug romain par la force. "Monteras-tu sur le trône, Jésus-Christ ?" Oui, répondit-il, mais pas en ce moment, pas quand vous le pensez, lorsque les temps seront mûrs, au moment caché dans les conseils de mon Père.

Noé attendit 300 ans le déluge. Abraham patienta un quart de siècle avant de recevoir le fils promis, lui qui, à 100 ans ne pouvait plus espérer avoir d'enfants.

Aucun d'entre nous n'attend plus de quelques décennies. " Il revient, et Sa venue est plus proche que le jour où vous avez cru ", dit l'Ecriture. Chers amis, ne craignez rien, ne doutez pas comme Simon le Zélote ; le Christ revient pourachever tout ce qu'Il a commencé.

3 — Il faut savoir que certains doutes sont dus à une condition physique déficiente ; le surmenage, l'épuisement nerveux, la maladie ; il faut se souvenir du prophète Elie ; en réponse à la prière de foi, Dieu envoya le feu sur le sacrifice du Carmel, ensuite la première pluie en 3 ans. Fuyant l'orage puis la colère de Jézabel, le prophète tomba exténué dans le désert ; il doutait de Dieu, de sa vocation, et demanda la mort. Dieu, pour toute réponse, lui accorda une cure de repos et un régime alimentaire fortifiant. Il est certain que nous ne sommes jamais si vite déprimés et enclins au doute que lorsque nous sommes exténués, à bout de forces.

4 — Enfin, l'isolement, la séparation d'avec ses amis chrétiens, la disette de la Parole de Dieu, l'oubli de ses promesses, engendrent le doute. Prenons l'exemple de Thomas qui s'est isolé de ses frères et s'est éloigné de ce qu'il savait de Jésus-Christ. Il a oublié les prédications, les signes et les miracles de son maître. Et il a failli tomber dans les pièges tendus aux oublious, aux isolés, par l'ennemi qui guette. Le résultat ? Il n'avait plus que lui-même en qui se confier. Trop sûr de lui, il a méprisé le témoignage pourtant saisissant de ses proches ; Thomas a failli adopter une position de doute sceptique, méthodique, cartésien. " Car de l'homme qui doute ainsi, à celui qui renie tout, il n'y a guère de distance ", disait quelqu'un.

L'erreur fondamentale dans ce cas, n'est-ce pas qu'en avançant sérieusement dans le doute, on n'est pas allé assez loin ? Douter de tout systématiquement entraîne le doute de soi-même. Or ceux qui prétendent ne rien croire ont généralement une confiance illimitée en eux-mêmes.

Non, il faut le reconnaître, la vie en société repose sur la confiance réciproque. Ma compagnie d'assurances fonctionne ainsi ; notre système monétaire aussi. C'est la catastrophe lorsque les citoyens n'ont plus confiance dans les billets de banque. C'était le cas de l'apôtre Thomas. Absent lorsque les onze rencontrèrent le Christ ressuscité, séparé du groupe pendant un temps assez long, Thomas manque d'informations, de communion et de contacts vivifiants ; il se méfie des autres, il est trop sûr de lui ; mettant en doute le témoignage probant de ses amis, il insiste pour toucher du doigt le corps du Christ ressuscité. Si le Seigneur Jésus n'était pas revenu lui offrir les preuves tangibles qu'il ré-

clamait, n'aurait-il pas douté sceptiquement, c'est-à-dire rejeté le Christ ressuscité ? En réalité, son erreur consistait à ne pas poursuivre son doute jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à douter de lui-même, de ses propres capacités de percevoir la réalité, les témoignages valables.

Encore aujourd'hui, répétons-le, ceux qui professent ne croire en rien, ont une confiance aveugle en eux-mêmes et leurs propres opinions. Dans la vie, tout passe par des personnes en qui on peut avoir confiance, dont la parole, le témoignage est sûr. Heureux ceux qui, assurés de la crédibilité des témoignages ont cru. Exiger la preuve des sens, de mettre les doigts dans les plaies, soi-même, équivaut à refuser les billets de banque, et à exiger un paiement en or fin. Heureux ceux qui n'ont pas vu, eux-mêmes, et qui ont cru :

— le témoignage des apôtres, jamais réfuté, les réponses que la Bible apporte aux questions fondamentales que nous pose la vie,

— qui acceptent le témoignage d'amis chrétiens transformés par la puissance de l'Evangile.

Tout cela constitue encore aujourd'hui des raisons suffisantes pour croire² que " Jésus-Christ, fils de Dieu est mort pour nos péchés et ressuscité pour nous donner la vie éternelle "³.

² Au sujet de la foi et le doute signalons l'excellent ouvrage du jeune théologien Os Guinness, *Doubt : Faith in Two Minds*, (Londres Lion Publishing : 1976). N.d.l.r.

³ *Evangile de Jean*, chap. 24, verset 31.

CALVIN ET LA SUPERSTITION

Alain-Georges MARTIN *

Le mot superstition revient assez souvent sous la plume de CALVIN. Notre réaction première est de dire qu'il s'agit là d'une attitude tout à fait normale du Réformateur. Ne sommes-nous pas dans ce grand mouvement de pensée qui conduit à retrouver les racines fondamentales de la foi chrétienne en la débarrassant de tout ce qui, au cours des siècles, est venu l'encombrer ? Au sortir de ce qu'il est de bon ton d'appeler l'obscurantisme du Moyen Age, n'était-il pas normal de dénoncer des pratiques qui, sous couvert de superstition, reflètent l'héritage d'un lointain paganisme conservé par la piété populaire ?

Ainsi CALVIN dénoncerait des particularités de son époque. On pourrait penser justement qu'en quatre siècles les mentalités ont évolué vers plus de lumière, et que les critiques de CALVIN n'ont plus de raison d'être aujourd'hui, sauf quand un protestant, sûr de soi, veut voir encore quelques traces de superstition dans l'œil de son frère catholique.

Mais nous pourrions nous demander avec curiosité s'il n'y a pas plus que cela. Par la dénonciation de toute superstition, CALVIN ne viserait-il pas un comportement beaucoup plus général de l'homme, comportement qui se retrouverait non seulement au XVI^e siècle, mais aussi dans le nôtre ? Nous nous poserons cette question en étudiant plus particulièrement quelques passages de l'*Institution Chrétienne* où CALVIN emploie ce mot.

La superstition contre la vraie foi.

A première vue, on pourrait croire que la superstition engendre des pratiques qui s'ajouteraient à une foi authentique, qui pourraient exister avec elle, quitte bien sûr à la parasiter et à l'étouffer. Le rôle de toute réforme serait alors d'élaguer. Or CALVIN pose d'emblée l'opposition radicale de la foi et de la su-

* Alain-Georges Martin est pasteur de l'Eglise Réformée à Poitiers.

perstition. La différence entre la vraie religion et la superstition c'est de transporter ailleurs ce qui ne se rapporte qu'à la divinité (I. xiii. 1), c'est transférer vers les faux dieux ce qui doit être réservé à Dieu seul (II. viii. 16). Il s'agit donc de bien savoir où placer sa confiance et son action de grâce. Ce qui est important, ce sont ces verbes *transporter*, *transférer*. Ce qui est dû à Dieu ne lui est plus donné. La foi ne s'oriente plus vers Dieu : elle est déboussolée. CALVIN a cette image très forte : c'est " *tout comme si une femme impudique pour navrer davantage le cœur de son mari, devant ses yeux faisait chère à son paillard* " (II. viii. 16). Nous voyons, par cet exemple, que chez CALVIN le mot *superstition* se rapproche beaucoup de celui de *prostitution* que nous trouvons dans la bouche des prophètes et qui désigne l'infidélité d'Israël envers son Dieu. La superstition est donc à rejeter, non seulement parce qu'elle ajouterait des impuretés dans la vraie foi, mais surtout parce qu'elle est le signe d'une infidélité. Nous sommes placés devant un choix. La superstition n'est pas simplement le résultat d'une ignorance que l'on pourrait supporter provisoirement : elle est une perversité dont l'homme est responsable. *L'esprit de l'homme est une boutique perpétuelle pour forger les idoles* (I. iv. 8) et la superstition, c'est de ne pas se contenter de ce qui est ordonné par Dieu : elle fait un amas superflu de choses vaines (I. xii, 2). En commentant Galates 4/8, CALVIN ajoute que la superstition c'est l'adoration des faux dieux (I. xii. 3).

La superstition et la peur.

Cette ignorance du vrai Dieu conduit à la superstition et à la peur car ceci est très important : il y a un rapport très fort entre la peur et la superstition ; la crainte superstitieuse devant le monde vient de l'oubli de la toute puissance, de la providence de Dieu. CALVIN donne comme exemple l'astrologie qui se fonde sur la peur des astres (I. xvi. 3)¹.

Non seulement cette peur éloigne de l'amour de Dieu, mais par ce biais, la superstition peut être un instrument de domination de l'homme sur l'homme : " *ils disent que le peuple est alors maintenu en religion et crainte de Dieu, quand il est tout étourdi et abîti de superstition... il est mené partout, ou plutôt trainé où ils veulent* " (IV. xvii. 43).

Cette peur, liée à la superstition, peut se manifester d'une façon plus subtile. Prenons l'exemple des ensevelissements. Bien des protestants réformés d'aujourd'hui sont étonnés quand on leur apprend que pendant deux siècles il n'y avait aucun culte

¹ Voir J. Calvin, *Avertissement contre l'Astrologie*, (Librairie Armand Colin : 1962) pp. 4 ss. et passim.

d'ensevelissement (on peut noter qu'il n'y en a pas non plus dans la Bible). En effet l'influence de CALVIN sur notre discipline restait entière : il ne doit se faire aucun culte à l'occasion d'un ensevelissement ; on doit y veiller par crainte de toute superstition et l'on accompagnera le défunt en méditant en silence sur les fins dernières. CALVIN précise qu'en faisant des services pour les morts, *les chrétiens n'ont pas voulu paraître pire que les incrédules* (III. v. 10). De là un grand nombre de pompes et de cérémonies qu'il qualifie de " *singeries perverses* ". On notera en passant que ce point de vue a été très tôt critiqué par certains protestants, non pour des raisons théologiques, mais par crainte de se voir mal jugés par l'opinion des catholiques qui, eux, font quelque chose. Cette peur du vide est bien ecclésiastique. Ainsi, par cet exemple, à la superstition née de la peur de la mort, s'ajoute celle née de la peur du vide. Le rituel est là pour rassurer. Pour CALVIN, il n'est nullement un chemin qui mène vers Dieu : au contraire, il en détourne.

Ceci devrait nous amener à réfléchir sur nos pratiques actuelles des ensevelissemens, et nous faire demander en quoi elles peuvent être entachées de superstition, en quoi elles peuvent être un obstacle à la Parole.

La superstition et les pratiques religieuses.

CALVIN étend sa critique à d'autres pratiques religieuses : l'intercession des saints, dont on fait les gouverneurs de notre salut (III. xx. 22), les vœux et les pèlerinages (IV. XIII. 7) ². CALVIN, on le sait, n'était pas du tout hostile à la pratique de la confession, mais il dénonçait son formalisme qui devient superstition : on ne peut être contraint de se confesser, il faut que cela vienne de soi-même (III. IV. 12).

Le réformateur reste tout aussi ferme quand il aborde la question des sacrements. Il y a une manière de célébrer le repas du Seigneur qui peut conduire à la superstition. Non seulement il dénonce la transsubstantiation (IV. xvii. 12), ou l'adoration des espèces (IV. xvii. 3), mais encore certaines pratiques liturgiques comme celle qui consiste à murmurer d'une façon incompréhensible les paroles de l'institution de la Cène, alors que la Parole, qui est jointe aux sacrements, doit être une parole claire (IV. xiv. 4). La Cène a fini par être embrouillée par des interventions humaines (IV. xvii. 43).

Ceci conduit CALVIN à souhaiter toujours plus de simplicité. Il écrit : à propos de la confirmation " *Quant à moi, j'apprécie bien une telle imposition des mains, qui se ferait simplement par for-*

² *Les Jeûnes et le carême* (IV. XII. 20).

me de prière. Et je serais bien content qu'on en usât aujourd'hui moyennant que ce fût purement et sans superstition" (IV. xix. 4).

Il faut cependant bien comprendre que pour CALVIN, la superstition n'est pas une question de degré, mais de *nature*. Il ne suffit pas d'avoir un peu plus de simplicité pour avoir un peu moins de superstition. Dans son esprit, la superstition n'est qu'une forme d'idolâtrie. Par une pratique objective sur laquelle il a prise, l'homme pense détenir, avoir prise sur Dieu : *La connaissance de Dieu est étouffée par la malice des hommes* (I. iv. 1). Il n'a en fait de prise que sur des illusions : "ceux qui dressent des services à Dieu selon leur gré n'adorent que leurs rêveries" (I. iv. 2).

Il n'est donné à l'homme qu'une seule image de Dieu : Jésus-Christ. C'est bien pourquoi CALVIN précise que sans Jésus-Christ il ne peut y avoir qu'une connaissance supersticieuse de Dieu (il donne l'exemple de l'Islam) (II. iv. 4), et il ajoute qu'une cérémonie ou un rite devient superstition quand il est séparé de Jésus-Christ (IV. xiv. 2). C'est donc Jésus-Christ qui est le critère. Lui seul. Mais l'homme cherche toujours ailleurs quelque chose qui lui paraît plus sûr, plus visible, plus rassurant : c'est cela la démarche supersticieuse. Et nous sommes sans cesse replacés devant ce choix : ou faire une confiance totale à Jésus-Christ comme Parole et révélation de Dieu, ou nous réfugier dans le gadget spirituel.

L'actualité de la critique de CALVIN.

En quoi pouvons-nous encore aujourd'hui écouter l'avertissement de CALVIN ? Nous avons vu que la superstition n'est pas d'abord une série de pratiques religieuses aberrantes : elle est d'abord une attitude profondément enracinée dans l'homme. La superstition n'est pas seulement le comportement des ignorants d'autrefois : ce qui les motivait nous motive toujours et nous restons plus que jamais des gens supersticiels, non en dépit de notre environnement technique et scientifique mais à cause de celui-ci ! La technique est fille de la superstition dans la mesure où nous croyons y trouver notre sécurité : de ce fait nous n'y trouvons qu'une raison supplémentaire de crainte et d'angoisse : nous ne trouvons pas notre sécurité là où nous avons cru la placer.

Tout cela est vrai pour ce monde où nous vivons. Mais, comme au temps de CALVIN, la superstition atteint la vie même de l'Eglise. Nous pouvons avoir une foi supersticieuse dans nos commissions, notre administration, et aussi et surtout dans notre manière de vouloir lire et interpréter l'Ecriture : nous sommes certains d'être dans le vrai : les méthodes d'interprétation sécurisent notre intelligence. Que l'on vienne les mettre en doute, on

réagit vigoureusement comme si tout allait s'écrouler, parce que nous avons peur de perdre nos certitudes qui ne sont souvent que des superstitions parce qu'elles nous cachent qu'il n'y a, au milieu de nos incertitudes, qu'une seule certitude : Jésus-Christ.

Il est toujours aussi important de dénoncer les superstitions. Mais il ne s'agit nullement de pourfendre l'obscurantisme par une nouvelle chasse aux sorcières ; il nous faut sans cesse être vigilants pour dénoncer ce qui peut nous faire dévier de l'amour du Christ, et du service de Dieu, et qui finit par nous faire croire que nos rites, nos techniques, notre façon de gouverner l'Eglise, sont devenus si indispensables qu'il n'y a, en dehors d'eux, pas d'autre chemin pour le salut.

LA PAROLE DE L'ESPRIT RE-CREATEUR

**L'Ecriture selon James BARR
et selon Paul WELLS**

Henri BLOCHER *

Les coeurs tendres et les petits malins réduisent les risques quand ils choisissent leur sujet de thèse : ils vont dénicher tel problème "technique" éloigné des controverses présentes, ou bien ils exhument une gloire oubliée, et s'abritent derrière elle au moment de se lancer dans le monde. A vaincre sans péril on triomphe sans gloire ! Le professeur Paul WELLS n'a pas redouté, lui, de "s'attaquer" à un théologien contemporain, sur un sujet névralgique entre tous, et quel théologien ! Il a pris comme objet d'étude l'œuvre du redoutable James BARR, l'Ecossais combattif, maintenant dans une chaire d'Oxford, qui s'est fait connaître d'abord par sa *Sémantique du langage biblique* (1961 ; traduction française, 1971), ouvrage iconoclaste s'il en fut au XX^e siècle, et plus récemment par sa canonnade impitoyable du *Fundamentalism* (1977). Or la réussite de M. WELLS est éclatante ; sa thèse de doctorat sur *James Barr et la Bible*¹, préparée à l'Université Libre d'Amsterdam sous la direction de J. VEENHOF et soutenue à la fin de l'année 1980, honore la théologie évangélique et réformée² — non seulement elle l'honore, mais elle devrait lui permettre de s'affermir et de s'approfondir encore.

* Henri BLOCHER est professeur de dogmatique à la Faculté de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine. Son livre *Révélation des Origines* a été publié en 1979 (Presses Bibliques Universitaires : Lausanne). Il a également publié en anglais des commentaires sur Esaié *Songs of the Servant* (Londres TVP : 1975).

¹ Paul WELLS, *James Barr and the Bible. Critique of a New Liberalism* (Phillipsburg, New Jersey : Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1980), 406 pp. Avec bibliographie ; sans index.

² James BARR assistait personnellement à la soutenance ; d'après un témoignage que nous avons recueilli, il a exprimé son respect devant la qualité du travail consacré à sa pensée.

L'ampleur de la documentation mérite le premier coup de chapeau : si l'œuvre publiée de James BARR, tout entière prise en compte, n'est pas très volumineuse, M. WELLS montre qu'il a lu tous les ouvrages importants du débat sur la Bible. Un Français savoure les nombreuses citations de sources françaises dans un ouvrage anglais, pour une fois ; les auteurs allemands ne sont pas ignorés, surtout PANNENBERG, et plusieurs travaux néerlandais figurent aussi dans les notes. C'est avec un soin remarquable, quant à la forme³ et quant au fond, que progresse la démonstration et s'expriment les avis. La coutume académique s'est combinée à la diplomatie britannique pour produire un style précautionneux, d'une retenue exemplaire, d'une courtoisie constante. Sur un sujet si délicat, il fallait résister à la tentation des petites phrases aiguës, des formules tranchantes, qu'on peut si facilement isoler de leur contexte ! Et pour qu'on ne l'accuse pas d'avoir fait cela même dans le texte de BARR, M. WELLS rappelle sans se lasser comment situer les éléments présentés, répétitions inévitables et non pas inutiles. Le genre n'est pas le plus riant ... Heureusement qu'une brève métaphore, une fleur de style amusante, vient de temps en temps rafraîchir la longue marche du lecteur : ainsi, lisons-nous par exemple, la discussion théologique sur l'Ecriture, parce qu'elle a manié de façon neutre les catégories de l'humain et du divin, "has been barking up the wrong tree" (p. 356), "aboie au pied de l'arbre, mais en se trompant d'arbre !". Ce n'est qu'en son dernier chapitre que M. WELLS se dégage des entraves de la prudence et se laisse emporter par son enthousiasme théologique ; à ce moment-là la relation à BARR s'exprime exactement dans la brève parenthèse "pace BARR !" (p. 366), "Que Barr nous excuse !". Le style épouse le fond...

Pour préciser la physionomie de l'ouvrage, il est simple de commenter les termes du titre et du sous-titre. *James Barr and the Bible* évoque avant tout les vues de BARR sur le statut, la nature de l'Ecriture, sur la méthode d'approche ; il ne s'agit que marginalement de l'exégèse effectivement pratiquée par le professeur d'Ancien Testament (hormis l'article, plusieurs fois cité, sur le salut, et l'ouvrage sur le vocabulaire biblique du temps) ; BARR a relativement peu publié dans cette catégorie, et M. WELLS n'a pas voulu trop se prononcer sur "un champ d'étude qui s'étend au-delà de (son) propre domaine de spécialisation" (p. iii). *Critique*, dans le sous-titre, ne doit pas faire penser que l'essentiel du livre consiste en reproches et en objections ; au contraire, l'exposé tient la plus grande place, méticuleux, patiemment attentif aux évolutions barriennes (p. 64 : "C'est une des choses, dans cette œuvre, qui mettent l'eau à la bouche : l'ensemble ne

³ La présentation matérielle du livre est elle aussi fort bonne ; nous n'avons relevé qu'une dizaine de coquilles en plus de 400 pages ; signalons celles qui concernent les noms propres, il faut corriger : P. Wernberg - p. 269 et Vriezen (non Vriesen), p. 406.

se dévoile que progressivement") (cf. pp. 55, 143, 206) ; les appréciations sont d'abord laudatives, M. WELLS décerne force compliments et peut écrire, plus généreux que nous ne le serions sans doute : " L'ampleur du corpus barrien s'accompagne d'une profondeur de pénétration qui est la marque d'un savant très capable, dont l'œuvre n'a pas été estimée jusqu'ici à sa pleine valeur " (p. 276) ; les critiques elles-mêmes ne portent pas sur tous les points qu'on pourrait contester, elles prennent souvent la forme de questions ou de doutes sur la solidité des hypothèses (et dans la manière de la logique analytique anglo-saxonne), même si l'auteur ose ne pas taire certaines observations sévères — méritées⁴. Critique of a New Liberalism : le caractère *libéral* ou *néolibéral*, de la pensée de BARR n'est directement traité qu'en quelques pages de la thèse (pp. 301 ss), et avec prudence : " Barr retourne à quelque chose qui ressemble davantage aux précédents modèles libéraux de théologie, ce qui n'est pas dire que sa pensée est la même que celle du libéralisme ou qu'il faut le classer lui-même comme un libéral " (p. 301) ; en fait, les pages suivantes démontrent de nettes affinités, entre autres avec Auguste SABATIER⁵ ; l'analyse principale, au long du livre, fait voir en BARR plutôt le *post-barthien* que le *libéral*, mais cela reviendrait-il au même, et l'objectif de M. WELLS serait-il de le faire comprendre ?

Le premier chapitre donne déjà l'idée de tout l'ouvrage, même si la critique se devine plus qu'elle ne s'énonce. Il rappelle les origines barthiennes de BARR, raconte comment il a progressivement réagi contre l'imposition de l'analogie christologique sur la doctrine de l'Écriture (le cœur de la bibliologie barthienne), comment il a abandonné l'ontologique au profit du fonctionnel, et, pour faire droit à l'humanité de la Bible, a recouru plutôt à l'analogie de la relation entre Esprit de Dieu et peuple de Dieu.

Le chapitre II rend compte du travail de démolition de James BARR appliqué au *Biblical Theology Movement*, puis, à la fin, au fondamentalisme. Le nom de " théologie biblique " a été donné, outre-Manche, à la tendance la plus proche du barthisme, du " renouveau biblique " inspiré par lui, de la théologie de " l' Histoire du salut " ; s'appuyant sur la linguistique structurale, BARR

⁴ Ainsi, dans *Fundamentalism*, BARR met sans cesse en cause, et durement, WARFIELD ; or les notes ne se réfèrent que deux fois à son principal ouvrage, et l'une des deux, dans la citation d'un tiers (p. 182 n. 125) ; BARR forge une fausse antithèse, en suivant SANDEEN sans toujours bien l'indiquer, entre la *Confession de Westminster* et la théologie de Princeton (pp. 126ss, 175 n. 110) ; ou entre HODGE et PACKER, ce qui caricature la position de ce dernier (p. 168 n. 88 : « Cet effort systématique pour ridiculiser le fondamentalisme contemporain est l'un des traits les plus critiquables du livre de Barr »).

⁵ Une convergence supplémentaire peut être signalée. Comme BARR fait de l'Écriture le « modèle classique » de la foi du peuple de Dieu, SABATIER écrivait : « L'Ancien Testament est la littérature classique du judaïsme, le Nouveau est la littérature classique du christianisme », *Les Religions d'autorité et la religion de l'Esprit* (Paris : Fischbacher, 19042), p. 395.

a dénoncé l'inconsistance de la preuve par les mots-clés (la " théologie biblique " invoquait non plus les textes, mais certains mots, tels ceux du *Kittel*, censés être porteurs d'un contenu unique), l'illusion selon laquelle l'étymologie révèlerait le vrai sens, la fausseté des clichés sur mentalité grecque et mentalité hébraïque ; il a pourfendu les ambiguïtés d'une doctrine qui trouve la révélation dans les " actes de Dieu ", dans l'Histoire et pourtant inaccessibles à l'historien, et impose ainsi une unité artificielle à la diversité biblique. BARR condamne la fascination par l'idée traditionnelle de l'*autorité* ; elle conduit à mettre un carcan à l'Ecriture ; il faut laisser la Bible parler librement, par une étude strictement scientifique. La condamnation du fondamentalisme est encore plus lourde : " En prétendant défendre l'autorité de l'Ecriture, qui cache en réalité une autre autorité, il fait un chèque en blanc pour tordre indéfiniment le sens du texte. Ceci explique la dureté de la polémique de BARR et l'hostilité qui fait surface en de nombreux endroits de son livre " (p. 122).

Le chapitre III revient plus en détail sur le débat contemporain à propos du statut de la Bible. " Peut-être le point le plus frappant de tous est-il l'aversion invétérée de BARR pour la notion d'autorité " (p. 151) ; cette dernière est actuellement en crise, l'autorité " dure ", *a priori*, nous est désormais inacceptable, et seule l'autorité " douce ", qui est l'influence du texte, expérimentée après coup, peut être admise (est-ce encore une autorité, demande finement M. WELLS, p. 150 n. 47 ?). BARR voudrait cependant échapper au relativisme culturel total, malgré l'attrait qu'il en éprouve, et son aveu qu'il ne peut pas formuler d'arguments contraires adéquats (p. 147 n. 39, citant *The Bible in the Modern World*, pp. 44s).

Le chapitre IV fixe plus complètement les traits de la solution barrienne : l'Ecriture doit valoir pour nous comme " modèle classique " de la réponse de foi du peuple de Dieu à la présence de l'Esprit de Dieu dans sa vie, au sein d'une tradition multiple et constamment refaçonnée, jusqu'à nous. Dans ce mouvement perpétuel, les documents bibliques sont la cristallisation de la tradition à l'une de ses étapes, ils ne sont qu'humains, et comme tels faillibles, pécheurs, divergents ; leurs prescriptions ne sont pas à " appliquer " aujourd'hui, même moyennant une transposition ; il faut les lire comme des récits (*Story*) plus que comme de l'histoire (*History*), comme on lit un " mythe de fondation " orientant et provoquant de nouvelles inventions de la foi en notre temps. L'interprète ne peut pas poser l'unité, mais seulement reconnaître des points nodaux ou " centres " de valeur temporelle et personnelle, la diversité des traditions bibliques correspondant au pluralisme dans l'Eglise moderne.

Le chapitre V revient encore sur les mêmes points, cette fois en approfondissant l'analyse critique. Après avoir vanté le traî-

tement synchronique des données recommandé par BARR, M. WELLS souligne un premier problème (p. 289) :

Si la tradition est quelque chose qui illustre ce qu'est la foi dans le contexte d'une situation historique, la foi n'est-elle pas quelque chose à part de l'histoire et qui en est abstrait ? Cela ne court-il pas le risque de réduire la tradition au rôle d'une morale édifiante sur le thème de l'application de la rédemption, coupé des questions concernant son accomplissement ?

Mais, surtout, c'est le rapport de l'humain et du divin qui fait difficulté ; en refusant l'analogie christologique qui jetait un pont entre eux (non sans ambiguïté) dans la théologie de la révélation barthienne, BARR ne se libère pas de la dualité — il en fait au contraire un "gouffre irréductible" (p. 313). On ne voit pas comment s'opère le "contact" entre Dieu et les hommes, et quelle différence ce contact peut faire :

... il est au moins légitime de demander si la médiation fondée sur l'analogie entre l'Esprit et le peuple de Dieu ne nous laisse pas finalement avec un Dieu abstrait opposé à une contingence dynamique dans la croissance du peuple de Dieu (p. 314).

Du coup, la discontinuité entre la foi et le savoir historique (pure objectivité autonome) devient insurmontable, et le choix de foi, même s'il doit être "permis" par l'histoire, revêt en lui-même un caractère radicalement subjectif. Le lien entre la diversité biblique des courants opposés et l'unité du Dieu invoqué ne peut être non plus maintenu. La *réalité* de la foi est en danger. Si la Bible ne livre "aucune vérité révélée objective sur Dieu", la thèse de BARR se détruit elle-même, car ses affirmations sur le "modèle classique" de l'expression de la foi du peuple de Dieu, au contact de l'Esprit, ne peuvent pas non plus prétendre à la vérité objective (p. 338).

Avant de considérer le dernier chapitre avec ses suggestions personnelles, nous ferons bien de commenter un instant l'énorme travail que nous venons de survoler. L'auteur procède avec tant de maîtrise que les occasions de proposer la modification d'une nuance sont rarissimes, et le non-spécialiste craint de le faire à tort ! Ainsi nous nous demandons si l'accent mis sur le structuralisme de BARR n'est pas excessif (cf. pp. 53, 157 n. 68, 243, 247, 279, 327), alors que les emprunts nous paraissent assez superficiels, le fonctionnalisme l'emporte sur le formalisme, et le jeu du contexte sur celui du système ; l'attachement de BARR à la méthode historico-critique nous frappe davantage (elle ne nous semble pas exclure, traditionnellement, l'intérêt pour les formes littéraires, très vif chez BARR) : il "attribue, remarque M. WELLS, une fonction presque religieuse à la recherche historique "

(p. 267), celle-ci est autonome à l'égard de la foi et de la théologie et n'est soumise à aucune critique fondamentale (pp. 271s ; cf. p. 319) ; philosophiquement, BARR invoque le réalisme écossais dit "du sens commun" (p. 323 n. 55 ; cf. son appel au "sens commun", p. 79). Cela n'est pas très structuraliste. En fait, M. WELLS relève que BARR n'adopte pas l'idéologie anti-historiciste de nombreux structuralistes (p. 279) et que son emploi du structuralisme est "limité et éclectique" (p. 327) : nous sommes foncièrement d'accord, notre petite différence de sentiment vient sans doute de la différence de résonance du mot en anglais et en français. Autre détail : dans son excellente réplique sur l'inerrance selon le fondamentalisme, M. WELLS aurait pu ajouter que l'inerrance, implicite dans la foi à l'inspiration et la révélation (pp. 185s), se trouve aussi enseignée de façon explicite dans certains passages.

Revenons à l'ensemble : ce qui est sûr, c'est que les thèses barriennes sont soumises à l'examen le plus respectueux et le plus vigilant, le plus équitable et le plus pénétrant. Les forces sont reconnues, les faiblesses essentielles mises en lumière, et la retenue de l'auteur, dont nous avons parlé, rend imparable sa démonstration. L'utile purgation opérée par BARR dans les méthodes couramment mises en œuvre par les théologiens modernes se fait saluer comme elle le mérite, et encore tel renversement d'un "dogme" critique (maintenant dépassé par un nombre croissant de spécialistes) comme celui de la priorité de l'*exode* sur la *création* dans la genèse des traditions d'Israël (cf. p. 99). Et la faille centrale, elle aussi, paraît en pleine lumière : l'inguérissable séparation entre l'humain et le divin, tant qu'on refuse l'insertion dans l'histoire d'un énoncé objectivement vrai sur, et de, Dieu ; l'arbitraire, dès lors, de toute affirmation théologique, ballotée sur la mer décevante de la contingence pure. M. WELLS note la difficulté particulière de BARR face au fondamentalisme : BARR se demande s'il peut tolérer cette secte intellectuelle, mais comment l'exclure si le pluralisme invalide la notion d'hérésie (p. 274) ⁶.

Comme un habile dramaturge, au moment du dénouement, au moment de substituer une meilleure optique à celle qu'il a critiquée, M. WELLS surprend son lecteur. On avait pu s'imaginer que la faiblesse principale de la théologie barrière venait de l'abandon de l'analogie christologique, invoquée non seulement par Karl BARTH mais par des docteurs orthodoxes, plus ou moins prudents. Or, traitant à nouveau de cette analogie, M. WELLS en montre les difficultés, le peu de lumière qu'elle projette, le caractère incomparable de l'union hypostatique en Jésus-Christ, la

⁶ On peut mentionner cette pointe du problème pour BARR : dans le « pluralisme » modèle de la Bible elle-même. Il doit bien reconnaître certaines des racines du fondamentalisme, par exemple dans l'exclusivisme doctrinal du Deutéronome et d'Esdras (*Fundamentalisme*, Londres, SCM, 1977, p. 180) !

persistance gênante, dans ce modèle, d'une distinction entre la Parole de Dieu et la parole des prophètes : il conclut qu'elle n'est pas adéquate (p. 349). Malgré la difficulté que nous avons eue à lire les pages sur la procédure analogique (elles mêlent la discussion sur l'analogie de l'être, thomiste, déjà en cause dans les pages de RICŒUR citées p. 337 n. 81, et l'analyse du parallèle entre le Christ et l'Ecriture), nous applaudissons la belle élucidation théologique apportée par M. WELLS sur un sujet resté trop long-temps brumeux.

Bondissant du tremplin de cette critique convaincante, M. WELLS introduit alors son apport décisif : l'erreur qui a dévié le travail de la plupart des théologiens a été la position du problème en termes de rapports entre l'humain et le divin, *considérés de façon neutre*, et difficiles à conjoindre. La neutralité est un mensonge. Dieu est le Scigneur de l'alliance, et l'homme, sujet de l'alliance, est ou bien le partenaire fidèle, en communion par l'Esprit avec son Créateur, ou bien le transgresseur de l'alliance, jamais un homme en soi, neutre. Dans la perspective de la communion et de l'alliance originelles, et du renouvellement re-créateur de cette communion en Jésus-Christ et par l'Esprit, l'incarnation et l'inspiration trouvent leur place sans difficulté. On voit comment le monergisme biblique n'exclut pas, mais *implique*, le rôle des hommes ; comment l'inerrance reflète le caractère rédempteur de la communion retrouvée ; comment l'unité et la diversité (l'histoire de l'alliance) se combinent ; comment l'exégèse échappe à l'alternative de l'objectivité et de la subjectivité, elle est *d'alliance*. Ces pages sont comme triomphantes, pleines d'allégresse.

M. WELLS s'appuie sur une étude récente de Meredith G. KLINE, le plus inventif des théologiens réformés contemporains (pp. 357s) ; celui-ci croit pouvoir montrer que l'Esprit de Dieu, en Genèse 1, 2, est la Gloire théophanique, archétype ou paradigme du cosmos et de l'homme ; l'homme a été créé à l'image de l'Esprit-Gloire. Suivant KLINE, M. WELLS écrit : « La Parole incarnée et la parole inscripturée procèdent de l'Esprit de Dieu dans le renouvellement, comme la parole créatrice a procédé de l'Esprit dans la création du monde et de l'homme » (p. 359). Malgré la très haute estime que nous avons pour M. G. KLINE, nous avouons que son dernier travail ne nous a pas convaincu⁷ ;

⁷ Il est maintenant accessible dans l'ouvrage *Images of the Spirit* (Baker Biblical Monograph ; Grand Rapids, Michigan : Baker Book H., 1980). M.G. KLINE bâtit sur des rapprochements discutables, ingénieux mais hasardeux, de telle sorte que l'édifice, pour la part nouvelle, non traditionnelle, ressemble à un château de cartes. Ainsi, p. 16, il affirme : « Ce que Genèse 1, 2 identifie comme Esprit, Hébreux 1, 2.3 l'identifie comme Fils : Dieu est un » ; Hébreux 1, 3 doit se référer à une théophanie d'avant l'incarnation, dans la création. Preuve avancée : « L'allusion à Genèse 1, 2 au verset 3a expliquerait alors l'emploi du verbe 'portant' (*phero*) au verset 3b », car (n.9) la LXX emploie *epiphero*, en Genèse 1, 2. Mais dans la Genèse (LXX) il s'agit du *passif* : « l'Esprit était porté ».

nous pensons donc que l'association affaiblit le plaidoyer de M. WELLS. En outre, certains choix de vocabulaire pourraient prêter à malentendu. Dans la communion restaurée, lisons-nous, " la dualité du divin et de l'humain est éliminée (*removed*) " (p. 357). " Dualité " est pour nous un terme faible qui n'implique que la *distinction* (et non l'opposition) des deux ; dans ce sens, la dualité ne cesse pas sous la grâce, et M. WELLS le sait bien : il exclut de " nier la distinction entre Créateur et créature " ; il affirme : " Il y a une différence métaphysique réelle entre Dieu et l'homme ", qui ne devient *division* qu'à la suite du péché (p. 355) ; " dualisme ", plus fort, nous semblerait donc ici plus adéquat que " dualité " ⁸. Et quand la dualité est appelée " la conséquence métaphysique de la faute éthique de l'homme " (p. 363), il serait bon de préciser : " dans la théorie métaphysique faussée professée par les pécheurs ", car dans la métaphysique " réelle ", le pécheur continue d'avoir *en Dieu* la vie, le mouvement, et l'être. En soulignant un peu plus la distinction métaphysique originelle et persistante, on ferait apparaître davantage la nouveauté liée à l'incarnation, et la posture extraordinaire, face aux hommes, des prophètes et apôtres, parlant par l'Esprit du Christ ; une *articulation* christologique se dévoilerait, l'Ecriture entière représentant le fruit de l'office prophétique de Jésus-Christ.

Nos remarques marginales n'enlèvent rien à la reconnaissance que nous avons pour la vigueur, le brio, suprêmement, la *vérité*, des suggestions du dernier chapitre. Nous croyons très perspicace le diagnostic des faiblesses de la théologie courante : c'est bien un dualisme, souvent inavoué, du fini et de l'infini, du relatif et de l'absolu, qui rend impossible de recevoir le témoignage scripturaire ; c'est bien en restaurant la doctrine de la création, et en discernant l'effet du seul péché en toute division, que la vision sera redressée, réformée. En faisant éclater cette lumière, M. WELLS couronne une étude exemplaire par la finesse, le sérieux, la modération.

Qu'il est bienfaisant de voir un docteur illustrer tout au long de son travail l'adage qui fait sa dernière ligne (en latin, p. 379) : « Qui reçoit instruction d'un écrivain sacré (et M. WELLS s'est mis à l'école de tous les auteurs bibliques, selon l'analogie de la foi) reçoit instruction de l'Esprit Saint » !

alors qu'en Hébreux 1. 3, c'est au contraire l'*actif* : le Fils « portant toutes choses »... L'idée du Verbe procédant de l'Esprit, plusieurs fois formulée, s'accorde mal avec le modèle trinitaire que les théologiens orthodoxes, jusqu'ici, ont cru trouver dans l'Ecriture.

⁸ Par contre « antinomie » nous paraît trop fort (surtout avec le souvenir du langage dooyeweerdien), pour le mystère du caractère humain de la Parole de Dieu inspirée (p. 374).

POUR UNE ESCHATOLOGIE RENOUVELÉE

Florian DUNKEL. *

Le mot "eschatologie" est associé à de grands noms de la théologie libérale de la fin du siècle passé et du début de ce siècle. Alfred LOISY du côté catholique, A. SCHWEITZER, R. BULTMANN et C.H. DODD, du côté protestant se sont distingués par leurs réflexions sur ce thème.

Les théologiens évangéliques ont reconnu l'importance de l'eschatologie dans les Ecritures même si leurs conclusions peu connues sont à bien des égards éloignées de BULTMANN ou DODD.

G. Vos et G.E. LADD aux Etats-Unis, H. RIDDERBOS en Europe ont contribué à développer ce thème dans les milieux évangéliques. Nous nous arrêterons particulièrement à l'eschatologie de Paul par souci de nous limiter, mais aussi parce qu'il est certainement le ténor théologique du Nouveau Testament.

Geerhardus Vos définit l'eschatologie évangélique.

En 1930, Vos publie son livre, *The Pauline Eschatology*. Au premier chapitre, il expose : "La Structure de l'Eschatologie paulinienne". Il commence par une analyse de l'expression hébraïque : *acherith hajjammim*, traduite dans les LXX : *eschatai hemerai* et *eschaton ton hemeron*. La réalité qu'elle recouvre est reprise par les auteurs du Nouveau Testament, en particulier par Paul. De ses observations de l'Ancien Testament, Vos tire trois conclusions :¹

* Florian DUNKEL a soutenu sa thèse de doctorat de troisième cycle à la Faculté de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence en mai 1981. Son sujet était « *Le Yom Kippour de Christ : Etude dogmatique du Jour des expiations dans l'Epître aux Hébreux* ». Des exemplaires sont disponibles à la Librairie Kerygma, 33 av. Jules-Ferry, 13100 Aix.

¹ Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology*, (Grand Rapids : Wm.B. Eerdmans, 1972), p. 5. (Première édition, 1930.)

1. L'expression "les derniers jours" appartient strictement au domaine de l'eschatologie.

2. Elle est liée à une conception *collective* de l'eschatologie : elle s'intéresse au peuple, pas à l'individu.

3. "L'idée que cette expression recouvre est élastique quant à son étendue et n'en reste pas moins mobile quant à sa position." Autrement dit, l'expression ne correspond pas à un schéma unique d'interprétation.

L'idée des écrivains du Nouveau Testament dans leur ensemble, c'est que l'*eschaton* est là, ou tout au moins tout proche. Ce qui n'exclut pas de leur part la vision d'un *eschaton* futur (2. Tm 3/1 ; 2. Pi. 3/3 ; Jud. 18)². Ceci est particulièrement sensible dans Hébreux 1/2 :

"Dieu a parlé dans les derniers jours par un Fils." A cette conception chronologique de l'histoire de la révélation, l'auteur, comme si une arrière-pensée lui revenait à l'esprit, ajoute le démonstratif "ces" à la suite de l'expression pour dire que ces derniers jours sont là³.

C'est ce qui fait dire au Père Joseph BONSIRVEN, à propos de cette idée de l'église primitive : "Conception eschatologique singulière, qui, tout à la fois, tient le présent pour un futur et attend un autre futur."⁴

Selon Vos, "toute l'attention est fixée sur le dernier segment de temps", à tel point que le contraste entre ce qui est attendu et ce qui est réalisé est compris en termes presque exclusivement chronologiques⁵.

Avant d'aborder l'eschatologie de Paul, Vos étudie les termes *aion* (Mt. 12/32 ; Mc. 10/30 ; Lc. 18/30 ; 20/34 ; Ga. 1/4 ; I. Co. 1/20 ; Ep. 1/21, et *kosmos* (Lc. 9/25 ; Jn. 12/31 ; I. Co. 1/20 ; 3/19 ; 2. Pi. 1/4 ; etc.) étroitement liés à toute l'eschatologie néo-testamentaire. Bien que ces termes soient souvent synonymes, le premier est davantage lié au temps, le second au monde. Tous deux traduisent dans les LXX l'hébreu 'olam. Le mot *kosmos* n'est utilisé dans le Nouveau Testament que pour le monde présent associé ou non au péché⁶ ; il n'est jamais utilisé pour le monde futur⁷. Le mot *aion* par contre est aussi bien associé au

2 Dans le mode de pensée hébraïque, dira Robert ARON, « tout consiste en un présent qui se reprend et qui se réitère ». Cité par Paul AUVRAY, *L'Hébreu Biblique*, Bruges : Desclée de Brouwer, 1962 p. 49. AUVRAY fait lui-même remarquer qu'on pourrait appliquer le mode de pensée biblique à l'eschatologie : « Le Royaume vient, et le Royaume est déjà venu ». P. 60.

3 Vos, p. 8.

4 Joseph BONSIRVEN, *Saint Paul : Epître aux Hébreux*, (Paris : Beauchesne et ses Fils, 1943 p. 33.

5 Vos, p. 9.

6 *Ibid.*, p. 13.

7 On pourrait citer Apoc. 11/15 qui semble contredire Vos. Cependant le texte dit que « le royaume du monde est passé à notre Seigneur » : ainsi le mot

monde présent, même s'il est mauvais, qu'au monde à venir sans péché. Après les avoir comparés, Vos conclut : "D'une manière générale, nous dirons que c'est le schéma-monde qui suit le schéma-temps, pas le contraire" ⁸. Ceci prend toute son importance théologique lorsque Paul définit le monde présent comme mauvais, comme devant un jour arriver à sa fin, alors que l'éon présent peu bien dans un certain sens participer à l'éon futur. C'est sur la base de cette eschatologie du Nouveau Testament ou de l'église primitive que Paul échafaudera sa propre conception.

Le rapport christologie, sotériologie et eschatologie.

Bien qu'on ait souvent considéré l'œuvre de Paul du point de vue de sa sotériologie ⁹ ou de son anthropologie ¹⁰, Vos et RIDDERBOS estiment que l'*apriori* eschatologique de l'apôtre doit être présent à l'esprit de celui qui veut comprendre sa pensée.

Pour RIDDERBOS la prédication de Paul est essentiellement "la proclamation et l'explication du temps eschatologique du salut inauguré par la venue, la mort et la résurrection de Jésus" ¹¹. Pour Vos, s'il est vrai que la christologie est à la base de son eschatologie, celle-ci est aussi liée à la sotériologie ¹². RIDDERBOS parlera d'une eschatologie "historico-rédemptive" ¹³, associant ainsi dans une même formule la christologie et la sotériologie à l'eschatologie paulinienne.

Semi-eschatologie.

Le temps de la fin est en relation avec deux événements temporels, l'un passé, l'autre futur. Elle crée ainsi une tension pour l'Eglise entre ce qui est réalisé et ce qui est espéré, de sorte

kosmos se réfère ici encore à notre monde. A propos de ce passage, Hermann SASSE écrit : « Le N.T. prend conscience que l'accomplissement du règne de Dieu sur le *kosmos* est un objet de l'attente eschatologique. » « *kosmos* » TDNT. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans, 1974 III, p. 886. C'est donc bien de notre monde dont il s'agit, de sa réalité cosmique, même s'il en est parlé dans un contexte futuriste.

⁸ VOS, p. 24.

⁹ Ceci est particulièrement vrai pour LUTHER, CALVIN et la plupart des réformateurs par le fait de leur redécouverte de la doctrine de la justification par la foi. Voir Herman N. RIDDERBOS, *Paul, An Outline of His Theology*, Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans, 1975 p. 13 s.

¹⁰ Voir en particulier les écrits de Rudolf BULTMANN, *L'Interprétation du Nouveau Testament*, Messil : Aubier, 1955 ; *Histoire et Eschatologie*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1959 ; *Foi et Compréhension*, Paris : Seuil, 1969 et *Existence and Faith*, Cleveland : World Pub. Co. 1968. Dans tous ces ouvrages de nombreux articles ou chapitres sont consacrés à l'étude de la théologie de Paul.

¹¹ RIDDERBOS, p. 44.

¹² VOS, p. 28 s.

¹³ RIDDERBOS, p. 44.

que Vos pourra dire que "le chrétien est sauvé" sur la base de l'espérance" (*ep'elpidi*)¹⁴. RIDDERBOS explique :

Le temps du monde a pris fin avec la venue du Christ. Cet accomplissement est à bien des égards provisionnel, le *perfectum* doit encore être suivi d'un *futurum*. Cependant le *pleroma* du temps ou des temps est présenté ici comme étant déjà là¹⁵.

C'est ainsi que le salut est à la fois réalité et espérance ; la tension entre les deux est maintenue par la réalité spirituelle¹⁶. Pendant cette période "semi-eschatologique"¹⁷, le rôle de l'Eglise, "peuple eschatologique de Dieu"¹⁸ dans le monde et dans l'histoire, est de proclamer l'œuvre du Christ : sa mort et sa résurrection en attendant son retour, la résurrection des morts et le renouvellement de toutes choses¹⁹.

L'importance de la résurrection.

L'événement capital marquant le passage de l'ancien au nouvel éon, c'est justement "le temps du salut et de la re-création survenu avec la résurrection du Christ"²⁰. Pour RIDDERBOS, comme pour Vos, le fameux *Kaine Ktisis* de 2, Corinthiens 5/17 et Galates 6/15 doit être traduit "nouvelle création"²¹. Et l'Eglise, en tant que collectivité, participe à cette résurrection-re-création : "Ce qui s'est passé et se passera en Christ, de sa mort à son retour en gloire, a eu lieu pour l'Eglise et lui arrivera parce qu'elle est unie corporellement à lui"²². C'est ainsi que l'Eglise attend la résurrection finale à la parousie. Autour de ce thème Richard GAFFIN voit trois éléments complémentaires : "La résurrection de Jésus de la tombe de Joseph, l'expérience initiale du salut dans la vie du croyant et sa résurrection corporelle future." Dans le même passage, il lie organiquement ces résurrections : "Entre la résurrection et la parousie du Christ, le croyant est d'une part déjà ressuscité des morts, par ailleurs, il ne l'est pas encore"²³. La résurrection de Jésus serait la base

14 VOS, p. 29.

15 RIDDERBOS, p. 44 s.

16 Vos, p. 29. Ailleurs Vos dira : « L'Esprit... est... l'acompte ou le premier fruit de ce qui sera possédé dans l'état céleste. » P. 41.

17 *Ibid.*, p. 38.

18 RIDDERBOS, p. 393.

19 *Ibid.*, p. 159.

20 *Ibid.*, p. 45.

21 VOS, p. 48 s. et RIDDERBOS, pp. 46 et 206.

22 RIDDERBOS, p. 212. A la page précédente, il avait dit : « Dans la mort du Christ sur la croix l'Eglise est morte au péché, au monde et à la loi. Dans la résurrection du Christ elle a été libérée par un Autre, afin de vivre pour lui, sous son gouvernement, pour Christ lui-même (Ro. 7/4 ; 2 Co. 5/15) ; ou pour Dieu (Ga 2/19) » p. 211.

23 Richard B. GAFFIN, *Resurrection and Redemption, A Study in Pauline Soteriology*. Doctor of Theology Dissertation. 1969. Printed by Westminster Theological Seminary, 1971. p. 58.

de la résurrection spirituelle du croyant et une garantie pour la résurrection finale. Vos voyait dans la résurrection de Jésus la nouvelle création entraînant une transformation subjective²⁴.

Pour RIDDERBOS, l'Eglise dans sa corporéité était représentée dans la résurrection de Jésus : Etre en Christ, c'est savoir que nous avons "été inclus dans la mort et la résurrection historiques de Christ lui-même"²⁵.

Vos et RIDDERBOS reconnaissent que l'Eglise est d'abord ressuscitée dans la personne du Christ. Ils diffèrent toutefois sur l'importance à donner à l'élément subjectif. Pour Vos "l'eschatologie individuelle" est seconde par rapport à ce qui est accompli en Christ ou le sera à la parousie²⁶. Pour RIDDERBOS, la réalité spirituelle individuelle s'inscrit dans le cadre de l'Eglise corps du Christ²⁷.

Eschatologie et parousie.

A propos de la parousie les deux théologiens abordent le problème de son délai de la même manière. Selon Vos, la difficulté provient d'une mauvaise compréhension de l'eschatologie. Si on la considère uniquement ou principalement sur un plan chronologique, on ne s'explique pas les presque deux mille ans de "retard" de Jésus. Il suggère que la sensibilité des chrétiens à la réalité eschatologique — eschatologie accomplie — entraîne un renouveau de l'espérance de la parousie — eschatologie future. C'est ce qui explique la conviction des écrivains néo-testamentaires quant à sa proximité²⁸. Dans un numéro spécial de *Present Truth* consacré à l'eschatologie, Robert D. BRINSMEAD a également noté le rapport étroit existant entre la réalité du salut comme eschatologiquement accompli en Christ et l'espérance de la parousie :

Justification et *eschaton* sont étroitement liés. Ceux qui sont justifiés par la foi se caractérisent par leur attente intense de la venue du Christ (Hé. 9/26 ; I. Th. 1/10).

.....

L'église primitive a rapidement perdu de vue la vérité

²⁴ VOS, pp. 46-49.

²⁵ RIDDERBOS, p. 60.

²⁶ *Ibid.*, p. 63 s. Voir aussi pp. 42-61. On note chez Vos le peu de place accordé à l'Ecclesiology paulinienne et c'est dommage car il est certain que lorsque l'accent est mis sur « l'eschatologie individuelle », le subjectivisme tend à usurper la place de la réalité objective du salut en Jésus. Vos échappe à ce travers, certes, mais il est bien moins armé contre lui que ne l'est RIDDERBOS.

²⁷ RIDDERBOS davantage que Vos met l'accent sur l'Eglise. Il l'a désigné comme « l'homme nouveau » : « L'Eglise, si elle est appelée « l'homme nouveau », peut aussi être appelée « l'homme parfait »... Ceci ne change rien au fait, ...que cet homme nouveau opère un changement dans la vie de l'individu », p. 224.

²⁸ VOS, p. 32 s.

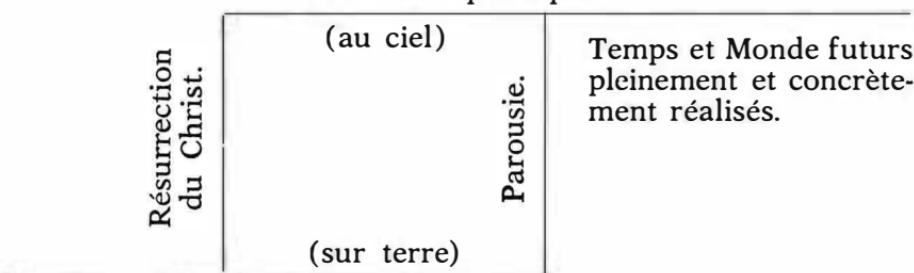
de la justification par la foi, et avec elle, elle a perdu l'espérance du retour du Christ ... Avec Luther et la redécouverte de la vérité sur la justification, l'espérance du Nouveau Testament réapparaît, et le réformateur attend et soupire après la fin du monde²⁹.

C'est aussi du point de vue de l'accomplissement en Christ que RIDDERBOS explique les passages des synoptiques et de Paul qui nous posent le problème du délai de la parousie³⁰. Dès que le message chrétien est perçu, dira Vos, "le mouvement de pensée horizontal est immédiatement projeté verticalement vers la région supérieure, parce que là, davantage que dans le développement historique, se trouve le centre des valeurs et des forces religieuses"³¹. Cette découverte des réalités spirituelles ne diminue pas l'intérêt pour la parousie future. Au contraire, tout en apportant "une attitude contemplative paisible et sereine de l'autre monde", elle "excite l'appétit pour la nourriture véritable", ³² elle réveille l'espérance de la réalité future³³.

Le schéma de Vos.

Vos propose un diagramme qui serait caractéristique de l'eschatologie paulinienne et qui a l'avantage de résumer tout ce que nous venons de dire :³⁴

Le Monde à venir réalisé dans son principe.



Temps et Monde actuel.

²⁹ Robert D. BRINSMEAD, « *Justification by Faith and Eschatological Hope* », *Present Truth*, Vol. 3, N° 4, Septembre 1974, p. 14.

³⁰ RIDDERBOS, *The Coming of the Kingdom*, Philadelphia : Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1962, pp. 444-516. Voir aussi son *Paul, An Outline of His Theology*, pp. 487-495. Dans ce dernier ouvrage, il écrit : « Toute réflexion sur la signification de l'histoire ou de l'intérim ne doit pas partir du « problème du délai de la parousie » ; mais bien plutôt de celui de l'accomplissement. » P. 496. Signalons comment, en quelques pages bien écrites, Philip Edgcumbe HUGHES a su poser et résoudre ce problème dans le même sens que les auteurs précités dans *Interpreting Prophecy*, Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans, 1977, pp. 30-35.

³¹ Vos, p. 37.

³² *Ibid.* p. 40.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

G. E. LADD proposera un croquis proche de celui de VOS³⁵. Il l'applique toutefois à toute l'eschatologie du Nouveau Testament³⁶.

Nous voyons dans ce diagramme quatre lignes droites :

(A). La première, horizontale, temporelle passe de l'ancien au nouvel éon par la résurrection de Jésus³⁷. Elle arrive à son terme à la parousie. Cette ligne "terrestre" est synonyme de péché et de vie mortelle ; c'est pourquoi elle doit prendre fin. Cependant la fin du péché ne signifie pas la fin de toute réalité temporelle. Sa cessation est le commencement de l'éternelle durée.

Oscar CULLMANN dans son fameux livre *Christ et le Temps* avait placé sur une même ligne horizontale continue d'abord la résurrection, puis à quelque distance la parousie³⁸. Selon cet auteur, la bataille décisive ayant été remportée par la mort et la résurrection de Jésus, l'Eglise primitive pouvait avoir l'assurance de la parousie future³⁹. Après cela commençait l'éternité⁴⁰.

(B). La deuxième horizontale du diagramme de VOS ne contredit pas CULLMANN ; simplement VOS a distingué entre les réalités terrestres, passagères, marquées par le péché, et celles qui sont

³⁵ G.E. LADD, *The Gospel of the Kingdom*, Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans 1975, p. 42. LADD y ajoute l'idée du milléum en s'appuyant sur Apoc. 20. VOS consacre tout un chapitre de son livre pour montrer l'absence d'une telle idée au moins dans la pensée de Paul, pp. 226-260.

³⁶ La présence du motif eschatologique a été notée par RIDDERBOS et VOS lui-même dans les évangiles. Voir RIDDERBOS, *The Coming of the Kingdom*, (particulier pp. 444-516) ; VOS, *The Self-Disclosure of Jesus*, Nutley : Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1974.

³⁷ O. CULLMANN remarque à propos d'āion « que le même terme sert à désigner soit un espace de temps délimité avec précision, soit une durée illimitée et incalculable, que nous traduisons par « éternité ». Il se trouve aussi que la même expression qui désigne l'āion présent qualifié de « mauvais » (Gal. 1/4), sert d'attribut à Dieu le « roi des āionēs » (1 Tim. 1/17) ». O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, p. 32. Dans cet ouvrage CULLMANN fait une distinction entre *Kairos* et *āion*. « Ce qui caractérise l'emploi de *kairos* est qu'il désigne dans le temps un moment déterminé par son contenu, tandis qu'āion marque une durée, un espace de temps, limité ou non. » *Ibid.*, p. 27. Ce point de vue est sérieusement battu en brèche par James BARR qui déclare : « Dans le grec biblique il est impossible de distinguer entre *kairos* et *āion* ». J. BARR, *Biblical Words for Time*, London : SCM. Press, 1969, p. 51. (Voir les pages 50 à 85 pour saisir toute la valeur de la critique de BARR). Dans ce même ouvrage l'auteur s'oppose aux conceptions de J. MARSH : *The Fulness of Time*, London 1952 et l'article du même théologien : « Time », *Theological Word Book of the Bible*, Ed. A. Richardson, London : SCM Press 1950.

Dans la même ligne de pensée il s'en prend aux conceptions de John A. T. ROBINSON : *In the End, God...*, London : James Clarke, 1950, et *The Body : A Study in Pauline Theology*, London : SCM. Press, 1952. Ces deux théologiens établissent une distinction entre *kairos* et *chronos* que James BARR considère comme arbitraire, pp. 21-49. En étudiant le mot *āion*, BARR rejoint CULLMANN pour le sens général à donner à ce terme : Son usage « au sens de 'age', et presque toujours dans un contexte comme « cet age » et « l'age à venir » est très commun ». *Ibid.*, p. 128.

³⁸ CULLMANN, p. 58.

³⁹ Selon Emil BRUNNER, « la compréhension chrétienne du temps est caractérisée par un événement qui est le centre du message chrétien, et duquel il est dit qu'il se produisait une fois pour toutes ». Emil BRUNNER, « The Christian Understanding of Time », *Scottish Journal of Theology* 4, (1951) p. 1.

⁴⁰ CULLMANN, pp. 59-61.

spirituelles et éternelles. Cette seconde ligne, parallèle à la première "terrestre", est appelée "céleste". C'est elle qui n'aura pas de fin. Le "ciel" dont Vos parle "n'est pas le ciel cosmique, mais c'est le ciel de la rédemption, un ciel devenu ce qu'il est par l'édification et l'enrichissement continual que Dieu apporte tout au long des siècles à la sphère de la rédemption" ⁴¹. Par cette ligne, Vos désigne l'œuvre de Dieu au travers de son Eglise tout au long de l'histoire. Un échange s'établit entre elle et la ligne "terrestre". Ce qu'on appelle "le ciel" a accueilli le temps et l'histoire en Jésus, et la terre a reçu par l'Esprit l'immutabilité et l'éternité : Christ a rapatrié au ciel avec lui tous les fruits mûris dans le temps de son ministère terrestre et de là il conduit avec sollicitude les deux lignes terrestre et céleste du développement de son Eglise ⁴². Cette œuvre est liée à l'action de l'Esprit Saint. RIDDERBOS dira de Lui qu'Il est "avant tout le don eschatologique, la révélation du grand temps du salut" ⁴³. Ailleurs il parlera de "l'Esprit du nouvel éon,.. qui appartient à cette nouveauté eschatologique" ⁴⁴. LADD interprétera sa présence comme "un acompte sur cette vie que nous expérimenterons un jour dans sa plénitude" ⁴⁵.

(C). La première ligne verticale, c'est la résurrection de Jésus. Elle intervient dans l'histoire du péché sans mettre un terme à sa réalité "terrestre" mais pour inaugurer l'eschatologie rédemptive "céleste". L'expérience spirituelle individuelle est liée à la résurrection de Jésus et à celle de son Eglise en lui ⁴⁶ : "Etre en Christ, crucifié, mort, ressuscité, assis dans les lieux célestes avec lui", n'a évidemment pas le sens d'une communion qui devient réalité à certains moments sublimes, mais plutôt celui d'une réalité décisive et permanente pour toute la vie chrétienne" ⁴⁷.

La ligne verticale de la résurrection est donc avant tout un événement historique qui ne se répète ni dans la vie du chrétien, ni dans celle de l'Eglise. Elle reste cependant significative pour l'une et l'autre tout au long de leur histoire ⁴⁸.

⁴¹ Vos, *The Pauline Eschatology*, p. 40.

⁴² *Ibid.*

⁴³ RIDDERBOS, *Paul: An Outline of His Theology*, p. 87.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 205.

⁴⁵ LADD, p. 76. Voir aussi son excellent article : «Unity and Variety in New Testament Faith», *Christianity Today*, Vol. X, n° 4, pp. 197-200. Il écrit : «L'Eglise est ...une communauté eschatologique, un peuple qui, non seulement doit hériter le Royaume, mais qui déjà participe à la puissance et aux bénédictions de ce Royaume par l'action dans l'histoire du Saint-Esprit», p. 199.

⁴⁶ A propos de Gal. 2/20 : *Christ vit en moi*, RIDDERBOS écrit, «Le fait que l'apôtre écrive ceci dans un contexte où il insiste sur la justification par la foi (Gal. 2/16 ss) ne peut que confirmer que vivre par la foi ou vivre par l'Esprit en communion avec Christ ne sont pas deux mondes différents, mais que c'est par la foi qu'on participe à l'un et à l'autre», p. 232.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁸ «En Christ le chrétien participe à la réalité. Le fardeau du passé, le poids du péché lui est enlevé ; il est pardonné ; il ne craint plus l'avenir car il est certain de vivre en communion éternelle avec Christ», BRUNNER, p. 12.

(D). La seconde ligne verticale représente la parousie qui met fin au monde du péché et concrétise pour l'Eglise ce qu'elle avait déjà en Christ⁴⁹. La résurrection accomplie en Christ garantit celle des croyants à la parousie (1 Cor. 15/20ss.).

Vos et RIDDERBOS ont compris les principes fondamentaux de l'eschatologie néo-testamentaire spécialement par l'étude des épîtres de Paul. Ils ont insisté sur les deux points extrêmes de la ligne de l'eschatologie : la résurrection et le retour de Jésus. Sur cette base, ils ont développé toute une théologie de la période dite semi-eschatologique.

Conclusion

La redécouverte de l'eschatologie biblique exalte indubitablement l'œuvre du Christ : sa mort, sa résurrection et son retour prochain. La réciproque est également vraie : la redécouverte de l'œuvre historique de Jésus et de la sotériologie qui en découle sont à l'origine de tout renouveau eschatologique authentique.

Les théologiens libéraux, de Johannes WEISS, en passant par Albert SCHWEITZER jusqu'à Rodolf BULTMANN, ont compris, au cours de la première moitié du vingtième siècle, l'importance du facteur eschatologique dans les textes bibliques⁵⁰, mais ils l'ont interprété comme une erreur ou une illusion de leurs auteurs⁵¹. Les théologiens attachés à l'inspiration et à l'autorité des Ecritures ont cherché à comprendre le message eschatologique de la Bible dans les limites de l'héritage évangélique transmis par les Réformateurs⁵². Ainsi, l'enseignement scripturaire au sujet d'une eschatologie accomplie sans cesser d'être future a été redécou-

⁴⁹ RIDDERBOS, pp. 528-551.

⁵⁰ RIDDERBOS fait un excellent historique des thèses libérales sur l'eschatologie dans *Paul and Jesus*, Philadelphia : The Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1974. Voir aussi son introduction à l'ouvrage : *The Coming of the Kingdom*, pp. xi-xxxii et dans *Paul, An Outline of His Theology*, pp. 13-43. Au sujet de BULTMANN, il évalue son système de pensée dans BULTMANN, Philadelphia : Presbyterian and Reformed Pub. Co. 1974.

⁵¹ « Alors qu'il exerçait son ministère, Jésus eut deux idées. La première, c'est que la fin du monde était proche. Ses contemporains vivaient les dernières heures de l'histoire du monde. La seconde le concernait lui, en rapport avec cette fin. Il s'attendait à sa propre parousie messianique pour un futur proche qui coïnciderait avec la fin du monde. Mais son désir singulier de mettre un terme à l'histoire et d'introduire le royaume de Dieu échoua, et en conséquence, il fut mis à mort par ses contemporains. » C'est ainsi que Charles C. ANDERSON résume la pensée libérale, particulièrement, celle de SCHWEITZER. Charles C. Anderson, *Critical Quests of Jesus*, Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans, 1969 p.74. Wolfhart PANNENBERG a repris ces thèses à son compte. Le « message eschatologique de Jésus », dit-il, est « dépassé... à cause de son erreur ». *Esquisse d'une Christologie*, Paris : Cerf, 1974, p. 287. Selon lui, le rêve eschatologique de Jésus, c'était de se croire prophète, roi et prêtre.

⁵² Il est intéressant de noter que Vos, RIDDERBOS, LADD, HUGHES, BERROUWER, etc... qui insistent sur l'importance de l'eschatologie sont aussi des promoteurs de la justification par la foi.

vert. Il y a donc "interaction", selon l'expression de Vos⁵², entre christologie, soteriologie et eschatologie bibliques.

Par voie de conséquence, toute forme d'eschatologie anthropocentrique tend à usurper la place de l'eschatologie historico-rédemptive. De puissants courants de pensée, tels la théologie catholique traditionnelle⁵³, les mouvements charismatiques⁵⁴, et le protestantisme socio-libéral⁵⁵ sont tous des colosses par rapport à la petite pierre de l'eschatologie historico-rédemptive. Cependant, dans la prophétie de Daniel, le colosse humain avait des pieds d'argile. Il fut détruit par une simple petite pierre venue "sans l'intermédiaire d'aucune main" (Da. 2/31-35, 44, 45), symbole à la fois de l'eschatologie accomplie par l'incarnation, la vie, la mort et la résurrection de Jésus, et l'eschatologie future, sa parousie. C'est le royaume de Dieu qui est et qui sera accompli en Jésus⁵⁶.

52 Le second chapitre du livre de Vos, *The Pauline Eschatology* discute précisément de ces interactions, pp. 42-61.

53 Voir les *Actes du Concile Vatican II*. Paris : Cerf, 1966, Tome I. ch. VII, p. 48-51, 83-89.

54 Voir le numéro spécial de *Present Truth*, 1972, « *Justification by Faith an the Charismatic Movement* » ; Frederick Dale BRUNER, *A Theology of The Holy Spirit*, Grand Rapids, Wm. B. EERDMANS, EPBA ; James D.G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*, London : SCM Press, 1973 ; Thomas A. SMAIL, *Reflected Glory*, London : Hodder and Stoughton, 1975 ; Alfred KUEN, *Le Renouveau Charismatique*, Saint Léger : Emmaüs, 1975 ; Jean-Jacques DUBOIS, *Baptême et Plénitude du Saint-Esprit selon le Nouveau Testament*, Genève : Maison de la Bible, 1975 ; Alfred KUEN, *Le Saint-Esprit : Baptême et Plénitude*, Saint Léger : Emmaüs, 1976 ; voir aussi l'excellent Rapport de la Commission de Théologie et des Relations entre les Eglises de l'Eglise Luthérienne, Synode du Missouri, « *Le Mouvement Charismatique et la Théologie Luthérienne* », *La Revue Réformée*, N° 116, 1978/4, Tome XXIX, pp. 169-208.

55 A la théologie libérale qui met l'accent sur l'anthropologie correspond l'éthique de situation. Voir Joseph FLETCHER, *Situation Ethics*, Philadelphia : The Westminster Press, 1966, qui fait reposer toute décision ultime sur l'individu en situation.

56 Voir H.C. LEUPOLD, *Exposition of Daniel*, Grand Rapids : Baker Book House, 1979, pp. 123-126 ; Albert BARNES, *Notes on the Old Testament*, Grand Rapids : Baker Book House, 1974, pp. 173-177.

L'HOMOSEXUALITÉ ET L'ÉGLISE

Considérations pastorales

William EDGAR *

Il est impossible aujourd'hui d'éviter la question de l'homosexualité. Cette manière de vivre sa sexualité se manifeste davantage, et même devient acceptable aux yeux de beaucoup. Ce n'est pas seulement dans le théâtre, dans le cinéma, dans les bars "gais", mais ce mode de vie est de plus en plus considéré comme étant un choix, ou une "préférence" légitime. Pendant les années '50, aux Etats-Unis, le *Rapport Kinsey* nous a montré que 10 % des américains avaient vécu dans l'homosexualité. A l'heure actuelle, en France, le chiffre n'est que de 5 %. Mais cela représente un nombre considérable, d'autant plus que ce n'est que la partie visible de l'iceberg.

Le problème est posé au niveau des Eglises aussi. A l'étranger, nous constatons que dans certains pays, ceux qui sont les plus industrialisés, l'homosexualité a formellement pénétré jusque dans l'Eglise. En Angleterre, il y a eu le Rapport *Homosexual Relationships*, qui est un document officiel de l'Eglise anglicane, et qui a une portée très large sur la question. Aux Etats-Unis, un comité de l'Eglise Presbytérienne Unie a récemment recommandé l'ordination d'homosexuels pratiquants. Bien que refusée, cette recommandation a nécessité un vote de l'Assemblée générale (Synode National) de cette dénomination. L'Eglise Orthodoxe Presbytérienne vient d'avoir un procès contre elle — maintenant terminé — pour avoir renvoyé un organiste homosexuel, à San Francisco. Aux Pays-Bas, le débat continue sur la *Lettre Pastorale* dans les Eglises réformées. Cette lettre approuve la réception des "homophiles" (le mot qui doit remplacer l'ancien terme, selon elle) non seulement comme membres communiant, mais comme ministres de l'Eglise.

* William EDGAR est Professeur d'Apologétique à la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence. Ce rapport a été présenté au Synode des Eglises Réformées Evangéliques Indépendantes en mars 1981.

En France, le problème ne semble pas avoir cette étendue-là. Néanmoins, le phénomène existe, et bien qu'invisible dans la plupart des cas, on peut en discerner plusieurs manifestations extérieures. Nous pensons à l'action controversée du pasteur Doucé qui a créé le *Centre du Christ libérateur* à Paris.

C'est un protestant qui a été renvoyé de la Fédération des Eglises Evangéliques Baptistes en France en 1976 à cause de son attitude d'homosexuel pratiquant, mais qui se considère toujours comme étant pasteur baptiste, évangélique, sans en avoir honte. Lui-même avait été aidé par Th. BOVET, un psychiatre suisse, qui lui a montré la voie de la libération à Zürich, quand Doucé avait 23 ans. Ce dernier a voulu faire de même pour d'autres en créant ce centre.

Comment poser le fondement pour une réponse pastorale à la question de l'homosexualité ? Etant profane en médecine et en psychologie, nous ferons surtout des remarques d'ordre théologique, en y apportant quand il sera nécessaire des informations plus scientifiques. A première vue, le problème semble se poser assez simplement : est-ce un problème génétique, lié à la nature, ou est-ce un problème de choix, lié à la vie sociale ? Autrement dit, appartient-il à l'ordre de la Création, ou à l'ordre de la Chute ?

La question est importante. S'il s'agit d'une question génétique, on ne peut pas dire que l'homosexualité est une mauvaise chose. Le pasteur DOUCÉ nous dit : " Je ne considère l'homophilie ni comme une maladie, ni comme un péché, ni comme un vice ou un fléau social, mais comme un fait, une variété de l'hétérosexualité, au même titre que d'être gaucher, homme de couleur, ou simplement homme ou femme ". Dans ce cas-là, il faudrait combattre toute discrimination envers les homosexuels, comme il faut le faire envers le racisme, le sexism, etc. Malheureusement, il est très difficile, sinon impossible, de prouver cette position scientifiquement. Même les chercheurs dans les études récentes sur les hormones TESTOSTERONES chez les homo et hétérosexuels n'arrivent pas à décider si la différence de niveau est la cause ou bien le résultat de l'état sexuel de l'individu.

Par contre, si l'homosexualité provient de la Chute, il faut décider si c'est un mal qui ressemble à une maladie, sans culpabilité directe, ou si c'est une convoitise dont les hommes sont responsables. Dans ce cas, il faut essayer d'abolir l'homosexualité, si compatissants que nous devions être.

La Bible en parle à deux niveaux. Tout d'abord, elle condamne nettement le désir et la pratique homosexuels. Dans l'Ancien Testament, le mariage est vu comme étant menacé par l'adultére, la prostitution, l'inceste, le viol, comme par l'homosexualité. Lévitique 18/22 nous dit : " Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme. C'est une horrible pratique

(une abomination) ". Ici se trouve le même mot hébreu SHAKARETH qu'on trouve au verset suivant, qui condamne les rapports avec une bête. Dans ce même livre, 20/13, on trouve ceci : " Si un homme couche avec un homme comme on couche avec une femme, ils ont commis tous deux une horreur ; ils seront punis de mort : leur sang retombera sur eux " (voir aussi Lév. 18/29). En examinant la liste des péchés associés avec l'homosexualité, on se rend compte de sa gravité. En Genèse 19/5, elle est comparée au meurtre.

Le Nouveau Testament n'est pas moins sévère, même en tenant compte du changement de disposition et du remplacement de la nation d'Israël et de ses lois civiles par l'Eglise et sa discipline. Romains 1/26-27 renforce ce que nous avons déjà lu : " C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions déshonorantes, car leurs femmes ont remplacé des relations naturelles par des actes contre nature ; et de même les hommes, abandonnant les relations naturelles avec la femme, se sont enflammés dans leurs désirs, les uns pour les autres ; ils commettent l'infamie, homme avec homme, et reçoivent en eux-mêmes le salaire que mérite leur égarement. " On peut comparer, encore, la liste des péchés associés. Dans la 1^e aux Corinthiens, l'Apôtre renforce son enseignement (6/9-10) : " Ne vous y trompez pas : ni les débauchés, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les dépravés, ni les homosexuels, ni les voleurs, ni les cupides, ni les ivrognes, ni les insulteurs, ni les accapareurs n'hériteront le Royaume de Dieu ".

Mais il y a un deuxième niveau. Ce passage ne s'arrête pas là dans la condamnation, mais va plus loin : " Et c'est là ce que vous étiez, quelques-uns d'entre vous. Mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu " (verset 11). Il est vrai que le péché sexuel est un péché grave, mais Jésus a été miséricordieux aussi envers les pécheurs sexuels. Selon lui, même les péagers et les femmes de mauvaise vie précèderont les honnêtes gens dans le Royaume des Cieux. La Bible offre deux possibilités à ces pécheurs, la condamnation ou la guérison. Il est sûr que ni l'Apôtre Paul, ni Jésus ne déculpabilisent au sens moderne. Ils pardonnent. Jésus ne dit pas : " allez, vous n'avez pas vraiment péché ", mais : " va, et désormais ne pêche plus ". Il y a là une différence capitale. Dans 1 Corinthiens, Paul ordonne que l'homme vivant avec la concubine de son père soit livré à Satan (5/5) ; mais dans 2 Corinthiens, lors de sa repentance, l'Apôtre insiste pour qu'il soit réintégré, pardonné, consolé, faisant prévaloir l'amour envers lui (2/6-8).

Si le péché est grave, la guérison est encore plus merveilleuse. La vraie liberté, l'espérance peuvent se réaliser en reconnaissant d'abord la gravité du problème et non pas en le minimisant. Le minimiser, au contraire, enlève l'espérance. Il y a là une règle psychologique d'ordre général. Les pasteurs savent qu'il vaut tou-

jours mieux ne pas dire : "ce n'est pas grave", mais plutôt : "Jésus peut te changer". Et notre réponse à l'homosexualité doit commencer par cela. Nous pouvons situer ce problème dans l'ordre de la Chute, parmi les péchés les plus abominables, contre la nature, mais il faut insister, aussi, sur la restauration totale des coupables. Il ne faut pas être "choqué", naïvement, et il ne faut surtout pas avoir plus de "justice" que le Seigneur.

Maintenant, ayant dit cela, il faut entrer dans quelques détails. Il n'y a pas seulement quelques versets bibliques, mais bien toute une approche scripturaire pour nous éclairer dans notre réponse pastorale. Tout d'abord, il faudrait éviter certaines erreurs. Nous parlerons de quatre d'entre elles.

1°) Il ne faut pas être terrifié par l'homosexualité comme si c'était une conspiration dangereuse ou une maladie contagieuse comme la peste. Trop souvent nous n'avons pas le courage de parler de certains problèmes parce qu'ils nous font peur. C'est l'inconnu que l'on ne veut pas connaître. La sexualité est un sujet difficile à traiter dans la franchise, sans déborder d'un côté ou de l'autre. Nous avons un ami qui a traversé une période très difficile avec un concubinage, un mariage troublé, une affaire extra-maritale, un divorce, un remariage. Il raconte que, dans l'Eglise de sa jeunesse, le sexe était un sujet entouré d'un si grand mystère que pour lui, à la première découverte de cette énergie puissante, il se croyait coulé dans un "ciment" dont il lui était impossible de s'extraire. Poussé par cette force, il se croyait obligé de se marier subitement, puis de rompre pour trouver un autre partenaire, et ainsi de suite. Mais il ne faut pas mythiser la sexualité. Parlons-en dans nos Eglises, dans nos familles, discrètement mais franchement.

2°) Une deuxième erreur, c'est celle du déterminisme qui n'accepte pas qu'un homosexuel puisse se changer. Il y a ceux qui vont même plus loin en disant qu'un homosexuel ne doit pas se changer. Ici, il faut avoir le courage de croire que la Parole de Dieu est notre guide, même quand toutes les vagues quasi-scientifiques d'aujourd'hui ne sont pas d'accord. Il est vrai que nous avons tous des "tendances". Il est plus difficile de changer quelqu'un ayant naturellement un intérêt pour une vie égarée que quelqu'un ayant le don de la maîtrise de soi. Mais ce n'est pas une raison pour ne rien faire. Si une personne s'est livrée à une mauvaise habitude, elle n'en est pas moins l'objet de la grâce et de la puissance de Dieu que la personne relativement saine. Et puis, il ne faut surtout pas que nous nous résignions, levant les mains, en disant : "Que voulez-vous, c'est comme cela". Une chose n'est pas justifiée par la seule raison qu'elle existe. Nous devons encourager les homosexuels à se reconnaître comme tels devant un pasteur pour qu'ils puissent "démarrer" sur la voie de la guérison.

3°) La troisième erreur, c'est de se perdre dans la complexité du problème des origines de l'homosexualité, de telle façon qu'on oublie l'unité du salut devant l'unité de la personne. Certes, il faut savoir faire la différence entre la disposition, le désir, les intentions, d'une part, et l'action de la personne, d'autre part. La Bible distingue, par exemple, entre *brûler* et pécher. Elle distingue, aussi, entre la tentation et le péché. Il peut y avoir une grande variété de cas quant aux conditions dans lesquelles le péché homosexuel a été appris. Parmi les dispositions psychologiques qui peuvent jouer un rôle, il y a l'homme (ou la femme) timide, le névrosé, l'impulsif, le déprimé (par exemple, en prison), le déficient en endocrine, la victime d'un désordre d'état nerveux, le psychopathe, l'idéologue (comme les porte-paroles du "mouvement" gai), le privé d'amour parental, le faible, etc. Face à chacune de ces conditions, il y a une réponse pastorale à donner. Mais elle doit toujours englober l'aspect moral, la responsabilité et le pardon. Il faudrait dans nos Eglises aborder la question du besoin chez l'adolescent d'avoir des compagnons en rapports non-sexuels. Donc, il ne faut pas se décourager devant la complexité de la chose en oubliant le message si simple, si profond de la Bible.

4°) Une dernière erreur serait de penser que la situation socio-culturelle aurait tellement changé aujourd'hui qu'il faudrait mitiger les lois bibliques et les "adapter" à une nouvelle moralité. Les avocats de l'homophilie chrétienne aux Pays-Bas veulent nous faire croire que le XX^e siècle nous présente un monde radicalement différent du monde de Jésus et du Nouveau Testament. Mais non, les Grecs du IV^e siècle avant Jésus-Christ savaient parfaitement ce qu'était l'homosexualité. Les Pères de l'Eglise, comme CLÉMENT D'ALEXANDRIE, nous en parlent, ainsi que les Sages médiévaux. Jésus, lui-même, connaissait le cas des eunuques qui le sont dès le sein de leur mère (Mt. 19/11). Nous découvrons qu'en fait le débat n'est pas si différent bien que notre langage scientifique lui confère une apparence légèrement différente. Fondamentalement, la vraie question est celle de la suffisance et de la clarté de la Bible, dont il ne nous appartient pas de traiter ici.

Pourtant, notre réponse pastorale ne sera pas finalement négative, mais elle devra apporter les aspects positifs du message biblique se rapportant au problème. Très brièvement, nous voyons quatre éléments.

1°) Il faudra beaucoup insister dans nos Eglises sur le caractère normatif de la beauté du mariage. Il y a une complémentarité fondamentale entre homme et femme dans le dessein de Dieu, complémentarité établie dès avant la Chute. L'homosexualité, finalement, est un égoïsme profond, qui veut partager

sans partager. C'est un rapport à sens unique. Nous n'ignorons pas les vocations particulières du célibataire qui se retient, et du mariage et de l'expression sexuelle qui lui convient. De pair avec l'enseignement sur le mariage, il faudra que l'Eglise encourage la *vraie amitié* entre les personnes du même sexe.

2°) Deuxièmement, la famille est elle-même un lieu normal d'enseignement dans le domaine sexuel. Il ne faut pas en faire reposer tout le poids sur l'Eglise. Très souvent, par contre, les parents s'attendent à ce que leurs enfants apprennent tout à l'Eglise, ou même à l'école. A la limite, les enfants l'apprennent dans la rue, et la sagesse de la rue est bien limitée. Evidemment, là où il n'y a que peu de communication à la maison, il risque d'y avoir encore moins d'enseignement équilibré sur un sujet aussi délicat. Donc, tout se tient. Il n'y a pas que l'interdiction de l'homosexualité, il faut apprendre à parler, à écouter, à la maison.

3°) Troisièmement, sur la lancée de cette idée, il y a un lien entre le choix sexuel et toutes les orientations de la vie : le travail, la famille, les amis, les goûts artistiques, l'argent, la santé,.. Nous ne devons pas espérer corriger l'homosexualité sans tenir compte du reste. Tout à l'heure, nous avons dit qu'il ne fallait pas se perdre dans les détails. Mais ici, le point est le suivant : notre vie devant le Seigneur est une unité, dans l'alliance ; il serait donc irresponsable de vouloir corriger une erreur en négligeant son rapport avec toute cette vie devant lui.

4°) Finalement, nous voulons encourager spécialement les pasteurs à étudier les aspects divers du problème de l'homosexualité quand ils peuvent le faire ; et à enseigner plus régulièrement ce sujet dans les paroisses. Il vaut mieux travailler ce problème avant une crise éventuelle que d'attendre qu'elle tombe sur notre dos et que nous soyons pris au dépourvu.

APPEL URGENT A LA PRIERE •

Une des armes principales du chrétien et de l'Eglise de Dieu est la prière. Tous ceux qui aiment notre Seigneur Jésus-Christ et qui désirent le bien de notre patrie, nous les appelons à la prière fervente en faveur de nos autorités et de notre pays.

En effet, sous le prétexte de conformer nos lois à certains faits sociaux, la Commission d'experts, chargée par le Département fédéral de Justice et Police de la révision de certains articles du Code pénal suisse relatifs aux délits contre les mœurs et contre la famille, vient de rendre publiques ses propositions. Cette Commission d'experts propose au Parlement d'adapter le Code pénal suisse de la manière suivante :

L'âge légal de l'enfance en matière sexuelle devrait être abaissé de 16 à 14 ans. Au-delà de l'âge de 14 ans, les enfants ne seraient plus sous la protection pénale spéciale des lois. Ceci afin de mieux assurer, nous dit-on, la socialisation de l'individu par la sexualité.

Le proxénitisme passif — c'est-à-dire de profiter des revenus d'une prostituée — ne devrait plus être poursuivi, l'activité du souteneur ne faisant de tort à personne.

La pornographie devrait être librement accessible aux adultes, étant elle aussi, un cas de " crime sans victime ".

L'article concernant le racolage devrait être supprimé, et en conséquence, les communes devraient pouvoir autoriser elles-mêmes l'installation d' " éros-center " si tel est leur bon vouloir.

La prostitution masculine ne devrait plus être punissable, pas plus que la débauche contre nature, ceci dans le but d'établir une protection uniforme de la liberté de choix en matière sexuelle.

L'inceste entre adultes devrait être autorisé, la répression de l'inceste n'ayant pas de justification génétique.

Par contre, la femme mariée devrait être protégée contre le viol par son mari.

* Nous publions cet appel à la prière de l'Association Vaudoise de Parents Chrétiens (AVPC, case postal 40, 1001 Lausanne) à titre d'information. Que cet appel nous rende vigilants face à l'oppression des « réformes » dites « libérales » dans notre société.

Ainsi, d'une part, on se propose de libéraliser les dispositions pénales qui répriment les vices publics, et de l'autre, on cherche — comme cela a déjà pu se constater dans le projet de révision du droit matrimonial — à étendre l'ingérence de l'Etat à l'intérieur de la famille. On propose que l'Etat se défasse toujours davantage du devoir que Dieu lui a confié de réprimer le mal public. Par ailleurs, on cherche toujours davantage à imposer aux familles la tutelle paternaliste du pouvoir. Tout ceci se fait sous couleur d'une plus grande compréhension des comportements inhabituels, avec le souci de ménager aux citoyens toujours plus de liberté. On s'efforce ainsi d'enlever aux lois toutes considérations dites "moralisatrices", et de ne plus "imposer" aux citoyens des lois fondées sur des normes éthiques précises. Mais, en imposant effectivement au pays des lois fondées sur des normes immorales, on en arrive à l'abandonner à des forces qui, pour le lucre, travaillent à sa destruction. L'élimination des freins légaux ainsi proposée par la Commission d'experts au Parlement et au peuple, ne peut qu'aboutir à une dangereuse progression publique de tendances malfaisantes déjà bien trop avancées dans notre pays. Les lois doivent servir à la répression des malfaiteurs afin que ceux qui ne commettent pas le mal puissent vaquer paisiblement à leurs affaires. En enlevant ainsi le frein des lois à la manifestation du mal, on ouvre notre pays entièrement au déploiement de toute espèce de criminalité.

Au delà des desseins malfaisants de certains, de l'aveuglement du plus grand nombre et de l'action manifeste du Prince des ténèbres, nous voyons dans ces propositions un jugement de Dieu sur le péché et l'impiété de notre peuple. Prions Dieu pour notre repentir, pour celui de nos autorités, pour le repentir de notre pays tout entier. Selon les promesses immuables de Dieu, nous croyons à l'efficacité certaine, tant spirituelle que temporelle, de la prière. Celui qui se sanctifie et s'approche de Dieu verra les puissances du Mal s'enfuir. La Foi au Christ, Fils de Dieu, n'est-elle pas victorieuse de toute espèce de mal ? Les portes de l'enfer elles-mêmes ne prévaudront pas contre l'Eglise de Dieu ! C'est pour cela que nous vous engageons, tant personnellement qu'en communauté, à prier notre Dieu,

- de nous conduire tous à la repentance ;
- dans sa miséricorde, d'écartier cet aveuglement des pensées de ceux qu'Il a placés en autorité sur nous ;
- de frapper d'impuissance les desseins malfaisants de ceux qui œuvrent à la destruction de notre peuple ;
- de détourner de notre pays ce fléau cruel qui le menace.

BIBLIOGRAPHIE

Paul NOUAN : *Le Septième Jour signe de Dieu pour l'homme d'aujourd'hui*, Dammarie-les-Lys : S.D.T., 1979.

La controverse entre observateurs du sabbat-samedi et du sabbat-dimanche est le thème de l'ouvrage de Paul NOUAN. Il tire de l'Ecriture et de l'histoire tous les arguments qui, selon lui, témoignent de l'immuabilité du sabbat-samedi comme septième jour de la semaine et comme jour de culte mis à part par Dieu tant pour l'Israël d'autrefois que pour l'Eglise.

Dieu en tant que créateur, législateur et rédempteur a donné à l'homme le sabbat comme signe de fidélité. « Le chrétien converti à Jésus-Christ a été délivré de la maison de servitude, celle du péché (Rom. 6/22). Il est donc tout aussi concerné par le prologue des dix commandements que l'étaient les Israélites à la montagne de Sinaï. » (p. 45).

La nouvelle alliance a bien apporté un certain nombre de changements par rapport à la loi. Ce qui est cérémoniel est provisoire, ce qui est moral est éternel. Le sabbat, situé au cœur du décalogue ne saurait avoir un aspect cérémoniel : « Rien, absolument rien dans le précepte du sabbat n'indique que le rythme de vie « six jours de travail, un jour de repos » serait de nature morale tandis que l'observation du septième jour de la semaine serait de nature cérémonielle. » (p. 48). De plus, le « sabbat hebdomadaire remonte aux origines du monde, à une époque antérieure à l'apparition du péché sur la terre. La sanctification du sabbat n'a donc aucun lien organique avec le système cérémoniel instauré postérieurement à la chute de l'homme à cause du péché » (p. 48s.).

Les deux arguments de l'auteur sont d'une part l'origine *génésiaque* du sabbat-samedi et le caractère *non-cérémoniel* du décalogue. Montrer que le sabbat-samedi remonte à la création est bien difficile à établir de façon indiscutable. Si le passage de Genèse 2/1-3 affirme la réalité du sabbat en tant que repos du créateur dans la communion avec sa créature avant la chute, il est certes insuffisant pour établir absolument la réalité d'une observance hebdomadaire aussi bien avant qu'après l'entrée du péché dans le monde. Ce n'est qu'à l'époque de Moïse, lorsque ce dernier conduisit Israël au travers du désert du Sinaï que le sabbat-samedi septième jour de la semaine devint indiscutablement une obligation légale (Ex. 16 ; 20/8-11).

Que la loi comprenne des éléments cérémoniels et moraux est évident, mais l'Ecriture ne les distingue jamais ni explicitement ni implicitement. Les deux aspects sont souvent entremêlés tant dans le texte que dans la signification du geste qualifié de moral ou de rituel.

En plus de ces deux arguments qui servent de base à sa pensée, Paul NOUAN établit d'une manière convaincante que l'expression « sous la grâce » ne signifie pas « sans loi ». Pour lui, le principe de la loi de Dieu aussi bien que ses stipulations morales sont éternels. Pour notre auteur, le décalogue ne contient que des préceptes moraux, et c'est « raisonner au mépris de la logique que de rejeter arbitrairement un commandement du décalogue, tout en continuant à prôner la validité des neuf autres » (p. 59).

Il y a là une interpellation sérieuse pour les farouches défenseurs de la lettre du décalogue. Si la forme de la loi donnée à Moïse a une valeur éternelle, alors le sabbat-samedi doit être observé. Cependant, si la venue du Christ est accomplissement de la loi dans son ensemble — dans ce qu'elle a de moral aussi bien que dans ses aspects cérémoniels — ce sont ses principes qui sont éternels et non sa forme extérieure.

NOUAN déplore l'abandon du sabbat-samedi que « ni Jésus ni les apôtres n'ont aboli » (p. 128). Il blâme l'Eglise Romaine pour le changement du samedi au dimanche (p. 134, 146). Il est vrai que par certains de ses porte-parole, celle-ci « revendique ouvertement l'initiative du transfert de solennisation du sabbat au dimanche » (p. 134). Ainsi, au delà du débat concernant le jour à observer, NOUAN discerne un conflit d'autorité : « le transfert du sabbat au dimanche dépasse infiniment le simple fait d'un changement de jour ; il atteint les dimensions d'un conflit d'autorité entre la créature et le Créateur » (p. 137). Il est vrai qu'au-delà du sabbat, on peut reconnaître dans l'Ancien Testament le signe de l'autorité divine. Cependant ce « conflit » a pris un nouveau visage dans le Nouveau Testament. Ce n'est plus en observant le sabbat-samedi, mais en acceptant Jésus comme seul et unique Sauveur, la réalité préfigurée par le sabbat, que l'on se soumet à l'autorité divine.

Dans sa conclusion, NOUAN se demande pourquoi tant de chrétiens érudits et sincères se refusent à l'observation sabbatique du septième jour. Il compare leur attitude à celle des chefs d'Israël qui rejetèrent le Christ (p. 217s). Dans cette comparaison, notre auteur et tous les avocats de l'obligation sabbatique peuvent juger de l'immense différence de mesure entre le Sauveur et ce qui, somme toute, n'en est qu'un type.

Le livre de NOUAN oblige le chrétien à se reposer la question des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre la loi et son accomplissement en Jésus-Christ. Cet ouvrage bien documenté et honnête, même s'il ne nous convainc pas quant à l'obligation d'observer le samedi, nous invite à respecter comme frères chrétiens ceux qui font ce choix dans la mesure où bien sûr, au-delà de leur observance, ils sont attachés à la réalité qu'elle représente.

Florian DUNKEL.

Jean CARMIGNAC : *Le Mirage de L'Eschatologie*, Paris, Letouzey et Ané, 1979.

Avec courage et patience comme le demande l'abbé Jean CARMIGNAC, dans ses « déclarations préliminaires » (p. 9), mais aussi avec intérêt et plaisir, j'ai lu les deux parties de son livre, *Le Mirage de L'Eschatologie*.

La première est exégétique. L'auteur a recensé tous les passages du Nouveau Testament où le mot *basileia* se réfère à la royauté, au règne ou au royaume de Dieu. Pour chaque texte examiné, il a choisi l'une,

l'autre ou plusieurs de ces trois appellations qui expriment en français la *basileia tou theou*. Il s'y autorise par le fait que l'hébreu a trois mots. *Meloukâh*, terme qui « correspond tout à fait à « royaute » (p. 14), *Malkout* pour lequel « règne » est « le sens normal » (p. 15) et *Mamlâkâh* qui a très fréquemment le sens de « royaume » (p. 15). Même si en araméen, le mot *Malkout* recouvre les trois significations comme *basileia* dans le grec du Nouveau Testament, « nous sommes... invités à ne pas traduire mécaniquement le grec « *basileia* » par « royaute », par « règne » ou par « royaume », mais à choisir chaque fois le terme qui correspond le mieux à la pensée réelle de l'auteur » (p. 21). CARMIGNAC s'attelle ensuite à cette tâche sans pouvoir du reste toujours trancher en faveur de telle ou telle traduction.

En concluant la première partie de son ouvrage, notre auteur remarque : « La notion de royaume de Dieu est, dans le Nouveau Testament, une notion presque neuve » (p. 85), puisqu'elle est rare tant dans l'Ancien Testament que dans la littérature intertestamentaire (pp. 85, 86). Même si l'expression « royaume de Dieu » n'est pas utilisée dans l'Ancien Testament, il nous paraît nécessaire de ne pas négliger la signification typique du roi et du royaume d'Israël. Quand Jésus, dans Matthieu 27 : 11/29,37, est appelé « roi des Juifs », c'est bien parce qu'il est l'antitype du roi d'Israël, et la traduction : « Mon royaume n'est pas de ce monde » pour Jean 18/36 est peut-être moins contestable que ne le suppose CARMIGNAC (pp. 65, 93 et 200).

Notre auteur associe la royaute du Christ à sa divinité (p. 94), le royaume à l'Eglise (p. 99) qui « connaît une réelle évolution, une véritable croissance » (p. 97), et qui « se prolongera dans la vie éternelle » (p. 99). « Les traits caractéristiques du royaume de Dieu et ceux de l'Eglise ne peuvent s'expliquer qui si l'on reconnaît que l'Eglise est bel et bien le Royaume de Dieu » (p. 100). Paul, du reste, « appelle Eglise ce que les Synoptiques appellent Royaume de Dieu » (p. 100).

Notre auteur qui a si bien su identifier le royaume de Dieu à l'Eglise ne nous explique pas pourquoi les Synoptiques parlent plutôt de royaume pour désigner ce qui devient l'Eglise dans les épîtres de Paul. Peut-être est-ce du côté de l'ennemie « eschatologie » qu'il faut chercher à résoudre le problème. Quand Jésus parle du royaume de Dieu, il annonce la communauté eschatologique dont il est le chef, c'est-à-dire l'Eglise. Il y aurait ainsi continuité entre l'ancien royaume d'Israël et le peuple de la nouvelle alliance, l'Eglise. Le véritable roi d'Israël annonce tout au long de son ministère la réalité eschatologique qu'il incarne en sa personne et qu'il inaugure à la croix en posant le fondement de l'Eglise.

Ceci correspondrait tout à fait au rapprochement que CARMIGNAC propose entre Règne de Dieu et Justification : « Le Règne de Dieu, fréquent chez les Synoptiques, la Justification exposée par S. Paul et la Demeure de Dieu habituelle à S. Jean seraient au fond trois présentations différentes de la même réalité, inaccessible au langage humain, évoquée par trois notions complémentaires devenues alors synonymes » (p. 123). Cette idée fort intéressante, même si elle n'est pas nouvelle (p. 123) ferait de l'Eglise la communauté des justifiés. De même que le Règne ne s'exerce que sur le peuple du royaume, ainsi les justifiés sont les membres de l'Eglise de Dieu. « Recevoir la Justification c'est aussi être libéré du règne du « monde » et de la Loi, donc passer sous le règne de Dieu » (p. 124). A propos de la justification, CARMIGNAC essaie de récupérer la sotériologie de LUTHER. Il ne semble pas avoir vraiment compris la distinction proposée par le Réformateur entre jus-

tice passive et justice active (p. 127). Sa définition de la justification est tout à fait dans la ligne de la tradition catholique quand il déclare : « Le Règne de Dieu (= la Justification) dans l'intelligence c'est la foi, et le Règne de Dieu dans la volonté c'est la charité » (p. 127).

Si, avec CARMIGNAC, nous identifions volontiers Règne de Dieu et Justification, nous ne comprenons pas le mode de la justification ou de l'établissement du Règne de Dieu dans le sens subjectif qu'il propose. CARMIGNAC ne pousse pas ses conclusions jusqu'au bout quand il dit : « Si l'on pense à la notion de Règne, et si l'on y voit la Justification, on en conclut nécessairement que tous ceux qui sont étrangers au Règne de Dieu ne peuvent pas être sauvés ; ou réciproquement : tous les hommes de bonne volonté, qui seront évidemment (sic !) sauvés, appartiennent certainement au Règne de Dieu » (p. 129). Il y aurait donc des sauvés non justifiés qui seraient dans le Règne de Dieu sans appartenir à son Royaume ! « Certains sont dans le Royaume mais pas dans le Règne (les mauvais chrétiens) et d'autres sont dans le Règne mais pas dans le Royaume (les bons païens) » (p. 129). Voilà « comment on suppose... ce qu'il faudrait démontrer » (p. 206). Il est vrai que le propos de l'auteur n'est pas de définir la Justification, et pourtant il projette dans ses conclusions ce qu'il n'a pas démontré.

Le schéma Royauté-divinité du Christ, Règne-justification et Royaume-Eglise reste toutefois valable ; cependant un ennemi s'est introduit au sein de ces vérités bibliques, l'eschatologie.

La seconde partie du livre de M. CARMIGNAC explique comment s'est développée cette notion d'eschatologie depuis un siècle et demi. Le terme signifie littéralement « sciences des choses dernières » (p. 134). Il a très vite désigné « ces choses dernières elles-mêmes » (p. 134). Pour CARMIGNAC, « la Parousie, la Résurrection, le Jugement, l'Offrande au Père sont des éléments constitutifs de la vie du Royaume de Dieu » (p. 133), mais les avoir désignés dans leur ensemble sous le vocable d'Eschatologie a été une source de malentendus. Les théologiens se sont mis à confondre Eschatologie et Royaume de Dieu (pp. 134, 137 et 138). Ils ont ainsi développé toute une théologie selon laquelle Jésus se serait trompé sur son rôle personnel, sa messianité et sur l'avenir. Ainsi de REIMARUS à BULTMANN en passant par WEISS, LOISY et SCHWEITZER, les théologiens se contredisent en éliminant tel ou tel texte qui ne cadre pas avec leur eschatologie particulière. « C'est de l'eschatologie que vient tout le mal » dirait Jean DE LA FONTAINE. « La théologie au XX^e siècle » a été « empoisonnée par l'Eschatologie » (p. 190), dit Jean CARMIGNAC. « Le monde théologique » a été « anesthésié par une « mode » toute puissante » (p. 191). « L'Eschatologie est devenue une sorte de mythe, qui a gagné même les meilleurs esprits » (p. 192).

Avec l'auteur du *Mirage de l'Eschatologie* qui reconnaît n'avoir pas cité « bien des auteurs, qui auraient mérité une étude spéciale... » (p. 199), nous regrettons qu'il n'ait abordé que la tendance libérale de la théologie en passant à côté d'auteurs évangéliques sérieux comme G. Vos, H.N. RIDDERBOS, et G.E. DODD pour lesquels l'eschatologie n'est pas une invention de théologiens, mais la redécouverte d'un aspect important de la révélation. L'espérance messianique, c'est l'eschatologie de l'Ancien Testament. CARMIGNAC qui ne s'est pas arrêté aux types messianiques du roi et du royaume dans l'Ancien Testament ne s'est pas non plus penché sur sa vision eschatologique. Ce qui est futur sous l'ancienne alliance devient réalité en Christ sous la nouvelle. Le contentieux entre les futuristes de l'eschatologie et l'eschatologie réalisée de Dodd est résolu

par la synthèse qui reconnaît à la fois ce qui est accompli en Jésus et ce qui est attendu. Les critiques de CARMIGNAC sont certainement valables à l'encontre des théologiens libéraux, elles ne le sont plus envers les théologiens évangéliques qui désignent par « eschatologie » ce que notre auteur appelle : « Royauté, Règne et Royaume de Dieu ». Ce qui était promis dans l'Ancien Testament, c'est la réalité de la Royauté de Christ, de son Règne par la justification et de son Royaume qu'est l'Eglise en attendant sa manifestation glorieuse à la parousie.

Pourquoi ne pas désigner cet ensemble de réalités par « Eschatologie » quand on les considère sous l'angle temporel ?

Le livre de CARMIGNAC nous convainc de la nécessité de renoncer au « mirage de l'eschatologie » (p. 201) erronée, mais pas à l'eschatologie biblique dont il est lui-même un défenseur sans en avoir le nom.

Florian DUNKEL.

Psaumes 1 à 50 d'après la version poétique de Clément MAROT et Théodore de BEZE. Adaptation en français moderne par François GONIN avec les mélodies du 16^e siècle. (E.R.E.A. 21 rue Courteissade, 13100 Aix-en-Provence, Editions Pierre Viret, CP 3 151, CH 1002 Lausanne.)

Le Psautier français, dans sa première édition complète de 1562, « eut un succès prodigieux dans les milieux les plus divers, une fortune qui laisse loin derrière elle celle de tous les autres recueils de vers lyriques français, et cela, à travers l'Europe, participant à la formation spirituelle, littéraire, musicale pendant des siècles », comme le rappelle Mme P. LEBLANC, dans son ouvrage *La Poésie religieuse de Clément MAROT* (Paris 1955).

Les caractéristiques de cette œuvre sont :

- la fidélité des textes bibliques ;
- la traduction intégrale de ces textes ;
- la simplicité et le caractère populaire de la langue, accessible à tous, colorée, savoureuse ;
- la variété des rythmes, à l'aide d'une poésie savante et d'une coupe des strophes qui reste un modèle.

Son succès a été particulièrement remarquable auprès des persécutés : martyrs, camisards, et autres, comme l'a souligné dans sa conférence Roger ZUBER, à l'assemblée du Désert, en 1977 ; et comme le remarquait plus récemment Pierre EMMANUEL en disant que « la version authentique garde une puissance d'évocation inimitable, qu'elle exprime le soupir de la pensée transpercée, la harpe chanteresse de David, l'après saison des persécutions ou la douceur très humaine... Sa fidélité à l'Ecriture Sainte en fait un moyen d'accès précieux au texte biblique qu'elle grave souvent dans la mémoire ».

Clément MAROT, traducteur des Psaumes, humaniste penchant vers la Réforme, et qui a souffert pour sa foi, a d'ailleurs été encouragé dans cette œuvre par Marguerite DE NAVARRE, FRANÇOIS I^{er} et même CHARLES QUINT.

Dans sa préface, le traducteur montre sa foi en l'inspiration des Saintes Ecritures, au contenu christologique des Psaumes. Son appel aux Dames de France espère les conduire à chanter « la hauteur du Saint nom de leur Créateur ».

Mort en 1544, Cl. MAROT avait eu le temps de traduire 49 Psaumes. Théodore de BÈZE, hébraïsant et poète (voir *Abraham sacrificiant*) était tout désigné pour compléter l'œuvre entreprise. Mais il manifeste son profond respect et son humilité vis-à-vis du travail accompli par Cl. MAROT dont « la muse chanta jadis jusqu'au tiers des cantiques du grand David faits en vers hébreu ». De même, il dit son admiration pour les martyrs auxquels il dédie son œuvre (1551).

CALVIN, d'ailleurs, a fait chanter les Psaumes à Strasbourg, puis à Genève :

... « A la vérité, nous connaissons par expérience que le chant a grande force et vigueur pour invoquer et louer Dieu d'un zèle plus ardent... C'est pourquoi, quand nous aurons bien cherché ça et là, nous ne trouverons meilleures chansons ni plus propres pour ce faire que les Psaumes de David, que le Saint-Esprit lui a dicté. Quand nous les chantons, nous sommes certains que Dieu nous met en la bouche les paroles, comme si Lui-même chantait en nous pour exalter sa gloire ». (Genève, ce 10 de juin 1543).

L'apôtre PAUL en recommandait déjà l'usage : « entretenez-vous par des psaumes, par des hymnes »,... (Eph. 5/19).

Et SAINT-AMBROISE (au IV^e siècle), reprenant la pensée de l'apôtre, disait à son tour : « Les psaumes sont la bénédiction des peuples, la confession harmonieuse de la foi, le lien de l'unité des fidèles ».

En effet, parce que ces textes sont bibliques, nous sommes en communion avec l'Eglise universelle à travers le temps et l'espace ; parce qu'au lieu de nous exprimer dans une langue trop locale et fragmentaire, vite dépassée, nous chantons des paroles inspirées par Dieu, nous accueillons son Esprit, et nous faisons remonter vers lui la louange qu'il nous a donnée.

Cependant, des révisions successives ont malheureusement altéré cette œuvre. On a pu dire, à propos de la *révision Conrart*, qu'on avait mis « une perruque Louis XIV à David ». Question de langue sans doute, mais aussi d'esthétique de l'époque et peut-être de théologie (ainsi s'exprimait le pasteur GONIN, dans un article de la *Revue Réformée*, en 1979)¹.

Puis vint le démembrement du Psautier : ou supprime des psaumes entiers (ex. n° 37, didactique, etc). On retranche la plupart des strophes.

Mais aussi deux positions extrêmes s'affrontent : chanter les paroles du 16^e siècle (DEVOLUY, en 1930) ; ou adopter les transcriptions des recueils actuels, suisses (PINCHAUD, PIDOUX), français (CHAPAL) ; paroles toutes modernes.

N'y a-t-il pas place pour une restauration du psautier intégral et pour un retour à la belle poésie du 16^e siècle ? Certaines paroles, difficiles à chanter actuellement, restent utiles et enrichissantes pour la méditation.

Cette version poétique des Psaumes de MAROT et de BÈZE a été modernisée avec beaucoup de science retenue par le Pasteur François GONIN afin de n'en point altérer la saveur première.

Marcel MEHL.

¹ F. GONIN, « Vers une restauration du Psautier français », 1979/2 pp. 96 ss.

Hugues KERALY : *Présence d'Arius*, Dominique Martin Morin, (96, rue Michel-Ange, 75016 Paris), 1981. 115 pp.

Parmi les nombreuses maladies de l'esprit dont souffre notre temps, nous devons relever un aplatissement religieux et humain, une banalisation de la vie, une médiocrisation de toutes les réalités temporelles et spirituelles. Voici la conséquence inévitable de l'évacuation par les théologiens et par les Eglises de toute notion de transcendance.

Pour l'homme de notre temps, la révélation générale de Dieu n'a plus cette réalité qu'elle avait pour nos ancêtres non-encore laïcisés. Il en est de même dans bien d'autres domaines. Dans la perspective de ceux qui refusent la transcendance, la Bible elle-même ne peut évidemment plus être acceptée comme étant la Parole véritable de Dieu, inerrante, infaillible et ayant autorité divine en tout ce qu'elle affirme. Elle n'est plus pour eux qu'une parole humaine, pleine de sagesse sans doute, mais pleine d'erreurs aussi.

Quand les lois civiles de nos Etats sont soustraites à toute référence à la loi transcendance de Dieu, les hommes sont livrés à l'absolutisation du droit positif qu'ils se donnent. Alors l'arbitraire totalitaire est à la porte ! D'un autre côté, la nature transcendance des charismes du Saint Esprit est réduite à de simples manifestations psychiques quand la souveraineté de Dieu et de sa Parole est oubliée. C'est ici que nous pouvons comprendre l'importance véritable du débat qui secoue l'Eglise Catholique Romaine au sujet de l'Eucharistie. Dieu, le Christ est-il présent oui ou non dans la Cène. Voici de quelle façon répondaient les docteurs de la Réforme :

" Nous confessons que Jésus-Christ en la Sainte Cène nous présente, exhibe véritablement la substance de son corps et de son sang par l'opération de son Saint-Esprit. Et que nous recevons et mangeons, spirituellement, et par foi ce propre corps qui est mort pour nous, pour être os de ses os et chair de sa chair, afin d'être vivifiés et de percevoir tout ce qui est requis à notre salut. Et pour ce que la foi, appuyée sur la parole de Dieu, nous fait, et rend présentes les choses promises, et que par cette foi nous prenons, et de fait, le vrai et naturel corps de notre Seigneur par la vertu du Saint-Esprit. En cet égard nous confessons la présence du corps et du sang d'icelui, notre Seigneur en la Sainte Cène. " ¹

La présence transcendance du Christ dans la Cène était sauvegardée.

L'immense mérite du livre de Hugues KERALY, *Présence d'Arius*, est de rappeler à l'Eglise de Jésus-Christ la doctrine véritable de l'Incarnation de notre Seigneur, et ceci contre les négateurs innombrables de la transcendance. Au XIX^e siècle, une grande partie de la théologie protestante avait fortement mis en doute la foi séculaire de l'Eglise en la divinité de notre Seigneur ². Comme le montre très bien KERALY, nous retrouvons aujourd'hui les mêmes combats que du temps d'ATHANASE. Lors de la condamnation en décembre 1979 du théologien suisse Hans KÜNG par le Vatican, un véritable tollé de protestations s'est élevé des Facultés de Théologie et des Séminaires officiels suisses. Cinquante théologiens ca-

¹ Déclaration de Théodore de Bèze au Colloque de Poissy.
Agricola d'Aubigné, *Histoire Universelle*. (tome 1), 1626.

Droz (Genève), 1981, pp. 324-325.

² M. Gétaaz, *Les variations de la doctrine christologique chez les théologiens protestants de la Suisse romande au XIX^e siècle*, (Fribourg) 1940.

tholiques romains et septante-neuf professeurs et doyens des six Facultés de Théologie protestantes officielles ont publiquement exprimé leur indignation, et affirmé leur soutien inconditionnel au théologien condamné. Le fait que le professeur KÜNG ne croyait manifestement plus à l'Incarnation de Jésus-Christ ne semble guère les avoir gênés³. Un tel mouvement de sympathie hétérodoxe chez nos docteurs semblerait justifier le diagnostic pessimiste de KÉRALY quant à l'orthodoxie de nos diverses Eglises.

L'ouvrage de KÉRALY est, d'une part, une étude historique du débat christologique du IV^e siècle ; d'autre part, l'analyse des tendances ariennes se manifestant aujourd'hui dans l'Eglise de France. Retraçant brièvement l'histoire du conflit entre l'arianisme qui, à un moment avait conquis l'Eglise entière, et la foi orthodoxe, KÉRALY s'attache surtout à retracer les racines et le sens de cette controverse. Il voit l'essence de la doctrine d'ARIUS dans une volonté de soumettre le mystère de la foi aux exigences de la raison autonome. Certes, comme l'écrit Arnaud de LASSUS, il ne peut y avoir d'opposition finale entre la vraie raison et la foi chrétienne⁴. Néanmoins KÉRALY nous semble définir justement l'erreur d'ARIUS comme étant la volonté d'appliquer aux mystères révélés, et en particulier au mystère de l'Incarnation, l'analyse de la raison grecque, raison qui se veut autonome de la norme de toute raison droite, la pensée de Dieu, sa Parole. Une telle analyse critique du dogme chrétien, qu'elle soit grecque, germanique ou cartésienne, ne peut que détruire la plénitude de sens du mystère chrétien. Mais le plus utile est de laisser KÉRALY lui-même s'exprimer :

"La foi est une cogitation qui adhère, dit en substance saint AUGUSTIN ; une agitation humaine qui se fixe dans l'ancrage du grand point de vue divin, sans cesser d'ailleurs de se tourmenter les méninges sous cette direction. Si bien que du haut en bas de l'Eglise, pour approcher les trésors de Dieu, nous sommes tous intellectuellement esclaves, et esclaves consentants." (p. 28).

"ARIUS avait donc pour lui la raison raisonnante, et derrière celle-ci PARMÉNIDE et PLATON, le grand ARISTOTE, PHILON le Juif, PLOTIN le sage, bref, les plus belles philosophies naturelles de toute l'histoire d'Occident. (...) ...l'Arianisme, d'accord en cela avec la raison grecque, rejettéra comme indigne de Dieu toute idée de dialectique interne (la procession des trois Personnes divines dans notre théologie), allant même jusqu'à priver le Créateur d'une possibilité de relation directe entre le monde et Lui." (p. 29).

KÉRALY nous montre ensuite l'importance du débat sur le mot "consubstantiel", véritable ligne de partage entre ceux qui affirmaient la divinité du Christ — au IV^e siècle essentiellement ATHANASE et HILAIRE de Poitiers — et l'ensemble de la hiérarchie qui, avec ARIUS, niait que Jésus-Christ fut de la même substance avec le Père, consubstantiel avec lui. Au sujet des ariens et des semi-ariens du IV^e siècle, KÉRALY écrit :

"Jamais ils ne purent admettre l'*homoousion* du concile de Nicée que la liturgie de l'Eglise latine traduit par *consubstantialem Patri* ; car c'était proclamer le mystère du Dieu unique en trois

³ Voyez notre étude détaillée : « Du Christianisme de Hans KÜNG ». Editions Pierre Viret (Case postale 3151, 1002 Lausanne).

⁴ A. de Lassus : « Les catholiques français deviennent-ils ariens ? ». N° 37, octobre 1981.

Personnes, distinctes quant à leurs relations, mais identiques ou plutôt confondues en tout sous le rapport de la Divinité.

Le *consubstantiel* du concile de Nicée ne prétendit pas dévoiler ou faciliter ce mystère à l'esprit humain. Mais il exprimait avec toute la netteté requise cet inexplicable. Il n'était susceptible d'aucune interprétation humanitaire, philosophique ou dichotomisante. Il fut donc la ligne de partage entre les évêques catholiques et ceux qui ne l'étaient pas." (pp. 42-43).

"... le mot lui-même en son idée n'inventait rien : "consubstantialem Patri" contracte autant que faire se peut les paroles du Christ sur sa parfaite unité d'essence avec le Père." (pp. 43-44).

Mais KÉRALY ne se contente pas de faire revivre d'anciennes controverses, et de nous faire comprendre leur portée véritable. S'il s'était contenté de cela, l'utilité de ce petit livre aurait déjà été grande. Mais son souci de chrétien le pousse à confronter les déviations semblables qui s'attaquent à la foi de son Eglise. Nous nous contenterons de relever son analyse de la nouvelle traduction du Crédit de Nicée-Constantinople, imposée aux catholiques français par l'Episcopat, ainsi que celle des graves déviations christologiques que révèle la traduction de certains textes bibliques cités dans le *Nouveau Missel des dimanches* (1980).

Sur ce premier point il montre clairement que le remplacement du mot "consubstantiel" par l'expression "de même nature" conduit à nier l'unité essentielle du Père et du Fils.

"Proclamer le Fils "de même nature que le Père", pour un esprit païen, reviendrait à poser deux divinités parfaitement distinctes dotées des mêmes attributs." (p. 51).

"Si le Fils est une monade du Père, une métamorphose, une illusion d'optique matérialisée depuis deux millénaires par la foi de l'Eglise, il n'est plus Dieu fait homme pour notre salut." (p. 56).

Mais la partie peut-être la plus instructive de l'analyse de KÉRALY se trouve dans son examen des déviations que cette hérésie rationaliste si ancienne, mais si actuelle, fait subir aux traductions de l'Ecriture. Le *Nouveau Missel des dimanches* 1980 traduit l'affirmation par Jésus devant le Sanhédrin de sa divinité : "Vous le dites, je le suis", (Luc 22 : 70 traduction Segond), par l'exclamation sceptique : "C'est vous qui dites que je le suis" (p. 63). La réfutation si claire, si convaincante et si biblique de cette traduction impie, par KÉRALY, lui mériterait à elle seule notre admiration et notre reconnaissance chrétienne.

J'espère en avoir assez dit pour vous inciter à acheter et à méditer cet admirable ouvrage, petit par la forme, mais combien essentiel à la foi de toutes les Eglises, par son contenu. Cet ouvrage témoigne du,

"seul œcuménisme véritable... qui appelle à la Vérité immuable de la Parole de Dieu tous les hommes de bonne volonté." (p. 98).

Ces paroles rejoignent celles du professeur Pierre CHAUNU dans la préface qu'il écrivit à la demande de Hugues KÉRALY :

"Dans le malheur de ces temps difficiles, où tout se brouille à notre regard, de mystérieuses solidarités se nouent entre ceux qui cheminent sur des routes différentes et qui ne se seraient jamais rencontrés sans les étranges concours de la Providence.

"Y aurait-il, face à l'œcuménisme d'ARIUS, un œcuménisme d'ATHANASE ? Une rencontre sur le motif central de la Révélation qui dit création, chute, rédemption." (p. 9).

Françoise van der MENSBRUGGHE : *Le Mouvement Charismatique*, Labor et Fides, Genève 1981.

C'est à la Faculté de théologie de Genève que Mme VAN DER MENSBRUGGHE a présenté en 1978 ce mémoire de fin d'études sous le titre : *Les mouvements de renouveau charismatique, retour de l'Esprit ? Retour de Dionysos ?* Faut-il voir dans ces phénomènes une résurgence de l'irrationnel, du désir de puissance ou du plaisir tel que Jean BRUN¹ le diagnostique au cœur de nos sociétés, ou bien avec les RANAGHAN² peut-on affirmer qu'il s'agit d'une nouvelle intervention de Dieu semblable à celle de la première Pentecôte chrétienne ?

L'auteur se propose de répondre à cette question d'une part en fonction de critères théologiques, d'autre part en référence aux données des sciences humaines, et enfin par une « participation observante » au sein des groupes charismatiques, le regard se voulant à la fois extérieur et intérieur.

Françoise VAN DER MENSBRUGGHE commence donc son mémoire en nous racontant ce qu'elle a vécu, ce qu'elle a entendu, ce qu'elle a vu au travers de ces recherches participantes. Toutefois, en collectionnant certains faits particulièrement "croustillants" l'auteur nous communique volontairement ou involontairement l'impression qu'il n'a jamais été un participant positif, un participant au plein sens du terme, et que donc malheureusement, s'il ne le veut pas partial, son regard a tout de même quelque chose de partiel. L'expérience "chez les pères jésuites" figure pourtant comme un élément très intéressant dans l'ensemble de la réflexion. On y découvre comment les éléments contextuels, les mécanismes psychologiques et les événements de l'histoire agissent et colorent toutes les expériences qui se prétendent "en prise directe avec Dieu". Les expériences charismatiques sont du domaine de l'humain, elles n'échappent donc pas à l'investigation des sciences.

Après un regard sur le pentecôtisme historique et ses origines, et suite à une comparaison avec le néo-pentecôtisme interconfessionnel de ces dernières années, nous sommes amenés à considérer sur quel terrain sociologique et psychologique ces mouvements se développent. L'auteur y discerne la permanence du thème de la "frustration" (succès chez les pauvres, les femmes, les noirs d'Amérique, les marginaux etc...). Le pentecôtisme est protestation, mais il devient très vite rituel de protestation désamorçant ainsi son mouvement originel au sein de la société.

Selon les critères de l'ethnologie, le baptême du Saint Esprit, tel qu'il a été observé dans les milieux charismatiques, est une forme de transe cultuelle, il implique une dissociation de la conscience. Visions et apparitions sont tirées du folklore tandis que des effets bénéfiques peuvent être constatés sur le plan psycho-somatique. En soi l'expérience n'a rien de spécifiquement chrétienne. Il en est de même de la glossolalie, phénomène régressif de compensation, et de l'interprétation qui, comme l'expérience du baptême du Saint Esprit, est liée à un phénomène de groupe.

En conclusion l'auteur souligne : "Le croyant est toujours appelé à dépasser son expérience sensible sous peine de s'y enliser et de confondre l'Esprit Saint avec son affectivité". C'est pourquoi au moment du verdict final, on dira qu'il y a beaucoup de Dyonisos dans tout ça, mais qu'il y a

¹ 'Le retour de Dionysos', Paris 1978.

² K. et D. Ranaghan, 'Le retour de l'Esprit', Paris 1972.

tout de même du positif dans les intentions et les espoirs, et que dans la foi on peut y voir aussi un retour de l'Esprit.

Dans l'ensemble l'ouvrage apparaît très intéressant et bien documenté, et nous voulons souligner avec l'auteur cette mise en garde contre une théologie de l'immédiateté qui prétendrait facilement être la seule possédant le "Plein Evangile", accomplissant arbitrairement un saut au-dessus de 2.000 ans d'histoire.

Il importe toutefois de savoir que l'auteur se situe dans la tradition bultmannienne (p. 22) et on regrettera cette accusation portée contre le fondamentalisme qui est sensé projeter une vision dualiste du monde. En réalité le vrai dualisme est bien chez BULTMANN qui ne considère l'action de Dieu que dans le domaine de la foi subjective. Ainsi y-a-t-il pour lui un monde des contingences où règne le principe de cause à effet, et puis il y a le domaine de la "foi". La foi est rupture, elle est transcendance, elle reconstruit un autre monde qui n'a besoin d'aucun fondement rationnel dans le premier, un monde parallèle, un monde de liberté. Par exemple, ce n'est pas la résurrection du Christ, phénomène objectif, qui fonde la foi (comme c'est le cas dans la théologie fondamentaliste où la foi est prolongement de l'œuvre de Dieu dans le monde), mais c'est la foi qui crée dans son monde qui lui est propre, la résurrection de Christ.

Ce présupposé déforme quelques-unes des appréciations que porte Mme VAN DER MENSBRUGGHE sur le pentecôtisme et le néo-pentecôtisme ;

- sans doute est-elle particulièrement sévère, à cause de cela, envers l'aspect infantile du discours charismatique : le Dieu de BULTMANN n'intervenant pas directement dans le monde (c'est la décision de foi des chrétiens qui représente le seul bras de Dieu). Le quiétisme infantile des charismatiques apparaît comme une sorte de démission ; il ne peut que choquer l'activisme existentialiste sous-jacent à la pensée de l'auteur.
- De même en ce qui concerne la gène ressentie chaque fois qu'il est question de "présence" de Dieu, de "plénitude". Dieu n'est pas repos, il est interpellation permanente. Jésus est au ciel, il n'est présent symboliquement que par la Cène, la Parole qui "témoigne" de lui, et dans le visage des autres. S'il y a une théologie de l'absence et de la tension, il convient également de développer une théologie de la présence et de la paix tout aussi biblique.
- De même aussi en ce qui concerne le grand doute de l'auteur vis-à-vis de tout ce qui est miracle ou guérison spectaculaire. (K. KUHLMANN et J.-L. JAYET sont soupçonnés de constituer une "multinationale du bluff").
- Enfin c'est au nom de cette même théologie, où la norme de la foi supplante celle de l'Ecriture, que certaines attitudes de Pierre ou de Jésus sont jugées inconvenantes.

Néanmoins les témoignages que les divers mouvements charismatiques offrent à l'Eglise et au monde sont équivoques, c'est certain, et cet ouvrage en souligne justement les ambiguïtés. Au-delà donc de ces quelques remarques théologiques dont il convient de tenir compte, cette brochure est riche d'enseignements sur un sujet qui n'a pas fini de faire couler de l'encre... Une nouvelle pièce intéressante au dossier !

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXXII 1981

BARILIER, Roger, <i>Jonas lu pour aujourd'hui</i>	23
BERGÈSE, Daniel, <i>De l'Eglise Réformée confessionnelle au pluralisme doctrinal</i>	97
Bibliographie, 190.	
BLOCHER, Henri, <i>La Parole de l'Esprit re-créateur</i>	155
BRUN, Jean, <i>La transcendence de Dieu</i>	1
DUNKEL, Florian, <i>Pour une eschatologie renouvelée</i> ,	163
Bibliographie, 181 s.	
EDGAR, William, <i>L'homosexualité et l'Eglise</i> ,	173
Bibliographie 40.	
JONES, Peter, <i>Paul et l'hérésie</i>	134
MARTIN, Alain-Georges, <i>Les relations du Père et du Fils dans l'Evangile selon saint Jean</i>	23
MARTIN, Alain-Georges, <i>Calvin et la superstition</i> ,	150
Bibliographie 45 s, 90, 94 s, 141 s.	
WELLS, Paul, <i>La transcendence et l'incompréhensibilité de Dieu</i>	7
WELLS, Paul, <i>Max-Alain Chevallier et la singulière "Unité Plurielle" du pluralisme</i>	124
WINSTON, John, "Sans doute... Faut-il croire",	145
<i>Appel urgent à la prière</i> , de l'Association vaudoise de Parents chrétiens,	179

BIBLIOGRAPHIE

BERTHOUD, Jean-Marc, 187

GONIN, François, 143

MEHL, Marcel, 185

PROBST, Alain, 42, 91, 143

ROUVIÈRE, Christian, 88

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 amicallement 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-Cermain-en-Laye.

Abonnements et dons : M. Jean MARCEL (à l'exclusion de toute autre mention), 23, rue de Tourville, F. 78100 Saint-Cermain-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.-Eastien, 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 Eacrolona.

Abono Anual : 850 pese as.

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-BRÉTAGNE : 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 31, Roma, C.C. Postale 14013907.

Abonnement : lires 10.000.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 7.000.

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

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

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

SUISSE : M. Fernand HERMENJAT, 2, avenue de Rumine, 1005 Lausanne. Compte postal : Revue Réformée, Distribution Suisse, 10-44 88, Lausanne.

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

	F
Roger EARLIER, <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</i> . Déclaration de Berlin 1974 sur l'Ecuménisme	12.—
<i>Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ? Rapport de la commission biblique désignée par l'Episcopat Luthérien Suédois</i>	15.—
<i>Ta Parole est la Vérité</i> . Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968	20.—
Rudolf BROB, <i>Introduction à l'Evangile 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>	15.—
<i>Sermons sur la prophétie d'Esaïe LIII</i>	25.—
<i>L'annonce faite à Marie et à Joseph</i>	15.—
<i>Le cantique de Marie</i>	15.—
<i>Le cantique de Zacharie</i>	15.—
<i>La naissance du Sauveur</i>	15.—
<i>Les quatre fascicules sur la Nativité, ensemble</i>	45.—
Théodore de BÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé. Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud	50.—
Auguste LECERF :	
<i>La Prière</i>	Epuisé
<i>Le Péché et la Grâce</i>	20,—
<i>Des moyens de la Grâce</i>	20.—
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>	Epuisé
<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</i> , Catéchisme réformé	25.—
<i>A l'Ecoute de Dieu</i> , Manuel de direction spirituelle	Epuisé
<i>La Confession de Foi des Eglises réformées en France</i> , ou <i>Confession de La Rochelle</i> . Format de poche, «Les Bergers et les Mages»	3,50
Jean CALVIN :	
<i>Institution de la Religion chrétienne</i> , Nelle Ed. Tomes I-II : 60 ; T. III : 50 ; T. IV : 60. Les trois volumes ensemble :	135.—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , relié	65,—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , relié	65,—
<i>Commentaire sur l'Epitre aux Romains</i> , 2 ^e Ed	40,—
<i>Commentaires sur les Epitres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , relié	40,—
<i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i>	25,—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène</i> , Adaptation en français moderne, «Les Bergers et les Mages»	12.—