

La revue réformée

N° 138-1984/2 - TRIMESTRIEL - JUIN 1984 - TOME XXXV

La revue réformée

publiée par

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

COMITE DE REDACTION :

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

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

Editeur : Paul WELLS, D.Th.

Abonnements 1984

1° — FRANCE

Prix normal : 95 F — Solidarité : 150 F.
Pasteurs et étudiants : 60 F.
Etudiants en théologie : 45 F. 3 ans : 130 F.

2° — ETRANGER

BELGIQUE : M. le Pasteur Paulo MENDES, Place A.-Bastien, 2. 7410 Mons (Ghlin).
Compte courant postal 082-4074040-64.
Abonnement : 650 FB — Solidarité : 1.500 FB.
Pasteurs et étudiants : 500 FB.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Andrés Febrer, 31. Barcelona 19. Cuenta corrente postal N° 3.593.250 Ercelona.
Abono Anual : 2.000 Pesetas.
Para pastores y responsables : 1.000 Pesetas.

ETATS-UNIS, CANADA : F.W. FAXON C°, 15 Southwest Park, Westwood, Mass. 02090 U.S.A.
Abonnement : 20 \$.

GRANDE-BRETAGNE : Dr David HANSON, Milverton Lodge 3. Ottawa Place Chapel, Allerton, Leeds LS7 4LG.
Abonnement : 10 £ — Student sub. 7 £.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32. Roma. C.C. Postale 14013007.
Abonnement : 22.000 lires.
Pasteurs et assimilés, étudiants : 12.000 lires.

PAYS-BAS : Mme F.J.A. de ROO-PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers 18. Zuidlaren (Dr).
Giro 1376560.
Abonnements : Florins 40 — Solidarité 75 Fl.
Etudiants : Fl. 27.

SUISSE : M. Fernand HERMENJAT, case postale 3007 - 1002 Lausanne, Compte postal : *La Revue Réformée*, Distribution Suisse, 10.44 88. Lausanne.
Abonnement : 35 FS — Solidarité 60 FS.
Etudiants : 25 FS.

Envoi « par avion » : Supplément aux tarifs ci-dessus 30 FF ou 10 FS.

Prix du fascicule : 25 FF.

Luther et la Bible

Henri BLOCHER *

APOCALYPSE 14 : 6

Le choix d'un Français pour parler de LUTHER a de quoi surprendre : LUTHER n'a-t-il pas fait figure de héraut, et de libérateur, de la *germanité*, face à la tradition *latine* dont un Français reste peu ou prou l'héritier ?

J'avoue mon handicap : mon allemand, livresque et surtout limité, ne me permet pas d'apprécier, par exemple, la traduction de la Bible, par LUTHER. Mais je me réjouis que mes paroles puissent représenter l'hommage d'une autre culture au souvenir du Réformateur de Wittenberg, et, surtout, qu'apparaisse la supériorité de la Vérité en cause, élevée au-dessus des différences d'époques comme de lieux... LUTHER a témoigné de l'Evangile *éternel*, pour toute langue et nation !

Vous reconnaisserez les termes de l'Apocalypse (14 : 6). Ce n'est pas que je vois dans le verset, comme certains luthériens du 17^e siècle, la prédiction de la venue de LUTHER¹. Mais les termes qui décrivent la mission de l'ange dans la vision de Jean conviennent pour la vocation de ce messager exceptionnel que fut LUTHER lors de la naissance du monde nouveau, moderne. Nous l'affirmerons en nous gardant de l'hagiographie — les protestants aussi y sont tombés parfois !² LUTHER aurait eu horreur d'un panégyrique à la gloire de l'homme. Célèbre, riche de science, d'expérience et de méditation, quand il aborde en 1532

* Cette conférence a été donnée à la Réunion du Comité de l'Alliance Evangélique Européenne à Bad Blankenburg (DDR) en sept. 1983. Elle a été publiée par la Faculté de Vaux sous la forme d'une plaquette « Fac-réflexion » au printemps 1984.

¹ Marc LIENHARD, « De Luther à la tradition luthérienne », *Lumière et Vie* 31 (1982) n° 158, p. 90. Karl BARTH, *Dogmatique*, trad. fr. F. RYSER (Genève : Labor et Fides, 1955) I, 2000, § 20/2.2, p. 148, précise que J. Gerhard défendait cette interprétation.

² Cf. les exemples cités par K. BARTH, *ibid.*

le Psaume 51, il déclare ne pas pouvoir promettre un commentaire satisfaisant du texte, ne pas saisir totalement l'esprit qui s'y exprime, et désirer se faire étudiant avec ses étudiants, en attendant l'Esprit³. C'est une telle humilité que nous voulons respecter, et imiter.

Et une telle prudence ! Le sujet est délicat ; les controverses à son propos sont vives. Nous évoquerons d'abord la représentation des choses qui nous paraît la moins bien fondée, pour redresser ensuite les perspectives.

I. LUTHER, PRÉCURSEUR DU MODERNISME NÉO-PROTESTANT ?

La théologie libérale, depuis le Romantisme, caresse l'image d'un LUTHER qui lui aurait ouvert la voie : il aurait émancipé la conscience individuelle, fait triompher la subjectivité, dégagé la liberté chrétienne des entraves de tous les dogmes, remplacé la croyance (l'adhésion intellectuelle à des articles doctrinaux, *assensus*) par la confiance du cœur (*fiducia*). On ne peut pas nier que LUTHER ait mené son combat au nom de la Parole de Dieu, mais c'était pour lui une force spirituelle intime nullement confondue avec le texte biblique.

Les données apparemment contraires sont balayées. Certes, LUTHER disait la Parole de Dieu « contenue » dans l'Ecriture, mais il faut comprendre, plaident les libéraux, qu'elle agit et se manifeste lors de la lecture biblique ; elle demeure libre et peut même engendrer une critique audacieuse de la Bible. Certes, LUTHER s'est aussi exprimé parfois comme les orthodoxes, et a conféré aux Ecritures l'autorité formelle, objective, divine, qu'implique le dogme ecclésiastique de l'inspiration : c'est que l'« antinomie » de sa psychologie religieuse l'a conduit à une « appréciation contradictoire de la Bible »⁴, qu'il ne s'est pas maintenu « à la hauteur de cette admirable liberté » qu'il montre ailleurs⁵, qu'il est retombé dans le réalisme aliénant du Moyen Age. L'essentiel reste, cependant, la libération, l'apport original du vrai LUTHER.

Les déclarations critiques

La preuve, au premier abord, de la liberté critique de LUTHER à l'égard de l'Ecriture, fait grande impression. Les divers auteurs proposent à peu près tous la même liste de passages (au point

³ Cité par John GOLDINGAY, « Luther and the Bible », *Scottish Journal of Theology* 35 (1982) p. 52.

⁴ Robert WILL, *La Liberté chrétienne. Etude sur le principe de la piété chez Luther* (Strasbourg : Istra, 1922) p. 20.

⁵ *Ibid.* p. 109.

qu'on a pu ironiser : ils ont plutôt fait œuvre de copistes que de chercheurs...⁶ ; cette liste est assez fournie, et variée.

Chacun garde en mémoire les paroles si dures contre l'Epître de Jacques, « épître de paille », dans la préface au Nouveau Testament de 1522, paroles confirmées par d'autres attaques au cours des vingt années suivantes. Cette condamnation n'est pas isolée : non seulement LUTHER en a aussi contre l'Apocalypse (il changera plus tard sur ce point), et fait des réserves sur l'Epître aux Hébreux et quelques autres livres du Nouveau Testament, sur Esther dans l'Ancien, mais il énonce hardiment son critère : est apostolique (serait-ce écrit par Hérode ou Judas) ce qui promeut le Christ (*was Christum treibt*). Armé de ce critère spirituel, LUTHER se donne le droit de faire le tri *dans* la Bible. Du même coup, il fait des différences entre les livres qu'il retient, les classe dans un ordre hiérarchique, privilégie l'Epître aux Romains et le IV^e Evangile, plus délicat (*zart*) et principal. Le Christ demeure le Seigneur de l'Ecriture ; les textes prophétiques ne sont que les langes qui l'enveloppent ; surtout, contre ses adversaires qui, à son avis, mettent en avant l'Ecriture contre le Christ, LUTHER est prêt à mettre en avant (*urgere*) le Christ *contre l'Ecriture* ! Voilà qui place la Bible au rang inférieur.

LUTHER, continue le plaidoyer, use de liberté critique dans le détail de sa lecture. Il le déclare : les auteurs bibliques ont mélangé, comme les autres prédicateurs, le foin et le chaume à l'or et l'argent ; les prophètes de l'Ancien Testament se sont souvent trompés en prédisant ce qu'il adviendrait des princes et des royaumes. Les livres des Rois sont plus fiables que ceux des Chroniques. Matthieu 27 : 9 ne donne pas le nom correct du prophète cité (qui est Zacharie et non pas Jérémie). L'allégorie de Sara et d'Agar en Galates 4 : 25 n'est pas pour LUTHER une preuve adéquate. Il s'interroge encore librement sur l'impossibilité de faire traverser la mer de l'Exode si vite à 600.000 hommes, puis de les loger dans le territoire exigu des Amoréens, sur les différences entre les Evangiles (l'ordre des tentations, des récits de la passion, la date de la purification du Temple) ou entre le Pentateuque et le discours d'Etienne (Act. 7). Ajoutons à tout cela les hypothèses littéraires que forge LUTHER (les disciples des prophètes ont composé leurs livres en compilant leurs oracles ; l'Ecclésiaste ne vient pas tel quel du roi Salomon), sa remise en cause des titres de psaumes, et son insistance répétée sur la nature orale, en premier lieu, de l'Evangile. L'argument d'ensemble sur le LUTHER critique a un poids certain, et nous l'avons longtemps supposé irréfutable. Il n'est guère étonnant qu'un théologien aussi modéré et positif que Paul ALTHAUS, lui qui pourtant écrivait :

⁶ W. M. OESCH, « Vom Heiligen Geist, 'gebuchstabete' — verbalinspirierte Schrift », *Lutherischer Rundblick* 13 (1965) p. 120 n. 11 (« mehr Abschreibübungen als Forschungen »). On trouve la liste chez K.F.A. Kahnls (1868), F. Loofs, R. Seeberg, etc.

Le présupposé de toute pensée théologique chez LUTHER est l'autorité de l'Ecriture. Sa théologie ne veut rien faire de plus qu'expliquer l'Ecriture (...) LUTHER pense dans une mesure jamais atteinte avant lui dans un commerce incessant avec l'Ecriture, comme exégète et prédicteur⁷,

lui ait attribué aussi cette conception (dont les termes, il le sait bien, ne sont pas de LUTHER) : *Scriptura sacra sui ipsius critica*⁸.

Interprétations récentes

Avec ALTHAUS, nous quittons le camp des libéraux. C'est l'occasion de signaler que les défenseurs de la « théologie de la Parole » ont maintenu la thèse de la critique de la Bible par LUTHER. Seulement, au lieu de déplorer chez lui une contradiction psychologique malheureuse, ils ont glorifié comme *dialectique* l'association des deux attitudes en apparence opposées. On peut citer l'ouvrage de Paul SCHEMPP : il souligne que la critique aiguë dont LUTHER a usé envers l'Ecriture n'en a pas appelé à l'esprit de l'Ecriture mais à l'Ecriture elle-même⁹ ; c'est la dialectique de la Loi et de l'Evangile qui est en cause, le biblicisme correspondant à la Loi¹⁰.

Les traitements les plus récents mettent l'accent sur l'herméneutique révolutionnaire de LUTHER : en attaquant la raison, cette prostituée, et ARISTOTE, en insistant sur la corrélation avec l'*existence*, LUTHER ruinait toute la façon de penser métaphysicienne, objectiviste, qui sous-tend l'orthodoxie et le dogme de l'inspiration ; il plantait le germe de la distinction bultmanienne entre l'histoire des historiens (*Historie*) et l'histoire « historiale » de l'existence (*Geschichte*)¹¹. Il était bien le précurseur du plus moderne des modernismes.

II. LUTHER, CONFESSEUR DE L'ORTHODOXIE EVANGÉLIQUE

Et pourtant... Si l'image du LUTHER critique était historiquement fidèle, si LUTHER s'était tellement écarté de la confession

⁷ Paul ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers* (Gutersloh : Gerd Mohn, 19632) p. 17 : « ...die Autorität der Schrift ist allem theologischen Denken bei Luther vorgegeben. Seine Theologie will nicht mehr tun als die Schrift auslegen. (...) Luther denkt in einem bisher nicht erhörten Masse im ständigen Umgang mit der Schrift, als Exeget und Prediger. »

⁸ *Ibid.*, p. 79 ; cf. p. 82

⁹ Paul SCHEMPP, *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift* (Munich : Chr. Kaiser, 1929) p. 54 : « Trotzdem hat Luther... scharfe Kritik an der Schrift geübt, aber nicht mit Berufung auf seinen Geist, sondern mit Berufung auf die Schrift selber ».

¹⁰ *Ibid.*, p. 58

¹¹ Guy WAGNER, « Luther et les recherches herméneutiques actuelles » *Etudes Théologiques et Religieuses* 43 (1968) p. 94 ; Jean-Denis KRAEGER, « La Réforme herméneutique de Luther », *Lumière et Vie* 31 (1982) n° 158, p. 40.

de l'Eglise sur le statut et la sûreté de l'Ecriture, on ne comprendrait pas que ses adversaires n'aient pas dénoncé cette défection — alors que LUTHER brandissait contre eux la Bible ! On ne comprendrait pas que les collègues et successeurs immédiats de LUTHER, ses étudiants, aient repris la position traditionnelle sans s'apercevoir qu'ils s'éloignaient de LUTHER ! En réalité, les travaux soigneux de plusieurs auteurs ont réfuté de façon convaincante l'image confectionnée par les libéraux et couramment admise : je pense aux héritiers de Wilhelm WALTHER, successivement Michael REU, W.M. OESCH, John Warwick MONTGOMERY¹². Un théologien indépendant, David LOTZ, a récemment reconnu la solidité de leur argumentation : témoignage significatif¹³.

L'affirmation massive

Il faut d'abord prendre la mesure de la masse énorme de l'attestation, dans les écrits de LUTHER, de la doctrine la plus « haute », ou orthodoxe, de l'Ecriture. Sans cesse, il revient au « Il est écrit », argument final¹⁴. « LUTHER, observe D. LOTZ, n'hésite jamais à parler de l'Ecriture comme de la Parole de Dieu. On ne doit pas donner l'impression qu'il fait cette identification à de rares occasions seulement, ou avec réticence, ou en un sens, improprement. L'Ecriture, pour LUTHER, est Parole de Dieu parce qu'elle a Dieu le Saint-Esprit pour auteur dernier »¹⁵. La Parole de Dieu ne flotte pas en l'air, mais elle est toujours « fixée »¹⁶. Lorsque l'Ecriture parle, c'est « Dieu lui-même qui parle »¹⁷. Même les catholiques doivent confesser que l'Ecriture est « Parole de Dieu et rien d'autre »¹⁸. Ils devraient

¹² Michael REU, *Luther and the Scriptures* (Colombus, Ohio : Wartburg Press, 1944 ; réédité comme n° spécial du *Springfielder*, 24/n° 2, août 1960. notes révisées par Otto F. STAHLKEJ ; W.M. OESCH, « Luther zur Heiligen Schrift, zu ihrer Inspiration und zu ihrer Auslegung », *Lutherischer Rundblick* 12 (1964) pp. 58-79 et 13 (1965) pp. 2-15 suiv. du second article (cité *supra* n. 6), 13 (1965) pp. 114sqq ; John Warwick MONTGOMERY, « Lessons from Luther on the Inerrancy of Holy Writ », *Westminster Theological Journal* 36 (1974) pp. 277-304, reproduit dans le livre dont il est « editor », *God's Inerrant Word* (Minneapolis : Bethany Fellowship, 1974) pp. 63-94 ; nous empruntons à ces ouvrages la plupart des citations que nous allons faire, avec leurs références (WA = Weimar Ausgabe ; LF = les *Oeuvres de Luther* en traduction française, publiées par Labor et Fides, Genève, 1957 —). Nous remercions notre estimé collègue le professeur Wilbert KREISS par qui nous avons eu accès aux textes d'OESCH et de REU.

¹³ David W. LOTZ, « *Sola Scriptura : Luther on Biblical Authority* », *Interpretation* 35 (1981) pp. 258-275, sp. 268. On cite aussi Brian A. GERRISH, « Biblical Authority and the Continental Reformation », *Scottish Journal of Theology* 10 (1957) pp. 345 sq donnant raison à REU (nous n'y avons pas eu accès).

¹⁴ OESCH 12 (1964) pp. 61, 75.

¹⁵ LOTZ p. 263 : « Luther never hesitates to speak of Scripture as God's Word. Nor may one give the impression that he makes this identification only rarely, or reluctantly, or in some sense improperly. Scripture for Luther is God's Word since it has God the Holy Spirit as its ultimate author ».

¹⁶ OESCH, *ibid.*, p. 66 : « nie freischwebend sondern stets 'angebunden' ».

¹⁷ WA 24 : p. 19 ; cf. REU p. 14 : « Dieu dit » et « l'Ecriture dit » sont interchangeables (« convertible »).

¹⁸ WA 60 : p. 628.

dès lors reconnaître en elle la norme souveraine : l'Eglise « est créature de l'Evangile et lui est incomparablement inférieure »¹⁹. La même autorité s'oppose aux illuminations des *Schwärmer*, et aux raisonnements des Réformateurs suisses sur les sacrements. Commentant Galates 1 : 9, LUTHER célèbre ce « texte très clair », « foudre du ciel », qui place tout et tous sous l'autorité de l'Ecriture : « Cette Reine doit dominer, tous doivent lui obéir et se soumettre à elle », aussi bien le Pape que LUTHER, qu'AUGUSTIN, que Paul ou qu'un ange du ciel ; pas d'autre enseignement dans l'Eglise que « la pure Parole de Dieu, c'est-à-dire l'Ecriture Sainte »²⁰. L'Eglise « sait bien qu'elle peut errer et faillir et doit corriger de telles fautes et erreurs selon la Parole de Dieu, qui seule ne peut pas errer »²¹. Cette Parole de Dieu est l'Ecriture, « Verbum Dei infallibile »²² qui, au contraire des saints, des Pères, des livres apocryphes, « n'a jamais fait d'erreur »²³. LUTHER « était disposé à donner un chèque en blanc à n'importe quelle affirmation de l'Ecriture, même s'il n'y voyait aucun sens »²⁴. Il refuse l'idée de contradictions internes, comme la raison égarée croit en trouver²⁵. LUTHER insiste sur l'entièr^e vérité de la Bible jusque dans le détail : c'est comme une cloche qu'une seule fêlure rendrait inutilisable²⁶. Ou encore, la tunique sans couture, c'est le Nouveau Testament !²⁷. On doit « estimer davantage un point ou une lettre que le monde entier et en éprouver crainte et tremblement comme pour Dieu lui-même »²⁸.

L'autorité et la sûreté de l'Ecriture procèdent de son origine. La Bible est « le livre, l'écrit, la parole, propre du Saint-Esprit »²⁹. LUTHER emploie une fois la métaphore de la plume (*calamus*) pour le prophète mû par l'Esprit de Dieu³⁰. Il aime dire l'Ecriture « mise en lettres par le Saint-Esprit »³¹, et c'est

¹⁹ WA 2 : p. 430 : « Ecclesia enim creatura est evangelii. incomparabiliter minor ipso » ; cf. 6 : p. 160, etc. « Innombrables sont les textes où il présente l'Eglise comme 'creatura Verbi', faite par la Parole... », dit justement Yves CONGAR, « Comment Luther devint Luther », *Lumière et Vie* 31 (1982) n° 158, p. 83.

²⁰ WA 40 I : p. 120 : « clarissimum textum et coeleste fulmen » ; « haec regina debet dominari, huic omnes obedire et subiacere debent ».

²¹ WA 31 I : p. 423 : « ...weiss wohl, dass sie irren und fehlen kann und solche Fehler und Irrtümer nach dem Worte Gottes bessern und ändern muss, welches allein nicht irren kann ».

²² WA 2 : p. 279.

²³ « Die noch nie geirret hat » : WA 7 : p. 315 ; 8 : p. 484 ; 2 : p. 626 ; 18 : p. 656...

²⁴ J. GOLINGAY D. 45 : « He was willing to give blank cheque assent to whatever Scripture said, even if it seemed to make no sense to him ».

²⁵ WA 23 : pp. 119sqq ; 40 I : p. 361 ; cf. p. 458 : seuls l'aveuglement et l'ignorance trouvent des contradictions ; 40 III : p. 652 : toujours accord interne.

²⁶ WA 54 : p. 158. Luther insiste plusieurs fois sur le principe : celui qui nie un seul point rejette l'autorité de l'ensemble (WA 56 : pp. 249, 252 ; éd. d'Erlangen (1) 30 : pp. 28 sq, 131 sqq).

²⁷ LF 10 : p. 257 (WA 10 I : p. 80).

²⁸ WA 26 : p. 450 : « einen tutel und buchstaben grosser achten denn die gantze welt und dafür zittern und furchten als fur Gott selbs ».

²⁹ WA 38 : p. 340 : « des Heiligen Geists eigen, sonderlich buch, schrift und wort ».

³⁰ sur le Psalme 44 (hébreu 45). WA 3 : p. 256.

³¹ WA 48 : p. 31 : « Vom Heiligen Geist gebuchstabet ».

très souvent qu'il attribue au Saint-Esprit à la fois le fond et la forme du texte biblique. « Non seulement les mots, dit-il, mais la manière de parler est divine, que le Saint-Esprit et l'Ecriture utilisent »³². LUTHER tient le Saint-Esprit pour responsable des mouvements affectifs des auteurs sacrés, de leurs écarts de langage, des anacoluthes ou ellipses, de l'apparent désordre des séquences, de l'insertion d'éléments qui nous semblent de peu d'importance (*levicula*), comme les ébats conjugaux d'Isaac et de Rebecca, ou même qui offensent notre pruderie (par exemple Genèse 38)³³. Dans son traitement d'Habacuc (1526), LUTHER explique : le Saint-Esprit supporte ainsi qu'on le croie incapable de bien parler, comme un ivrogne ou comme un fou³⁴. LUTHER enseigne ainsi sans équivoque l'inspiration verbal et plénière³⁵.

La spiritualité de l'Ecriture inspirée ne s'oppose en rien à la communication de renseignements objectifs. LUTHER souligne vigoureusement la valeur historique des récits : il importe que les choses rapportées soient réellement arrivées³⁶. Parce que l'Ecriture les raconte, il se dit prêt à croire des choses qu'il jugerait absurdes dans des légendes³⁷. « Il sait que la révélation de Dieu lui fournit aussi des informations chronologiques », montre OESCH³⁸. C'est avec cette confiance qu'il a fait les calculs de son ouvrage *Supputatio annorum mundi* (1541). De façon plus générale, l'accent sur la confiance personnelle (*fiducia*) n'enlève rien chez lui à la nécessité de la croyance (*assensus, fides historica*), comme Otto RITSCHL l'avait déjà bien fait valoir³⁹. Il écrit : « Croire signifie proprement *tenir* ceci *pour vrai*, et s'appuyer de tout son cœur dessus, ce que l'Evangile dit du Christ »⁴⁰.

Toutes ces données font ensemble une preuve formidable. Même en tenant compte du style hyperbolique de LUTHER, et de la possibilité qu'il parle parfois non pas *simpliciter*, absolument, mais *secundum quid*, avec une condition ou une restriction tacite⁴¹, il apparaît cent fois que la doctrine de l'inspiration plénière n'est pas chez Luther un reste médiéval mal éliminé,

³² WA 40 III : p. 254 : « Non solum enim vocabula, sed et phrasis est divina, qua spiritus sanctus et scriptura utitur ».

³³ WA 24 : p. 621 ; 43 : p. 332 ; 44 : pp. 327 sq. 563 : et les autres citations faites par OESCH 13 (1965) pp. 118 sq.

³⁴ Cité par REU, p. 44.

³⁵ OESCH 12 (1964) p. 77, qui cite dans le même sens le Danois E. Thestrup PEDERSEN, *Luther som Skriftfortolker* (Copenhague, 1959), et 13 (1965) p. 118.

³⁶ Heinrich BORNKAMM, « Luther et l'Ecriture Sainte, très particulièrement d'après les Préfaces de Luther aux livres de la Bible », *Etudes Théologiques et Religieuses* 43 (1968) pp. 100 sq. pour les prophètes (et malgré la p. 108) ; GOL'DING, p. 40.

³⁷ WA 4 : p. 639.

³⁸ OESCH 12 (1965) p. 127 : « Er weiss, dass Gottes Offenbarung ihm auch chronistische Auskunft gibt ».

³⁹ Otto RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus* Bd I (Leipzig : J.C. Hinrichs, 1908) pp. 79 sqq. 95 sqq.

⁴⁰ WA 21 : p. 398 : « Denn glauben heisst eigentlich das für wahr halten und sich von ganzem Herzen darauf erwägen, so das Evangelium von Christo sagt ».

⁴¹ O. RITSCHL, pp. 72 sq rappelle à bon droit cette distinction.

mais une conviction centrale, déterminante. Le Père CONGAR a raison : LUTHER a trouvé dans la Bible « à la fois ce qu'après lui on appellera le principe formel (la norme de l'Ecriture) et le principe matériel (la justification par la foi) d'une nouvelle dogmatique »⁴².

Solution des difficultés

A moins d'accuser le Réformateur d'incohérence — ce qui est quand même trop facile — il faut chercher si les passages invoqués par les libéraux peuvent se comprendre dans le cadre de la doctrine déclarée de LUTHER. Cette recherche se révèle moins ardue qu'on aurait pu le craindre.

Une part considérable des difficultés disparaît quand on dévoile une faute de méthode étonnamment fréquente, malgré les observations, déjà, d'O. RITSCHL⁴³. Il est inadmissible de définir la position de LUTHER sur l'Ecriture à l'aide des jugements qu'il a portés sur des livres *qui n'étaient pas pour lui de l'Ecriture !* L'Epître de Jacques se situe hors de son Canon : ce qu'il en dit n'affecte donc pas la doctrine de l'inspiration. Ne pas confondre les catégories ! Les doutes de LUTHER sur la canonicité de certains livres, semblables aux doutes de rabbins dans le Talmud⁴⁴, ouvrent une discussion séparée. Le critère de la promotion du Christ (*Christum treiben*) ne sépare pas entre Parole de Dieu et simple parole humaine *dans l'Ecriture*, mais entre Ecriture authentique (apostolique) et Ecriture inauthentique (non canonique en vérité)⁴⁵. Les différences de rang à l'intérieur du Canon ne touchent pas l'inspiration et l'autorité formelle, mais la concentration et clarté de la substance révélée : elles ne renient pas l'orthodoxie (après tout, les fondamentalistes les plus stricts impriment plus volontiers sur leurs tracts Jean 3 : 16 que les généalogies des Chroniques !). L'unique passage où LUTHER semble opposer le Christ et l'Ecriture doit se comprendre dans son contexte polémique : LUTHER ne concède nullement que l'Ecriture s'oppose au Christ (au contraire, dit-il, toute véritable Ecriture parle pour lui), mais il réfute le contresens de ses adversaires en invoquant le message axial de l'Ecriture⁴⁶. L'effort constant de LUTHER est de montrer que « l'Ecriture entière parle partout du seul Christ »⁴⁷. L'image des langes ne veut pas marquer la distance : plutôt l'association la plus étroite ; LUTHER peut encore appeler l'Ecriture « corps spirituel du Christ »⁴⁸. A

⁴² CONGAR, p. 83 : OESCH 12 (1964) p. 73 insiste sur la présence du principe formel, conscient comme tel.

⁴³ O. RITSCHL, pp. 70 sq ; cf. REU, pp. 24 sqq.

⁴⁴ GOLINGAY, pp. 43, 45.

⁴⁵ Bien vu par D.W. LOTZ, pp. 263 sq, n. 17 (sur WA 39 I : p. 47).

⁴⁶ WA 39 I : p. 47 ; cf. le commentaire détaillé d'OESCH 13 (1965) pp. 121 sq.

⁴⁷ WA 46 : p. 414 : « Universa scriptura de solo Christo est ubique ».

⁴⁸ WA 7 : p. 315 : « die Schrift ist Christi geistlicher Leib ».

coup sûr, le Christ est le Seigneur de l'Ecriture, mais comme son contenu et son auteur (*praedicatus et praedicans*)⁴⁹ : sans hiatus aucun entre les deux.

Scrutés plus rigoureusement, les écrits de LUTHER ne contiennent pas un seul passage imputant sans équivoque une erreur au texte qu'il estimait canonique. De toute façon, il n'y a qu'une poignée de passages « difficiles », péchés dans un océan de cent volumes ! ALTHAUS lui-même reconnaît : « On peut difficilement le présenter comme un des pères de la critique historique, car il ne fait de telles remarques critiques qu'à l'occasion, sans leur donner d'importance »⁵⁰. Mais ces remarques mêmes ont été mal comprises. Quand LUTHER attribue aux auteurs bibliques le mélange du foin et de l'or, il est clair dans le contexte qu'il parle de leurs recherches personnelles, privées, et non de leurs productions inspirées⁵¹. De même, les prophètes de l'Ancien Testament se sont souvent trompés dans leurs prévisions faites au jour le jour, *non pas* dans leurs oracles canoniques⁵². Les Chroniques sont moins fiables que les livres des Rois uniquement à cause de leurs omissions et abréviations : LUTHER s'explique clairement et n'envisage pas d'erreur⁵³. On peut admettre qu'en Actes 7, LUTHER ne considérait pas Etienne comme plénièrement inspiré ; Luc, qui l'était, a infailliblement rapporté son discours⁵⁴. En Galates 4 : 25, LUTHER, loin de critiquer l'allégorie de l'apôtre, en défend le bon droit comme ornement ajouté à la démonstration ; KAHNIS, qui s'est mépris sur la pensée, a aussi mal traduit le latin à un endroit⁵⁵. Dans un seul passage, sur Matthieu 27 : 9, LUTHER vient très près de la constatation d'une erreur dans l'Ecriture canonique ; et encore : il ne s'exprime pas très clairement dans ce sens, et se hâte de minimiser l'importance de l'affaire (c'est la stratégie apologétique qu'il choisit souvent, mais sans avouer qu'il y aurait faute)⁵⁶. Partout ailleurs, ou bien LUTHER surmonte expressément la tentation du doute (comme pour l'Exode), ou bien ses hypothèses sur l'abandon de l'ordre chronologique par les auteurs, sur la forme des citations, ou sur la composition des livres, respectent l'autorité et la véracité de la Bible ; elles sont compatibles avec l'orthodoxie, et les défenseurs actuels de l'inerrance biblique en proposent de semblables.

⁴⁹ OESCH 12 (1964) p. 62.

⁵⁰ P. ALTHAUS, p. 79 : « Man darf ihn deswegen aber schwerlich als einen der Väter der historischen Kritik hinstellen, denn er macht solche kritischen Bemerkungen nur gelegentlich, und er legt kein Gewicht auf sie. ». H. BORNKAMM, p. 108 et J.-D. KRAEGE, p. 32, discernent aussi que Luther ne pas pas du tout dans la direction historico-critique.

⁵¹ WA 54 : pp. 325 sqq ; cf. REU, pp. 39 sq et OESCH 13 (1965) pp. 123 sq. P. SCHEMPP, p. 67, par exemple, n'a pas compris.

⁵² WA 17 II : p. 38 ; cf. REU, pp. 38 sq et OESCH, *ibid.*, p. 123.

⁵³ WA Tischr I : p. 364 ; cf. REU, p. 41.

⁵⁴ WA 42 : pp. 459 sq ; cf. REU, pp. 53 sq ; OESCH 13 (1965) pp. 126 sq.

⁵⁵ WA 40 I : p. 657 ; cf. REU, pp. 41 sq ; OESCH, *ibid.*, pp. 125 sq.

⁵⁶ WA 23 : p. 642 ; cf. REU, p. 49 (Luther s'arrête à la question « pour-quoi ? ») ; OESCH, *ibid.*, p. 123.

Il n'y a donc pas de contradiction, même « dialectique », dans le traitement de l'Ecriture chez LUTHER.

Questions qui restent

L'orthodoxie de LUTHER étant acquise, on ne peut pas s'empêcher de s'interroger encore. Pourquoi cette remise en cause éclatante des limites du Canon, avec cette façon si assurée de hiérarchiser les livres ? N'orientent-elle pas, malgré tout, la doctrine de l'Ecriture d'une manière différente ? Comment se fait-il que LUTHER, tout en demeurant dans les bornes de la doctrine de l'inspiration, ait usé de tant de liberté devant les problèmes historiques et littéraires de la lecture biblique — de beaucoup plus de liberté que ses prédecesseurs et successeurs ? Si l'on admet, avec Lotz, que LUTHER s'est montré radical avant tout en rompant avec la tradition herméneutique antérieure⁵⁷, comment rendre compte d'une si nouvelle façon d'interpréter ? Ces questions nous obligent à considérer les racines et les attaches de la doctrine de l'Ecriture dans l'ensemble de sa vie et de sa pensée.

III. LUTHER, CAPTIF DE LA PAROLE DE DIEU

L'originalité de l'approche de l'Ecriture par LUTHER procède de son expérience la plus vive ; elle se déploie dans sa théologie ; puis elle se concrétise dans son herméneutique. Sa force est admirable, bien qu'on ne puisse pas entièrement ignorer le revers de cette force, quelques faiblesses aussi.

L'expérience

Luther, écrit le doyen Henri STROHL, « a été le témoin de son expérience religieuse... Son point de départ a donc été une expérience personnelle... »⁵⁸. Cette observation nous semble juste pourvu qu'on ajoute aussitôt : LUTHER a fait l'expérience *de la Parole de Dieu*, de la puissance libératrice et consolatrice de la Parole scripturaire. Les Psaumes et l'Epître aux Romains ont dénoué son drame intérieur, apaisé d'un coup ses tourments de moine angoissé. Par la suite encore, il se réfère à son expérience intime, il rappelle ses moments de dessèchement et de découragement : aussitôt qu'il prend un Psaume ou une Parole de l'Ecriture, « elle brille et brûle dans son cœur » et lui rend son courage⁵⁹ ; « quand je suis attaqué par la tentation, confie-t-il,

⁵⁷ Lotz, p. 267. Ce point de vue, bien sûr, est très largement partagé aujourd'hui, en particulier grâce à l'influence du travail de Gerhard Ebeling. Sans souscrire à toute l'interprétation de l'interprétation introduite par Luther, nous estimons que le jugement historique formulé par D.W. Lotz est bien fondé.

⁵⁸ Henri STROHL, *Luther, sa vie et sa pensée* (Strasbourg : Oberlin, 1953) p. 75.

⁵⁹ WA 28 : p. 76 : « ...sobald ich einen Psalm oder Spruch der Schrift vor mich nehme, so leuchtet es und brennt ins Herz ».

je saisis aussitôt un texte ou une parole de la Bible, qui me présente Jésus-Christ »⁶⁰ ; « il n'y a pas d'autre voie ou moyen de sentir la consolation et la puissance du Saint-Esprit, conclut-il, comme je l'ai souvent montré par l'Ecriture et je l'ai éprouvé moi-même »⁶¹. Certains versets, en particulier, ont beaucoup compté, captivant d'un coup l'âme de LUTHER : il les évoque comme les « paroles divines claires, lumineuses » (*helle und klare Gottesworte*), et en fait les pivots de sa foi⁶². On a même pu parler, hyperboliquement et sans malveillance, de « textes-fétiches » : 1 Samuel 2 : 6 sq ; Esaïe 28 : 21 ; le Cantique 8 : 6, outre les paroles d'institution de la Cène⁶³. Ont eu pareille efficacité, aussi, les énoncés sur la justification gratuite de l'impie qui croit, sans œuvres de loi, et un texte « princiel » comme Romains 3 : 4^a. De telles paroles se sont fichées en lui comme des flèches du Tout-Puissant. Il n'a pu, sous leur emprise, douter ni de leur sens ni de leur caractère surnaturel.

On comprend que la force bouleversante de cette expérience (qui devenait, par la prédication électrisante de LUTHER, celle de beaucoup d'autres) se soit communiquée aux convictions d'embrûlé « orthodoxes » de LUTHER sur l'Ecriture : qu'il n'ait pas hésité devant l'affirmation la plus massive. Mais on comprend aussi qu'il n'ait pas pris la question du Canon par son côté le plus formel, et qu'il se soit cru en mesure de percevoir seul les limites de l'ensemble scripturaire : imprudemment. Sans ignorer le problème (face aux spiritualistes), il n'a pas assez pesé ce qui demeure de l'homme pécheur dans l'expérience de la Parole de Dieu, et le besoin, en conséquence, d'une vérification plus méthodique. Ah ! que nous ayons part, nous aussi à l'expérience de la puissance de l'Ecriture, en demeurant soumis à la discipline de la prudence !

La théologie

Musicien sensible, marqué par une expérience intense, LUTHER a aussi été un penseur humainement génial, auteur d'une théologie riche et profonde : aucun autre théologien chrétien, dans toute l'histoire de l'Eglise après les apôtres, n'a sans doute apporté autant de pensées neuves et originales. Sa doctrine de l'Ecriture leur est organiquement unie.

L'expérience produite par la Parole de Dieu scripturaire fut pour LUTHER un renversement théologique : le sens de l'expres-

⁶⁰ Cité par O. RITSCHL, p. 94 : « Wenn ich angefochten werde, so ergreife ich bald einen Text oder Spruch der Bibel, der mir Jesum Christum vorhält ».

⁶¹ WA 46 : p. 57 : « Denn es ist doch keine andere Weise noch Mittel, des Heiligen Geistes Trost und Kraft zu empfinden, wie ich oft aus der Schrift gezeigt und selbst erfahren habe ».

⁶² C'est O. RITSCHL qui a le plus insisté sur leur importance, pp. 76, 84...

⁶³ La formule est de notre ami le prof. Richard STAUFFER (exposé privé, 1977).

sion « justice de Dieu » s'est renversé pour lui, de la justice qui condamne à celle qui couvre le pécheur pour son salut. La même découverte, devenue le cœur de sa théologie, se dit aussi comme la distinction, *discrimen*, de la Loi et de l'Evangile. Dans la Loi comme dans l'Evangile, il s'agit « que Dieu soit Dieu »⁶⁴ : contre notre vœu naturel, contre notre intention de vivre pour nous-mêmes, puis contre notre prétention à nous sauver par notre propre justice. Deux fois dépouillés de toute illusion, nous avons notre justice hors de nous-mêmes, *extra nos*. Le contraste de la Loi et de l'Evangile est aussi celui du Dieu « nu » ou absolu, qui nous écrase de sa hauteur, qui nous châtie sous le « masque » des malheurs du monde, et du Dieu révélé, mais révélé sous le voile d'une apparence contraire à la divinité, vêtu de chair, descendu jusqu'à nous en Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. C'est celui de la nature et de la grâce. C'est celui de la vue et de l'ouïe (de l'écoute de la Parole), ou encore de la raison, avec ses évidences et sa philosophie, et de la foi. Le Christ, notre justice, Dieu humain, scandale pour la raison et connu par la seule foi, est l'auteur et le contenu de l'Ecriture.

L'autorité souveraine de l'Ecriture (« cette reine... ») reflète la décision : que Dieu soit Dieu. Son caractère objectif et formel répond à l'*extra nos* de la justice gratuite, comme OESCH le fait remarquer⁶⁵. La corruption totale de la raison naturelle impose le *Sola Scriptura* ; SCHEMPP le discerne :

Puisque l'homme n'a en lui aucun critère pour distinguer la parole humaine de la Parole de Dieu et, cependant, la foi consiste à s'attacher à la Parole externe, il faut que cette Parole externe soit une unité aux limites bien définies, exigeant reconnaissance comme un tout⁶⁶.

La force bouleversante des « paroles claires », capables de faire effraction dans une pensée rebelle, convient aussi à cette vision. L'union des caractères de divinité et d'humanité dans l'Ecriture dérive directement de la Christologie, qui est chez LUTHER très unitaire, malgré le dualisme ou à cause de lui, avec accent sur la descente de la divinité dans la chair la plus humble ; il y a « parenté structurale », comme dit OESCH⁶⁷. « L'Ecriture Sainte, écrit LUTHER lui-même, est la Parole de Dieu écrite, et (si je puis dire) inscripturée et mise en lettres, de même que le Christ est la Parole de Dieu éternelle enveloppée dans l'humain ».

⁶⁴ F. REFOULE, « Deux Réformes », *Etudes Théologiques et Religieuses* 43 (1968) p. 78 voit dans cette formule (LF 1 : p. 97) le mot-clé de « l'intention majeure de Luther ».

⁶⁵ OESCH 13 (1965 p. 4 (WA 25 : p. 368), et p. 11.

⁶⁶ P. SCHEMPP, p. 14 : « Hat der Mensch in sich kein Kriterium zur Unterscheidung von Menschenwort und Gotteswort und ist der Glaube doch haften am äusserlichen Wort, so muss dieses äusserliche Wort eine bestimmt umgrenzte Einheit sein, die als ganze Anerkennung fordert ».

⁶⁷ OESCH 12 (1964) p. 69 (« Strukturverwandtschaft ») ; p. 78 ; 13 (1965) pp. 117 sq.

nité »⁶⁸. A la divinité, correspond la soumission totale, et à l'humble humanité, la liberté, non pas vraiment de critique, mais de commentaire.

La grandeur et la cohérence de cette théologie méritent l'admiration ! Son cœur est bien le cœur de l'Evangile, et nous ne voulons rien nous laisser ravir de ce que LUTHER nous a fait voir ! Cependant, l'inconvénient d'un style si contrasté, c'est qu'il laisse des éléments dans l'ombre. Au-delà de la proclamation du paradoxal renversement de la Loi à l'Evangile, *comment* s'opère la transition ? La catégorie de l'alliance davantage mise en relief permettrait de montrer en l'homme le partenaire responsable, contre le danger de la pieuse passivité. On sait que l'opposition entre la nature et la grâce, entre la raison et la foi, vient chez LUTHER du nominalisme de la fin du Moyen Age dans lequel il avait été instruit. Avec quelque exagération, peut-être, O. RITSCHL lui attribue le même « intellectualisme fondamentalement irrational »⁶⁹. Certes, à côté de ses nombreuses et violentes attaques contre la raison, LUTHER peut aussi dire que « le Christ est appréhendé... par la raison ou l'intelligence éclairée par la foi »⁷⁰. Mais il n'a guère montré par quelles procédures régulières de raison réformée, régénérée, on peut se protéger de l'entraînement des intuitions trop subjectives, des fausses évidences de la spontanéité. Peut-être, s'il l'avait fait, aurait-il eu moins de peine à recevoir tout le Canon, et à s'entendre avec OECOLAMPADE et ZWINGLI...

L'herméneutique

« L'Ecriture, interprète d'elle-même, *sui ipsius interpres* », telle est la première proclamation de la révolution herméneutique de LUTHER⁷¹. Elle découle du *Sola Scriptura* et de la défiance à l'égard de tout précalable fourni par la raison ; tout magistère humain ou l'imposition d'une illumination privée sont pareillement exclus. Mais *comment* l'Ecriture s'interprète-t-elle ? LUTHER repousse le problème par l'affirmation énergique de la clarté de l'Ecriture : « Rien n'a jamais été dit de plus simple, pur, clair, facile, que la Parole de Dieu »⁷². Contre ERASME, il oppose l'obscurité des mystères qui demeurent cachés en Dieu et la clarté parfaite de la révélation biblique⁷³. Tous les passages, cependant, ne sont pas également lumineux : ces déclara-

⁶⁸ Ed. d'Erlangen 52 : pp. sq : « Die Heilige Schrift ist Gottes Wort geschrieben und (dass Ich's also rede) gebuchstabet und in Buchstaben gebildet, gleichwie Christus ist das ewige Gotteswort, in die Menschheit verhüllt ». ⁶⁹ O. RITSCHL, p. 95 : « ein grundsätzlich irrationaler Intellektualismus ». ⁷⁰ WA 40 I : p. 447 : « Apprehenditur autem Christus... ratione seu intellectu illuminatio fide ».

⁷¹ WA 7 : p. 97 ; G. WAGNER, p. 92 ; J.-D. KRAEGE, p. 28.

⁷² WA 11 : p. 305 : « Nihil unquam dictum est simplicius, purius, clarius, facilius, quam verbum Dei ». ⁷³ LF 5 : p. 28 (WA 18 : p. 607).

tions écartent l'idée d'un livre ésotérique, secret, au langage chiffré connu des seuls initiés, et concernent l'opération herméneutique quand on considère, de nouveau, les « paroles claires » : ce sont elles qui donnent la clé de la juste lecture, éclairant le reste⁷⁴.

Le respect de la clarté, et plus encore le souci que l'Ecriture règne et ne soit pas soumise aux manipulations des hommes, portent LUTHER à souligner que le sens est *unique*, et c'est le sens littéral. Les mots du Saint-Esprit n'ont qu'un seul sens, le plus simple, qu'on peut appeler littéral, lance-t-il à Jérôme EMSER⁷⁵. « Si l'on admet que l'Ecriture peut ne pas avoir un sens unique, elle perd désormais sa force », écrit-il un peu plus tard (à propos de 2 Samuel 7 : 14)⁷⁶. « On doit se tenir à la signification la plus naturelle des mots, telle qu'elle résulte de la grammaire et de la coutume du langage, instituée par Dieu parmi les hommes », sous peine de faire de l'Ecriture « un ro-seau agité par le vent »⁷⁷. LUTHER éliminera progressivement l'allégorie, totalement à partir de 1525 : « peu à peu, le théologien de Wittenberg va substituer à l'allégorie classique, fondée sur un principe formel de type analogique, sa dialectique à centration christologique »⁷⁸. Mais toujours accrochée aux « paroles claires » ! Il se rapprochait ainsi des méthodes philologiques des humanistes de la Renaissance, encore qu'il nous semble souvent, dit GOLDINGAY, « plus littéraliste que littéral »⁷⁹. L'essentiel est que l'Ecriture devenait enfin ce qu'elle est : non pas un objet sacré mystérieux livré à l'ingéniosité des docteurs, ni l'intemporel miroir de l'Etre et réseau des symboles, mais *Parole personnelle*.

L'autre originalité, strictement complémentaire, de l'herméneutique de LUTHER, c'est la place de l'*appropriation*⁸⁰. C'est l'appropriation qui donne sa nécessité à la médiation de la Parole : sans elle, l'œuvre du Christ, la Croix, ne nous servirait de rien⁸¹. Les préfaces aux livres bibliques innovent radicalement en privilégiant le *message* et le *lecteur*⁸². « Ce qui est présenté *vocaliter* [par les mots] dans le texte, doit être saisi *vitaliter* [selon la vie] dans le cœur, par l'action du Saint-Esprit »⁸³. KRAEGE affirme qu'il y a chez Luther *corrélation* de la Parole de Dieu et de l'existence humaine⁸⁴. En tout cas, comme application de la Parole, du Christ, à la vie personnelle, le sens *tropologique*

⁷⁴ O. RITSCHL, pp. 84 sq.

⁷⁵ WA 7 : p. 650 ; cf. p. 711 : « ut afferas unum constantem simplicemque sensum Scripturae ».

⁷⁶ LF 10 : p. 316 (WA 10 I : p. 169).

⁷⁷ LF 5 : p. 130 (WA 18 : pp. 700 sq.).

⁷⁸ KRAEGE, p. 38.

⁷⁹ GOLDINGAY, p. 37 : « literalist rather than literal ».

⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 51 sqq.

⁸¹ WA 18 : pp. 202 sq.

⁸² BORNKAMM, pp. 104 sq.

⁸³ WAGNER, p. 97.

⁸⁴ KRAEGE, pp. 29, 38...

que, que LUTHER conservait comme premier (*primarius*) par rapport aux deux autres sens « spirituels » quand il admettait encore le système des quatre sens⁸⁵, survit dans l'herméneutique de LUTHER, et prépare le piétisme comme une semence prépare la moisson. Il n'est pas besoin d'être grand clerc pour discerner le lien avec l'expérience personnelle du Réformateur.

Celui qui cherche une méthode rigoureuse restera sans doute sur sa faim ; et l'insistance sur l'appropriation risquera toujours, par malentendu, de paraître justifier la réduction de l'Instruction révélée à l'interpellation existentielle. Mais, de nouveau, quelle force dans la soumission de LUTHER à l'Ecriture pour qu'elle seule juge et libère ! Quelle joie dans cette écoute de la Bible délivrée des bandelettes humaines qui l'étoffaient, comme les langes mortuaires Lazare vivant ! L'Ecriture est entendue comme Parole du Dieu vivant, personnellement rencontré.

Contre toute mainmise « critique » de l'homme sur la Parole de Dieu, contre toute réduction de son message à des jeux de langage, contre toute dissolution de son éternelle vérité dans le relativisme et les interprétations sécularisées, nous voulons suivre le chemin frayé par LUTHER dans son traitement de l'Ecriture Sainte. A côté du bienfait prodigieux dont il a été pour nous l'instrument, les retouches que nous souhaitons représentent bien peu de chose. Soyons reconnaissants pour les imperfections mêmes ! Elles nous aident à ne pas devenir serviles dans la gratitude et dans l'imitation : à rejoindre plutôt notre bien-aimé Frère Martin, toujours étudiant, à l'école et à l'écoute de l'Ecriture Sainte, pour que cette Reine domine dans notre cœur, pour que par elle domine notre Roi, auteur et contenu de toute l'Ecriture, Dieu descendu jusque dans notre langage pour que nous ayons en lui la vie éternelle. Amen !

⁸⁵ WA 3 : pp. 531 sqq ; cf. KRAEGE, pp. 32 sq.

Karl Barth, Jean Calvin, et la connaissance de Dieu : filiation ou trahison ?

Jean-Marc DAUMAS *

La rédaction des deux premiers articles de la *Confession de La Rochelle* de 1559 a été vivement critiquée comme étant infidèle à la pensée de Jean CALVIN. La Confession débute par un développement sur Dieu et ses attributs qui ne fait pas directement référence à la révélation biblique. Le second article distingue deux niveaux dans la révélation : la *révélation générale* ou Dieu se révélant au travers de l'œuvre de ses mains avant la *révélation spéciale* ou Dieu se révélant *plus clairement* par sa parole. En contraste, le projet que CALVIN envoya au synode fait résulter la connaissance de Dieu de la seule Ecriture. Les députés ont divisé en cinq articles ce prologue du Réformateur pour faire place à la révélation générale. Le synode a-t-il trahi la pensée de CALVIN ? Emile LÉONARD et Jean CADIER ont répondu par l'affirmative¹. Cette opinion a été souvent reprise dans l'Eglise par les barthiens. Ces derniers, exorcisant la révélation générale, n'ont cessé d'occulter le rôle qu'elle joue dans la théologie de CALVIN. Par cette étude, nous voudrions examiner si la doctrine de Karl BARTH sur la connaissance de Dieu est l'héritière de celle de Jean CALVIN et peut s'autoriser de la foi réformée confessionnelle.

I KARL BARTH ET LA CONNAISSANCE DE DIEU

Lorsque Karl BARTH considère Dieu, ce n'est pas tel qu'il est en lui-même, dans ses attributs, mais dans ses actes. Dieu seul peut révéler Dieu. C'est l'incarnation qui est le foyer de notre histoire, la clef de toute vérité théologique. Dieu est ce qu'il est

* Jean-Marc DAUMAS est professeur d'histoire de l'Eglise et d'hébreu biblique à Aix-en-Provence.

¹ Emile G. LÉONARD, « Légende et Histoire du synode de 1559 », *Etudes Évangéliques*, 1959 n° 1, pp. 23-25. Jean CADIER, « La confession de foi de La Rochelle, son histoire, son importance », *La Revue Réformée*, 1971 n° 86, pp. 47-48.

dans sa révélation en Christ. Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme est le médiateur de toute action divine à l'égard de l'homme. C'est lui le révélateur unique de Dieu, la Parole de Dieu dans un sens absolu.

1. *La révélation en Jésus-Christ*

BARTH a une très haute conception de la Bible, car elle seule témoigne de l'*événement unique* de la révélation christique. L'Ecriture étant la médiation nécessaire et indispensable pour connaître le Christ, reçoit le statut de Parole de Dieu dans un sens relatif. A la différence des autres textes de l'humanité, la Bible est le lieu privilégié pour la rencontre avec le Christ. Le témoignage des auteurs bibliques n'est pas, en tant que tel, ontologiquement, identifiable de façon directe avec la révélation. Son lien avec cette dernière n'est que potentiel : « Quand nous étudions la Bible, nous avons affaire d'abord à un témoignage écrit, qui ne coïncide pas automatiquement avec la révélation, mais qui l'atteste seulement, et c'est en cela que consiste sa limite »².

La Bible ne devient Parole de Dieu que lorsque Dieu veut aborder l'homme, renouvelant en une répétition subjective sa révélation. La révélation n'est donc pas un corps rigide d'écrits, qui est cernable, mais un événement gracieux de Dieu. Dieu, dans un acte libre, rencontre l'homme en utilisant le témoin qu'est la Bible. Parole d'hommes, *porteuse de la Parole éternelle*³, immergée dans le relatif, la Bible est perméable à l'erreur et aux scorries :

« Que sur le plan religieux et théologique, les hommes de la Bible aient été vulnérables, que dans ce domaine comme ailleurs ils aient été des hommes faillibles et susceptibles d'erreurs, c'est ce qu'il est impossible de nier, étant donné la teneur de l'Ancien et du Nouveau Testament — à moins de les priver de leur humaine condition et de tomber dans le docétisme »⁴.

Méconnaître que Dieu est sa révélation en Christ, c'est passer à côté du *message central* de la Bible. Quoiqu'il existe des *indications secondaires* sur l'homme d'une part, et sur le cosmos d'autre part, comme témoins de la vérité de Dieu, ces indications — que BARTH ramasse dans la formule : « l'homme dans le cosmos » — n'ont de valeur que comme « cadre de la révélation »⁵. Cette révélation, principiellement en Jésus-Christ, « crée une zone de lumière. Autrement dit, le cadre dans lequel la révéla-

² Karl BARTH, *Dogmatique*, III. 2.3, p. 7. Les citations du présent article sont faites d'après la traduction française due à Fernand RYSER parue aux éditions Labor et Fides, à Genève.

³ BARTH, *Dogm.* I.1.1, p. 112.

⁴ BARTH, *Dogm.* I.2.3, p. 52.

⁵ BARTH, *Dogm.*, I.1.1, p. 109.

tion se produit change objectivement d'aspect précisément parce qu'il devient le cadre de la révélation »⁶. Si la Bible mentionne ces « indications secondaires », ce n'est aucunement parce qu'elles constituent une révélation générale de Dieu indépendante de la révélation, « elle le fait à partir de la révélation, en faveur de la révélation et en visant la révélation. Elle écarte ainsi, conclut BARTH, la possibilité d'une connaissance de Dieu indépendante d'elle, donc toute théologie naturelle, même chrétienne »⁷.

BARTH rejette catégoriquement toute idée de théologie naturelle, « aussi bien la catholique (fondée sur l'*analogia entis*) que la protestante (immanentisme libéral). Il n'y a aucun point de contact entre l'homme et Dieu, hors ceux que Dieu établit lui-même »⁸. Ce propos de Pierre MAURY est révélateur de l'assimilation, voire de la confusion, que fait BARTH entre théologie naturelle et révélation générale. Son refus sans appel de la théologie naturelle lui fait rejeter *ipso facto* toute possibilité de point de contact entre l'homme et Dieu, donc toute révélation générale. Accepter cette dernière, c'est être conduit, inévitablement, à une théologie naturelle.

BARTH allie une totale objectivité de la révélation, conçue du point de vue de Dieu, à une totale subjectivité de la connaissance théologique, conçue du point de vue de l'homme. Aucun critère extérieur à la révélation, à l'acte de Dieu en l'homme, ne peut permettre à ce dernier une quelconque vérification de la vérité de la révélation.

« A vrai dire, selon Karl Barth, cette seule connaissance possible de Dieu n'est pas capable de rendre compte d'elle-même et de fournir une justification critique de son objet ni de sa modalité ou de son processus »⁹.

Pour Karl BARTH, Dieu n'est vraiment Dieu (et non un sous-produit de l'imagination humaine) et l'homme vraiment homme (et non une idole forgée par lui-même), que lorsqu'est maintenue, strictement, la différence qualitative infinie entre Dieu et l'homme (au sens kierkegaardien du terme), l'absolue altérité de la révélation par rapport au monde et à l'homme :

« La connaissance de la révélation peut et doit donc signifier : la connaissance du Dieu lointain, étranger, saint. Elle interdit cette vaine et dangereuse imagination que l'homme pourrait, dans cette rencontre avec Dieu, entrer en lice et collaborer comme s'il était le partenaire de Dieu, pourvu d'une capacité de Dieu, naturellement dis-

⁶ BARTH, *Dogm.*, II.1.1, p. 109.

⁷ Henri BOUILLARD, *Karl Barth*, t. III. Paris, Aubier, 1957, p. 113.

⁸ Pierre MAURY, « Quelques grandes orientations de la pensée de Karl Barth », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n° 5, séance du 23 décembre 1933, p. 190.

⁹ Edouard BURNIER, *Bible et théologie : essais critiques*, Lausanne, F. Roth et compagnie, 1943, p. 123.

posé à Dieu, comme s'il y avait une continuité entre ce que l'homme connaît et fait naturellement et ce que Dieu lui donne à connaître et lui commande de faire. La connaissance de la Révélation, c'est toujours la reconnaissance du *miracle* de cette rencontre, à savoir de la grâce, de la miséricorde, de l'abaissement de Dieu »¹⁰.

Il y a donc épistémologiquement une contradiction absolue entre la nature et la grâce. La grâce n'est connue qu'à travers la révélation en Jésus-Christ, toute prétention à une autre source de connaissance est un leurre dangereux. Le siège de la connaissance n'est pas l'intelligence, mais une capacité surnaturelle — fruit du Saint-Esprit — créée en même temps que la connaissance, par grâce.

Pour BARTH, en même temps que la foi, Dieu crée en l'homme la capacité de la foi, par un seul et même acte. « ... Il faut aussitôt remarquer que le point d'accrochage n'est pas envisagé comme un donné existant chez l'homme, mais au contraire comme une possibilité toujours nouvelle, créée par l'Evangile lui-même »¹¹. Cette condition est pour lui nécessaire à la préservation de la souveraineté de Dieu. Jamais l'homme ne peut prétendre avoir la foi ou la garder. L'acte de foi est toujours suspendu à la libre décision de Dieu, *hic et nunc*. Dieu ne peut jamais être objet de foi mais il est toujours sujet : « Cet acte de foi est tout ensemble l'acte le plus personnel qui soit (parce qu'il est surgissement imprévisible dans *une personne*), et le moins imputable à l'homme »¹².

La foi détermine le croyant. Sa connaissance est toujours un acte créé par Dieu en lui, jamais une stable certitude. Elle est toujours l'irruption d'un au-delà, qui, tout à la fois, juge ce monde, et constitue une vision fugace de l'autre, sans qu'aucune synthèse entre les deux ne soit possible avant l'*eschaton*, la connaissance finale.

2. La connaissance après la révélation : la doctrine de l'analogie

Même après la rédemption, BARTH prend un soin extrême à extraire toute révélation générale du champ des possibles. Le théologien de Bâle refuse toute connaissance de Dieu à partir d'un concept analogue humain.

Toutefois l'analogie est une catégorie que BARTH ne peut ignorer, en raison du langage inévitablement commun qui porte sur Dieu ou sur l'homme. Les mêmes mots sont utilisés pour parler de Dieu et pour parler de l'homme. Le théologien bâlois

¹⁰ Karl BARTH, *Révélation, Eglise, Théologie* : trois conférences, Paris, Je sers, 1934, p. 14.

¹¹ BARTH, *Doct. II. 1. 1.* p. 228.

¹² MAURY, *Op. cit.*, p. 194.

d'ailleurs dans la ligne de l'analogie rejette tant l'univocité que l'équivocité : l'univocité — qu'il appelle *équivalence* — nierait la distance infinie entre Dieu et l'homme :

« Or, s'il est exact que nous avons affaire d'un côté à la créature et, de l'autre, à Dieu lui-même, et si c'est la grâce de Dieu en sa révélation qui donne un caractère positif à leur relation, il est clair que nous ne pouvons pas vouloir déduire ce caractère positif d'une équivalence ou d'une identité entre nos paroles qui, comme telles, désignent toujours un être d'essence créaturelle, et l'être de Dieu auquel elles se rapportent également »¹³.

BARTH rejette l'équivocité — qu'il appelle *non-équivalence* : « De toute manière, parler ici de non-équivalence voudrait dire qu'en fait nous ne connaissons pas Dieu »¹⁴. Nier que la révélation puisse permettre de connaître Dieu serait nier la grâce. Ainsi BARTH doit donner une définition de l'analogie qui, tout à la fois, évite toute théologie naturelle, et permet d'exprimer un savoir sur Dieu dans la grâce. Pour cela, il distingue deux catégories analogiques antinomiques et irréductibles : l'analogie de l'être et l'analogie de la foi. L'analogie de l'être (*analogia entis*) est pour Karl BARTH « une invention de l'Anti Christ »¹⁵ et seule l'analogie de la foi (*analogia fidei*) permet de rester fidèle à la Parole de Dieu ; en ce sens, elle est une « œuvre et un fait découlant de la révélation elle-même »¹⁶.

L'analogie légitime ne l'est que dans la mesure où elle est liée à la grâce. Elle joue un double rôle :

— herméneutique, car elle permet de parler de Dieu par grâce, et — épistémologique, le fait qu'elle permette de parler prouve que, par grâce encore, elle permet de connaître Dieu¹⁷.

Ainsi, BARTH refuse toute connaissance de Dieu à partir d'un concept analogue humain :

« Mais ne pourrait-on pas affirmer au moins que les idées que nous nous faisons de la souveraineté en général nous aident à connaître Dieu comme le Seigneur ? En fait, elles nous en empêchent, car elles nous renvoient, non pas à Dieu, mais bien à nous-mêmes, à notre existence coupée de Dieu, à notre vie précaire, telle qu'elle se déroule en deçà de la mort, c'est-à-dire à nos propres possibilités et à notre propre pouvoir. S'il arrive qu'elles ne nous empêchent pas de reconnaître Dieu comme le Seigneur, c'est qu'elles ont subi, comme nous-mêmes,

¹³ BARTH, *Dogm.* II. 1. 1, p. 227.

¹⁴ BARTH, *Dogm.* II. 1. 1, p. 228.

¹⁵ BARTH, *Dogm.* I. 1. 1, p. XII.

¹⁶ BARTH, *Dogm.* II. 1. 1, p. 234.

¹⁷ Henry CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon Saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris, Cerf, 1969, p. 167.

une transformation qui les a renouvelées de fond en comble »¹⁸.

Ce ne sont donc pas les concepts humains qui permettent une approche de la réalité de Dieu. Mais bien plutôt la révélation, c'est-à-dire le Saint-Esprit, qui donne, *hic et nunc*, un sens aux concepts humains (y compris bibliques). Il s'agit d'une analogie « de la foi », parce que c'est dans la foi que les mots prennent un sens et que la connaissance devient possible.

Traitant de l'*image de Dieu*, BARTH n'en fait pas un état, mais un devenir : Dieu crée l'homme *pour* être à son image, et l'homme ne répond pas à son attente : et c'est la chute. Jésus-Christ ne vient pas restaurer cette *imago Dei*. Sa mort et la résurrection ne rétablissent pas la connaissance de l'homme. Tout juste viennent-elles prêter, à l'homme par grâce, une connaissance, extérieure, parce que toujours résultat d'une connaissance du fait de Dieu. C'est en quelque sorte Dieu qui se connaît lui-même dans l'événement de la grâce. Cela explique que, pour BARTH, la religion soit opposée à la révélation. La religion est connaissance par l'homme, alors que la révélation est connaissance de Dieu en l'homme. Il apparaît significatif que ce que la théologie traditionnelle appelle œuvre de *rédemption*, BARTH l'appelle œuvre de *réconciliation*, réservant le terme de rédemption pour la parousie. Ainsi, la théologie barthienne, dialectique, énonce que la synthèse, c'est-à-dire la connaissance finale, se fera en Dieu et en Dieu seul. Mais d'ici là, « Le Dieu qui parle est un Dieu qui révèle qu'il est caché. Parce qu'il se révèle, nous savons qu'il est caché. En tant qu'il se révèle et sans sa révélation, il reste mystère insondable »¹⁹.

Ainsi donc, même après le Christ, la révélation générale reste inaccessible à l'homme en dehors des moments où le Saint-Esprit vient transformer librement le rapport du croyant au monde, dans la grâce. Chercher une stabilité dans ces rapports revient, pour BARTH, à y enfermer Dieu et par conséquent à l'ériger en idole, en religion. Dieu, pour rester Dieu, doit toujours être le sujet et l'homme, l'objet, sans qu'aucun rapport de réciprocité ne puisse s'établir.

La *sola gratia* devient ainsi non seulement un principe de salut, mais bien plus encore, un principe épistémologique, qui, jusqu'à la fin, restera propriété exclusive de Dieu. L'épistémologie barthienne est donc entièrement constituée par des données surnaturelles, c'est-à-dire extérieures et à l'homme et au monde. Le théologien de Bâle affirme l'altérité radicale de la théologie et des autres disciplines de la connaissance.

¹⁸ BARTH, *Doğm.* II. 1. 1, p. 75.

¹⁹ MAURY, op. cit., p. 195.

II JEAN CALVIN ET LA CONNAISSANCE DE DIEU

« *Question* : Quelle est la principale fin de la vie humaine ?

Réponse : C'est de connaître Dieu »²⁰.

Ainsi s'ouvre le *Catéchisme de l'Eglise de Genève*, rédigé par Jean CALVIN en 1542. C'est dire l'importance que revêt dans l'esprit du Réformateur la question de la connaissance de Dieu. Pour CALVIN, la révélation se rattache à la création, et en particulier quand il s'agit de l'homme, à l'affirmation de la Genèse de sa création à l'image de Dieu :

« Nous mettons hors de doute que les hommes ayant un sentiment de divinité en eux, voire d'un mouvement naturel. Car afin que nul ne cherchast son refuge sous tiltre d'ignorance, Dieu a imprimé en tous une cognoissance de soymesme, de laquelle il renouvelle tellement la mémoire, comme s'il en distilloit goutte à goutte, afin que quand nous cognoissons depuis iusques au dernier qu'il y a un Dieu et qu'il nous a formez, nous soyons condamnez par nostre propre tesmoignage de ce que nous ne l'aurons point honoré et que nous n'aurons point dédié nostre vie à luy obéir »²¹.

CALVIN discerne trois modes de révélation générale : « Dieu se montre tout d'abord dans la nature, en particulier dans la nature de l'homme lui-même ; il se manifeste ensuite dans l'évolution naturelle des choses et, enfin, dans l'histoire de l'humanité »²².

La nature révèle Dieu sous deux aspects : l'ordre du monde et la beauté qui s'en dégage²³. Pour CALVIN, est beau ce qui est ordonné. Cette notion de cohérence et ce sens de la beauté qui sous-tendent l'idée implicite de perfection, anticipent l'idéal classique du XVII^e siècle français comme l'a bien noté Léon WENCELMIUS :

« Il y a quelque chose de calvinien dans l'idéal des lettres du siècle de Louis XIV. Nous retrouvons cette même recherche de l'essentiel, ce même goût pour la réalité homogène... il nous semble que l'esthétique calvinienne qui est la première esthétique de langue française pourrait être l'ancêtre de l'esthétique classique. Certes, le contenu n'est pas le même... mais la forme est semblable »²⁴. La présence de Dieu est liée à cette notion d'ordre. CALVIN, pétri de culture antique, voit en Dieu la réponse

²⁰ Jean CALVIN, *Le Catéchisme de Genève*, Paris, Je sers, 1934, p. 19.

²¹ Jean CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, t. III, « *Commentaires sur l'Epître aux Romains* », Paris, Ch. Meyrueis, 1855, p. 26.

²² François WENDEL, *Calvin, sources et évolutions de sa pensée religieuse*, Paris, P.U.F., 1950, p. 119.

²³ « La beauté est pour le Réformateur la première école, le premier guide nous permettant d'avoir une intuition profonde de Dieu ». Léon WENCELMIUS, *L'Esthétique de Calvin*, Paris, les Belles Lettres, s.d., p. 30.

²⁴ WENCELMIUS, *op. cit.*, p. 419-420.

au problème platonicien de l'un et du multiple. Cette harmonie n'est d'ailleurs pas statique, elle manifeste l'œuvre de Dieu, qui ne cesse pas de se développer dans le gouvernement du monde, Dieu étant visiblement tout à la fois l'artisan et l'artiste de la création. Toute évolution, tout développement du réel est l'œuvre du *Pantocreator*.

Il en va de même pour l'histoire : rien ne se passe que Dieu n'ait voulu et ordonné. Aucun aspect ne peut échapper à son gouvernement. Dieu ne cesse à aucun moment d'être à l'origine de tout. On ne soulignera jamais assez l'importance de la notion de souveraineté absolue de Dieu sur le monde dans la théologie de CALVIN. Dieu n'est pas au cœur de tout — comme dans le panthéisme ou le romantisme — mais il gouverne *sur* tout et par conséquent marque de son empreinte ce qui existe. L'essence « par définition invisible, infinie et incompréhensible »²⁵, éclaire comme le soleil toute l'œuvre de ses mains. Tout est concerné par la majesté de Dieu.

Quand il s'agit de l'homme, la révélation de Dieu porte plus loin encore, en raison précisément de l'*imago Dei*. Dans son *Commentaire aux Romains*, (1 : 19), CALVIN ne semble pas établir de différence essentielle entre la révélation manifestée dans les œuvres de création en général, et celle manifestée dans l'homme en particulier. Il note simplement :

« Il semble toutesfois qu'en ce passage il (Paul) a voulu signifier une manifestation qui presse les hommes si vivement qu'ils ne peuvent reculer, comme de fait chacun de nous en sent le témoignage gravé en son cœur. Quand il dit que Dieu le leur a manifesté : le sens est, que l'homme a été créé à ceste fin qu'il fust contemplateur de cest excellent ouvrage du monde : que les yeux luy ont été donnés afin qu'en regardant une si belle image, il soit amené à cognoistre l'autheur mesme qui l'a faite »²⁶.

Dans son *Institution*, CALVIN parle de « semence que Dieu a plantée dans leurs cœurs »²⁷, de « semence de divinité espandue en la nature des hommes »²⁸, ou de « semence de religion (*semen religionis*) en l'esprit des hommes »²⁹. Mais, nous semble-t-il, il y a une distinction qui doit être faite entre la révélation générale et son application particulière à l'homme. Chez CALVIN, l'application à l'homme est développée sous le titre de *loi naturelle*, assimilée, en langage moderne, à la « conscience ». Quoique CALVIN traite de la loi naturelle sous le chapitre de la cor-

²⁵ Richard STAUFFER, *Dieu la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Berne, Peter Lang S.A., 1978, p. 20.

²⁶ CALVIN, « Romains », op. cit., pp. 25-26.

²⁷ Jean CALVIN, *Institution de la Religion chrestienne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957-1963, I. 5. 14 etc.

²⁸ CALVIN, *Institution*, op. cit., I. 5. 4.

²⁹ CALVIN, *Institution*, op. cit., I. 5. 1.

ruption de l'homme, de sa capacité de distinction entre le bien et le mal³⁰, nous pensons que la distinction entre capacité éthique et capacité cognitive est de faible importance dans la doctrine du Réformateur de Genève. Nous en voulons pour preuve cette affirmation du *Catéchisme* selon laquelle le souverain bien des hommes est précisément la connaissance de Dieu. La connaissance est utile, elle n'est pas gratuite ; il y a donc lien entre l'aspect éthique et l'aspect cognitif.

CALVIN donne de la loi naturelle la définition suivante : « Que c'est un sentiment de la conscience, par lequel elle discerne entre le bien et le mal suffisamment pour oster à l'homme couverture d'ignorance, entant qu'il est redargué par son témoignage même »³¹. L'existence de cette loi naturelle est fondée sur Romains 2 : 14, base exégétique fréquemment revendiquée pour justifier la révélation générale.

Il y a pour CALVIN un point de contact particulier en l'homme : une image de Dieu gravée en lui qui distingue l'homme des autres créatures, et dont le siège se situe principalement, mais non exclusivement, dans l'intelligence : « C'est du fait que l'homme a été doté de « sens » et de « raison », du fait qu'il est une « créature raisonnable » qu'il porte l'*imago Dei* en lui. L'intelligence qui distingue ainsi l'homme de tous les autres êtres créés n'est en rien une raison autonome. Elle a pour but de relier à son Créateur celui qui la possède. Comme le relève justement Wilhelm NIESEL, elle doit faire connaître Dieu à la créature humaine, l'inciter à obéir à son Seigneur, lui révéler la dimension d'éternité »³². Naturellement donc, par le fait de sa création à l'image de Dieu, l'homme est doté d'une capacité à connaître non pas l'essence de Dieu, mais l'obéissance qu'il doit à son créateur. Cette obéissance suppose une certaine connaissance : « On ne peut concevoir Dieu sans son éternité, puissance, sagesse, bonté, vérité, justice, miséricorde »³³. Il ne faut pas voir, à notre avis, dans cette liste d'attributs un catalogue précis ou exhaustif. CALVIN emploie des listes d'attributs différentes selon les lieux. Ainsi dans l'*Institution* (I.5), on peut relever : puissance, sagesse, bonté, justice, miséricorde, clémence, Providence, gloire, majesté... alors que dans l'œuvre homilétique, Richard STAUFFER note : puissance, sagesse, bonté, justice, miséricorde, gloire, majesté, vertu, grandeur, excellence, amour, grâce³⁴.

Cette variation s'explique fort bien si l'on considère ces énumérations non comme des éléments de base d'une théologie naturelle, inexistante chez CALVIN, mais comme des exemples

30 CALVIN, *Institution*, op. cit., II. 2. 22.

31 CALVIN, *Institution*, op. cit., II. 2. 22.

32 STAUFFER, op. cit., p. 205.

33 CALVIN, « Romains », op. cit., p. 26.

34 STAUFFER, op. cit., p. 29.

donnés plus par souci pédagogique que dogmatique. Son but essentiel est d'exhorter à connaître que Dieu est Dieu, et déterminer la nature de relation de la créature au Créateur. N'oublions pas, cependant, que même dans la révélation générale, CALVIN entend maintenir l'absolue transcendance de Dieu. Ainsi les attributs cités insistent-ils généralement sur la majesté, la puissance, la grandeur etc... pour montrer l'altérité qui porte à l'obéissance avant tout. Peut-être le Réformateur de Genève, emporté par son désir de convaincre, ne cherche-t-il pas trop à distinguer dans ces listes ce qu'il déduit de l'Ecriture et ce qu'il déduit de la révélation générale. Au total, la création, continuée dans la Providence (lieu de la révélation par les variations naturelles et par l'histoire), porte une révélation de Dieu, et l'homme, par la loi naturelle, est équipé de telle sorte qu'il puisse, dans l'ordre créationnel infralapsaire, atteindre une certaine connaissance de Dieu, et ce, dans la mesure où cette connaissance est nécessaire pour participer à l'ordre voulu par Dieu pour la création tout entière.

1. *Rôle de la révélation générale avant la rédemption :*

La pensée de CALVIN ne souffre d'aucune ambiguïté, ainsi que le note Jean BOISSET : « en droit, donc, tout au monde est témoignage de Dieu à l'homme : mais l'homme n'entend pas ce témoignage »³⁵. Après la chute et avant la rédemption, l'homme ne peut rien connaître de vrai sur Dieu, tant le péché obscurcit son entendement.

« Or combien que Dieu nous représente avec si grande clarté au miroir de ses œuvres tant sa majesté que son royaume immortel, toutesfois nous sommes si lourds que nous demeurons hébêtez pour ne point faire nostre profit de ces tesmoignages si clairs, tellement qu'ils s'esvanouissent sans fruct... il appert que si les hommes ne sont enseignez que par nature, ils n'auront rien de certain, de ferme ou liquide, mais seulement qu'ils seront tenus attachez à ce principe confus d'adorer quelque dieu incognue »³⁶.

Avant la rédemption, le seul objet de la révélation générale est de rendre l'homme inexcusable, de lui faire sentir la gravité de son péché : « La connaissance naturelle de Dieu a donc en premier lieu un effet négatif : elle doit priver les hommes de toute excuse devant Dieu. Elle légitime leur condamnation »³⁷. L'homme naturel ne peut se tenir devant Dieu, aveuglé qu'il est par le péché. Ainsi il dépouille Dieu de l'honneur qu'il lui doit

³⁵ Jean BOISSET, *Sagesse et Sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, Paris, P.U.F., 1959. p. 153.

³⁶ CALVIN, *Institution*, op. cit., I. 5. 11.

³⁷ WENDEL, op. cit. p. 119.

en se l'attribuant : il tire de l'image pervertie de Dieu, le culte qu'il doit au Créateur. Le péché, selon la doctrine de la dépravation totale de CALVIN, affecte donc également l'image de Dieu que l'homme porte en lui : « Pour CALVIN, cette rupture entre Dieu et l'homme est totale. Il lui reste, certes, une certaine connaissance de Dieu, mais elle est aveugle, corrompue, abâtardie. Les quelques étincelles de connaissance qui parfois jaillissent sont vite éteintes. Il ne peut donc y avoir de vraie connaissance de Dieu dans l'homme pécheur. Il n'y a pas de théologie naturelle, de système de réflexion sur Dieu d'après les données naturelles de la raison et de ses démonstrations »³⁸. « La vraye cognissance de Dieu » est ainsi « supprimée », « obscurcie », « détenue » comme on détient un larcin.

Ce détournement illicite fait se déchaîner « l'ire de Dieu ». CALVIN voit l'universalité de la condamnation comme soulignée par le fait que la colère de Dieu se montre « du ciel ». Si le ciel est rempli de la colère de Dieu, alors rien sur terre ne lui échappera. « De quelque costé que l'homme puisse regarder haut et bas, il ne trouvera une seule goutte de salut : car tant que comporte le ciel en long et en large, l'ire de Dieu est espandue sur tout le monde universellement »³⁹. CALVIN prend soin de souligner que cette colère n'est pas un attribut divin, mais uniquement la façon dont le pécheur peut ressentir sa situation sous l'emprise du péché. L'expression « l'ire de Dieu » est employée par Paul afin de décrire un état de fait, selon le principe d'accommodation, principe exégétique fondamental chez le Réformateur⁴⁰. Par condescendance envers nous, l'Ecriture fait usage d'anthropomorphismes « pour se submettre à nostre capacité, pour estre entendue de nous »⁴¹. A cause de la « rudesse de nos esprits », Dieu s'accommode, il « bégaye comme par manière de dire, avec nous, à la façon des nourrices pour se conformer à leurs petits enfants »⁴². En application de ce principe d'accommodation, CALVIN insiste pour que le mot ire ne soit pas pris au sens littéral, comme si Dieu était, tel que nous, sujet à variations et à colère. « Ce mot donc ne signifie point aucune esmotion en Dieu, mais se rapporte seulement au sentiment, du pécheur qui est par luy puni »⁴³. Cette ire est l'origine de tous les malheurs qui affectent l'humanité, elle pousse les hommes à rechercher ses causes et à ressentir la nécessité d'un salut :

« Combien donc que la clarté qui se présente aux hommes haut et bas, au ciel et en terre, suffise tant et plus pour oster toute défense à leur ingratitudo, comme

³⁸ Jean CADIER, *Calvin*, Paris, P.U.F., 1966, p. 147-48.

³⁹ CALVIN, « Romains », *op. cit.* p. 25.

⁴⁰ Ford Lewis BATTLES, « God Was Accommodating Himself to Human capacity », *Interpretation*, Janvier 1977, pp. 19-38.

⁴¹ CALVIN, *Institution*, I. 17. 13.

⁴² CALVIN, *Institution* I. 13. 1 voir aussi I. 11. 3 ; II. 16. 2 ; IV. 17. 23.

⁴³ CALVIN, « Romains », *op. cit.*, p. 25.

de fait Dieu a voulu ainsi proposer sa maiesté à tous sans exception pour condamner le genre humain en le rendant inexcusable, toutesfois il est besoin qu'un autre remède et meilleur y entrevienne pour nous faire bien et deuement parvenir à lui »⁴⁴.

En résumé : si la révélation générale constitue une réalité objective, suffisante pour connaître droitement Dieu dans sa relation avec l'homme, le péché rend subjectivement impossible cette connaissance. Celle-ci se limite à permettre à l'homme de se rendre compte de son inadéquation au monde, du désordre que constitue son existence présente. Cette connaissance est suffisante pour condamner, non pour rétablir. Il faut un « remède » : la révélation spéciale, l'Ecriture sainte que CALVIN compare à des lunettes qui permettent de lire distinctement la révélation générale. « Ainsi l'Ecriture recueillant en nos esprits la cognissance de Dieu, qui autrement seroit confuse et éparsé, abolit l'obscurité pour nous monstrer clairement quel est le vray Dieu »⁴⁵.

2. *Rôle de la révélation générale après la rédemption :*

« La contemplation de Dieu dans l'univers rendra au saint cette connaissance naturelle que le péché avait viciée. Il verra de nouveau chaque chose à sa place et avec sa signification profonde. Regarder les choses terriennes approfondira la science de Dieu conçu comme Créateur. La contemplation de l'univers rapprochera l'élu de Dieu au lieu de l'en séparer »⁴⁶. Après la rédemption, la révélation générale retrouve donc son rôle premier. Dans la sanctification, la possibilité subjective, annihilée par le péché, retrouve progressivement sa réalité. L'originalité du système de CALVIN est, en effet, de distinguer dans l'Ecriture :

A - Un ordre de la révélation :

- Création, providence (Rom 1 : 19 - 20).
- Chute, qui supprime toute connaissance réelle par le biais de la révélation créationnelle, sauf pour rendre l'homme inexorable.
- Rédemption : la révélation spéciale de grâce dans l'Ecriture sainte, inspirée aux prophètes et apôtres, en Jésus-Christ.

B - Un ordre de la connaissance :

- Dieu régénère et illumine les siens par l'Esprit-Saint, leur donnant la foi en sa révélation particulière de grâce.

⁴⁴ CALVIN, *Institution*, op. cit., I. 6. 1.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ WENDELIUS, op. cit., p. 84.

b) L'homme, ainsi régénéré, découvre à nouveau et confesse la réalité de la révélation universelle. « Par les lunettes — comme dit CALVIN — de la révélation particulière de grâce, l'Eglise fidèle et les croyants *redécouvrent* la révélation de Dieu dans son œuvre de création, de providence et de gouvernement de toutes choses »⁴⁷.

L'usage normal de la révélation générale est donc ainsi limité aux seuls élus. Les conséquences épistémologiques de cette doctrine sont importantes, et replacent dans leur vrai contexte la question des attributs de Dieu, de la connaissance par analogie, de la connaissance légitime de la création et du Créateur. Disons d'emblée avec François WENDEL que cette position calvinienne constitue un élément profondément original : « Le refus catégorique d'admettre une connaissance positive de Dieu chez l'homme déchu mettait Calvin en contradiction avec les humanistes et avec bon nombre de théologiens chrétiens qui attribuaient à quelques hommes privilégiés, aux philosophes en particulier, au moins un commencement de connaissance. Cela avait été notamment le point de vue de Zwingle et de ses disciples »⁴⁸. Ceci introduit surtout une rupture entre ceux qui, après la rédemption, connaissent et peuvent vivre selon l'ordre créационnel retrouvé, redécouvert, et ceux qui, faute de foi, sont condamnés à l'errance en tous domaines, les effets de celle-ci étant toutefois limités par le soin que prend Dieu du gouvernement du monde par sa Providence générale. Il faut cependant, et avec soin, distinguer quel peut-être, dans ce cadre, la connaissance possible :

a) *du Créateur*

CALVIN prend à cœur de limiter cette connaissance très soigneusement à ce dont les créatures ont besoin pour parvenir au salut, l'essence de Dieu étant très précisément préservée des spéculations humaines, la transcendance absolue de Dieu et son altérité par rapport à l'homme étant constamment réaffirmées⁴⁹. La connaissance que le Créateur permet de lui-même est toujours un don, jamais une conquête, et cette connaissance est ordonnée au salut, nécessaire à celui-ci. En ce sens, elle est résolument orientée vers Jésus-Christ. La révélation générale, sur ce point, ne peut reprendre ses droits qu'après la révélation en Christ. Ce terrain quitté, la tendance naturelle revient au galop :

« car ce n'est point un vice qui ait été péculiar aux philosophes, d'avoir pensé estre sages en la cognoscience de Dieu : mais il est commun à toutes nations et à tous estats. Car il n'y en a pas eu un qui n'ait voulu enclorre

⁴⁷ Pierre COURTHIAL, « Karl Barth et la révélation universelle de Dieu » *Etudes Evangéliques* 1964, nos 2-3, p. 59. Voir aussi ses études magistrales sur Barth et l'Ecriture dans *Fondements pour l'Avenir*, Alex. Kerygma, 1981.

⁴⁸ WENDEL, op. cit., p. 121.

⁴⁹ CALVIN, *Institution*, I. 13. 3 ; I. 5. 1 ; I. 5. 9 ; I. 13. 21 ; II. 8. 17.

la majesté de Dieu sous la conception de son entendement, et faire Dieu tel qu'il le pouvoit comprendre de son sens. Ceste outrecuidance, di-je, ne s'apprend point aux escholes : mais estant attachée à nostres nature corrompue, (par manière de dire) nous accompagne sortans du ventre de la mère. Car il est tout notoire que ç'a esté un mal commun en tous aages, que les hommes se sont laschez la bride tout outre à inventer des superstitions »⁵⁰.

C'est sur ce terrain que la révélation générale peut donner une connaissance de Dieu. C'est en d'autres termes ce qu'exprime Auguste LECERF, lorsqu'il écrit : « L'un des traits qui donnent à la théologie réformée son caractère particulier et sa valeur religieuse, c'est qu'elle proclame, comme nulle autre, ce paradoxe sublime que le Dieu de la religion, Celui qui veut être pour chacun de nous un Père et un Sauveur, est précisément Celui dont l'essence infinie et les attributs incommunicables font l'objet des vaines spéculations de la métaphysique »⁵¹. La révélation générale a donc pour objet, dès lors, de permettre une compréhension existentielle suffisante de Dieu pour que le rapport qu'il désire entretenir avec nous puisse être compris : « or, la connaissance analogique que nous propose la théologie réformée (LECERF renvoie ici aux commentaires de CALVIN sur Jérémie 23 : 5) est-elle suffisante pour que, supposé la réalité de Dieu reconnue, nous puissions prétendre que nous possédons de lui une connaissance telle que la piété en a besoin pour se constituer ? »⁵².

Cette connaissance par analogie, qui englobe toute la question des attributs de Dieu, a donc pour objet de faire comprendre à l'homme sa juste place en face de Dieu. Notons que, contrairement aux traditionnelles preuves de l'existence de Dieu qui prétendent découler de la seule raison naturelle, la connaissance analogique, elle, présuppose l'existence de Dieu et s'attache uniquement à définir son rapport à l'homme. Il est évident que la révélation générale participe pleinement, comme un des foyers de la révélation (l'autre étant l'Ecriture) au développement de cette connaissance. Auguste LECERF donne l'exemple de la démarche analogique, à propos de l'idée de la paternité de Dieu :

« L'idée essentielle est celle-ci : un être est le principe de la projection dans l'existence d'autres êtres, ou d'un autre être de la même substance que lui.

Au propre, Dieu est donc essentiellement et absolument Père. Il l'est, sans avoir besoin des créatures, par la génération éternelle de son verbe.

⁵⁰ CALVIN, « Romains », *op. cit.*, p. 27.

⁵¹ Auguste LECERF, *Introduction à la Dogmatique Réformée*, t. I : *De la nature de la connaissance religieuse* Paris, Je sers, 1931, p. 226.

⁵² LECERF, *op. cit.*, p. 222.

Dans un sens *improper (aequivoce)*, symbolique, il est Père de toutes les créatures.

Dans un sens *analogique*, par adoption — il est clair que ce terme lui-même est analogique —, il est le Père des prédestinés : à tous ceux qui croient, dit l'Evangile, a été donné le droit d'être faits fils de Dieu.

Ce terme d'adoption, dépouillé de ses accidents juridiques, conserve ce résidu très intelligible que Dieu traite les croyants comme un père adoptif, plein de tendresse, traiterait les fils qu'il aurait acceptés dans sa famille. Quand je dis que Dieu est un Père pour les croyants, en tant qu'il les adopte pour ses fils, l'idée essentielle d'adoption que nous venons de déterminer reste le résidu intelligible de l'affirmation. La croyance que Dieu est notre Père par droit de création et par un acte de libre grâce n'est nullement une notion informe. Elle a en vue, au contraire, une idée très précise.

En devenant profonde comme l'immensité, cette idée plonge dans le mystère et l'incompréhensible, mais elle ne perd rien de sa précision rigoureuse.

Si étonnant, si immérité, si élevé au-dessus de toutes les conditions psychologiques connues que soit le fait, la notion essentielle d'adoption demeure inchangée»⁵³.

Mais cette connaissance analogique comporte, évidemment, d'autres conséquences, plus importantes encore, sur la création.

b) *De la création*

La révélation spéciale reçue, la révélation générale permet à l'homme une connaissance beaucoup plus approfondie de la création, dans laquelle le chrétien lit à livre ouvert, afin de rendre à Dieu le service qu'il lui demande. Pour CALVIN, en effet, et surtout pour le calvinisme postérieur, l'insistance est mise sur le fait qu'aucun domaine du réel n'échappe au gouvernement de Dieu et que la vie chrétienne est ordonnée au service de ce gouvernement, qui se confond avec la fidélité au Principe de toutes choses : l'homme régénéré sait ce qu'il doit faire, quel combat il doit mener pour le service de Dieu. Ce combat a ses règles qui sont celles de l'ordre créationnel, et a pour but de ramener la plus grande partie possible du réel sous la souveraineté reconnue de Dieu, afin que la création soit redonnée à sa destinée première : la glorification de Dieu. « Or, c'est vostre office, Sire, de ne destourner ne voz oreilles ne vostre courage d'une si juste défense, principalement quand il est question de si grande chose ; c'est assavoir comment la gloire de Dieu sera maintenue sur

⁵³ LECERF, op. cit., p. 234 (c'est nous qui avons souligné).

terre, comment sa vérité retiendra son honneur et dignité, comment le règne de Christ demeurera en son entier »⁵⁴.

La révélation générale, dans l'ordre de la connaissance, vient encore augmenter la distance qui réside entre les païens et les croyants, plutôt que la réduire, comme sont tentés de le faire les libéraux pour revendiquer la paternité de CALVIN. La doctrine calviniste de la révélation générale ne se comprend pas sans le dogme de la prédestination, qui coupe dans l'ordre de la connaissance l'humanité en deux parties absolument distinctes, voire opposées.

CONCLUSION

Par sa concentration de toute révélation divine dans l'événement christique, Karl BARTH n'échappe pas au christomonisme. S'il n'y a pas de révélation en dehors de la Parole incarnée, les faits du monde phénoménal ne révèlent rien de la bonté et de la colère de Dieu. On est loin de l'enseignement calvinien de la pluriformité de la révélation divine qui voit une révélation objective de Dieu dans la nature, l'histoire et l'homme. Si Karl BARTH ne peut pas s'autoriser du calvinisme confessionnel, les députés du synode de Paris auraient pu en appeler à CALVIN pour défendre l'orthodoxie des premiers articles de la Confession. Ces articles ne sont pas étrangers à la théologie du Réformateur ; bien au contraire, ils s'accréditent dans de nombreux textes de CALVIN⁵⁵.

APPENDICE

Auguste LECERF (1872-1943), lisant couramment l'allemand, avait détecté, bien avant 1930, les différences et les dangers du barthisme par rapport à la foi réformée. Avec humour, il voulait voir en BARTH non un dogmaticien mais un prophète⁵⁶. A sa suite, Pierre COURTHIAL et Pierre MARCEL ont montré au public francophone en quoi Karl BARTH ne peut être compté au nombre des théologiens réformés réguliers. Pourtant le système hyper-rationaliste et spéculatif a été capable de rassembler une

⁵⁴ CALVIN, *Institutions*, « L'Epistre au Roy », page 30.

⁵⁵ Pour approfondir la confrontation entre les deux théologiens ; pour dégager les implications que l'acceptation ou le refus de la révélation générale entraîne en théologie, se reporter à notre étude : « Calvin et Barth. débat à propos de la révélation générale, Revue de réflexion théologique *Hokhma*, 1979, n° 11, pp. 64-80.

⁵⁶ Thomas REIT, *Auguste Lecerf : An Historical study of « the First of the Modern French Calvinists »*, mémoire de maîtrise, Faculté de théologie réformée d'Aix-en-Provence, juin 1979.

grande partie des *anciens libéraux*. Des pasteurs suisses ont même cru devenir calvinistes parce qu'ils s'étaient déclarés vers 1930-33 pour LECERF, alors qu'ils ne sont pas allés plus loin que le barthisme (en dépit de leur prétentieuse étiquette de néo-calviniste). 1936 voit la tentative de récupération par les barthiens du congrès calviniste consacré à l'*Election*, à Genève. La réunification de 1938 a coïncidé *grosso modo* avec l'établissement en France de la théologie de Karl BARTH. L'édifice barthien s'installe, monocoloré et coloré, en parti totalitaire, dans l'Eglise réformée de 1940 à 1963. Avec cette dernière date, c'est la première brèche dans le barthisme français : *la crise de l'alliance*, qui amena une première mésentente entre disciples de BARTH. En 1968, avec la disparition de BARTH, et l'année suivante, celle de Bosc, l'empire barthien se dissout au profit de pensées désormais post-barthiennes : théologies de protestation, d'horizontalisme, d'humanisme révolutionnaire⁵⁷.

⁵⁷ Serge Oberkampf de DABRUN, *Orthodoxie et libéralisme dans l'Eglise réformée de France (1938-1978)*, mémoire de maîtrise, Faculté de théologie protestante de Montpellier, juin 1978.

L'autorité du Nouveau Testament: du rejet à l'échec

Pierre MARCEL

I. « SENS COMMUN » ET « SENS MORAL » ; « MODERNITÉ » ET « LIBERTÉ ».

L'autorité du Nouveau Testament est celle du Christ, avons-nous dit¹. Laissant toutefois en suspens l'autorité du Christ et de sa personne, celle du Nouveau Testament en a été dissociée par de nombreuses et convergentes démarches qui s'expriment aujourd'hui dans notre « société ». Tout d'abord, celle du sens *commun*.

« Le sens commun est l'ensemble des opinions si généralement admises, à une époque et dans un milieu donnés, que les opinions contraires apparaissent comme des aberrations individuelles, qu'il serait inutile de réfuter sérieusement, et dont il vaut mieux se moquer, si elles sont légères, ou qu'il faut soigner, si elles deviennent graves »².

L'idée de *progrès* accompli au cours des siècles est communément reçue. Nous ne pouvons plus lire les textes bibliques comme les gens d'autrefois. Toute référence au passé est considérée *a priori* comme suspecte. Les « mots » de Jésus, dont nous n'avons que la traduction, sont usés. Nous ne pouvons jouer aux perroquets. Pour refuser la répétition, il nous faut une théologie « ouverte, décapante, proche de nos sensibilités ».

« Le 'sens moral' est la faculté de reconnaître intuitivement et sûrement le bien et le mal, surtout dans les faits concrets. Notre conscience morale possède le pouvoir d'appréciation et de discernement »³.

Le *sens moral* est énergiquement soutenu par le « *sentiment* » : état affectif, source d'émotions, parfois altruistes ou sympathiques, plus souvent expression d'une connaissance *in-*

1 *La Revue Réformée*, n° 135, 1983/3, p. 138.151.

2 A. LALANDE, *Vocabulaire de la Philosophie*, 3^e Ed. Alcan 1928, p. 750.

3 *Ibid.* p. 741.

tuitive et immédiate, d'un savoir donné, d'une conviction sans autre analyse ni justification que son affirmation, d'autant plus intense qu'elle ne se réfère ni n'est pratiquement accessible à aucun raisonnement. A la simple idée que Dieu tolère notre souffrance et contemple celles de notre humanité sans y mettre fin, le sens « moral » se rebiffe. Ce même sens moral, étavé du sentiment, se fait le juge des Ecritures, de nombreuses déclarations apostoliques et des paroles mêmes du Christ, en personne ! Récemment, l'enseignement de Jésus sur *Le riche et Lazare* (Luc 16 : 19-31) était, par le prédicateur de la Fédération protestante, déclaré : *redoutable, irrecevable, inécoutable, intolérable, insoutenable*, ces adjectifs choisis ponctuant le mouvement de sa pensée. Il est immoral qu'il y ait des « condamnés » pour leurs pensées et leurs actes, mais plus encore que certains soient « élus » et jouissent d'un statut privilégié ! Le cœur nous le dit : l'Evangile ne peut être qu'universaliste. Notre modernité nous fait « un devoir de dépasser ou du moins de corriger la pensée sotériologique qu'on rencontre dans le Nouveau Testament, tournée vers une réalité objective, et de la remplacer par une pensée existentielle, orientée vers le monde *existential* ».

Jésus et les auteurs du Nouveau Testament partageaient les vues de leur temps : elles sont irrecevables pour l'homme moderne qui a atteint la majorité par sa maturité intellectuelle, acquise par l'acte scientifique. Dans cet univers du discours logico-rationnel, considéré comme discours « majeur », *l'homme-moderne* sait qu'il n'a pas été créé : il n'est que le fruit d'un accident du processus de l'évolution de la vie. D'objet, le voici sujet et conscience. La Science nous donne LA Vérité, tout le reste est erreur. Par l'éducation d'une foi raisonnée, dépassons la foi naïve, axée sur un littéralisme archaïque et aride : remettons en cause les certitudes établies ; recherchons ce qui parle mieux au cœur que bien des images héritées du passé : la vérité n'est-elle pas soumise au rythme de l'évolution et le l'Histoire ?

Pour que nos contemporains puissent « boire l'eau qui désaltère », il est temps d'*adapter* la parole donnée il y a deux mille ans pour des gens d'une autre culture, d'un autre niveau d'évolution, dans des circonstances très différentes ; il faut aider l'homme-moderne à « récupérer » le mystère de Jésus, dont le message traditionnel ne le conduit plus à la foi, mais l'empêche au contraire d'y arriver.

Scandale sentimental, scandale éthique, scandale intellectuel !

En outre, nul ne peut être ni rester « scandalisé » pour une question d'*autorité*. « L'autorité n'est plus concédée *a priori*. » déclare James BARR ; elle n'est acceptée que là où elle se montre telle. Ainsi donc, il est de plus en plus difficile de soutenir l'autorité biblique d'une manière générale. Nous ne supposons plus

* Les mots soulignés dans les citations sont en général de mon propre fait.

que l'acceptation de l'autorité biblique soit le chemin d'une légitime exégèse, ou même que son acceptation soit la condition préalable nécessaire d'une juste interprétation »⁵.

Ou encore, pour répondre aux aspirations les plus hautes de la conscience contemporaine, il faut — selon les instructions de la *Commission Foi et Constitution* du Conseil Oecuménique — « tout sacrifier » aux exigences logico-rationnelles de l'« esprit scientifique », et « transmettre la foi au Seigneur de l'Eglise, dans le langage et la conception du monde du XX^e siècle », ... « dans des termes qui correspondent à l'élargissement du domaine mental de l'homme moderne ».

Le *Nouveau livre de la Foi commune des chrétiens*⁶, dont les auteurs ont voulu faire « un acte oecuménique sans précédent », nous est ainsi présenté : Nous avons voulu « d'emblée prévenir une méprise qui serait de croire que la Bible s'impose à nous *tel un cauchemar* avec l'implacable exigence de tout admettre mot par mot, du fait qu'elle *serait* Parole de Dieu ». On pense ainsi que de « nouvelles théologies » sont nécessaires pour « faire face aux crises spirituelles de la jeunesse chrétienne, dont l'assurance dans l'autorité de l'Ecriture est menacée par l'influence néfaste de la science moderne. La nouvelle herméneutique serait une contribution positive qui pourrait faire face aux vrais besoins de l'Eglise... ».

Mais guérira-t-on le mal en appliquant pour remède ces mêmes causes qui l'ont provoqué ?

II. LA MÉTHODE « HISTORICO-CRITIQUE ».

Les revendications du sens commun et du sens moral, les exigences de la modernité et de la liberté relèvent plus du sentiment que de la réflexion. Ceux qui les expriment par conviction se doivent de les justifier par la raison et par les faits, c'est-à-dire *scientifiquement*. Telles seraient la visée et la tâche de la méthode dite « historico-critique », associée à la « critique des formes ».

Ce n'est pas en lisant les évangiles que nous pouvons connaître la personne et l'œuvre de Jésus. Il faut y distinguer les « faits », réellement survenus, du récit « historique » qui nous y est relaté, d'une part ; et les paroles prononcées par Jésus, de celles qui peuvent être — ou sont — l'expression de la foi (vivante) de l'Eglise, d'autre part. Cette méthode doit compter avec la compréhension de la réalité telle que l'esprit des temps mo-

⁵ Cf. Paul WELLS, « La méthode historico-critique et les problèmes qu'elle pose », *La Revue Réformée*, n° 129, 1982/1, p. 1-15.

⁶ Labor et Fides, 1976.

dernes l'a acquise : elle est étroitement liée au progrès des sciences et au développement de la philosophie.

Celles-ci énoncent trois principes HISTORIQUES :

1. *Le principe de cause à effet* : est historiquement fondé ce qui se meut dans le cadre des lois connues, *de cause à effet*.
2. *Le principe du semblable* : l'événement doit pouvoir se reproduire de la même manière, ou de façon semblable.
3. *Le principe du cours ordinaire des choses* : l'événement doit se produire sans aucune intervention miraculeuse.

Les principes historiques ont pour corollaires les questions qu'on pose face à chaque texte biblique :

a) *vrai* ou *mythique* ? b) *divin* ou *humain* ? c) *réel* ou *fantaisiste* ? d) qu'est-ce qui est le *noyau* ou seulement *écorce* ?

La « science moderne », à laquelle se réfère la (ou les) nouvelle(s) théologie(s), part donc du principe que l'Univers est un simple donné, enfermé dans un monde clos. La réalité « est », elle est ce qu'elle est ; on ne peut partir que d'elle. La méthode nous est présentée comme la seule manière « objective » de connaître la vérité, sans référence à aucune autorité. Recherches et résultats sont garantis par le *postulat de neutralité*, car « la Science ne croit rien » : elle élimine toute « foi » et ne se fonde que sur la « rationalité pure », appliquée aux faits démontrables et observés.

Sans vouloir abuser de longues citations dans un exposé aussi bref, voici le point de vue de C.H. DODD, de réputation mondiale⁷.

« Il est à peine besoin de dire qu'un « critique » biblique n'est pas quelqu'un qui se place *au-dessus* de la Bible pour en indiquer les défauts. La *critique biblique* ne signifie rien d'autre que l'application aux documents bibliques des méthodes *rationnelles* ou *scientifiques* telles qu'elles s'exercent dans d'autres domaines de l'étude... Elle emploie des méthodes scientifiques d'observation, d'analyse, d'hypothèses et de vérification, qui ont fait leurs preuves sur d'autres terrains d'étude. C'est une discipline *rationnelle* et *scientifique* et, dans chaque cas, les preuves viennent vérifier ou infirmer les découvertes... C'est une question de *compétence* de la part de la

⁷ *La Bible aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, 1980, p. 31.

personne qui traite la question (...). Ses méthodes pourront être améliorées dans l'avenir, ses présuppositions révisées, mais elle tient fermement en tant que partie justifiée de la recherche *raisonnable* de la connaissance, et *l'abandonner serait « fuir la raison ».* »

On voit combien la dernière phrase de cette citation contredit la première !

Mis à part les spécialistes — mais non pas tous ! — rares sont ceux qui ont pris conscience de l'extrême complexité des méthodes actuelles d'approche du texte biblique, de la multitude de leurs aspects et de leurs imbrications dont il ne faut rien ignorer. M. Nil GUILLEMETTE, jésuite éminent, professeur de Nouveau Testament, dans sa récente *Introduction à la lecture du Nouveau Testament*⁸ nous présente fort opportunément la liste des sciences et des spécialités impliquées dans l'étude *synchrone* et l'étude *diachronique* du texte biblique. Alors qu'il ne s'agit que d'une énumération partielle, ce ne sont pas moins de cinquante sciences diverses auxquelles recourent *l'ensemble* des critiques ; aucun d'eux n'étant individuellement à même d'en faire la synthèse, les éléments retenus différeront dans chaque cas, et infléchiront subjectivement chaque exposé.

Nous observons alors un fait surprenant : sur la base des mêmes méthodes maniées de façons analogues, deux grands courants se dessinent :

— un courant *critique rationaliste* : il exprime un « rejet » net et franc de tous les thèmes fondamentaux du Nouveau Testament, en vue d'un « renouveau ».

— un courant *critique ecclésiastique* : il s'approprie nombre des résultats rationalistes dits « acquis », qu'il place sous la conduite du Saint-Esprit. Il aboutit à une conception *ouverte* de l'autorité du Nouveau Testament, qui, sous la direction de LA Tradition, libère de la servitude à l'égard du canon, mais conduit en fin de course aux mêmes résultats dévastateurs.

1) *Le courant critique rationaliste.*

Pour lui, la plupart des faits des évangiles sont devenus irrecevables pour l'« homme-adulte », qu'ils concernent la personne de Jésus, ses actes et ses miracles, ses pensées, ses paroles. Celles-ci ne doivent pas être interprétées dans leur littéralité matérielle : il faut plutôt chercher l'*idéo* qu'a voulu exprimer Jésus, et distinguer entre le fait substantiel (le point de doctrine, CE QUE l'auteur a VOULU dire), et la manière concrète dont il raconte et expose. HARNACK l'a dit : « Le Nouveau Testament a

obscurci le sens et l'origine historique des écrits qu'il renferme », en raison des avatars de la mémoire des premiers chrétiens.

Alors que Birger GERHARDSSON, dans *Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le Christianisme primitif*⁹ prouve l'excellente mémoire dont ont fait preuve les rédacteurs de l'époque et ceux du Nouveau Testament, André MALET, à l'extrême opposé, dans « Les évangiles comme écran entre Jésus et nous »¹⁰ prétend, à partir d'une *Théorie de la Mémoire*, montrer que l'« invariant » de la mémoire, c'est l'*errance*. Entre l'événement et sa relation, s'interpose une « mémoire » qui commet d'innombrables erreurs par substitution, grossissement, modification, transposition, fusion ou confusion, dissociation, retranchement ou aliénation, adjonction, in-compréhension, illusion, fabulation, par des dispositions affectives, l'éloignement du temps et l'oubli. Au bout du compte, le passé est *oublié*, ou *métamorphosé*. C'est une tendance apologétique inconsciente, à laquelle travaille une pléiade de « ON » anonymes. Et si, au bout du compte, l'un de ces « ON » tombe juste, « ON » n'en peut avoir la garantie absolue ! La modernité légitime l'amnésie. Alors, quand tout nous est caché, la personne de Jésus, ses actes, ses pensées, ses paroles, voici que surgissent la « jaillissante vitalité » des nouvelles doctrines, « la dynamique du provisoire, au-delà des continuités apparentes, l'élan calculé des ruptures » : nous naissons à une « religion supérieure »¹¹. Il n'est que de « déhistoriciser », mieux « débibliser » la Bible et son message, « la déblayer de ces pieuses fioritures que l'esprit du temps a multipliées comme des hommages dus aux héros ».

BULTMANN et les siens radicalisent encore :

« La communauté, dit-il, n'a conservé absolument aucune image de la personnalité de Jésus... La reconstruction qu'on pourrait en faire serait purement fantaisiste... Nous ne pouvons pas savoir comment Jésus a compris sa fin, sa mort... La seule chose sûre, c'est qu'il a été crucifié par les Romains... A-t-il trouvé, et comment, un sens à sa destinée ? Nous ne pouvons le savoir, et l'hypothèse n'est pas exclue qu'il se soit effondré »¹².

Aucune autorité n'est désormais possible : seule subsiste la « raison » du critique ! Le Saint-Esprit n'est pas nommé puisqu'il n'existe pas.

⁹ *La Revue Réformée* 1963/2, n° 54.

¹⁰ *Foi et Vie*, n° 2, 1975.

¹¹ Cf. Louis SIMON, *Foi et Vie*, avril 1975, p. 24, et *Réforme*, N° 1978, 19.3. 1983).

¹² Cité par G. BERGMANN, *Tempête sur la Bible*, p. 55.

2) *Le courant critique ecclésiastique.*

La méthode historico-critique est non seulement recommandée mais imposée par les plus hautes Autorités des Eglises, les récents papes et le Conseil Ocuménique.

D'abord une définition rassurante de l'Eglise romaine concernant les livres du Nouveau Testament : ils sont « sacrés et canoniques ; ils ont Dieu pour Auteur, ayant été inspirés par lui ». « Le fait que Dieu est l'auteur d'un livre qu'il a inspiré (...) est un fait surnaturel », un fait « que Dieu a révélé à son Eglise »¹³.

Les jalons du chemin qui conduit à la « théologie de la communauté » sont bien connus. D'abord les *Evangélistes et les Apôtres*. Chacun d'eux s'adapte au milieu où il se trouve, et y adapte son message, selon les besoins pastoraux de son Eglise. Il fait subir aux traditions qu'il a reçues de nombreuses transformations. Il n'a nullement le sentiment de « trahir » le message ; il ne récite pas, il prêche et s'exprime « sous la mouvance de l'Esprit ».

Après leur disparition, les *Eglises locales* s'emparent des « traditions » reçues. Chaque communauté est un « bain révélateur » qui permet à de nouvelles « images » du Christ d'apparaître, différentes selon les communautés ou les questions posées. A travers le culte, la prédication, la catéchèse, d'une communauté à l'autre, les Eglises *complètent* et *explicitent* des paroles de Jésus. Elles forgent de nouvelles sentences qu'elles placent dans la bouche même de Jésus et, tout spontanément, *façonnent* un récit traditionnel d'*actions historiques* de Jésus, de manière qu'il reflète les traits essentiels de la propre *image* vivante que ces Eglises « SE » font du Christ. Ici, les historiens font apparaître la forme pronominale réfléchie, et le pronom personnel indéfini collectif : « ON ». A travers les décennies, tous ces « ON » expriment le produit anonyme *commun* de toute la communauté¹⁴.

« Ce faisant, déclare Ferdinand HAHN, nul n'avait le sentiment d'être un « inventeur ». En effet, si ce qu'enseignait l'Eglise était réellement vérité de foi, comment pouvait-elle l'enseigner au nom d'une autorité autre que celle de Jésus lui-même et en vertu de l'instruction reçue de l'Esprit-Saint ? »¹⁵.

« Il y a donc, ajoute l'auteur, des *récits* SUR Jésus qui ne peuvent être accueillis sans plus comme des événements histori-

¹³ *Divino Afflante Spiritu*, cf. M.J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, Lecoffre, J. Gabalda 1933, p. 171 et Vatican II. *Dei Verbum*, n° 12.

¹⁴ Au fil de mes lectures, et dans cinq exposés seulement (M.J. LAGRANGE, A. van HARNACK, H. van CAMPENHAUSEN, E. CHARPENTIER et le *Catéchisme Hollandais*) « ON » est omniprésent, omnipotent et omniscient. Dans l'ordre alphabétique : « ON » cherche, choisit, comprend, considère comme normatif, croit, déclare, désire, écarte, écrit, espère, exige, fixe les frontières de la collection, hésite, lit ; est peu disposé, prêt à reconnaître, prudent ; raconte, se rappelle, rassemble, réinterprète, sait, se sent libre, traduit, transmet, travaille, etc...

¹⁵ *Le Nouveau livre de la Foi*, p. 101-102.

ques de sa vie, de même qu'il y a des *paroles* DE Jésus, qui ne furent pas prononcées PAR le Jésus de l'Histoire... C'est là *un fait acquis* pour l'étude *scientifique* de la Bible dans les deux grandes confessions chrétiennes. »

Troisième étape : *La Communauté chrétienne*. Le temps passant, des récits On passe aux écrits. On accentue les tendances initiales décrites en fonction du moment ; On cherche à remplir certaines pages blanches de la vie de Jésus. Ces écrits reflètent les *préoccupations*, les *croyances* et l'*enseignement* des communautés judéo-chrétiennes, puis hellénistiques primitives. Pierre GRELOT tranche net : « L'assemblée liturgique » a été « le lieu de formation de tous les textes johanniques oraux ou écrits »¹⁶. Ainsi germe et règne la *théologie de la communauté* !

Est-ce croyable ? Ces « ON », ou ces écrivains, furent-ils des faussaires ? Détrompez-vous ! Ici encore, Ferdinand HAHN nous apporte LA réponse qui fait sursauter tout chrétien « réformé » :

« Dans leur mise en œuvre littéraire, tout simplement et sans hésiter, ils (= les écrivains) ont pris au sérieux la conviction de leur foi, à savoir que TOUT enseignement prêché PAR l'Eglise DOIT ETRE TRANSMIS COMME ENSEIGNEMENT DE JESUS »¹⁷.

Formule stupéfiante et suicidaire quant à l'autorité du *Nouveau Testament*. C'est là, nous assure-t-on, une acquisition typique des temps modernes et, malgré certaines divergences en général dépassées, en bien des points l'unanimité est aujourd'hui atteinte pour délimiter CE QUE Jésus lui-même a *enseigné*, *voulu* et *réalisé*. Nous avions tout à l'heure trois principes pour établir l'historicité d'un texte, nous avons à présent

trois principes exégétiques :

1. Le *ce que* : Qu'est-ce que l'auteur — ou le texte — a *dit* (texte littéral).
2. Le *réellement* : Que voulait-il *réellement* dire ? (intention).
3. *L'aujourd'hui* : Comment comprendre *aujourd'hui* ce qu'il a voulu réellement dire, qui puisse nous atteindre *aujourd'hui* dans notre actualité (situation).

On voit quelle liberté d'interprétation s'accordent historiens et exégètes : ce qui est *inauthentique* mais canonique a la même valeur théologique que ce qui est authentique. « C'est à travers le Christ de la foi de l'Eglise que nous pouvons rejoindre le Jésus de l'Histoire ».

¹⁶ *Introduction critique au Nouveau Testament*, Tome III. L'achèvement des Meritures, p. 149.

¹⁷ *Le Nouveau livre de la foi*, p. 102.

Ici, au terme final, mention est faite du Saint-Esprit. Je me demande si nombreux sont les *Réformés* qui réalisent que la référence — souvent légère et considérée comme évidente — à la « communauté chrétienne » aboutit à la conclusion que voici, autorise *aujourd'hui* des couches importantes du catholicisme et du protestantisme à toutes les *dérives* concernant l'Evangile du Christ ? Car :

La promesse du Christ d'assister son Eglise par l'envoi de son Esprit, donne non seulement autorité à l'enseignement de l'Eglise, mais confère à l'Eglise celle de revêtir cet enseignement de l'autorité même du Christ. D'un seul coup, l'Esprit dote l'Eglise de son autorité à Lui et confirme son autorité à elle. Entre l'Eglise et l'Esprit désormais : un couple inséparable et constant.

3) *Le courant critique « spiritualiste ».*

Dans la pensée contemporaine, une tendance nouvelle s'est peu à peu fait jour : celle de dissocier l'humanité de la tradition d'avec la transcendance de l'Esprit. Cette ambition a été exprimée par James BARR dans une série d'écrits remarqués. Paul WELLS nous a exposé avec brio sa démarche¹⁸, ce qui me permet de courir à la conclusion.

L'Ecriture est un document d'Eglise, une proclamation écrite que *continue la prédication d'aujourd'hui*. L'Ecriture ne fournit pas la révélation de ce que la foi *devrait* être, mais une expression humaine classique de ce que la foi *peut* être. La révélation n'est plus envisagée comme *précedant* la formation des Ecritures. Elle découle plutôt de la tradition, en ce que l'Ecriture, formée par une action humaine qui manifeste indirectement le contact avec Dieu, est adoptée par Dieu pour être sa Parole pour les générations futures. La Bible n'est donc pas une norme que l'on peut appliquer aux situations présentes comme règle de foi et de pratique ; elle n'est qu'un *modèle* propre à nous éclairer *lorsque nous prenons nos propres décisions face aux problèmes d'aujourd'hui*. Ainsi, au fil de l'histoire, la pensée moderne serait apte à discerner la vérité. Mais alors, ne s'apprête-t-elle pas à lui donner le caractère et l'autorité d'une nouvelle révélation ?

III. LA DÉRIVE : NOUVELLES RÉVÉLATIONS, NOUVELLES RELIGIONS.

On pourrait croire que les mises en pratique et les comportements des adeptes des trois courants que nous avons esquissés seront très différents, voire opposés ? Il n'en est rien pourtant !

¹⁸ « Remarques sur quelques idées fondamentales de la théologie de James BARR », *La Revue Réformée*, n° 134, 1983/2, p. 77-90.

Qu'ils soient du courant critique rationaliste, du courant critique ecclésiastique, du courant critique spiritualiste, chacun voulant vivre honnêtement l'engagement de « sa » foi, tous se rencontrent sur la même ligne d'horizon.

Les disciples ont compris Jésus à la lumière de leur *vie*. Aussi la vie des communautés ecclésiales doit-elle encore et toujours être *aujourd'hui* le lieu à partir duquel Jésus peut être « mieux compris ». Le père Etienne CHARPENTIER pose la question : « L'Evangile, le Nouveau Testament *sont-ils clos* ? Continuons-nous à l'écrire *aujourd'hui* ? » Oui ! Puisque le Jésus que nous présente le Nouveau Testament a été *découvert* — lentement — par des communautés de chrétiens, à travers leur *vie* et leur *réflexion*, cela nous ouvre un avenir.

« Nos communautés, écrit-il, doivent *aujourd'hui* continuer ce travail de découverte de Jésus à travers notre *vie* et nos questions... Leur *vie* (écrits, prières, témoignages) *sont* « L'Evangile au XX^e siècle » (...) Ainsi les chrétiens ne sont pas condamnés à reproduire passivement un « modèle » ; ils sont invités à *enfanter le Christ dans le monde*, à *inventer*, dans la fidélité au message premier, *le visage du Christ* ressuscité pour *notre monde*. »

Nos communautés d'*aujourd'hui* sont tout aussi *formatives* que les anciennes. L'Eglise doit briser sa solitude en rencontrant l'homme d'*aujourd'hui* dans sa dimension *sociale* et son environnement *culturel*. Il nous faut abandonner le langage « *passé* » de nos croyances et redevenir « *accessibles* au langage des autres », des incroyants, des païens, renouveler à leur intention l'expression de *notre* foi, pour éveiller *leur* foi dans un langage qui soit le *leur*, tel qu'il leur apparaisse comme *le révélateur de leur propre vérité* ».

Il n'y a plus de condamnation pour l'homme, le pardon est donné à tous, même à ceux qui ne connaissent pas Dieu ou qui s'opposent à lui. Cet universalisme aboutit au mythe moderne du « dialogue », et à une étonnante *théo-logie* de « l'autre » (selon l'affreux mot à la mode). Le Christ est présent dès qu'un vrai dialogue commence. L'éthique à partager est celle de la rencontre. Le fin du fin de la pédagogie chrétienne est désormais « l'adaptation à la civilisation moderne ». « Tout homme, même athée, peut alors comprendre l'Evangile en ce qui concerne l'homme »... « C'est finalement l'honneur de Dieu que l'Athée défend à son insu. »

Pour rassembler la large frange du public des assemblées chrétiennes, qui ne supporte plus la prédication unilatérale de « La Bonne Nouvelle », surgit le problème de l'analyse sociologique ou psycho-sociologique des assemblées et de leur « fonctionnement », qui enfante un nouveau ministère, celui d'*animateur*. Ainsi observons-nous un irrésistible glissement d'intérêt : la substitution de l'*histoire de Jésus* au problème de Dieu, d'une

part ; l'abandon de la sotériologie en faveur du « social » et de l'« homme ». « La présence du Christ dans le monde, écrit Louis SIMON, prend la valeur d'une incarnation de sa personne dans la dynamique des rapports humains... Le Christ sacrifie d'une façon invisible et non ecclésiastique la dynamique de la vie sociale, pourvu qu'elle aboutisse à l'homme. » Le mal s'identifie alors avec les institutions et les structures humaines.

Un texte saisissant de Michel de CERTEAU¹⁹ situe au mieux le point extrême de la dérive, plus lucide encore aujourd'hui qu'il y a dix ans :

(Le rôle de produire le sens d'un texte) « était celui des églises autrefois ; il est aujourd'hui passé à la *communauté sociale*. C'est à elle d'exercer cette capacité productrice. Ces textes sont l'objet d'un travail *social* qui n'est plus aujourd'hui effectué par une église, même si elle le croit, même si elle y prétend. *La société entière a pris possession de ce texte particulier*. Les champs et les circuits de la lecture sont de type *social, politique* ou *culturel*, mais non plus ecclésiastique. Le même phénomène de *production collective du sens* se poursuit, mais son « auteur » n'est plus le même : *c'est la civilisation tout entière...* De même que la sociologie se substitue, pour une part, à l'ecclésiologie, de même un certain nombre d'activités autrefois propres à l'Eglise, par exemple l'interprétation de l'Ecriture, *sont aujourd'hui le fait de la société entière* ».

La conséquence de ce fait est aussitôt exposée dans *Le Nouveau Livre de la Foi* : « L'homme apprend à connaître *la volonté de Dieu* en écoutant dans la foi la demande de ses semblables, et l'obligation du moment présent comme *la demande de Dieu* ». Pourquoi cette surprenante déclaration ? Du fait qu'en aucun cas l'agir chrétien ne se réduit à l'observation de lois que Dieu *aurait* édictées directement et personnellement, et qui n'ont plus de place aujourd'hui dans la réflexion sur l'agir chrétien. Ainsi, la foi « découvre la volonté de Dieu par l'entremise de lois qui ont été *formulées et écrites par l'homme*. Une foi exprimée publiquement par des catholiques et des protestants qui incarnent la pensée œcuménique actuelle.

Non sans surprise, on le voit : toute la pensée religieuse se trouve rassemblée sur la même ligne d'horizon.

Le courant critique rationaliste, de l'athéisme ou du libéralisme : souveraineté de la raison dans ses expressions culturelles, sociales et politiques. Quand la sotériologie tombe dans le social, la théologie s'abâtardit en *anthropologie* : une anthropologie psycho-pathologique teintée de « jésus-logie ». E. FUCHS va plus loin encore : « Si, écrit-il, nous voulions comprendre Jésus com-

¹⁹ *Crise du biblisme, chance de la Bible*, Epi 1973, p. 55.

me individualité historique, il faudrait assurément *l'aimer à nouveau*. Mais cela, nous ne le pouvons et ne le devons pas ». « Dieu n'est *que* Jésus de Nazareth », dit Louis SIMON, « Jésus est venu nous apprendre que l'homme est dieu », annonce à la radio un jeune prédicateur.

Quand la réflexion de l'Eglise catholique romaine l'engage à *témoigner*, elle revendique la promesse du Christ de la conduite aujourd'hui *vers* la vérité (Jean 16 : 13), et elle le fait au nom de et par l'autorité du Christ lui-même. Tout enseignement prêché par l'Eglise aujourd'hui *doit* être transmis comme enseignement *du Christ* aujourd'hui.

Dans la perspective de James BARR, la réflexion de l'Eglise sera plus encore et nécessairement « adoptée par Dieu pour être *sa parole* » pour la présente génération.

Hypertrophie de la raison, hypertrophie de la tradition, hypertrophie du sentiment.

Dès que le Saint-Esprit ne garantit plus *lui-même* l'autorité des Ecritures par le témoignage qu'il apporte à leur authenticité, puisqu'il en a été l'inspirateur et l'auteur, *dans tous les cas*, quelle que soit la façon dont cette autorité est contestée et bravée, le résultat final est le même. Il est de notoriété publique qu'à la Conférence de Montréal les Eglises de la Réforme ont abandonné le principe « *Sola Scriptura* ». Mais voyez comment, après que l'autorité des Ecritures ait fait place à l'autorité de la Tradition, celle de la Tradition d'aujourd'hui passe par « une adaptation aux conceptions du monde moderne ». Les Eglises se conforment à l'esprit du siècle, entrent en osmose avec les idéologies contemporaines. Leur christianisme édulcoré, timide et mitigé, sert de drapeau aux partis politiques, et entre comme ingrédient dans toutes les propagandes. Toute idéologie recouvre un système, une clé d'interprétation et un processus : elle mobilise, envahit l'homme tout entier ; elle l'oblige à un choix et à une adhésion.

Les idéologies naissantes cherchent à *parasiter*, à *phagocytter* la religion chrétienne et tendent à absorber les discours non-idéologiques. Les religions laïques se substituent au Christianisme par transfert des structures ecclésiales. *Plus l'Eglise se sécularise, plus l'Etat se sacralise*, en se substituant à Dieu, en se parant de son autorité. Et la *foi* découvre la volonté de Dieu par l'intermédiaire des lois qui sont formulées et votées par les gouvernements. Le salut consiste à renverser, en pensant les transformer, les « structures de la société ».

Nouvelles révélations, ... nouvelles religions.

IV. LES « PRINCIPES »

Toute « science » se pense et se construit selon un certain nombre de « principes », à savoir des *propositions* posées avant toute déduction, qui ne se déduisent elles-mêmes d'aucune autre dans le système considéré : elles sont *hors de toute discussion* : tout développement ultérieur leur est impérieusement soumis. La pensée rationnelle s'appuie sur des « principes rationnels », des vérités fondamentales, évidentes par elles-mêmes, sur les-quelles tous les raisonnements s'édifient.

La critique « historico-biblique » et des « formes » se fonde sur trois triades de principes. Nous connaissons déjà les trois principes *historiques* et leurs corrolaires, et les trois principes *exégétiques*. Il nous reste à faire connaissance des

trois principes logiques :

1. *Le principe d'identité* : ce qui est, est : ce qui n'est pas, n'est pas.
2. *Le principe de contradiction* (ou de contrariété) : le contraire du vrai est faux.
3. *Le principe du tiers* (ou du milieu) *exclu* : de deux propositions contradictoires, l'une est vraie et l'autre fausse.

Ayez ces trois triades de principes présentes à l'esprit, et vous comprendrez le caractère irrémédiablement destructeur *a priori* de cette critique.

Quoi de plus évident en apparence que ces principes *logiques*, que nous expérimentons dans l'étude des aspects *naturels* de l'Univers. En tant que principes rationnels, il saute aux yeux qu'ils relèvent de la raison. Mais il serait inexact de dire qu'ils lui sont *conformes*, au sens ou toute activité de l'esprit, vouée aux aspects *culturels* de notre existence, devrait leur être conforme, ou *conformée*. Si c'était le cas, tout serait soumis aux impératifs de cette raison-là.

Or, appliquer ces principes logiques rationnels aux domaines des *relations* inter-personnelles, des activités de la pensée et de l'esprit, interdit de faire justice aux structures et au sens de ces activités, et crée l'antinomie. De rationnels qu'ils étaient, les voici devenus principes logiques *rationalistes*, pivots d'un système global et fermé de pensée. Or, il existe des principes logiques *spirituels* : face à une logique rationaliste, une logique *spiritualiste* ; face à une logique païenne une logique *chrétienne* que conçoivent les penseurs qui acquiescent à l'autorité du Christ et des Ecritures, mais qu'ignorent ou récusent ceux qui, dès le départ, la rejettent par leur attitude « critique ».

Esquissons les limites que les principes *historiques* imposent au champ de notre réflexion. Pour être « historique », un fait doit se mouvoir *dans le cadre des lois connues* « de cause à effet ». Ne sont ici pratiquement en jeu que les causes et les effets de phénomènes observables et mesurables relevant des sciences de la Nature. Pour quelques lois connues, combien nous sont-elles encore inconnues ? Tranchera-t-on au nom de ce que le monde entier ignore encore ? Et connaît-on les lois de cause à effet qui président aux relations inter-personnelles : d'homme à homme, de Dieu à l'homme, de l'homme à Dieu, du Père au Fils ? Vouloir appliquer les lois de la Nature aux activités de l'esprit, c'est postuler un déterminisme au détriment de la personnalité et de la liberté. C'est la fossilisation du principe des relations de cause à effet.

Le principe du semblable refuse la qualité d'« historique » à un événement *unique* en son genre. L'historien critique de la Bible ne saura donc rien de décisif sur la vie de Jésus. Conception virginal, résurrection, ascension, retour ?... ne se reproduiront jamais. Pas davantage la création du Monde. Que serait une Histoire universelle élaborée selon ce principe ?

Le principe du cours ordinaire des choses exige que tout événement prenne place à *l'intérieur*, et selon ses propres lois, de ce monde *clos*, replié sur lui-même. Ni « fenêtre », ni « passerelle » ne livrent passage à une présence invisible ou spirituelle aussitôt qualifiée de *sur-naturelle*. Connaissance divine, Providence, prophétie, signes et guérisons du Christ, la prière (dite aliénante), le Saint-Esprit lui-même ne peuvent être historiquement pris en considération. Ne le pourrait que ce qui est strictement naturel et normal, ordinaire et banal. A quoi s'ajoutent toutes les questions OU... OU... des corrolaires de ces principes.

Nous voyons à quel point sont subjectifs les choix et les options de chaque historien, de chaque exégète, quand de plus il devrait tenir compte de la cinquantaine de sciences spéciales nécessaires à l'étude synchronique et diachronique du Nouveau Testament, chacune d'elles lestée de ses propres principes et *a priori*. Dans cette énorme masse, dont personne n'a plus qu'une connaissance partielle, chacun fait son tri à sa façon.

Les principes exégétiques enfin. Le *ce que*, le *réellement*, *l'aujourd'hui*. Au nom de quel *a priori* postule-t-on que l'auteur n'a pas réussi à exprimer correctement *ce qu'il voulait réellement dire* ? Et qui, et selon quelle « autorité », fixera la différence entre l'homme-moderne et celui d'avant-hier ? Toute interprétation de l'Écriture sera « de circonstance » désormais, au prix d'un *maquillage* du vocabulaire biblique. Les concepts de grâce et de péché, foi et repentance, jugement et rémission, vérité et mensonge, mort et vie, maudits et bénis, fidèles et infidèles, appelés et élus, Eglise, Royaume de Dieu, monde, etc... sont pris dans des acceptations fantaisistes, sentimentales, républicaines ou philosophiques, qu'une étude biblique élémentaire ne corrobore

pas. Tout cela, nous assure-t-on, pour « s'adapter à la mentalité contemporaine ». N'emprisonnons pas le Saint-Esprit dans l'Ecriture, et ne lui interdisons pas de s'annoncer aujourd'hui comme il lui plaît. Ecouteons l'hymne à la liberté de Louis SIMON²⁰ :

« Le temps des comptes rendus de l'Evangile est terminé. Commence le temps de ses Poètes, le temps de Pentecôte, des inventeurs du Verbe. Jésus a révélé que l'homme est possible. Il nous faudra, par le moyen d'une parole qui permet ce qu'elle promet, susciter, au plan des personnes et au plan des communautés, cette possibilité de l'homme, *unique* image de Dieu... Le Christ nous pousse vers cette impossible promesse... *de la Parole sans Ecriture*, et il nous introduit dans cette espérance inouïe : Dieu devenu sémantiquement superflu, parce que syntaxiquement manifeste. »

Ainsi : Dieu sans Ecriture, la Parole sans Ecriture, le Saint-Esprit sans Ecriture. Ceci ne nous montre-t-il pas la « solidarité » essentielle qui unit le Père, le Fils et l'Esprit, puisqu'il est impossible de contester l'un sans porter atteinte aux deux Autres²¹.

V. L'ECHEC

Quel impact ces nouvelles théologies, dont la motivation était de voler au secours de l'homme-moderne et de lui apporter un aliment pour sa faim, ont-elles obtenu ? Ces théologies s'adressent-elles vraiment à l'homme *d'aujourd'hui* ? Hélas ! l'image que ces historiens se font de sa « modernité » ne correspond pas à la réalité.

L'homme moderne est orgueilleux, il croit à la science et au déterminisme, il n'est pas un scientifique, mais un *technique*, il

²⁰ *Une Eglise pour les absents, Réforme, et Réflexions sur la Christologie*, D. 98.

²¹ S'il ne fallait être si bref, devrait ici prendre place la critique des méthodes de REJET de l'autorité du Christ et des Ecritures. Critique réflexive des présupposés, de l'idée religieuse *a priori* à la racine des « principes » et des idées transcendantales qui en découlent et qui sont :

SUPRA-logiques (antérieures à tout raisonnement),
EXTRA-scientifiques (parce que PRE-scientifiques).
SUBJECTIVES (et non « objectives »),
PASSIONNELLES (et non « rationnelles »),
RELIGIEUSES (et non « neutres »).

Critique de la mentalité de REJET, de sa source au cœur de l'homme, ses conséquences dans la vie de l'Eglise. Esquisse d'une logique chrétienne face à une logique rationaliste et profane. Echec scientifique de la méthode, incapable — en raison de ses présupposés — d'interpréter selon Dieu aucun texte biblique, ni fait d'observation des sciences naturelles ou noologiques. — Enfin, le « comment » de notre acquiescement *libérateur* et joyeux à l'Autorité divine du Christ et des Ecritures, fondement d'une vraie foi, et réfutation d'objections classiques faites aux « évangéliques ». — Tout cela est pensé et écrit, et verra le jour, Dieu voulant, au moment opportun.

est farci de pseudo-science(s) et de para-croyances²². Il se livre à l'occultisme et à l'astrologie. Il est ahuri de techniques, démoralisé, traumatisé par la froideur du monde ambiant et son manque de visées métaphysiques et religieuses. L'homme-moderne est pauvre de langage, marqué par le son et l'image. On est incapable de lui parler familièrement dans sa condition d'aujourd'hui. C'était pourtant l'une des motivations essentielles de cette « nouvelle pensée ».

Cette homme souffre de solitude, il lui manque « quelqu'un » : on lui présente *l'Homme* noyé dans l'Univers. Il s'y recroqueille sur soi. Il est en pleine crise de raison : voici les ultimes conséquences d'un rationalisme périmé. Il se débat sous la férule des idoles contemporaines : on lui offre, hypertrophiée, celle de sa propre idole. Il est inquiet ? Eh bien, pour tout potage, voici des « questions » sans réponses, l'« insomnie de la foi ». Il est en quête d'une autorité, il est promu comme seule autorité²³.

L'homme-moderne est incapable d'aimer : on lui propose l'Amour comme explication de tout. Un amour que Francis JEANSON appelle « la méthode SATAN », à savoir : « Sanctification Assurée par Thérapeutique Auto-Négatrice ». Un appel émotionnel dont les pasteurs en milieu ouvrier récusent la valeur²⁴. Il a perdu spontanéité et liberté. Une éthique est nécessaire à sa libération. On lui offre la « nouvelle morale » qui va dans le sens de son aliénation. Il souffre du manque de « religion » : voici la philosophie « a-religieuse ». Il aspire à l'intégration des motifs spirituels dans la culture : qu'il accepte, en attendant, celle de la « culture » dans la foi « chrétienne ».

Ainsi, la méthode historico-critique ne rend pas justice à la « foi » qu'elle cherche à propager. On offre pour remède à l'homme-moderne ce que l'on croit qu'il est devenu : on se fait le porte-parole de son idéologie et de ses misères. Si le monde est présent dans l'Eglise, comment l'Eglise peut-elle être présente au monde ?

Comment expliquer ce remède à rebours ? Les gens d'Eglise sont toujours en retard ! La conception philosophique que l'école historico-critique et des formes se fait de l'homme-moderne date des deux derniers siècles. Celle qu'elle se fait de la science est aujourd'hui récusée par les savants. La « dernière chance du Christianisme » qu'on nous conjure de saisir est la décalcomanie de systèmes éphémères. Nous assistons à un processus accéléré d'évacuation des vérités de demain : car les vérités d'aujourd'hui ? elles ne tiennent pas dix ans !

22 Cf. Michel GAUQUELIN, *Planète*, n° 26, 1966.

23 Cf. l'étude du barthien J.A.B. HOLLAND, « The Debate about Honest to God », *Scottish Journal of Theology*, 17/3, Sept. 1964, p. 259, 275.

24 Francis JEANSON, *La Foi d'un incroyant*, Ed. du Seuil 1963, p. 135. Pierre FOUCHEIER, *De l'Eglise du Christ à la place publique*. Bergers et Mages, 1967.

La méthode historico-critique n'offre à l'homme-moderne pas le moindre *horizon* où plonger ses regards dans l'espoir d'une nourriture rafraîchissante. Elle fait de lui l'otage et la victime d'une « réduction » de tout le sens que recèle notre Univers : réduction de Dieu, du Christ, de l'homme, de la réalité.

Réduction de Dieu.

Les théologies modernes ne connaissent pas de Dieu Créateur. Aucune autorité ne préside à l'histoire du monde et à sa destinée. Point de providence, la prière est un leurre ! Point de Révélation, ni de Rédemption : Dieu n'a rien à nous dire. Aucun lien *personnel* de création ne peut situer l'homme au-dedans, au-dehors, au-delà de lui-même. La Nature est muette et n'a point de « message ». Que nous laissent-elles donc, ces théologies réductionnistes, quand l'« idée » d'une divinité subsiste encore ? **UN DIEU RACORNI.**

Réduction du Christ.

Sa venue ici-bas est du domaine naturel. Sa filiation divine ? Une expression symbolique pour désigner sa mission et son importance. La *théo-logie* se réduit au Christ, mais le Christ des évangiles est réduit par la critique au « Jésus historique », à telle enseigne que des *théo-logiens* « chrétiens » peuvent se déclarer *a-thées*, et se reconnaître assez nombreux dans l'Eglise pour y former des groupes d'étude.

L'élimination de sa transcendance divine et de son éternité aboutit à une doctrine faussée du monde — dit « matériel » — qui nous entoure, des *structures* naturelles : familles, Eglise, Etat, ou sociales, de l'origine du corps humain, de notre personne et de leur avenir.

Le Christ réduit à Jésus, mais un Jésus dont les sources historiques qui pourraient nous le faire connaître sont inexploitables, aucun critère *formel* ne permettant de *re-constituer* ce qui lui appartient authentiquement. Les grands, les hauts-faits de sa vie n'existent que *verbalement*. « Le Christ du kérygme a pour ainsi dire évincé le Jésus historique »²⁵. Croire en Jésus, c'est croire *comme lui*. Le message est réduit à l'offre d'une nouvelle compréhension de soi-même. On ne peut le prier ; peut-on encore l'aimer ? Nous avons vu que c'est précisément ce qu'il ne faut pas faire, ce à quoi il faut *se refuser*. Le « Christ kérygmatisque » est exsangue : **UN CHRIST RABOUGRI.**

Réduction de l'Homme.

La négation de la Création, de la création de *chaque* homme par Dieu, l'oblige à se référer à une origine animale selon les hypothèses de l'Evolutionnisme, et avec toutes ses conséquences. L'homme est dépouillé de toute éthique de comportement, d'ordonnances de vie : livré à soi-même... et aux autres. Incapable de connaître ce qui *est* un péché, son éthique sera personnelle, dite de « liberté », axée quoi qu'il en coûte sur le développement, la réalisation de *sa* personnalité. Il est primordial de répondre aux besoins des temps nouveaux, à l'évolution de l'opinion publique. Alors que Dieu clame à son peuple : « VOUS NE FEREZ PAS CE QUI SE FAIT », sinon vous serez vomis (Lév. 18 : 3, 25, 28).

Pensez au contraire au dessein de Dieu pour *cet homme-là* : créé à Son image, de sa propre race, son enfant d'adoption, appelé à être en Christ une nouvelle création, comblé de toutes sortes de bénédictions spirituelles et de grâces, promis à la connaissance du Fils de Dieu, à devenir un homme fait à la mesure de la stature parfaite du Christ, scellé en Lui par le Saint-Esprit, héritier de Dieu, co-héritier du Christ, choisi par Dieu pour célébrer sa gloire, promis à la résurrection, à être à l'image de l'Homme céleste, associé à son règne aux siècles des siècles²⁶.

Comparez cet homme à celui qui, aspirant à une nouvelle possibilité d'existence, se réfère au « message moderne », devient son propre centre, s'emprisonne, infatué de lui-même, dans l'égotisme et le narcissisme, replié sur son ego. Qu'est-il donc dans cette anthropologie réductionniste ? UN HOMME RECROQUEVILLE !

Réduction de la Nature.

Un Dieu racorni, un Christ rabougrí, un Homme recroquevillé engendrent une réalité *ratatinée*.

Les nouvelles théologies nous gratifient d'un Univers clos sur lui-même — où nous sommes séquestrés — et muet de surcroît : il ne signale rien, il n'est l'écho de rien, il ne rayonne rien ; il n'a d'autre sens que celui qu'« ON » lui donne, mais avec quelle conviction ? Dieu n'y est nulle part. Bref, les ténèbres, alors que tout est baigné de lumière. « Dieu est lumière, Christ est la lumière du monde ; c'est par sa lumière que nous avons la lumière. » La Nature et ses myriades d'hôtes, notre humanité, nos familles, nos enfants, tous les « autres » — comme on dit, — notre vie quotidienne et ses aides, nos aptitudes sensibles, mentales, intellectuelles, intuitives, épreuves et souffrances... Tout est rapetissé. Dans le miroir concave de son utopie, l'incroyant

²⁶ Actes 17 : 29 ; 2 Cor. 5 : 17 ; Eph. 4 : 13. et 1 : 3-14 ; Apoc. 20 : 6, etc...

ne voit qu'une réalité hasardeuse, éphémère, sans finalité et qui court au néant.

Comparée à la révélation que la Bible nous apporte sur la Nature et l'Univers, où Dieu et le Christ sont présents, et nous donnent chaque jour « la vie, la respiration, le mouvement et l'être », où toute perception devient panorama, où tout acte de foi participe au renouvellement du monde, alors oui, la pensée rationnelle et la raison ratiocinante ne nous laissent rien qu'UNE NATURE RATATINÉE.

Réduction et Extension de l'Ennemi.

Racornissement de Dieu, rabougrissement du Christ, recroquevillage de l'Homme, ratatinement de la Réalité, oui ! mais : réduction et extension de l'*Ennemi* ! Pourquoi ces deux mots accolés ?

Avant de réduire Dieu, le Christ, l'Homme et la Réalité, les théologies libérales ou réductionnistes ont un postulat implicite : Satan, dont parle l'Ecriture, n'a pas de réalité personnelle ou existentielle propre : il n'est que la personnification des inclinations au mal du cœur de l'homme qui n'a pas affaire à d'autre *Adversaire* que lui-même. Le *Calomniateur* n'existe pas. Il s'agit d'une terminologie mythologique aujourd'hui périmée. Pour la Bible, il n'en est rien : le Diable ou Satan sont nommés 37 fois dans le Nouveau Testament, par le Christ, les évangélistes et les apôtres. Il n'est guère de doctrine aussi bien attestée et confirmée selon l'*analogie de la foi*. Elle nous informe des intentions, des activités, de la tactique du Diable ici-bas, et nous décrit ses atteintes à nos personnes, son activité de mensonges et de meurtres parmi les hommes, sa haine de la Vérité de Dieu, ses attaques dans l'Eglise, et jusque dans l'empire de la mort. Elle nous apprend à lui résister jusqu'à ce que Dieu finalement l'écrase.

Qui nie l'existence et l'activité de Satan ne comprend rien à la marche de l'Histoire et de notre présent monde, rien à la puissance des movens qu'il déploie pour réduire le Christ, l'homme et la réalité selon Dieu à la puissance des démons.

Réduire Satan et ses légions à l'inexistence, c'est lui offrir une totale liberté d'action, lui donner carte blanche pour sa tactique et ses succès. Cet Ennemi n'est jamais aussi puissant, en effet, qu'en *faisant croire* qu'il n'existe pas. A l'inverse du Saint-Esprit, il témoigne au cœur de l'homme de sa non-existence. Sa négation, c'est son chef-d'œuvre, le gage de son EXTENSION !

Voilà dès à présent le prix payé au rejet de l'Autorité du Christ, le Fils de Dieu, et des Ecritures du Canon biblique.

Il est, hélas ! bien lourd.

Bibliographie

Charles RYRIE et Homer PAYNE, *Le Millénaire, image ou réalité?* — coédition Editions Promesses, Bienne et La Maison de la Bible, Genève, 1982.

Ce livre cherche à présenter la position prémillénariste — et très souvent dispensationaliste — et à répondre à un certain nombre de questions au sujet du millénaire. Dans leurs prises de position face à l'amillénarisme, les auteurs citent plusieurs fois le livre de W.J. GRIER, dont la traduction française porte comme titre *Le grand dénouement* (Mulhouse, 1977).

Dans un premier temps, nous ferons diverses remarques qui, nous l'espérons, aideront le lecteur à éclaircir une énigme très troublante : celle de l'identité historique des positions des dispensationalistes et des amillénaristes, non seulement face à l'Ecriture Sainte (des deux côtés, on épouse la double devise des Réformateurs, *Tota Scriptura* et *Sola Scriptura*), mais aussi face à son interprétation (de part et d'autre, on se réclame des mêmes règles herméneutiques — celles qui sont énoncées, par exemple dans ce livre pp. 43-57, avec lesquelles nous sommes entièrement d'accord).

Il nous semble qu'il existe plusieurs raisons pour expliquer le fait que ce même point de départ conduit à des positions aussi divergeantes.

Un premier élément à ne pas négliger est d'ordre purement humain : quand on a passé toute sa vie dans une Eglise qui maintient la position dispensationaliste comme étant la seule position valable pour interpréter les passages prophétiques de la Bible, il est très difficile, ensuite, d'admettre qu'une autre lecture (amillénariste) soit meilleure — ou même une option valable. Celle-ci est plutôt rejetée comme fausse ou hérétique. Dispensationalistes et amillénaristes devraient avoir l'humilité d'être prêts à remettre en cause leurs idées à la lumière de l'Ecriture Sainte seule, à l'instar des Juifs de Bérée qui allaient vérifier dans la Parole de Dieu si l'Evangile annoncé par l'Apôtre Paul était bien vrai (Ac. 17 : 11).

Notre critique principale de ce livre est qu'il trahit dans la pratique les règles d'herméneutique qu'il prône en théorie. Ses auteurs cherchent « l'interprétation la plus simple, la plus évidente... » (p. 178), à partir de textes où il se trouve « ...une doctrine clairement présentée » (p. 43). Cependant, en fait, ils favorisent un certain nombre de textes difficiles et les prennent souvent comme point de départ de l'élaboration de leurs théories eschatologiques. C'est notamment le cas de Daniel et de l'Apocalypse. Par exemple, au chapitre 8 du livre, nous avons compté 147 références à l'Ecriture, dont au moins 52 sont dans ces deux livres ; Apocalypse chapitre 20, pour nos deux auteurs, « ...fournit la clef » du règne

terrestre du Messie (p. 175) ; Dan. 9 : 24-27 est considéré comme particulièrement important, donc, « ... une interprétation plus complète s'impose » (p. 144ss).

Le fait de privilégier ces textes — et il est étonnant de voir le grand nombre de citations dont certains textes font l'objet dans ce livre — est en contradiction avec une autre règle fondamentale de l'herméneutique : l'analogie de la foi, selon laquelle tout texte doit s'intégrer dans l'ensemble de la révélation biblique. Les auteurs de ce livre, en privilégiant certains textes au point de les considérer isolément, aboutissent à présenter une eschatologie fragmentaire et incohérente — c'est en tout cas notre appréciation des différents schémas proposés par le dispensationalisme — alors que la lecture de la révélation biblique doit tendre vers une totale cohérence : notre Dieu est un Dieu d'ordre, non de désordre.

Ainsi, la raison humaine (soumise, bien évidemment, à l'Ecriture Sainte et sanctifiée par le Saint-Esprit) est appelée à jouer un rôle dans l'interprétation de la Bible. Non seulement Martin Luther le souligne dans sa célèbre confession devant la Diète de Worms en 1521 : « A moins d'être convaincu par le témoignage des Ecritures ou *par un raisonnement clair*... je suis lié par les Ecritures que j'ai citées... », mais également et surtout, l'Apôtre Paul, l'indique dans sa défense devant Festus et Agrippa lorsqu'il rejette l'accusation d'être fou : « ... ce sont, au contraire, des paroles de vérité et *de bon sens* que j'exprime » (Ac. 26 : 25). Il nous semble que les dispensationalistes tombent dans le piège de donner le pas au possible sur le *probable*. Tout est possible à Dieu ; il est donc possible que les structures géologiques, dans la région de Jérusalem, soient un jour modifiées (pp. 171, 185), et que le roi David ressuscite et revienne, dans cette chair présente, pour régner en tant que régent à Jérusalem (pp. 186-188). Mais est-ce *probable* ? Recourir à des modifications géologiques pour permettre la construction d'un vaste temple selon la vision d'Ezéchiel nous semble hautement improbable ; il nous paraît beaucoup plus raisonnable d'interpréter la vision d'Ezéchiel comme un symbole des réalités de la Nouvelle Alliance. Annoncer un retour de David avant la fin du monde contredit Héb. 9 : 27 : « ...il est réservé aux hommes de mourir une seule fois — après quoi vient le jugement ».

Un autre principe d'herméneutique que Ryrie et Payne affirment vouloir respecter, mais qu'ils bafouent souvent, par la suite, est celui de l'Ecriture considérée comme une révélation progressive : « Aucun prophète n'a reçu toute la vérité. Au contraire, les Ecritures la dévoilent *petit à petit*, sans contradiction réelle, jusqu'à ce que nous en ayons une image achevée et complète » (p. 46 : c'est nous qui soulignons). Le Nouveau Testament énonce, donc, de façon claire, des vérités qui sont présentées de façon obscure dans l'Ancien Testament. Sans, bien sûr, nier que l'Ancien Testament soit pleinement la Parole de Dieu, il faut l'aborder à la lumière du Nouveau. Or, en fait, Ryrie et Payne font trop souvent la démarche inverse, et trouvent leur point de départ ou de référence dans l'Ancien Testament. En voici quelques exemples : lors de l'interprétation d'Ac. 15 : 14-17, la prophétie d'Amos, citée par l'Apôtre Jacques, est placée en premier et le contexte du Nouveau Testament, auquel cette prophétie est appliquée par l'Apôtre (les problèmes soulevés par le grand nombre de païens qui se convertissaient à ce moment-là), est laissé de côté par nos deux auteurs : « Car pour Amos 'la tente de David' représente le peuple d'Israël par opposition aux nations païennes. De ce fait une exégèse sérieuse écarte la possibilité d'une identité entre cette tente et l'Eglise du Nouveau Testament » (p. 120) ; au chapitre 8, dans le passage qui porte comme sous-titre *Un gouvernement mondial*, sur 37

références bibliques, on n'en trouve que 7 tirées du Nouveau Testament (pp. 172, 173) ; « L'idée couramment admise du millénaire est donc bien étayée dans Apocalypse 20 si l'on reconnaît que les promesses *de l'Ancien Testament* visent un royaume terrestre qui s'établira avant le royaume éternel » (p. 180).

Le fait de privilégier l'Ancien Testament conduit inévitablement à l'affirmation que Dieu réserve pour la *nation d'Israël* un avenir béni et glorieux. En voici un exemple particulièrement frappant : « En examinant et en comparant les passages des deux Testaments, il semble que la nouvelle alliance s'adresse *fondamentalement* à la nation d'Israël... » (p. 137).

Lorsqu'on étudie le Nouveau Testament, il faut aussi tenir compte d'un autre élément que Ryrie et Payne semblent ignorer. La situation de l'Eglise apostolique était particulière à cause de la conversion massive de païens à l'Evangile, phénomène récent que les Apôtres eux-mêmes avaient du mal à comprendre et à accepter entièrement (voir, par exemple, le Concile de Jérusalem d'Ac, 15, et l'Epître aux Galates, où Paul raconte comment l'Apôtre Pierre a succombé pour un temps à la tentation de suivre l'hérésie judaïsante, Gal. 2 : 11ss). Il existait, donc, à cette époque encore, deux groupes distincts — Juifs convertis et païens convertis, comme le montre la différenciation qui est faite, parfois, entre eux dans le Nouveau Testament. Pour les auteurs de ce livre « Il s'agit là d'une distinction très importante » (p. 84). Pour nous, cette distinction n'est que temporaire et d'importance très secondaire par rapport à l'unité essentielle de l'Eglise, telle qu'elle est présentée dans d'importants passages des Epîtres aux Romains et aux Galates, et en Ephésiens 2.

Tels sont, nous semble-t-il, quelques éléments qui permettent de comprendre ce qui oppose les positions amillénaristes et dispensationalistes.

Nous ne voudrions pas terminer nos remarques sans relever certains faits troublants qui pourraient induire en erreur le lecteur non-averti.

Un élément tendancieux de ce livre tient à ce que ses auteurs essayent de minimiser les différences profondes qui existent entre le prémillénarisme classique et le dispensationalisme. Pour Ryrie et Payne, il n'y aurait que des « ...divergences de détail » (p. 24), et dans la suite de l'ouvrage, la position dispensationaliste est appelée la position prémillénariste, même là où elle se distingue du prémillénarisme classique (par exemple, le retour de David pendant le millénaire, et la restauration des sacrifices d'expiation). Pour nous, il s'agit plutôt du choix entre une option valable qui se situe à l'intérieur de l'orthodoxie chrétienne (le prémillénarisme classique) — même si cette option rend moins bien compte de toutes les données bibliques que la position amillénariste — et l'innovation du dispensationalisme moderne, tel qu'il a été développé par Darby et Scofield.

Tout le monde s'accorde pour reconnaître que la croyance en un millénaire littéral était courante chez les Pères de l'Eglise (pp. 24-31). Cependant, les éléments spécifiques du prémillénarisme dispensationaliste manquent dans toutes les citations que nous font Ryrie et Payne. Par exemple, chez les Pères cités, on ne trouve aucune référence à l'enlèvement *secret* de l'Eglise avant la grande tribulation. Rien d'étonnant à cela, puisque cette idée n'est pas antérieure au 18^e siècle. Elle a été formulée, pour la première fois, par un moine jésuite espagnol, Manuel Lacunza, qui, sous le pseudonyme de Ben Ezra, a écrit un livre intitulé *Le retour du Christ en gloire et en majesté*. Ce livre, traduit en anglais et étudié par Darby vers 1830, a contribué à la formulation des doctrines dispensationalistes.

D'autre part, la présentation de la position amillénariste considérée comme une lecture, allégorique, qui « spiritualise » le texte biblique (pp. 43, 44), est par trop simpliste. Il y a, à la vérité, une différence énorme entre les fantaisies allégoriques d'un Origène (p. 44) — et de bien des commentateurs du Moyen Age — et l'exégèse sobre et solide d'amillénaristes modernes tels que Grier, Allis, et de tant d'autres. La lecture amillénariste ne cherche pas tant, en effet, à *spiritualiser* des textes prophétiques, qu'à en dire la *réalisation* en la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. C'est sans doute là que réside l'aspect le plus troublant du dispensationalisme : ses schémas complexes et ses théories spéculatives ne font que diminuer l'importance centrale de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ dans la pensée du croyant. L'importance du Christ reste, bien sûr, grande pour le dispensationaliste, mais elle n'est pas toujours centrale. Pour Ryrie et Payne, toutes les bénédictions de la nouvelle alliance ne reviennent pas à l'Eglise (qui seule est décrite dans le Nouveau Testament comme étant « en Christ »), mais seulement « certaines » (p. 124) — mais peut-on être bénî en dehors de Jésus-Christ ?

Jonathan JACK.

LA FACULTE DE THEOLOGIE REFORMEE D'AIX-EN-PROVENCE

annonce

LA CELEBRATION DE SON X^e ANNIVERSAIRE

SOUS LE PARRAINAGE DE

MM. les pasteurs R. Barilier, de la cathédrale de Lausanne et A. Berrus, de l'Eglise Réformée de Nîmes, le Recteur J. Bompaire, Président de l'Université de Paris-Sorbonne et de la Société de l'histoire du protestantisme français, le professeur J. Brun, de l'Université de Dijon, le Doyen honoraire J. Carbonnier, de la Faculté de Droit de Poitiers, le professeur P. Chaunu, membre de l'Institut, de l'Université de Paris-Sorbonne, le Doyen E. Clowney, de la Faculté de Théologie Réformée de Westminster aux Etats-Unis et Président de l'association des amis « The Huguenot Fellowship », les pasteurs P. Courthial, Directeur académique de la Faculté, R. Dodre, de l'Eglise Réformée de Marseille, P. Kolijn, de l'Eglise Réformée des Pays-Bas et Président de l'association des « amis d'Aix », M. Longeiret, Président de la Commission Permanente des Eglises Réformées Evangéliques Indépendantes et E. de Montmollin, de la cathédrale St Pierre de Genève, M. J. Theis, Conseiller d'Etat honoraire, le professeur B. Vogler, de l'Université de Strasbourg.

Les membres du Conseil et les Professeurs de la Faculté d'Aix-en-Provence vous invitent à prendre part aux journées

DU SAMEDI 6 ET DU DIMANCHE 7 OCTOBRE 1984

Le samedi, le programme comportera, notamment, deux conférences, l'une par le professeur Pierre Chaunu, de l'Institut, l'autre par le professeur Jean-Marc Daumas, de la Faculté de Théologie Réformée d'Aix.

Le dimanche, à 10 h 30, un culte solennel, présidé par le pasteur Daniel Atger, de l'Eglise Réformée de Paris-Annonciation, sera célébré en l'Eglise Réformée de Marseille-Grignan, 15, rue Grignan à Marseille.

La retraite des professeurs et des étudiants de la Faculté aura lieu les vendredi 5 et samedi 6 (matin) près d'Aix. La rentrée est prévue pour le lundi 8 octobre.

TOUTES INFORMATIONS ET INSCRIPTIONS A LA FACULTE

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

PUBLICATIONS DISPONIBLES

Roger BARILIER, Jonas lu pour aujourd'hui	18.—
John MURRAY, Le Divorce, 2 ^e Edition	25.—
John KNOX, Lettre à un Jésuite nommé Tyrie. Traduction, introduction et notes par Pierre Janton	18.—
<i>Le Petit Catéchisme de Westminster</i>	15.—
<i>Liberté et Communion en Christ. Déclaration de Berlin 1974 sur l'Ecuménisme</i>	12.—
<i>Ta Parole est la Vérité. Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968</i>	20.—
Rudolf GROS, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> . Présentation de J.G.H. Hoffmann	15.—
<i>Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)</i>	10.—
Jean CALVIN,	
<i>Les Béatitudes, Trois prédications</i>	15.—
<i>Sermons sur la prophétie d'Esraï 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 LÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> . Texte modernisé. Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud	50.—
Auguste LECERF :	
<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'Humilité d'après Calvin</i>	10.—
<i>Christ expliquant les Ecritures</i>	20.—
<i>A l'écoute de Dieu, catéchisme réformé</i>	25.—
Paul 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. Tomes I-II : 60 ;	
T. III : 50 ; T. IV : 60. Les trois volumes ensemble :	135.—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , relié	65.—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , relié	65.—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , 2 ^e Ed.	40.—
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , relié	40.—
<i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i>	25.—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène</i> . Adaptation en français moderne. « Les Bergers et les Mages »	12.—
Pierre COURTHIAL :	
<i>Fondemens pour l'avenir</i>	60.—
<i>Commentaire de la Confession de Foi de La Rochelle</i>	25.—
Cuvrage collectif, <i>Calvin et la Réforme en France</i>	20.—

sommaire

ETUDES SUR LA PAROLE DE DIEU EN HOMMAGE A PIERRE COURTHIAL

Dernière partie

Henri BLOCHER, <i>Luther et la Bible</i>	41
Jean-Marc DAUMAS, <i>Karl Barth, Jean Calvin, et la connaissance de Dieu : filiation ou trahison ?</i> ..	56
Pierre MARCEL, <i>L'autorité du Nouveau Testament : du rejet à l'échec</i>	73
Bibliographie	92

