

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

SOMMAIRE

P. WELLS,	
<i>La méthode historico-critique et les problèmes qu'elle pose</i>	1
A.-G. MARTIN,	
<i>Comment Calvin lisait le récit de la Tour de Babel</i>	16
F. LOVSKY,	
<i>Le racisme et l'antisémitisme</i>	20
P. COURTHIAL,	
<i>Il faut proclamer et enseigner la Loi de Dieu</i>	34
<i>Bibliographie :</i>	
C. DESPLANQUE, W. EDGAR, F. GONIN, P. JONES	39

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**

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 + 4 % TVA

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.

LA MÉTHODE HISTORICO-CRITIQUE ET LES PROBLÈMES QU'ELLE POSE

P. WELLS

« Les théologiens modernes ne sont pas fidèles à la Bible ! », voilà ce que l'on entend dire souvent. Pour le fidèle, le travail critique du théologien semble avoir pour résultat de faire dire à la Bible ce qu'elle ne dit pas, du moins de façon immédiatement apparente. Il existe, en effet, une distance entre les fruits de la recherche critique et ce qu'une première lecture du texte indique¹. La plupart des critiques le concèdent, et l'un d'entre eux, un américain, a pu parler de « l'étrange silence de la Bible dans l'Eglise ».

Cependant, pour la majorité des théologiens, aujourd'hui, la distance qui existe entre le travail critique effectué dans les disciplines bibliques et ce que comprennent les fidèles ne doit pas conduire à remettre en cause la critique et ses méthodes². Les théologiens estiment que ce problème peut être résolu, soit en enrichissant l'enseignement de l'Eglise des résultats des travaux de la critique, soit en complétant ceux-ci par d'autres approches du texte, telles que littéraires ou sociologiques.

Pour ma part, l'évolution de la critique historique au cours des deux derniers siècles pose un double problème :

— elle aboutit à une rupture théologique avec la doctrine de nos ancêtres dans la foi. Le contenu du christianisme de tous les temps est gommé. Certes, Gerhard EBELING et d'autres ont essayé d'associer la critique en tant que méthode et la doctrine de la justification par la foi seule. Mais cette démarche suppose un rapport histoire et foi différent de celui des Réformateurs : le sens de la justification est modifié³ ;

— elle mène à la conviction toujours plus grande que les découvertes de la critique, considérées comme immuables et intangibles, sont inconciliables avec l'idée que la Bible est la Parole de Dieu.

¹ J. BARR, *The Bible in the Modern World*, London 1973, p. 93.

² J. SMART, *The Strange silence of the Bible in the Church*, Philadelphia 1970, *passim*.

³ G. EBELING in *ZTK* 47 (1950), pp. 1-46. Voir la critique de C. BRAATEN in *History and Hermeneutics*, Philadelphia 1966, p. 42.

C'est ce deuxième point que je vais évoquer dans cet article.

Il est clair, aujourd'hui, qu'il existe un lien entre l'idée que nous avons de la Bible et la façon dont nous l'interprétons. La démarche d'interprétation dépend du caractère que l'on reconnaît aux textes. En ce qui concerne la Bible, il s'agit du lien que l'on établit entre ces éléments divins et humains. Si, par exemple, on considère qu'elle est seulement un témoignage humain, on adoptera des méthodes qui s'accordent avec cela et la Bible subira exactement les mêmes traitements que toute autre œuvre littéraire humaine⁴. D'où une réduction du message et sa mise au rang des autres vérités humaines toutes relatives.

Autrement dit, la reconnaissance implicite d'un statut particulier pour la Bible implique l'adoption de certaines méthodes d'analyse et annonce des résultats cohérents avec celui-ci.

Nous ne pensons donc pas qu'il soit possible de suivre le chemin de ceux qui opposent, comme cela a souvent été fait à la fin du siècle dernier, l'objectivité de la raison humaine à la subjectivité de la foi. Une telle attitude suppose que l'on a confiance dans les capacités humaines et implique l'utilisation de méthodes dont certains résultats sont connus à l'avance. L'idée que l'on a de la Bible et la compréhension du rapport qui existe entre le divin et l'humain sont primordiale quand on discute des méthodes. Il n'y a pas, en effet, de méthodes *neutres*. Une méthode, ou bien s'accorde avec le caractère fondamental du texte, ou bien le contredit.

I. LES HYPOTHÈSES FONDAMENTALES DE LA MÉTHODE HISTORICO-CRITIQUE

Nous commencerons cette étude en exposant, dans le contexte de leur développement historique, quelles sont les caractéristiques fondamentales de la critique historique. Pour cela, nous ferons ressortir quel lien existe entre la vision que l'on a de la Bible et la méthode utilisée pour son interprétation. Pour bien situer notre propos, nous commencerons par examiner la position « classique » sur les Ecritures. Nous montrerons, ensuite, comment elle a été rejetée et les conséquences qu'en ont tirées F. SCHLEIERMACHER et A. SABATIER.

A — *La position « classique »*

Pour elle, la Bible est la Parole de Dieu parce que Dieu a inspiré les vérités bibliques comme si Lui-même avait parlé directement. La Bible n'est pas simplement un témoignage humain rendu à la révélation ; elle fait partie de la révélation que Dieu

a voulu donner de Lui-même aux hommes. Dieu est l'Auteur principal de la Bible ; les hommes coopèrent avec Lui dans cette production littéraire.

C'est ainsi que l'on parle d'une inspiration verbale ou organique des Ecritures. Les auteurs de la Bible ont écrit en coopération avec l'Esprit de Dieu, et toutes leurs paroles sont paroles de Dieu aussi bien que paroles humaines. La Bible est à la fois divine et humaine ; chacune des paroles d'homme qu'elle contient est parole de Dieu.

Aussi ne doit-on pas admettre que ce qui est divin, « la révélation », se trouve dans une partie seulement de la Bible, ou encore dans la pensée exprimée et non dans les mots ; il faut plutôt affirmer que la Bible *est* la Parole de Dieu. Telle est la ferme conviction des Réformateurs, conviction qu'un théologien moderne a rejeté en disant que les Réformateurs avaient raison en plaçant l'autorité de l'Ecriture au-dessus de l'autorité de l'Eglise comme norme, mais qu'ils avaient tort en identifiant simplement la Bible et la Parole de Dieu.

Jean CALVIN exprime bien la position classique. Pour lui, l'Ecriture révèle Dieu comme dans un miroir. La révélation est ainsi à notre mesure. Dieu se met à notre portée, il s'adapte à notre possibilité de compréhension. La Bible fait partie de la révélation de Dieu et peut être appelée, à juste titre, « Parole de Dieu », car Dieu a inspiré ces écrivains. CALVIN va jusqu'à identifier le travail de tel ou tel d'entre eux avec l'œuvre du Saint-Esprit. En commentant le cantique de Zacharie, il écrit :

« Nous avons à observer que non seulement ce cantique que nous aurrons est procédé du Saint-Esprit, mais que toute l'Ecriture Saincte doit estre receue comme si Dieu, se montrant visiblement en sa personne et en sa majesté parloit, et qu'il ne faut point regarder si les hommes mortels en sont ministres, mais il faut venir à l'auteur principal, c'est assavoir que Dieu les a gouvernez... par son Sainct-Esprit, et par ce moyen leur a donné autorité à laquelle il nous faut assujettir »⁵.

CALVIN affirme ici, à la suite de l'apôtre Paul en 2 Timothée 3/16, que toute la Bible a été inspirée de Dieu. Ailleurs, il ajoute que les auteurs de l'Evangile n'y ont rien mis de leur propre sens, mais que Dieu s'est servi d'eux comme instruments en parlant par leur bouche. De telles affirmations nous permettent de considérer que, pour CALVIN, non seulement le contenu de pensée de la Bible est inspirée, mais qu'il en est de même des paroles qui expriment cette pensée.

Si CALVIN se désintéresse de savoir quel est le *mode* de cette inspiration et de quelle manière Dieu a pu parler à travers des hommes, c'est que seul le résultat est primordial. Pour lui, l'E-

⁵ R. STAUFFER, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Berne 1978, ch. 2.

criture est une doctrine venant de la bouche de Dieu qui en est l'Auteur principal. Il parle métaphoriquement de Dieu comme de Celui qui « dicte » l'Ecriture aux écrivains, pour indiquer le caractère oraculaire de la Bible. Par ce livre, tout se passe comme si Dieu nous parlait directement.

L'Ecriture a un double aspect : elle est faite de paroles d'homme qui sont aussi Paroles de Dieu et qui doivent être reçues comme venant de Lui. Dans cette perspective, il n'y a pas de séparation entre le divin et l'humain, la présence de l'un n'implique pas l'absence de l'autre. Dans le texte biblique, les deux sont réunis. Cela ne veut pas dire que CALVIN s'intéresserait à l'inspiration de façon abstraite et formelle, comme si elle était une action de Dieu survenant au moment de la rédaction des textes. Sa doctrine de l'inspiration se situe dans un contexte plus large. C'est à cause de son *message* — le Christ crucifié — que l'Ecriture est inspirée. L'inspiration fait partie d'un mouvement de révélation plus étendu ; c'est ainsi que la Bible est une « doctrine révélée ».

B — *Rejet de la position classique sur l'Ecriture*

La conception classique relative à l'Ecriture proposée par la Réforme a subi un assaut formidable au cours du siècle des Lumières. L'exercice de la liberté de pensée proposée alors n'était pas entièrement une nouveauté ; il n'a fait que radicaliser le schéma nature/grâce de la théologie traditionnelle. Dans celui-ci, la grâce s'ajoute à la nature pour la compléter ; désormais ce qui était complémentaire devient opposé. L'homme libre manifeste sa toute-puissance sur la nature ; sa liberté autonome prend la place de la grâce⁶. Après la révolution scientifique de COPERNIC, une autre révolution non moins profonde de la pensée s'effectue : l'homme serait capable d'établir les critères du vrai et de l'utile dans le domaine de la nature. La souveraineté de la raison humaine est totale pour tout ce qui relève de l'homme, mais elle se limite à cela. Elle est complètement infirme devant les problèmes métaphysiques ; aussi l'idée de Dieu se réduit-elle à l'éthique et à l'engagement moral.

En conséquence, pour l'interprétation biblique, l'homme est estimé capable, à cause de l'autonomie de sa raison, d'évaluer les données bibliques. La Bible n'est plus considérée comme révélation, c'est-à-dire comme l'intervention de Dieu dans un monde naturel clos dont le sens est compris par l'homme. Telle est la racine de la distinction moderne entre la Parole de Dieu et la Bible.

En ce qui concerne *l'histoire* et la foi, la conséquence de l'autonomie de la pensée est que l'histoire n'est plus le domaine de l'intervention directe de Dieu et ne constitue plus, en raison

⁶ Voir à ce sujet les analyses de H. DOOTWEERD ou P.A. SCHAEFFER.

de ses caractères relatifs et accidentels, un fondement absolu pour la foi.

Ces deux constatations ont des conséquences sur le développement de tout le mouvement critique.

1. *Le développement des thèses critiques relatives à l'Ecriture*

A la fin du siècle dernier, la critique de la position « classique » semblait avoir triomphé. Sous l'impulsion des théologiens libéraux, une méthode intitulée « historico-critique » faisait son apparition. Comme son nom le suggère, cette méthode à deux aspects :

— Un aspect *historique* qui insiste sur les changements intervenus, au cours de l'histoire, dans les rapports entre Dieu et l'homme. Le développement de la révélation est souligné et les textes bibliques sont « contextualisés » selon leur place dans ce développement. (A vrai dire, cette conscience historique n'est pas réellement révolutionnaire en soi : les Réformateurs l'avaient déjà eue.)

— L'autre aspect constitue une nouveauté : c'est l'aspect *critique*. Il a ses racines dans la pensée des Lumières et dans le déisme anglais. La raison humaine serait capable d'évaluer, de comprendre, le sens des vérités révélées. En d'autres termes, ce que la raison humaine considère comme certain pourrait servir de guide pour la conscience et pour la volonté de l'homme. Ici, on est loin de la position des Réformateurs qui ont insisté sur l'état de déchéance de la raison humaine et sur l'impossibilité pour l'homme de connaître la vérité sans l'aide du Saint-Esprit⁷.

Ce mouvement est à l'origine d'une reconstruction de l'histoire (ou histoire critique), qui s'écarte notablement de celle que la Bible raconte. C'est ainsi, par exemple, que l'origine mosaïque des premiers livres de la Bible est contestée au profit d'une hypothèse de sources variées.

Si la corrélation entre révélation et inspiration, qui identifie la Bible à la Parole de Dieu, est rejetée, il n'y a que deux manières d'envisager le rapport entre le divin et l'humain dans l'Ecriture :

a) soit, on peut maintenir une identité restreinte entre Bible et révélation. Dans cette conception qui est toujours actuelle, la Bible *contient* la Parole de Dieu. Ainsi, certaines personnes acceptent le Nouveau Testament et pas l'Ancien, Jésus mais pas Paul, cherchent l'essence du message biblique dans les grands faits chrétiens extraits du reste de l'Ecriture. La démarche, en bref, consiste à établir, consciemment ou non, un « canon dans

⁷ G. MAIER, *Das Ende der Historisch-Kritischen Methode*, Wuppertal 1974, ch. 1; P. STUHLMACHER, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Gottingen 1975, première partie, (voir ses critiques de Maier dans l'excursus à ce sujet), et E. KRENTZ, *The Historical Method*, Philadelphia 1975, ch. 2.

le canon de la Bible », alors qu'il n'y a aucun critère dans la Bible qui permette d'opérer une telle sélection ;

b) soit, on peut admettre des affirmations comme : « la Bible est inspirée parce qu'elle m'inspire ». L'expression « Parole de Dieu » devient, alors, une simple métaphore pour indiquer la qualité religieuse de la Bible. Par le récit qu'elle fait de l'élan vital qui pousse l'homme vers Dieu, la Bible peut inspirer la recherche personnelle de Dieu. Cependant une difficulté apparaît : si la Bible donne des modèles de foi, elle ne précise pas dans quelle mesure ils sont dans la vérité et si l'objet de leur foi subjective est Dieu d'une manière adéquate.

Avec le développement de la recherche historique — où la raison humaine pour rendre manifeste son indépendance (autonomie de la raison) exige que le texte de la Bible soit examiné comme n'importe quel autre texte d'origine humaine, en écartant toute idée d'intervention divine — commencent à se poser divers problèmes portant sur la doctrine de l'inspiration verbale des Ecritures. Certes, on admet toujours qu'il y a révélation, mais celle-ci n'est plus attachée étroitement au texte humain de la Bible. La révélation se situe plutôt dans la subjectivité spirituelle de l'homme ; elle apparaît comme « prise de conscience de l'Esprit Absolu par l'esprit humain », ou comme la dimension spirituelle de la vie humaine. Il n'est plus question de la révélation de Dieu à l'homme sous forme de vérités fondamentales pour sa pensée et sa vie. La révélation est *dans l'homme*, elle est discernée par son esprit.

Ainsi, l'Ecriture n'est plus considérée comme la Parole de Dieu dans des paroles d'hommes. Le lien entre le texte humain de la Bible et Dieu se situe ailleurs que dans l'inspiration des paroles mêmes des écrivains. Si, en rejetant l'inspiration verbale de la Bible, on souhaite néanmoins maintenir un lien avec le divin, il est tout-à-fait naturel de rechercher ce lien dans l'esprit des auteurs *humains* de la Bible.

2. La position de Schleiermacher

Un des premiers théologiens à adopter cette attitude a été l'allemand F. SCHLEIERMACHER (1768-1834), appelé très souvent le père de la théologie moderne. Dans son ouvrage magistral *La Foi Chrétienne* (publié en 1821), il affirme que l'autorité de la Bible ne peut être le fondement de la foi en Christ. C'est plutôt la foi qui est première : c'est elle qui fonde l'autorité que l'on accorde à la Bible. Pour cette raison, dans son livre, SCHLEIERMACHER ne traite pas la doctrine de l'Ecriture dans la section concernant Dieu et sa révélation, mais seulement après avoir écrit sur l'église. Ce changement dans l'ordre indique la perspective fondamentale de l'auteur. Pour lui, les textes bibliques sont une expression de la foi en Christ, qui les précède ; le Nouveau Testament vient de l'Eglise qui exprime ainsi sa foi. Etant l'ar-

chétype d'une série, les écrits apostoliques expriment l'importance essentielle de la foi chrétienne. L'Esprit qui forme la foi est l'Esprit de la communauté chrétienne. Le Nouveau Testament n'est donc qu'une des œuvres de l'Esprit dans l'Eglise. Ce qui est fondamental, c'est la foi de la communauté, c'est-à-dire le sentiment de dépendance vis-à-vis de Dieu manifesté par ces écrits.

L'inspiration serait un terme général qui servirait à traduire une caractéristique commune à toute l'Ecriture, mais qui n'existe pas au même degré dans toutes les parties du texte. La foi des auteurs serait sensible dans les livres bibliques de façon variée.

La séparation des éléments divins et humains de la Bible, et la place importante accordée à la conscience religieuse, lieu de rencontre avec le divin, aboutissent à l'établissement de distinctions qualitatives entre les différentes parties de l'Ecriture. Aussi, l'Ancien Testament n'est plus une révélation de Dieu, mais peut être considéré, par l'Eglise, comme un appendice des écrits apostoliques.

La pensée de SCHLEIERMACHER est prophétique et annonce les débats théologiques modernes. La distinction qu'il établit entre le texte biblique et le contact avec Dieu par la foi, où celle-ci s'exprime de façon secondaire et indirecte, est exemplaire de la rupture entre Dieu et l'homme, caractéristique dramatique de la théologie moderne. Pour celle-ci, la révélation se manifeste en dehors du texte de l'Ecriture, dans une relation personnelle et subjective avec Dieu. Cette relation échapperait à toute objectivation, les mots qui en rendent compte n'exprimant qu'indirectement et de façon abstraite ce qui est vécu dans la rencontre de foi avec Dieu. Le texte humain de l'Ecriture rendrait témoignage d'une réalité qui dépasse la description que l'on peut en donner.

Il se produit, de cette façon, une dissociation entre la *forme* verbale du texte de la Bible et sa *matière* réelle, qui serait la foi ou l'expérience religieuse de ses auteurs. Les Ecritures sont rédigées par des hommes qui ont vécu une vie de relations profondes avec Dieu. La Bible est un recueil d'expériences religieuses ; et en la lisant, nous sommes en compagnie de « génies » pieux. Elle est inspirée non de façon objective et extérieure à ses rédacteurs et à ses lecteurs, mais parce que ces derniers seraient « inspirés » en la lisant. Elle nous inspire par les exemples qu'elle contient. Dans la Bible, des hommes témoignent de leur expérience avec l'Esprit de Dieu ; mais ces expériences étant humaines, la Bible ne pourrait pas être infaillible.

3. La position de Sabatier

En France, c'est avant tout l'œuvre d'Auguste SABATIER (1839-1901) qui fournit la meilleure illustration de cette conception. Pour le théologien de Paris, les religions d'autorité se sont éteintes. Il n'est plus possible de soutenir un système religieux fondé

sur l'autorité de l'Eglise comme dans le catholicisme, ou sur l'autorité d'un livre saint comme dans le protestantisme. Son idée selon laquelle les dogmes en matière de religion n'ont qu'une valeur *symbolique* en mine l'autorité traditionnelle. Pour SABATIER, la bonne méthode consiste à faire l'étude historique et psychologique des phénomènes religieux. Cela a pour effet d'amoindrir l'autorité des dogmes, qui revêtiraient des formes variables au cours de l'histoire. En même temps, cette méthode conduit à considérer que la foi est l'expression d'une vie spirituelle donnée par Dieu, ce qui serait l'essence de la religion.

Ainsi SABATIER dit que l'étude de la Bible se fait à deux niveaux :

« Sur la Bible, il y a un double témoignage à recueillir, celui de l'histoire et celui de la piété... La notion qui résulte des recherches de l'histoire est tout objective ; celle qui sort des expériences de la piété est subjective »⁸.

L'ordre de la sainteté est autre que l'ordre scientifique.

« Quand on est dans ce sentiment qui est à proprement parler la piété morale, il est impossible de n'être pas saisi par le caractère et la puissance de l'esprit de sainteté qui crée l'histoire d'Israël, la vie et l'œuvre du Christ et qui s'y révèle »⁹.

L'approche religieuse de la Bible met en contact avec des hommes qui sont un exemple de la religion de l'Esprit. On peut donc indiquer comment Dieu prend progressivement possession de l'âme humaine en « devenant intérieur à la conscience jusqu'à s'unir pleinement à elle dans la conscience de Christ »¹⁰.

Pour la « critique historique », en quoi la Bible a-t-elle valeur de « révélation » ? La critique historique souligne l'humanité de la Bible dont la diversité manifeste l'inégalité de la conscience religieuse des hommes au cours de l'histoire. Pour elle, ce qui a valeur de révélation, de « Parole de Dieu », ce n'est pas le texte de la Bible, mais l'expérience spirituelle qui y est dévoilée. Cette piété morale est l'histoire « divine » qu'il faut discerner en lisant la Bible. SABATIER affirme que « pas plus pour la piété pratique que pour la pensée éclairée, la Bible des Eglises ne coïncide avec la Parole de Dieu »¹¹.

La Parole de Dieu se « contextualise » donc selon le développement de la conscience morale de l'homme. Le contenu révélationnel de la Bible serait constitué par l'expérience religieuse des écrivains bibliques. Mais comment être sûr que ce qui est écrit rend compte correctement de cette expérience et en a l'autorité ? L'expérience de Dieu se situe toujours au-delà de son expression écrite.

⁸ A. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Paris 1955.
D. 281.

⁹ *Ibid.* D. 286.

¹⁰ *Ibid.* D. 287.

¹¹ *Ibid.* D. 291.

En ce qui concerne le rapport entre la révélation et la Bible, les théories libérales distinguent la forme de la Bible — l'élément humain susceptible d'être étudié historiquement de façon critique — et le contenu de la Bible, ce qui touche au divin, la conscience religieuse des auteurs qui « expérimentent » Dieu. On parle ainsi de l'inspiration de certaines parties de la Bible ou des personnages bibliques. Mais, en elle-même, la Bible n'est pas divinement inspirée dans ses mots ; aussi ne peut-elle donc pas être considérée, à la différence de ce qu'affirme la pensée classique, comme un aspect de la révélation de Dieu à l'homme. L'union entre les facteurs divin et humain de l'Ecriture est rejetée. De la même manière, l'activité intellectuelle et la vie de piété sont dissociées : dans l'une, l'homme est autonome, dans l'autre, son expérience du divin le fait dépendre totalement de Dieu.

II. LES MÉTHODES DE LA CRITIQUE HISTORIQUE

Dans le rapport qui doit être établi entre l'idée que nous nous faisons de la Bible et le mode d'interprétation, il faut évoquer, maintenant, trois aspects :

- le présupposé de l'autonomie de l'intellect empêche de considérer l'Ecriture comme étant la Parole de Dieu et influence notre attitude face aux réalités dont parle la Bible ;
- le statut de la Bible se trouve modifié ;
- cette modification justifie une réinterprétation des données bibliques dans cette perspective faussée.

Il y a entre les théologiens d'aujourd'hui un accord tacite selon lequel il serait impossible de revenir sur les acquis de la critique. Les méthodes que celle-ci met en œuvre sont largement reçues dans le monde de la théologie. Pourtant il n'est pas aisé de dire exactement ce qu'on entend par méthode historique ou critique historique. Malgré son nom, il ne s'agit pas d'une méthode, mais plutôt d'un ensemble de techniques appliquées dans une certaine perspective générale. Ceci explique, en partie, la diversité déroutante des résultats obtenus.

A Les axiomes de la méthode historique

Dans le domaine de la recherche biblique, la méthode critique se borne à appliquer à l'Ecriture les procédures en vigueur pour l'examen d'un texte historique. La Bible est considérée comme n'importe quel document historique.

La théologie d'aujourd'hui est encore hantée par le spectre des principes formulés par Ernst TROELTSCH dans son essai « *De la méthode historique et dogmatique en théologie* » (1898)¹². Ainsi, trois principes sont admis :

¹² E. TROELTSCH, « *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* » (2 Aufl. *Ges. Schr.* II, Aalen : Scientia Verlag 1962), pp. 729-753. Voir aussi W. BODENSTEIN, *Neige zum Historismus*, Gutersloh 1959 ; VAN A. HARVEY, *The Historian and the Believer*, New-York 1966, pp. 8-16 ; E. KRENTZ, *op. cit.*, ch. IV.

- le doute méthodologique. La reconstitution d'un événement historique du passé ne relève pas du certain, mais du probable. Ce principe s'applique aussi bien à une tradition religieuse qu'à toute autre donnée historique.
- l'analogie. Tout événement du passé doit être interprété par analogie avec ce qui est observé dans le présent. L'analogie permet d'établir les critères de possibilité d'un événement passé. Elle implique que tout événement historique garde son actualité.
- la corrélation. Tout événement historique est lié à un autre par un enchaînement de cause à effet. L'histoire est faite d'une succession de moments dans un *continuum* clos.

Ces trois principes sont appliqués, aujourd'hui, dans la recherche historique avec certaines modifications qui tiennent compte de leur enracinement positiviste. Ainsi, tout en admettant qu'une vérité ou une connaissance est conditionnée historiquement, l'examen historique procède à une vérification ou à une correction des données selon l'évidence. La cohérence du récit d'une série d'événements est obtenue après qu'ait été apprécié le degré de vraisemblance des sources utilisées.

B Conséquences de la méthode critique en théologie

TROELTSCH lui-même a indiqué deux conséquences. D'abord, la critique rend incertain tout événement isolé. Ce n'est que par rapport aux autres événements et à cause de ses effets sur le présent qu'une certitude peut être acquise. De plus, le christianisme n'est plus unique en son genre ; ses prétentions ne sont compréhensibles, en effet, que dans le contexte de toute l'histoire. Les effets sur la théologie sont faciles à discerner, comme le dit TROELTSCH. L'approche critique relativise tout énoncé dogmatique : la résurrection, par exemple, doit subir le test de la comparaison avec d'autres événements historiques ; la révélation chrétienne perd le caractère unique qui est le sien par suite de l'intervention de Dieu dans l'histoire.

Pourquoi les théologiens ont-ils accepté les méthodes de la critique ? Certains les ont acceptées totalement et ont reformulé la foi chrétienne à la lumière d'une vérité positiviste validée par l'histoire ; c'est essentiellement le cas de BULTMANN. D'autres ont tenté de formuler une justification *théologique* de la méthode critique¹³. Pour eux, la Bible est un livre ancien et la critique permet une reconstruction de la situation de vie dans laquelle ses textes ont pris forme. Ils reconnaissent, en plus, que la vérité transmise par la Bible a un caractère historique. Aussi leur apparaît-il que ce serait nier le caractère historique de l'enseigne-

¹³ Voir O. OULLMANN, « The necessity and function of Higher Criticism », *The Early Church*, London 1956, pp. 3-16.

ment biblique que de refuser l'application des méthodes historiques à la Bible.

Pourtant, les méthodes de la critique sont en difficultés sérieuses face à l'affirmation biblique de la révélation¹⁴. Reprenons les trois points :

— le doute méthodologique. Cette attitude est-elle convenable pour l'Ecriture ? Comment douter de ce que nous croyons sur le témoignage des textes ? La foi peut-elle se nourrir de *probabilités* ? Si un chrétien insiste sur l'importance que revêt pour lui le caractère historique de sa foi, peut-il conjoindre « critique » et « historique » sans s'interroger sur le caractère de l'histoire *biblique* et sur le caractère de l'*homme* appelé à discerner le sens de cette histoire ?

— l'analogie. Si le passé est compris et connu parce qu'il ressemble au présent, l'actualité devient le critère de la vérité. La création, l'exode, l'incarnation, la résurrection n'entrent pas dans le cadre de notre expérience. Faut-il, alors, conclure à l'impossibilité de tout acte de Dieu, de tout miracle ? L'analogie, en éliminant l'extraordinaire, n'abolit-elle pas le rôle normal de l'histoire ?

— la corrélation. Ce principe nie la possibilité de l'intervention divine dans un monde clos et, donc, tout miracle et l'histoire même du salut.

Mais, à mon sens, le problème essentiel réside dans le fait que la méthode critique comporte une antinomie cachée : en relativisant tout donné historique et toute connaissance humaine, cette méthode *s'exempte* elle-même de l'application de cette procédure à ses propres axiomes. Sa démarche est, en soi, de l'ordre du présupposé et non vérifiable. En définitive, derrière sa superstructure intellectuelle, la méthode critique implique une attitude de foi aussi réelle que celle qui accepte la vérité du donné biblique. Autrement dit, l'homme qui veut insister sur le caractère relatif du processus historique n'a pas le pouvoir de faire une exception.

III. LES DÉFAUTS DE LA MÉTHODE HISTORICO-CRITIQUE

Il ne serait pas juste de dire que tous les résultats de la critique ont été mauvais. Grâce à eux, le milieu culturel de la Bible est mieux compris, le caractère particulier de la littérature biblique ressort clairement, des outils de recherche ont été mis au point et le danger d'imposer les idées de sa propre culture au texte biblique bien mis en évidence. Tout ces « boni » sont parfaitement connus, il n'est pas nécessaire d'insister.

¹⁴ Voir à ce sujet le livre de MAIER et l'article de D.P. FULLER, « The fundamental presupposition of the historical method », *TZ* 24 : pp. 93-101.

1. Là où la critique historique a souvent péché, c'est par son dogmatisme. Devenue historicisme, la méthode historique prend les allures d'une idéologie. On a remarqué que le darwinisme n'a en rien contribué aux grandes découvertes scientifiques de notre siècle et même qu'il semble en opposition avec certaines d'entre elles ; pourtant chacun sait que l'idéologie darwiniste domine les livres scolaires et qu'elle a modelé la pensée de TEILHARD pour en faire ce que Karl BARTH a appelé un « gnosticisme hérétique ». De même, en science biblique, nous voyons combien ceux qui se réclament de l'objectivité résistent au changement ; il suffit de penser aux réactions des adeptes de l'hypothèse documentaire des sources du Pentateuque face aux découvertes des alliances du deuxième millénaire avant Christ ou lorsqu'ils ont lu le livre de J.A.T. ROBINSON sur la datation du N.T. Mais ces remarques sont d'ordre cosmétique.

2. Plus grave est l'influence de la critique sur le message de l'Eglise. Car on ne peut pas *précher* de façon positive en utilisant cette méthode. En effet la critique tente de reconstruire les *sources* du texte biblique ou de spéculer sur l'*intention* des auteurs. La critique travaille au niveau des intentions. Elle construit *derrière* les textes et arrive quelquefois à un autre sens que celui qui apparaît. Cependant, nous sommes bien obligés de *précher* les *textes* ; aussi la réaction structuraliste à la critique historique est-elle relativement saine. Pour elle, l'essentiel est ce que dit le texte en tant que tel, dans ses structures littéraires. La faute de la critique historique est d'avoir négligé le texte, dans beaucoup de cas, sans enrichir la compréhension théologique. C'est pour cette raison que les commentaires bibliques de notre siècle semblent peu édifiant à côté de ceux des périodes précédentes. Dans certains cas, la théologie a été ainsi coupée de la réalité littéraire du texte et, ce faisant notre compréhension de la Bible s'en est trouvée appauvrie.

3. Tout ceci a été résumé par l'écossais T.F. TORRANCE qui parle du caractère *dualiste* de la méthode historico-critique¹⁵. En commençant par une analyse critique de points particuliers, cette méthode dissocie ceux-ci de leur structure dynamique fondamentale qui, seule, donne sa cohérence au texte. Avec la méthode historico-critique, il est impossible d'aller très loin sur le plan théologique, car il manque à cette méthode un moyen d'*intégration*, une perspective théologique d'ensemble. C'est ce qui explique le faible rendement de la critique historique pour le message de l'Eglise. Mais le vice fondamental de la méthode est son refus de considérer l'Ecriture comme d'origine à la fois divine et humaine¹⁶ et de se concentrer seulement sur ses aspects humains.

¹⁵ T.F. TORRANCE, *Space Time and Resurrection*, Grand Rapids. 1976. pp. 6ss.

¹⁶ Au sujet du dualisme de la théologie moderne voir mon livre. *James Barr and the Bible*. Phillipsburg 1979. ch. 5. 6.

4. En résumé, lorsque l'union des facteurs divin et humain qui font des Ecritures la révélation verbale de Dieu, est dissoute, une opposition s'établit entre eux. Le caractère humain du texte scripturaire exclut le divin qui, par nature, déborde le texte. Dire que la Bible *contient* la Parole de Dieu (et non « est »), ou dire qu'à travers la Bible nous avons une expérience du divin, revient à dissocier les deux aspects humain et divin de la Bible, et à adopter ce que recouvre ce dernier comme clef d'interprétation pour procéder à un tri dans la Bible même. Les expériences religieuses les plus spectaculaires retiennent bien davantage l'attention que les parties de la Bible faibles en « spiritualité » : le Nouveau Testament nous attire plus que l'Ancien Testament : Jésus plus que Paul ; la justification par la foi plus que l'éthique de Jacques. Selon SABATIER, le non-théologien pieux opérerait, en pratique, ce tri sans aucun scrupule.

Une chose est claire : dire que la Bible décrit de façon exemplaire la recherche religieuse de l'homme est une autre manière d'indiquer que l'Absolu ne peut être enfermé dans les formulations humaines du texte biblique, parce qu'il est tout autre que l'homme. Partant de là, les théologiens s'efforcent curieusement, de ressouder ce qu'ils ont séparé, c'est-à-dire la vie spirituelle et la pensée intellectuelle. Mais dans cette tentative, il apparaît avec évidence que la spiritualité est obligée de se plier aux exigences de la raison. Il est impossible, en effet, de croire par la foi subjective ce que l'intellect, par la raison autonome, indique comme impossible.

En conséquence, face à cette impossibilité, la piété et l'intellectualité ont perdu au cours de notre siècle leur enracinement dans la révélation biblique. La raison reste distincte de la foi et ne subit plus la critique transcendante du message biblique. Elle est indépendante, surtout en théologie, où les savants mettent leur point d'honneur à maintenir l'indépendance de la recherche critique par rapport à la foi. La spiritualité également n'est plus soumise aux critères de la vérité biblique, mais s'écoule entre les digues érigées par la raison. Elle est considérée, avant tout, comme un sentiment humain, une expérience dont l'objet est défini par la raison, mais dont la réalité vivante va bien au-delà. Face au silence du transcendant s'exprimerait ainsi le besoin spirituel de l'homme.

Dans ces conditions, même la « mort de Dieu » devient une expérience spirituelle pour l'homme moderne, théologien ou non. La non-existence ou la non-présence de Dieu deviennent motifs d'expérience spirituelle pour l'homme. Malgré la mort de Dieu admise par la conscience moderne, il est possible d'avoir une piété, une « foi vivante » qui serait issue, précisément, de cette prise de conscience. Mais il est évident que cette spiritualité n'est pas biblique puisqu'elle suppose, dans son fondement, la dissociation du divin et de l'humain.

Cette conception moderne de la piété permet de comprendre

comment on a pu arriver, dans certaines églises, à introduire dans les liturgies des textes des mystiques orientales.

Nous sommes, maintenant, tout à fait au cœur du problème. Que vaut une piété, un sentiment religieux, qui n'est pas enraciné dans la vérité révélée par Dieu ? Pour le libéralisme, qui sépare l'humain du divin et considère la Bible comme le résultat de l'évolution des idées humaines, le christianisme n'est plus une religion révélée. Il se place à côté des autres religions du monde, même si l'on dit — les libéraux l'ont parfois dit — que le christianisme est une expression très élevée de la religion. Aussi est-il possible de soutenir que la position classique sur la révélation et cette problématique moderne ne sont pas les deux variétés d'une seule et même foi chrétienne, mais *deux religions différentes*.

Quand on sépare les caractères divin et humain de la Bible, l'homme est livré à ses propres ressources pour estimer la valeur de sa religion. Et s'il en est ainsi, il devient difficile pour la conscience religieuse de l'homme de reconnaître une place à l'œuvre rédemptrice de Christ. Au lieu de s'offrir comme sacrifice expiatoire des péchés, Christ est assimilé à un mode de conduite : un modèle de « bon petit Jésus ». Une religion qui n'admet de contact avec le divin qu'au cœur de la conscience de l'individu ne peut que maintenir avec grande difficulté la mort de Christ comme centre et fondement de la vie spirituelle. Or, c'est précisément dans la mort de Christ que Dieu nous révèle son amour. Si on localise le contact avec le divin seulement dans le sentiment religieux, la mort de Christ apparaît comme le prolongement d'un enseignement éthique, la conséquence de la piété de Jésus. Et la mort de Christ n'a plus de valeur *divine*.

5. A ce problème d'ordre général, nous pouvons ajouter trois réflexions :

— si la Bible est un livre qui nous inspire par ses commentaires pieux, elle a certes une grande utilité ; mais en cela, elle ne se distingue pas vraiment de tel ou tel autre écrit non-biblique. Le caractère de norme de la Bible est éliminé : tout homme est capable de s'élever au même niveau d'inspiration que les prophètes et les apôtres. Nos expériences d'aujourd'hui peuvent avoir la même valeur. La référence à l'Ecriture et à Christ comme centre des textes devient accessoire.

— Cette approche ne semble pas de nature à fournir un fondement satisfaisant à une foi vivante. Ce n'est pas le compte rendu des expériences de piété des autres qui risque de satisfaire nos besoins de chrétiens. Seul Dieu est en mesure d'assouvir la soif des créatures créées par Lui et pour sa gloire. Le récit des recherches des hommes sonne un peu creux, car ce que nous voulons au fond de nous-mêmes, c'est la vérité de Dieu et non une théorie faisant une place prépondérante à la conscience religieuse de l'homme. Cette vérité, nous la voulons comme guide à suivre et à obéir. Nous sommes touchés, non par ce que les

« génies » religieux ont à raconter sur leur contact avec Dieu, mais par ce que, seul, Dieu peut nous dire.

— Enfin, la Bible elle-même ne semble pas permettre de distinguer entre la forme des textes et la conscience religieuse des auteurs en contact avec la « Parole de Dieu ». Au contraire Jésus et les apôtres affirment le caractère de révélation des textes bibliques. Dissocier le divin et l'humain revient à reconnaître deux bibles, deux histoires du salut, deux Jésus, et deux Eglises. La Bible n'indique pas de canon dans le Canon, elle ne fournit pas de clef qui permette de distinguer entre la Parole de Dieu et la Bible humaine. Parce qu'ils refusent de l'admettre, les théologiens en arrivent à avoir des opinions fort divergentes.

A VENDRE

La Revue Réformée

Une collection neuve de 29 années complètes,

Tomes V à XXXII inclus

Numéros 17 à 128 inclus

Fr 2.250, — Franco de port

Veuillez vous adresser au siège de la Revue.

*

Petite collection : N° 101 à 128 inclus

(Tomes XXVI à XXXII inclus)

Fr 500, — Franco

COMMENT CALVIN LISAIT LE RÉCIT DE LA TOUR DE BABEL

A.-G. MARTIN

Il arrive encore qu'on lise les commentaires bibliques de CALVIN : on le fait surtout pour citer telle ou telle phrase venant à l'appui d'une affirmation théologique exprimée par le réformateur. Mais qui aujourd'hui se sert de ces commentaires pour fonder une exégèse ? La méthode de CALVIN paraît si éloignée de ce à quoi nous a habitués l'exégèse moderne, que sur ce plan, le réformateur apparaît complètement dépassé : il n'intéresse plus que l'historien.

Pourtant, ne risque-t-on pas d'être injuste envers CALVIN ? Et surtout, on finit, sous prétexte que le réformateur reflétait les idées exégétiques « de son temps » (que faisons-nous nous-mêmes ?) par passer à côté de vraies richesses. Et cela peut aussi rafraîchir nos propres habitudes.

Prenons l'exemple du récit de la Tour de Babel (Genèse 11/1 à 9), en faisant quelques remarques au fil de la lecture du commentaire :

1) Pour CALVIN, Moïse est l'auteur du récit. Notre réaction de moderne est de dire : c'était ce qu'on croyait autrefois. C'est normal que CALVIN parle ainsi, et on passe outre. Et pourtant, cette façon de parler a son importance. Mais il ne s'agit pas de se placer sur le plan de l'histoire du texte biblique : ce n'est pas la question de l'auteur du pentateuque qui est en jeu ici, c'est le discours même de CALVIN qui doit retenir notre attention : En écrivant *Moïse dit*, CALVIN sort le texte biblique de l'anonymat. Ce n'est pas un récit que je reçois du passé et sur lequel je me penche, l'auteur n'est pas simplement un abstrait jahviste, ou un inconnu écrivaillon de Judée ; c'est quelqu'un qui a un nom : *Moïse*. Et ce petit détail change du tout au tout ma façon de lire la Bible. Ce n'est plus avant tout un objet devant lequel je me tiens en me posant toutes sortes de questions sur son auteur, son contexte, son historicité, son sens, mais c'est une histoire que quelqu'un me raconte, et dans cette rencontre avec le texte biblique, ce n'est pas moi qui suis le sujet seul devant un texte.

c'est quelqu'un d'autre qui agit, qui me raconte et qui me demande d'écouter et de recevoir le texte. Cette façon d'attribuer les livres bibliques à un auteur nommé (Salomon pour les Proverbes, David pour les Psaumes) n'est pas innocente. Elle change du tout au tout ma façon de considérer la Bible ; ce n'est pas un texte dont je suis maître, c'est un texte que je reçois — à travers le temps — d'un autre frère qui a un nom. On peut remarquer que CALVIN ne dit pas : Dieu dit, à propos du texte biblique ; c'est toujours *par un homme* que m'est transmise la Parole de Dieu, dans la communion des saints, et par l'œuvre de l'Esprit.

2) CALVIN n'isole pas le récit de la Tour de Babel ; il le replace dans le déroulement du texte biblique. La discussion sur le temps qui sépare la Tour du Déluge peut nous paraître superflue. Elle a pourtant le mérite de nous faire sentir que le récit de la Tour de Babel n'est pas un récit isolé ; il faut le comprendre et le saisir dans le mouvement d'un ensemble.

Aurait-on construit la Tour pour échapper à un nouveau déluge ? CALVIN ne partage pas cet avis. Mais il prend au sérieux les généalogies et en conclut que Noé était encore vivant et que le vieux patriarche a dû profondément souffrir de voir *ceux de sa race prendre un si méchant conseil*.

Il est possible aussi, dit CALVIN, que Nemrod était à ce moment-là le chef du peuple. Mais le réformateur ne veut pas faire dire au texte plus qu'il ne dit : Ce n'est pas un homme qui est en cause, il n'est pas nommé — c'est le peuple dans son ensemble qui est fautif.

3) CALVIN montre sa connaissance de l'hébreu et de l'exégèse juive.

Au verset 4 il s'éloigne de la lecture grecque et latine (avant que nous soyons dispersés) pour faire remarquer que la conjonction employée en hébreu signifie *de peur que*. L'exégèse juive est citée à propos du temps qui sépare le Déluge de la construction de la Tour : CALVIN adopte le point de vue juif. En revanche, il en prend le contrepied à propos du pluriel *descendons* et fait remarquer qu'il ne peut s'agir ici d'anges auxquels Dieu parle. CALVIN y voit plutôt — et en ceci il est dans la ligne des Pères de l'Eglise — une allusion à la Trinité. Ce pluriel est à rapprocher du *faissons* de Genèse 1/26.

4) CALVIN n'hésite pas non plus à faire appel aux auteurs de l'Antiquité. Il mentionne BÉROSA au sujet du temps qui sépare le Déluge de la Tour de Babel, pour le contester d'ailleurs. Mais, surtout, il cite des auteurs latins, OVIDE, JUVENAL et à propos de l'orgueil des hommes ces vers d'HORACE : « Les hommes mortels ne trouvent rien trop haut ni difficile. Nous sommes si fous que nous voulons assailler le ciel ».

Cela traduit bien sûr l'homme cultivé : mais quoi d'étonnant

en ce 16^e siècle ! Mais plus qu'une simple culture, ces citations de l'antiquité montrent que pour les hommes de cette époque, l'Histoire est une : ils sont en cela héritiers du Moyen Âge : l'Histoire profane ne s'oppose pas à l'Histoire sainte, mais l'une confirme l'autre et la sagesse des anciens païens ne peut être qu'une annonce de celle de la Bible. Ainsi CALVIN voit un lien entre l'orgueil des constructeurs et la légende païenne des géants qui, bien que faible, exprime la même idée : la volonté qu'a l'homme de vouloir s'élever plus haut que Dieu.

5) Mais que dit CALVIN de ce récit sur le plan théologique ?

Tout d'abord il note que la faute de ces hommes n'est pas de construire une tour, mais de vouloir se faire un nom : ils veulent établir *un mémorial qui dure à jamais*. C'est oublier que c'est là un privilège réservé à Dieu seul.

C'est toujours la folie du monde de mépriser le ciel et de chercher l'immortalité sur la terre où il n'y a rien qui ne soit caduc et transitoire (v. 4). L'homme, dans son orgueil veut confondre le ciel et la terre, et cet orgueil est sans limite. *La mort même ne peut corriger notre orgueil et ne peut nous faire confesser à bon escient notre misérable condition, car bien souvent il y a plus d'orgueil en un tombeau qu'en une pompe de noces* (v. 4). On reconnaît l'aversion calviniste pour tout ce qui touche les cérémonies d'ensevelissement.

6) CALVIN fait également remarquer combien les hommes se sont lancés dans une entreprise qui leur demande beaucoup de courage et d'énergie. Mais c'est l'ambition qui les pousse à être si industriels.

7) Dieu va alors intervenir pour punir cet orgueil. CALVIN fait remarquer que la descente de Dieu ne peut se rapporter à Dieu, puisque celui-ci *n'est point sujet à changer de lieu* (v. 5). *La descente dont parle Moïse doit plutôt se rapporter aux hommes qu'à Dieu...* il signifie que Dieu s'est peu à peu montré juge et vengeur comme s'il marchait tout bonnement pas à pas (v. 5). On voit comment CALVIN explique ce qui peut apparaître comme un anthropomorphisme : en fait, un anthropomorphisme n'est qu'une façon tout humaine de voir et de parler de Dieu.

8) Dans le verset 6, CALVIN n'y voit pas la plainte de Dieu ou encore une comparaison qui va du plus petit au plus grand, mais plutôt une ironie et une moquerie devant l'entreprise humaine.

9) Alors la punition va être la diversité des langues et la dispersion.

Dans la diversité des langues, CALVIN voit une anomalie. Comment se fait-il que les hommes, qui sont participants d'une même raison et nés pour vivre en société les uns avec les autres, n'usent point entre eux d'une seule et même langue ? (v. 1). Cette diversité n'est pas naturelle : elle n'est pas conforme à l'unité

de l'espèce humaine. Il s'agit d'un vice accidentel, une punition infligée à l'homme, donc d'une malédiction. Mais l'Evangile est venu la lever en faisant communiquer les hommes entre eux en leur donnant un langage commun. Bien sûr CALVIN fait allusion à la Pentecôte, mais ce qu'il voit surtout comme réalisation de la promesse qu'il lit dans Esaïe 19/18 (Cinq villes d'Egypte parleront la langue de Canaan) *c'est le fait que la langue de Canaan sera commune à tous, car encore qu'ils soient différents quant au son de la parole, toutefois ils disent une même chose en criant « Abba, Père ».*

Le langage commun à toute l'humanité, c'est de parler de Dieu comme du Père !

10) La dispersion est aussi une punition. Mais CALVIN fait bien remarquer qu'au départ elle n'en est pas une. La dispersion fait partie du plan de Dieu : la descendance de Noé a reçu cet ordre et cette mission. La construction de la tour s'oppose à cette dispersion voulue par Dieu. Ils veulent s'arrêter dans une cité. C'est pourquoi, au verset 8, la dispersion apparaît maintenant comme une ignominie et un châtiment. *Ce n'a donc point été une simple dispersion pour remplir la terre, afin qu'elle fût pourtant habitée, mais un écartement violent et forcé* (v. 8).

11) Enfin, CALVIN s'intéresse au mot *Babel* lui-même.

Il note d'abord que Moïse en parle à cet endroit parce qu'il en a été question au chapitre précédent (10/10). Mais surtout, il voit là la seule renommée que les hommes ont méritée. *Ils ont un bon renom mais point tel qu'ils le désiraient* (v. 9). On sait que, pour les Juifs, Babylone est synonyme de barbarie et de cruauté. Babylone n'a pas une bonne renommée !

12) On voit donc que c'est cette *renomée* qui est au centre de la pensée de CALVIN. Cette prétention à avoir un nom est une atteinte à la gloire de Dieu, et notre malheur, c'est de vouloir toujours agir sans tenir compte de la volonté de Dieu. CALVIN voit là l'application pratique de ce récit aux chrétiens d'aujourd'hui.

Que dire en conclusion ? Certains trouveront ce commentaire vieillot : les arguments avancés par CALVIN sont ceux que l'on trouve chez les Pères de l'Eglise ou les rabbins du Talmud : cela n'est d'ailleurs pas sans intérêt. Mais le commentaire de CALVIN garde toute sa valeur pour le chrétien d'aujourd'hui, au moins sur deux points :

— il n'analyse pas le texte biblique mais le présente comme une parole, une histoire venant de Dieu.

— il met le doigt sur le point important du récit qui n'est pas la tour, mais la relation entre l'homme et Dieu, qui va se trouver faussée une nouvelle fois. Ce récit fait partie de tout un ensemble où est décrite la rupture que l'homme finit par établir entre Dieu et lui-même.

LE RACISME ET L'ANTISEMITISME

F. LOVSKY

Ce sont deux sujets immenses que je dois traiter en une heure *. Aussi ne vais-je pas faire l'histoire ou la sociologie du racisme et de l'antisémitisme. Je pars du postulat que vous ne doutez pas de leur réalité. Je pars d'un deuxième postulat : c'est que vous ne doutez pas que notre passé chrétien fut, à cet égard, bien coupable. Et je pars d'un troisième postulat : je m'inspire de la Bible, de l'Ecriture sainte pour en parler. (Je ne ferai pas de lectures bibliques, et si je cite ça et là un verset avec sa référence, je le ferai discrètement. Comment ne pas en citer, dans cette Faculté de théologie ?)

Je vais essayer d'abord de vous donner une définition du racisme. C'est une attitude d'esprit, parfois une position doctrinale, qui engendre à l'occasion un comportement agressif, et se manifeste en tout cas par la bonne conscience et la satisfaction de ne pas appartenir à la catégorie raciale de ceux dont on dénonce la différence, ou l'infériorité. Le racisme est toujours une systématisation, une généralisation, en même temps qu'une autosatisfaction, car il consiste à attribuer aux groupes humains auxquels on n'appartient pas une moindre valeur morale, humaine, intellectuelle et bien sûr spirituelle qu'au groupe dont on fait partie ; une valeur moindre et clairement inférieure. Le racisme ne s'intéresse qu'à la différence, jamais aux similitudes ; à l'infériorité, jamais aux convergences. Infériorités et différences réelles, ou supposées...

Le principe qui constitue le racisme, c'est non seulement la différence et l'infériorité entre les groupes ethniques, mais surtout la permanence, la fixité de cette différence et de cette infériorité. On se persuade qu'il s'agit d'une infériorité héréditaire, d'ordre biologique, génétique, qui concerne dans une « race » (il faut mettre le mot entre guillemets) tous les individus de tous les temps, passés, présents et futurs. Le racisme hiérarchise donc des « races » permanentes, étanches, absolument hétérogènes. Les racistes ne diffèrent entre eux que par la

* Conférence à la Faculté Libre de Théologie Réformée, Aix-en-Provence.

manière de classer les « races » les unes par rapport aux autres : celui qui parle, place toutes les « races » au-dessous de la sienne. On enferme donc chacun des individus de ces groupes dans un déterminisme irrémédiable qui embrasse non seulement les caractères physiques de cet individu, mais aussi sa personnalité et ses aptitudes physiques, intellectuelles et morales. A la limite, le racisme le plus violent va jusqu'à expulser de la race humaine prise dans son ensemble les pseudo-races les plus inférieures de la hiérarchie imaginaire qu'il a construite et dont il se réclame. Ce fut le cas des prétendus « sous-hommes » selon les Nazis.

Il n'est pas nécessaire de se livrer à de tels jugements pour être raciste ; il suffit de professer une vue hiérarchique et fixiste au sujet des ethnies, et de se situer soi-même dans celle qu'on place tout en haut de cette pseudo-échelle de valeurs humaines. Mais il y a un autre indice du racisme car, très logiquement, si les « races » sont hétérogènes, et si leurs caractéristiques transmissibles sont indélébiles, le métissage de deux individus de « races » différentes apparaît comme un comportement antinaturel.

Je ne vais pas m'interroger sur la composante évidemment érotique, et très inquiétante, de l'interdit d'ordre sexuel, de l'horreur presque morbide que les racistes éprouvent et proclament à la seule évocation non seulement du métissage entre les races humaines, mais aussi de l'union sexuelle même quand elle ne mène pas à l'engendrement. Cette horreur, ce « crime contre le sang » relèvent d'une étude d'ordre psychologique, et parfois même psychopathologique, pour lesquels je n'ai pas de compétence. Je me contente d'indiquer que l'indice du racisme apparaît dans la passion et la perte de sang-froid dès qu'on mentionne le mariage d'une Européenne et d'un Africain, ou d'une Française avec un Algérien.

Le racisme ne se confond pas avec la xénophobie, qui est une aversion et même une haine de l'étranger, quel qu'il soit, quand bien même il nous ressemblerait et appartiendrait à la même « race » que nous. Je ne pense pas qu'on puisse dire par exemple que l'attitude des Français envers les Portugais (ou des Suisses à l'égard des Italiens) soit réellement raciste. Mais c'est de la xénophobie à base sociale : la preuve, c'est que les Portugais et les Italiens fortunés et cultivés ne rencontrent pas de préjugés. Cette xénophobie appartient davantage au nationalisme qu'au racisme. Il est vrai que le nationalisme et la xénophobie sont des bouillons de culture pour le racisme et peuvent y conduire. Le raciste est souvent xénophobe... Il faut cependant maintenir la distinction entre la xénophobie et le racisme, comme entre le racisme et l'antisémitisme, même si la vague antisémite a été depuis un siècle raciste.

En essayant de définir le racisme, j'agis comme le chimiste qui tente d'isoler et de purifier un élément pour en établir la spécificité. Mais, dans la nature, cet élément se présente d'une

manière apparemment différente, dans un minerai par exemple. Ainsi en est-il du racisme, ce qui oblige à évoquer rapidement ce qu'on appelle le racisme quotidien, habituel et plus ou moins dilué, qui se mêle à l'ignorance et à l'incompréhension, volontaire ou non, pour expliquer le refus de regarder et de rencontrer les autres. Il se mêle au « paternalisme » à l'égard de ceux qu'on décrit comme des non-évolués parce qu'on pense qu'ils sont des non-évoluables ; et cela, c'est du racisme.

Ce racisme maintient les préjugés sociaux, il alimente les opinions toutes faites et soupçonneuses, il se gargarise de généralisations hargneuses ; il s'exprime par des répulsions d'ordre physique auxquelles on s'abandonne en mélangeant des craintes d'ordre social, des peurs nourries de racontars, des préjugés revêtus de justifications hygiéniques, des dégoûts provoqués par la misère ou la maladie, des sentiments mal surmontés en présence des déshérités, et des théories lentement préparées par des accusations passivement acceptées d'abord, qui se cristallisent le moment venu. La législation, parfois, et surtout les mœurs, introduisent le racisme dans la vie quotidienne. On hésite à s'asseoir auprès d'un Africain dans un wagon, et il y a des pays où ce fut, où c'est interdit. On ne veut pas habiter dans la même maison que des Arabes, même s'ils ne font aucun bruit. Il y a des gens qui ne se baigneraient pas dans une piscine où se trouvent des personnes d'une autre « race ». Et d'autres fois, c'est à l'école que le racisme fausse l'esprit des enfants et s'oppose à des cohabitations qui seraient les meilleurs des remèdes à la haine raciale. La vie économique présente des tares racistes : il faut bien constater, sans que cela trouble vraiment l'opinion publique, les obstacles professionnels dressés, à qualifications égales, devant les travailleurs confinés dans les tâches les plus rudes, et que l'on paie moins que les autres et que l'on remercie en cas de crise plus vite que les autres.

Certes, il y a des réflexes et des habitudes qui ne sont pas des signes d'un racisme conscient et voulu ; mais il nous appartient d'isoler, dans de nombreux comportements, cet élément raciste qui nous est peut-être caché, et que les victimes du racisme éprouvent cruellement, et dont elles souffrent.

* * *

On peut dénoncer le racisme en se plaçant à plusieurs points de vue ; il y a une critique politique, qui est utile, parfois efficace, mais qui sous-entend qu'on subordonne le problème du racisme à des principes ou à des aspirations d'un ordre plus général. De toute manière, ce n'est pas en porte-parole d'une politique que je vous parle, mais en Chrétien. On peut se placer à un point de vue éthique, philosophique ou humaniste, que je ne reprendrai point, pour être moins long ; mais cette critique ne peut pas persuader un raciste puisque celui-ci se situe à mille lieues des principes humanistes ou de l'éthique.

Citons encore la critique d'origine scientifique, qui est très importante et mérite quelques commentaires, ou plutôt un aveu préalable. Car la science du XIX^e et du début du XX^e siècles a très imprudemment conféré des lettres de noblesse au racisme contemporain, soit par des constructions raciales qui reposaient sur des analogies d'ordre linguistique (c'est ainsi qu'on a inventé la « race » aryenne et vous savez la vogue et les dramatiques conséquences de ces spéculations ornées du label scientifique : le jeune HITLER s'en est nourri avant 1914). Ou bien ce sont des généralisations outrancières à partir d'observations rapides et pseudo-ethnologiques, qui ont érigé des différences somatiques ou sociologiques en explications raciales péremptoires, et par là racistes.

Les sciences actuelles ont renoncé à reconnaître et à classer des races selon des critères physiques ou sociaux. La coloration de la peau ne s'accompagne nullement de différences entre les groupes sanguins, que l'on retrouve dans toutes les ethnies. Il n'y a pas de sang germanique, ni mongol, ni africain. La forme du crâne donne des indications contradictoires. Les tests psychologiques révèlent des appartenances à des cultures qui ne correspondent pas à des différenciations « raciales » parallèles. L'histoire, l'archéologie, l'ethnologie font pressentir que ce que nous appellerions des races actuelles sont des brassages ethniques parfois très anciens.

Je m'arrête, car ces remarques n'ont pas pour objet d'établir si les sciences sont plus ou moins défavorables au racisme ; notre réflexion constate qu'il y a effectivement des Noirs et des Blancs, des Chinois, des Malais, et que cela suscite des racismes. Nous devons nous demander quel est le contenu spirituel de ces phénomènes, en même temps que la signification de cette diversité apparente de l'humanité.

C'est pourquoi nous nous tournons vers la Parole de Dieu, qui affirme l'unité originelle de l'espèce humaine dès le récit de la Création de l'homme, mâle et femelle. Eve elle-même n'est pas différente d'Adam, étant de la même chair que lui. La signification spirituelle de la Genèse, de 2/7 à 5/2, ne souffre pas de discussion : l'unité de l'espèce humaine s'affirme dans sa création par Dieu, dans le péché et dans la chute, et c'est pour elle tout entière, sans exception, que la volonté divine de rédemption est annoncée. Un texte du Talmud, que je cite de mémoire, explique que Dieu a fait descendre toutes les nations d'un seul homme, afin qu'aucune nation, aucun homme, ne puisse dire à d'autres : « J'ai un père différent et meilleur que le tien ». On ne peut mieux souligner la signification antiraciste du récit de la Genèse.

Je passe à un récit moins éloigné de nous, qui se situe peu de temps après la Pentecôte chrétienne. Un messager de Dieu donne l'ordre à l'un des apôtres, Philippe, de se rendre sur la route déserte de Jérusalem à Gaza. Déserte, mais Philippe a un rendez-vous sur cette route. Il voit apparaître un char, à l'arrière duquel

un haut personnage lit à haute voix un livre. C'est un Ethiopien, administrateur des trésors d'une reine d'Ethiopie. Lui-même est eunuque. Poussé par le Saint-Esprit, Philippe s'approche en courant et demande (il faut le Saint-Esprit pour avoir ce saint tout-pet !) : « Est-ce que tu comprends vraiment ce que tu lis ? » Philippe avait reconnu un passage du prophète Esaïe ; l'Ethiopien répond avec une humilité assez rare : « Et comment comprendrai-je si je n'ai pas de guide pour lire ça ? » Il sait bien que Philippe en est capable, et il l'invite à s'asseoir auprès de lui. Et Philippe le lui explique et finalement le baptise. Pour plus de détails, consultez le livre des Actes des Apôtres, ch. 8.

Arrêtons-nous simplement sur la nationalité le l'eunuque. Il faut comprendre le mot « Ethiopien » avec prudence. Aujourd'hui, nous appelons Ethiopiens les Noirs d'Abyssinie. L'Ethiopie du 1^{er} siècle désignait plutôt la Nubie, c'est-à-dire le Soudan actuel ; les Ethiopiens étaient soit noirs, soit très bruns, et probablement métissés. Si l'on admet que l'eunuque n'était pas un Noir caractérisé, il devait en tout cas avoir l'allure et le visage d'un Berbère, ou bien il pouvait ressembler au Président Sadate. De toute manière, il serait l'objet de l'ostracisme des racistes. Eh bien ! voyez : c'est un communiqué de victoire, un cri de joie que nous transmet le livre des Actes : les païens sont appelés au baptême par le Seigneur. Les disciples du Christ baptisent les croyants quelles que soient leur origine, leur culture, leur ethnie et la couleur de leur peau. Ce baptême, ce catéchuménat sont donnés sur l'initiative de Dieu lui-même, qui envoie Philippe pour cela. Quel démenti au racisme de nos cœurs !... Le regard de l'Eglise naissante ne conçoit nullement le racisme et condamne celui-ci.

Le Nouveau Testament nous apprend que tous les hommes sont sortis d'un seul sang et que Dieu est le père de tous. Le théologien Yves CONGAR fait une remarque décisive en observant que l'espèce humaine est à l'image de la Trinité, car l'homme est à la fois un et plusieurs. Le racisme est donc un refus de la Création telle que Dieu l'a voulue en suscitant un seul genre humain, même s'il y a des « races » apparemment distinctes, sans que cela n'infirme l'unité spirituelle de l'humanité.

Or, le racisme est aussi un refus de la Croix puisque le Christ est mort par le péché de tous les hommes et pour le salut de chacun d'eux sans exception. Aussi faut-il voir dans le racisme non seulement un tragique dérèglement du cœur humain, mais aussi un endurcissement spirituel. Même, et surtout, s'il s'agit des Chrétiens qui disent alors dans leur cœur : « O Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont noirs, jaunes ou basanés... ».

Cet endurcissement spirituel qui conduit à l'orgueil rend l'homme incapable d'accepter sa condition pécheresse, puisqu'on n'accorde plus d'importance qu'au déterminisme biologique. Un américain a fort bien diagnostiqué que la question raciale aux

Etats-Unis (mais pas seulement dans ce pays !) met en cause le salut du corps de l'Amérique noire, et de l'âme de l'Amérique blanche.

Endurcissement qui livre le raciste à une idéologie, le racisme est hérétique par rapport à la foi chrétienne, puisqu'il remplace la Révélation au sujet des Nations de la terre par des théories s'appuyant sur la sociologie éphémère, changeante, imaginaire des peuples du monde, et sur l'orgueil de ceux qui se livrent à ces théories. Devant le racisme, les Chrétiens doivent opter entre les slogans du monde et la Révélation biblique, entre les ivresses égoïstes des nationalismes racistes, et la Réconciliation que le Christ a scellée sur la Croix.

Le racisme apparaît dans la pratique comme un faisceau d'accusations, de soupçons, de mises en garde contre telle ou telle catégorie ethnique. Il en est toujours au réquisitoire. Cela devrait suffire à inquiéter les Chrétiens. Qui donc, en effet, est l'accusateur par excellence ? Qui donc vient diviser les hommes ? L'idéologie accusatrice et diviseuse du racisme est inspirée par Satan, l'accusateur et le diviseur. Quand nous prions, comme Jésus nous l'a appris, afin de ne pas succomber à la tentation et d'être délivrés de tout mal, nous devons identifier le racisme parmi les tentations auxquelles nos cœurs peuvent se livrer ; et si nous y succombons si peu que ce soit, notre prière demande que nous en soyons délivrés — comme une maladie du corps et de l'âme, car le racisme est une lèpre du cœur.



A première vue, pour les hommes de ce XX^e siècle, l'antisémitisme est une forme de racisme, une variété de la haine raciale. Il est tragiquement vrai que depuis un siècle on voit trop souvent ces deux erreurs spirituelles se donner la main et se confondre en apparence. Mais ce n'est vrai que depuis un peu plus d'un siècle, depuis qu'on a inventé la « race sémitique » pour l'isoler de la « race » dite « aryenne ». L'antisémitisme qui a déferlé sur l'Europe était en effet raciste, et tombe totalement sous le jugement de la foi chrétienne au sujet du racisme.

Mais on peut parfois être raciste sans être antisémite. C'est le cas, en ce moment même, des Blancs d'Afrique du Sud dans leur majorité. Et l'on peut se montrer antisémite sans être raciste. C'est, paraît-il, le cas des Noirs de New-York depuis quelques années pour des raisons locales. Si le racisme et l'antisémitisme sont deux révoltes du cœur humain contre l'homme, ce sont deux révoltes distinctes.

Le racisme est une révolte contre l'enseignement de l'Ancien Testament sur l'unité, créée par Dieu, du genre humain, et une révolte contre l'enseignement du Nouveau Testament sur la rédemption, acquise par Jésus sur la Croix, de tous les hommes appelés au salut sans exception aucune. L'antisémitisme est une

révolte contre l'enseignement de l'Ancien Testament sur l'élection du peuple d'Israël par Dieu, et une révolte contre l'enseignement du Nouveau Testament sur l'incarnation du Sauveur de tous les hommes dans le peuple élu par Dieu, Israël. Dans le racisme, c'est l'égalité et la dignité de toutes les nations de toutes les « races » qui sont en jeu. Dans l'antisémitisme, c'est le ministère et la vocation d'un peuple que Dieu a choisi en faveur de ces nations qui sont en jeu. Dans le racisme, l'homme et l'homme-Dieu Jésus sont bafoués. Dans l'antisémitisme, c'est la liberté et la souveraineté de Dieu, qui a choisi Israël, et l'amour souverain de Dieu en son Fils, qui sont bafoués. Le racisme annule et méprise la signification du Vendredi Saint et de la Croix. L'antisémitisme annule, et méprise la signification de Noël et de l'humanité de Jésus.

*
* *

L'antisémitisme est un chapitre honteux de l'histoire chrétienne et un aspect déplorable, constamment renouvelé, de l'histoire humaine puisque les principes religieux, ou philosophiques, ou politiques les plus différents cèdent tour à tour aux séductions de l'antisémitisme. Je prononce ce mot équivoque et particulièrement mal choisi pour énoncer la passion ennemie des Juifs : le mot de « judéophobie » serait meilleur, mais il n'est pas entré dans l'usage quotidien. Tenons-nous-en donc à l'antisémitisme ennemi des Juifs, et des Juifs seuls, non pas des « Sémites » en général.

Ce n'est pas un préjugé que la discussion et l'enseignement pourraient parvenir à dissiper : un débat ne parvient pas à ébranler les antisémites, qui se recrutent aussi bien chez des personnes instruites, voire savantes, que chez des ignorants. L'antisémitisme n'est pas une opinion, et c'est davantage qu'un préjugé, car c'est une passion, virulente et haineuse ; une haine habile à renouveler l'allure et le contenu de ses griefs, qui englobent la personne des Juifs, leurs usages, leurs mœurs, leur passé, leurs défauts et leurs qualités, leurs principes et leur religion, en blessant sans vergogne la circoncision et le sabbat. C'est une haine qui éprouve du dépit de ne pas être partagée ; elle est avide de s'adjoindre des partisans. Prosélytique, elle accueille les accusations qu'elle filtrerait et discuterait s'il s'agissait d'autres que les Juifs. Dépitée dès qu'on lui oppose la moindre réserve, ouverte à tous les griefs de toute espèce, fermée à toutes les explications, elle procure une bonne conscience impavide aux antisémites, et je crois que ce caractère suffirait, si nous étions vraiment chrétiens, à nous alerter sur l'antisémitisme.

Mais c'est aussi une passion dissimulatrice, habillée, fardée selon la mode et les usages des milieux où elle se manifeste. Dans le monde du commerce, c'est une haine économique, dénonçant hier l'usure et aujourd'hui la banque juive, en termes anti-capitalistes. Dans une civilisation d'allure sacrale et religieuse, elle

emprunte un langage religieux, voire théologique. Et dans un monde politisé, l'antisémitisme s'inspire du langage du moment, et définit les Juifs, selon le cas, d'apatrides, ou de nationalistes, ou de cosmopolites, d'internationalistes ou de sionistes, de capitalistes ou de révolutionnaires destructeurs. L'antisémitisme excelle à joindre les contraires.

Peut-être pensez-vous que, comme dans certains films, j'exaspère les caractères du traître pour mieux le dénoncer, et que je néglige cet antisémitisme modéré qui flotte dans l'air que nous respirons, un peu comme la grippe qui nous fatigue l'hiver sans que nous soyons vraiment malades. Oui, direz-vous, il y a un antisémitisme latent, dont nous respirons et retenons quelques germes ; quant à y voir une passion haineuse, n'est-ce pas dramatiser les choses ? Mais comme les braises peuvent, sous un vent violent, provoquer un incendie inattendu, le vent du fanatisme religieux, ou de l'exaltation politique, ou des passions idéologiques — ou bien des difficultés économiques — autant de causes qui ravivent soudain l'antisémitisme, lequel prend alors appui et prétexte sur ces forces-là, bien qu'il leur soit antécédent et qu'il leur survive. Car, encore une fois, c'est une passion haineuse mais dissimulatrice, et prompte à s'habiller au goût du jour.

Cette passion immorale par les actes qu'elle excuse, ou qu'elle inspire, ou qu'elle commet directement, c'est aussi une tentation spirituelle, et cela explique qu'elle se répande parmi les Chrétiens, qui ne sont jamais à l'abri de la tentation. Et quand on ne résiste pas à la tentation spirituelle on se livre, on s'accoutume à l'endurcissement. L'antisémitisme est un endurcissement dans la révolte contre le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Jésus de la part des non-Juifs. L'élection d'Israël est insupportable aux hommes, et même aux Chrétiens, parce qu'il faut accepter, dans le choix du peuple d'Israël, la souveraineté absolue du Seigneur Dieu.

Eh bien ! l'évidence historique que les Chrétiens ne doivent jamais oublier, c'est que l'offense faite aux Juifs et la révolte contre Dieu, à propos de l'élection d'Israël, ont été considérables dans la vie de la Chrétienté, et dans la pensée comme dans l'enseignement chrétiens. On a trop souvent lu la Bible comme un jeu de piste pour y trouver des motifs de condamner les Juifs. Je vais évoquer ces carences et ces torts, ces crimes, ces trahisons par rapport à l'Evangile. Je le fais sans plaisir, sans masochisme, mais dans la vérité qui exige notre repentance.

Voici d'abord les « pogromes », c'est-à-dire les cas extrêmes de violences populaires que les Chrétiens ont empruntées au monde gréco-égyptien de l'antiquité. Le premier d'entre ces « pogromes » chrétiens se situe à Alexandrie, en 414 ou 415 après Jésus-Christ. Il y a eu de telles violences, en Occident, tout au long des siècles. Ceux de la vallée du Rhin, aux XI^e et XII^e siècles, sont encore vivants dans la liturgie et dans le souvenir des

Juifs d'aujourd'hui. Au XII^e siècle on tue trente Juifs à Londres le jour du couronnement de Richard Cœur de Lion. L'Espagne jalonne la reconquête du pays sur les Musulmans en déchaînant des « pogromes » contre les Juifs. Les Catholiques et les Orthodoxes qui se battaient au XVII^e siècle les uns contre les autres en Europe orientale n'étaient d'accord que pour massacrer les Juifs. Ce mot de « pogrome » est russe, car jusqu'au XX^e siècle compris, des explosions populaires plus ou moins préfabriquées, surtout au temps de Pâques, se multipliaient dans l'ancien Empire russe.

Je voudrais insister davantage sur l'offense spirituelle que constitue l'antisémitisme chrétien, parce que c'est elle qui empêchait, le jour des violences venu, d'en voir l'horreur et le scandale. Les « pogromes » des XX^e, XII^e ou V^e siècles ne furent possibles qu'à cause du ferment antisémite dans l'enseignement chrétien, avant même ce V^e siècle.

L'antisémitisme théologique et spirituel ne découle pas des textes bibliques, contrairement à ce qu'on dit ; aucun texte du Nouveau Testament n'est aussi incisif à l'égard des Juifs que les reproches des prophètes de l'Ancien Testament, qu'on ne peut pas accuser pourtant d'antisémitisme... Celui-ci, quand il est chrétien et se veut théologique, découle du péché des Chrétiens habiles à trouver dans les Ecritures, Ancien et Nouveau Testaments, des justifications après coup des sentiments qu'ils avaient dans le cœur ; et comme c'étaient des sentiments méchants, hostiles aux Juifs, la lecture des textes bibliques a été, hélas, méchante et hostile à l'égard du peuple d'Israël et des Juifs.

Je vais donner trois exemples de cet antisémitisme qui est devenu théologique et a été trop longtemps accepté. Je n'en donnerai que trois pour ne pas allonger. C'est d'abord la théorie du rejet des Juifs hors de l'élection, hors du plan de Dieu, de sorte que l'Eglise aurait remplacé le peuple d'Israël, alors que saint Paul enseigne que l'Eglise est greffée — greffée — sur l'Olivier qui est le peuple d'Israël. Les conséquences de ce pseudo-rejet ont été incalculables en méchanceté à l'encontre des Juifs, et en appauvrissement comme en divisions pour l'Eglise.

Le deuxième exemple concerne la théorie du « déicide » par laquelle les Juifs seraient les seuls responsables de la Croix. Ju-lès ISAAC, dont je tiens à saluer la mémoire à Aix-en-Provence, et qui était — je le dis pour l'avoir approché — respectueux de la foi chrétienne, a livré un combat spirituel, et justifié, à ce sujet. Mais je ne vais pas vous infliger une démonstration exégétique. Je vous lirai plutôt une page de Julien GREEN :

« Si j'avais été seul au monde, Dieu y aurait fait descendre « son Fils unique afin qu'il fût crucifié et qu'il me sauvât. Voilà, « me dira-t-on, un étrange orgueil. Je ne le crois pas : cette idée « a dû traverser plus d'une tête chrétienne. Mais qui donc l'aurait jugé, condamné, battu et mis en croix ? N'en doutez pas « une seconde : c'est moi. J'aurais tout fait. Chacun de nous peut

« dire cela, tous tant que nous sommes et de tous les coins du monde. S'il faut un Juif pour lui cracher au visage, me voilà. « Un fonctionnaire romain pour l'interroger, un soldat pour le tourner en dérision, un bourreau pour le fixer avec des clous sur le bois afin qu'il y reste jusqu'à la fin des temps, ce sera encore moi, je saurai faire tout ce qu'il faudra. Un disciple pour pour le trahir. Ne cherchez pas, je suis là. Un disciple pour l'aimer. Voilà le plus douloureux de toute cette histoire, le plus mystérieux aussi, car enfin tu sais bien que ce sera moi. »¹

Le grand prédicateur BERSIER, qui était pasteur à Paris à la fin du XIX^e siècle racontait dans un sermon qu'un Africain converti disait : « Quand on m'a lu l'histoire de la mort de Jésus, j'ai maudit les Juifs et Pilate ; mais quand je l'ai comprise, je me suis maudit moi-même... » Ce Noir comprenait mieux l'Evangile que la Chrétienté antisémite ! Karl BARTH a admirablement résumé l'impact de la pseudo-théologie du « déicide » telle qu'elle était reçue par le peuple chrétien : « Voilà comment parle l'antisémitisme chrétien jusqu'à ce jour : les Juifs ont crucifié le Christ, ils ne sont donc plus le peuple de Dieu, et nous, les Chrétiens, nous avons maintenant pris leur place ». Et BARTH de continuer, un peu plus loin : « L'antisémitisme est un péché contre le Saint-Esprit »². Si vous me permettez de développer cette formule, je dirai que dans la théorie du « déicide » je me dresse contre le Saint-Esprit qui m'apprend, ou qui veut m'apprendre que, moi aussi, j'ai crucifié le Christ.

Le troisième exemple que j'ai annoncé, c'est le verset de Matthieu : « Son sang sur nous et sur nos enfants » (27/25), dont on a fait une prophétie fuligineuse du destin des Juifs, au mépris de la prière du Christ crucifié pour tous ceux, Juifs et Païens, qui ont rendu sa Croix nécessaire, et au mépris du Mystère consolant d'Israël, transmis par saint Paul dans le chapitre 11 de l'Epître aux Romains.

* * *

Je vous parle en Chrétien m'adressant à des Chrétiens. Aussi, sans insister davantage sur le fait que l'antisémitisme est une négation éclatante, scandaleuse, pécheresse de la vertu chrétienne d'amour-charité — nous n'avons rien à répliquer à ce verdict — je dois souligner que l'antisémitisme attaque la foi chrétienne ; il transporte et manifeste, de siècle en siècle, deux hérésies chrétiennes qui corrodent la foi apostolique. Je vais les appeler par leurs noms, qui sont un peu savants, mais qui recouvrent des tendances très répandues. Il s'agit du marcionisme et du docétisme.

¹ Julien GREEN, *Journal*, VI. (1950-1954) p. 310 Plon.

² Karl BARTH, *Petit Commentaire de l'Epître aux Romains*, Labor et Fides, pp. 133-134.

Alors que la foi chrétienne reçoit l'Ancien Testament avec respect, MARCION, au II^e siècle, ne voulait pas en entendre parler ; il opposait le Nouveau Testament à l'Ancien Testament, et bien entendu le Dieu du Nouveau Testament au Dieu, différent de l'Ancien Testament. MARCION et sa postérité toujours vivante se dressent contre les Ecritures juives et le peuple d'Israël, et dépeignent le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Moïse comme l'adversaire du Dieu de Jésus-Christ. Sous une forme plus subtile, un certain marcionisme n'a jamais été totalement vaincu par la pensée chrétienne. A la charnière du XIX^e et du XX^e siècles, le plus célèbre des théologiens protestants d'alors, HARNACK, a écrit un ouvrage à la gloire de MARCION. C'est l'hérésie de MARCION qui a aveuglé tant de Chrétiens d'Athènes sur l'antisémitisme des Hitlériens. Et le marcionisme n'est pas sans influencer les Chrétiens à l'heure actuelle, comme par le passé. Prêtez l'oreille : on dit partout que nous n'avons aucun besoin de l'Ancien Testament. La grande enquête du *Monde* en 1979 sur les confessions actuelles de la foi abondait en déclarations de ce genre sous la plume de gens qui se situaient à l'avant-garde de la théologie et qui répétaient des slogans du II^e siècle. Slogans antisémites, car le marcionisme exprime admirablement l'endurcissement instinctif des nations contre le Dieu d'Israël.

Le marcionisme ouvre la porte à l'antisémitisme chrétien par l'aversion et le mépris de l'Ancien Testament qu'il propage. En revenant à l'Ancien Testament, en le lisant, en l'aimant, en respectant l'Ancien Testament et le Dieu d'Abraham et de Moïse, les Chrétiens se guérissent d'un marcionisme qui est une des sources les plus constantes de leur antisémitisme.

Si le marcionisme est moins menaçant aujourd'hui qu'il y a deux générations (du moins je voudrais me persuader qu'il en est ainsi), à cause du renouveau biblique, le docétisme est tout aussi dangereux de nos jours qu'aux tout premiers siècles de l'histoire chrétienne. Sous une apparence anti-rationaliste, en accentuant la divinité du Christ au détriment de son humanité, comme si le Christ s'était déguisé en homme et ne s'était pas vraiment incarné, le docétisme détourne les Chrétiens de la réalité humaine, terrestre, historique du Christ attestée par la naissance de Jésus, fils de la vierge juive Marie ; et par la vie cachée de Jésus parmi les Juifs de Nazareth ; et par la connaissance qu'avait Jésus de la condition et de la misère humaines en Palestine juive ; et par la mort réelle de Jésus, durant le gouvernement que Ponce Pilate exercait sur les Juifs, quand on a crucifié le « roi des Juifs », comme il était écrit sur la Croix, aux portes de Jérusalem.

Le docétisme ne voit dans ces réalités, attestées par les livres du Nouveau Testament, rien d'autre qu'un folklore secondaire, et notre tentation docète en fait autant, qui déjudaïse si volontiers la réalité juive de l'Incarnation. En se refusant à confesser que Jésus est vrai homme autant que vrai Dieu, le docétisme

défigure l'incarnation en prétendant faire l'économie de la souffrance réelle et de la vraie mort d'un Juif de Galilée. Quand nous transformons les Apôtres juifs en héros religieux sans racines humaines ; quand nous faisons de Jésus un ouvrier de n'importe où, et non pas un Juif de Nazareth ; quand nous arrachons le Christ à son humanité juive, nous cédonsons à la tentation docète, et nous capitulons d'avance devant l'antisémitisme, sans le savoir, car nous sommes alors les victimes désignées de sa plus proche offensive.

Nous y résistons par contre en méditant la parabole paulinienne de l'Olivier sur lequel l'Eglise a été et est greffée, et en recevant pleinement la réalité de Noël, car le Verbe s'est fait chair dans la lignée que nous rappelle le premier chapitre du premier Evangile.

* * *

L'antisémitisme ne vicié pas seulement l'amour chrétien — c'est éclatant — et la foi évangélique, comme je viens d'essayer de le montrer ; il obnubile aussi l'espérance de l'Eglise. Indirectement, car il freine la croissance de l'Eglise en l'empêchant de manifester la plénitude de l'amour chrétien et de confesser droittement la foi en Jésus le Christ. Mais c'est l'objet même de l'espérance chrétienne que refuse directement l'antisémitisme ; c'est contre cet objet que les Chrétiens antisémites se révoltent sans le savoir. D'une double révolte. C'est d'abord la révolte du désespoir. Par rapport aux Juifs, l'antisémitisme est un désespoir absolu. Quand un Chrétien dit — qu'il s'agisse des Juifs ou des Arabes ou des Noirs : « Avec ces gens-là, il n'y a rien à faire », ce Chrétien manifeste qu'il désespère de l'amour de Dieu et de la réconciliation acquise sur la Croix.

Mais cette révolte du désespoir est aussi une révolte contre l'espérance du Royaume, parce que l'espérance selon saint Paul englobe les Juifs, alors que l'antisémitisme les exclut. On commence par exclure les Juifs, et on finit par exclure les Chrétiens dont on se trouve séparés... Cette odieuse théologie qui rend Dieu vindicatif, et les hommes soi-disant « rejetés » incapables de repentance et de pardon, cela s'appelle, malgré son masque religieux, le désespoir, même quand on en fait une ecclésiologie, ou une pseudo-théologie du Mystère d'Israël. L'antisémitisme apparaît dès lors comme un désespoir global, et très ancien, de l'Eglise dans le domaine même où saint Paul lui a enseigné et révélé l'espérance.

Une espérance qui doit éclairer et au besoin redresser nos espoirs d'ordre politique ou idéologique. S'il fallait caractériser les risques actuels d'antisémitisme chez les Chrétiens, comme chez les non-Chrétiens, je dirais sans hésiter que ce sont des notions, des engagements, des aspirations, des jugements de valeur politiques qui peuvent ouvrir la porte aux démons antisémites. Qui peuvent ouvrir la porte : je ne dis pas qu'ils ouvrent

toujours cette porte ; mais je dis aussi : discernons qu'ils sont capables de le faire. En termes chrétiens, je précise que les espoirs politiques doivent être subordonnés à l'espérance chrétienne, afin que ces espoirs ne soient pas adultérés par la tentation antisémite.

* * *

Comment conclure sans dire qu'il faut que nous demandions pardon aux Juifs, nous les Chrétiens, à cause de notre antisémitisme — et aux nations de couleur, à cause de notre racisme — ce qui veut dire aussi que nous demandions pardon de cet endurcissement à Jésus-Christ. On n'efface pas le passé, et l'oubli n'est pas une conduite évangélique. L'antisémitisme ne s'efface pas, et les Juifs ne peuvent, ne doivent pas l'oublier. Le racisme ne s'efface pas, et les victimes du racisme ne peuvent ni ne doivent l'oublier. Il ne reste que la voie du pardon, qui exige deux démarches : la demande, d'abord, du pardon par l'offenseur à l'offensé, et c'est ce que je fais en ce moment, en votre nom à tous, je veux le croire. Et puis, le moment venu, que l'offenseur n'a ni à précipiter ni à exiger, il y a la réponse de l'offensé, à son heure et selon ses forces.

Nous disons tous les jours au Seigneur : « Pardonne-nous nos offenses. » Sachons placer notre antisémitisme, et les Juifs qui en ont été et en sont les victimes, au centre même de ces offenses dont nous demandons pardon à Dieu. Pierre demandait à Jésus combien de fois il convient de pardonner à son frère quand il a commis une offense contre nous. Pierre était prêt à pardonner jusqu'à sept fois. Et c'est beaucoup ! Mais Jésus lui répond qu'il n'y a pas de limite au pardon : « Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois ». A plus forte raison avons-nous à demander pardon, puisque nous sommes, nous, les offenseurs, pour une offense antisémite qui correspond, par sa fréquence, à un nombre qu'on ne peut pas dénombrer, c'est-à-dire soixante-dix fois sept fois.

A cause de cette histoire dont les germes ne sont pas encore totalement éliminés de notre pensée et de notre cœur, n'oublions jamais que nous sommes, nous Chrétiens, dans la situation — devant Dieu et devant le peuple d'Israël — de demandeurs, de mendians du pardon. L'antisémitisme exige notre repentance : et seule cette repentance permet de ressaisir pleinement l'espérance de Dieu pour nous, l'Eglise, et de rencontrer les Juifs devant Dieu.

Rien de plus simple que la prière que Jésus nous a enseignée. Me permettez-vous de la paraphraser ?

Notre Père, Père de moi-même, des miens que j'aime, et des prochains, et des autres, et Père même — comme c'est étonnant ! — de ceux que je n'aime pas... Père de tous les hommes, quels que soient leur passé, leurs convictions, la couleur de leurs visages, leurs sentiments à mon égard, tu es le Père de tous, de ceux qui ne savent pas que tu es le Père du Fils, le Seigneur Jésus.

Mais moi, je le sais. Et il y en a d'autres que moi qui le savent. Ce sont les Chrétiens. Toi, le Père, tu en as fait mes frères. Et alors, nous disons ensemble : Notre Père. Et nous te demandons de ne pas nous soumettre à la tentation d'ignorer ta paternité envers ceux qui ne te connaissent pas et envers ceux qui te connaissent. Notre Père, le racisme est une révolte contre toi et contre ta Création ; alors, délivre-nous de lui. Notre Père, l'antisémitisme est une révolte contre les Apôtres, contre l'Eglise apostolique, contre l'incarnation de ton Fils, contre l'élection du peuple qui nous a transmis ta Parole et tes Ecritures ; alors, délivre-nous de l'antisémitisme.

Nous sommes dans la tentation si nous prenons l'attitude du frère aîné de la parabole, celui qui s'endurcit dans sa propre justice et qui ne comprend plus ni le pardon, ni la repentance, ni la fraternité. Il ne comprend pas l'amour que le Père n'a jamais cessé de porter à ce vaurien de fils prodigue. Ce frère aîné ne comprend pas que le Père maintienne la fraternité entre ses deux fils. Le racisme nous transforme en fils aînés, endurcis, opposés au plan de salut de Dieu. Faut-il en dire davantage ? le raciste pense : « Mon Père » même quand il dit : « Notre Père ». Ou bien, il pense : « Notre Père, à nous, les Protestants, les Européens... » mais il ne pense pas : « Notre Père de tous ».

Les Pères de l'Eglise ont souvent comparé le fils aîné au peuple juif et le cadet, le prodigue, aux nations païennes appelées par Dieu à la repentance et à la foi évangélique. Ils avaient raison : de leur temps, la parabole avait bien cette signification. Mais la tentation antisémite nous transforme à notre tour en fils aînés, endurcis dans notre bonne conscience. Depuis combien de siècles les Chrétiens n'ont-ils pas été durs et méchants envers les Juifs, comme le fils aîné envers son frère ? Et n'avons-nous pas oublié, précisément, la parenté intime, la fraternité de l'élection par la grâce imméritée de Dieu, entre l'Eglise du Christ et le peuple d'Israël ? Celui que nous appelons « Notre Père », c'est le Père des Chrétiens et des Juifs. La tentation consiste à les séparer, à les opposer, à opposer le Mystère de l'Eglise au Mystère d'Israël, d'effacer le Mystère d'Israël de notre prière, quand nous disons : « Que ton règne vienne... ».

La tentation, c'est de nier, d'oublier que nous attendons le retour de Jésus pour le règne du Seigneur Dieu, et que ce Jésus est le Roi crucifié qui est et qui demeure le Roi des Juifs. Le racisme et l'antisémitisme sont deux tentations, deux maladies de l'espérance, deux refus qui défigurent la prière de Jésus puisqu'ils nous empêchent de confesser joyeusement que Dieu est *notre Père*, d'espérer que son règne vienne, d'attendre fidèlement la plénitude de l'Eglise, et de prier dans l'obéissance pour que la volonté de Dieu s'accomplisse sur la terre comme au ciel.

Au ciel, auprès du Seigneur, où il n'y a et où il n'y aura ni racisme, ni antisémitisme.

IL FAUT PROCLAMER ET ENSEIGNER LA LOI DE DIEU

P. COURTHIAL

La Parole de Dieu sûre et certaine qu'est la Sainte Ecriture est tout ensemble dans la distinction mais sans séparation, *Evangile* et *Loi*, *Loi* et *Evangile*.

En tant qu'*Evangile*, elle nous fait connaître Qui est Dieu et ce que Dieu a fait, fait et fera pour Sa gloire et pour nous et notre salut : Son œuvre de création et Son œuvre de rédemption. En théologie, c'est la *dogmatique* qui étudie et expose plus particulièrement l'*Evangile*.

En tant que *Loi*, elle nous fait connaître ce que le Dieu vivant et vrai nous ordonne d'être et de faire pour Sa gloire et en vue du salut du monde. En théologie, c'est l'*éthique* qui étudie et expose plus particulièrement la *Loi*. La Parole-*Loi* de Dieu est le seul authentique et solide fondement de la *Morale* et du *Droit*.

Il est capital que *l'Eglise*, « lumière du monde », « sel de la terre » (Mt. 5/13-14), « colonne et appui de la Vérité » (1 Tim. 3/15), « race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple racheté. afin d'annoncer les traits de caractère de Celui qui l'a appelé des ténèbres à Son admirable lumière » (1 Pi. 2/9), *proclame fidèlement* au monde, à tous les hommes, la Parole-*Loi* et la Parole-*Evangile* de Dieu (Mt. 28/18-20).

Si Dieu, pour limiter les effets intensifs du péché et rendre possibles quelque vie morale et quelque justice temporelles partout, tout au long de l'histoire, a inscrit l'œuvre de Sa *Loi* dans les cœurs de ceux-là-mêmes qui n'ont pas la Sainte Ecriture afin qu'ils fassent naturellement, en dépit de la Chute, sur tels ou tels points, ce que prescrit la *Loi* (Rom. 2/15), la communication publique de la Parole de Dieu appuiera, Dieu voulant, cette *vie morale* et cette *justice temporelles* parmi les *Nations* et, avant tout, visera à en gagner beaucoup à la *vie éternelle*.

* *

Il est capital aussi que *l'Eglise ne cesse d'enseigner fidèlement à tous ses membres* adultes et enfants, cette Parole-Evangile et Parole-Loi de Dieu qu'est la Sainte Ecriture puisque « l'Ecriture est inspirée par Dieu (soufflée de Dieu) pour enseigner, convaincre, redresser, éduquer dans la justice *afin que l'homme de Dieu* (le chrétien fidèle) *soit adapté et préparé à toute œuvre bonne* » (2 Tim. 3/16-17).

* *

La réduction de la communication ecclésiale de la Parole de Dieu au « seul Evangile », dans la proclamation à ceux-du-dehors comme dans l'enseignement à ceux-du-dedans, n'offusque pas seulement la Loi divine, méprisée et laissée de côté, alors qu'elle est « sainte » et son « commandement, saint, juste et bon » (Rom. 7/12) et que pas une des petites lettres, pas un seul trait de lettre, d'un des plus petits de ses commandements ne doit passer ni cesser d'être enseigné (Mt. 5/18-19), mais offusque du même coup l'Evangile.

En effet, *il ne peut y avoir vraie proclamation de l'Evangile sans une proclamation concomitante de la Loi*. Lorsque la Loi n'accompagne pas l'Evangile, l'Evangile perd tout son poids de sens. La sainteté de la Loi manifeste la sainteté de Dieu (Lév. 11/44). Désobéir à la Loi, c'est offenser Dieu (Ps. 51 ; Amos 2/4). De plus, « *c'est par la Loi que vient la connaissance du péché* » (Rom. 3/20). Si la Loi n'est plus proclamée et enseignée le pécheur est mis hors d'état de reconnaître et de confesser son (ses) péché(s), hors d'état de se repentir, hors d'état de saisir le sens de la grâce de Dieu et de la croix du Christ. Bref : sans la Loi, pas d'Evangile. A la croix, Jésus, à notre place, endure la juste colère, la juste condamnation, la juste malédiction, le juste châtiment du Dieu saint contre notre (nos) violation(s) de Sa Loi (Rom. 3/21-31).

Moins la Loi est proclamée et enseignée, moins l'Evangile peut être perçu et reçu. Plus la Loi est proclamée et enseignée, plus l'Evangile prend son poids de sens et peut être embrassé par une vraie foi.

Jésus est venu sauver non pas des « justes » mais des « pécheurs » (Luc 5 : 32), et nul ne peut se reconnaître pécheur qu'au *miroir* de la Loi de Dieu puisque « le péché, c'est la violation de la Loi » (1 Jn. 3/4).

* *

Si la Loi « sainte », c'est-à-dire Parole du Dieu « saint », conduit le pécheur, se reconnaissant comme tel, à l'Evangile de la grâce et de la croix — et la proclamation et l'enseignement de la Loi dans toute sa beauté, dans toute sa rigueur, dans toute sa profondeur, balayent tout légalisme (= toute idée d'un salut possible par la Loi, par les œuvres de la Loi) ! —, cette même Loi sainte devient cependant pour le pécheur gracié, pardonné, la

règle de sa vie nouvelle de gratitude en tous les domaines de l'existence. La foi n'annule pas la Loi mais la confirme (Rom. 3/31). Le chrétien fidèle, sans plus chercher une impossible « justification » devant Dieu en exhibant ses œuvres d'obéissance à la Loi, uni par grâce au « Christ Jésus qui, de par Dieu, a été fait pour nous sagesse, et aussi justice, sanctification et rédemption » (1 Cor. 1/30), va commencer à pratiquer, dans un esprit de reconnaissance, « les œuvres bonnes que Dieu a préparées d'avance » pour lui (Eph. 2/10) et qui sont définies, décrites, par la Loi. « L'amour de Dieu consiste à garder Ses commandements et Ses commandements ne sont pas pénibles » (1 Jn. 5/3).

L'Ecriture Sainte nous interdit aussi bien tout *légalisme*, toute idée d'un salut prétendument gagné, mérité, par l'observation des commandements de la Loi, que tout *antinomisme*, toute idée d'une vie chrétienne qui serait détachée de la Loi, ou hors la Loi, ou sans la Loi, ou contre la Loi. « Dieu, en envoyant à cause du péché Son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché, a condamné le péché dans la chair » — voilà l'Evangile balayant tout légalisme ! — « et cela pour que la justice prescrite par la Loi soit accomplie en nous qui marchons non selon la chair mais selon l'Esprit » — voilà qui atteste, contre toute forme d'antinomisme, l'union inséparable, dans leur distinction, de l'Evangile et de la Loi ! — (Rom. 8/3-4).

Autrement dit : pour le chrétien fidèle à la Parole de Dieu, la grâce et la Loi vont ensemble ; comme aussi vont ensemble la vraie liberté et la Loi, l'amour vrai et la Loi.

Pour le chrétien fidèle, la Loi de Dieu est Loi de liberté (Jac. 1/25 et 2/12) et tous les commandements de la Loi de Dieu dépendent des commandements fondamentaux et inclusifs (et non pas exclusifs !) de l'amour de Dieu et du prochain (Mt. 22/36-40).

Pour le chrétien fidèle, la Loi de Dieu n'est pas « loi du péché et de la mort » mais « Loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ » (Rom. 8/2).

*
* *

Si la proclamation et l'enseignement de la Parole de Dieu qu'est l'Ecriture Sainte sont bien souvent, trop souvent inoffensifs et exsangues, planant en quelque sorte dans un monde artificiel et irréel, c'est qu'ils minimisent, parfois même évacuent, le contenu de sens et la portée de la Loi.

En nous révélant Sa Loi, Dieu nous fait connaître des *structures* et des *commandements* que nous devons re-connaître, garder et observer. Pour Sa Gloire. Pour notre bien. Dans nos vies personnelles. Dans les divers ensembles sociaux. Dans tous les domaines de l'existence.

Notre service raisonnable de Dieu, notre culte « logique » (= selon le Logos, la Parole, de Dieu) exige cette ascèse, cet

exercice, de ne pas nous conformer au « monde » présent mais d'être transformés par le renouvellement de l'intelligence afin que nous discernions quelle est la volonté de Dieu, quelle est Sa Loi : ce qui est bon, ce qui Lui plaît, ce qui est parfait (Rom. 12/1 et 2).

Avec la proclamation et l'enseignement de l'Evangile, seuls la proclamation et l'enseignement de la Loi peuvent revigoriser, réformer, reconstruire, grâce au pouvoir du Saint-Esprit, tout ce que le péché a souillé, déformé, démolie : individus et sociétés.

C'est seulement sous (et avec) la Loi de Dieu que peuvent vivre, revivre, se développer et prospérer les vocations individuelles, le mariage, la famille, le Droit et la cité, l'économie, les entreprises professionnelles, les sciences et les arts. Avec son caractère concret, la Loi de Dieu est le seul fondement vrai et solide de la *culture* entendue dans son sens le plus général comme dans sa riche diversité. D'ailleurs, c'est cette Loi de Dieu qui, dès l'origine, a ordonné au genre humain de « soumettre » et « nommer » les créatures, de « cultiver » et « garder » le Jardin (Gen. 1 et 2).

*
* * *

A la devise *Sola Scriptura* (l'Ecriture seule) doit être immédiatement conjointe la devise *Tota Scriptura* (toute l'Ecriture). Choisir telles paroles, tels commandements, dans la Bible, dans la Loi de Dieu, parce qu'ils nous plaisent, parce qu'ils s'accordent à telle idéologie (idéologie) ambiante, parce qu'ils peuvent servir nos intérêts, nos ambitions ou nos passions, sans tenir compte des autres paroles, des autres commandements de Dieu, ou en les transférant indûment du domaine spécifique pour lequel ils ont été énoncés à un autre domaine, c'est les détourner de leur sens, c'est tricher avec la Parole, avec la Loi, de Dieu. Il nous arrive même de tricher avec la Parole, avec la Loi, de Dieu au nom de la Vérité, ou au nom de l'Amour, ou au nom de la Justice, par exemple, érigé alors abstrairement en principe absolu (en *Idole* !) substitué à la Parole de Dieu concrète tout ensemble une et diverse.

*
* * *

C'est lorsque (et parce que) la Loi de Dieu inscrite tout au long de la Bible est négligée, oubliée, abandonnée, pour ne pas dire purement et simplement refusée, rejetée, que la prédication et l'enseignement ecclésiaux ne sont plus fidèlement appropriés aux questions actuelles concernant tant la vie personnelle que la vie sociale.

L'Eglise n'offre plus alors qu'un « Evangile » abâtardi. La lumière est mise sous le boisseau. Le sel a perdu sa saveur. Telle assemblée prétendument « d'Eglise », ne se référant plus que formellement (et encore !) à la Parole informative et normative

de Dieu, ne fait plus entendre que des paroles vides de sens, ou « alignées » sur tel pouvoir dans l'air du temps, alors que notre génération, comme toute autre, a besoin d'entendre *dire* par l'Eglise les exigences, les promesses, les avertissements, les menaces de la Parole-Loi de Dieu.

Avec la prédication et l'enseignement de l'Evangile, inséparablement, il doit y avoir une prédication et un enseignement de la Loi divine sur :

le mariage, la famille, l'avortement, l'adultère, le divorce, la responsabilité parentale dans l'éducation des enfants, la vocation de l'Etat, l'obéissance et la désobéissance dues aux « autorités », les sanctions pénales, la peine de mort, l'emploi légitime de la force armée, les rapports de l'Eglise et de l'Etat, l'inflation, la pornographie, l'homosexualité, la restitution, l'information, le travail, le sabbat, les loisirs, la philosophie, les recherches scientifiques, les arts, etc... etc...

En suivant, annonçant et gardant la Loi de Dieu, en tenant compte des questions qui se posent actuellement, la prédication et l'enseignement ecclésiaux ne pourront pas laisser indifférent ; ils conduiront nécessairement soit à la repentance et à l'obéissance de la foi, soit à la révolte et à l'hostilité.

* * *

Pourquoi n'aurait-on le choix qu'entre une prédication et un enseignement ecclésiaux *décrochés* de la réalité et une prédication et un enseignement ecclésiaux *accrochés* aux idéologies ? Il est temps que la prédication et l'enseignement ecclésiaux *s'accrochent* à la Loi de Dieu — et du même coup embrayant sur la réalité — *se décrochent* aussi bien d'un bla-bla « spirituel » inoffensif que des Idoles de notre temps.

Si je proclame haut et clair chaque parcelle de la vérité de Dieu, excepté précisément ce point de détail que le monde et le diable attaquent actuellement, je ne révèle pas le Christ, malgré mes proclamations hardies. Là où la bataille fait rage, c'est là que le soldat prouve son loyalisme, et être ferme sur tous les autres champs de bataille alentour n'est que fuite et déshonneur, s'il recule en ce point.

Martin LUTHER.

BIBLIOGRAPHIE

H. BLOCHER : *Révélation des Origines*, Presses Bibliques Universitaires, Collection théologique HOKHMA, 1979. 242 pp.

L'ouvrage d'Henri BLOCHER se présente au lecteur comme une interprétation des premiers chapitres de la Genèse : il s'agit « d'établir un sens » et d'ouvrir des perspectives sur les plans théologiques et aussi, plus particulièrement, anthropologique. Mais « établir le sens », c'est tout d'abord, pour l'auteur, nous livrer une longue et soigneuse exégèse, un commentaire fouillé du texte. L'entreprise se voulait donc (sans mauvais jeu de mot) « originale » par ce double effort d'approche du texte, de ce récit de la création, qui suscite depuis toujours de nombreuses polémiques. Celles-ci s'orientent autour de trois axes essentiels.

— la discussion « scientifique » des données de Genèse 1 ;
— l'approche historico-critique, et entre autres la mise en évidence de deux récits parallèles de la création ;

— enfin, l'étude proprement *littéraire* du texte. H. BLOCHER a choisi d'aborder, par ce moyen, le texte « comme il se donne ». Son exégèse tient le plus grand compte des mises en œuvre *stylistiques*. Des appendices donnent toutefois une vue d'ensemble des deux autres moyens d'investigation. En ce qui concerne les vues scientifiques, BLOCHER évite l'impasse traditionnelle « création ou évolution ». Il rejette tout autant un antiscepticisme trop imbu de ses présupposés quant à la portée des affirmations de Genèse 1, qu'il voudrait créationnistes au sens absolu, qu'un néo-darwinisme accordant au hasard un rôle qu'il ne peut pas tenir. Un exemple illustrera ce souci d'équilibre : comment envisager la création de l'homme ? Dieu a pu se servir d'un organisme animal, pour lui communiquer son souffle, mais on ne peut vraiment parler « d'évolution » en ce sens que l'acte divin instaure une rupture, l'homme est rendu image de Dieu à un moment précis de l'histoire (cf pp. 226-230). H. BLOCHER reste réservé quant à la valeur scientifique à retenir de Genèse 1 et 2 (il est clair que l'auteur n'avait pas nos connaissances scientifiques !) ; il préconise une attitude d'attente sereine, faite de confiance à l'égard du texte et d'une prise en compte des données renouvelées de la science, sans souci concordiste *a priori*.

En revanche, il porte un jugement très sévère sur l'édifice critique de la théorie documentaire. L'école historico-critique ignore la structure d'ensemble du récit ; les dualités qu'elle croit y repérer devraient être intégrées à l'architecture du texte, et non être classées comme signes d'une synthèse mal camouflée de deux récits. On voudrait que les critères stylistiques propres à l'écriture occidentale soient ceux qu'ont employés les auteurs — pardon : les rédacteurs — bibliques. Il y a là, conclut BLOCHER, un irrespect gratuit du texte (nous y verrons, pour notre part, l'éternelle tendance à l'ethnocentrisme), démenti au reste par les apports de l'archéologie quant à la connaissance du milieu d'élaboration des textes de l'Ancien Testament. Cette remise en cause mal fondée et subjective s'avère trop souvent incompatible avec une approche chrétienne des Ecritures (pp. 236 s).

Revenons à l'essentiel du livre : l'avance prudente, minutieuse, la marche au fil du texte. Là encore, Blocher rejette l'alternative habituel-

le : ici, littéralisme-symbolisme. La construction particulière de la « première tablette du commencement », par exemple, ne tient pas compte de l'ordre chronologique de la création, cette « semaine de la création » est un procédé littéraire : pour le montrer, les arguments précis abondent : le rapport logique des jours entre eux est examiné, BLOCHER a même recours à l'exégèse augustinienne et médiévale (p. 43). Il va jusqu'à compter le nombre de mots pour établir le cente stylistique d'un texte qui s'avère le fruit d'une élaboration prodigieuse où tout est pesé, où tout prend un sens. Un détail qui pourrait paraître insignifiant, devient, quand il est considéré dans un ensemble aussi parfait et cohérent, riche de signification, révélant vraiment l'origine comme l'être profond des rythmes constitutifs de l'homme, des relations entre l'homme et Dieu. Une formule illustre bien les vues de BLOCHER sur l'importance à accorder à cette épaisseur littéraire du texte : en ce qui concerne la chute, par exemple, BLOCHER préfère parler de Genèse 3 comme « récit de la faute historique » plutôt que comme « récit historique de la faute » (p. 153). Autrement dit, il faut respecter les modes d'expression de l'auteur, tout comme Dieu a respecté sa personnalité en l'inspirant, il y a danger de confondre fond et forme dans les vues littéralistes comme dans l'interprétation mythologique.

L'originalité de l'entreprise n'empêche pas BLOCHER de prendre position sur des points de polémique connus : par exemple, la relation grammaticale entre Genèse 1/1 et Genèse 1/2, posant le problème de la création *ex nihilo* (ch. III) ; mais cette problématique classique lui sert de tremplin pour une approche du sens de l'action créatrice de Dieu (don de la forme, de l'être, rôle de la parole, de l'Esprit, etc.).

Une impression majeure se dégage de la lecture de « Révélation des Origines » : c'est la *densité* de la réflexion ; la recherche est fouillée, la bibliographie solide, et la documentation toujours impressionnante. Une écriture très vivante rend accessible jusqu'aux considérations techniques, et permet de pénétrer sans découragement la richesse des perspectives et des prolongements que l'auteur apporte à chacun des thèmes fondamentaux de Genèse 1 à 3. Précisons que le dernier chapitre montre l'unité de Genèse 1-11, et les rapports du récit d'Eden avec l'histoire subséquente telle que la rapporte la Genèse.

C. DESPLANQUE.

R. MARTIN-ACHARD : *Et Dieu crée le ciel et la terre*, Labor et Fides 1979. 80 p.

L'Auteur reprend un cours public donné à Genève en 1976 sur le thème de *la Création dans l'Ancien Testament*. Il fait d'ailleurs preuve d'un grand sens de la pédagogie : les trois textes qu'il étudie successivement, Esaïe 40, Job 38-42 et Genèse 1, sont en effet approchés de façon méthodique : on passe des introductions sur le contexte historique et littéraire au commentaire proprement dit, pour déboucher sur des réflexions théologiques, parfois même pratiques ! Ainsi, vu le rôle que joue la nature, le créé dans la relation normale de l'homme avec Dieu, l'église doit se préoccuper tout autant de la restauration du monde que du salut des âmes (p. 76). Ou bien, la priorité du Dieu Sauveur sur le Dieu Créateur dans la conscience israélite devrait trouver un écho dans la liturgie et l'enseignement de nos églises (p. 22). Notons dans la même ligne les réflexions livrées en préface par Marc FAESSLER sur la création comme gage du retour de l'homme à une relation vraie et pure avec le monde. Nous regretterons toutefois la teneur nettement moins pédago-

gique du style et du vocabulaire trop recherchés de cette préface. Le lyrisme et la profondeur n'excluent pas la simplicité !

Les trois textes étudiés sont issus de milieux littéraires aussi différents que peuvent l'être cercle prophétique, littérature sapientiale et tradition sacerdotale. Mais l'histoire doit éclairer les textes et leur signification théologique : tous se situent en rapport avec la grande crise spirituelle déclenchée par l'exil. Esaïe 40, qui reçoit le titre « *création et histoire* », rappelle à la population juive déportée, la *gola*, que l'exil n'implique pas l'impuissance du Dieu d'Israël. Sa création est là pour manifester son immense supériorité sur les idoles babyloniques ; le salut que Dieu opère pour son peuple devient lui-même une re-création (p. 38). Job 38-42, « *création et mystère de Dieu* », rappelle à la sagesse humaine sclérosée dans sa propre notion de justice (et cruellement démentie par l'exil qui frappe bons et méchants en Israël) que Dieu n'est pas soumis aux règles de l'homme. Ce dernier, loin d'être « la mesure de toutes choses » se révèle petit face à la grandeur du tout créé, témoin de la transcendence divine. Genèse 1, « *création et liturgie du monde* », est lui aussi replacé dans les perspectives classiques de l'hypothèse documentaire : ce texte savant et majestueux inaugure l'histoire telle que la conçoit la tradition sacerdotale. Le clergé veut, au lendemain de l'exil, rendre à Israël son statut spirituel : la création en 7 jours, c'est la première des ordonnances divines pour la permanence du monde (p. 59), Genèse 1, tourné, comme Esaïe 40, vers l'avenir... (pp. 39, 74, 76) a donc des visées eschatologiques.

Cette triple approche amène l'Auteur à voir dans le thème du Dieu *Créateur* un déploiement, développement de celui du Dieu *Sauveur*. Les trois textes arrivent au bout d'un processus dans la conscience théologique d'Israël, Genèse 1 n'est donc pas, et de loin, le plus vieux texte biblique. Il y a là de quoi stimuler une lecture attentive de l'Ancien Testament en général, mais il faut noter que l'Auteur ne justifie pas, au cours de ses développements, les bases critiques qu'il leur a données. Par exemple, si Genèse 1 atteste une tradition cosmogonique très ancienne dans le Proche Orient Ancien, il n'en est pas moins un « témoin relativement tardif », « un aboutissement » (p. 61), ...parce que sacerdotal. M. MARTIN-ACHARD s'appuie donc sur « un point de vue souvent admis par la critique » (p. 58) pour développer sa propre exégèse, mais ce « *consensus* » constitue-t-il un préalable obligatoire ? C'est en tout cas l'impression qu'aura le lecteur non-initié. On saura néanmoins gré à l'Auteur d'avoir montré par cet ouvrage clair et toujours précis la nécessité de replacer un texte dans son cadre historique et culturel pour bien en saisir l'enjeu et les motivations théologiques.

C. DESPLANQUE.

Nil GUILMETTE, *Introduction à la lecture du Nouveau Testament*, (Ed. du Cerf, Paris 1980).

Le livre de Nil GUILMETTE, est un ouvrage remarquable. Le fruit de longues années d'enseignement dans le Tiers-Monde, privilégiant, comme le dit l'auteur, une exégèse "en église", plutôt que "en Sorbonne". Ce travail est excellent dans sa conception, énorme dans ces détails et dans sa profondeur, et clair dans son exécution.

L'intention est annoncée dans le titre. Mais, attention de ne pas se tromper ! Il ne s'agit pas d'une introduction au Nouveau Testament traitant des questions de dates, de paternité et d'authenticité dont il existe, déjà, un bon nombre d'excellente qualité. Non, il s'agit d'une introduction

à la *lecture* du Nouveau Testament. Mais il faut encore apporter une précision. Pendant ces dernières années, on a beaucoup parlé de lectures ou d'analyses différentes, historico-critique, politico-économique, structurale, etc... GUILLEMETTE se borne à l'analyse littéraire ou philologique, la science qui cherche à découvrir ce que dit le texte à partir des questions de genre littéraire, de contexte, de structure, de vocabulaire, de style de parallèles, de cohérence interne, de grammaire. A juste titre, l'auteur appelle cela "le cœur de l'exégèse proprement dite" (p. 23).

Son but est de décrire toutes les étapes qui constituent l'exégèse en tant que telle, aussi bien pour le spécialiste que pour le non-spécialiste. Au spécialiste qui a appris l'exégèse comme par osmose et qui, à son tour, communique le *résultat* de ses études à ses étudiants, mais pas la *méthode* le livre de GUILLEMETTE explique d'une façon systématique ce que le spécialiste fait instinctivement et lui fournit ainsi un excellent outil pédagogique. Pour le non-spécialiste qui, ne connaissant ni l'hébreu, ni le grec, aimerait approfondir sa façon d'étudier la Bible, GUILLEMETTE mène sa discussion sans recourir aux langues bibliques et à partir de deux traductions différentes, *la Bible de Jérusalem* et *la Traduction Ecuménique de la Bible*.

Quant à la profondeur de l'ouvrage, on peut dire qu'à peu près toutes les étapes de l'exégèse y figurent et sont traitées avec un soin admirable du détail. On peut citer, à titre d'exemple, les différents genres littéraires qu'il découvre dans le Nouveau Testament : parabole pure, allégorie pure, parabole allégorisante, allégorie parabolisante, récit de miracle, généalogie, lettre religieuse officielle, récit de Pâques, révélation apocalyptique, sommaire, sentence encadrée, récit à intérêt biographique, controverse, annonce, adresse épistolaire, récit d'enfance, *topos*, catalogue, prologue, récit de la passion, pétition, discours d'adieu, récit autobiographique, plaidoyer, hymne, apologie, récit de vocation, prière, proverbe, récit de vision, bénédiction, doxologie, diatribe, récit de songe, confession de foi, formule baptismale, formule acclamation. L'auteur de ce compte rendu n'en a jamais vu une liste aussi complète.

L'exécution de cette entreprise est remarquablement claire et lisible avec une pléthore d'exemples des points philologiques discutés. Qui plus est, chaque discussion est suivie d'un questionnaire récapitulant les points majeurs en cause, et d'exercices pratiques qui illustrent bien les points discutés. Enfin, tous les questionnaires sont résumés dans un seul "questionnaire d'analyse littéraire" d'une centaine de questions, destiné, selon l'auteur, à servir d'instrument de travail pour l'exégète amateur.

Aucun livre n'est parfait. Celui-ci ne fait pas exception sur le plan de la forme. On aurait souhaité, pour un ouvrage qui s'annonce comme un "instrument de travail", des index de références scripturaires et de sujets. Sur le plan de fond, certaines étapes philologiques y manquent, en particulier, celles qui exposent la méthode de comparaison des parallèles non-bibliques (Qumran, les rabbins, les auteurs grecs) qui jouent, indubitablement, un rôle important dans l'exégèse philologique. Peut-être ce manque s'explique-t-il par les limites que l'auteur s'est imposé en voulant s'adresser au non-spécialiste. Mais il fallait tout de même le signaler.

Nous recommandons vivement l'utilisation de ce manuel de méthodologie exégétique notamment aux professeurs d'exégèse et à leurs étudiants actuels et anciens qui ont le même but et la même passion que l'auteur, à savoir une "finalité pastorale" (p. 25) et un "amour de la parole de Dieu" (p. 13).

K.A. KITCHEN : *Traces d'un monde*, P.B.U, coll. Théol. Hokhma, 1980. 232 pp. Sous-titre « Le monde Biblique et l'archéologie contemporaine ».

Le titre du dernier livre de M. KITCHEN, dans sa traduction française (l'original anglais a paru en 1977), illustre bien l'ambivalence du projet de son auteur : situer tout d'abord les textes bibliques dans le *monde* du Proche Orient Ancien (surtout l'Ancien Testament : seul le dernier chapitre aborde, à travers Qumrân et quelques rapides aperçus de critique textuelle et d'archéologie, le Nouveau Testament) ; deux types de documents s'offrent au chercheur. Tout d'abord, ceux que met au jour l'archéologie : la délimitation des différentes couches d'occupation d'un *site* permet de reconstituer son histoire politique, culturelle, religieuse, et, par recoulements, de l'inscrire dans l'histoire globale du Moyen-Orient. Mais une civilisation laisse aussi des écrits : stèles commémoratives, tablettes d'argile, *ostraca* et *papyri*, — listes royales, récits épiques, rituels religieux, documents administratifs, législatifs ou commerciaux — qu'il s'agit d'interpréter et de ne jamais séparer de l'évidence archéologique (p. 201).

Mais en dépit du foisonnement de documentation que l'auteur nous laisse entrevoir, il insiste sur la difficulté d'utilisation de ces données : ces « traces d'un monde » révélatrices restent des *traces* ! Un monde ne livre pas facilement ses secrets, et on ne peut tirer que des hypothèses d'une étude, nécessairement limitée, des textes mis à notre disposition : « des domaines entiers attendent encore que des esprits se consacrent à les explorer de façon approfondie et systématique », note l'auteur dans ses conclusions. C'est là un point fort : la vieille méthode de recherche qui consistait à citer une, deux références bibliques ou extra-bibliques pour éclairer tel ou tel point d'exégèse semble dépassée. Citons pour exemple, en France, les travaux du *Groupe de Recherches et d'Etudes Sémitiques Anciennes* (G.R.E.S.A.), de la faculté de théologie protestante de Strasbourg, qui a réalisé l'indexation bibliographique, par ordinateur, de *tous* les textes recensés à Mari et à Tell-Amarna. Une exigence est posée : en matière de documentation, il faut pour être crédible chercher l'exhaustivité (p. 202). Le mot d'ordre est en tout cas la prudence, surtout dans l'utilisation de données récentes (cf. les conclusions du chapitre sur les fouilles d'Ebla, p. 79).

Toutefois, sur le plan méthodologique, l'essentiel réside dans une attitude polémique vis-à-vis de la critique « classique », celle de WELLHAUSEN et de ses héritiers, qui se limite à une approche *interne* du donné biblique. Pour connaître vraiment les circonstances et le milieu culturel qui ont vu sa formation, il convient de le confronter à la littérature du Proche-Orient, ce qui donne des résultats différents ! ALBRIGHT et son école ont bien montré que les patriarches et Moïse, loin d'être des projections d'Israël dans son propre passé, s'inscrivent, à la lumière des textes qui les concernent, dans le cadre historique, culturel, social du II^e Millénaire av. J.-C. Et cela peut être appuyé par une confrontation des récits patriarchaux avec des documents tels que le code de Hammourabi, les archives du Nuzi ou de Mâri, etc. Les patriarches ne surgissent pas d'un « désert culturel ». Ils ont derrière eux 80 siècles de civilisation. C'est encore le II^e Millénaire qui présente les parallèles les plus proches avec les textes de Genèse 1-11, si discutés. Pourquoi les dater de l'exil ou de la période tardive de la monarchie, époques où l'écriture narrative s'est considérablement modifiée ? Quant aux textes d'alliance du Pentateuque, ils présentent d'évidentes ressemblances sur le plan structurel

avec, entre autres, les traités Hittites des 14^e-13^e siècles — l'époque mo-saïque. L'onomastique sémitique, fait, elle aussi, un bond de mille ans en arrière avec les tablettes d'Ebla. Des racines jugées « tardives » parce que présentes dans le « code sacerdotal » se trouvent attestées au III^e Millénaire. L'égyptologue, déjà très à l'aise pour replacer l'histoire de Joseph dans l'Egypte du 18^e siècle, montre aussi une bonne connaissance des langues sémitiques occidentales.

Un dernier exemple, tiré du ch. sur l'exil, illustrera bien la démarche de l'auteur (p. 182ss) : les menaces d'exil ou de déportation, en cas de non-observation d'une alliance, sont courantes au II^e Millénaire. Dater celles que contiennent Lév. 26/33, 39-41 ou Deut. 28/36, 41-64 à la période exilique ou post-exilique n'est donc pas *obligatoire*. A l'aide de nombreux exemples historiques et littéraires, M. KITCHEN montre qu'à l'époque de Moïse, l'exil était un danger constant pour les peuples vassaux, un moyen de répression banal pour les grands. L'exil d'Israël à Babylone n'est pas unique dans l'histoire du Proche Orient Ancien.

Nous soulignerons pour conclure les limites que l'auteur assigne à sa propre démarche, p. 163 : ces comparaisons entre données bibliques et données extra-bibliques ne constituent pas des preuves *positives* pour avancer telle ou telle datation — qui d'ailleurs pourrait en présenter ? — mais elles donnent lieu à des *suppositions cohérentes*. Certains croiront se débarrasser de ce type d'approche en le traitant de « fondamentaliste » ou de « conservateur ». S'il y a un conservatisme, répond KITCHEN, c'est bien celui de la critique classique ! (On pourra regretter, tout de même, que K. KITCHEN ne donne pas un aperçu suffisant pour le lecteur non-initié de ce monde fermé — mais complexe — de la critique littéraire issue du 19^e siècle). L'immense apport documentaire de ces trente dernières années sur l'histoire et la civilisation du Proche Orient Ancien devrait amener à considérer comme ouvertes des questions que beaucoup tiennent pour résolues depuis longtemps.

C. DESPLANQUE.

Bob GOUDZWAARD : *Capitalism and Progress: A Diagnosis of Western Society*, traduit par J.V.N. ZYLSTRA, Toronto, Grand, Rapids, Wedge Publishing Foundation, William B. Eerdmans Publishing Company, 1979. 270 pp.

Egbert SCHUURMAN : *Technology and the Future: A Philosophical Challenge*, traduit par H.D. MORTON, Toronto, Wedge Publishing Foundation, 1980. 434 pp.

Egbert SCHUURMAN : *Technology in Christian-Philosophical Perspective*, Potchefstroom, Potchefstroom University, 1980. 17 pp.

Il existe aux Pays-Bas une tradition réformée qui, depuis plus d'un siècle, s'est fixée la tâche de montrer le rapport qui existe entre la Foi chrétienne et les divers domaines de la vie. Cette vision kuypérienne de la soumission de toutes les sphères d'activité à la seigneurie du Christ est malheureusement méconnue dans beaucoup de pays qui, pour différentes raisons, n'ont pu jouir de la liberté découlant de la mise en application d'un tel projet. Il est donc important de tenir le public français au courant de certains ouvrages qui paraissent de temps en temps et qui s'inscrivent sur cette ligne. Deux livres et une brochure publiés récemment doivent être signalés ; leurs sujets et, plus important, la manière dont ceux-ci sont traités revêtent une actualité brûlante : le capitalisme et la technologie. Les deux ouvrages sont parus, d'abord, en néerlandais.

« *Capitalisme and Progress* » est un modèle tout à la fois de technicité et de clarté. GOUDZWAARD est un économiste de premier rang, connu en Europe et en Amérique du Nord par son approche globale des problèmes que l'homme moderne doit résoudre dans le domaine socio-économique. Son livre est une présentation critique de la société occidentale ; l'auteur insiste sur le côté personnel de son analyse tout en précisant, et nous le suivons, qu'il était temps qu'un économiste se mettre au travail et formule un diagnostic chrétien sur le cadre économique dans lequel nous vivons.

S'il y a diagnostic, c'est parce qu'il y a un état maladif ; il faut le décrire avant de proposer quelques suggestions de solution. L'ouvrage est divisé en quatre parties, les trois premières traçant les grandes lignes de l'histoire du capitalisme et permettant d'en découvrir les faiblesses. Cette étude est de style plus européen qu'américain ; elle se préoccupe peu des situations concrètes et propose plutôt une réflexion sur notre passé et nos racines socio-économiques. Bien que culturelle, cette analyse n'ignore pas pour autant les causes assez terre à terre de l'évolution du capitalisme ; par exemple, l'essor des états-nationaux, le rôle de la monnaie et, surtout, le développement de la technologie.

Cependant, pour l'auteur, ce qui compte le plus, c'est le *Choix culturel* en faveur d'un ordre social capitaliste. Autrement dit, le capitalisme, ainsi que toute expression d'ordre socio-économique, traduit les options fondamentales d'une culture. Pour GOUDZWAARD, c'est la foi de l'Occident dans le progrès qui donne vie au système capitaliste. Cette foi s'exprime de diverses manières : par le désir d'établir des relations réciproques avec la nature en vue du renouveau économique, par la conviction en l'intervention d'une Providence cachée dans l'ordre naturel et perceptible au niveau du marché, par la possibilité de fixer le prix juste grâce à la compétition, et par l'éthique de l'utilité qui fait tout reposer sur l'acquisition de biens (cf. 34, etc.). Il faut noter l'opposition entre ce que dit GOUDZWAARD et, par exemple, l'analyse marxiste, ce qui ne veut pas dire pour autant que GOUDZWAARD fasse siennes les explications traditionnelles de l'évolution de l'Occident.

Le capitalisme moderne n'est possible qu'à partir d'une structure socio-morale qui permette une croissance économique sans limite, mais réalisée par la « sélection naturelle » (la compétitivité mesurée en termes de profit). C'est pourquoi l'essor du capitalisme a dû attendre la disparition de trois obstacles d'origine médiévale : celui de l'Eglise et du Ciel, celui de la fatalité et de la Providence, et celui du Paradis perdu (cf. la première partie). Ensuite, dans une analyse perspicace de certains développements importants du XIX^e siècle, l'auteur montre comment l'optimisme initial de la nouvelle liberté (qui a donné la révolution industrielle) s'est transformé en déception à plusieurs niveaux (cf. les deuxième et troisième parties). Bref, le système s'est avéré vulnérable, amenant le sous-emploi, « l'homme programmé » (the 'adjusted man) et l'impuissance manifeste de la technologie qui se voulait toute-puissante.

Dans une dernière partie, GOUDZWAARD propose ses propres solutions, après avoir fait le tour de plusieurs options insuffisantes. Il n'accepte ni la position révolutionnaire de MARCUSE, ni l'échappatoire de REICH, ni les révisionnismes de GALBRAITH et GABOR. Il soumet à la place ce qu'il appelle une « disclosure of society », c'est-à-dire une société qui devrait être prête à se soumettre au jugement aussi bien de la morale que des présupposés philosophiques chrétiens. Elle devrait pouvoir se remettre en question. Si les chrétiens avaient été à la hauteur, la société occidentale ne serait

peut-être pas tombée dans une sécularisation progressiste, naïvement adoptée. A cet égard, il faut noter que même le socialisme le plus radical n'a jamais rejeté la foi dans le progrès, ni refusé l'autonomie de la croissance technologique, ce qui, paradoxalement, ne l'éloigne pas tellement du capitalisme ! 72-9.

Etant donné la complexité du sujet, l'auteur fait preuve d'une prudence normale en exposant ses propres propositions. Il veut donner des indications tout à fait pratiques pour nous guider, telles que les restrictions à la publicité, la protection de la nature, la formation d'associations destinées à contrôler la qualité des produits et les conditions du travail (afin d'éviter de se limiter aux habituelles demandes d'augmentation de traitement), une pression de la part des consommateurs pour sensibiliser l'industrie à sa responsabilité sociale, et ainsi de suite. Ambitieux tout cela ? Oui, mais il faudra bien y arriver.

Dans sa « *Technology and the Future* », Egbert SCHUURMAN a rédigé une étude magistrale qui traite d'un sujet dont l'importance est incontestable. Cet ouvrage est encyclopédique à tous points de vues. Les paragraphes sont classés par catégories et sont annoncés pour que le lecteur puisse suivre assez facilement la succession des idées. La présentation est pratique, et les index sont judicieusement conçus. Il y a presque neuf cents rubriques ; l'auteur a fait une recherche considérable tant dans le domaine technique (il est ingénieur) qu'en philosophie.

Dans une première partie, il fait une analyse philosophique de la technologie moderne, et il essaye d'en définir chaque partie constitutive. Même si, parfois, la terminologie est difficile, l'auteur nous initie systématiquement et nous permet d'aborder un domaine qui ne peut l'être sans l'acquis d'un minimum de concepts scientifiques. Toujours dans les prolégomènes, il établit un contraste entre la technologie moderne et celle qui l'a précédée. La technologie moderne est moins liée à la nature, moins personnelle, plus automatique et théorique, plus différenciée et dynamique (fondée sur la science, répandue partout dans la culture) que jusque-là.

Evidemment, une grande place est accordée à la compréhension de l'ordinateur. L'auteur rappelle à maintes reprises que l'ordinateur, quelles que soient ses performances, n'est qu'un instrument pour les hommes. Ce que l'auteur appelle la « méthode technico-scientifique » (the technical-scientific method) doit faciliter la formulation des lois de l'activité de production et du produit (du « faire » et de ce qui est « fait »), sans déborder les limites précises de certains domaines.

Pour le non-scientifique, les deux parties suivantes sont d'un grand intérêt, car SCHUURMAN passe en revue les thèses formulées par certains philosophes sur la technologie : F.G. JUNGER, Martin HEIDEGGER, Jacques ELLUL, Hermann MEYER, Norbert WIENER, Karl STEINBUCH et Georg KLAUS. Très équilibré dans sa présentation, il cherche à souligner les points forts et les points faibles de ces thèses, qui correspondent pratiquement à tout l'éventail des approches modernes. Il les divise en deux catégories : les transcendalistes et les positivistes. C'est la distinction entre les deux grandes écoles de pensée qui existent depuis DESCARTES : la première prend comme point de départ l'homme, son expérience subjective (« transcendental directedness »), et la deuxième démarre d'une réalité extérieure à l'homme et conduit au déterminisme de la vie humaine (« observable experience »).

Afin de comprendre le fond de l'analyse moderne de la technologie, il faut bien distinguer ces deux points de départ philosophiques. Car les

transcendantalistes (JUNGER, HEIDEGGER, ELLUL et MEYER) ressentent la technologie comme une menace pour la liberté de l'homme, tandis que les positivistes (WIENER, STEINBUCH et KLAUS) l'accueillent avec optimisme, y voyant la confirmation de la puissance de l'homme. Mais ni les uns, ni les autres ne sont forcément chrétiens. Les transcendalistes s'axent beaucoup plus sur l'histoire, de façon nostalgique, et font preuve de résignation dans la conclusion de leurs recherches ou parlent de saut dans le vide. En revanche, les positivistes se placent dans le présent et cherchent à convaincre que la technologie pourra aider à résoudre tous nos problèmes.

Il ya, dans ce livre, une analyse particulièrement pénétrante de la pensée de Jacques ELLUL (125-158). L'auteur est fort reconnaissant du travail considérable et réalisé dans une optique qui se veut chrétienne que Jacques ELLUL a effectué dans le domaine de la technologie. Il prend, néanmoins, sa distance avec le motif central de la philosophie d'ELLUL, celui de la liberté qui transcederait les structures de la culture. Pour ELLUL, la technologie est devenue un phénomène englobant, une force culturelle qui nous a placés dans une « technocratie » moderne, laquelle n'a rien à voir avec le christianisme. A part quelques avertissements, ELLUL n'a pas de solutions pour les problèmes posés, puisque la vraie liberté amène au-delà des structures technocratiques. La difficulté de sa position est qu'elle correspond à un mélange de positivisme méthodologique et d'existentialisme « chrétien », ce qui l'empêche de voir le côté normatif (créationnel) de la technologie. SCHUURMAN, pour sa part, pense que la liberté est toujours liée à la responsabilité (158), thèse qui permet un rapprochement entre la technologie et le témoignage chrétien.

Dans la dernière partie du livre, ce point de vue est développé avec plus de détails. Ni les transcendalistes, ni le positivisme ne conviennent ; il faut « une philosophie nourrie aux sources de la foi chrétienne... (qui) donnera une orientation « signifiante » (meaningful), libératrice, normative au développement technologique » (327-328). SCHUURMAN pense que l'histoire est un ensemble cohérent et que le chrétien peut y prendre ses décisions à cause de Jésus-Christ. C'est ceci qui permet d'employer sage-ment la technologie sans que cela pose le problème de la liberté. C'est pourquoi SCHUURMAN passe en revue les divers aspects de la technologie pour les soumettre à analyse éthique conforme à ce qu'il appelle « meaning-dynamis as normativity ». Pour prendre un seul exemple, il pense que c'est une erreur de limiter la technologie au seul service de l'économie, car ce faisant la recherche du gain serait le seul motif du « faire ». En d'autres termes, pour que les besoins véritables du consommateur soient satisfaits, il faut que le domaine de la technologie ne soit pas seulement les entreprises de production, mais s'étende au-delà. Les entreprises sont souvent obligées de prendre des mesures « anormales » afin de créer un besoin psychologique chez l'acheteur : elles montent un énorme projet de publicité qui, lui-même, a recours à la technologie dans une perspective plus correcte, etc. Il y a d'autres exemples (telle la fabrication en grande série : il n'est pas contre), mais il est impossible de les citer dans les limites qui me sont imposées.

Comme pour GOUDZWAARD, l'idée d'ouverture est centrale dans la pensée de SCHUURMAN (voir 361-365). Cependant, malgré tout son effort pour présenter une analyse vraiment chrétienne, il néglige l'exégèse de certains textes de l'Écriture qui sont riches d'enseignement sur son sujet, me semble-t-il. C'est sans doute le résultat d'un choix délibéré, peut-être dans un souci d'apologétique. Il est certain, en effet, que la Bible n'est

pas un « texte » scientifique. Quoi qu'il en soit, il faudrait que beaucoup de chrétiens lisent et relisent ce livre qui nous invite à une réflexion que nous n'avons pas le droit de négliger.

La brochure « *Technology in Christian-philosophical perspective* » comble la lacune signalée plus haut. En peu de pages, SCHUURMAN résume sa pensée et arrive à la conclusion que le développement de la technologie doit se faire à la lumière de l'éthique chrétienne. Bien plus, la philosophie chrétienne de l'histoire devrait être le fondement de la technologie appliquée. Mais il nous faudra réagir vigoureusement, car la technologie moderne semble devoir obéir inéluctablement à ses propres lois ; et il est tentant de croire qu'il est tout à fait impossible de redresser cette conception.

William EDGAR.

André DENJEAN : *Une même plante avec Lui*, Editions Amour et Foi. 1981. 220 pages.

Une même plante avec Lui est un petit traité sur la vie en Christ. La forme en est un peu particulière. L'auteur procède par citations et affirmations plutôt juxtaposées que développées. Il veut, si besoin est, remettre en lumière la notion de « l'échange admirable (pour reprendre les termes de l'*Institution chrétienne* — Livre IV chap. 17, 2) que dans sa bonté infinie le Seigneur a voulu faire avec nous, étant tellement incorporé en nous, et nous en Lui, qu'il nous a transférés ses richesses ». Ainsi espère-t-il restaurer une forme de sain mysticisme biblique, à la place du sec moralisme auquel lui semble se réduire trop souvent la vie des Eglises réformées.

Mystique qui se veut fondée sur la seule grâce de Dieu, méfiante des émotions subjectives, ordonnée par la Parole de Dieu, équilibrée par une conception plus exacte du sacrement de la Sainte Cène que celle du romanisme qui a pratiquement réduit la présence du Seigneur au signe qui nous en est donné.

Sous la plume de l'auteur viennent les citations les plus variées des pères de l'Eglise, des théologiens les plus divers et des penseurs contemporains. Cependant, conformément au but qu'il se propose, il donne une place prépondérante aux citations de CALVIN et des écrivains réformés postérieurs, avec une préférence peut-être pour SUPERVILLE, pour PICTET et pour les anglais du 17^e siècle. Riche et intéressante moisson. On voudrait seulement que les citations, parfois elliptiques, fussent plus étendues, ce qui pourrait sans doute renforcer la thèse de l'auteur. Il est regrettable aussi que les références soient en général assez imprécises.

Sans doute quelques expressions de l'auteur vont-elles un peu loin. Les théologiens orientaux ont sur la déification de l'homme des formules dont les réformés se sont abstenus, non sans raisons. On peut dire néanmoins que M. DENJEAN est resté cohérent avec l'orientation calvinienne dont il se réclame.

Pourquoi les éditeurs, les diffuseurs, les libraires évangéliques qui nous présentent tant de livres étrangers, souvent mal adaptés à notre mentalité et à notre culture, sans parler du français rocailleux dans lequel ils sont traduits, font-ils si peu pour faire connaître les auteurs évangéliques francophones ? En attendant, on trouvera les ouvrages de M. André DENJEAN chez lui, 103 bis avenue de Montardos, 64000 Pau.

F. GONIN.

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 amicalement gratifiés pendant des années.

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

Nous indiquons donc deux prix différents :

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

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

1982

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

Abonnements et dons : M. Jean MARCEL (à l'exclusion de toute autre mention), 23, rue de Tourville, F. 78100 Saint-Germain-en-Laye, C.C.P. Paris 7284.62 M.

Abonnement : 65 F + 2,60 TVA (Coût réel : 80 F). Solidarité : 100 F.

Pasteurs et étudiants : 43 F + 1,72 TVA (coût réel : 53 F). Solidarité : 70 F.

Etudiants en Théologie : Prix forfaitaire de durée limitée : 30 F + 1,20 TVA par an pendant trois années consécutives.

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

Abonnement : 500 Fr. b. (Coût réel : 600 Fr. b.). Solidarité : 1.000 Fr. b.

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

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

Abono Anual : 850 pesetas.

Para pastores y responsables : 450 pesetas.

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

Abonnement : Francs Français 75,00 (du 1.1. au 12.31). Env. \$ 14,00.

GRANDE-BRETAGNE : E° David HANSON, Millerton Lodge, 3, Ottawa Place Chapel Allerton, Leeds LS7 4LG.

Abonnement : £ 7. Student sub. £ 4,75.

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

Abonnement : lires 10.000.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 7.000.

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

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

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

SUISSE : 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. (Franco, pour la France le Régime intérieur et l'Extension.)

	Prix hors taxe	F
Roger EARLIER, <i>Jonas lu pour aujourd'hui</i>	18.—	
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	18.—	
<i>Le Petit Catéchisme de Westminster</i>	15.—	
<i>Liberté et Communion en Christ</i> . Déclaration de Berlin 1974 sur l'Ecumenisme	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 BROZ, <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'Esaié 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 :		
<i>CALVIN et COPERNIC, 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>	Epuisé	
<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 Confession de La Rochelle. Format de poche, « Les Bergers et les Mages »	3,50	
Jean CALVIN :		
<i>Institution de la Religion chrétienne</i> , Nelle Ed. Tomes I-II : 60 : T. III : 50 : T. IV : 60. Les trois volumes ensemble :	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'Epître aux Romains</i> , 2 ^e Ed.	40.—	
<i>Commentaires sur les Epîtres 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.—	