

# LA REVUE RÉFORMÉE

*SOLI DEO GLORIA*

## SOMMAIRE

Pierre MARCEL, <i>La Parabole des Talents (Matthieu 25 : 14-30)</i> .....	49
Pierre COURTHIAL, <i>Esquisse d'une histoire de la théologie « réformée » en France</i> .....	55
Alain PROBST, <i>Qu'est-ce que le Néo-Calvinisme ?</i> .....	67
Paul WELLS, <i>Remarques sur quelques idées fondamentales de la théologie de James Barr</i> .....	77
Jean CALVIN, <i>Sur l'inspiration biblique (2 Timothée 3 : 15-17)</i> .....	91
Alain-Georges MARTIN, <i>Bibliographie</i> .....	95

# LA REVUE RÉFORMÉE

publiée par

LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE RÉFORMÉE  
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE  
C.C.P. MARSEILLE 7370 39 U

## COMITÉ 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 BARIJER, Klaus BOCKMUEHL, Jean BRUN,  
J.G.H. HOFFMANN, A.-G. MARTIN.

*Editor:* Paul WELLS, D.Th.

## Abonnements 1983

### 1<sup>e</sup> — FRANCE

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

### 2<sup>e</sup> — ETRANGER

BELGIQUE : M. le Pasteur Paulo MENDES, Place A.-Eastien, 2. 7410 Mons (Chlin).  
Compte courant postal 082-4074040-64.  
Abonnement : 600 Fr b. — Solidarité : 1.060 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 \$.

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 : Iires 12 000.  
Pasteurs et assimilés, étudiants : Iires 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, case postale 3007 - 1002 Lausanne, Compte postal : La 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

# LA PARABOLE DES TALENTS

(MATTHIEU 25 : 14-30)

Pierre MARCEL

C'est l'une des trois paraboles que Matthieu place immédiatement avant le récit de la mort de Jésus. Le Maître va être séparé des siens, ôté à la vue de ce monde, comme s'il partait en voyage (v. 14) ; mais il reviendra, il prononcera pour tous son « dernier jugement » et régnera à la vue de tous. Il faut donc attendre son retour avec vigilance et fidélité (voir la parabole des Dix Vierges, vv. 1-13).

Mais ce n'est pas assez de l'attendre : pendant sa longue absence (v. 19), de sa mort à son dernier avènement, l'établissement de son Royaume est en suspens : le Christ exhorte donc *tous* ses auditeurs à la patience et à l'espérance ; et, comme ce n'est pas assez d'attendre, *chacun* doit employer le temps de l'attente d'une manière qui engage sa responsabilité.

Dans cette parabole, la situation du troisième « serviteur », sa passivité, sa condamnation, accompagnée de la sentence : « *à celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il a* » (v. 29), pose en général, à ceux qui cherchent à comprendre, un sérieux problème d'interprétation : cette conclusion apparaît à beaucoup comme une sorte de « scandale » à l'intérieur de l'Evangile du Christ. Il faut bien avouer qu'il y a là une sérieuse « question », et il ne paraît guère que la plupart des commentateurs répondent à *nos* questions. Pourquoi ?

Parce que ceux-ci, *avant* toute véritable recherche, prennent pour acquis au départ que cette parabole, où le Christ se met au centre, ne concerne *que son Eglise* et les serviteurs qui s'y trouvent. Les talents sont donc les dons particuliers, disons les « grâces », spirituelles souvent, conférées à chacun par le Christ ou par Dieu, pour l'utilité commune de l'Eglise, chacun recevant des autres sa part de bienfaits, les grâces reçues multipliant les grâces échangées, dans un enrichissement au second degré de la communauté tout entière.

Ainsi, quoique d'une manière encore « cachée » à nos yeux, il est bien exact que le Christ règne aujourd'hui sur son Eglise : il nous régénère, il nous « reforme » à son image, il enrichit l'Eglise des dons de l'Esprit, la maintient par sa grâce, la soutient de sa puissance, la protège des coups et des machinations de Satan. Notre parabole nous dit ici ce à quoi *tous les fidèles* sont appelés, quels que soient le nombre et la qualité des dons et des grâces reçus, les faire valoir, « gagner » pour le Maître, aussi longtemps qu'il ne revient pas demander des comptes.

Sous cet angle, la parabole est limpide quant aux deux premiers serviteurs ; sa compréhension n'apporte, semble-t-il, aucune difficulté particulière. Et pourtant, *sous cet angle*, cet a priori d'interprétation unilatérale : l'Eglise seule, nous empêche de rien comprendre de la situation du troisième serviteur, à sa profession de foi, à son comportement, aux reproches qu'il s'attire, à la sentence finale, coupante et scandaleuse pour certains : « *A celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il a.* »

Il nous faut donc élargir le champ que vise la parabole.

\* \* \*

S'il est juste de se souvenir ici que le Maître est le Rédempteur et le Sauveur des croyants, il ne faut pas oublier qu'il est aussi le Seigneur de notre monde, « *la véritable Lumière qui éclaire tout homme venant au monde* » (Jean 1 : 8) ; c'est « *en Lui que tout a été créé dans le ciel et sur la terre. Toutes choses subsistent en lui* » (Col. 1 : 16-17). Il n'est pas que le Seigneur de l'Eglise, il est aussi le Seigneur du monde, du cosmos tout entier ; il est l'âme et l'animateur de la Totalité, le principe unique « *par qui sont toutes choses, par qui tout existe, et nous sommes (tous) par Lui* » (I Cor. 8 : 6).

Aucun homme n'existe hors de la souveraineté de ce Christ ; chaque homme est partie de la « *possession* » (v. 14) de ce Seigneur ; chaque homme est un sujet, un serviteur du Roi, « *du Fils de l'homme qui va venir dans sa gloire* » (Matth. 25 : 31). Tout homme est un « *bien* » (v. 14) de ce maître, une richesse qui doit rapporter et que, par conséquent, il faut « *faire valoir* » (v. 16) ou mieux : qui doit *SE faire valoir* ! C'est seulement de ce point-de-vue-là que nous pouvons découvrir QUI est ce troisième serviteur, dont le comportement nous rend perplexes et nous intrigue.

Tout homme, toute femme, quel qu'il soit, où qu'il soit, sa vie durant, doit considérer les dons qu'il a reçus, la charge qu'il exerce, les biens qu'il possède, la situation qui lui est faite dans ce monde,... comme faisant partie des « *biens* » qui appartiennent au Christ et qui lui sont confiés jusqu'à ce qu' « *Il vienne* ». Pas seulement le chrétien — ce qui va de soi, puisqu'il se met au travail « *aussitôt* » (v. 17), avec en plus les dons spirituels dont

il est gratifié, — mais l'HOMME, tout homme est appelé à « *rendre grâces pour toutes choses* » (I Thess. 5 : 18), à considérer toute sa conduite : le travail de son cerveau et de ses mains, les inclinations de son cœur, comme destinés « *à la gloire de Dieu* ».

Le Christ distribue diversement ses dons : d'une manière ou d'une autre, chacun est « doté », chacun a sa charge, et doit être attentif à accomplir *son* devoir ; quel que soit le don, il faut le faire fructifier. Chacun reçoit « *selon sa capacité* » (v. 15) : une affirmation bien utile pour éclairer le débat d'aujourd'hui sur la part respective de l'hérité et de la « Société », afin d'appréhender les possibilités et les obligations de chacun.

Les serviteurs fidèles dont le Maître approuve la diligence, jouiront avec lui de tout ce que comporte une parfaite félicité : « *Viens prendre part à la joie de ton Seigneur* » (v. 21, 23). Remarquez-le bien : il n'y aura pas de degrés de joie dans notre participation à la joie du Seigneur. Elle est la félicité même de Dieu, avec la même intensité pour tous. L'approbation et la récompense sont exactement les mêmes, pour celui dont l'activité a rapporté deux talents, ou celui qui a rapporté cinq talents. L'un ne produit pas davantage que l'autre, mais exactement *autant* : deux rapporte deux, et cinq, cinq. Quelles que soient les grâces de Dieu, elles se multiplient par leur emploi fidèle dans la vie quotidienne, la récompense n'est pas mesurée à la grandeur des dons confiés, mais à la *fidélité*.

Quel encouragement pour les « peu »-doués ! Quel avertissement pour les « sur »-doués ! Au terme de son existence et ayant rendu ses comptes, chacun des serviteurs « bon et fidèle » est établi sur beaucoup... Un « beaucoup » de plénitude, quel qu'ait été le prix payé tout au long de cette vie, ce « peu de choses » (v. 21, 23), pour être resté fidèle !



En jetant son talent aux pieds de son Maître, le troisième serviteur s'écrie : « *Je savais que tu es un homme dur, qui moissonnent où tu n'as rien semé, et qui ramasse où tu n'as rien répandu. J'ai eu peur, et je suis allé cacher ton talent dans la terre...* » (v. 24-25).

Le comportement de ce serviteur est dicté par sa *confession de foi*. Il se retranche derrière un prétexte injuste : il reproche à son Maître de faire travailler les autres à son propre profit, et même de vivre aux dépens du travail des autres : moissonner des épis sans avoir rien semé, ramasser le grain sans avoir répandu les gerbes à terre pour les battre. C'est un Maître exigeant et injuste ! — Et voilà exactement exprimée dans sa forme et dans son fond, la « *foi* » de ceux qui ne veulent rien avoir à faire avec Dieu : un Dieu exigeant, un Dieu injuste, un Dieu dur, qui impose des obligations, n'a nul égard à la peine, à la souffrance,

et tient en servitude. Il est annihilant ! Chez ce serviteur, point de confiance dans son cœur, mais la défiance ; point d'amour, mais une grogne hautaine (il est « méchant » v. 26) ; point de sollicitude pour les intérêts de son Maître, il n'en veut avoir aucun souci ! Il s'affranchit, se libère des devoirs de l'amour, il ne se sent pas concerné par l'édification commune de notre humanité, alors que de naissance il appartient pourtant bien à sa famille, la famille de Dieu auquel il conteste tout droit sur sa propre vie, alors qu'avec la vie ce Seigneur lui a tout donné ! C'est un « paresseux » (v. 26).

Il est donc « inutile », littéralement « bon à rien » (v. 29), pour n'avoir pas reconnu la grâce qui lui était faite, et que cette grâce comportait une exigence. Il a considéré ses capacités comme des « dons naturels » (c'est ainsi qu'on s'exprime) et non comme une largesse de la Providence. Il se sépare donc de ce qui appartient à son Maître : « Tiens, prends ce qui est à Toi » (v. 25). Il veut faire bande à part. Il n'a rien à faire avec la communauté des hommes ; il veut vivre à son profit et « sans rien faire » des biens de son maître, puisque Dieu ne juge pas avec équité les efforts des hommes.

Au fond, c'est un escroc : il dérobe à son Maître le fruit de SON bien. « Prends ce qui est à toi ».

\*  
\*\*

Quel est alors le jugement ? Le Seigneur ôte (v. 28) à cet homme-là le talent qu'il lui avait confié. Sentence redoutable, car par là cet homme est désormais privé de tout moyen de travailler encore pour Lui, ou d'apporter quelque profit à la société commune des hommes. Les serviteurs « paresseux », « bons à rien », se voient finalement dépouillés des dons qu'ils avaient reçus du Christ, qui leur avait confié, à chacun, une partie de son bien (v. 14). Il n'y a point d'excuses pour les paresseux qui stérilisent à leur profit et pour leur propre tranquillité les dons qu'ils ont reçus. Le Seigneur EXAUCE CETTE PRIERE ! et reprend alors « ce qui est à lui » (« A celui qui n'a pas on ôtera même ce qu'il a » (v. 29).) Mais souvenons-nous-en : à la requête expresse du mauvais serviteur !

Que certains « n'aient rien » ne dépend pas de la réalité objective, mais uniquement de leur confession de foi. Ils n'ont RIEN parce qu'ils ne reconnaissent pas l'Auteur de leurs dons, le donateur des grâces qu'ils ont pourtant reçues ! Leur cœur nie l'existence d'un Dieu généreux, bon et juste !

Au contraire, en confessant le Dieu Sauveur et Père, mais aussi — et simultanément — le Christ Rédempteur ET Seigneur, en faisant fructifier les dons de Dieu, nous sommes journallement enrichis de plus en plus ; car Dieu ne se lasse jamais d'enrichir ses enfants, ajoutant grâce sur grâce aux grâces déjà données. Voilà comment à celui qui A, il lui sera encore donné pour

qu'il soit dans l'abondance. Abondance de grâces, abondance des fruits de la grâce.

Le dépouillement de « celui qui n'a pas » ou « croit avoir » selon Luc, comporte plusieurs étapes, et finit par être total. Il y en a trois :

a) Les dons de Dieu ne sont jamais perdus. Si l'un refuse de les faire servir au bien des autres, ils seront transportés à un autre. « *Donnez le talent à celui qui a les dix !* » (v. 28). Voilà un thème fondamental de l'Alliance de Grâce, dont la richesse n'est jamais diminuée par le refus de certains.

b) Le serviteur « bon à rien », dans l'attente du retour de son Seigneur, finit, au bout du compte, par ruiner sa personnalité. Nous côtoyons chaque jour des personnes qui, pour n'avoir pas orienté vers le prochain de ce monde, ou de l'Eglise (c'est la troisième parabole de ce chapitre), l'usage des dons qu'elles ont reçus et de la Nature et de la Providence divine, — et quel que soit leur âge — échouent dans leur vie intellectuelle et affective, sont repliées sur elles-mêmes, égocentriques et égoïstes, amères et versatiles, sans charité et sans amour. Leur vie n'a point de véritable structure, aucun sens vrai ; elle est dominée par la peur (v. 25 : *J'ai eu peur !*). Ceux-là abandonnent à Dieu « *ce qui est à Lui* » (v. 25), dans l'espoir de garder « *ce qui est à soi* », mais dénaturent ces dons par l'usage condamnable qu'ils en font, et se dépouillent eux-mêmes. Ce sont des vies ratées !

c) Le « bon à rien » est enfin déshérité d'une troisième façon. Les serviteurs « bons et fidèles », en même temps que l'appréciation « *Cela va bien* », reçoivent de leur Seigneur (et cela au Jugement dernier) une responsabilité plus grande : chacun d'eux « *est établi sur beaucoup* » (v. 21, 23). Cette promotion, à cet instant précis, indique qu'ils ne seront pas oisifs dans ce Royaume : ils auront encore à y faire fructifier les intérêts de leur Dieu, les biens de leur Maître.

MAIS le serviteur qui s'est rendu impropre à cette tâche *ne peut pas* participer à la vie du Royaume ; il s'est rendu inapte à toute activité céleste. Disqualifié, il est « *jeté dehors* » (v. 30) et découvrira alors avec surprise parfois, avec douleur toujours les conséquences de sa confession de foi perverse, de sa méchanceté et de sa paresse.

\* \*

Concluons. Les dons de Dieu sont dispensés à l'Eglise et au Monde. Ensemble, tous les serviteurs, *l'humanité tout entière*, ont reçu toute la fortune de leur Maître et Seigneur (v. 14), la somme de tous les movens d'action nécessaires pour réaliser, *eux*, (eux !) le plan de Dieu.

Dons et grâces sont dispensés selon la capacité, les moyens de chacun, leurs dispositions naturelles qui, dans le dessein de Dieu, sont toujours intentionnelles ET providentielles.

Malgré cette inégalité de fait, il y a égalité virtuelle entre tous les serviteurs car, proportionnellement, chacun travaille autant que les autres, dans la mesure de ses moyens. Malgré la différence du résultat, la récompense sera donc la même. Il n'y a pas de hiérarchie : c'est l'égalitarisme par le résultat final.

Aucune portion de cette somme, *aucun* être humain ne doit chômer : *c'est porter préjudice aux intérêts de tous.*

Celui qui ne sait pas travailler et qui ne le veut pas, sera dépoillé des dons qu'il a reçus. *A sa demande*, le voilà déshérité ; il doit céder sa part de dépôt à celui qui, bon et fidèle, ne cessera jamais d'apporter sa contribution aux intérêts de son Maître. *Inutile*, le voilà exclu de la joie de son Seigneur et de la lumière du Royaume, disqualifié pour cette nouvelle étape — car elle aura lieu — de la marche de l'humanité « *jeté dans les ténèbres de dehors, où il y aura des pleurs et des grincements de dents* » (v. 30).

# Esquisse d'une histoire de la théologie « réformée » en France \*

Pierre COURTHIAL

Avant de décrire la vocation et l'établissement de la Faculté d'Aix — ce sera ma deuxième partie — il me paraît indispensable, dans une première partie, d'esquisser une histoire de la théologie « réformée » (au sens large) en France.

On y peut distinguer :

- a) une période pré-calvinienne (1520-1536) ;
- b) une période orthodoxe (1536-1630) ;
- c) une période amyraldienne (1630-1685) ;
- d) une période crypto-arminienne et arminienne (1685-1930) ;  
avant
- e) la période des conflits récents (après 1930) ;  
étant entendu que ces différentes périodes se chevauchent et que les dates indiquées ne le sont qu'à titre de repères.

## A. LA PÉRIODE PRÉ-CALVINIENNE

Deux figures notables, amies et contrastées, dominent cette période : celles de Jacques LEFÈVRE et Guillaume FAREL, auxquelles sans doute il faut adjoindre la figure féminine fascinante de MARGUERITE (de Valois, d'Angoulême, d'Alençon ou de Navarre), sœur du Roi François I<sup>er</sup>.

Né à Etaples, en Picardie, en 1455, savant, philosophe, mathématicien, LEFÈVRE va finalement se consacrer à des travaux bibliques, et à la traduction et à la diffusion, en français, de la Parole de Dieu.

\* Texte d'une Conférence présentée à la Faculté de Théologie des Eglises Réformées Libérées à Kampen au Pays Bas en 1977. Nous en publions la première partie.

En 1509, l'année-même où FAREL devient du même coup son élève et son ami à Paris, LEFÈVRE publie une édition commentée des *Psaumes*, édition que LUTHER utilisera pour ses cours de 1513 à Wittenberg.

En 1512, LEFÈVRE publie une édition commentée des *Epîtres de Saint Paul*. Il y souligne nettement la doctrine de la justification par grâce par le moyen de la foi.

En 1522 — et toujours en latin — LEFÈVRE publie une édition commentée des quatre *Evangiles*.

En 1528, LEFÈVRE fait éditer, à Amsterdam, une traduction française de la *Bible* tout entière, laquelle, bien qu'établie à partir de la Vulgate latine, va rester à la base, durant trois siècles, des traductions françaises, tant catholiques-romaines que protestantes, de l'Ecriture Sainte.

Mais, depuis 1523, s'était ouvert, en France, le temps des martyrs de la cause évangélique. Longtemps protégé par le versatile François I<sup>e</sup> qui l'avait même nommé, en 1526, précepteur des enfants royaux, attaqué et poursuivi, depuis 1521, par la Sorbonne, LEFÈVRE, en 1529, finit par se réfugier à Nérac à la cour de la Reine MARGUERITE DE NAVARRE. Il y recevra, en 1534, la visite de Jean CALVIN qui venait de se convertir à la foi évangélique.

Et c'est à Nérac, en 1536, l'année de la première édition de l'*Institution de la Religion chrétienne*, que mourra LEFÈVRE d'ETAPLES. Réformé de cœur et de pensée, il n'aura cependant pas osé rompre publiquement avec l'Eglise romaine. Un récit fait plus tard à FRÉDÉRIC II, l'Electeur Palatin, par MARGUERITE DE NAVARRE, rapporte que Lefèvre, la veille de sa mort, déclara à la Reine, en pleurant : « Madame, comment pourrais-je subsister devant le tribunal de Dieu, moi qui ayant enseigné en toute pureté l'Evangile à tant de personnes qui ont souffert la mort pour cela, l'ai cependant toujours évité dans un âge même où bien loin de la devoir craindre je la devais plutôt désirer ».

Guillaume FAREL, né à Gap dans le Dauphiné en 1489, avait trente-quatre ans de moins que LEFÈVRE. Cette grande différence d'âge ne les empêcha ni de se lier d'une profonde amitié lorsqu'en 1509 FAREL devint, à Paris, l'élève de LEFÈVRE, ni de collaborer dans la proclamation de l'Evangile lorsqu'en 1521 l'évêque BRICONNET les appela tous deux à Meaux pour œuvrer à la réforme évangélique de son diocèse.

Mais FAREL, à la différence de LEFÈVRE, qui fut cependant un instrument de sa conversion, et sous l'influence des idées luthériennes, eut le courage de rompre décidément avec Rome : « Il me sembla être d'une nouvelle création ; les Ecritures me devinrent compréhensibles ; la lumière se fit en mon âme. Une voix jusque-là inconnue, celle du Christ, mon berger, mon maître, mon docteur, me parlait avec puissance. Dieu, ayant pitié de nos erreurs, nous enseigna que c'est lui seul qui efface nos

transgressions, pour l'amour de lui-même, par Christ, notre seul Médiateur, notre avocat, qui lave nos offenses dans son sang ».

En 1523, FAREL établit secrètement à Paris une petite communauté évangélique. Puis, après avoir évangélisé le Dauphiné et la Guyenne, traqué, il quitte la France et se rend successivement à Bâle, à Montbéliard, à Strasbourg. A partir de 1526 il va travailler à la Réforme dans le Pays de Vaud et la Suisse romande. C'est lui qui établira la Réforme à Genève et qui, en 1536, recevra CALVIN dans cette ville. Il mourra, pasteur de Neuchâtel, en 1565. Pour illustrer cette période précalvinienne de l'histoire de la théologie réformée en France, il faut noter que c'est à Bâle, en 1525 déjà, que fut éditée la *Sommaire et brève déclaration* de FAREL qui est bien la première petite dogmatique réformée en français, puisqu'elle expose les points essentiels (« les lieux fort nécessaires », disait le titre complet) de notre foi.

MARGUERITE de Valois, née à Angoulême en 1492, disciple de LEFÈVRE, protectrice des réformés, a laissé une œuvre poétique considérable dans laquelle la théologie, la meilleure théologie, brille de tous ses feux.

Dans son *Dialogue en forme de vision nocturne*, de 1524, elle célèbre avec justesse la justification par la foi.

Avant 1521, déjà, elle avait traduit en vers français l'explication par LUTHER du *Notre Père*.

« Il n'y a point aujourd'hui en France plus évangélique que la Dame d'Alençon », écrira, en 1524, Pierre DE SÉBIVILLE, un des ardents prédicateurs alors de l'Evangile.

Dans le *Miroir d'une âme pécheresse, l'Oraison à notre Seigneur Jésus-Christ, le Triomphe de l'Agneau ou la Complainte pour un détenu prisonnier* chantent des vers tantôt d'une densité théologique admirable où s'exprime la mystique réformée naissante, tantôt d'une simplicité presque naïve où s'atteste la foi la plus humble :

« Voici nouvelle joie !  
La nuit pleine d'obscurité  
Est passée ; et voici le jour  
Auquel marchons en sûreté.  
Chassons toute peur par amour  
Sans que nul se dévoie :  
Voici nouvelle joie ! »

## B. LA PÉRIODE ORTHODOXE

Des années 20 aux années 40 du XVI<sup>e</sup> siècle vont se multiplier en France des groupes évangéliques qui, particulièrement au jour du Seigneur, se réunissent en petites « assemblées » dans des

salons comme dans des granges, dans des caves ou des greniers comme dans des bois. La Parole de Dieu y est lue, proclamée, entendue ; la gloire de Dieu y est chantée, surtout par les Psautres ; et ceux qu'on appelle de noms divers : « évangéliques », « bibliens », « luthériens », « fabristes » (disciples de Lefèvre), « christaudins » (écouteurs du Christ), s'y exhortent mutuellement et prient ensemble ; plusieurs se préparent au martyre auquel ils sont destinés.

Les écrits de LUTHER, de ZWINGLI, comme aussi ceux de MELANCHTHON et de FAREL, ont passé les frontières et donnent à penser.

Et ainsi, à la lumière et sous la norme de la Sainte Ecriture, et par l'action de l'Esprit Saint, se forme, dans ces groupes qui ont surgi un peu partout, la théologie réformée orthodoxe qui, pour près d'un siècle, va prendre son essor. Une date à retenir : 1536.

Jean CALVIN, picard de Picardie comme Lefèvre, était réfugié à Bâle et n'avait pas encore vingt-six ans lorsqu'il acheva la rédaction de la première *Institution de la Religion chrétienne*. L'édition latine sortit des presses au mois de mars 1536. Mais c'est l'édition française de 1541, publiée à Genève où CALVIN vient de s'établir définitivement, édition de petit format facile à mettre en poche, qui, apportée en France par de courageux colporteurs, va puissamment contribuer à l'approfondissement et à l'élargissement de la Foi réformée, et à donner le goût et l'amour de la théologie réformée orthodoxe à toute une partie de « notre nation française » comme disait le Réformateur.

Au cours de l'hiver 1536-1537, CALVIN avait publié, sous le titre : *Instruction et Confession de Foi dont on use en l'Eglise de Genève*, un admirable petit résumé, en une cinquantaine de pages, de l'*Institution* : ce petit livre passa lui aussi les frontières et affermit doctrinalement les réformés français, tout en servant à l'évangélisation de ceux qui n'en étaient pas.

Dans les années 50, les petites communautés évangéliques de départ vont peu à peu se transformer en Eglises dites « réformées », de la Provence au Poitou, du Languedoc à la Normandie. Le nombre des Eglises réformées ainsi « dressées » dépassera la centaine lorsque leur premier Synode national se rassemblera, pour quatre jours et en cachette, à Paris en 1559. Ce nombre se multipliera dans les années 60 pour approcher le millier. Une Eglise était dite « dressée » dès lors qu'elle était assez consistante et forte pour désigner, et avoir pour la conduire, un conseil d' « anciens » et un pasteur.

Quelques-unes de ces Eglises seulement — en raison des malheurs du temps — purent être représentées, directement ou indirectement, à ce Synode réuni « sous la Croix ».

Ce modeste Synode de Paris accomplit cependant une œuvre décisive et considérable en définissant une commune Confession

de foi et une commune Discipline, chacune en quarante articles.

La Confession de foi de Paris, rédigée à partir d'un projet en trente-cinq articles conçu et établi par CALVIN, et envoyé par lui de Genève, porte dans l'histoire le nom de *Confession de foi de La Rochelle* parce qu'elle fut approuvée et ratifiée, ouvertement cette fois, par un Synode général tenu à La Rochelle en 1571 et signée alors par trois personnages importants : Théodore de BÈZE pour l'Eglise de Genève, la Reine de Navarre, Jeanne d'ALBRET, fille de Marguerite, pour l'Eglise du Béarn et l'Amiral Gaspard de COLIGNY pour l'Eglise de France (Louis de NAS-SAU, frère de GUILLAUME LE SILENCIEUX, était présent).

Il faut bien voir que cette Confession de foi était tout ensemble l'expression de la Foi réformée déjà existante (et, en ce sens, un certain « aboutissement ») et un appel public aux français pour qu'ils viennent à la Foi réformée (et, en ce sens, elle marquait un nouveau « départ »). Ce que nous appelons la « période orthodoxe » de la théologie réformée n'a donc pas commencé avec la Confession de foi. C'est parce qu'il y avait déjà, au cœur et dans la pensée de beaucoup, une Foi réformée orthodoxe que la Confession a été possible. Et c'est parce que cette Foi réformée orthodoxe a été clairement confessée qu'elle a rassemblée des fidèles de plus en plus nombreux.

L'année-même (1559) de la Confession de foi, CALVIN écrivait « aux fidèles de France » :

« Nous ne doutons pas que vous soyez journellement assaillis et molestés par les ennemis de la Foi. Nous vous prions de batailler avec courage et de ne pas défaillir jusqu'à ce que vous ayez surmonté tous les efforts de Satan et que vous ayez accompli votre course. Mais qu'il vous souvienne quelles armes nous sont données d'en-Haut : c'est d'avoir tout notre refuge en Celui qui nous fait ce bien et cet honneur de nous tenir sous Sa garde et ainsi posséder nos âmes en patience. Nous savons combien cette tentation (épreuve) est dure et difficile à surmonter, de permettre aux ennemis d'exercer ainsi leur rage sur nous et sur les innocents. Mais il faut regarder à quoi nous sommes appelés et puisque la volonté de Dieu est que nous souffrions, ne le trouvons pas étrange et efforçons-nous d'apprendre à préférer l'honneur de Son nom, l'obéissance que nous Lui devons, le règne de notre Seigneur Jésus-Christ et l'espérance de notre salut éternel à cette vie périssable ».

Dans les années 40 et 50 du XVI<sup>e</sup> siècle, la théologie réformée en France n'a encore rien, ou presque, d'académique, mais elle est répandue, vivante et de plus en plus vigoureuse, parmi des fidèles de toutes conditions qui lisent et sondent, individuellement ou en famille, la Sainte Ecriture, qui écoutent en assemblées ou en Eglises, partout où cela est possible, la prédication solide et sérieuse de la Parole de Dieu, et qui lisent avidement

des ouvrages doctrinaux parus en français, qu'il s'agisse d'œuvres originales (de CALVIN, de FAREL, de VIRET, par exemple) ou de traductions. Ainsi c'est une véritable culture théologique réformée qui se diffuse aux quatre coins de France, et malgré la menace des bûchers, aussi bien parmi les intellectuels que parmi les artisans, parmi les nobles et les bourgeois que parmi les paysans. Il est à rappeler — et cela a été providentiel — que beaucoup d'imprimeurs étaient passés à la Réforme.

Dans ces années-là, un grand nombre de pasteurs étaient d'anciens prêtres ou religieux gagnés à l'Evangile : d'autres furent formés « sur le tas », au sein des Eglises nouvelles elles-mêmes ; d'autres pasteurs vinrent de l'étranger, envoyés souvent par les Eglises francophones de Genève ou du Pays de Vaud ; mais bientôt de jeunes français réformés furent envoyés de France à Genève ou à Lausanne afin de s'y équiper pour le saint ministère. CALVIN veilla toujours à procurer aux Eglises de sa patrie les pasteurs « pieux et instruits » dont elles avaient besoin : « Envoyez-nous du bois », leur écrivait-il, « nous vous renverrons des flèches ».

Avant la guerre civile de religions qui dura trente ans, de 1562 à 1593, et meurrit la France, il y eut des essais plus ou moins durables d' « écoles de théologie » à Dieppe, à Orléans, à Poitiers... ces écoles disparurent avant ou dans la tourmente. Seule l'école de théologie de Nîmes, établie en 1561 et donc la dernière avant la guerre, durera jusqu'en 1664 ; l'enseignement y fut donné, dans un premier temps, par les pasteurs de la ville ; par la suite, cette école devint une Académie réformée.

Dans des Etats attenant à la France, des Académies réformées virent le jour : à Orthez dans le Béarn, en 1566 ; à Orange et à Sedan en 1573. Chose remarquable, deux de ces Académies proches du Royaume furent établies par des femmes, ferventes chrétiennes et bonnes « théologiques » par leur culture : celle d'Orthez par Jeanne d'ALBRET et celle de Sedan par Françoise de BOUILLON.

La paix étant revenue dans le Royaume (HENRI IV, ayant abjuré, a pu entrer à Paris en 1594), l'Académie réformée de Montpellier est établie en 1596 et, en 1598, en suite d'une décision d'un Synode national, deux autres Académies sont établies, l'une à Montauban, l'autre à Saumur. En 1604 est établie celle de Die.

Ces diverses Académies réformées, dans le Royaume ou à côté du Royaume, ne furent « réformées », en fait, que dans l'enseignement théologique. En philosophie, en droit, en médecine, en lettres, l'enseignement y fut, par trop, hélas ! humaniste. Et ARISTOTE influençait la théologie elle-même : il ne fallait s'éloigner *ne tantillum quidem* de sa règle !

L'âge d'or de la théologie réformée en France va durer quelques décennies seulement.

Nous pouvons citer :

- pour l'Académie de Montauban : le dauphinois Daniel CHAMIER (mort en 1621), auteur d'une *Panstratие catholique* (= Ordre universel de bataille) qui est la plus ample apologétique de la Réforme française, et Antoine GARISSOLES (1587-1651), auteur d'un ouvrage sur *l'Imputation du péché originel* ;
- pour l'Académie de Sedan : Pierre DU MOULIN (1568-1658), qui écrivit et publia soixante-treize livres dont *Théophile ou l'amour divin*, le *Bouclier de la Foi* et *l'Anatomie de la messe* ;
- pour l'Académie de Nîmes : Samuel PETIT (1594-1643) qui fut un brillant hébraïsant.

Il faut nommer aussi des pasteurs-théologiens tels :

- André RIVET (1572-1651), auteur d'un *Sommaire de toutes les controverses* et dont la remarquable *Introduction à la Bible* a établi les bases d'une saine exégèse ;
- Edme AUBERTIN (1595-1652) qui publia en 1633 un livre érudit sur *l'Eucharistie de l'ancienne Eglise* ;
- Benjamin BASNAGE (1580-1652), qui écrivit un ouvrage sur *l'Etat visible et invisible de l'Eglise* ;
- Jean MONTREZAT (1592-1657) qui fut professeur de philosophie à dix-huit ans, devint pasteur de Charenton pour Paris et publia des traités sur l'Ecriture et sur l'Eglise ;
- Charles DRELINCOURT (1595-1669), auteur, entre autres, d'une *Préparation à la Sainte Cène* et des *Consolations contre la mort* (ce dernier ouvrage fut traduit dans presque toutes les langues de l'Europe).

Mais, tandis que la théologie réformée orthodoxe (ou confesante) était encore maintenue vivante, le déclin allait commencer avec l'amyraldisme.

### C. LA PÉRIODE AMYRALDIENNE

Moïse AMYRAUT, de son nom latin Moses AMYRALDUS (1596-1664), devenu à la fois pasteur de l'Eglise de Saumur et professeur à l'Académie réformée de cette ville, a écrit d'excellents traités de théologie : sur la Trinité, la Sainte Cène, l'état intermédiaire des croyants entre la mort et la résurrection par exemple, ainsi qu'une *Morale chrétienne* en six gros volumes ; il a publié plus de cent ouvrages et été un prédicateur renommé.

En 1620, le Synode national d'Alais (Alès) avait pleinement approuvé, ratifié et confessé les *Canons* établis en 1619 par le Synode œcuménique réformé de Dordrecht.

Et voici qu'avec la prétendue bonne intention d'exposer de manière plus intelligible la doctrine de la grâce souverainement

efficace, la doctrine d'AUGUSTIN, de CALVIN, de la *Confession de foi de 1559* et des *Canons de Dordrecht*, AMYRAUT va tenter de concilier, de manière rationnelle pour ne pas dire rationaliste, l'offre universelle du salut et la prédestination, et engager ainsi la théologie des Eglises réformées en France sur la voie conduisant au crypto-arminianisme, puis à l'arminianisme.

Alors que le langage d'AMYRAUT « sonnait » réformé, son contenu de sens s'écartait de plus en plus de la Foi confessée à Paris en 1559 et à Dordrecht en 1619. En affirmant, et en développant l'idée, que Jésus-Christ était mort « également pour tous les hommes » (c'était là son 'universalisme hypothétique'), AMYRAUT prétendait apporter l'indispensable justification qu'il fallait, selon lui, à la vérité orthodoxe de l'offre universelle du salut.

Pierre DU MOULIN et André RIVET s'opposèrent bien, dès 1637, à l'amyraldisme, mais les expressions qu'employait le théologien de Saumur étaient assez habiles et équivoques pour qu'à plusieurs reprises, et de plus en plus, beaucoup s'y laissent prendre. Peu à peu les cœurs et les pensées furent contaminés, et, en 1659, exactement un siècle après le premier Synode national de Paris, AMYRAUT parvint à faire reconnaître sa doctrine comme « orthodoxe ». En réalité, un coin était désormais enfoncé dans la saine doctrine et y pénétrera jusqu'à la briser. La période orthodoxe de la Théologie réformée en France s'effaçait pour céder le pas à des périodes successives de déclin de plus en plus accéléré.

Bientôt, l'un des successeurs d'AMYRAUT à l'Académie de Saumur, Claude PAJON (1626-1685) allait « universaliser » l'action salvatrice du Saint Esprit tout en rejetant Sa souveraine « efficacité ».

Le pasteur Jean CLAUDE (1619-1687), un temps professeur à l'Académie de Montauban, l'auteur de la *Défense de la Réformation*, et le pasteur Pierre JURIEU (1637-1713), un temps professeur à l'Académie de Sedan, et dont l'œuvre écrite est considérable, furent sans doute les derniers rejetons d'une période, encore par eux lumineuse, mais déjà disparue.

#### D. LA PÉRIODE CRYPTO-ARMINIENNE ET ARMINIENNE

Cette triste période a duré près de deux siècles et demi, de la Révocation par LOUIS XIV de l'Edit de Nantes en 1685 jusqu'aux lendemains de la Première Guerre Mondiale.

Un « reste » demeura fidèle à la Foi réformée avec quelques pasteurs, un peu plus d'anciens, quand il y eût des anciens, et davantage de laïcs. Mais de théologiens vraiment « réformés » ?

Nous pouvons mentionner le pasteur César MALAN (1787-1864), marqué, à travers Robert HALDANE, par le calvinisme du Réveil du début du XIX<sup>e</sup> siècle, et le pasteur Adolphe MONOD (1802-1856),

l'auteur des inoubliables *Adieux*. Adolphe MONOD enseigna même, de 1836 à 1847, à la Faculté de théologie protestante établie à Montauban depuis 1808.

C'est un libéralisme, rationaliste ou sentimental, qui règne dans les larges milieux modernistes. Et c'est un arminianisme, plus ou moins camouflé, ou plus ou moins déclaré, qui règne dans les milieux « évangéliques » plus restreints. Plus tard, dans le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle, même des évangéliques qui passent pour calvinistes, tel Emile DOUMERGUE, ne le sont ni sur le point de l'autorité infaillible de l'Ecriture, ni sur le point de l'entièvre *souveraineté de la grâce efficace*.

La Faculté de Montauban (transférée à Montpellier en 1919) était plutôt « évangélique », mais son « orthodoxie », selon l'expression d'un de ses professeurs, M. Léon MAURY, devait être « aimable » ! La Faculté de Paris, établie en 1877, fût, elle, plutôt libérale.

#### E. LA PÉRIODE DES CONFLITS RÉCENTS

La France, patrie de CALVIN, ne fût pratiquement touchée ni par le renouveau réformé confessant que connurent les Pays-Bas au XIX<sup>e</sup> siècle, ni par les influences de la vraie Foi réformée demeurée vivante en Ecosse, en Hongrie, aux Etats-Unis ou en Afrique du Sud.

Et voici que dans les années 30 du XX<sup>e</sup> siècle, cette Foi y fît une réapparition soudaine. La figure marquante en fût celle du pasteur et professeur Auguste LECERF (1872-1943).

Les voies de Dieu sont vraiment bien surprises parfois. Le père d'Auguste LECERF avait pris part au mouvement révolutionnaire de la Commune de Paris en 1871, juste après la guerre franco-allemande. Il dût fuir la France après l'écrasement de la Commune et vint se réfugier, comme d'autres « Communards », à Londres. Là, notre révolutionnaire athée français épousa une anglaise d'ascendance italienne qui, elle-même, ne prononçait que rarement le nom de Dieu ; de leur union naquit Auguste LECERF. Alors qu'enfant celui-ci passait un jour devant une église protestante, il y entra par curiosité ; à ce moment le pasteur, s'adressant aux élèves de l'Ecole du dimanche, les exhortait à se consacrer au service de Dieu : « Si un seul d'entre vous entendait cet appel », conclut-il, « j'en rendrais grâces au Seigneur ! » L'enfant fût, un instant, traversé par l'idée qu'il était cet appelé. Plus tard, devenu adolescent, il se procura un Nouveau Testament, le médita, et la Lettre de Paul aux Romains le convainquit de la vérité de l'Evangile. Plus tard encore, alors que sa famille, en suite du vote d'une loi d'amnistie, était venue s'installer à Paris, il découvrit, à l'étalage d'un « bouquiniste » des quais de la Seine, un exemplaire d'occasion de l'*Institution* de CALVIN. Sa vocation

de ministre de la Parole de Dieu se décida alors. Malgré l'opposition des siens, il se fit baptiser, approcha pour la première fois de la Table Sainte, entrant ainsi dans l'Eglise réformée. Il avait alors dix-sept ans. Puis, après avoir fait ses études à la Faculté de théologie protestante de Paris où il ne se laissa pas détourner de sa foi réformée par des maîtres modernistes, et avoir soutenu une thèse de bachelier en théologie sur « *Le déterminisme et la responsabilité dans le système de CALVIN* », il fût, pendant dix-neuf ans, pasteur dans plusieurs Eglises réformées de Normandie. Il venait d'être nommé pasteur de l'Eglise réformée de Lunéville, en Lorraine, lorsqu'éclata la Première Guerre Mondiale durant laquelle il fût aumônier militaire.

A la fin de la guerre, il vint s'installer à Paris. Ses connaissances en hébreu et en grec le firent nommer à la direction de la Société Biblique de Paris et ses connaissances en grec et en anglais lui valurent ensuite d'être chargé d'un cours complémentaire, en ces matières linguistiques, à la Faculté de Paris.

Il saisit l'occasion providentielle de ses cours de grec pour présenter aux étudiants une exégèse réformée du Nouveau Testament et de ses cours d'anglais pour leur présenter, en traduisant William CUNNINGHAM par exemple, les principaux éléments de la dogmatique réformée.

Comme les étudiants accourraient, de plus en plus nombreux et fervents, à ces cours, il ouvrit un « cours libre » de théologie réformée dont le succès fût tel que s'imposa sa nomination comme « chargé de cours » puis comme « professeur titulaire » de dogmatique. En 1931, il avait soutenu sa thèse de licence en théologie. Il devait soutenir en 1936 sa thèse de doctorat. Ces deux thèses constituent les deux volumes de sa magistrale *Introduction à la dogmatique réformée*.

L'humour du Dieu souverain voulait que le « dernier des calvinistes », comme on l'avait surnommé, soit professeur titulaire de la chaire de dogmatique dans la plus moderniste des Facultés françaises de théologie !

En France comme à l'étranger, l'influence de LECERF croît.

En 1935, Auguste LECERF fût l'animateur, l'âme, des Journées calvinniennes de Paris à l'occasion du 4<sup>e</sup> centenaire de la première édition de l'*Institution de la Religion chrétienne* (si cette édition parut en 1536, l'épître au Roi François I<sup>e</sup> est datée d'août 1535).

Du 15 au 18 juin 1936, LECERF prit une part importante, à Genève, au Congrès de théologie calviniste sur l'*élection éternelle de Dieu*.

Mais ce Congrès, préparé d'abord avec enthousiasme, allait dévoiler l'obstacle sur lequel allait buter puis, plus tard, s'effondrer le renouveau réformé florissant : cet obstacle était le barthisme.

Dans ces mêmes années 30 où l'influence de LECERF grandissait en France, se développait aussi l'influence de Karl BARTH.

Il put sembler, un temps, que ces deux influences s'exerçaient dans le même sens. LECERF lui-même, pendant quelques années, crut voir en BARTH une sorte de « prophète » de la Foi réformée. Des pasteurs et des fidèles se réjouissaient du retour à la Parole de Dieu qui, indéniablement, s'opérait alors. Plusieurs se croyaient et se disaient à la fois « calvinistes » et « barthiens ». Ils oscillaient entre l'enseignement de LECERF et celui de BARTH sans voir en eux de différences majeures et, encore moins, d'opposition. Certes, LECERF paraissait le calviniste de la « vieille » école quelque peu scolaistique, et BARTH paraissait le calviniste de la « nouvelle » école quelque peu existentialiste. Mais le vétéro-orthodoxe et le néo-orthodoxe paraissaient tous deux « orthodoxes ».

C'est au Congrès de Genève, en 1936, que les différences, l'opposition, se manifestèrent ouvertement. Malgré son irénisme et sa bonne volonté, LECERF allait devoir s'opposer aux barthiens. Malgré leur prétendu calvinisme, les barthiens allaient s'en prendre à deux points fondamentaux de la théologie réformée orthodoxe : le point de l'Ecriture-Parole de Dieu et le point de l'*élection souveraine* de Dieu. Les jeunes pasteurs de Genève, qui semblaient jusque-là de plus en plus calvinistes : Jacques COURVOISIER, Max DOMINICÉ, Jean DE SAUSSURE (ce dernier, auteur d'un *A l'école de Calvin*, paru en 1930) vont désormais l'être de moins en moins. Parmi les orateurs du Congrès, un clivage très net est apparu entre les barthiens d'un côté : Peter BARTH (frère de Karl), George S. HENDRY, Roland DE PURY, Pierre MAURY, et les réformés confessants de l'autre : Auguste LECERF, V. H. RUTGERS, G. OORTHUYSEN, et Jean CADIER.

A partir de 1936, les choses s'éclairent : le renouveau réformé dont LECERF était le docteur, loin d'être soutenu par les barthiens, comme certains avaient cru qu'il le serait, va être combattu par eux ; le barthisme va se révéler de plus en plus comme un néo-modernisme et non pas comme une néo-orthodoxie.

Certes, l'influence bénéfique de LECERF sur de larges secteurs des Eglises réformées en France, va encore se faire sentir un peu au-delà de sa mort (en 1943), jusque dans les premières années 50. Mais le barthisme a déjà frayé la voie, et va frayer la voie toujours davantage, par sa « faille » tragique quant à l'Ecriture et à la souveraineté de Dieu, au déferlement des divers nouveaux modernistes. Si le barthisme a gardé, malgré tout, quelques caractères réformés authentiques tant qu'ont vécu des hommes comme Pierre MAURY (mort en 1956) et surtout Jean Bosc (mort en 1969) — mais déjà, de leur vivant, leur part de bonne influence était allée en décroissant — le barthisme va démontrer et accentuer toujours plus son hostilité foncière à la Foi des Confessions de Paris et de Dordrecht avec des hommes comme Georges CRESPY (mort en 1976), Georges CASALIS et André DUMAS. Notons au passage que Pierre MAURY et Jean Bosc furent l'un après l'autre, après la mort de LECERF, professeurs à la Faculté de Paris,

que Georges CRESPY a enseigné à la Faculté de Montpellier, et que Georges CASALIS et André DUMAS enseignent toujours à celle de Paris.

Pierre MARCEL, disciple ardent de LECERF et fondateur en 1950 de *La Revue réformée*, et Jean CADIER, professeur de la Faculté de Montpellier et auteur de *Jean Calvin, l'homme que Dieu a dompté*, vont garder et entretenir fidèlement, contre tous vents de doctrines adverses, la flamme de la Foi réformée, mais leur audience en France est bien faible et, dans les Eglises réformées de leur patrie, ce sont les théologies successives de BULTMANN (qui n'a été connu que très tard), de TILLICH, de la mort de Dieu, de la politique révolutionnaire et de la permissivité morale qui l'ont emporté et l'emportent encore.

La période des conflits récents semble s'achever, malgré la fidélité héroïque de quelques-uns, par la victoire de l'Adversaire.

Mais le désespoir est à la fois un péché et une sottise. Dans le creux de l'abîme, c'est le moment de percevoir les promesses et les ordres du Seigneur toujours fidèle à Son alliance et qui maintient Son Eglise contre les puissances de l'Enfer.

### FACULTE DE THEOLOGIE REFORMEE

33, avenue Jules-Ferry - 13100 Aix-en-Provence

---

1°) Editions KERYGMA

**Fondements pour l'avenir**

par Pierre COURTHIAL, 200 pages 60 F

**Commentaire de la Confession de foi de La Rochelle**  
par Pierre COURTHIAL, 127 pages 25 F

2°) **La non-autonomie de la création : la doctrine réformée de la providence générale et la physique contemporaine.**

Mémoire de maîtrise de Christian ROUVIERE 50 F

(Ces prix s'entendent frais d'envoi en sus)

# Qu'est-ce que le NEO-CALVINISME ?

Alain PROBST

## I. PLURALITE DES COURANTS THEOLOGIQUES ET PENSEE NEO-CALVINISTE.

Parmi les phases importantes de l'évolution de la théologie protestante euro-américaine à la fin du XIX<sup>e</sup> s., et au début du XX<sup>e</sup>, il faut réservier une place à ceux qui ont découvert ou redécouvert la pensée de Calvin, soit pour en exposer le détail, en rédiger l'histoire et la progression, soit encore pour en montrer l'aspect systématique et parfois en tracer les prolongements. Alors que, pendant cette période de temps, la théologie devenait sous l'influence de motifs de base rationalistes et des tendances de la philosophie des Lumières, une théologie de l'expérience religieuse, une théologie « morale » continuant la thématique kantienne de l'impératif catégorique, l'expression symbolo-sidéiste d'une philosophie du religieux, ou encore un christianisme social manifesté par des œuvres et des engagements concrets, s'est affirmé en Europe et en Amérique un solide courant de reprise de la pensée et des doctrines du Réformateur Français, courant spécifique, distinct tout à la fois du libéralisme et du fondamentalisme piétiste ou dispensationaliste.

Ce courant « calviniste » Euro-Américain a été désigné par quelques historiens et critiques par l'expression de « néo-calvinisme ». Ce courant peut désigner les œuvres de grands systématiciens comme Ch. HODGE, A. HODGE, B.B. WARFIELD, H. BAVINCK, A. KUYPER. Il sert à désigner les théologiens de l'Université Calviniste d'Amsterdam fondée à la fin du XIX<sup>e</sup> s. par KUYPER, de même que ceux de Princeton, les théologiens et philosophes de Westminster Theological Seminary à Philadelphie.

En France Auguste LECERF (1872-1943) représente la théologie néo-calviniste avec ses Cours de Dogmatique, publiés par la *Revue Réformée*, et ses prolégomènes en 2 volumes de 1931-1938 [« *Introduction à la Dogmatique Réformée* »]. Citons également l'œuvre du pasteur Jean DE SAUSSURE (1899-1977) qui fut dans les années 30, en même temps que LECERF, le promoteur d'un Renouveau de la pensée Calviniste en Suisse, dans sa prédication

à la cathédrale St Pierre et dans ses livres *A l'Ecole de Calvin* et *Révélation et Inspiration*. On peut de même citer Joseph BOHATEC, théologien et philosophe autrichien, professeur à Vienne, bien connu des spécialistes, pour ses remarquables travaux sur la formation de la pensée de CALVIN, théoricien, lié dès 1936, par la Revue *Philosophia Reformata* au renouveau théologique et philosophique calvinien en Hollande. L'expression « pensée néo-calviniste » a été parfois mal considérée par la critique. On a pu dire que le préfixe « néo » séparait les « néo-calvinistes » de CALVIN lui-même.

— Le néo-calvinisme a-t-il la même conception de la *Révélation* que CALVIN ?

— Le néo-calvinisme, issu du Réveil du XIX<sup>e</sup> s. et illustré par A. KUYPER, A. LECERF, ou DE SAUSSURE, n'a-t-il pas été progressivement identifié à la pensée de Karl Barth et absorbé par celle-ci ?

Roger MEHL a pu justement écrire dans *Etudes Théologiques et Religieuses* sur le thème du néo-calvinisme et du barthisme.

Je crois qu'il est possible de répondre à ces deux questions, en précisant la doctrine du courant néo-calviniste. A. LECERF écrit au 2<sup>e</sup> vol. de son *Introduction* (p. 59) reprenant à son compte une pensée de B.B. WARFIELD dans *Calvin and Calvinism*,

« Le calvinisme est un théisme chrétien et protestant. Bien plus nous soutenons qu'il est la forme rigoureusement conséquente du théisme chrétien et protestant. » « Notre Dieu, précisait LECERF (p. 62) n'est ni le dieu du Déisme, ni celui du Panthéisme... Il n'est pas limité dans un infini unilatéral... Pour la piété calviniste, le Panthéisme est un attentat à la Majesté incommunicable, à la pureté terrifiante de Dieu. Le Déisme, un outrage à l'unité et à l'*unicité* de son essence infinie... Le calvinisme est donc certainement le théisme. Comme il distingue (p. 63-64) l'hypostase du Père et celle du Saint-Esprit de l'hypostase du Fils ; comme il ne sépare cependant pas le Dieu Créateur et animateur du Dieu Sauveur ; comme il ne pourrait même pas tenter de séparer et de diviser ces trois aspects hypostatiques de Dieu, puisque trois Infinis en essence et en qualités ne peuvent même être conçus comme coexistants, sans coïncider si totalement dans leur être qu'ils ne peuvent plus être trois êtres, mais identiquement et numériquement le même ; le calvinisme n'est pas seulement un théisme conséquent, il est un théisme chrétien. »

Ce Dieu, précise encore LECERF, l'Eglise Réformée l'enseigne aux hommes à partir de sa Parole écrite, « Parole de Dieu, dont le contenu est scellé dans le cœur de l'enfant par le témoignage du Saint-Esprit » ; « La parole de Dieu que l'Eglise enseigne

porte avec elle, le sceau de son origine divine » (p. 68). Dans l'ordre du vrai religieux, du vrai ultime, précise l'auteur, suivant ici CALVIN à la lettre (*Institution* 1, 8, 1) « la vérité est exempte de tout doute, puisque, sans autre aide, elle est, de soi même, suffisante pour se soutenir ». « La Révélation Divine, la manifestation de Dieu par lui-même, étant, par définition, l'instance suprême, on ne peut imaginer un critère extérieur et supérieur à elle » (p. 67).

On reconnaît ainsi la grande ligne doctrinale et philosophique du système néo-calviniste exposé par LECERF, mais qu'on peut trouver chez KUYPER, ou DE SAUSSURE, ou encore chez VAN TIL

- 1) Dieu existe.
- 2) Dieu est l'Etre Infini en toute perfection.
- 3) Dieu se révèle par ses œuvres et par sa Parole.
- 4) Dieu se prouve dans sa Révélation (ultime CRITERION du VRAI).

Ceci permet de donner une réponse précise aux deux questions posées ci-dessus.

a) Le néo-calvinisme n'est pas, à notre sens, une réaction conservatrice en face des divers courants du libéralisme, il ne s'identifie nullement à quelque théologie réactive, il n'est même pas, dans l'acception fondamentaliste de l'expression, une « Religion de la Bible » ; pour frayer ici, une voie facile, vers la ligion de la Bible » ; pour frayer, ici, une voie facile vers la VAN TIL [*A Christian Theory of Knowledge*] :

« La doctrine Protestante de Dieu exige que Dieu soit le fondement de tout principe et de toute méthode d'explication et d'interprétation. Si Dieu est A-SE, celui qui se suffit de manière absolue, il est nécessairement celui qui explique sa personne. Ainsi, il constitue l'ultime point de référence [le Référant primordial] unique, absolu, et dernier, pour toute espèce de discours humain. Il est comme le soleil duquel toutes les autres lumières dérivent afin d'éclairer. On éclaire pas le soleil avec une lanterne. La seule conception d'une bougie ou de tout autre luminaire créé, implique que cela soit dérivé d'une Source originelle. De la même façon, tout fait existant dans l'univers créé est reçu de la Source Originelle Transcendante. Il n'a pas sa cause en lui-même, et n'est pas le produit du hasard. Dieu en personne est la source de toute réalité et possibilité. »

L'Etre A-SE, auto-suffisant, autonome, existe. Il est le Principe de toute réalité et existence temporelle finie, il est également, l'interprète, l'herméneute de toute chose, à qui il donne signification. Le point de vue du néo-calvinisme sur la Bible, comme on peut aisément l'apercevoir, n'est que la règle d'application très conséquente de l'*ontologie théiste*.

b) Au plan historique, il est facile de constater que l'apparition du néo-calvinisme précède de quelques années la théologie de Karl BARTH. Quand BARTH publie son *Commentaire de l'Epître aux Romains* [1919-1922], *Parole de Dieu et Parole humaine* [1924], LECERF n'a pas encore écrit son *Introduction à la Dogmatique*, et DOOYEWEE RD ne fait qu'amorcer sa réflexion. Mais le néo-calvinisme hollandais et américain est, à cette époque précise, une réalité déjà développée avec les œuvres de KUYPER, BAVINCK, HODGE et B.B. WARFIELD.

Il est hors de doute que, dans les années 1920-1930, face à une théologie libérale européenne et américaine, encore très influente dans les cercles théologiques et les facultés, de nombreux analystes tendaient à *confondre* (Auguste LECERF en est la preuve) néo-calvinisme et barthisme. On voyait, dans les premières œuvres de BARTH, essentiellement un retour à CALVIN, au thème de la Souveraineté absolue de Dieu, à celui de la perdition de l'homme, et au salut par grâce moyennant la foi seule de la Lettre aux Romains et d'Ephésiens 2. Mais les positions de Karl BARTH sur la connaissance naturelle de Dieu, ses positions affirmées quant à la valeur de la Bible (dès 1926), provoquèrent assez vite une très nette critique de l'ensemble du Mouvement néo-calviniste. Aujourd'hui après les livres de BERKOUWER (notamment *Incertitude moderne et foi chrétienne*, et *Le triomphe de la grâce dans la théologie de Karl Barth*), après la très dure mise en cause de Cornelius VAN TIL (*Le néo-modernisme, Christianisme et Barthisme*), après *The God who is there* de SCHAEFFER, après l'ouvrage de Klaas RUNIA *Karl Barth's doctrine of Holy Scripture*, il est impossible d'identifier calvinisme et barthisme. VAN TIL remarque d'ailleurs, dans *A Christian Theory of Knowledge* (pp. 364-365 - Notes) que dès l'époque de son Commentaire sur *les Romains*, BARTH procède par une épistémologie profondément nominaliste, « Barth ne cesse pas de se dresser contre l'idée chrétienne historique d'une Révélation de Dieu communiquée à l'homme dans l'histoire elle-même ». VAN TIL cite à cette étape G.C. BERKOUWER, qui parlait ici d'une différence capitale, existant entre l'Orthodoxie Réformée et la théologie dialectique de BARTH.

Le Dieu Tout Autre barthien, « silencieux » et « lointain », incapable de se communiquer à l'homme dans une Révélation propositionnelle historique, contredit aux *présuppositions* les plus importantes du mouvement néo-calviniste : Dieu existe, il est totalement souverain, il se révèle dans ses œuvres et dans sa parole écrite, il se prouve dans cette Révélation.

Cette réflexion sur les rapports de BARTH au néo-calvinisme me conduit à préciser que le néo-calvinisme tient à une idée de la relation INFINI-FINI. LECERF montre ainsi (*Introduction* 2<sup>e</sup> vol. p. 61) que le Divin, d'un point de vue calviniste, c'est l'Etre Infini ; « Le calvinisme étant une religion, ne peut, lui aussi, avoir d'autre objet d'adoration que l'Infini. Mais cet Infini est

totalement différent de l'infini à une ou « n » dimensions du déisme et de l'infini (= totalité) du panthéisme. C'est l'Infini absolu sans aucune restriction. Le numen ineffable que nous adorons n'est plus seulement *to theion*, le divin ; il est *O Theos*, Dieu : Dieu, dans le sens infini, absolu, parfait, incommunicable du terme ».

Or, cet Etre substantiel Tri-Personnel peut se révéler et se manifester aux êtres intelligents finis. La théologie de l'Infini *totaliter aliter*, abandonne le monde, récuse toute espèce d'analogie, et délaisse l'être temporel dans une sorte d'autonomie, au sein de laquelle l'élan religieux de la créature se brise sur l'éloignement et l'indistinction du principe ontologique le plus élevé, qui a donné l'être, sans jamais se faire connaître à des hommes. Inversement, le *Dieu immanent*, l'infini investi dans le monde, ou dans l'histoire, ou dans « l'âme », environne les hommes des signes de sa présence, tout en se dérobant à jamais à l'exigence d'un message certain et clair, distinct de la diversité ou du multiple des signes et des apparences.

Le néo-calvinisme récuse le thème du « silence éternel de la Divinité », de même que la multiplicité riche des traces et indices du Dieu immanent. La relation infini-fini du calvinisme suppose la transcendance de Dieu et l'Infinité incommunicable de son essence, elle suppose cependant aussi qu'il existe en Dieu des réalités communicables *sur le mode de la création*, et qu'une expression du Divin, qu'une signification, puissent se réaliser dans l'œuvre de l'univers, du monde, dans des propositions appartenant à l'univers des signes et de la culture. A l'intérieur de cette relation infini-fini, le temps, la finitude, et la limitation des créatures, ne constituent jamais un obstacle à la Révélation du Divin. Le seul obstacle que la connaissance humaine de la Révélation peut opposer à Dieu est « l'injustice » (selon Romains 1 : Tenir la vérité captive dans « l'injustice » et le « péché »). Le néo-calvinisme est donc, essentiellement, une philosophie des Relations de l'absolu, de l'infini, et de l'ensemble des créatures temporelles, finies.

## II. NEO-CALVINISME ET CATHOLICISME ROMAIN.

Vis-à-vis du christianisme romain, le néo-calvinisme doit normalement faire un usage critique de sa notion des relations infini-fini ; le Dieu infini s'est manifesté, il se prouve, « s'atteste » (VAN TIJ.) dans sa Révélation. Le néo-calvinisme récuse donc la thèse catholique-romaine et thomiste sur l'autonomie des réalités terrestres et temporelles, de même que la thèse de l'autonomie de la raison philosophique dans la connaissance des êtres créés.

Dieu seul est l'Etre (Infini), Dieu seul, A-SE, est AUTONOME ; *l'ens creatum* n'existe qu'en référence à la Divine Origine, créatrice et donnatrice de sens.

Au plan épistémologique, l'esprit fini de l'homme créé est fait pour fonctionner correctement, en liaison constante avec une révélation propositionnelle et conceptuelle, issue de l'Esprit infini de Dieu. Notre entendement n'est fait pour apprêhender l'être, qu'en atmosphère de révélation. Le néo-calvinisme croit donc que la Parole de Dieu est nécessaire pour toute connaissance intellectuelle d'une réalité créée, quelle que soit sa grandeur ou sa nature.

Dieu permet la connaissance humaine des réalités créées. Cette connaissance se produit au plan de la relation sujet-objet. Il existe des lois objectives qui conditionnent une connaissance normale de la réalité dans cette relation, comme par exemple, les lois de la perception sensible. Mais, la relation sujet-objet de la connaissance doit se produire sur le fondement des présuppositions universelles et nécessaires, qui rendent possible une connaissance adéquate de la réalité. Toute connaissance d'un esprit limité et fini est soumise en droit à la règle des présuppositions nécessaires — Communication par Dieu des concepts originaires de fondation et de réalité, sur la base desquels une connaissance intellectuelle normale est rendue possible.

Contre l'immanentisme épistémologique, le néo-calvinisme affirme la nécessité de la foi, qui reçoit de Dieu les présuppositions de la raison. LECERF a traité ce problème, au tome 2 de son *Introduction* (pp. 38-39). « Le philosophe qui accepte de consumer ses forces dans le travail de la méditation indépendante de tout magistère divin ou humain est rempli de préjugés... Il croit que la raison autonome est le seul point d'appui légitime pour asseoir ses convictions relativement au principe premier de la réalité. Or, il ne fait pas attention que la raison elle-même fait partie des phénomènes à expliquer, qu'elle leur est immanente. »

La philosophie introduite par Rome est nécessitariste, normaliste et autonomiste. L'être est *l'objet premier* de l'intellect, cet intellect est *capable* de connaître, il n'a *nul besoin* de la foi, et d'une Révélation propositionnelle donnée par Dieu. Le néo-calvinisme est (LECERF, VAN TIL, R.L. REYMOND) théonomiste et anormaliste. L'intelligence humaine ne fonctionne correctement qu'en relation avec l'Intelligence Divine, qui donne les présuppositions. L'intellect de l'homme pécheur doit être régénéré pour accéder à une représentation valide de la réalité.

Le néo-calvinisme professe obligatoirement — contre l'autonomisme romain — la notion de *philosophia christiana*. La connaissance scientifique des réalités mondaines s'objective finalement dans le problème ultime de « l'être ». Or le traitement de la question ontologique engage tout le conseil de Dieu, tel qu'il est exprimé dans la Révélation écrite, dans la Parole écrite de Dieu. Ayant radicalement récusé l'axiome de l'autonomie de la pensée philosophique, le néo-calvinisme fonde la philosophie

sur le *motif religieux* de la Révélation biblique : le motif de la création de l'univers par Dieu, et de l'homme à l'image de Dieu, de la chute originelle de l'homme dans le péché, et de la Rédemption en Christ, dans la communion du Saint-Esprit.

C'est principalement l'œuvre de Herman DOOYEWERD (1894-1977), le philosophe réformé de l'Université calviniste, qui attire l'attention de l'Eglise sur l'importance du motif biblique de base — motif religieux fondamental de la Sainte Ecriture. Son cours *A New Critique of Theoretical Thought* (4 vol. 1953-1958), développe sous l'angle systématique toutes les conséquences doctrinales du motif scripturaire, dans les domaines de la théorie des présuppositions de la raison, de la cosmologie philosophique, de l'épistémologie, de la conception des structures d'individualités et de collectivités du monde temporel. Mais il est aisé d'apercevoir que le motif création - chute - rédemption n'est pas seulement la présupposition initiale du système de DOOYEWERD, il est le motif de base de l'ensemble des auteurs de la tendance néo-calviniste, qui tentent de fonder leurs analyses sur l'Ontologie Biblique, l'histoire biblique et le Christ considéré comme centre de toute l'histoire humaine.

LECERF présente ainsi le calvinisme dans *Le protestantisme et la philosophie* : [Etudes Calvinistes pp. 107-113 - texte de 1932] :

« Le calvinisme est d'abord une religion positive. La source de la norme de son dogme est une Révélation historique et progressive, une histoire sacrée qui a ses lieux, ses dates, son document : l'Ecriture ; son centre : le Christ crucifié. Le calvinisme veut être... L'Eglise ancienne Réformée, et Réformée selon le mobile de la piété qui est le SOLI DEO GLORIA, le désir de promouvoir la gloire de Dieu, et cela en prenant pour règle de foi les écrits reconnus par toute l'Eglise comme Parole de Dieu ET QUI S'ATTESTENT A LA CONSCIENCE CHRETIENNE COMME DIVINE. PAR LE TEMOIGNAGE INDIRECT ET DIRECT DU SAINT-ESPRIT.

Le calvinisme étant une Réforme dans l'esprit de la tradition Augustinienne est ANORMALISTE : il croit à la chute et à la corruption totale de la nature humaine... Il vise donc à purifier l'Eglise de l'hérésie, sous la forme du judaïsme moraliste d'abord. Sur ce point, il se confond avec le luthéranisme orthodoxe. Il acceptera donc la justification SOLA FIDE... Il se distingue du luthéranisme en ce qu'il porte un effort intense contre l'autre aspect que revêt l'hérésie : l'élément païen qui tend à confondre les signes du divin avec le NUMEN lui-même, à reléguer Dieu au second plan, ou à mettre Dieu sous la dépendance de l'homme et des choses. » (p. 109-110.)

Ce texte de LECERF illustre bien la portée du motif biblique dans le courant néo-calviniste. Il montre de même la différence

entre romanisme et calvinisme. En posant la thèse de l'autonomie des réalités naturelles, le catholicisme abandonne les pré-supposés philosophiques du « système augustinien-paulinien ». Il récuse le principe de la foi, condition de toute intellection. Dès lors, le motif catholique nature-grâce ne peut plus rendre compte de la création dans sa pleine signification religieuse et biblique, il affaiblit la portée de la chute de l'homme dans le péché, et nie la doctrine de la corruption totale de la nature humaine ; il transforme la rédemption en Christ, en y ajoutant la notion du « mérite ».

Le motif création-chute-rédemption en Christ, comme le soulignent tout à la fois DOOYEWERD et LECERF, dans des langages différents, mais selon une intention identique, est bien la « clef de la connaissance ». Il est la formule doctrinale qui non seulement résume ou rassemble en quelques mots les enseignements de toute la Révélation écrite de Dieu, mais peut aussi servir de critère hautement significatif pour la confession de la foi de l'Eglise et pour son message. C'est ce motif création-chute-rédemption de la Bible, qui sert de motif de base à la pensée néo-calviniste, car par ce « médium », la Bible devient juge réel et suprême de tout acte et de toute forme de pensée humaine. Accepter le motif biblique, dans son sens « radical » et « intégral » (selon une expression fréquemment utilisée par DOOYEWERD), c'est pour une pensée philosophique vaincre tout à la fois le vertige de l'exigence morale absolue inconditionnée autonome, de même que l'immanentisme païen qui identifie Dieu au monde ou à l'un de ses aspects.

Face au thomisme, au néo-thomisme, et à toutes les formes et versions existentialistes de la pensée catholique, le néo-calvinisme maintient — dans la ligne de force du système augustinien, que la condition *religieuse* des réalités créées, et de l'homme créé, exclut toute espèce de philosophie autonome ou indépendante de la Parole de Dieu. L'infini de CALVIN donne réalité et signification à tout être créé. La relation infini-fini de CALVIN — qui n'est autre que celle posée par le message biblique — exclut tout philosophie de l'immanence, comme toute forme de pensée anthropocentrique.

### III. NEO-CALVINISME ET LIBERALISME.

Dans ses *Etudes*, A. LECERF distingue (Texte de 1932 *Les destinées du calvinisme dans le protestantisme français* pp. 125-133) un certain nombre d'étapes caractéristiques dans l'évolution de la pensée protestante. Introduisant sa réflexion, l'auteur entend par calvinisme « le système théologique élaboré par CALVIN, dans son *Institution de la religion chrétienne*, et confessé dans les livres symboliques des Eglises Réformées, tels que la *Confession de La Rochelle*, la *Belgica*, les *Canons de Dordrecht*, la *Confession de Westminster*, les 39 articles de l'Eglise Anglicane »

(p. 125). Il est conscient de « l'histoire », de « l'esprit », qui anime une époque et apporte des changements. Ceci explique ces étapes qui vont marquer l'évolution des idées à partir de la période des Réformes :

1. *Période Réformée Orthodoxe* (1536-1630) — Théologie du Dieu Infini et Parfait. Absoluité et souveraineté exclusive de Dieu constituent le centre du système de Calvin.

2. *Période amyraldienne* (1630-1685) — où domine la pensée de Moïse AMYRAUT, théoricien calvinien et humaniste, d'une sorte de décret hypothétique de salut universel, précédant logiquement, dit LECERF, les décrets d'élection et de réprobation.

3. *Période arminienne ou crypto-arminienne* (de 1685 à nos jours). ARMINIUS (1560-1609) niait la prédestination et la souveraineté absolue de Dieu. L'Arminianisme devint très vite l'affirmation de l'autonomie des actes et des pensées de l'homme vis-à-vis de Dieu, de telle sorte, remarque LECERF, que « le libre-arbitre, conçu comme indépendance absolue à l'égard de Dieu, devint comme le mot d'ordre de la grande majorité des réformés français cultivés ». Vis-à-vis du symbolo-fidéisme et de la théologie libérale du Protestantisme, issue d'ARMINIUS et des Lumières, le néo-calvinisme, sans méconnaître les droits de la raison, vise à soumettre celle-ci à la juridiction supérieure de la religion.

D'ARMINIUS à E. KANT et SCHLEIERMACHER, la théologie protestante est devenue une « philosophie de la religion ». Cette philosophie fait sienne, sans discussion préalable, l'axiome qui soustrait la raison de l'autorité de la religion. Or, montrent ici KUYPER, LECERF ou DOOYEWERD, l'axiome arminien-Kantien est à l'opposé même de l'esprit du christianisme biblique. Le religieux n'est autre que l'expression significative irréductible du lien de la créature au Créateur. Le religieux n'est autre que cette loi tendancielle et expressionnelle de référence des créatures à leur origine divine transcendante. DOOYEWERD exprime cette relation constitutive par la proposition « *Meaning is the mode of being of all that is created* ».

« Le sens — ou la signification — est le mode d'exister de tout ce qui est créé. » « Ce caractère à la fois tendanciel et expressionnel de toute la réalité créée est universel. Il concerne la totalité du monde et la manière d'exister de la réalité : dépendance et hétéronomie radicale. Le sens, c'est l'exister de tout existant créaturel, sa manière d'exister, la racine du sens est religieuse, son origine est divine. » « Le sens, la signification, c'est le mode d'existence de tout ce qui est créé, renvoyant en dehors et au dessus de soi-même, vers l'Origine Divine qui s'est exprimée en toute œuvre de ses mains. C'est une inquiétude intime, concentrée dans la racine religieuse de notre existence, qui ne peut trouver repos jusqu'à ce qu'elle ait trouvé repos en Dieu. » [A New critique... tome 1.

p. 18 ; *Le problème de la philosophie chrétienne. Philosophia Reformata* (1953), p. 76.]

Le néo-calvinisme partant de ce fait *ontologique* soumet la raison à la juridiction du religieux. Il refuse la possibilité même d'une philosophie du phénomène religieux, car la *partie* ne saurait juger l'*ultime* de ce qui existe.

Un jugement prédicatif quelconque ne peut pas plus faire abstraction de l'original religieux. Tout jugement prédicatif suppose l'antithèse théorique et la relation sujet-objet. Il est formulé par un sujet et implique l'existence d'un référent objet. Mais le sujet de l'énonciation existe réellement dans la loi religieuse de concentration du fini dans l'infini. Donc, tout jugement prédicatif intègre un ensemble de présuppositions nécessaires, qui relèvent fondamentalement la relation infini-fini.

#### IV. LES TYPES DE NEO-CALVINISMES ET LES OBJETS DE PENSEE.

Sous l'expression de néo-calvinisme, nous avons rassemblé des penseurs, pasteurs, théologiens, dogmaticiens et philosophes qui se réclament de l'autorité du texte biblique, du motif religieux tri-partite de la Bible « Crédit - chute - rédemption en Christ », et d'une certaine compréhension de la relation infini-fini : Dieu est, Dieu est l'ETRE INFINI, Dieu radicalement transcendant peut se MANIFESTER dans la création (Rom. 1). Dieu peut se communiquer à l'homme dans une révélation propositionnelle historique. Dieu est « ni silencieux, ni lointain ».

Je relèverais *trois objets* de pensée, qui me paraissent caractéristiques de l'ensemble du courant néo-calviniste aujourd'hui.

1<sup>o</sup>) Je dirais volontiers que, face à la philosophie positiviste, néo-positiviste ou à l'empirisme logique, à la philosophie analytique, dominants dans les pays anglo-saxons, les néo-calvinistes sont à peu près les *seuls* à traiter — selon des méthodes « ouvertes », parfois divergentes — des grands problèmes philosophiques que nous lègue l'histoire de l'humanité. Nous sommes ici, on m'excusera du peu, « en situation de monopole », bien involontaire il est vrai, car les philosophes des Universités ont, pour la plupart, abandonné ces problèmes, en considérant qu'ils sont « privés de sens ».

2<sup>o</sup>) En second lieu, la philosophie calviniste a su, à la suite de KUYPER et DOOYEWEERD, réfuter l'illusion d'une « pensée sans thèse », d'une philosophie prétendue « neutre », « objective », sans présupposé. Toute philosophie intègre des présuppositions nécessaires. Ceci est la limite du discours humain, l'homme doit recevoir le vrai, accepter le statut réceptif de l'entendement fini.

3<sup>o</sup>) La philosophie calviniste de l'infini, loin d'éloigner du problème de la signification, en rapproche. Que veut dire signifier ? — question primordiale de la philosophie, qui constitue l'objet privilégié de nos penseurs.

# Remarques sur quelques idées fondamentales de la théologie de James BARR<sup>1</sup>

Paul WELLS

L'œuvre de James BARR couvre, jusqu'à ce jour, une période de trente ans. Son texte sur la controverse pélagienne, paru en 1949, est le premier d'une série d'articles importants et d'ouvrages couvrant un large éventail de sujets. En même temps que ses livres principaux, BARR a publié des textes très spécialisés, des articles de dictionnaire ainsi que des réflexions de caractère plus général sur la nature de l'autorité de la Bible et sur son interprétation.

Dans le présent commentaire, nous nous limiterons à la description d'un des aspects de la théologie de BARR, celui qui concerne la nature de l'Ecriture<sup>2</sup>.

Une grande partie de l'œuvre de BARR est consacrée à la recherche persévérande d'un énoncé adéquat des relations qui existent entre la nature des données bibliques et leur interprétation, entre le statut que nous accordons aux Ecritures et nos méthodes d'interprétation. Schématiquement, on peut dire que son objectif est de tenter une approche des Ecritures en dehors des dogmes relatifs au statut de la Bible, afin d'échapper ainsi aux méthodes d'interprétation qui imposent au texte des significations préconçues. BARR a, par conséquent, cherché à critiquer certaines opinions reçues au sujet de la nature des données bibliques, et des méthodes d'interprétation qui en découlent. Il a ainsi développé une attitude critique vis-à-vis des pratiques linguistiques communément reçues par la théologie biblique récente, tant par la position néo-orthodoxe sur l'Ecriture, pour laquelle les catégories de la révélation et de l'histoire jouent un rôle éminent, que par le fondamentalisme, pour lequel une vue traditionnelle de la Bible suscite diverses inconsistances dans l'interprétation.

<sup>1</sup> Texte d'une conférence présentée à l'occasion du cinquantenaire du Westminster Seminary, à Philadelphie, traduit par Christian Rouvière.

<sup>2</sup> Une description plus complète de la pensée de James Barr se trouve dans mon livre *James Barr and the Bible: critique of a new liberalism*, Phillipsburg NJ, 1980.

Le but de BARR est donc positif, bien que nous ne partagions pas son opinion quant au résultat pratique de son œuvre. Pour reprendre ses propres termes, il s'agit « d'encourager l'Ecriture à parler librement ». Formellement, toute interprétation doit s'efforcer d'être libre de toute idée préconçue. Cependant, matériellement, c'est une chose de déterminer comment obtenir ce « franc-parler » de l'Ecriture et c'en est une autre, dans de nombreux cas, d'avoir la certitude que les résultats de l'interprétation obtenue correspondent bien au sens réel de la Parole de Dieu.

L'intention fondamentale de BARR ressort de cette citation extraite de la leçon d'ouverture qu'il a donnée, à Oxford, en 1977 :

« Il est dans l'intérêt de la théologie de permettre à l'Ecriture de parler librement à l'Eglise et à la théologie, et même de l'y encourager. L'Ecriture doit être en mesure de dire autre chose que ce que la mode en théologie et en herméneutique lui fait couramment dire. Mais il ne peut pas en être ainsi, si la théologie contrôle les présupposés à partir desquels le texte est approché. Il est donc de l'intérêt de la théologie elle-même que la signification de l'Ecriture se voit accorder une marge appropriée d'indépendance ; et cela implique que la discipline des études bibliques se voit aussi reconnaître une indépendance adéquate »<sup>3</sup>.

On pourrait difficilement souhaiter, de la part d'un spécialiste de la Bible, un énoncé plus clair de la méthode exégétique. Savoir si l'objectif décrit dans cette citation est atteignable en pratique, est, bien sûr, une autre question. Pour l'instant, il nous suffit que la perspective soit précisée, ce qui est fait très clairement. Elle se rapporte à la relation entre les études bibliques et la théologie en général. La distinction que BARR voit entre les deux, réside en ce que les premières aboutissent à un énoncé purement descriptif de l'observation, alors que la seconde engage le théologien dans la formulation d'une foi personnelle à confesser, individuellement ou ecclésialement<sup>4</sup>. Les études bibliques conduisent à des assertions sur les relations humaines qui, même si elles fournissent la matière d'affirmations théologiques au sens propre du terme, ne sortent pas du domaine de la description pour s'aventurer dans celui des énoncés de foi sur Dieu. Les études bibliques, au sens académique, sont par conséquent largement descriptives, et il n'existe pas de méthodologie unique recouvrant tous les aspects de ce travail, en dehors du théologique proprement dit, qui se situe à un niveau différent<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> J. Barr, « Does Biblical Study still belong to theology ? » in *Explorations in theology* 7 : James Barr, London 1980. p. 28.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 19. cf. 28. 29.

La séparation entre le biblico-descriptif et le théologico-normatif que nous avons évoquée peut être considérée comme le refus, de la part de BARR, de faire de la conjonction des éléments divins et humains de l'Ecriture le facteur fondamental de la compréhension de celle-ci. L'Ecriture doit être examinée comme un document humain et approchée en dehors de toute considération relative à son origine divine, ou à la révélation qu'elle contiendrait et dont elle pourrait rendre témoignage. Pour BARR, en analysant l'Ecriture en termes d'analogie christologique, on risque de falsifier son caractère vraiment humain<sup>6</sup>. En effet, en établissant une analogie entre les deux natures du Christ, la divine et l'humaine, et l'Ecriture, la tentation est grande de sous-estimer le caractère humain de l'Ecriture en le maintenant en tension avec le divin. Le danger, en dépit d'assertions contraires, est qu'un transfert implicite de l'union hypostatique du Christ soit effectué pour la Bible.

On voit ainsi que, pour BARR, l'Ecriture ne doit pas être appréciée, comme c'est traditionnellement le cas, en termes de révélation de Dieu vers l'homme, analogue à l'incarnation, par laquelle le divin et l'humain se sont unis dans la révélation du Fils de Dieu. Pour lui, si l'on veut que la Bible parle librement, son statut et son interprétation doivent être dégagés de toutes considérations sur l'unité des éléments divins et humains de l'Ecriture.

## I. LA CRITIQUE DE L'ANALOGIE CHRISTOLOGIQUE

La critique des opinions selon lesquelles le statut de la Bible, la nature de l'Ecriture ne peuvent être comprises que par analogie avec la personne du Christ se retrouve tout au long de l'œuvre de BARR. Elle porte, tout d'abord, sur l'analogie christologique telle qu'elle a été utilisée par la néo-orthodoxie, et ensuite sur les approches fondamentalistes de l'Ecriture. Comme la première a été la plus importante dans le développement de la théologie de BARR, nous nous limiterons à celle-ci.

BARR donne l'indication autobiographique suivante :

« ... Il y a dans mon œuvre un effort très net pour reévaluer l'œuvre de Karl BARTH. Ceci a une explication en quelque sorte biographique en raison de la grande influence que BARTH a eu sur ma première formation théologique. Bien que j'ai toujours le sentiment que c'est le

<sup>6</sup> L'analogie christologique est le parallèle établi entre les deux natures dans la personne de Jésus-Christ et les éléments divins et humains discernés dans l'Ecriture. Voir H. Vogel, *Gott in Christo*, Berlin 1951, pp. 99-156 ; M. Barth, *Conversation with the Bible*, New-York 1984, pp. 151ss, et G.C. Berkouwer, *Holy Scripture*, Grand Rapids 1975, ch. 7.

Dieu de BARTH que je cherche à adorer, le cadre intellectuel de la théologie de BARTH au niveau de ma conscience est, dans une large mesure, tombé en ruines... La théologie de BARTH est pour moi un des principaux domaines où j'espère découvrir des pistes à suivre. Elle m'a parfois suggéré une construction nouvelle, parfois elle m'a clarifié un point permettant de dépasser certains dilemmes apparus dans la discussion théologique moderne »<sup>7</sup>.

Cette proximité avec Karl BARTH et le désir d'aller plus loin à partir de sa pensée, est particulièrement manifeste dans le compte rendu substancial que BARR a écrit au sujet de *The Authority of Scripture* de J.K.S. REID<sup>8</sup>.

BARR note, au départ, le caractère central de l'analogie christologique pour la compréhension de l'Ecriture et compare, à ce sujet, les énoncés de REID et de BARTH<sup>9</sup>. REID remarque que l'imperfection de la Bible se tient à son caractère humain et non divin, à l'enregistrement de la révélation et non à la révélation elle-même<sup>10</sup>. « Ce sont les hommes dans leur finitude, et plus précisément à cause de leur péché, qui introduisent un biais dans le dévoilement que Dieu fait de lui-même, ou plutôt dans le compte rendu qu'ils en font ». REID s'est manifestement formé à l'école de BARTH : la mise en parallèle de la finitude et du caractère pécheur de l'homme, le contraste entre le dévoilement de Dieu par lui-même et l'Ecriture en tant que expression de la révélation sont tout à fait typiques, sans parler de la structure de pensée tendant à opposer le divin et l'humain »<sup>11</sup>.

Que pense BARR de tout ceci ? Premièrement, il reconnaît l'importance centrale de l'analogie, « qui plus que tout autre facteur a aidé au renouveau de l'autorité biblique dans l'Eglise ». Cette analogie a été une arme puissante tout à la fois contre le fondamentalisme, avec sa conception de l'inerrance, et contre le libéralisme qui voyait peu de choses dans l'Ecriture, en dehors d'une certaine religiosité humaine. Cependant, BARR pense que tout n'a pas encore été dit. Ce qui manque à l'œuvre de REID, c'est une critique de la Théologie de la Parole ; BARR se demande si, avec la formulation de BARTH, on a réellement atteint un terminus, ou si « une nouvelle période de reformulation doit maintenant commencer »<sup>12</sup>. Il suggère que des « modifications considérables » soient introduites, à cause de « l'inadéquation importante » qu'il perçoit dans la théologie de la Parole. Le point controversé concerne le rôle de la réponse humaine dissimulée « der-

<sup>7</sup> J. Barr, *Old and New in Interpretation*, London 1966, p. 12.

<sup>8</sup> *Scottish Journal of Theology* 11 : 86-93.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>10</sup> J.K.S. Reid, *The Authority of Scripture*, London 1957, p. 184s.

<sup>11</sup> Voir Karl Barth, *Dogmatique*, 1.2.3 ; pp. 428 (ed. française).

<sup>12</sup> *SJT* art. cit., p. 87.

rière » l'Ecriture<sup>13</sup>. Comment devons-nous comprendre la forme humaine de la Parole de Dieu ?

BARR ne pense pas que des théologies qui insistent sur le caractère de témoignage de l'Ecriture et parlent d'elle comme rendant compte de quelque chose qui lui soit extérieur, fassent justice à la forme humaine du texte. Car, dit BARR, il nous fait prendre en considération comment la Bible a été formée. Au sujet de la Parole sous son double aspect, Dieu → homme et homme → Dieu (révélation et réponse), BARR dit que le second est au moins aussi important, si ce n'est plus, pour la condition de l'Ecriture, que le premier. Car dans l'élaboration de la tradition scripturaire, la Parole/Acte de Dieu et la réponse humaine sont entrelacées et réagissent l'une sur l'autre. « Le façonnage de la tradition est une réponse continue à la Parole ou à l'Acte de Dieu »<sup>14</sup>. Cela revient à dire, qu'étant donné l'interaction des deux éléments à l'intérieur de la tradition, celle-ci doit être comprise comme étant faite de leur relation. Il n'y a pas révélation et réponse, la première étant divine et l'autre humaine, mais des éléments humain et divin qui contribuent ensemble au déploiement historique humain de la tradition en Israël et dans l'Eglise.

La différence entre BARR et BARTH s'accuse sur ce point. BARR le dit très précisément. Dans la structure de BARTH, la réponse prophétique/apostolique « est une réponse qui a pour effet d'amplifier la Parole transmise à l'homme, et non le mouvement inverse de l'homme vers Dieu ». Pour BARR, même une révélation divine, un Acte/Parole, s'inscrit dans la tradition, comme un élément de la réponse humaine, celle qui va de l'homme vers Dieu. Aussi, bien que BARR ne veuille pas dénier à la Bible sa fonction de témoin de la révélation de Dieu, ne la voit-il pas uniquement comme cela. « L'Ecriture est réponse aussi bien qu'appel ». Se rapportant à une des images de BARTH, BARR dit avec un certain humour : « Le doigt de Jean le Baptiste devrait prendre du repos ; il n'est pas l'anologue adéquate de tout l'éventail des énoncés bibliques ».

Comment considérer cette opinion de BARR, par rapport à la pensée de BARTH ? Il semble possible de la comprendre comme une radicalisation d'un des aspects que BARTH a introduits dans la dialectique finement équilibrée entre révélation et Ecriture. Pour BARTH, la distinction négative faite entre l'humain et le divin, et l'accent mis sur le caractère limité de la Parole, le sont dans un but positif, celui de renvoyer à l'unité ultime de la Parole, dans l'actualité de la révélation. BARTH va même jusqu'à affirmer le caractère totalement humain de l'Ecriture comme

<sup>13</sup> Ibid., loc cit. Parler de la réponse humaine « derrière » l'Ecriture nous paraît étrange, mais peut indiquer le caractère secondaire de l'aspect humain dans la théologie de la Parole.

<sup>14</sup> Ibid., p. 88. La référence à la tradition peut être attribuée à l'influence de la théologie de G. von Rad.

témoin, et la déclare même « d'un bout à l'autre, parole humaine »<sup>15</sup>; dans l'ensemble, l'humain ne serait que le préliminaire du divin, et n'aurait pas de valeur en soi. Aussi, pour BARR, cette humanité est-elle négligeable puisqu'elle n'est qu'un moment du mouvement le plus important, de Dieu vers l'homme. BARR aimeraient, cependant, discerner quelque chose de vraiment positif dans l'aspect humain lui-même, et, à la suite des récents développements survenus dans le domaine des études vétérotestamentaires, il suggère une radicalisation de l'aspect humain selon ce que BARTH a indiqué. Ainsi, l'Ecriture est comprise dans le processus constitutif de la tradition qui imbrique l'Acte divin et la réponse de l'homme à Dieu.

BARR estime que la façon traditionnelle de parler des « éléments » de l'Ecriture ne tient pas. Car, si l'acte de la révélation est l'aspect divin de l'Ecriture et sa relation la part de l'homme, il est manifeste que l'acte divin est simplement raconté dans une histoire humaine. L'acte divin lui-même ne fait pas partie de la Bible. Si, autre possibilité, on disait que le divin et l'humain sont mêlés dans l'Ecriture, on risquerait de les perdre de vue. Aussi, vaut-il mieux affirmer, dit BARR, qu'il n'y a « en fait qu'un seul élément, l'humain », dans l'Ecriture.

Et BARR commente « ... Il faut qu'il soit dit de façon catégorique, que le caractère *humain* est porteur de la révélation, que la parole *humaine* est celle qui a autorité »<sup>16</sup>. Il y a là une autre façon d'insister sur le fait que l'Ecriture est le produit de la communauté du peuple de Dieu, qui, par ses traditions, rend témoignage de Dieu, et répond à ses directives.

Plus tard, BARR résume ses réserves vis-à-vis de l'analogie christologique en ces termes :

« Il n'y a... aucune raison valable pour supposer que la relation de Dieu à l'homme dans la personne du Christ puisse également s'appliquer à la relation entre le divin et l'humain dans la Bible ; même si l'on accepte intégralement une formule du genre de celle de Chalcédoine... il n'y a aucune raison de la croire adéquate pour la Bible... »<sup>17</sup>.

## II. L'ANALOGIE CHRISTOLOGIQUE ET L'INTERPRÉTATION

La critique du statut de l'Ecriture, effectuée dans la perspective d'une analogie entre la révélation et la personne du Christ, a son corrélat dans le domaine de l'interprétation.

<sup>15</sup> Barth. *op. cit.*, 1.2.3, p. 8.

<sup>16</sup> *SJT*, p. 90.

<sup>17</sup> J. BARR. *The Bible in the Modern World*, London 1973, p. 22.

Une fois encore, il est nécessaire de voir comment BARR critique les réflexions de Karl BARTH sur la méthode exégétique. Selon BARTH, la méthode exégétique doit être adaptée au sujet étudié. L'exégèse doit prendre en considération, non seulement le texte, mais également la réalité qui est au-delà du texte, afin d'établir le mode approprié de compréhension. L'Ecriture étant un témoignage humain à la révélation, l'interprétation devra chercher à dépasser ce caractère humain pour discerner la révélation de Dieu<sup>18</sup>. Voilà ce qui est au cœur des remarques bien connues que BARTH a faites dans sa préface à *L'Epître aux Romains*<sup>19</sup>, au sujet de la critique historique et de l'interprétation. Une approche historique du texte humain de l'Ecriture n'est pas suffisante, en soi. Il ne faut pas oublier que la Bible est un témoignage ; une compréhension historique véritable ne peut pas l'ignorer. La Bible ne s'exprime pas sur elle-même, mais communique la révélation de Dieu. Aussi l'interprétation, si elle veut atteindre son but, se doit-elle, non seulement de rechercher l'humain et l'historique mais, aussi afin de les comprendre, de les considérer comme un témoignage renvoyant à la révélation divine.

Inutile d'insister lourdement sur ce point, car il est évident que cela s'accorde parfaitement avec ce que dit BARTH de l'analogie christologique, dans sa théologie de la Parole. L'exégèse doit tenir compte de la structure d'appropriation et de participation qui caractérise l'incarnation et l'inscripturation. De même que dans la révélation, le Christ, parole de Dieu faite chair, et le témoignage biblique, revêtent la condition humaine, de même dans l'interprétation, on ne peut ignorer que le texte, bien que parole humaine, fasse partie de la révélation. Aussi faut-il considérer au-delà du texte le fait même de la révélation. C'est dans cette perspective que BARTH parle d'une « exégèse ouverte ». Pour lui, la bonne manière de comprendre les Ecritures humaines est celle qui laisse l'interprète libre d'être saisi par l'enseignement biblique dans l'événement de la révélation, lequel est l'affaire de Dieu et pas la nôtre. Aussi « l'exégèse biblique doit-elle rester entièrement libre : non point à cause de la liberté de penser, comme le veut le libéralisme, mais à cause de la liberté de la Bible elle-même »<sup>20</sup>.

Cette conception a attiré l'attention de BARR, en tant qu'exégète. Dans son compte rendu du livre de REID (en 1957), il se réfère au passage ci-dessus et ajoute : « ne faudrait-il pas plus d'éclaircissement sur ce que cela signifie, et sur la manière de le mettre en pratique par le pasteur »<sup>21</sup>. Cette question a con-

<sup>18</sup> Barth, *op. cit.*, 1.2.3, pp. 10ss.

<sup>19</sup> Voir les remarques de J.M. Robinson in *The New Hermeneutic*, Robinson et Cobb eds. New-York 1964, p. 22ss.

<sup>20</sup> Barth, *op. cit.*, I.1.1 : p. 102. Reid, *op. cit.*, pp. 199ss.

<sup>21</sup> SJT : p. 93.

tinué à préoccuper BARR comme on peut le voir dans ce qu'il a écrit quinze ans après :

« Ma position personnelle me rend, à tous égards, favorable à une utilisation de la Bible plus large et plus libre par l'Eglise, et je crois que bien des difficultés éprouvées par le christianisme moderne lui sont imputables et pourraient être largement atténuées si le message de la Bible était mieux pris en compte »<sup>22</sup>.

Le souci exprimé ici par BARR a une tonalité barthienne évidente. Cependant, même si BARR s'inspire de BARTH lorsqu'il parle d'une Bible « ouverte » et de son « libre » usage, cela ne signifie pas que les deux soient d'accord sur la façon d'user de cette liberté. Dans le cas de BARTH, cette liberté le conduit à discerner une structure tripartite dans la Parole de Dieu. La relation du divin et de l'humain en Christ, appliquée à l'Ecriture avec les modifications nécessaires, est le fondement de l'exégèse. L'exégèse n'est pas une fin en soi, mais un moyen pour dire la liberté de l'événement de Dieu. Elle permet d'être saisie par la réalité qui se situe au-delà des aspects humains du texte.

BARR regrette que l'approche par la double nature conduise à un dualisme dans l'exégèse : le côté humain appelant un travail scientifique, l'autre suscitant une approche « théologique » de la Parole divine. Pour BARR, un tel dualisme correspond à une compréhension, désormais dépassée, de la nature de l'Ecriture. Selon sa propre formulation, la liberté de l'exégèse n'est plus, comme chez BARTH, la liberté du Sujet manifesté dans un texte à la fois humain et divin, mais plutôt celle que l'on a en interprétant une Ecriture considérée comme totalement humaine, c'est-à-dire dégagée de l'emprise de toute autorité théologique<sup>23</sup>.

L'approche des questions exégétiques par BARR est en corrélation avec la critique qu'il fait de la structure de l'analogie christologique. De même que celle-ci empêche de discerner la véritable humanité de l'Ecriture à cause du contact avec le divin ; de même, dans le domaine de l'interprétation, les considérations sur la normativité théologique lié à l'aspect divin rendent impossible une liberté véritable dans l'exégèse. Ceci résulte de la tension qui existe dans la méthodologie théologique, entre les deux approches, ontologique ou fonctionnelle. L'exégèse ne se préoccupe pas, au premier chef, des questions de normativité théologique, mais des relations *humaines*<sup>24</sup>. Elle s'intéresse à la dynamique de l'histoire et n'a pas à se laisser entraver par des questions ontologiques. Cela ne veut pas dire qu'elle ne s'occupera jamais de ce genre de questions, mais de telles considérations n'entrent pas dans ses objectifs. Elle recherche avant

<sup>22</sup> Barr, *op. cit.*, p. 112.

<sup>23</sup> Voir les notes 3 à 5.

<sup>24</sup> Barr, « Does Biblical Study still belong to theology », p. 218.

tout à déceler le sens d'un texte humain, en dehors de toute préoccupation d'autorité<sup>25</sup>.

Ces considérations sont indispensables à la compréhension de la critique que BARR adresse aux méthodes linguistiques utilisées par Kittel (*TWNT*) et par la théologie biblique récente, critique que l'on peut trouver dans *Sémantique du Langage Bible* et dans *Biblical Words for Time*. La spécificité de certains textes serait anéantie par les concepts bibliques ayant valeur normative et donnant accès à la révélation. De la même manière, BARR s'oppose à la tentative faite par quelques théologiens, comme G.E. WRIGHT, de reconnaître le caractère de révélation historique aux hauts-faits de Dieu relatés par l'Ecriture, et d'en faire le fondement de l'unité de la Bible<sup>26</sup>. On comprend aussi une des raisons du dégoût de BARR vis-à-vis de la théologie fondamentaliste, pour laquelle les Ecritures se rendent témoignage à elles-mêmes, et, selon l'opinion traditionnelle, sont sans erreur<sup>27</sup>.

### III. UNE APPROCHE CRITIQUE DES ECRITURES HUMAINES ?

Après que BARR ait critiqué l'analogie christologique pour décrire le statut de l'Ecriture et pour guider son interprétation, que proposa-t-il de constructif ?

BARR, serait sans doute, pleinement d'accord avec Marcus BARTH lorsque celui-ci note que l'analogie ne peut pas résoudre le problème de l'autorité de l'Ecriture. Il y voit « un joug de plus fabriqué par ceux qui veulent imposer la Bible à ses lecteurs »<sup>28</sup>. BARR semble considérer que l'analogie est une structure autoritaire qui empêche de voir l'humanité véritable de la Bible et l'objectif réel de l'interprétation, qui se situe sur un plan historique et humain. C'est pourquoi BARR s'est efforcé de reconstruire la doctrine de l'Ecriture, de telle sorte qu'elle rende pleinement compte du caractère humain du texte et permette une totale liberté d'interprétation. Sa thèse se trouve à nouveau formulée dans son compte rendu du livre de REID. Elle a été développée, de façon détaillée, dans ses derniers ouvrages, comme : *Old and New in Interpretation* et *The Bible in the Modern World*.

La contribution personnelle de BARR au débat sur l'analogie christologique ne se limite pas à mettre l'accent sur l'aspect humain du texte de la Bible. Elle va au-delà, et d'une certaine manière, se révèle originale. Partant de son assertion selon laquelle

<sup>25</sup> Barr, « Scripture : Authority of » in *Interpreters Dictionary of the Bible* (Supplement), p. 795.

<sup>26</sup> Voir « Revelation through history in the OT and in modern Theology » in *New Theology* N° 1, ed. Marty and Peernam, New-York 1964, pp. 60-74.

<sup>27</sup> Voir mon article « Révélation et Inspiration : James Barr contre B.B. Warfield », *Hokhma* 8 : 39-64.

<sup>28</sup> M. Barth, *op. cit.*, p. 170.

il n'y a qu'un seul élément dans la Bible, l'humain, BARR cherche à formuler les conséquences qui en découlent pour la doctrine de l'Ecriture. Sa suggestion est la suivante : « La véritable analogie pour que l'Ecriture soit considérée comme Parole de Dieu n'est *pas* l'unité de Dieu et de l'homme dans l'incarnation, mais la relation qui existe entre l'Esprit de Dieu et le Peuple de Dieu »<sup>29</sup>.

On peut comprendre cette proposition comme une modification apportée à l'analyse barthienne de la forme tripartite de la Parole de Dieu. Une fois que l'analogie entre Christ et l'Ecriture est éliminée, la troisième forme de révélation, qui n'est pas l'Ecriture, devient le lieu où la Parole s'actualise. Ce qui est central n'est plus l'Ecriture en tant qu'analogie divin-humain de la révélation en Christ, mais le peuple de Dieu au fil du temps en relation avec l'Esprit. L'œuvre personnelle de BARTH prépare déjà ce décalage, dans lequel l'Ecriture et la proclamation sont deux aspects du même genre de réalité. L'Ecriture est un document d'Eglise, une proclamation écrite que continue la prédication d'aujourd'hui. Jérémie et Paul se situent au commencement, le prédicateur moderne près de la fin d'une seule et même lignée<sup>30</sup>. S'il existe aussi une dissemblance, liée à la signification constitutive de l'Ecriture, la continuité est néanmoins profonde.

Ainsi, pour BARR, l'Ecriture peut être considérée comme un aspect d'un processus formateur d'une tradition qui s'est développée historiquement. Plutôt qu'une analogie entre les écrits de l'AT et du NT et la nature du Christ, il y a une relation de continuité dans la vie du peuple de Dieu grâce à l'Esprit de Dieu.

La question à laquelle BARR souhaite répondre, lorsqu'il remplace l'analogie christologique par une analogie pneumatologique, est celle de savoir si quelque chose de « rationnel peut être dit au sujet du statut de la Bible dans l'Eglise »<sup>31</sup>. L'alternative est la suivante : ou bien continuer à proclamer que la Bible a un statut spécial et ne donner à cela aucune explication acceptable, ou bien chercher à rendre compte de l'Ecriture d'une façon sensée dans le monde où nous vivons<sup>32</sup>.

Dans la description que fait BARR du statut de l'Ecriture, dans le cadre de l'analogie entre l'Esprit et le peuple de Dieu, les catégories théologiques « spéciales » des anciennes théologies ne s'expriment plus en terme de révélation, mais reçoivent une signification nouvelle, qui s'inscrit dans un processus historique immanent, celui d'une tradition humaine en développement. Le langage traditionnel est généralement maintenu, mais avec un sens différent. Voici trois illustrations de la nature des propo-

<sup>29</sup> *SJT*, p. 89.

<sup>30</sup> K. Barth, *op. cit.*, I.1.1, pp. 96ss.

<sup>31</sup> Barr, *The Bible in the Modern World*, p. 111.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 109ss.

sitions de BARR, trouvées dans les deux livres principaux signalés plus hauts.

### 1. *Le processus de la tradition*

La tradition d'Israël cristallisée dans l'AT présente de multiples caractères, cette diversité doit être reconnue. Impossible de la ramener à un seul élément de formation, comme les actes de Dieu ou une révélation verbale directe des vérités divines. Ces divers éléments existent *dans* la tradition plus qu'ils ne l'engendrent. Ainsi, la révélation humaine progressive remplace la révélation divine progressive ; le caractère des narrations de l'AT est celui d'un récit à épisode qui se continue, et non à proprement parler de l'histoire<sup>33</sup>.

### 2. *La tradition et la révélation*

Les modèles précédents de la révélation, acceptés en théologie, admettent souvent que la connaissance de Dieu est due à un acte divin ou à des paroles inspirées qui apportent la vérité au sujet de Dieu. De telles conceptions ne s'accordent pas avec celle qui considère l'Ecriture comme une tradition humaine en formation permanente par l'Esprit. Selon cette dernière, la révélation n'est plus envisagée comme précédant la formation des Ecritures. La révélation découle plutôt de la tradition, en ce que l'Ecriture, formée « par une action humaine qui manifeste indirectement le contact avec Dieu »<sup>34</sup>, est adoptée par Dieu pour être sa parole pour les générations futures<sup>35</sup>. Ainsi, la tradition, qui naît lorsqu'il devient clair que Dieu est connu de son peuple et qu'il demeure avec lui, fournit un cadre qui permettra de comprendre les situations nouvelles. Quel est le *mode* de la présence divine selon lequel la tradition se forme ? BARR admet : « Je ne vois pas comment nous pourrions penser que le mode de la présence de Dieu aurait été alors différent de ce qu'il est aujourd'hui »<sup>36</sup>. Le mode de formation de la tradition réside « dans l'Esprit ». Dieu est « avec » son peuple. Pourtant, BARR semble « embarrassé » pour dire ce que cela signifie réellement, et il se borne à affirmer que l'Esprit accompagne la pensée et l'action humaines<sup>37</sup>.

Quoi qu'il en soit, la tradition revêt un caractère historique, sans qu'à chaque difficulté qui se présente, des interventions divines soient nécessaires. Et cela plaît à BARR.

<sup>33</sup> *Old and New in Interpretation*, p. 20.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>35</sup> *SJT*, p. 91.

<sup>36</sup> *The Bible in the Modern World*, p. 18.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 131.

### 3. *La tradition de l'Ecriture en tant que modèle classique*

Si l'Ecriture est la cristallisation d'une tradition humaine, comment peut-on décrire sa fonction dans l'Eglise ? BARR propose de considérer que la Bible fournit un modèle, ou paradigme, de la façon dont la foi peut être reliée au Dieu d'Israël, qui est le Père de Jésus-Christ. Par conséquent, elle ne fournit pas une révélation de ce que la foi devrait être, mais une expression humaine classique de ce que la foi peut être.

« La relation à Dieu des écrivains bibliques et des traditionalistes, par l'Esprit, n'est donc pas fondamentalement autre que celle de l'Eglise d'aujourd'hui dans son écoute de Dieu. Il y a cependant une différence de degré... Les hommes de la Bible ont eu un rôle de pionniers dans la formulation de notre modèle classique, et c'est cela qui permet de les dire « inspirés », dans un sens spécial »<sup>38</sup>.

L'Ecriture est un document humain, et s'il faut parler d'inspiration, cela ne peut être que dans un sens humain, c'est-à-dire d'une façon « exempte de toute idée d'inerrance et d'inaffabilité, et de tout enseignement qui identifierait le texte de la Bible à la révélation de Dieu »<sup>39</sup>. Une Ecriture « inspirée mais faillible », comportant des erreurs théologiques et autres, pourrait décrire la façon dont Dieu combat le péché par le péché<sup>40</sup>. Parler de l'Ecriture comme d'un modèle classique semble signifier qu'en lisant l'Ecriture, on cherche à comprendre comment l'Esprit a poussé le peuple de Dieu à exprimer sa foi dans la situation globale de son temps ; ceci peut représenter le paradigme d'une direction de l'Eglise par l'Esprit dans la situation qui est la nôtre. Parce que les situations d'alors et d'aujourd'hui sont également humaines, la compréhension de la foi est facilitée par l'usage approprié de l'analyse historique dans l'exégèse. La Bible n'est donc pas une norme que l'on peut appliquer aux situations présentes comme règle de foi et de pratique. C'est seulement un modèle propre à nous éclairer lorsque nous prenons nos propres décisions face aux problèmes d'aujourd'hui.

### CONCLUSIONS

Il est maintenant possible de voir où le rejet de l'analogie christologique entraîne BARR. Plusieurs questions doivent être posées sur le caractère réel de la connaissance de Dieu et du salut et sur l'adéquation de la foi humaine à son objet divin. Connaît-on quelque chose de vrai au sujet de Dieu, et comment

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>39</sup> *SJT*, p. 90s.

<sup>40</sup> *The Bible in the Modern World*, p. 179.

être sûrs que les expressions humaines de la foi ne sont pas simplement des créations de l'imagination ? On peut se demander à nouveau s'il n'y a pas un problème à propos de la faillibilité humaine que BARR est prêt à reconnaître aux textes bibliques ; ne repose-t-elle pas trop sur la quasi-infaillibilité de la raison humaine des lecteurs d'aujourd'hui ? BARR ne s'en prend pas au fondement de la question. Il semble simplement admettre que la pensée moderne est apte à discerner la vérité au fil de l'histoire.

Toutes ces questions sont intéressantes et même vitales. Cependant, il en est une autre, concernant les analogies dont il faut dire quelques mots dans cette conclusion. BARR, distingue entre une analogie christologique et une analogie pneumatologique. Il manque au barthisme une vraie doctrine de l'inspiration de l'*Ecriture*, alors que BARR en fournit une, mais en rejetant le contexte révélationnel de la théologie de la Parole. Mais dans les deux cas, inévitablement, apparaît une polarité entre le divin et l'humain. Pour le barthisme, le manque de doctrine de l'*Ecriture* vraiment *théopneustique* confère un caractère tangent aux actes de la révélation de Dieu. Nulle part, en effet, Dieu ne semble se révéler *concrètement* dans le monde des phénomènes<sup>41</sup> ; la connaissance humaine et l'histoire demeurent dissociées et séculières. Ceci est encore plus vrai dans l'approche de BARR. L'Esprit guide, mais Dieu ne se révèle pas. La tradition est « inspirée », mais totalement humaine : l'Esprit a une activité tacite. Ainsi, dans les deux cas, il n'y a pas d'union véritable entre le divin et l'humain dans l'*Ecriture*. Les deux « éléments » sont séparés et la présence de l'un semble exclure celle de l'autre.

A mon avis, cette dualité du divin et de l'humain se produit parce que tant dans le barthisme que dans la pensée de BARR, il n'y a pas d'idée de révélation générale en tant qu'alliance. Chez BARTH, tout se règle en termes de réductionisme christologique ; chez BARR, en termes de primauté de la connaissance présente.

Aucune des deux conceptions ne permet d'entrer en contact avec le Dieu Vivant de l'*Ecriture*. Chez BARTH, un Christ pleinement suffisant a compensé, en principe, une Bible insuffisante. Chez BARR, une tradition humaine en évolution cherche à s'accorder avec le Dieu « tout autre », dont l'Histoire est différente de l'histoire humaine — le Dieu unique qui est « un tout indépendant avec une histoire »<sup>42</sup>.

Puisqu'aucune de ces deux analogies n'est adéquate pour résoudre le problème de la relation du divin et de l'humain dans l'*Ecriture*, ne devrait-on pas admettre que la seule façon de surmonter cette dualité, consiste à combiner les deux analogies, mais en les comprenant autrement que BARTH et BARR le font respec-

<sup>41</sup> Ce point a été discuté dans les ouvrages de J. Hamer, Langdon Gilkey, D. Tracy, C. Van Til et G. Wingren où la théologie de Barth est présentée.

<sup>42</sup> Barr op. cit., p. 181.

tivement ? Certes, l'Esprit intervient dans les affaires humaines, mais Dieu, aussi, se révèle lui-même dans notre monde. Aussi, la solution face à la dualité divin/humain, qui tourmente tant la doctrine moderne de l'Ecriture, ne se trouve-t-elle pas dans la Parole ou dans l'Esprit, mais dans l'Esprit *et* dans la Parole : c'est-à-dire en Dieu qui a créé l'homme en vue de la communion dans l'Esprit et qui a parlé dans la communion de l'Esprit ; en Dieu, qui renouvelle l'homme par son Esprit et qui lui adresse la Parole du salut. Dans la création comme dans la re-création, l'initiative est à Dieu ; c'est par son Esprit que nous sommes faits à sa « glorieuse image », recevant sa Parole comme la vérité de l'alliance avec le Tout-puissant<sup>43</sup>. En Christ, nous sommes aussi renouvelés à l'image du Fils, qui est le Seigneur de l'Esprit, si nous recevons la Parole de l'Evangile du salut.

Réfléchir selon ce schéma doit conduire à une formulation adéquate de la relation qui existe entre les aspects divin et humain de l'Ecriture, à une formulation conforme au témoignage des Ecritures elles-mêmes.

« Car Dieu, qui a dit : la lumière brillera du sein des ténèbres ! a fait briller la lumière dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu sur la face de Christ ».

---

<sup>43</sup> Voir M.G. Kline, *Images of the Spirit*, Grand Rapids 1980, *passim*.

# SUR L'INSPIRATION BIBLIQUE

(Commentaire de 2 Timothée 3 : 15-17) \*

Jean CALVIN

15. *Tu as su dès ton enfance les saintes lettres, lesquelles te peuvent rendre sage à salut par la foi qui est en Jésus-Christ.* Ceci aussi n'était pas une petite aide, d'avoir été accoutumé dès son enfance à la lecture de l'Ecriture. Car quand on est ainsi exercé de longue main, cela est bien pour rendre un homme beaucoup plus fortifié contre toutes les tromperies. Aussi avait-on jadis sagement pourvu que ceux qu'on destinait pour être quelque jour au ministère de la parole, fussent instruits dès leur enfance en la pure doctrine de la religion, et qu'on les nourrit soigneusement par la lecture des saintes Ecritures, afin que quand ils viendraient à exercer l'office ils ne fussent point de nouveaux apprentis. Et ceci certes doit être estimé un bienfait singulier de Dieu, quand quelqu'un sera ainsi instruit en la connaissance de la sainte Ecriture dès son enfance.

*Lesquelles te peuvent rendre sage à salut.* Voici une excellente louange de la sainte Ecriture, qu'il ne faut point aller chercher ailleurs une sagesse suffisante au salut, comme il l'exprime aussi plus pleinement dans la sentence qui suit. Toutefois il montre en même temps, ce que c'est que nous devons chercher en l'Ecriture. Car les faux prophètes aussi s'en couvrent. Ainsi, afin qu'elle nous soit utile à salut, il est nécessaire d'entendre son droit usage. Car que sera-ce, si on s'adonne seulement à des questions curieuses ? Si on s'arrête seulement à la lettre de la loi, et qu'on ne cherche point Christ ? Que sera-ce si on corrompt le sens vrai et naturel par des fantaisies absurdes et étranges ? C'est donc à bon droit qu'il nous renvoie à la foi en Christ, comme au but, voire à la somme de cette Ecriture. Car de la foi dépend aussi tout ce qu'il ajoute ci-après.

16. *Toute l'Ecriture est divinement inspirée, et profitable à enseigner, à convaincre, à corriger, et instruire en justice.* Toute Ecriture, ou toute l'Ecriture, bien qu'il n'y a point de différence quant au sens. Il poursuit cette louange qu'il avait touchée en

---

\* Texte pris dans la version modernisée du commentaire de Calvin sur les Epîtres Pastorales qui sera publié prochainement.

peu de paroles. Et premièrement il loue l'Ecriture à cause de l'autorité, puis de l'utilité qui en revient. Pour montrer l'autorité, il dit qu'elle est divinement inspirée. Car s'il en est ainsi, sans aucun contredit, les hommes doivent la recevoir avec révérence. Et c'est le principe qui distingue notre religion de toutes les autres, à savoir que nous savons que Dieu nous a parlé, et que nous sommes assurés d'une manière certaine que les Prophètes n'ont pas parlé de leur propre sens, mais comme les organes et les instruments du Saint-Esprit, et qu'ils ont seulement annoncé ce qu'ils avaient reçu d'en haut. Quiconque voudra donc profiter dans les Saintes Ecritures, qu'il arrête premièrement ceci en soi-même, que la loi et les Prophètes ne sont point une doctrine donnée à l'appétit ou à la volonté des hommes, mais dictée par le Saint-Esprit.

Si on objecte : d'où est-ce qu'on pourra le savoir ? je réponds que Dieu déclare et manifeste tant aux disciples qu'aux docteurs, qu'il est auteur de l'Ecriture, par la révélation de ce même Esprit. Car Moïse et les Prophètes n'ont point à la volée mis en lumière ce que nous avons par écrit de leur main, mais, d'autant qu'ils parlaient poussés par Dieu, ils ont témoigné hardiment et sans aucune crainte ce qui était vrai : que c'était la bouche de Dieu qui avait parlé. Ce même Esprit donc, qui a rendu Moïse et les Prophètes certains de leur vocation, rend aussi maintenant témoignage à nos coeurs qu'il s'est servi de leur ministère pour nous enseigner. Il ne se faut donc point ébahir si plusieurs doutent de l'auteur de l'Ecriture. Car, quoique la majesté de Dieu se manifeste en elle, toutefois il n'y a que ceux qui sont illuminés par le Saint-Esprit qui aient des yeux pour voir ce qui devait bien être clair et visible à tous, et toutefois n'est visible qu'aux élus. Voilà le premier membre de phrase, que la même révérence que nous portons à Dieu, est due aussi à l'Ecriture, parce qu'elle est procédée de lui seul, et n'a rien de l'homme mêlé avec elle.

*Profitable.* C'est l'autre partie de la louange, à savoir que l'Ecriture contient une parfaite règle de vivre bien et heureusement. En disant cela, il signifie qu'elle est corrompue par un abus pervers, quand on ne cherche point cette utilité. Et par ce moyen, il condamne indirectement ces garnements qui pais-saient le peuple par des spéculations vaines comme du vent. Par cette raison même, nous pouvons aussi condamner aujourd'hui tous ceux qui sans aucun désir d'édifier soulèvent des questions subtiles, qui avec toute leur subtilité n'apportent aucune utilité. Toutes les fois que de telles subtilités frivoles sont mises en avant, il les faut repousser par ce bouclier : que l'Ecriture est profitable, d'où il s'ensuit qu'il n'est pas licite de la traiter sans profit. Car le Seigneur n'a point voulu complaire à notre curiosité, ou lâcher la bride à notre ostentation, ou nous donner matière de babiller et plaisanter, quand il nous a donné les Ecritures, mais il a eu égard à notre profit. Ainsi, le droit usage de l'Ecriture doit toujours tendre à l'utilité et au profit.

*Pour enseigner.* Il montre ici par les détails de combien de sortes l'Ecriture est utile. Et en premier lieu il met *enseigner*, qui est aussi le premier dans le temps, car l'exhortation et la répréhension ne serviraient à rien, si premièrement on n'a enseigné. Mais parce que la doctrine toute seule est souvent bien froide, il ajoute *convaincre et corriger*.

Au reste, il serait trop long de dire ce que nous apprenons des Ecritures. Et il a déjà montré en bref sous ce mot de foi quelle en est la somme. La foi en Christ est donc la principale science, puis vient ensuite le moyen de régler la vie, puis viennent les aiguillons des exhortations et des répréhensions. En cette sorte, quiconque sait bien user des Ecritures comme il convient, à celui-là rien ne manque de ce qui appartient au salut et à l'art de bien vivre. Il n'y a pas grande différence entre convaincre et corriger, sinon que le dernier procède du premier. Car le commencement d'amendeinent, c'est la connaissance de nos maux, et le sentiment du jugement de Dieu. *L'instruction pour la justice* signifie la manière de vivre saintement et fidèlement.

17. *Afin que l'homme de Dieu soit accompli, préparé à toute bonne œuvre.* Le mot grec signifie proprement « entier » mais ici il se prend pour « accompli » et « parfait », « auquel il ne manque rien ». Car il affirme simplement que l'Ecriture suffit pour nous rendre parfaits. Quiconque ne se contente donc point de l'Ecriture, veut être plus sage qu'il ne convient ou qu'il n'est expédient. Mais on fait ici une question : « Puisque S. Paul parle de l'Ecriture qui est comprise sous l'Ancien Testament, comment est-ce qu'il dit qu'elle rend l'homme parfait en tout et par tout ? Car s'il en est ainsi, ce que les Apôtres ont ajouté depuis semble superflu ». Je réponds qu'il n'a rien été ajouté quant à la substance. Car les écrits des Apôtres ne contiennent rien qu'une pure et naturelle explication de la loi et des prophètes, avec la manifestation des choses. S. Paul n'a donc pas mal rendu ce témoignage à l'Ecriture, et puisque la doctrine de celle-ci est aujourd'hui plus pleine et plus claire par ce que l'Evangile y a été ajouté, que pouvons-nous dire, sinon qu'il faut espérer avec certitude que cette utilité dont parle S. Paul se manifestera beaucoup plus, si nous en voulons faire l'expérience et la recevoir ?



# BIBLIOGRAPHIE

Alain-G. MARTIN

*Guide illustré de l'histoire du christianisme*, Editions du Centurion, 1983.  
656 pages.

Il s'agit de l'édition française d'un ouvrage anglais publié par *Lion Publishing*. Du même éditeur anglais sont déjà parus en français *La Bible déchiffrée* et *Le Monde de la Bible*. Bien qu'étant parus chez trois éditeurs français différents, ces ouvrages ont la même présentation matérielle : pages de couleur, très nombreuses illustrations bien choisies, succession d'articles relativement courts. Ce sont des ouvrages qui séduisent, qui donnent envie qu'on les possède et qu'on les lise. C'est au premier abord le coup de foudre, mais ne risque-t-on pas ensuite de connaître une certaine déception ? Une première chose frappe : il ne s'agit nullement d'une vulgarisation à bon marché ; les articles sont à la fois sérieux et clairs : dans un format réduit, ce livre contient une foule de renseignements, d'études qu'il n'est pas toujours facile de trouver ailleurs. Cet ouvrage anglais a été adapté à un public français et catholique, mais pas trop. Les articles concernant la France ont été repris et développé par des français, mais comme le signale le responsable de l'édition française, Charles EHLINGER, « nous avons tenu cependant à garder les perspectives de l'ouvrage original, parce qu'elles ouvraient des horizons moins connus dans les milieux de langue française. Ainsi ce guide est plus attentif que nous ne le sommes d'ordinaire en francophonie à la naissance et à l'itinéraire des Eglises et des communautés issues de la Réforme ». Ce livre est œcuménique dans le vrai sens du terme : il donne un reflet vivant de l'universalité de l'Eglise et le lecteur se promène au travers des lieux et des temps pour y voir vivre des frères, que ce soit le christianisme celtique ou l'entreprise jésuite en Chine.

Ce livre est d'une grande richesse : on pourra lui reprocher certains manques comme, par exemple, l'aventure missionnaire des nestoriens. De plus, on a quelque fois du mal à retrouver tel ou tel sujet sans l'aide de l'index. Ceci dit, il s'agit d'un ouvrage fort utile, à la fois pour une lecture agréable, et comme ouvrage de référence.

*Le Monde de la Bible*, Editions Sator, Pierrefitte 1982. 328 pages.

Au premier contact, en feuilletant ce livre, on est séduit. Les photos et les illustrations donnent une bonne aération au texte et elles permettent au lecteur de mieux se replacer dans le contexte. L'emploi de la couleur dans les titres, une bonne typographie facilitent la lecture. Je ferai cependant une critique : le fond coloré en bleu de certaines pages (la première par exemple) assombrit la typographie et gène la lecture.

Si l'on est séduit par la forme — et ceci est très important aujourd'hui alors que nous sommes conditionnés par l'image — ne risque-t-on pas d'être déçu par le fond ? Pour répondre à cette question, il faut voir l'intention de l'ouvrage : il ne veut pas être encyclopédique dans le sens

premier du terme, mais il veut donner au lecteur de la Bible le plus de renseignements possibles dans un minimum de place. Ces renseignements sont à la fois historiques et théologiques. On trouvera des notices sur l'environnement géographique (atlas, faune et flore, civilisations environnantes, archéologie, genre de vie, etc), mais aussi sur la façon dont la Bible a été elle-même écrite. Il y a également toute une étude sur les grands événements religieux, et ce qui me paraît assez original dans ce genre d'ouvrages, les faits et notions de base. En effet le lecteur pour se retrouver dans la Bible a, à mon avis, non seulement besoin de renseignements géographiques ou historiques, mais aussi de notions religieuses de base ; en effet, le monde culturel dans lequel nous vivons, accorde de moins en moins d'importance à ces notions. Par exemple, le chapitre consacré à l'enseignement de Jésus me paraît particulièrement bien venu.

Pour l'aider, le lecteur trouvera deux dictionnaires : l'un géographique, l'autre concernant les personnes.

Bien sûr certains seront sourcilleux de vérifier l'orthodoxie de ce livre : pour ma part je pense qu'il est vain de vouloir trouver dans un ouvrage sur la Bible le livre qui correspondrait totalement à ses propres convictions : il est toujours facile d'éplucher et de dénoncer vertueusement. Cependant on peut toujours noter la tendance générale d'un ouvrage ; dans le cas présent on pourra remarquer une très grande prudence : les auteurs évitent d'entrer dans les controverses et souvent présentent les faits ; par exemple, à propos des chapitres 40 à 55 d'Esaïe : « *Certains pensent qu'ils ont été écrits par un autre prophète, probablement un compagnon d'Esaïe* » (page 86).

Une petite critique cependant : certaines notices concernant la société juive donnent l'impression que rien n'a évolué pendant un millénaire : plus précisément les renseignements donnés sont tout à fait exacts, mais ne montrent pas toujours combien la société de la Bible a profondément changé au cours des siècles.

Ces quelques remarques n'altèrent en rien la qualité de cet ouvrage : il est dans le genre, l'un des meilleurs, sinon le meilleur, et peut être recommandé à tous ceux qui dans nos Eglises veulent approfondir leur connaissance ou qui, par exemple, ont la responsabilité d'un enseignement biblique.

**Martin LUTHER : *Commentaire de l'Epître aux Romains*, tome 1. Labor et Fides, 1983, 339 pages.**

Les Editions Labor et Fides poursuivent courageusement et avec persévérance la publication des œuvres de LUTHER en français. Avec ce tome IX et à l'occasion du cinq-centième anniversaire de la naissance du réformateur, nous avons la première partie du cours sur l'Epître aux Romains qui fut donné à Wittenberg en 1515. LUTHER était encore à ce moment-là un simple professeur d'Écriture sainte et il ne s'était pas encore élevé contre l'autorité ecclésiastique : sa pensée était donc en pleine gestation et rien que pour cela, ce cours est intéressant. A propos du célèbre verset 17 du chapitre 1 (le juste vivra par la foi), LUTHER écrit : « *Car c'est la justice de Dieu qui est la cause du salut ... selon Dieu, la justice précède les œuvres, et c'est d'elle que les œuvres résultent* » (pages 232 et 233). Le docteur Martin LUTHER semble là suivre simplement son maître Saint AUGUSTIN et pourtant il dira plus tard à propos de ce verset : « *Je me sentais renaître, j'entrais au ciel toutes portes ouvertes* » (extrait d'une préface écrite en 1545).

Le texte de ce cours n'est connu que depuis le début de ce siècle. Plus exactement ce sont des notes (d'où le mot *scolies* employé ici) que LUTHER utilisa pour son cours et ce tome XI contient le texte glosé de l'Epître, puis les *scolies* des trois premiers chapitres. Le texte biblique, celui de la Vulgate, était imprimé à l'avance avec des interlinéaires permettant d'ajouter les gloses : il y a de nombreuses remarques philologiques, des comparaisons avec le texte grec ; on est frappé aussi par les références à Saint AUGUSTIN.

Un commentaire de l'Epitre aux Romains intervient dans les grands moments théologiques et on serait tenté de comparer sur ce point le travail de LUTHER avec celui de CALVIN ou de BARTH par exemple. Le commentaire de LUTHER pourrait, à première vue, paraître comme un peu léger, parce qu'œuvre de jeunesse. Et pourtant une lecture attentive montre que l'on a déjà là tout LUTHER. On comprendra mieux le déroulement de la pensée de cet homme. Dans un cours, on met beaucoup de soi-même : pour s'en persuader il suffit de lire ce qu'écrivit LUTHER sur le premier verset de l'Epître et entre autre cette question : « *Qui est celui qui oserait dire : je suis le serviteur de Dieu, sans crainte et sans erreur possible, dès lors qu'il ne sait pas s'il a fait tout ce que le Seigneur attend de lui ?* » (page 220).

C'est le professeur ESNAUT qui a assuré avec beaucoup de soins l'édition française de cette première partie du cours de LUTHER. On ne peut que regretter qu'il ne puisse continuer ce travail.

E.M. LAPERROUSAZ : *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne*. Editions A. et J. Picard, Paris 1982. 356 pages.

Le sous-titre de cet ouvrage ajoute : *à la lumière des documents récemment découverts*. Très précisément il s'agit des documents de Qumrân. Le problème du messianisme au début de l'ère chrétienne est l'un des plus passionnants qui se pose aujourd'hui. En effet, les réponses données déterminent la façon dont on comprendra le messianisme de Jésus-Christ lui-même : en quoi est-il semblable, en quoi est-il différent du messie attendu. Quelles conceptions s'affrontaient ? Il est bien évident que tout cela peut jeter une grande lumière sur certains passages du Nouveau Testament et est d'une grande aide pour que nous puissions préciser une notion qui n'était plus celle de l'Ancien Testament.

Le livre de M. LAPERROUSAZ est très technique : il se limite aux textes de Qumrân et présente l'état de la question. Il cite très abondamment des spécialistes comme CAQUOT, CARMIGNAC, DUPONT-SOMMER, GRELOT, si bien que l'on a quelques fois l'impression qu'il s'agit plus d'une discussion sur les textes de ces auteurs que sur ceux de Qumrân. Ceci a du moins le mérite de nous rendre compte de la complexité du problème. L'utilité du travail de M. LAPERROUSAZ est de nous fournir un ouvrage auquel le spécialiste du Nouveau Testament se référera pour éclairer tel ou tel point. Le grand mérite de ce livre est d'avoir rassemblé une très grande quantité de renseignements qu'on ne pouvait trouver jusqu'alors qu'en ordre dispersé dans une multitude de revues ou de communications. Rien que pour cela ce livre mérite d'exister. Mais il n'est qu'une étape vers une synthèse que l'on attend et qui présenterait le messianisme à la lumière de l'ensemble des écrits juifs de cette époque. Il est particulièrement frappant de voir que M. LAPERROUSAZ après avoir présenté les textes de Qumrân dans le cadre historique de la communauté essénienne, consacre deux longs appendices à des textes qui n'ont pas été trouvé à Qumrân mais qui concerne

notre sujet. Ces deux appendices ne manquent pas d'intérêt mais surtout ils nous montrent qu'on ne peut pas isoler des écrits du contexte historique et d'un ensemble d'autres textes : Qumrân ne peut être isolé à cause même de son particularisme, car tout particularisme se situe par rapport à un ensemble général.

Cependant cette synthèse peut-elle dès maintenant être réalisée ? On sait combien progresse actuellement notre connaissance du monde qui a environné la naissance du christianisme, ceci dans des directions aussi diverses que Nag Hammadi, l'Apocalyptique ou le rabbinisme naissant. Sans doute est-ce encore trop tôt car tout n'a pas encore été exploité.

L'ouvrage de M. LAPERROUSAZ pourra peut-être aider à cette synthèse. Mais il a au moins le mérite de nous montrer que les choses ne sont pas aussi simples qu'elles le paraissent à première vue. En exposant les controverses de ses collègues, l'auteur ne fait pas seulement œuvre malicieuse : il nous met en garde contre des conclusions trop hâtives comme nous en trouvons dans des ouvrages de vulgarisation, même bonne. C'est un appel à la prudence. Pourtant on regrettera que l'auteur n'ait pas été plus loin souvent qu'une juxtaposition de conceptions messianiques et qu'il n'ait osé que très timidement reprendre ces conceptions d'une manière plus thématique : un index aurait été fort utile, pour que cet ouvrage devienne un instrument de travail pour une recherche thématique.

Alain-G. MARTIN.

# PUBLICATIONS DISPONIBLES

Foger EARLIER, <i>Jonah lu pour aujourd'hui</i>	18.—
John MURRAY, <i>Le Divorce</i> , 2 <sup>e</sup> Edition	25.—
John KNOX, <i>Lettre à un Jésuite nommé Tytus</i> . Traduction, introduction et notes par Pierre Janton	18.—
<i>Le Petit Catéchisme de Westminster</i>	15.—
<i>Liberté et Communison en Christ. Déclaration de Berlin 1974 sur l'Ecumenisme</i>	12.—
<i>Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ? Rapport de la commission biblique désignée par l'Épiscopat Luthérien Suédois</i>	15.—
<i>Ta Parole est la Vérité. Conférences du Congrès de Théologie Évangélique de Paris 1968</i>	20.—
Rudolf GROZ, <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 propétié d'Esra LIII</i>	25.—
<i>L'annonce faite à Marie et à Joseph</i>	15.—
<i>Le cantique de Marie</i>	15.—
<i>Le cantique de Zacharie</i>	15.—
<i>La naissance du Sauveur</i>	15.—
<i>Les quatre fascicules sur la Nativité, ensemble</i>	45.—
Théodore de BEZE, <i>La Confession de foi du Chrétien</i> . Texte modernisé. Introduction, préface et notes de Michel Révellaud	50.—
Auguste LECÈRE :	
<i>Le Péché et la Grâce</i>	20.—
<i>Des moyens de la Grâce</i>	20.—
Pierre MARCEL :	
Calvin et COPERNIC, <i>La Légende ou les Faits ? La Science et l'Astronomie chez Calvin</i> , 210 p.	45.—
<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i>	20.—
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	20.—
<i>L'Humbleté d'après Calvin</i>	10.—
Patil WELLS, <i>Les problèmes de la méthode historico-critique</i>	5.—
Editions KERYGMA, 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence C.C.P. : Marseille 2820 74 S	
Jean CALVIN :	
<i>Institution de la Religion chrétienne</i> , Nelle Ed. Tome 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 <sup>e</sup> 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.—
Pierre COURTHIAL :	
<i>Fondements pour l'avenir</i>	60.—
<i>Commentaire de la Confession de foi de La Rochelle</i>	25.—
Ouvrage collectif, <i>Calvin et la Réforme en France</i>	20.—