

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

SOMMAIRE

Auguste LECERF, <i>De la nécessité d'une restauration de la dogmatique calviniste</i>	1
Gino CONTE, <i>Chanforan 1532 - 1982 : L'adhésion du mouvement vaudois à la Réforme</i>	13
Marc SPINDLER, <i>Missiologie anonyme et missiologie res- ponsable</i>	25
Pierre COURTHIAL, <i>Le Christ et la Culture selon Klaas Schil- der</i>	37
Christian ROUVIERE, <i>La non-autonomie de la création</i>	46

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

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

LA FACULTE LIBRE DE THEOLOGIE REFORMEE
13100 Aix-en-Provence

COMITE DE REDACTION

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

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

Editeur : Paul WELLS, D.Th.

Administration et Commandes :

La Revue Réformée, 33, av. Jules-Ferry,
13100 Aix-en-Provence.

ABONNEMENTS 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 F.

POUR ÉVITER DES FRAIS INUTILES

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

— Sauf indication particulière, les abonnements sont reçus renouvelables.

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

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

De la nécessité d'une restauration de la dogmatique calviniste

Auguste LECERF *

Proposer une restauration de la *dogmatique calviniste*, n'équivaut pas exactement à proposer une restauration de la *doctrine calviniste*. Il y a entre la dogmatique et la doctrine calvinistes la même différence qu'entre toute doctrine, en général, et toute dogmatique appliquée à cette doctrine. J'entends par dogme, une formule intellectuelle présentée par une Eglise, comme étant une expression légitime d'une réalité religieuse révélée. J'entends par doctrine l'ensemble des dogmes d'une Eglise, et j'entends par dogmatique l'exposé synthétique d'une doctrine, présentée par le dogmaticien, sous sa responsabilité personnelle, à une Eglise, avec les corrections, les additions, les suppression et — en général — toutes les modifications qui lui paraissent désirables. Lorsqu'une dogmatique reste fidèle aux principes générateurs de la doctrine d'une Eglise ou d'une Ecole théologique, et qu'elle en fait revivre l'esprit, elle peut légitimement se réclamer du nom de cette Eglise ou de cette Ecole, dans la mesure où elle remplit ses conditions.

Je dis qu'il faut une dogmatique à nos Eglises, et que cette dogmatique doit être calviniste, au moins au sens large qui vient d'être défini.

Il est inutile, semble-t-il, de s'attarder à une longue démonstration de la première partie de la thèse. La dogmatique est comme la philosophie : pour en démontrer l'inutilité, il faudrait encore en faire. Même si l'on accepte la maxime de SCHLEIER-

* M. Pierre Marcel a bien voulu nous communiquer ce texte du professeur Auguste Lecerf (1872-1943), dont il détient les archives. Ce texte, auquel nous nous sommes permis de faire quelques coupures et que nous avons distribué, pour faciliter la lecture, en cinq parties, nous paraît d'un grand intérêt. Il ne faut pas oublier cependant qu'il date (très probablement) de 1924. Il avait été rédigé pour une communication à la Semaine Protestante de Paris.

Nous remercions vivement M. Pierre Marcel de nous l'avoir confié. Nous le publions en respectueux et vibrant hommage à la mémoire de M. Auguste Lecerf.

MACHER d'après laquelle le Christianisme serait non un dogme mais une vie, encore faut-il en expliquer le sens et en justifier l'énoncé. Faire cela, c'est dogmatiser. Et il ne doit pas être commode de faire comprendre comment la vie de l'esprit complète doit exclure l'activité propre de la vie de l'intelligence et s'accommoder du vide de la pensée. Le Protestantisme ne peut pas, sous peine de suicide, se résigner à être l'Eglise des découragés et des invalides de la réflexion personnelle. L'action, pour être féconde, et l'émotion cultuelle, pour être légitime, doivent avoir à leur origine des principes consciemment acceptés. — Je conclus : il faut une dogmatique !

L'autre partie de la thèse nécessitera un examen plus prolongé. Elle peut se formuler ainsi : cette dogmatique devra être une restauration dans le sens calviniste.

I

Pour bien faire comprendre ce que c'est qu'une *dogmatique* calviniste, il est nécessaire de rappeler en quelques mots les traits caractéristiques de la *doctrine calviniste*.

Cette doctrine est plus que la théologie strictement personnelle de CALVIN. C'est l'expression de sa pensée, telle qu'elle vit et se développe dans l'âme de ses fils spirituels et qu'elle se formule dans les documents symboliques des Eglises, hérétiques légitimes et gardiennes fidèles du trésor que le génie du Réformateur a rendu à la chrétienté.

La réforme calviniste, comme celle de LUTHER, a pris son point d'appui sur la foi trinitaire en l'incarnation, formulée par les grands conciles des premiers siècles. La lutte que les Réformateurs entamaient contre leurs adversaires était, avant tout, une lutte religieuse. Ils proclameront donc que, seul, le Saint-Esprit peut être le Juge suprême des controverses et, comme cette lutte est, en même temps, un débat historique, comme il s'agit de savoir qui innove et qui est fidèle à l'enseignement apostolique, ce sera le Saint-Esprit parlant dans l'Ecriture¹.

Seulement la différence d'esprit entre les deux réformes commence déjà à se faire sentir quand on se pose la question de savoir sur quoi se fonde l'autorité canonique du recueil sacré ou d'un livre particulier, dans ce recueil. LUTHER, CALVIN, tout le monde le reconnaît, c'est le retour à saint AUGUSTIN. Or, on sait que, pour l'auteur des *Confessions*, la religion se réduit à deux termes : Dieu et l'homme. Le service de Dieu, sa gloire ; le salut de l'homme, son bonheur éternel. Mais LUTHER, c'est la préoccu-

¹ *Confession de Westminster*, Ch. I, para. 1. *Confession de La Rochelle* Art IV et V. — Jean CALVIN, *Commentaire sur les Actes des Apôtres*, 15/15, fine.

pation du bonheur humain, c'est l'élément anthropologique au premier plan. La pierre de touche qui servira à reconnaître la valeur d'un écrit biblique, ce sera donc la clarté avec laquelle y apparaîtra le mot d'ordre de la Réforme luthérienne : la justification par la foi. CALVIN, et avec lui tout le calvinisme, c'est le service de Dieu, l'honneur de Dieu, considéré comme la fin principale de la vie religieuse, c'est l'élément divin placé en première ligne. L'élément humain, le salut, est une fin légitime, essentielle, mais subordonnée. La pierre de touche dont usera « l'esprit de discrétion » (c'est-à-dire de discernement) des fidèles sera donc la tendance et l'aptitude des écrits et des doctrines à assurer le respect des droits de Dieu et à mettre sa gloire en lumière. Un sentiment délicat de ce qui convient à l'honneur de Dieu, voilà ce qui constitue, pour le calvinisme, le tact, le sens religieux.

Dès lors, les différences qu'on remarque entre la doctrine calviniste et les doctrines des autres formes du protestantisme ont leur explication dans la mise en œuvre de ce principe appliquée logiquement aux données de l'orthodoxie.

Les attributs qui, pour nous, caractérisent et expriment le divin, par contraste avec ce qui n'est que créé et humain, sont incommunicables, et la christologie réformée, différente à cet égard de la luthérienne, saura par suite considérer tellement le Christ en sa divinité qu'elle ne le dépouillera pas de son humilité². L'omniprésence, l'ubiquité du corps du Christ dans les éléments de la Cène sera donc rejetée et la théorie des sacrements, tout en gardant un sens mystique profond, sera spiritualisée.

Mais ce qui peut le mieux servir à distinguer la doctrine calviniste, c'est la connaissance de ce qu'on a appelé : *Les Cinq Points* de la controverse arminienne : corruption totale, prédestination hors de toute prévision de titres humains quelconques, grâce irrésistible, rédemption particulière et certitude de la persévérance finale et de la grâce inammissible. Voici comment il me paraît possible d'exposer en quelques courtes propositions la substance et ce qu'il y a d'essentiel dans les cinq chapitres des Canons du Synode de Dordrecht, qui a formulé les cinq points du Calvinisme.

II

Il y a deux manières de comprendre les rapports entre Dieu qui est infini et l'homme qui est libre : il y a la conception déiste dont la forme dernière est le dualisme et il y a la conception théiste, religieuse, dont l'expression la plus logique — disons le mot : la plus courageuse — est le calvinisme.

² *Confession de La Rochelle*, Art XV.

La conception déiste part d'une notion de l'infini de Dieu qui lui est commune avec le panthéisme. L'« infini » signifie le TOUT et, comme le déisme conçoit l'esprit d'une façon très matérielle, comme une substance impénétrable, créer — pour Dieu — c'est se limiter, pour faire de la place à d'autre êtres. De ce point de vue, tout ce qu'on donne à Dieu, on le reprend à la créature. Reconnaître un pouvoir de contrôle quelconque sur la liberté créée, c'est anéantir cette liberté. La liberté créée limite la toute-puissance et, pour beaucoup, la toute-science de Dieu. Toute l'histoire des rapports entre Dieu et l'homme peut se comprendre ainsi : Dieu, restreint et rogné, volontairement ou non, propose une fin suprême à la créature. La réalisation de cette fin serait la réalisation même du plan de Dieu. La créature décide souverainement et en dernier ressort si ce plan sera manqué ou non, si Dieu arrivera à ses fins ou non. Les détails varient. On peut supposer plusieurs tentatives de Dieu, ou une seule, suivant les systèmes. Le fond reste le même : Dieu propose, l'homme dispose.

Le calvinisme substitue à l'idée spéculative une idée religieuse de l'infini. Dieu est infini, non dans le sens qu'il inclut localement et physiquement tout être et toute spontanéité intelligente, mais dans ce sens que ni son être ni sa souveraineté toute puissante, ni aucune de ses perfections ne peuvent être bornés par rien de sensible ou de créé, par rien de cet ordre, donc ni par le temps, ni par l'espace, ni par la liberté de l'ange ou de l'homme. Il est infini dans ce sens qu'aucune autre limite ne peut se dresser entre ses divins attributs que celles résultant du caractère infini même de sa perfection. Ce qui est infini, c'est la souveraineté de Dieu : ce qui est limité et dépendant, c'est la liberté créée. Mais l'infini de la toute puissance de Dieu ne détruit pas plus la liberté créée qu'elle limite, mais qu'elle pose comme réelle en la limitant, que l'infinité physique de l'espace ne détruit la réalité de la créature qu'elle renferme ni de son mouvement qu'elle conditionne. Voici l'interprétation qu'on peut donner des Cinq Points du calvinisme.

La créature libre propose à la prescience de Dieu une conclusion de l'histoire du monde. Cette conclusion, c'est la poursuite de la chimère d'un bonheur hors de Dieu ; c'est, en réalité, pour elle, la misère éternelle. Cette conclusion désastreuse est proposée individuellement par chaque pécheur. Car si la race a été précipitée par son chef (Adam) dans un état de corruption totale, cette corruption est extensive et non intensive. Ce qu'il y a d'essentiel dans la liberté pour engager la responsabilité personnelle subsiste et la résistance apportée à l'action morale de la vocation extérieure et de la grâce commune pourrait toujours être moindre qu'elle ne l'est en effet. Voilà ce que Dieu avait prévu dans l'éternité, voilà ce que, dans le temps, la liberté de l'homme propose à Dieu.

Mais Dieu dispose souverainement. Il dispose souveraine-

ment, quand, à l'occasion de cette prévision (je dis *à l'occasion* et non « à cause de », etc.) par un décret absolu, non arbitraire mais libre, sans prévision de la présence dans la créature de rien qui pourrait l'y porter, il décide d'abord, dans l'éternité, de donner la vie éternelle à ceux qu'il a choisis, et, en second lieu, de casser et de rescinder les résolutions perverses de ceux qu'il lui plaît de conduire à la gloire éternelle. Il dispose souverainement, quand il réalise, dans le temps, cette décision, en brisant les résistances de leurs volontés, par l'action irrésistible de sa grâce efficace ; en les rachetant effectivement par l'application particulière et personnelle d'une expiation du Christ, proposée d'ailleurs à tous ; en les préservant de toute chute dans l'impénitence finale et en leur donnant, s'il le juge à propos, où et quand il lui plaît, la certitude de son décret de victoire sur leur liberté. C'est l'élection.

Dieu dispose encore souverainement, lorsqu'à l'occasion de la même prévision, il décide que la résolution de ceux qu'il a d'abord laissés en dehors de son décret d'élection suivra son cours et que leur volonté sera faite. C'est la réprobation.

Dans cette doctrine-là, c'est l'homme qui propose et qui librement choisit la mort, mais c'est Dieu qui dispose et qui impose la vie à ceux qu'il a choisis à la louange de la gloire de sa grâce.

Il y a aussi, dans cette vue de l'histoire du monde, des nuances de détail : c'est le calvinisme supralapsaire que je viens d'exposer. Les calvinistes infralapsaires veulent que ce soit non plus à l'occasion de la prévision de la chute et de ses conséquences, mais logiquement postérieurement à cette prévision que le double décret ait été formulé. Les calvinistes postrédemptionnistes veulent que le décret ait pour objet l'homme considéré comme rebelle à la vocation extérieure. Mais l'essentiel subsiste au moins en intention : le dernier mot, même quand la volonté coupable de l'homme se réalise, le dernier mot appartient à Dieu. L'Éternel règne ! Voilà ce que croyaient les Huguenots de France, les Gueux des Pays-Bas et les Covenantaires d'Ecosse. Telle est la foi des calvinistes d'aujourd'hui. Cette foi est la mienne.

III

En vous proposant de comprendre et d'accepter la nécessité d'une restauration de la dogmatique calviniste, je ne viens pas vous demander de commencer par souscrire aux *Canons de Dordrecht* ou à la *Confession de La Rochelle*...

On peut concevoir une dogmatique calviniste partant des données orthodoxes que j'ai indiquées et aboutissant aux doctrines que j'ai énumérées et dont j'ai essayé de dégager l'esprit.

Cette conception a d'ailleurs été réalisée magnifiquement au début de ce siècle, en Hollande, par Herman BAVINCK.

Mais les Cinq Points, la christologie et la doctrine des sacrements sont des points d'arrivée. Et l'aboutissement est conditionné, pour une grande part, par la position prise au départ. Le protestant évangélique qui partitrait de l'orthodoxie œcuménique et qui introduirait résolument dans sa théologie le principe calviniste de la souveraineté absolue de Dieu, devrait aboutir logiquement, j'en suis convaincu, au calvinisme classique dans ses conclusions. Mais, d'une part, il ne peut être question d'accepter des conclusions en bloc, sous prétexte que leur adoption serait opportune et, d'autre part, nul n'est maître d'adopter arbitrairement un point de départ, orthodoxe ou autre. Cela, je crois que les partisans les plus résolus de la liberté d'indépendance me l'accorderont.

Mais on peut concevoir une dogmatique construite sur des bases très différentes de celles des théologiens orthodoxes et qui pourtant serait calviniste par son principe générateur, par sa méthode épistémologique, par son inspiration théocentrique : par son attitude religieuse de dépendance absolue à l'égard de Dieu, en face du mystère des choses ; par son affirmation de la liberté de la grâce, avec les réalités qu'implique le dogme de la prédestination.

Réinstaller Dieu à sa place, qui ne peut être que la première ; reconnaître qu'il est l'arbitre suprême des destinées de ses créatures, et que nous ne sommes pas juges compétents de ses décisions, c'est purement et proprement réinstaller le principe calviniste au cœur de la dogmatique.

Mais qu'on me comprenne bien : il ne s'agit pas, dans notre pensée, de substituer à l'exploitation de cette valeur qu'on appelle DIEU, des spéculations vertigineuses sur Dieu, l'infini, l'absolu. Rien ne serait plus contraire à l'esprit du calvinisme. Selon lui, Dieu est infini, par conséquent incompréhensible. La simplicité de son essence le met bien au-dessus du concept de l'« être » composé du genre et de la différence spécifique. Il est donc supérieur à toute définition adéquate, ineffable dans son essence. Nous ne le connaissons que comme on connaît une personne par les attributs dont son œuvre et notre âme, puis la révélation, laissent filtrer la lumière diffuse. Dieu est un et simple : ses attributs nous paraissent multiples. Ils ne diffèrent que virtuellement. C'est-à-dire qu'il y a bien quelque chose en Dieu qui fait que son idée nous apparaît sous une forme fragmentaire, mais que c'est l'infini même de sa perfection que notre esprit borné ne peut embrasser d'un seul regard.

D'ailleurs, pour le calviniste classique, précartésien, il faut se tenir à égale distance de l'intuitivisme des idées innées, qui croit tirer toute la connaissance de son propre fond, et de l'empirisme, pour qui la connaissance n'est que la sensation multi-

pliée et quintessenciée. Avec les matériaux fournis par les sensations, l'esprit, suivant ses propres lois, découvre, dans le réel, l'universel et le nécessaire, qui sont les conditions de son activité. Il résulte de là que nos notions les plus spirituelles sont construites avec des images empruntées à la réalité sensible. Notre connaissance religieuse n'est donc pas originale et adéquate, comme celle de Dieu ; c'est une connaissance dérivée et analogique. Aussi un Daniel CHAMIER († 1621) nous dira-t-il que la théologie n'a pas Dieu pour objet, à proprement parler, mais la révélation de Dieu à l'homme et la destinée éternelle de l'homme, en tant que préordonnée par Dieu. Il n'y a pas de connaissance de Dieu en dehors de la piété, dira encore notre grand CALVIN. Nous voilà loin de l'agnosticisme positiviste, pour qui le verbe connaître n'est pas un verbe transitif, et de l'idéalisme transcendental, pour qui le verbe connaître est synonyme de conditionner la réalité.

Pour le calviniste, connaître, c'est penser analogiquement la réalité en harmonie avec la pensée créatrice et ordonnatrice de Dieu. La raison, pour le calviniste, ne décrit pas Dieu ; elle ne le démontre pas, encore moins le juge-t-elle ! Elle reconnaît sa présence, quand elle a l'intuition de l'Infini et de sa propre dépendance ; elle fonde sa propre valeur objective sur l'autorité de Dieu, et ne se reconnaît d'autre attitude légitime devant Lui que celle d'une adoration et d'une foi infinies.

IV

Nous venons de voir en quels sens différents il est légitime de concevoir une restauration de la dogmatique calviniste. Indiquons brièvement pourquoi cette restauration est nécessaire.

Je dis qu'une restauration de la dogmatique calviniste est nécessaire : premièrement parce que les dogmatiques non-calvinistes, dans le protestantisme, sont entrées en un conflit sans issue avec la réalité, telle qu'elle apparaît à l'esprit moderne, considérée sous le triple aspect de l'observation de la nature, de l'intuition religieuse normale et du devoir de l'action sociale ;

— secondement, parce que le principe calviniste est en pleine harmonie avec ce triple aspect de la réalité.

En même temps qu'on rapetissait Dieu métaphysiquement, sous prétexte de la grandir moralement, la philosophie religieuse et la dogmatique synergiste modernes projetaient, immense, dans un ciel de plus en plus vide de Dieu, le grêle pinceau lumineux de la valeur intrinsèque et de l'autonomie de la personne humaine. La raison de l'homme, sa conscience morale ou sa sensibilité plus ou moins intéressée, plus ou moins normale, sont considérées, tour à tour simultanément, comme les sources de la vérité religieuse. La valeur religieuse d'une idée ou d'un

fait se mesure à la somme des satisfactions que peut s'en promettre l'une quelconque de ces formes des aspirations humaines.

Et maintenant, de quel côté orienter le travail de la restauration dogmatique ? Où sont les forces du présent ? Où les perspectives d'avenir ?

Au lieu de discuter les mérites respectifs des deux tendances opposées du calvinisme et du synergisme, interrogeons les faits. Les faits se sont prononcés, et ils sont plus forts que les dogmes anthropocentriques qu'ils condamnent.

D'abord l'observation de la nature.

Un peu avant la tentative d'ARMINIUS d'orienter la théologie réformée dans la direction de l'anthropomorphisme, parut en 1543, l'ouvrage de COPERNIC, son *De revolutionibus orbium celestium*, condamné à Rome en 1616. Dès 1610, nous apprend MICHELET, GALILEE avait découvert l'infini astronomique. COPERNIC, c'est le géocentrisme vaincu ; c'est la terre dégradée de sa position centrale et réduite au rang de simple satellite ; GALILEE, c'est la terre, point imperceptible, exilée dans le désert sans borne de l'espace immense.

Ce que l'astronomie avait fait pour l'espace, la géologie, la paléontologie, la préhistoire, l'archéologie assyro-babylonienne, l'Egyptologie le firent pour le temps. Quelle peut être la valeur individuelle d'une personne humaine, perdue au milieu des siècles, où s'amoncellent la poussière de générations sans nombre et sans noms, les ruines de civilisations grandioses dont il ne reste que des vestiges indistincts ? Il n'y a qu'à feuilleter les apologies et les philosophies religieuses modernes pour constater l'action désastreuse de cette vue nouvelle du monde sur la foi de ceux qui croient à la valeur intrinsèque de la personnalité humaine autonome. Ecoutez l'aveu du grand prédicateur arminien Eugène BERSIER :

« Dans les grandes agglomérations humaines, l'individu disparaît ou n'est plus qu'un atome dans le vaste ensemble. N'avez-vous jamais éprouvé l'effet étranger de scepticisme et d'ébranlement intérieur que produit le spectacle d'une grande foule ? »

Toute la page serait à citer³. Qui ne sent que, dans l'âme du prédicateur, l'ébranlement est produit par le contraste entre l'idée que sa religion lui donne de la valeur absolue de la personne, et l'insignifiance réelle de cette valeur que la réalité fait éclater avec une évidence irrésistible !

Ecoutez COURNOT. Il est catholique, mais je le cite de préférence, parce que c'est à la fois un philosophe vigoureux, un savant de premier plan, un chrétien convaincu. Dans un livre

³ E. BERSIER, *Sermons*, t. IV, p. 204. Paris 1881.

sur les bases de l'apologie chrétienne, COURNOT montre, nous dit M. MENTRE⁴,

« que le progrès scientifique marche à rebours des exigences religieuses : la religion fait nécessairement de l'homme la créature privilégiée, le centre de tout, la mesure des choses, tandis que la science tend à restreindre de plus en plus la place de l'homme dans l'univers. »

Faut-il rappeler encore, pour démontrer ma thèse, l'effroi de PASCAL en présence du silence éternel des espaces infinis ?

Aussi, puisqu'on fait leur jeu, les panthéistes triomphent-ils. Ecoutez H.W. van EYSINGA⁵. Parlant de la révolution inaugurée par COPERNIC, il écrit :

« C'était la fin de l'ancienne vision de l'Univers, et, avec celle-ci, du dogme d'un plan divin embrassant la rédemption du genre humain. La foi naïve en une providence qui envoie des anges pour éclairer et soutenir les mortels témoigne, elle aussi, d'une surestimation de notre importance qui est inconciliable avec notre appréciation de la réalité. »

C'est toujours, partant d'un camp tout opposé, l'idée de COURNOT : le progrès scientifique marche à rebours des exigences religieuses.

Eh bien, je dis que ce prétendu conflit n'existe que pour ceux qui ont des exigences religieuses et une dogmatique anthropocentriques.

Quel « effet étrange de scepticisme », « quel ébranlement intérieur » voulez-vous que le calviniste éprouve dans une foule anonyme et égarée dans un coin écarté du ciel, sur un globe qui n'est qu'un grain de poussière ?

Mais toute sa vie religieuse est précisément pénétrée de cette pensée que :

« la distance entre Dieu et la créature est si grande, que quoique les créatures raisonnables lui doivent obéissance comme à leur créateur, elles ne pourraient pourtant recueillir de lui aucun avantage comme source de bonheur et de récompense si ce n'était par une condescendance volontaire de la part de Dieu qu'il lui a plu d'exprimer sous la forme d'une alliance »⁶.

Ainsi, toute l'importance que la terre peut prendre, que tel individu peut recevoir aux yeux de Dieu, ne vient ni de la place plus ou moins éminente du globe, ni de la valeur plus ou moins

⁴ MENTRE : A. COURNOT, Paris 1907. p. 64.

⁵ H. W. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Een bladzijde uit de Wysbegeerte der Religie*, 1897. p. 14.

⁶ *Confession de Westminster*. Ch. VIII. 31.

appréciable de la créature. Le lieu est indifférent et la valeur nulle en elle-même. Elle est ce que la fait le décret absolu du libre amour de Dieu, qui est aussi infini dans la liberté de sa grâce qu'il est infini dans l'immensité de son essence. Perdus dans la foule des humains, les plus humbles peuvent se croire et se savoir les objets de l'amour éternel, immuable et gratuit de Dieu, de préférence aux plus grands de la terre. Quel choc veut-on qu'ils éprouvent, quand on leur dit que la science proclame l'insignifiance sans limites de l'homme en présence de l'infini ? C'est le premier mot de leur catéchisme ! Il ne devrait pas y avoir d'effroi au spectacle de l'immensité astronomique pour celui qui peut dire avec le prédestinatien Martin LUTHER :

« Je suis souvent saisi à tel point par la pensée de la plénitude et de l'infinité de Dieu que le ciel et la terre me paraissent trop étroits »⁷.

Je dis qu'en présence de la marche de la science, il nous faut une dogmatique qui établisse une distance sans mesure entre l'immensité de Dieu et la chétivité de la créature ; une dogmatique où Dieu soit si grand que l'univers devienne trop petit pour le contenir. Je dis qu'il faut une dogmatique calviniste, où l'on ne puisse imposer de limites à la liberté souveraine de l'élection de Dieu.

Si le théologien voulait fonder la dignité intrinsèque de l'homme sur ses idées morales ou sur le seul fait qu'il est « un roseau pensant », un savant, comme ROMANES, par exemple, lui rappellerait bien vite que la lenteur et l'incertitude des sanctions qui s'attachent à la violation des lois morales contrastent singulièrement avec la précision implacable et la rapidité foudroyante des sanctions qui protègent les lois physiques contre toute désobéissance même involontaire. Puis, faisant appel à l'autorité d'une hypothèse que le théologien n'osera plus discuter, à la théorie de l'évolution, il lui apprendra à retrouver sous le masque imposant du penseur les lignes fuyantes du crâne des grands anthropoïdes. La dignité des cogitations d'un quadrumane qui a appris à se dresser sur son arrière-train, quelle ironie ! La théologie anticalviniste, sous prétexte que l'homme fut créé à l'image de Dieu et a des idées morales, veut le dresser autonome, dans une noblesse héréditaire, en face du Créateur ! Le savant moderne prend la pauvre idole, râcle le vernis pour effacer l'image divine, et, sur le front déshonoré de la statue, il imprime la marque de la bête !

⁷ Cité par WECHELHAUS, *Akad. Vorles.* vol. 1, p. 140, note.

V

CALVIN dit quelque part : « Dieu n'a jamais son droit sinon que nous soyons du tout anéantis »⁸. Or, dans sa revendication passionnée des droits de Dieu, le calvinisme contemporain lui-même recule devant un anéantissement si profond de l'homme. Mais si, contrairement à notre attente, l'hypothèse devait devenir une certitude définitive de la science, il faut avouer que seule une dogmatique prenant pour sa devise la parole de CALVIN que je viens de citer, pourrait s'adapter logiquement aux conditions nouvelles de notre connaissance de la nature.

Il y a aussi ce que j'ai appelé l'intuition religieuse normale. Pour être d'ordre spirituel, elle n'en est pas moins une réalité, et une réalité contre laquelle s'achoppe et trébuche la théologie anthropocentrique. Cette théologie qui fait, contre l'évidence expérimentale, du bonheur de la créature le but final de la création, a été contrainte, en présence du mystère insondable de la souffrance imméritée, à limiter la puissance de Dieu, pour sauver la conception qu'elle se faisait et qu'elle se fait de sa bonté. Elle ne pouvait pas faire autrement : cette conception ne peut supporter le choc de la réalité. Le dualisme, voilà le dernier mot de la théologie non calviniste, poussée à ses conséquences logiques.

Le théisme tout entier proteste contre cette philosophie et le théisme exprime la religion normale. A qui nous adressons-nous pour demander la claire vision de ce que doit être la religion en face de la souffrance ? Je n'hésite pas, je dis : à l'homme de douleur, dont un disciple a pu dire que c'est Lui qui nous a fait connaître Dieu. Suivons-le, guidés par Saint Marc, sous l'ombre lugubre des grands oliviers⁹. La frayeur, l'angoisse, une tristesse mortelle : voilà les noirs fantômes qui rôdent dans son âme. Alors, le front dans la poussière, il prie. Et sa prière est un acte logique : il sait qu'il s'adresse au Tout-Puissant : « Toutes choses te sont possibles... » Et ce Dieu tout-puissant, qui sait qu'il souffre et à qui il faudra peut-être faire le sacrifice de la volonté de ne pas souffrir, il l'appelle : « Abba, Père » !

Voilà l'attitude normale de l'homme religieux. Elle n'est logiquement possible — je dis logiquement, car il y a telle piété qui est supérieure à la logique de sa théologie — elle n'est logiquement possible qu'à celui qui sait que la souffrance n'est pas un problème posé à la sagacité du penseur, mais un mystère proposé à la foi du croyant. Celui-ci préfère à la délivrance de la douleur, la réalisation du plan de Dieu, d'une sagesse et d'une sainteté si supérieures aux nôtres, que le regard s'obscurcit à

⁸ Commentaire de Jean CALVIN sur 1 Corinthiens 4/7.

⁹ Ev. de Marc. 14 : 32-36.

vouloir en suivre la marche enveloppée d'ombres : « Détourne cette coupe... Toutefois non ce que je veux, mais ce que tu veux ». CALVIN mourant disait : « O Dieu, tu me piles, mais il me suffit que c'est ta main ». Il y a dans cette prière toute la dogmatique calviniste, et il se trouve qu'elle répète, non la leçon d'ARISTOTE, mais l'acceptation de Gethsémané.

Il y a enfin la nécessité d'action sociale qui fait, à son tour, de la restauration de la dogmatique calviniste une nécessité urgente. Le catholicisme fait la synthèse entre la préoccupation du salut individuel et le dévouement au salut social, en faisant du salut personnel la récompense, mieux, la rétribution du travail à l'avènement de la justice ici-bas. Mais le protestantisme, qui a encore gardé, en général, le souci du salut gratuit, doit — s'il n'est pas calviniste — sacrifier la préoccupation du salut dans l'au-delà à celle du salut collectif sur la terre. Aussi voit-on trop de jeunes pasteurs sociaux dire qu'ils ont cessé de croire à la survie personnelle ou, en tout cas, que cette question est en dehors de leurs aspirations. Et nous sommes au lendemain des effroyables hécatombes de la guerre ! Et le spiritisme étend son voile pesant sur les multitudes ! On ne peut davantage méconnaître les besoins du temps. Cependant il faut agir, et les principes ont leur logique. Or, la dogmatique calviniste, par sa foi au droit de Dieu sur l'homme tout entier, fait de l'avènement sur la terre de la théocratie un devoir. Et par sa doctrine de la grâce inammissible, de la certitude de la persévérance finale, elle fait, de cet effort, une possibilité psychologique. Dieu a pourvu à mon salut dès l'éternité. Je suis tranquille : je puis donc me consacrer, sans arrière-pensée, aux devoirs de l'action sociale, et je n'abandonnerai rien des espérances éternelles.

On m'a demandé pourquoi je croyais à la nécessité d'une restauration de la dogmatique calviniste : j'ai essayé de le dire. Il faut maintenant me résumer.

J'y crois, parce que la science nous montre un univers trop grand et une espace trop vide, s'il n'est pas rempli de la présence du Dieu infini ; parce qu'il y a la souffrance et son mystère, les exigences du sens religieux et son intuition de la souveraineté divine ; parce qu'il faut la certitude de la fidélité de l'amour éternel, pour soulever avec courage sa part du fardeau des misères du temps, sans perdre la vision du ciel. J'y crois, parce qu'il faut que — partout et toujours — dans l'Eglise et dans la société, toute gloire soit rendue à Celui de Qui, par Qui et pour Qui sont toutes choses.

CHANFORAN 1532-1982

L'adhésion du mouvement vaudois à la Réforme

Gino CONTE †

C'est du 12 au 18 septembre 1532, il y a quatre cent cinquante ans, que sur les hauteurs du vallon d'Angrogne au cœur des Vallées Vaudoises du Piémont, s'est réunie l'assemblée nommée avec une certaine imprécision « synode de Chanforan ». Cette assemblée a marqué un tournant décisif dans l'histoire du mouvement vaudois : l'adhésion à la Réforme.

Quelle a été l'évolution de ce mouvement au cours des trois siècles et demi qui ont précédé Chanforan, quelle était la nature de cette « Internationale Vaudoise » (ou valdo-hussite) dont parle avec passion l'historien de Prague, Amédée MOLNAR ? Etais-elle en situation de diaspora, une Eglise Réformée *ante litteram*, et même cette *mater reformationis* dont un historien a parlé avec emphase ? Ou bien faut-il — comme certains l'ont fait — lui contester d'avoir anticipé, de quelque manière que ce soit la Réforme, et voir en elle simplement un mouvement de réveil et de contestation essentiellement éthique, une sorte de franciscanisme, quelques décennies à l'avance, avec laquelle l'autorité catholique-romaine a moins bien réussi qu'avec François d'Assise et ses disciples ? Chanforan marque-t-il, un tournant historique pris sous le signe de la continuité, ou sous celui de la rupture ? La question a été passionnément débattue à l'occasion de son quatrième centenaire¹. Depuis lors, la recherche historique a fait beaucoup de progrès, grâce à une documentation qui n'a cessé de s'accroître. L'événement de Chanforan n'est pas encore pleinement éclairci tant du point de vue

[†] Gino CONTE est pasteur de l'Eglise vaudoise à Gênes.

¹ La società di Storia Valdese (aujourd'hui Società di Studi Valdesi) a publié à l'occasion du 4^e centenaire, un volumineux cahier spécial : *Bollettino Commemorativo del Sinodo di Cianforan (Angrogna) 1532-1932*, Torre Pellice 1932.

historique que théologique ; il est cependant possible de risquer une évaluation assez précise.

On ne sait rien, ou presque, des synodes vaudois au Moyen Age, sinon que les « barbes », les ministres du Mouvement, se réunissaient chaque année, en général vers la fin de l'été. Ces assemblées, appelées, *capitulum*, ou *consilium generale*, n'étaient pas des synodes comme ceux de nos Eglises réformées ; en effet, seuls les ministres se réunissaient, sous la conduite du *majoralis*, pour écouter les rapports des « barbes » itinérants, qui achevaient leur tournée de deux ans en divers pays, pour décider les nouveaux envois et pour examiner les candidats que les « barbes » âgés et sédentaires avaient préparés². Il arrivait que le « synode » soit appelé à examiner une question majeure, c'est ainsi qu'en 1526 fut convoqué celui du Laus, au Val Cluson, pour débattre de la position à prendre vis-à-vis des idées des Réformateurs, idées qui circulaient en Italie comme dans le reste de l'Europe³. Bien qu'au 16^e siècle, la diaspora vaudoise ait été assez réduite, elle s'étendait cependant de la Lorraine à la Calabre et aux Pouilles, le groupement le plus important de communautés se situant sur les deux versants des Alpes Cottiennes, en Dauphiné, en Provence et au Piémont. Les Vaudois n'étaient donc pas restés à l'écart du mouvement des idées dès 1519, des écrits des Réformateurs circulaient au Piémont ; les déplacements des corps expéditionnaires activèrent la circulation d'informations : en 1526, le général impérial FRUNDSBERG traversa les Alpes avec ses lansquenets. L'année même, au mois de septembre, 140 « barbes » représentant plusieurs régions se réunirent au Laus.

On ne possède pas les actes de ce « synode » ; mais on sait qu'avant de s'engager, il déléguua deux de ses membres, le « barbe » Georges DE CALABRE et le jeune coadjutor Martin GONIN, pour prendre contact avec des Réformateurs. Lesquels ? On l'ignore. Bien que LUTHER ait parlé assez souvent des Vaudois, et ait même écrit à leur sujet une belle lettre au duc de Savoie CHARLES III⁴, aucune rencontre directe n'est attestée. Les délégués revinrent, en tout cas, apportant une riche information sur les progrès de la Réforme et « quantité de livres de la Religion imprimés »⁵. Au cours des années suivantes, au sujet desquelles on sait seulement qu'en 1527 un décret pontifical nomma pour le Piémont, un inquisiteur général, chargé d'agir contre les luthériens et les vaudois, ces informations et ces livres animèrent

² J. JALLA, *Le Synode de Chanforan*, dans le *Bollettino* cité, p. 34.

³ A propos du « synode » du Laus et des autres étapes jusqu'à Chanforan, v. G. GONNET, *I rapporti tra i Valdesi franco-italiani e i riformatori d'Oltreatpe prima di Calvin*, dans *Ginevra e l'Italia*, Firenze 1959, p. I-64.

⁴ La lettre, écrite de Wittenberg le 7 septembre 1523, est publiée en version italienne par G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto 1517-1580*, Firenze 1914, Torino² 1982, p. 15-19.

⁵ P. GILLES, *Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées appelées autrefois Eglises vaudoises*, 1644, nouvelle édit. Pignerol 1881, I, p. 47.

évidemment la vie des vaudois ; puis en 1530⁶, le « synode » de Mérindol, en Provence, décida d'avoir des colloques de confrontation théologique avec des Réformateurs, et chargea deux autres « barbes » de s'en occuper : Georges MOREL de Freissinières et le bourguignon Pierre MASSON. C'est, selon toute vraisemblance, le premier qui rédigea, en latin, au nom du synode, 48 questions sur des points de doctrine, de morale et de discipline.

L'Allemagne, après la deuxième diète de Spire (1529) et la constitution de la Ligue de Smalkalde, était devenue une région « chaude ». Les deux délégués s'arrêtèrent donc en Suisse, et poussèrent de là jusqu'à Strasbourg. On ne possède que les réponses d'OECOLAMPADE et de BUCER. Sur la voie du retour, en Bourgogne, MASSON fut arrêté et supplicié ; MOREL, seul, rejoignit ceux qui l'avaient envoyé et leur fit un compte rendu lors d'une consultation limitée de « barbes », à Mérindol en 1531⁷. Comme un grand nombre de « barbes » influents résidaient alors en Calabre et aux Pouilles, on reporta à l'été 1532 une convocation générale. Une nouvelle délégation fut chargée de solliciter la participation personnelle de quelques Réformateurs à cette assemblée : FAREL⁸ et Antoine SAUNIER acceptèrent l'invitation.

Le 12 septembre 1532, le « synode » s'ouvrit donc à Chanforan, au cœur des Vallées Vaudoises du Piémont : une localité géographiquement centrale pour la diaspora vaudoise et logistiquement assez sûre. L'assemblée siégea pendant une semaine sur l'emplacement habituel des réunions administratives de la commune du vallon, qui, dès 1478, avait négocié avec ses seigneurs féodaux son affranchissement, et jouissait d'une certaine autonomie.

Chanforan, l'événement le plus connu et le plus cité de l'histoire vaudoise, demeure cependant inconnu, voire mystérieux dans nombre de ses aspects. Le fait est qu'à ce jour, nous manquons presque totalement d'une documentation directe. A part le texte de la Déclaration (« *Le propositioone che sono state disputate en angroyna lanno del segnor 1532. Et adi 12 de setem-*

⁶ A propos du « synode » de Mérindol 1530, v. G. GONNET, *Mérindol : fine del Valdismo?*, dans *Bollettino della Società di Studi Valdesi (BSSV)* n° 150 (déc. 1981), p. 27-36.

⁷ Nous possédons donc, de G. MOREL, deux « mémoires » : le premier en latin, rédigé avant les colloques avec les deux réformateurs, le deuxième en provençal, écrit pour rendre compte de sa mission ; à ce propos, v. V. VINAY, *Mémoires de Georges Morel. L'importanza del codice valdese c-5-18 (Ms. 259) del Trinity College di Dublino per la storia dell'adesione dei Valdesi alla Riforma*, dans *BSSV* n° 132 (déc. 1972), p. 35-48 ; *Id.*, *Barba Morel e Bucero sulla giustificazione per fede*, dans *BSSV* n° 133 (juin 1973), p. 29-36 ; *Id.*, *Il breve dialogo fra prima e seconda riforma, 1530-1533*, dans *BSSV* n° 136 (déc. 1974), p. 99-115 ; *Id.*, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati*, Torino 1975, p. 36-51, 72-73, 118-137.

⁸ Fouillé et toujours valable, l'essai de J. JALLA, *Farel et les Vaudois du Piémont*, dans *Guillaume Farel, 1489-1565. Biographie nouvelle écrite d'après les documents originaux par un groupe d'historiens, professeurs et pasteurs de Suisse, de France et d'Italie*, Neuchâtel-Paris, p. 285-297.

bro. *Enpresencia de tuti li ministri et ecian dio del populo* »)⁹, le témoignage le plus ancien, est celui qui est consigné dans un document dont, étrangement, l'étude soigneuse n'a été réalisée que tout récemment : le procès-verbal des interrogatoires du « barbe » vaudois, Pierre GRIOT, par l'inquisiteur Jean DE ROMA, au cours d'un procès inquisitorial à Apt, en novembre et décembre 1532¹⁰. Le jeune « barbe » avait été arrêté près de Lourmarin, fin octobre ou début novembre de cette même année, soit quelques semaines à peine après Chanforan ; au cours des interrogatoires, il évoque, en effet, cette toute récente assemblée : « ...dict et confesse que ceste année présente se sont tronvész de grands clerczs et docteurs à leur congrégation. Entre les autres en y avoit ung en habit noir, l'autre blanc ; et estoient religieux. Et deux autres, lesquelz estoient gentilz hommes du pays de Grenoble. Et ont tenu desputation entre eux de la foy. Les deux religieux disoient que la foy seule justifioit et les deux autres disoient que la foy sans les œuvres est morte... Tellement que après les disputationes faictes par lesdicts religieux et gentilzhommes, les « barbes » demeurèrent tous scandalisés... » Deux autres fois, Pierre GRIOT fait état du scandale général que suscita parmi les « barbes » la thèse de la justification par la foi ; cette thèse aurait été soutenue à Chanforan par deux « religieux » évidemment acquis au luthéranisme, et discutée par les deux dauphinois que l'on pense pouvoir identifier à FAREL et à SAUNIER (leur participation au « synode » est attestée dans leur correspondance successive)¹¹.

Les questions suivantes restent à éclaircir d'un point de vue historique et documentaire :

1) Que signifie la formule « En présence de tous les ministres et aussi du peuple » ? Le *consilium generale*, ou *synode*, était normalement constitué, dans la tradition vaudoise, par les seuls ministres. Le peuple vaudois — les chefs de famille vinrent en grand nombre à Chanforan, notamment de toutes les vallées vaudoises — participa-t-il comme spectateur ou eut-il une part active ? En ce dernier cas, laquelle ? Puisque l'assemblée devait, entre autres choses, décider de la réponse à faire à l'appel des Réformateurs, qui poussaient les vaudois à assumer publiquement les lourds risques de vivre à découvert leur foi ? La convocation avait-elle été adressée à tout le peuple, la décision à

⁹ V. VINAY, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati*, Torino 1975, p. 139-143.

¹⁰ G. AUDISIO, *Le procès de Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma* (Apt 1532), dans *BSSV* n° 143 (juin 1978), p. 15-26 ; *Id.*, *Le « barbe et l'inquisiteur. Procès du « barbe » vaudois Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma* (Apt 1532), Aix-en-Provence 1979 ; *Id.*, *Une mutation : les vaudois passent à la Réforme* (1530-1532), dans *Bull. Soc. Hist. du prot. Franc.* CXXVI (1980), p. 153 s.

¹¹ A.L. HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française 1512-1544*, II, Genève-Paris 1868, p. 452 ; G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, p. 34.

prendre le concernant directement ? Nous l'ignorons. Mais cette question, déjà importante en elle-même, appelle la suivante :

2) Si, selon le témoignage de Pierre GRIOT, sur le point capital de la justification par la foi seule, « les barbes demeurèrent tous scandalisés », comment la décision d'adhérer à la Réforme, qui passe traditionnellement pour être le grand tournant de Chanforan a-t-elle été prise ? Qui en a été l'initiateur ? Serait-ce le peuple, acquis à la conviction des Réformateurs, du passionné FAREL surtout, et contre l'opinion des « barbes », du moins de leur grande majorité ? Quel crédit pouvons-nous et devons-nous accorder au témoignage de Pierre GRIOT, tiré d'un procès-verbal de l'Inquisition ? Et, surtout, quelle signification effective, théologique, eut la « décision » ? Est-il juste de dire qu'à ce moment-là il y eut une adhésion du mouvement vaudois à la Réforme ?

Il est clair qu'à Chanforan même, comme avant et après, cette adhésion suscita une résistance. On connaît les noms des chefs de file de la dissidence : les « barbes » dauphinois Daniel DE VALENCE et Jean DE MOLINES qui, en quittant Chanforan, allèrent en Bohème et à Mladà Boleslav, le centre de l'Unité des Frères Tchèques, où ils plaidèrent contre la dangereuse déviation du valdisme¹². Ils revinrent avec une lettre des Frères qui, bien que fraternelle, mettait les vaudois en garde contre la trahison de leur héritage, en des termes très durs pour les Réformateurs¹³. Le synode de Pral, en 1533 (comment était-il constitué ?) à qui était adressée cette lettre, confirma pleinement la décision de l'année précédente et répondit aux Frères de Bohème afin de les tranquilliser : ils n'auraient rien entrepris qui ne fût pas conforme aux Ecritures. Puis, il n'est plus question de ces deux « barbes ».

L'opinion courante est qu'à part cette mince mais néanmoins opiniâtre résistance, la grande majorité du mouvement vaudois accepte la Réforme avec une pleine conviction. L'étude des documents a conduit, plus récemment, à voir les choses avec plus de nuances. Après les recherches de Valdo VINAY sur le personnage et les « mémoires » du « barbe » Georges MOREL¹⁴ MOLNAR a écrit que selon toute vraisemblance, il y eut, à Chanforan, trois positions principales qui s'affrontèrent : 1^o le groupe gagné par la propagande du « barbe » GONIN et prêt à embrasser, sans

12 J. GONNET - A. MOLNAR, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974, p. 312 s.

13 V. VINAY, *Le Confessioni di fede dei Valdesi riformati*, Torino 1975 p. 144-151 : à propos des réformateurs suisses et de « certaines leurs pauvres opinions » (quasdam illorum persuasiunculas) les deux « barbes » Daniel et Jean « nous ont fait connaître jusqu'à quel point certains suisses, dont nous ne savons s'ils jouent avec les Saintes Ecritures et la doctrine chrétienne ou les corrompent, se sont ingérés parmi vous, vous ont troublé avec bien des questions concernant la doctrine du salut, au point qu'ils ont causé un schisme douloureux même parmi vous, qui pendant tant de siècles êtes demeurés unis... N'est-ce pas, cela, l'œuvre du seul Satan... Nous ne voulons pas, de plus, que vous ignoriez que dans nos régions ce type de gens, qui sèment de nouveaux dogmes, nous donne beaucoup de fil à retordre... ».

14 V. note 7.

réserve, le programme farélien ; 2° les partisans de la confession dite de Mérindol (1531), guidés par MOREL et désireux d'adapter le mouvement vaudois au style de vie des nouvelles Eglises réformées dressées dans les cantons helvétiques et les villes de la Haute-Allemagne, tout en sauvegardant certaines attitudes caractéristiques du valdisme médiéval et certains points de la théologie hussito-vaudoise ; 3° ceux qui ne voulaient rien savoir d'un tel « aggiornamento » et qui espéraient redonner un élan à la traditionnelle itinérance des « barbes », en rattachant davantage leur pensée à la théologie hussite des Frères Tchèques. La majorité aurait été constituée par le second groupe, modéré¹⁵. Ce fait, nuance déjà fortement la portée du « tournant » de Chanforan, et contrarie la tendance à l'exagération qui est sensible dans l'œuvre des historiens vaudois à partir de la fin du 16^e et, plus encore du 17^e siècle.

Mais il faut aller plus loin, et creuser plus profondément. Une contribution décisive nous vient du plus alerte des théologiens vaudois contemporain, Vittorio SUBILIA. Déjà dans son remarquable essai sur *La justification par la foi*¹⁶, il situe la prédication vaudoise primitive, que Kurt-Viktor SELGE a qualifié de « pélagianisme radical »¹⁷, dans le courant de la tradition judéo-chrétienne qui, à partir du Nouveau Testament même, parcourt toute l'histoire de l'Eglise : la ligne de Jacques (et d'une prédication moralisatrice de Jésus) contre celle de Paul. Chanforan a-t-il rompu radicalement avec cette ligne ? Oui et non. La question vient d'être reprise par SUBILIA dans un article tout récent¹⁸ qui marquera la recherche sur ce problème ; celui-ci, loin d'être une curiosité historique d'une portée ecclésiastique insignifiante, touche à la raison d'être du protestantisme, voire de l'Eglise de Christ.

Selon les sources disponibles, remarque SUBILIA, le noyau caractéristique de la prédication vaudoise médiévale était constitué par les paroles de Jésus dans le sermon sur la montagne, ses instructions aux disciples envoyés en mission selon Matt. 10, sa réponse au jeune homme riche (« si tu veux être parfait... » Matt. 19 : 21) : « *la ley evangelica* », « *la ley de Dio* », « *la practica de Christ* », à observer littéralement. L'Evangile était interprété comme Loi et réduit à l'enseignement donné aux disciples, sur la montagne, par Jésus, le nouveau Moïse. La déposition de Pierre GRIOT nous apprend que la formation des « barbes » durait 4 ou 5 ans « jusque à ce qu'ilz scaichent tout par cuer,

¹⁵ J. GONNET - A. MOLNAR, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974, p. 311.

¹⁶ V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, Brescia 1976, p. 71-84 (trad. allemande : *Die Rechtfertigung aus Glauben*, Göttingen 1981).

¹⁷ K.V. SELGE, *Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansion*, dans *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques* (Cahiers de Fanjeaux 2), Toulouse 1967, p. 124 ; *Id. Die ersten Waldenser*, I. Berlin 1967, p. 145.

¹⁸ V. SUBILIA, « Chanforan 1532 o la presenza protestante in Italia », dans *Protestantesimo XXXVII* (1982), p. 65-94.

comme évangile : saint Mathieu et Saint Jehan, et les apostres Thimoteum et Titum et les épîtres de saint Pierre, Saint Jehan, saint Jacques et Saint Jude ». Ce choix est symptomatique et indique que « les vaudois avant la Réforme se sont insérés et maintenus dans le courant de l'interprétation non-paulinienne de l'Evangile » ; leur enseignement et leur prédication étaient essentiellement éthiques, et correspondaient à un christianisme non mondanisé qui partageait ce radicalisme ascétique avec la plupart des mouvements hérétiques médiévaux. Mais « quelles conséquences le fait d'interpréter les paroles de Jésus sans passer par l'enseignement de Paul a-t-il ? Selon les schémas modernes, on peut répondre : réformisme, et non révolution ; moralisation, et non transformation du système »¹⁹. Cela a été typique, entre autres, d'un mouvement analogue au valdisme, le mouvement franciscain, qui est devenu l'ordre du même nom. S'il en a été autrement du mouvement vaudois, c'est à cause de l'influence permanente au cours de son histoire de l'affirmation apostolique que VALDO aurait apposée à l'archevêque de Lyon, Jean BELLESMAINS, qui lui défendait de prêcher : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes », ce refus d'obéissance désacralise l'Eglise. « Déjà avant la Réforme — note SUBLIA — les Vaudois avaient compris qu'il y a un seul Maître, donc tous les croyants sont des disciples ; il y a un seul Seigneur, donc tous les croyants doivent avoir une attitude d'obéissance envers lui seul. Il est naturel que cette confiance fière et limpide qu'il faut obéir en premier lieu à Dieu et non aux autorités humaines qui croient représenter seules l'autorité divine mais sans être assujetties à un contrôle critique, juge sans juge dira LUTHER, fût, avec le biblicisme qui la fonde, le point de rapprochement avec la Réforme et d'opposition avec Rome »²⁰.

A Chanforan, il y eut donc *contraste*, et contraste profond, même si des harmonisations sont intervenues par la suite. *D'un côté, le vieux « pélagianisme radical »* (SELGE) prenant vraiment au sérieux le salut par les œuvres : ce motif si caractéristique de la protestation vaudoise primitive était toujours vivant, non seulement dans le courant plus traditionaliste des « barbes », mais aussi dans les hésitations qui se manifestèrent dans les questions posées par Georges MOREL aux réformateurs ; à Chanforan, seul le petit groupe farélien dont le leader était le « barbe » Martin GONIN d'Angrogne, paraît avoir vraiment accepté et compris le renversement théologique de la justification par la foi seule. *De l'autre côté, le biblicisme profond*, ainsi que la rupture consommée depuis longtemps avec l'autorité disciplinaire romaine, poussaient les vaudois vers la Réforme. Ce mouvement d'adhésion paraît avoir été plus large et plus vif parmi le peuple que parmi les « barbes », qui percevaient davantage

¹⁹ Art. cit., D. 77 ss.

²⁰ Art. cit., D. 88 ss.

tion et de minimisation de l'étape de Chanforan 1532. Nous le rappelions en commençant. Au 20^e siècle, la génération du renouveau biblique et théologique a réaffirmé de façon passionnée que l'adhésion à la Réforme avait constitué un « tournant irréversible » ; plus récemment, surtout à l'occasion du huitième centenaire du mouvement vaudois, en 1974, les valeurs du valdisme originale, que l'on a commencé à considérer comme « la première Réforme » ont de nouveau été louées fortement. C'est le savant catholique moderniste, BUONAIUTI, qui, le premier, a parlé de première et de deuxième réforme²⁵. Ne comprenant pas, et refusant la réformation luthérienne et calvinienne, il considérait favorablement les différents mouvements de contestation chrétienne du Moyen Age ; il leur reprochait pourtant, comme à la deuxième réforme, de rompre trop vite l'unité de l'Eglise, au lieu de lui injecter patiemment, de l'intérieur, leur sève de renouveau : attitude typique de synthèse catholique, « conciliaire » pourrait-on dire.

Dans une perspective tout autre, il y a eu aussi, à l'intérieur des Eglises vaudoises une réévaluation du valdisme médiéval : celle-ci est, en partie la réponse à des résultats de la riche recherche historique récente, en partie la réponse à des préoccupations socio-politiques. La contestation valdo-hussite de la chrétienté, du corpus christianum féodal, qui s'est manifestée de manière sociologiquement et politiquement incisive par le refus du serment²⁶, et par la condamnation de la néfaste faute constantinienne n'a pas manqué de provoquer chez beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui une résonnance profonde mais par exemple d'anachronisme douteux. Ces motifs éthiques, d'une valeur indiscutable, ont pris le pas, souvent, sur une évaluation théologique sereine, soit des faiblesses ou des erreurs théologiques des vaudois médiévaux²⁷, soit des positions des réformateurs, au sujet surtout des rapports Eglise/Etat, Eglise/société, Eglise/pouvoir.

²⁵ E. BUONAIUTI, *Pietre miliari nella storia del cristianesimo*. Modena 1935, p. 171, cité par V. SUBILIA, art. cit., p. 88.

²⁶ Il ne faut pourtant pas charger anachroniquement d'une contestation socio-politique consciente et délibérée ce refus du serment, qui était plutôt une expression du bibliocentrisme littéraliste et légaliste qui caractérisait le valdisme médiéval ; qu'il ait eu aussi des conséquences sociopolitiques indirectes, c'est une autre question.

²⁷ Un point sur lequel il faut insister (les réformateurs y insistaient, et pour cause !) est celui du nicodémisme : nous savons que les vaudois suivaient la prédication des « barbes », mais participaient à la vie sacramentelle catholique, non seulement par peur, mais justement parce que leur dissension était éthique, et non théologique ; ils n'avaient pas compris la signification décisive de la pratique sacramentelle, où se jouait le rapport avec le Dieu vivant ou avec une Eglise qui prétend en incarner la présence continue dans l'histoire. Il y a donc une motivation théologique profonde dans l'urgence avec laquelle tous les réformateurs ont invité les vaudois à rompre avec la vie sacramentelle catholique ; Calvin, par exemple, l'explique à fond dans son *Petit traité montrant que c'est ce que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Evangile, quand il est entre les papistes*, dans *Calvin, homme d'Eglise*, Genève 1936, 21971, p. 193-254 (v. V. SUBILIA, art. cit., p. 87).

quelle contradiction et quelle rupture théologique avec une prédication séculaire il représentait.

LUTHER, tout en louant les vaudois pour leur attachement à l'Ecriture, leur reprochait de ne pas être au clair au sujet de la justification par la foi ; dans la version latine d'un de ses « propos de table », il dit « *articulum justificationis non habent sincere* » et, dans la version allemande, il affirme plus rudement que la conception vaudoise de la justification est « *contraire à Dieu et à l'Ecriture Sainte* »²¹. Il est réellement étonnant, note SUBILIA, qu'après toutes les conversations, la correspondance, les débats qu'il y a eu sur ce point névralgique, la Déclaration de Chanforan ne contienne aucun article sur ce point²². Même CALVIN, dont la sympathie pour les vaudois est sensible, notamment, dans les deux Préfaces qu'il a rédigées pour la Bible d'OLIVÉTAN (1535), note, dans une conversation qu'il eut en 1540 à Strasbourg avec un jeune théologien des Frères Tchèques, Mathieu CERVENKA, que « les vaudois attribuent trop à leurs propres mérites et ne concèdent pas une importance suffisante à l'article de la justification par la seule foi en Jésus-Christ »²³.

Après Chanforan, les « barbes » disparaissent de l'histoire vaudoise ; quelques-uns, peuvent être suivis pendant quelques années, comme Martin GONIN dont le ministère de prédicateur réformé s'est terminé par le martyre, noyé dans l'Isère²⁴ ; mais les autres ? Quelle différence y a-t-il entre les ministres itinérants formés dans le « Collège des barbes » au Pradutour, par exemple, et les ministres formés dans les académies réformées de Lausanne, Bâle ou Genève ? La Confession de foi de 1560, présentée par les Vaudois au duc EMMANUEL-PHILIBERT, et celle dite de 1655 contiennent désormais la claire affirmation de la justification par la foi, même si c'est en des termes moins robustes et moins élaborés que ceux de la *Confession Gallicana* ou de l'*Helvetica Posterior* qui, pourtant, lui servirent de modèle. Mais cette clarté visible dans les confessions de foi, est-elle vécue par les Eglises vaudoises ?

Il y a dans leur histoire, d'étranges oscillations pro-Chanforan, anti-Chanforan, ou du moins des phases alternées d'exalta-

²¹ M. LUTHER, *W.A.*, *Tischreden* III/37, 38.

²² V. SUBILIA, *la giustificazione per fede*, p. 78 s. ; *Id. Chanforan* 1532, p. 72 s.

²³ J. GONNET - A. MOLNAR, *Les Vaudois au Moyen Age*, p. 317.

²⁴ C'est le « barbe » qui, avec Georges de CALABRE, déjà en 1526, avait été délégué en Allemagne et en revint racontant « merveilles » de la réformation qui s'y faisait ; il avait apporté, en des voyages répétés, de lourdes charges de livres de LUTHER, ce qui lui avait valu par l'historien catholique, le prieur Rorengo, le surnom de « mulet de la Réforme ». C'est lui, probablement, qui en 1532 alla en Suisse inviter FAREL et SAUNIER au synode de Chanforan. En 1536, revenant de Genève, il fut arrêté et noyé dans l'Isère, et les vaudois ressentirent « la disette de son ministère tant fructueux » (citant P. GILLES, J. JALLA, *Notice historique sur le S. Ministère et sur l'organisation ecclésiastique au sein des églises vaudoises*, dans BSHV 1897, n° 14, p. 17 ; v. V. SUBILIA, « Chanforan 1532 », p. 74).

Le 450^e anniversaire de Chanforan, cette année, a été une occasion passionnante qui a permis d'apprécier comment le pendule oscille dans la communauté vaudoise, entre la juste mise en valeur d'une partie vivante de l'héritage du mouvement originaire, et la découverte, à refaire constamment, de la portée théologique du tournant historique intervenu en 1532 ou, plutôt, au cours des années, des décennies aux alentours de 1532²⁸. Nos Eglises, comme beaucoup d'autres sans doute, ont rarement vécu à la hauteur de ce choix difficile et décisif ; mais les héritiers de ce mouvement huit fois séculaire doivent d'abord discerner la poutre qui est dans leur oeil. Le pragmatisme aculturel, athéologique qui a caractérisé les Vaudois au Moyen Age est toujours aussi réel et vivant aujourd'hui ; pourquoi alors n'y a-t-il pas de comparaison possible entre la passion et le sérieux scientifique avec lesquels bien des vaudois se sont consacrés à la recherche historique, et le peu d'impact de la recherche théologique dans l'histoire et dans la vie de la diaspora vaudoise. Un de nos historiens, Giorgio TOURN, a écrit que la spiritualité vaudoise « se comprend comme un fait historique plutôt que théologique » et que les vaudois ne sont pas enclins à « réfléchir théologiquement à fond sur les questions de foi » mais qu'ils s'intéressent plutôt à des « faits historiques, récits d'actions et d'événements, avec le propos de les transmettre aux générations suivantes non comme des gestes glorieux des hommes, mais comme témoignage de l'action de Dieu dans la vie en transformation constante de son peuple »²⁹. Mais, réagit SUBILIA, « pour une collectivité, se concentrer sur sa propre histoire, même religieuse, de souffrances et de persécutions, même s'il la considère comme l'expression de la présence, de l'action et de la fidélité de Dieu, équivaut à la concentration de l'individu sur lui-même, ce que LUTHER appelait *l'amor sui* »³⁰.

Sur une ligne constante de contestation éthique plutôt que de *pro-testari* théologique — qui va du 12^e au 16^e et au 20^e siècle — Chanforan est le signe d'une rupture³¹ et l'appel à renouveler celle-ci constamment, c'est-à-dire l'ouverture au message libéra-

²⁸ V. SUBILIA, art. cit., p. 74, écrit : « Les Vaudois furent évidemment sensibles à l'heure historique, clairement conscients que c'était uniquement dans la Réformation qui soufflait sur l'Europe que pouvait se trouver une systématisation de leur revendication évangélique séculière, faute de quoi celle-ci aurait été absorbée et encadrée dans le catholicisme... Mais l'adhésion réelle à la Réformation, la transformation du Valdésisme en Protestantisme ne se feront qu'au cours des décennies suivantes, quand la prédication évangélique fut assurée par l'envoi de jeunes étudiants (« leurs escholiers de bonne espérance », P. GILLES) aux Universités suisses, et par le ministère de pasteurs suisses ou de réfugiés italiens, français, espagnols qui avaient étudié à Genève et que CALVIN destinait aux Vaudois ».

²⁹ G. TOURN, *Die Waldenserkirche*, dans K. HALASKI éd., *Die Reformierten Kirchen*, Stuttgart 1977, p. 191 s. ; Id. « Esiste una cultura Valdese? Riflessioni per un dibattito », dans *Gioventù Evangelica* n° 69 (Juin 1981), p. 29-33.

³⁰ V. SUBILIA, art. cit., p. 91.

³¹ G. BOUCHARD, *I Valdesi, una storia da releggere*, Torino 1971, p. 42, a écrit que l'histoire vaudoise « n'est pas l'histoire d'une continuité, car elle est l'histoire d'un appel ».

teur et au don fécond de la justification par la foi. Au Moyen Age et à la Renaissance, la contestation rigoureuse de l'Eglise constantinienne ne constituait pas l'essentiel de la pro-testation évangélique, pas plus qu'au siècle dernier l'élan activiste du Réveil, la polémique anticléricale et les essais d'un socialisme chrétien, ou, aujourd'hui, les exigences (et les compromis) des accords œcuméniques, de la praxis sociale, de la prétendue primauté du politique des minorités sociales. Pour tout cela, les mouvements rigoristes, revivalistes et, aujourd'hui, la contestation des communautés catholiques de base, et la bonne volonté d'œcuménistes dont la passion est l'Eglise suffiraient.

Blessure ouverte au milieu des huit siècles de leur histoire, Chanforan est pour les vaudois, et aussi pour tous les protestants, pour tous les chrétiens, un appel et un défi à retrouver, toujours à nouveau, le cœur de l'Evangile, le sens de leur existence et de leur témoignage, qui se trouve en Dieu et en son grand œuvre, et non en eux-mêmes, dans leurs œuvres pieuses, ecclésiastiques ou sociales. Dieu nous appelle à assumer les exigences historiques et culturelles de notre temps ; il nous déracine et nous remet constamment en marche.

J'aimerais rappeler pour conclure, un élément qui, à lui seul, donnerait toute sa valeur au synode de Chanforan 1532 : l'assemblée décida, en effet, de faire traduire la Bible du texte hébreu et grec en français³². Les Bibles, dont se servaient alors les vaudois, étaient pour la plupart manuscrites — donc rares, coûteuses, encombrantes, de lecture difficile — et traduites du latin en un dialecte, mélange de français dauphinois, de provençal et de piémontais. Nous ignorons pourquoi l'on n'envisagea pas d'utiliser la traduction italienne d'Antonio BRUCIOLI, dont le Nouveau Testament avait paru en 1530 à Venise, et l'Ancien Testament justement en 1532. En réalité, le valdisme roman était alors un phénomène largement francophone. Pierre ROBERT, dit OLIVÉTAN, un cousin de Calvin, se chargea de la traduction. Pour le Nouveau Testament, il utilisa partiellement la traduction de Lefèvre d'ETAPLES, qui malheureusement était faite à partir du texte de la Vulgate et non de l'original grec. C'est pour l'Ancien Testament que la traduction d'OLIVÉTAN fait surtout preuve d'originalité³³ le français en est certes archaïque, mais savoureux.

³² A ce propos v. J. JALLA, *La Bible d'Olivétan*, dans *Bollettino Commemorativo del Sinodo di Cianforan (Angrogna) 1532-1932*. Torre Pellice 1932. p. 76-92.

³³ C'est à lui que nous devons la traduction de Jahve par « l'Eternel ». Il a été moins heureux en mettant dans la bouche de Dieu, après la création de la femme : « Elle sera appelée Hommace » ! Ce texte, changé plus tard en « Hommesse », vaut bien la « Virago » de LEFÈVRE, soucieux de trouver, pour Genèse 2/23, une expression qui, correspond exactement au texte hébreu, fut le vrai féminin de « homme ». OLIVÉTAN a, du reste, bien ressenti le tourment du traducteur ; il dit en effet, dans sa Préface : « Il est autant difficile de bien faire parler à l'éloquence hébraïque et grecque, que d'enseigner le doux rossignol à chanter le chant du corbeau enroué ».

La nouvelle traduction est sortie des presses du maître imprimeur de Neuchâtel, Pierre DE WINGLE, en 1535, le 4 juin. Les premiers exemplaires — chacun pesant presque 5 kg ! — traversèrent les Alpes, par le Col Ferret et le Val d'Aoste, avec bien des difficultés et des risques, et furent présentés au synode de Chanforan à la fin de l'été 1535. Les vaudois s'étaient engagés à couvrir les frais de traduction et d'impression, soit 800 écus d'or, une somme très élevée vu la modestie de leurs moyens. C'est un bel in-folio de 850 pages, sur deux colonnes ; on trouve en marge de brefs sommaires, des références et d'intéressantes notes. Le texte est divisé en paragraphes, car la division actuelle en versets ne remonte qu'à l'année 1553. C'est OLIVÉTAN qui a introduit l'usage de diviser en strophes les passages poétiques et d'imprimer avec des caractères différents les mots qui avaient dû être ajouté à l'original ; il est aussi, paraît-il, le premier à citer les références. Le papier est excellent, solide, blanc même après 4 siècles et demi et l'encre a conservé toute sa couleur. Pourchassée avec acharnement par l'Inquisition, cette Bible n'est plus disponible qu'en très peu d'exemplaires qui, signe et confirmation du « séculaire biblicisme vaudois », devaient « servir de base pour toutes les traductions françaises successives »³⁴.

On y trouve deux Préfaces, écrites par CALVIN, à l'Ancien et au Nouveau Testament ; ce sont les premiers écrits du réformateur que nous connaissons, après sa conversion ; la première est adressée « à tous empereurs, rois, princes et peuples soumis à l'empire du Christ ». En ouverture, l'épître dédicatoire de « P. Robertus Olivetanus, l'humble et petit translateur, à l'Eglise de Jésus-Christ » (tout comme CALVIN écrira, la même année, son « Epître à tous amateurs de Jésus-Christ »). OLIVÉTAN était conscient d'accomplir une œuvre sans bornes confessionnelles, une œuvre œcuménique ; il s'adressait au peuple chrétien dispersé au milieu d'une chrétienté abâtardie et pervertie³⁵. Cette Bible est un don, bien tangible, que les vaudois ont voulu faire à leurs frères de langue française. Malgré les incertitudes et les défaillances dont nous avons parlé, ce don est le sceau de leur adhésion à la Réforme — qui alors, ne l'oubliions pas, était encore largement en évolution elle-même ! — et la preuve de leur attachement passionné à la Parole de Dieu, dont ils voulaient que le texte disponible en langue vernaculaire favorise l'écoute, l'étude et la compréhension par beaucoup.

³⁴ A. ARMAND-HUGON, *Storia dei Valdesi*, 2. *Dal sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Torino 1974, p. 9.

³⁵ Ainsi s'ouvre l'Epître dédicatoire « A l'Eglise de Jésus-Christ » : « O pauvre petite Eglise, c'est à toi seule que s'adresse ce précieux trésor, et ce de par un certain pauvre peuple, le tien amy et frère en Jésus Christ. Ce peuple te voulant faire feste m'a donné cette charge et commission : de tirer ce trésor des armoires et coffres ébraïques et grecs pour en faire un présent à toi, à qui rien l'on ne présente... C'est le vrai peuple de patience, lequel, en silence et espérance, a vaincu tous les assaults... » L'Epitre est signée « Des Alpes, ce XII^e de fevrier 1535 ».

Missiologie anonyme et missiologie responsable

Marc SPINDLER †

La missiologie est l'étude scientifique, raisonnée du phénomène missionnaire. Poser une telle définition est déjà un acte missiologique et annonce déjà une certaine idée de « la mission ». Je parle du phénomène missionnaire un peu comme Teilhard de CHARDIN parlait du « phénomène humain » et comme CONGAR et HOEKENDIJK ont parlé du « phénomène œcuménique ». C'est une réalité qui apparaît dans l'histoire et qui est plus que la somme des images que les observateurs naïfs aperçoivent à travers leurs prismes particuliers et à l'intérieur de leurs cadres interprétatifs habituels. Il y a en effet des pesanteurs qui gênent la saisie du phénomène missionnaire, notamment dans le milieu théologique francophone. La gêne la plus grave est à mon avis l'absence ou le sous-développement de la missiologie dans le programme de l'enseignement et de la recherche théologiques des facultés de théologie francophones, ce qui donne libre cours à des opinions fragmentaires, non raisonnées et non fondées. Une autre gêne sérieuse est la dispersion des approches, l'éclatement des perspectives, qui empêchent de saisir la logique du phénomène missionnaire. J'appelle « missiologie anonyme » cet éparpillement des études missionnaires et je vais en faire un bref inventaire dans un instant. Ma thèse est qu'il est possible et souhaitable de formuler une perspective unifiante sur le phénomène missionnaire, que j'appelle une « missiologie responsable », qui ose dire son nom et qui a son originalité dans l'univers des sciences théologiques.

LE PHENOMENE MISSIONNAIRE

Avant d'entrer dans le détail de mon argumentation, je donne une description globale de ce que j'entends par phénomène missionnaire. Dans ma perspective, qui à certains égards ne

† Marc SPINDLER est professeur de Missiologie à l'Université de Leyde aux Pays-Bas. Pasteur de l'E.R.A.L., il a été missionnaire à Madagascar de 1961 à 1973.

m'est pas personnelle mais se rattache à HARNACK et à Roland ALLEN, le phénomène missionnaire n'est pas exclusivement « l'envoi », c'est-à-dire la mission ou « les missions », l'entreprise missionnaire organisée par des sociétés spéciales ou des départements ecclésiastiques qui « envoient » un personnel théoriquement spécialisé vers des régions ou des populations ou à la rigueur vers des Eglises qui en ont besoin à un titre ou à un autre. Il est clair que ces « envois », ces « missions » demandent une réflexion critique, portant notamment sur les motivations, les fondements, les circonstances et les modalités de ces envois ; historiquement, la « science des missions » a commencé par là, avec G. WARNECK, J. SCHMIDLIN, et plus tard en France, avec Maurice LEENHARDT. Mais la notion d'envoi a fini par se diluer, et de fait, elle s'applique dans la Bible à des envois de toute espèce, non seulement aux prophètes et aux apôtres, mais encore à Cyrus, roi de Perse, et au ver qui fait sécher le ricin de Jonas. A force de s'obnubiler par l'idée d'envoi, la missiologie risque de perdre de vue le sens et le contenu de la mission.

Le phénomène missionnaire est donc plus que l'envoi, il est aussi le dynamisme propre de la Parole de Dieu, qui produit ses effets à travers et au-delà de l'envoi ; l'évangile du Royaume se communique de proche en proche, entre dans les cœurs et les esprits, dans les civilisations, crée des hommes nouveaux et des communautés nouvelles, surgissant de par le monde à l'étonnement et à l'émerveillement des communautés plus anciennes, obligés tôt ou tard de les reconnaître comme communautés-sœurs, comme Eglises de plein droit. HARNACK appelait ce phénomène « expansion du christianisme », dans le langage universitaire qui était le sien ; R. ALLEN parlait d'« expansion spontanée de l'Eglise ». J'ai moi-même utilisé l'expression « avance de la gloire de Dieu », pour désigner cette marche historique et aussi spatiale de la révélation de Dieu, qui saisit toujours à nouveau des hommes et des femmes et leur fait découvrir la sainteté et l'amour de Dieu manifestés en Jésus-Christ. Il n'y a ici aucun triomphalisme, car aucune opération missionnaire ne peut prétendre produire d'elle-même un tel résultat. Mais il faut résister à l'idée que le mouvement missionnaire tourne à vide et ne réussit jamais. En dépit des échecs, des fautes et des effets pervers de l'évangélisation, portée par les pécheurs que nous sommes tous, la semence germe, prend racine et porte des fruits. Le phénomène missionnaire, indépendamment de la lecture théologique que j'en fais, est un phénomène observable à l'œil nu. Petite secte juive à l'origine, l'Eglise chrétienne est devenue un réseau mondial qui ne cesse de se ramifier. La missiologie trouve ici un immense terrain d'étude, aussi bien dans une perspective historique que dans une perspective pratique et opérationnelle.

J'ajoute que le phénomène missionnaire n'est pas, en soi, un épiphénomène de l'expansion occidentale. Des chrétiens occi-

dentaux, pas tous, ni l'Occident comme tel, ont pris durant les deux derniers siècles et continuent de prendre des responsabilités missionnaires considérables, qui sont généralement influencées par des considérations culturelles, sociales, économiques et politiques (pensons à l'influence récente des idées de développement et de libération), mais il y a belle lurette que les chrétiens non-occidentaux ont pris le relais et déploient des initiatives missionnaires non moins considérables et décisives pour l'implantation et l'inculturation de l'Eglise chrétienne dans leur région, dans leur milieu et au-delà.

Ainsi la nouvelle histoire de l'Eglise en Afrique, en Asie, en Amérique latine et en Océanie découvre et met en valeur les innombrables initiatives locales méconnues jusqu'alors faute de documents écrits, mais redécouvertes grâce à l'usage de nouvelles méthodes d'enquête historique. L'histoire de l'Eglise Presbytérienne au Rwanda, publiée cette année par Michel TWAGIRAYESU et Jan van BUTSELAAR, est un exemple typique de la manière dont les chrétiens africains récrivent l'histoire, une histoire qui est leur histoire et non celle d'acteurs étrangers. Bien d'autres travaux sont en cours ou déjà achevés, concernant les Eglises du Mozambique, du Cameroun, de Zambie, pour ne citer que les recherches effectuées sous les auspices de l'université de Leyde. En Amérique latine, un vaste programme de recherche historique est en cours d'exécution dans le même esprit ; en Inde également. Une missiologie latino-américaine se développe, une missiologie indienne a pris naissance et s'exprime par une revue trimestrielle, *l'Indian Missiological Review*, fondée en 1979. Faut-il souligner que, statistiquement, en termes de « macro-missiographie » suivant l'expression de D.B. BARRETT et de son équipe, les chrétiens occidentaux sont en passe de devenir une minorité au sein du mouvement chrétien mondial ? L'hypothèque occidentale, qui aurait pesé sur le phénomène missionnaire et sur la missiologie, est en tout cas entrain de se lever. La mauvaise conscience occidentale devra chercher d'autres aliments.

LA MISSIOLOGIE ANONYME

Le phénomène missionnaire est une réalité massive, mais il n'est ni perçu ni étudié de manière unifiée dans l'état présent de la théologie et des sciences humaines. En vertu de sa complexité, et à cause de la diversité des niveaux d'affleurement ou points d'impact du phénomène missionnaire, et d'autre part en raison de la spécialisation des disciplines théologiques et scientifiques qui découpent la réalité en autant d'aspects fragmentaires, le phénomène missionnaire est saisi d'une manière extrêmement diversifiée et compartimentée. Il arrive ainsi que beaucoup de chercheurs scientifiques fassent, en un sens, de la

missiologie sans le savoir, sans avoir conscience que leurs travaux apportent une contribution à la missiologie. Cette missiologie que j'appelle anonyme (en paraphrasant l'expression fameuse de Karl RAHNER et d'Anita RÖPER parlant de « chrétiens anonymes ») se trouve dans la plupart des disciplines théologiques et dans nombre d'autres recherches scientifiques. Il suffit de partir du phénomène missionnaire global, c'est-à-dire d'une perspective missiologique unifiée, pour être en mesure de recueillir une moisson considérable. Je commence par les disciplines théologiques, avant d'explorer le domaine de quelques sciences humaines.

1. Les sciences bibliques

La recherche biblique a beaucoup à donner à la missiologie. Toutefois les relations entre les deux disciplines se sont distendues, à cause du gonflement de chaque spécialité et par suite de l'attrait de disciplines voisines ; les sciences bibliques ont tendance à se laisser coloniser par l'archéologie et la philologie, la missiologie louche du côté de l'anthropologie culturelle et de la sociologie. Un projet de recherche patronné par l'Association Internationale d'Études Missionnaires est en cours pour mettre à jour et exploiter les liens entre recherche biblique et missiologie. D'ores et déjà, l'apport de la recherche biblique à la missiologie se situe à quatre niveaux :

a. L'étude philologique et critique de la Bible est essentielle à la pratique missionnaire de traduction de la Bible dans les langues humaines ; il ne s'agit pas de simplement diffuser ou traduire la TOB. Il faut entreprendre ou reprendre la traduction à partir des langues bibliques. Pour comprendre l'importance des traductions bibliques dans le phénomène missionnaire chrétien, il suffit de signaler par contraste l'attachement des Musulmans au texte arabe du Coran ; l'autre jour, exactement le 4 décembre dernier, un concours de récitation du Coran a eu lieu à Rotterdam, en arabe. C'est un enfant turc qui a remporté le premier prix.

b. L'étude de l'Ancien Testament est également très fructueuse sous divers aspects : émergence de la foi d'Israël, débats avec les idées et pratiques religieuses étrangères, thèmes de l'exode et de l'exil, du « peuple de Dieu », de l'oppression, mécanismes de désuétude ou de rejet de certains rituels, problèmes liés à l'interprétation christologique ou missionnaire de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament. Inversement, l'expérience missionnaire acquise dans des civilisations « traditionnelles » peut éclairer certaines institutions de l'Ancien Testament et renouveler ou stimuler son étude.

c. La théologie biblique a été le champ préféré où bibliques et missiologues ont travaillé ensemble ces dernières années. Cette collaboration a été marquée par un livre très important,

rédigé au nom de l'équipe de travail par le missiologie hollandais J. BLAUW, sorti en français sous le titre *L'Apostolat de l'Église* (coll. Foi Vivante, 1968). La théologie biblique était alors unifiée par l'idée d'histoire du salut, défendue avec ténacité par O. CULLMANN. Depuis, la théologie biblique n'a pas cessé d'être en discussion, et en apparence elle a volé en éclats ; les biblistes s'intéressent à une pluralité de théologies ou d'idéologies à l'intérieur de la Bible, et l'unité de la Bible fait problème. La missiologie a profité de cet éclatement pour assouplir et diversifier la théologie biblique de la mission ; l'accent moderne sur la « contextualisation » trouve ici en un sens sa légitimation biblique. Mais l'universalisme biblique ne peut pas être oublié.

d. La recherche biblique a fourni dans le passé et continue de fournir des ressources à la missiologie à un quatrième niveau, celui des méthodes missionnaires. G. WARNECK a eu constamment recours à la parabole du semeur pour élaborer une méthodologie missionnaire patiente, en quelque sorte agronomique. R. ALLEN a analysé et vanté les méthodes missionnaires de l'apôtre Paul. Les organismes missionnaires et para-missionnaires actuels tirent de Luc 10 : 29-37 et de Mat. 25 : 31-46 la justification de leurs programmes humanitaires, tandis que les théologiens de la libération lisent dans l'Exode et le Magnificat la charte des luttes populaires, auxquelles des missionnaires participent. Il est clair que la référence biblique en matière de pratique missionnaire demande examen, si possible dans un cadre interdisciplinaire.

2. *Les disciplines systématiques*

Philosophie, dogmatique, éthique, apologétique, et d'autres disciplines voisines, abordent fréquemment des thèmes missiologiques, et inversement les missiologues sont généralement tributaires d'une école philosophique ou dogmatique particulière. Les options métaphysiques fondamentales concernant l'existence et l'essence de Dieu, la consistance et la persistance du monde (créé ou non), la source et la nature de la liberté humaine, la notion de personne humaine, les relations entre l'individu et la société, ont des répercussions immédiates pour la réflexion missiologique. La philosophie de HEIDEGGER a influencé, peut-être par l'intermédiaire de BULTMANN, la missiologie luthérienne de W. HOLSTEN. La vision du monde de Teilhard de CHARDIN a été exploitée missiologiquement par Jacques DOURNES et D.S. AMALORPAVADASS. Les analyses philosophiques du premier acte de liberté, par J. MARITAIN, ont été utilisées dans le domaine missiologique par H. Nys et A.-M. HENRY pour imaginer un « salut sans l'évangile ». Plus récemment la philosophie marxiste-léniniste, qui est une philosophie du devenir et du conflit, propose des instruments herméneutiques et une explication de certains aspects du phénomène missionnaire, et alimente ainsi

des développements missiologiques anonymes et parfois déclarés.

En éthique, le déclin général des morales du devoir, fût-il baptisé commandement de Dieu, au profit de morales « en situation », donc relatives, contextuelles et provisoires, est gros de conséquences missiologiques. Le thème missiologique de la contextualisation devient un thème éthique. Cependant, un frein est mis à la tendance relativiste et au fond utilitariste en morale par la réflexion éthique sur la violence institutionnelle et le problème de la paix mondiale, entre autres, car les enjeux sont ici universels. La missiologie entre ici de plain-pied dans la discussion.

3. L'histoire des religions

L'étude scientifique des religions est à peine plus âgée que la missiologie : elle s'est développée dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et a pris des noms variés (science comparée des religions, phénoménologie religieuse, religiologie, voire ethnologie religieuse). Dans certaines facultés de théologie, une même chaire couvre la science des religions et la missiologie, et la faculté de missiologie de l'université pontificale grégorienne consacre à peu près un tiers de son programme à l'étude des religions dans leur contexte culturel. Mais il arrive aussi que l'histoire des religion devienne une étrangère au sein d'une faculté de théologie, je veux dire étrangère au débat théologique sur la compréhension, la confession et la communication de la foi chrétienne. Comme pour expier la liquidation trop facile des religions dans les synthèses théologiques anciennes, l'histoire des religions se campe parfois dans une neutralité farouche, et abandonne à d'autres la responsabilité de définir une « théologie des religions ». Cette dernière s'élabore parfois de manière trop rapide et sans compétence profonde acquise par la fréquentation patiente des adeptes d'une autre religion, et pas uniquement de ses textes. Un certain nombre de missionnaires ont montré leur compétence en décrivant avec soin et objectivité (et aussi souvent avec leur cœur de théologiens chrétiens) les rites et les croyances des populations où ils avaient été envoyés. Actuellement les recherches sont poursuivies par bien d'autres que des (anciens) missionnaires, et de plus en plus par des adeptes des religions concernées, ou alors par des agnostiques occidentaux. C'est ici qu'une contribution anonyme est apportée à la missiologie, qui peut et doit utiliser les connaissances accumulées sur les religions du monde, y compris les religions nouvelles qui surgissent de notre temps. La missiologie ne limite pas sa réflexion aux religions organisées et reconnues, elle prend en compte l'immense essor des athéismes et des idéologies ou quasi-religions qui mobilisent les vertus et les sentiments religieux de beaucoup de nos contemporains. Les études abondent

sur ces sujets et constituent aussi un peu de la substance de la « missiologie anonyme ».

4. *L'histoire de l'Eglise*

L'histoire de l'Eglise est une vaste discipline qui se pratique aussi bien dans les facultés de théologie que dans les facultés des lettres ou dans d'autres instituts de recherche. Tous les résultats de la recherche historique ne sont pas d'emblée utilisables en missiologie, mais il est possible de mettre en relief les caractères missionnaires de toute l'histoire de l'Eglise. Un manuel adoptant cette perspective est en cours de parution en Allemagne : *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* (histoire de l'Eglise en tant qu'histoire de la mission). Les volumes sur l'Eglise ancienne et sur le Moyen Age ont déjà vu le jour. Il se peut aussi que l'histoire de l'Eglise tout à fait habituelle soit vue sous un jour missiologique et que des corrélations surprenantes soient découvertes. Ainsi Enrique DUSSEL fait un rapprochement entre la lutte catholique contre LUTHER et la Réforme en Europe d'une part, l'expansion espagnole en Amérique Latine d'autre part, la seconde finançant la première. DUSSEL se plaint d'ailleurs que les manuels d'histoire de l'Eglise utilisés dans les universités occidentales soient tellement avares de renseignements sur les Eglises non occidentales. Heureusement, de nombreuses monographies sont de plus en plus consacrées aux Eglises nouvelles et des synthèses commencent à voir le jour, par exemple pour l'histoire de l'Eglise en Amérique Latine, pour l'Inde, et pour l'Afrique. Les thèses consacrées à l'histoire d'une période limitée, généralement les origines, d'une Eglise particulière, ou d'une personne ou d'un groupe à l'intérieur de cette Eglise, sont des matériaux indispensables pour la missiologie. La dernière que j'ai eue sous les yeux est consacrée à l'évolution de l'encadrement ecclésiastique au sein de l'Eglise Réformée de Zambie depuis ses origines missionnaires, lorsque cette Eglise était une « mission » encadrée par une société missionnaire sud-africaine, jusqu'à la proclamation de son autonomie en 1966 (G. VERSTRAELEN-GILHUIS, *From Dutch Mission Church to Reformed Church in Zambia. The scope for African leadership and initiative in the history of a Zambian mission church*, Franeker 1982). Il s'agit donc d'un aspect, parmi d'autres, d'une Eglise, parmi bien d'autres Eglises en Zambie ; mais avant d'aller plus loin, il est indispensable de procéder à de telles enquêtes minutieuses qui établissent les faits. L'histoire des Eglises particulières, dans leur mouvement propre, ne rend pas inutile l'histoire des missions et des missionnaires venant d'ailleurs.

L'histoire de l'Eglise a de la peine à se maintenir comme discipline théologique et s'affirme plutôt comme partenaire de l'histoire générale, et tributaire des mêmes méthodes positives que toutes les branches de l'histoire. L'histoire ne juge pas, elle constate et décrit ; je crois qu'une telle réserve est particulière-

ment nécessaire dans l'histoire des Eglises de mission. Mais cette discrétion n'implique nullement l'oubli du facteur spécifiquement religieux et sa réduction à des facteurs socio-économiques, politiques ou psychologiques.

Il existe en France une « histoire religieuse » dans les universités d'Etat, et cette histoire s'intéresse au phénomène missionnaire. En 1979 s'est créé à Lyon le CREDIC (Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme : Afrique, Amérique, Asie, Océanie) à l'initiative du professeur Jacques GADILLE, de l'université de Lyon III, spécialisé en histoire religieuse ; le CREDIC a pris un départ prometteur en organisant des colloques et des cours de missiologie historique, et entreprend un projet de recherche historique sur le thème de « la mémoire missionnaire ». Il s'agit d'une histoire qui prend au sérieux la conscience missionnaire et la réflexion théologique.

5. *Les sciences sociales*

J'ai déjà dépassé l'enceinte des facultés de théologie et mentionné l'intérêt de *l'histoire générale* pour le phénomène missionnaire. Les *histoires régionales* étudiées par des chercheurs spécialisés, américanistes, océanistes, africanistes, indologues, sinologues, et autres, donnent des éclairages particuliers sur le rôle des missions, des Eglises ou des idées chrétiennes. Ce rôle est éclatant pour le Lesotho, Madagascar, et bien des pays africains, pour tous les pays d'Océanie et d'Amérique, ainsi que pour certaines parties de l'Inde, de l'Indonésie, de la Corée. La résistance à la pénétration chrétienne est aussi un thème de recherche et de réflexion à la fois historique et missiologique. Ainsi la réfutation du christianisme par les intellectuels chinois au XVII^e et XVIII^e siècle aboutit à une sorte d'inculturation inconsciente, qu'un sinologue belge, Nicolas STANDAERT, est en train d'étudier.

La *sociologie*, l'*anthropologie culturelle*, l'*ethnologie*, la *linguistique*, ainsi que des branches plus spécialisées encore à l'intérieur de ces disciplines, touchent presque nécessairement au phénomène missionnaire ; celui-ci en effet laisse des traces sur la société et la civilisation, cristallise, catalyse ou initie des changements sociaux plus ou moins considérables. L'ethnologie classique des pays francophones était hostile aux missions qui troublaient le calme supposé des sociétés traditionnelles ; les anthropologues et sociologues actuels auraient maintenant tendance à reprocher aux missions et aux Eglises de freiner les changements sociaux... La *sociologie du développement* a produit des travaux du plus grand intérêt pour la missiologie. Ainsi le sociologue J.P. van BERGEN a étudié le rôle des chrétiens et des Eglises dans le développement de la Tanzanie après la déclaration d'Arusha (*Development and Religion in Tanzania. Sociological soundings on Christian participation in rural trans-*

formation, Leiden & Madras 1981) dans le cadre d'un projet dirigé par le Département de missiologie de l'Institut interuniversitaire de recherche missiologique et œcuménique de Leyde.

Les *sciences politiques* ont aussi des points de rencontre avec la missiologie, pour ce qui est de l'étude des relations entre Etat et Eglise (même avant l'institutionnalisation formelle de l'un ou de l'autre dans les pays de mission), ou encore dans la question de la colonisation et de la décolonisation, et l'étude de la vie associative.

L'étude de la *langue*, de la *littérature*, des *média* présente un intérêt missiologique évident. Ainsi l'Ecole Nationale Supérieure des Bibliothèques, à Villeurbanne, a accepté en 1978 un mémoire de Samuel EFOUA MBOZO'o sur *La mission catholique et la pénétration du livre en Afrique Noire*.

L'*histoire de l'art*, la *musicologie*, l'*ethnomusicologie* offrent également des matériaux susceptibles d'exploitation missiologique.

Enfin, je tiens à mentionner la *géographie*, sous tous ses aspects, mais particulièrement la *géographie humaine* dans la tradition française, qui sous le nom de géographie religieuse ou géographie des religions) étudie de manière passionnante certaines manifestations du phénomène missionnaire. De nombreuses thèses de géographie abordent des problèmes missiologiques. et la missiologie peut beaucoup attendre de la bibliographie internationale de géographie des religions, préparée par Jack A. LICATE (Grosse Pointe Park, Michigan), Manfred BüTTNER et Klaus GURGEL (Bochum).

UNE MISSIOLOGIE RESPONSABLE

La tournée des ateliers théologiques, anthropologiques et autres, devrait convaincre que le phénomène missionnaire n'est pas un mirage, mais bel et bien un réel sujet d'étude scientifique. Cependant, une telle conviction n'entraîne pas encore la nécessité absolue d'une missiologie qui aurait pour objet le phénomène missionnaire dans sa totalité. On pourrait soutenir que les éléments épars, résultats de la dissection, permettent une précision scientifique plus grande dans l'analyse approfondie. Aussi bien la missiologie ne prétend pas enlever aux autres disciplines le droit et la satisfaction d'étudier les aspects du phénomène missionnaire qui leur sont accessibles. Elle affirme seulement la valeur unique et originale d'un point de vue synthétique, qui devrait faire comprendre la logique, la cohérence théologique du phénomène missionnaire dans sa globalité. Je fais un pas de plus en affirmant que la saisie de cette logique requiert un engagement théologique existentiel, qui fait de la

missiologie une discipline comme les autres au sein de la théologie. Je ne conçois pas de discipline théologique sans engagement théologique de celui ou celle qui la pratique.

Une missiologie responsable est une missiologie qui sait où elle se situe, et qui prend position pour la cohérence du phénomène missionnaire en dépit de la manière fragmentaire, parfois contradictoire, et le plus souvent mystérieuse, dont ce phénomène prend forme dans l'histoire. La missiologie n'a pas un statut différent des autres branches de la théologie ; toute la théologie doit compter avec le mystère de Dieu et avec le mystère de l'histoire, espérant seulement que la totalité de l'oecumène sera eschatologiquement confrontée avec la plénitude du Royaume. C'est en ce sens aussi que je donne à la missiologie une visée œcuménique et eschatologique, même si pratiquement les constructions missiologiques restent limitées et condamnées à un provincialisme certain.

Une missiologie responsable est une discipline théologique au plein sens du terme ; mais elle n'en est pas pour autant une discipline purement spéculative, uniquement préoccupée de produire et de perfectionner des maquettes du phénomène missionnaire, des typologies idéales qui satisfont les besoins d'explication et ressemblent parfois à un jeu de miroirs où le théologien finalement ne contemple que sa propre image. Sans doute la saisie du phénomène missionnaire est-elle un acte théologique ; mais la missiologie n'est pas seulement la théologie de la mission, mais aussi l'étude « empirique » du réel missionnaire, passé, présent et futur. La missiologie se collète avec la réalité humaine dans sa complexité et son historicité, et ne croit pas suffisant de jeter sur la réalité un filet théorique à grosses mailles. Elle veut observer et décrire le mouvement propre de la réalité, et l'inventaire des faits, des données et des signes ou indices est une longue quête. Maurice LEENHARDT a magnifiquement défini la méthode missiologique en disant ceci : « Une étude religieuse n'est pas un échafaudage, mais une observation de faits, de données et de formes circonscrivant la réalité d'une attitude intérieure et nous permettant de la contrôler et de l'objectiver au plus près » (« Quelques éléments communs aux formes inférieures de la religion », in M. BRILLANT & R. AIGRAIN, eds., *Histoire des religions*, Paris 1953, vol. 1, p. 86).

En outre, la missiologie ne craint pas de devenir opérationnelle, de se compromettre dans une pratique, non seulement une pratique sociale au sens où ce terme est « pratiqué » généralement aujourd'hui, mais encore une pratique spirituelle, une « *praxis pietatis* », vécue personnellement et collectivement, c'est-à-dire en communauté ou en Eglise. Le profil ainsi esquisonné d'une missiologie responsable, complète, harmonieusement développée, est un idéal qui correspond davantage aux ambitions qu'aux prestations des missiologues considérés individuellement. Il n'y a pas vraiment de missiologue « complet », mais il faut

souhaiter que les différents missiologues se complètent dans la réalisation d'un projet collectif. Ici encore, la missiologie partage le lot des sciences modernes, où le travail d'équipe est la règle.

En fait, aussi bien les engagements personnels des missiologues que la structure organique de la missiologie déterminent quatre domaines au sein de la missiologie :

a. la *missiologie doctrinale*, ou théologie de la mission, qui s'efforce de saisir l'essence théologique du phénomène missionnaire à partir de la révélation divine historique apportée par le Christ et confessée par l'Ecriture sainte, puis aussi par une grande nuée de témoins qui ne cesse de se peupler. C'est dans ce domaine particulier que j'ai travaillé à l'occasion de mon livre *La mission, combat pour le salut du monde* (Neuchâtel et Paris 1967). Je vois l'apport spécifique de la missiologie doctrinale dans la découverte de l'historicité du phénomène missionnaire dans sa réalité théologique elle-même, c'est-à-dire l'historicité de la révélation, de la foi, de l'Eglise, historicité marquée par la catégorie du « passage » (qu'il ne faut pas confondre avec la catégorie du « processus »).

b. la *missiologie historique* étudie la réalisation du phénomène missionnaire dans l'histoire ; elle reprend l'ancienne « histoire des missions » mais en modifiant la perspective comme je l'ai indiqué au début de cet article. La notion d'envoi n'est en effet qu'un aspect du phénomène missionnaire. La missiologie historique s'intéresse également au contenu du message transmis et reçu, au surgissement et à la structuration de nouvelles communautés chrétiennes, des « Jeunes Eglises », et aux « modèles » de christianisme qui se concrétisent. Je crois que l'apport de la missiologie historique peut être original par rapport aux schémas interprétatifs possibles en histoire de l'Eglise, tels que « continuité/discontinuité », « action/réaction » (en anglais : challenge/response), « syncrétisme/épuration ». La missiologie historique est appelée à prendre au sérieux le fait que le kérygme fait naître la foi et l'Eglise, le fait historique que l'Eglise en tel et tel lieu n'existe pas et qu'un beau jour elle existe, et aussi le fait que l'Eglise ne naît pas toute armée comme de la cuisse de Jupiter, mais connaît comme toute autre réalité historique des types et des phases d'existence différents.

c. la *missiologie pratique* s'intéresse aux opérations missionnaires concrètes en cours et à prévoir et s'efforce de définir les contours d'une stratégie missionnaire en fonction des circonstances, des « signes des temps » comme les missiologues catholiques aiment à les appeler, ou en cherchant à déceler les rythmes profonds du phénomène missionnaire dans la longue durée, comme le propose par exemple le missiologue protestant américain Ralph WINTER. Ici encore, il ne s'agit pas seulement des « envoyés » ou autres porteurs (autochtones ou étrangers, professionnels ou volontaires) de la mission, mais encore de

processus sociaux globaux, impersonnels, couverts par les termes commodes de « contextualisation » ou d'« inculturation ».

d. je nomme en dernier la *missiologie spirituelle*, mais elle aurait aussi bien sa place logique en tête ou en second. Il s'agit en effet, au fond, d'une saisie intuitive, devant Dieu, du phénomène missionnaire, à l'imitation du Christ qui voyait Satan tomber du ciel comme un éclair (Luc 10 : 18). C'est aussi la prière missionnaire, qui transmute l'intuition et la réflexion en décision et en acte. C'est enfin l'institutionnalisation des charismes missionnaires dans des sociétés de prière, des groupes ou équipes missionnaires, et, surtout dans l'Eglise catholique romaine, des ordres et congrégations missionnaires qui n'ont pas dit leur dernier mot. Une spiritualité analogue s'est développée dans les mouvements que j'appelle néo-protestants, au grand dam des Eglises protestantes historiques.

LE CHRIST ET LA CULTURE SELON KLAAS SCHILDER

Pierre COURTHIAL

*en respectueux hommage au docteur P. Jasperse
qui fut ami de Schilder et le cacha chez lui aux
heures noires de l'Occupation.*

1. LA VIE.

Klaas SCHILDER naquit le 19 décembre 1890, de Johannes SCHILDER et de GRIETJE, née Leydekker. Il fit ses études secondaires au Lycée réformé et ses études supérieures à la Faculté de théologie réformée de Kampen, sa ville natale, aux Pays-Bas. Il épousa Anna Johanna WALTER. Et, après des années de ministère pastoral en diverses Eglises (à Vlaardingen, Gorinchem, Delft, Oegstgeest et Rotterdam-Delfshaven), il redevint étudiant, cette fois à l'Université d'Erlangen, en Allemagne, qui lui conféra, en 1933, le grade de docteur en philosophie *summa cum laude* (sa thèse avait pour titre : *Zur Begriffsgeschichte des « Paradoxon »* — étude « sur l'histoire du concept de paradoxe »), Schilder y entraîne le lecteur émerveillé tout au long de l'histoire de la pensée occidentale, de l'Antiquité grecque classique à nos jours en passant par le Moyen Age et la Renaissance, avec des « arrêts » substantiels sur (par exemple) KIERKEGAARD, Rudolf OTTO et les théologiens « dialectiques », et une finale éclairante — bien qu'« en retour » — sur Jean CALVIN.

Dès la même année 1933, SCHILDER fut nommé professeur de théologie systématique (dogmatique et éthique) en son *alma mater* de Kampen, charge qu'il occupa jusqu'à sa mort.

Parmi les ouvrages qu'il a publiés, ses plus remarquables sont sans doute l'ensemble constitué par les trois volumes sur la Passion du Christ : *Christus in Zijn lijden* (1930) — traduits excellamment en anglais par Henry ZYLIESTRA sous les titres : « Christ in His suffering », « Christ on Trial » et « Christ crucified » (1938-1940) — et son commentaire en plusieurs volumes du Catéchisme classique réformé de Heidelberg (1563) : *Heidelberg'sche Catechismus*, paru dans les années qui ont suivi la Seconde Guerre Mondiale.

Signalons aussi — traduit aussi en anglais, malheureusement avec d'importantes coupures — son *Wat is de Hemel ?* (« Qu'est-ce que le ciel ? »), 1935.

Nous nous contenterons de présenter, en ce bref article, l'essai remarquable de SCHILDER : *Christus en Cultuur* (« Le Christ et la culture ») qui parut d'abord dans un recueil collectif en 1932 et qui fut réédité à part, après qu'il eût été révisé et augmenté, en 1947 (une traduction anglaise a été publiée au Canada, en 1977).

SCHILDER apporta longtemps sa contribution originale, comme rédacteur dès 1920, puis comme éditeur aussi à partir de 1924, à l'hebdomadaire *De Reformatie* (« La Réformation »).

SCHILDER avait pris, dès avant la Seconde Guerre Mondiale, puis maintint ensuite durant toute celle-ci, une position claire et nette contre l'idéologie anti-chrétienne, parfois infiltrée jusqu'à certaines Eglises, du national-socialisme. Arrêté par les Nazis dès août 1940, il fut relâché ; puis, à nouveau recherché, il dut se cacher jusqu'à la Libération.

Il mourut le 23 mars 1952.

2. LA CULTURE ?

Tout être humain est lancé, dès le commencement de son existence en tel moment de l'histoire et en tel lieu de l'univers, dans ce complexe énigmatique de conflits renouvelés qu'est la vie culturelle.

Nous parlons de « culture », mais de quoi s'agit-il précisément avec cet ensemble où il y va tout à la fois d'histoires individuelles et sociales ; du temps et de l'éternité ; de tribus, de nations et de races ; du langage et des arts ; de sciences particulières et de philosophie ; de loi naturelle et de morale ; de création et d'évolution... ? Peut-on parler de LA culture (nationale ou internationale), ou DES formes de culture, ou d'un chaos inextricable de tendances culturelles ?

Que de brumes ! Que d'obscurités ! Que de questions ! dès qu'on évoque ce concept de CULTURE. Ne faut-il pas penser à la vie culturelle comme à un Sphinx ?

Et, si nous parlons ensuite de « christianisme », n'allons-nous pas nous enfoncer dans d'autres brumes, d'autres obscurités, d'autres questions ?

Ne pourra-t-on pas dire que TOLSTOÏ a voulu sacrifier la culture à son « christianisme » bien particulier ? A l'inverse, ne pourra-t-on pas dire que NIETZSCHE a abandonné le « christianisme » en faveur de la culture ? Et parmi nos contemporains,

ne sont-ils pas fort nombreux, parmi les « chrétiens » comme parmi les « non-chrétiens », ceux qui se mettent en colère aussitôt qu'on met en relations, qu'on conjugue, « christianisme » et culture (« il n'y a jamais eu, il n'y a pas, il n'y aura jamais, de philosophie chrétienne, de sciences chrétiennes, d'art chrétien, de politique chrétienne, etc... », s'écrient-ils) ?

Il y a aussi ces « chrétiens » si heureux de manger timidement et comme à la sauvette, les « miettes qui tombent de la table » des vrais bâtisseurs (non-chrétiens, évidemment) de la culture ; et ces autres « chrétiens », oublieux du dire de S. Paul (1 Cor. 5 : 10) qui croient pouvoir sortir (ou être sortis) du monde et de la culture.

Et puis, qu'est-ce que le « christianisme » ? qui peut-on appeler « chrétiens » ?

Ne faut-il pas penser au christianisme comme à un autre Sphinx ?

D'aucuns alors pourront dire : « Allons à Jésus ! Parlons de Jésus et la culture ! »

Mais n'y a-t-il pas toutes sortes de Jésus possibles et imaginables ?

Enumérons : le Jésus « révolutionnaire », le Jésus « doux rêveur », le Jésus « grand initié », le Jésus « guérisseur », le Jésus « aryen et anti-juif », le Jésus « de la seule vie intérieure », le Jésus « conservateur » qui voulait qu'on paie l'impôt à César et qui n'a pas lutté pour l'abolition de l'esclavage, le Jésus « moraliste », le Jésus « sage de l'Orient », le Jésus « apôtre de la non-violence »... et l'énumération pourrait continuer encore.

Jésus s'est-il attaqué à la prostitution culturelle à laquelle se livraient tant de juifs de son temps adoptant sans vergogne la musique, l'architecture, les jeux publics, le service militaire et les modes du monde gréco-romain ambiant ? Jésus a-t-il parlé d'art, de littérature, de science, de philosophie ? Osera-t-on parler de « Jésus et de bon goût », de « Jésus et des richesses », de « Jésus et de la culture » parce que Jésus, chez Simon, s'est laissé verser sur la tête tout un vase de parfum de grand prix, a souvent accepté de partager les repas de riches scribes, ou portait une tunique sans couture d'un seul tissu ? Et encore : Jésus n'a jamais pris femme ; misogynie ? ascétisme ?

Ne faut-il pas penser à Jésus comme à un troisième Sphinx ?

3. L'ECRITURE, LE CHRIST ET LA CULTURE

En vérité, ni la culture, ni la communauté chrétienne, ni Jésus lui-même, ne peuvent être (ne disons pas : compris, mais) « intelligés » en dehors de la lumière, et autrement que sans la norme, de la Parole de Dieu.

La Parole de Dieu éternelle et incarnée qu'est Jésus-Christ et la Parole de Dieu inspirée et écrite qu'est la Bible sont, ensemble et inséparablement, la Lumière et la Norme. Le Christ de la sainte Ecriture et la sainte Ecriture du Christ c'est tout un. Cette Parole de Dieu — lui sans péché, elle sans erreur — nous dit qui est Dieu, quel est son Evangile et quelle est sa Loi.

Jésus, le vrai Jésus, s'est « expliqué » lui-même comme le Christ de la sainte Ecriture. C'est de l'Ecriture que nous recevons l'« explication », la révélation, authentique du vrai Jésus. Et Jésus, le vrai Jésus, s'est toujours mis en colère (une juste, une bonne, colère) contre ceux qui refusaient de recevoir des mains de Dieu la clé de l'interprétation, de la connaissance, de sa personne et de son œuvre.

Dès le début de la Bible, dès le proto-évangile (Gen. 3 : 15), c'est de lui et de son œuvre qu'il est question. « Tout conflit — y compris le conflit culturel — est fondamentalement le conflit entre le lignage de la femme et le lignage du serpent ; c'est l'*ancien serpent* qui, en toute *nouvelle* période culturelle, persécutera l'*ancienne* « Eglise-Femme » et son unique lignage, et cherchera à les anéantir ».

Le vrai Jésus ne peut certes être « intelligé » hors de l'époque qu'il a passé sur la terre ; mais il ne peut, non plus, être « intelligé » sur la base de l'époque qu'il a passé sur la terre. Et cela parce qu'il est celui qui domine, dirige et gouverne, toutes les époques. Son temps — son *kaïros* —, il l'a pris, comme créé pour sa vie terrestre et son œuvre terrestre de Christ, dans le temps — le *chronos* — durant lequel, du commencement à la fin de l'histoire, se réalise le projet souverain de Dieu.

Il était — et il est —, lui, le vrai Jésus, le Christ Jésus, le « Principe », l'Alpha, et aussi le « But », l'Omega, aussi bien de l'histoire culturelle des « Nations » que de l'histoire d'*« Israël* », lesquelles forment ensemble une seule histoire.

Ni l'étude du monde greco-romain, ni la connaissance du judaïsme ne peuvent « expliquer » Jésus, encore que l'une et l'autre importent à l'interprétation de ses paroles et de ses actes.

Il est, Lui, le « Témoin fidèle » qui ne cesse de parler et n'est pas un Spynx. Il est « présent » avec sa divinité, sa majesté, sa grâce et son Esprit parlant la sainte Ecriture. Il est notre éternel contemporain en toute proximité, bien qu'il soit maintenant « au ciel » ressuscité et glorifié, lui qui a vraiment été crucifié par les siens et à leur place en malédiction, en juste condamnation, de tous leurs péchés.

Jésus, le vrai Jésus — non pas celui des fausses imaginations des hommes — doit être reçu *dans sa propre lumière*. C'est dans sa propre lumière — celle de sa personne, et de sa sainte Ecriture, et de son Esprit (c'est tout un) — qu'il se présente lui-même.

me à nous ; Lui : le Christ, le Prophète, le Sacrificateur et le Roi donné par Dieu le Père ; Lui : le Serviteur du Seigneur.

Séparer « Jésus » du « Christ » n'est permis ni dans la vie, ni dans la science. Nous n'avons jamais à le « voir » comme « Jésus-tout-seul », mais à toujours l'« entendre » fidèlement comme JESUS-CHRIST.

Tout en ayant été semblable à ses frères, tout en ayant été tenté comme nous à tous égards, tout en ayant dû apprendre l'obéissance par ce qu'il a souffert, Jésus-Christ, vraiment homme, était saint, innocent, immaculé, sans l'ombre d'un péché, et séparé des pécheurs alors même qu'il était en leur compagnie.

Il était UNIQUE et avait une mission UNIQUE à remplir. Second Adam, Médiateur, Fils éternel incarné, vraiment Dieu, il était à part ; tout à fait à part.

Sans jamais avoir été isolé (ç'eut été contraire à sa mission), il était cependant complètement seul dans *l'idion* de son existence. Sa situation était unique. Son office — son triple office de Prophète, de Sacrificateur et de Roi — l'envahissait.

Tout ce qu'il a assumé — le fait de n'être pas marié, par exemple ; l'onction de parfum reçue chez Simon ; ses repas chez de riches Scribes ; sa robe sans couture —, c'a été POUR SA MISSION ; cela servait sa mission.

S'il n'avait pas une place où reposer sa tête, ce n'était pas par mépris de la culture, ou des maisons des hommes, ou de la vie familiale. Et s'il a choisi des pécheurs du lac de Galilée pour en faire ses compagnons dans l'évangélisation d'Israël ce n'était pas parce que ceux-là seuls lui plaisaient mais parce qu'il lui fallait travailler aussi parmi ce peuple qui avait tant besoin de lui.

S'il s'est fait pauvre de riche qu'il était, s'il ne paraît pas avoir contribué à la vie culturelle de son pays et de son temps, c'est précisément pour nous enrichir en nous donnant, en étant, l'unique fondement d'une authentique culture.

Et quand il aura obtenu la couronne royale en acceptant d'abord la couronne d'épines, quand il aura été glorifié après avoir été crucifié, quand il aura fait rayonner dans (et par) sa vie, ses souffrances, sa sueur de sang et sa mort ignomineuse et maudite sur la croix, la splendeur de la Torah de Dieu, la splendeur de la justice sainte de Dieu, la splendeur de la miséricorde infinie de Dieu, alors il pourra y avoir sur la terre de réels commencements et développements de vraie culture. A la lumière et sous la norme de la Parole de Dieu (incarnée et écrite), le Logos éternel dominant désormais l'histoire et les cultures de toutes nations et de toutes races, il y aura « les œuvres justes des saints », le « lin fin, éclatant et pur » des citoyens du Royaume de Dieu. L'esclavage sera aboli, par exemple, « mais les hommes auront d'abord appris que le plus sérieux, le plus terri-

ble, le plus humiliant esclavage est celui du péché ; et c'est Jésus-Christ, par sa mort sur la croix qui a arraché cet esclavage-là de la vie du monde, lui-même étant d'abord devenu un esclave (Phil. 2) ».

4. CHRIST ET LE MANDAT CULTUREL.

Le premier Adam avait reçu une mission culturelle, devait accomplir une œuvre « liturgique », un « service », dans le Royaume et pour le Royaume dont le Seigneur Dieu est le Roi.

Le concept et la réalité et le service de la vraie culture (du latin *colere* = cultiver) nous sont révélés dans les deux premiers chapitres de la Genèse.

Le genre humain est appelé à *remplir* la terre, à *dominer* les créatures, à *cultiver* et à *garder* le Jardin, à *nommer* les créatures. Chacun de ces verbes est prégnant de sens et de conséquences. Le champ, comme la semence, sont riches de promesses. Toutes les possibilités, les potentialités, de la bonne création de Dieu sont mises à la disposition du genre humain que le Seigneur appelle à lui demeurer fidèle, à rester « théonome », à refuser toute prétendue « autonomie » (qui signifierait mort et perdition). L'homme est ainsi placé tout à la fois *dans* la création et *au-dessus* d'elle. Par rapport au « beau livre » qu'est la création, les êtres humains sont à la fois « lettres », « caractères », dans ce livre, et « lecteurs » de ce livre. Et partout dans ce livre le Nom, la Révélation, de Dieu doit être déchiffré, lui, comme le Nom du Créateur et Recteur transcendant de toutes réalités (cf. Rom. 1 : 20).

La culture, la vie culturelle, devait être l'entreprise systématique, une et plurielle, de l'ensemble du genre humain (avec la place et le rôle particuliers de chaque être humain et de toute société humaine dans cet ensemble) pour que Dieu seul soit adoré et glorifié et que le cosmos soit entraîné dans cette louange. Toutes les potentialités que Dieu avait disposées dans sa bonne et belle création devaient être découvertes et développées par le genre humain, selon la nature propre de chaque créature et selon l'ensemble cohérent de la création, dans la soumission aux normes, aux lois et aux structures voulues, établies et révélées par Dieu. Liturge, l'homme était appelé à se mettre lui-même et à mettre toutes choses devant Dieu et aux pieds de Dieu afin que Dieu soit tout en tous et que toutes créatures — l'homme en tête — louent le Seigneur.

Au Jardin, tout est culture à la louange de Dieu : la terre est cultivée, le « cœur » de l'homme est cultivé ; les plantes aussi bien que l'esprit de l'homme priant et connaissant participent à la culture.

Avec la chute, provoquée par le péché, c'est la désintégration. L'homme va non seulement prendre la partie pour le tout, mais, connaissant Dieu, il ne va plus le glorifier comme Dieu mais va remplacer la vérité de Dieu par le mensonge et servir la créature, et pour commencer soi-même, au lieu du Créateur. Par le péché — la révolte contre Dieu et sa Parole ; la volonté d'autonomie ; le refus de la théonomie —, le « cœur » de l'homme a été plongé dans les ténèbres et dans la mort. Et cependant la vérité de la Parole-Loi de Dieu à laquelle l'homme a fermé ses oreilles se voit confirmée par les tragiques faillites de son existence.

Le Christ, second Adam, Rédempteur, par le sang de sa croix, du genre humain ré-capitulé en Lui, nous a rappelé les principes, l'A.B.C. de l'ordre du monde et de la vie, donnés, révélés par Dieu, dès le commencement. Et ce que Jésus-Christ a enseigné, il l'a pleinement fait, vécu : servir Dieu dans la vie quotidienne, obéir à Sa loi en toutes choses, accomplir la volonté de Dieu avec tout notre être, et cela en relation organique et en communion avec tout l'environnement. Tout le problème de la culture est résolu là, en principe. « Le *centre* de l'histoire c'est l'époque à laquelle Christ est venu pour sauver la *fin* de l'histoire de la malédiction provoquée par la chute, de la cassure qui se produit si tôt après le *commencement*. »

« Dieu était en Christ réconciliant le monde avec Lui-même (2 Cor. 5 : 19).

Une double justice devait être assurée : celle qui exigeait la condamnation et la mort maudite du coupable ; celle qui exigeait de la part de l'homme une parfaite obéissance. Le Christ a assuré cette double justice par son obéissance passive sous les coups du juste châtiment, à notre place ; par son obéissance active en tout et partout aux demandes de la Loi de Dieu. Ainsi a-t-il racheté les siens, les constituant par grâce en humanité nouvelle, en l'Eglise qui est son corps.

Comme la vie éternelle et la mort éternelle commencent ici-bas dans notre monde culturel, Jésus-Christ a pris en main leur administration : d'une part, il agit pour que les fruits du monde mauvais mûrissent afin d'être foulés dans le pressoir de la colère de Dieu ; et d'autre part, il agit pour que les membres vivants de son Eglise parviennent à la Cité de gloire. La victoire finale est certaine ; mais pour cette victoire finale l'œuvre de sanctification, de maturation, de conquête et de progrès culturel doit être poursuivie sans relâche. « Ton peuple est dévouement au jour où paraît, du sein de l'aurore, ton armée dans la sainte splendeur ! A toi la rosée de ta jeunesse ! » chante le Psalmiste (110 : 3). Cette conquête est une re-conquête. Le domaine va être rendu à son maître. « La terre est au Seigneur ! » (Ps. 24 : 1).

Le Christ-Seigneur réunit ainsi l'A.B.C. et le X.Y.Z, le commencement et la fin, l'histoire première et les derniers jours. Il conduit tout vers l'achèvement ; la victoire du lignage de la

Femme et la déroute du lignage du Serpent, la puissance des anges et la force brute des démons.

La vraie religion, la religion chrétienne, la religion qui a sa source éternelle en Jésus-Christ *re-lie* tout au Seigneur-Créateur-Sauveur. Elle n'est ni une partie de la vie, ni une fonction-à-part du cœur ou pour le cœur sciemment, ni une activité isolée d'un conventicule de gens pendant certains moments « élevés » de la vie. La vraie religion, bien différente de la religiosité, est service de Dieu, liturgie cultuelle et culturelle de Dieu.

5. LA CENTRALITÉ DE CHRIST

Le *Logos asarkos incarnandus*, le logos non encore incarné mais qui devait devenir homme (sans cesser pour cela d'être Dieu), a commencé à agir immédiatement après la chute, à la fois comme Sauveur-Rédempteur et comme Sauveur-Vengeur, conformément au dessein éternel et déterminant du Dieu trinitaire.

Par Lui et pour Lui toute l'histoire multiséculaire s'est « insérée » entre le premier péché commis et le jugement dernier, selon la décision souveraine du Dieu trois fois saint. Ainsi, place a été faite pour que tout arrive, en ce monde spatio-temporel, par Lui et pour Lui : tout ce qui est arrivé et a été préparation avant son incarnation ; tout ce qui est arrivé et a été accomplissement pendant son incarnation ; tout ce qui est arrivé et tout ce qui doit encore arriver, jusqu'à la plénitude finale, depuis son incarnation. Toute l'histoire du monde, de l'humanité, des peuples et des individus : par Lui et pour Lui. Et c'est par Lui et pour Lui qu'un peuple nouveau, l'Eglise, a déjà brillé et brillera toujours, portant la Parole de vie, au milieu de générations corrompues et perverses (Ph. 2 : 15).

Le Christ est la clef et le signal de la vraie culture.

En fait, il n'y a pas plus de pure culture (*reine Kultur*) qu'il n'y a de raison pure (*reine Vernunft*). Paul, humble fabricant de tentes et évangéliste, importe autrement plus à la culture que tous les milliers de courtisans de Néron. Une famille menant au mieux une vraie vie chrétienne dans un coin perdu importe autrement plus à la culture que la plupart des producteurs d'Hollywood.

S'il n'y a qu'un « champ » culturel : l'univers du Dieu Créateur, et qu'un « ordre » culturel : celui que le Dieu Créateur a adressé à l'homme-son-image dès après qu'il l'eût créé, il y a deux manières de cultiver le champ, et deux manières de répondre à l'ordre de Dieu : dans la fidélité ou dans l'infidélité (c'est-à-dire aujourd'hui : dans l'union à Jésus-Christ ou dans la séparation d'avec Lui). Entre le « monde » du péché et le

« monde » de la grâce c'est partout et toujours l'antithèse, le conflit, l'opposition. Jusqu'à la fin, le monde du péché, limité par la Providence souveraine de Dieu, ne produira que des « fragments » (heureusement !) de culture perverse. De même, jusqu'à la fin, le monde de la grâce, limité en suite des persécutions de l'Adversaire et des restes de péché dans les régénérés, ne produira que des « fragments » (malheureusement !) de droite culture. Mais nous ne pouvons prétexter le caractère fragmentaire de ce que nous réalisons pour abandonner le combat et trahir.

Notre vocation divine nous empoigne, qu'elle soit celle d'un pasteur, d'un artisan, d'un paysan, d'une infirmière, d'un ingénieur, d'un ouvrier ou d'un artiste. Et c'est par Lui et pour Lui, notre Christ, que nous devons y persévéérer.

Notre Christ est Roi ; sa Parole-Loi est la charte de nos vies individuelles et sociales. C'est par Lui et pour Lui que nous devons prier, obéir, tenir en main la bêche, le marteau, l'aiguille, le livre, le pinceau, la manette, la calculatrice, bref l'instrument de notre travail culturel quel qu'il soit. Le monde nous est le champ, ou la carrière, ou le terrain, où nous avons à œuvrer. Pour le Christ-Roi. Par la grâce du Christ-Sauveur.

Dire oui à l'univers créé et à la vocation culturelle de l'homme, à la lumière et sous la norme de la Parole de Dieu, c'est commencer à faire la volonté du Père dans notre vie quotidienne de rachetés par Jésus-Christ.

LA NON-AUTONOMIE DE LA CREATION

Christian ROUVIERE *

La physique du XX^e siècle est venue bouleverser les naïves certitudes et les arrogantes prétentions de l'idéologie rationaliste. L'ancienne conception du monde absolutisait les lois de la nature au détriment de leur Créateur et tirait argument des caractères particuliers de ces lois pour développer l'horrible idolâtrie d'un monde autonome par rapport à Dieu. Il n'y a nul doute que la nouvelle vision qu'offre la physique contemporaine ne soit plus proche de l'affirmation chrétienne de la non-autonomie de la Création. D'une part, la cosmologie du *modèle standard* a supprimé l'idée d'une éternité de l'Univers. D'autre part, la physique quantique a rendu caduque la conception de l'immuabilité de la matière. En outre, elle a réfuté deux postulats essentiels du matérialisme mécaniste : le premier, selon lequel l'Univers est construit comme une horloge et possède des propriétés indépendantes de tout observateur ; le second, selon lequel il n'y a pas de limite à la capacité qu'aurait l'homme de connaître de façon toujours plus complète la structure interne de la réalité. Comme l'écrit HEISENBERG, « Les tenants de l'atomisme ont dû se rendre à cette évidence que leur science n'est qu'un maillon de la chaîne infinie des dialogues entre l'homme et la nature et qu'elle ne peut plus parler simplement d'une nature 'en soi' »¹.

La prudence s'impose cependant au chrétien réformé. Il lui faut, en effet, refuser également deux positions opposées : celle du *rationalisme* qui conduit à affirmer l'autonomie de la Création ; mais aussi celle d'un certain *irrationalisme*, selon lequel on ne peut pas vraiment connaître la structure réelle de la Création, ce qui mène au scepticisme. La reconnaissance de la non-

* Ces pages sont du Mémoire de maîtrise en théologie soutenu devant la Faculté libre de théologie réformée. Des exemplaires de cette réflexion fondamentale sur le rapport entre la doctrine biblique de la providence et la physique sont disponibles à la Faculté. Prix : 50 FF plus frais d'envoi.

¹ Werner HEISENBERG, *La nature dans la physique contemporaine*, (Paris : Gallimard, 1962), p. 19.

autonomie de la Création signifie la connaissance de la seigneurie de Dieu qui tient toutes choses en son pouvoir et sous son autorité. Nous pouvons véritablement connaître parce que la grâce de Dieu nous le permet, soit dans la Nature, soit dans l'Écriture. Parce que nous connaissons le vrai Dieu, nous savons que toutes choses dans l'Univers sont des réalités créées, sujettes à son autorité et gouvernées par sa sainte Providence. Nous savons que la régularité des lois de la Création est due au gouvernement de la Providence générale (Ps. 96 : 10). En outre, nous voyons que les structures permanentes de la réalité physique peuvent être comprises par l'homme, parce que Dieu a créé la réalité du monde et qu'il a fait l'homme à son image (Gn. 1 : 27). Dans le cadre d'une autonomie de la Nature, il semble qu'il soit impossible de rendre compte de façon satisfaisante de l'accord étonnant de l'esprit avec les choses. A cet égard, il est bon de noter que la structure mathématique de la théorie quantique ne consiste qu'en une collection de règles permettant de prédire des résultats d'observations. Elle ne décrit donc pas, comme le rappelle HEISENBERG, la nature « en soi », ou le réel « en soi ».

Nous rejetons, en outre, la moindre ébauche de théologie naturelle. Il est impossible à la raison autonome de prendre comme point de départ ce qu'est l'Univers pour remonter, par une régression dans l'enchaînement des causes, vers le Créateur. Nous ne dirons donc en aucun cas et sous aucun prétexte que le modèle *standard* de la cosmologie actuelle « prouve » la doctrine biblique de la création. Mais nous ne dirons pas non plus que n'importe quel modèle est acceptable. La foi en la Providence générale nous oblige à refuser catégoriquement toute théorie qui implique l'éternité de l'Univers. Il est d'ailleurs intéressant de relever, à la suite de Stanley JAKI, chez certains astrophysiciens « cette façon de penser déconcertante selon laquelle la création 'spontanée' de matière 'au commencement' est inacceptable, mais qui trouve beaucoup moins alarmante la création 'spontanée et continue' de matière, telle que la propose la théorie de l'état stationnaire »².

La raison autonome ne peut parvenir elle-même à la vérité. R. JASTROW a écrit à propos du *big bang* : « Nous aimerais poursuivre notre enquête en remontant plus loin dans le temps, mais la barrière à tout progrès ultérieur semble insurmontable. Ce n'est pas une question d'une année de plus, d'une nouvelle décennie de travail, d'une autre mesure, ou d'une autre théorie. Il semble à présent que la science ne sera jamais capable de lever le voile du mystère de la création. Pour le scientifique qui a vécu par la foi dans la puissance de la raison, l'histoire finit comme un mauvais rêve. Il a escaladé les montagnes de l'ignorance ; il

² Stanley L. JAKI, *Science and Creation*, from *Eternal Cycles to an Oscillating Universe* (Edinburgh and London : Scottish Academic Press, 1974), p. 350.

est sur le point de conquérir le pic le plus élevé ; alors qu'il se hisse sur le dernier rocher, il est salué par une compagnie de théologiens assis là depuis des siècles »³.

La confrontation avec les données de la physique contemporaine nous apparaît fructueuse et profitable pour le croyant. Car elle fournit un nouveau contexte dans lequel il peut reformuler de façon cohérente les données de la foi en la Providence générale de Dieu. De la cosmologie, il apprend que l'Univers a désormais acquis la dimension de l'historicité et de l'irréversibilité, c'est-à-dire de la contingence dans laquelle la foi réformée reconnaît la non-autonomie de la Création. De la physique quantique, il apprend à discerner le véritable caractère des lois scientifiques : « Les *lois de la Nature*, c'est bien clair, ne sont ni plus ni moins que les *règles du jeu de la Nature*. Le fait que leur recherche soit si captivante ne devrait jamais entraîner à ce péché d'idolâtrie qui consisterait à les prendre pour un absolu qu'elles ne sont pas »⁴.

Ainsi nous prenons conscience de la grandeur de la Création, dont la non-autonomie exalte l'œuvre de la Providence générale du Seigneur, le Dieu créateur. Et nous en attribuons à Dieu seul la gloire.

³ Robert JASTROW, *God and the Astronomers*, (New-York : Warner, 1980). p. 105.

⁴ Olivier COSTA de BEAUREGARD, *Le second principe de la science du temps*, (Paris : Le Seuil, 1963), p. 141.

LA REVUE RÉFORMÉE

publiée par

LA FACULTE LIBRE DE THEOLOGIE REFORMEE
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
C.C.P. 7370 39 U MARSEILLE

COMITE DE REDACTION :

P. BERTHOUD, G. BOYER, P. COURTHIAL, W. EDGAR, J.-M. DUMAS, P. JONES,
P. MARCEL et P. WELLS.

Avec la collaboration de Roger BARRIER, Klaus BOCKMUEHL, Jean BRUN,
J.G.H. HOFFMANN, A.-G. MARTIN.

Editeur : Paul WELLS, D.Th.

Abonnements 1983

1^o — FRANCE

Prix normal : 85 F — Solidarité : 125 F.
Pasteurs et étudiants : 56 F.
Etudiants en théologie : 40 F. 3 ans : 120 F.

2^o — ETRANGER

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

Abonnement : 600 Fr. b. — Solidarité : 1.000 Fr. b.
Pasteurs et étudiants : 400 Fr. b.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Andrés Febrer, 31, Barcelona 19. Cuenta corriente
postal N° 3.593.250 Barcelona.
Abono Anual : 1.000 Pesetas.
Para pastores y responsables : 500 Pesetas.

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

GRANDE-BRETAGNE : Dr David HANSON, Milverton Lodge 3, Ottawa Place Chapel,
Allerton, Leeds LS7 4LG.
Abonnement : £ 7,50 — Student sub. £ 5.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma. C.C. Postale
14013007.
Abonnement : lires 12.000.
Pasteurs et assimilés, étudiants : lires 8.000.

PAYS-BAS : Mme F.J.A. de ROO-PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers 18, Zuidlaren (Dr).
Giro 1376560.
Abonnements : Florins 35 — Solidarité 75 Fl.
Etudiants : Fl. 24.

SUISSE : M. Fernand HERMENJAT, 2, avenue de Rumine, 1005 Lausanne, Compte
postal : *Revue Réformée*, Distribution Suisse 10.44 88, Lausanne.
Abonnement : Frs suisses 30 — Solidarité Fr. s. 60.
Etudiants : Frs suisses 20.

TOUS AUTRES PAYS : Fr. F. 90,00
(sans supplément de port)

PUBLICATIONS DISPONIBLES

Roger BARIER, <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'Œcuménisme	12.—
Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ? Rapport de la commission biblique désignée par l'Episcopat Luthérien Suédois	15.—
Ta Parole est la Vérité . Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968	20.—
Rudolf GROS, <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'Esaias L/II</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>Le Péche et la Grâce</i>	20.—
<i>Des moyens de la Grâce</i>	20.—
Pierre MARCEL :	
CALVIN et COPERNIC, <i>La Légende ou les Faits ? La Science et l'Astronomie chez Calvin</i> , 210 p.	45.—
<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i>	20.—
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	20.—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	10.—
Paul WELLE, <i>Les problèmes de la méthode historico-critique</i>	5.—
Editions KERYGMA, 33. av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence	
Jean ERUN, <i>Le retour de Dionysos</i> , seconde édition revue et augmentée. Les Egarers et les Mages.	
Pierre MARCEL :	
<i>A l'Ecole de Dieu, Catéchisme réformé</i>	25.—
<i>La Confession de Foi des Eglises réformées en France, ou Confession de La Rochelle</i> . Format de poche. « Les Bergers et les Mages »	3.50
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.—