

La revue réformée

La revue réformée

publiée par

L'ASSOCIATION « LA REVUE RÉFORMÉE »
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
C.C.P. MARSEILLE 7370 39 U

COMITÉ DE RÉDACTION :

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

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

Editeur : Paul WELLS, D.Th.

Abonnements 1988

1° — FRANCE

Prix normal : 120 F — Solidarité : 200 F
Pasteurs et étudiants : 70 F
Etudiants *en théologie* : 55 F. 2 ans : 100 F.

2° — ÉTRANGER

BELGIQUE : M. le Pasteur Paulo MENDES, Place A.-Bastien, 2. 7410 Mons (Ghlin).
Compte courant postal 082-4074040-64.
Abonnement : 1 000 FB — Solidarité : 1.600 FB.
Pasteurs et étudiants : 600 FB.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Andrés Febrer 31, Barcelona 19,
Cuenta corriente postal N° 3.593.250 Barcelona.
Abono Anual : 2.200 Pesetas.
Para pastores y responsables : 1.100 Pesetas.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma.
C.C. Postale 14013007.
Abonnement : 30.000 liras.
Pasteurs et assimilés, étudiants : 18.000 liras.

PAYS BAS : Mme F.J.A. de ROO-PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers 18, Zuidlaren (Dr).
Giro 1376560.
Abonnements : Florins 60 — Solidarité 80 Fl.
Etudiants : Fl. 30.

SUISSE : M. Fernand HERMENJAT, case postale 3007 — 1002 Lausanne.
Compte postal : *La Revue Réformée*, Distribution Suisse, 10.44 88. Lausanne.
Abonnements : 40 CHF — Solidarité 60 CHF.
Etudiants : 25 CHF.

AUTRES PAYS :

- Règlement en FF, sur une banque en France : tarifs français + 30 FF
- Autre mode de règlement (à cause des frais divers) : tarifs français + 60 FF

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

Prix du fascicule : 35 FF pour l'année en cours et l'année précédente
20 FF pour les années antérieures

LE LIVRE DE L'APOCALYPSE ET LA FIN DES TEMPS

Hugh WESSEL*

Dans cet article, Hugh Wessel montre que les trois positions eschatologiques appelées prémillénarisme, amillénarisme et postmillénarisme — souvent des facteurs de division entre chrétiens — peuvent être considérées comme des interprétations complémentaires. Leurs différences sont positives, et elles nous encouragent à un amour fraternel authentique.

Avant de procéder à une étude plus approfondie d'un livre longtemps considéré comme énigmatique par beaucoup de chrétiens et de non-chrétiens, il serait bien de se rappeler, tout d'abord, que le livre de l'Apocalypse — comme toute l'Ecriture Sainte — n'a pas été donnée à l'Eglise pour la confondre, mais afin qu'elle en reçoive une bénédiction.

LES ÉCOLES D'INTERPRÉTATION

A travers les siècles, il s'est développé quatre écoles principales d'interprétation du dernier livre du canon biblique :

1) *l'Ecole dite « préteriste »* selon laquelle les vingt premiers chapitres ont été accomplis au premier siècle. Les souffrances décrites sont celles de l'Eglise primitive sous les persécutions de l'Empire Romain. Pour cette école, les chapitres 21 et 22 concernent des événements qui se dérouleront au retour du Christ ;

* Hugh Wessel est pasteur de l'Eglise Réformée Evangélique Indépendante dans la région de Marseille. Cet article, traduit de l'anglais par Marc Mailloux, doit beaucoup au cours du professeur V. Poythress, du Westminster Seminary de Philadelphie (Etats-Unis).

2) *L'Ecole dite « historique »* pour qui les événements de l'Apocalypse sont une description progressive de l'histoire de l'Eglise. Les chapitres 12 à 18 fournissent un aperçu des conflits à l'intérieur de l'Eglise elle-même ; les chapitres 19 à 22 décrivent les événements finaux lorsqu'au retour du Christ, le Pape sera renversé. Cette école a connu une grande popularité à l'époque de la Réforme ;

3) *L'Ecole dite « symboliste »* qui considère l'Apocalypse dans son intégralité comme un message pour les chrétiens de tous les temps, soulignant la lutte qui est la leur et qui le restera jusqu'au retour du Christ ;

4) *L'Ecole dite « futuriste »* qui voit l'accomplissement de toute l'histoire de l'Eglise dans les trois premiers chapitres et les événements futurs associés au retour du Christ dans les chapitres 4 à 22.

LES DIVERGENCES DANS L'INTERPRÉTATION

Il est important de savoir qu'il existe des différences dans l'interprétation du livre de l'Apocalypse, mais ces divergences ne sont pourtant pas aussi radicales qu'on pourrait le croire, car elles concernent essentiellement la chronologie des événements. D'où la nécessité d'être tolérant avec ceux qui ne partagent pas le même point de vue. De plus, aucune de ces Ecoles d'interprétations ne peut prétendre être exempte de critique. Par contre, chacune d'elles présente des éléments de vérité et toutes affirment le retour visible du Christ.

Pour illustrer ces interprétations diverses, prenons comme exemple la Bête du chapitre 13. Toutes les Ecoles y voient une figure d'opposition puissante agissant contre les serviteurs de Dieu. Le problème est celui de la date à laquelle la Bête apparaît sur la scène. Nous essaierons, ensuite, de voir s'il existe un élément commun à ces diverses interprétations et quelle leçon nous devons en tirer.

Pour l'Ecole « prétériste », la Bête représente l'Empire romain ou du moins l'un de ses empereurs. Cette interprétation concorde avec le contexte historique lorsqu'on considère les persécutions de l'Eglise primitive, notamment les sept Eglises d'Apocalypse 2 et 3.

L'Ecole « historique », comme nous l'avons dit, voit les événements de l'Apocalypse comme une synthèse de l'histoire de l'Eglise (surtout celle d'Occident) jusqu'au retour du Christ. Selon cette optique, la Bête du chapitre 13 serait le Pape, ce qui se comprend lorsqu'on considère la manière dont les papes ont traditionnellement usé de leur pouvoir et de leur autorité pour étouffer la vérité de la Parole divine. Cette interprétation se justifie facilement pour ceux

qui ont été persécutés pour avoir proclamé le salut par la grâce et l'unique autorité de l'Ecriture Sainte.

Pour l'Ecole « futuriste » qui considère que les chapitres 4 à 22 sont directement liés au retour du Christ, la Bête serait le dernier Antéchrist. L'Impie de 2 Thessaloniciens 2:3-12 et « quiconque renie le Christ » de 1 Jean 2:22 seraient aussi des Antéchrist, mais un dernier Antéchrist doit apparaître, selon cette Ecole, juste avant le retour de Jésus.

Enfin pour l'Ecole « symboliste », la Bête représente la manifestation du royaume de Satan quels que soient l'époque ou le lieu où l'Eglise est persécutée.

Ici comme ailleurs, le symbole de la Bête nous permet de voir l'unité des différentes interprétations. Il est bon de nous souvenir que nous ne devons pas limiter le sens de ce symbole aux seuls phénomènes futurs puisqu'en 2 Thessaloniciens 2:7-12 il est écrit que « déjà le mystère de l'iniquité est à l'œuvre ».

LE CONTEXTE DU I^{er} SIÈCLE

Le premier siècle a été une période difficile pour l'Eglise. L'Empire romain voulait unifier diverses populations par le biais du culte de l'Empereur. Un peu d'encens brûlé en l'honneur du souverain suffisait pour montrer sa fidélité politique envers celui-ci. Dans un monde polythéiste, cela était acceptable pour tous, sauf pour les chrétiens. Le martyre d'Antipas (Ap 2:13) témoigne de cette situation difficile.

Les sept Eglises d'Apocalypse 2-3 étaient situées dans des villes où l'Empire romain avait établi la paix et la prospérité. La plupart des artisans de ces villes étaient organisés en Guilde ; chacun avait sa divinité locale, dont le culte comportait des éléments d'immoralité sexuelle. On offrait constamment à ces divinités de la nourriture qui était, ensuite, revendue au marché. Tout cela était une source de tension pour les chrétiens, car pour « réussir » ses affaires, il fallait participer aux rites païens (Ap 2:14-20).

Parlant de la Bête persécutant l'Eglise, l'Ecole Prétériste attire notre attention par les souffrances endurées par les premiers chrétiens à cause de leur refus de participer à ces cultes. Leurs possessions matérielles et même leur vie ont été le prix de leur foi. Le témoignage de ces premiers saints nous encourage à rester fidèle et à résister aux diverses pressions mondaines. L'Ecole prétériste souligne le vrai défi auquel les sept Eglises ont dû faire face et le réconfort que Dieu leur a apporté en ces moments difficiles.

L'Ecole historique admet également le message de réconfort

reçu par les sept Eglises ; mais elle ajoute qu'à toute époque existe ce besoin de réconfort et que l'Eglise doit rester vigilante étant menacée tant de l'intérieur que de l'extérieur. D'où la perspective élargie de cette Ecole qui ne restreint pas le sens de la Bête à un contexte trop précis.

« Les futuristes », eux, admettent que Christ est directement concernée par son Eglise. Cette Ecole souligne particulièrement — pour l'encouragement et le réconfort de tous — le retour du Christ. Christ est notre seul espoir. Toutes les affirmations doivent se soumettre à cette vérité primordiale. Cela est d'autant plus certain lorsqu'on considère les persécutions violentes provoquées par la Bête juste avant le retour du Christ (selon l'école futuriste). Cette perspective nous oriente vers les dangers à venir ; aussi notre seul espoir est-il le retour du Christ.

L'Ecole symboliste trouve dans les souffrances, les défis et les paroles de réconfort adressés aux sept Eglises, des principes d'application universels. Pour cette Ecole, les événements de l'Apocalypse concernent initialement l'Empire romain, et ensuite, par extension, les souffrances subies par l'Eglise à travers l'histoire. Les épreuves aboutissent à un conflit final, l'Eglise étant délivrée au retour du Christ.

Il est essentiel que nous apprenions à discerner dans chacune de ces interprétations des principes pratiques, propres à modifier, voire à réformer, notre comportement quotidien. Il faut se rappeler que le Seigneur a quelque chose à dire aujourd'hui à son Eglise. Il veut sûrement que l'Eglise contemporaine apprécie les épreuves par lesquelles des chrétiens d'autrefois ont dû passer pour transmettre la foi. La bataille pour la foi est plus ou moins intense selon les lieux et les époques. Par exemple, les démons ont été d'une audace particulière à l'époque de Jésus. Toutefois, le Seigneur veut que les chrétiens appliquent la Parole dans leur vie actuellement, même s'ils ne peuvent pas comprendre tous les détails du passé ; ni percevoir exactement ce qui arrivera dans l'avenir. Nous avons, en effet, une connaissance suffisante de tout cela pour appliquer la Parole dans notre existence d'aujourd'hui.

L'Epître aux Ephésiens (6:10-20) nous met en garde contre les mauvaises puissances surnaturelles prêtes à persécuter et séduire l'Eglise. D'où l'importance d'être vigilant maintenant.

LE MILLENIUM

Lorsqu'on arrive au chapitre 20 de l'Apocalypse, les différences entre les interprétations évoquées plus haut s'intensifient. Les divergences parmi les chrétiens remontent au 2^e siècle de notre ère. Il est

donc impératif d'aborder ces sujets avec une oreille attentive pour entendre ce qu'en ont dit les autres frères et sœurs.

Les trois interprétations principales du Millénium ont leur origine non dans le livre de l'Apocalypse, mais dans les prophéties de l'Ancien Testament. Il s'agit de versets faisant allusion à une période de paix et de prospérité pour les élus de Dieu. Ces textes ne vont pas aussi loin que les affirmations d'Apocalypse 21 et 22 où même la mort est abolie. Néanmoins, ils évoquent une époque intermédiaire, meilleure que notre siècle présent, mais pas tout à fait le paradis retrouvé. Cette période à mi-chemin entre le monde actuel et le paradis final peut s'appeler « l'Age d'argent » (le millénium), car elle précède l'âge d'or du Paradis.

Où faut-il placer, chronologiquement cet « Age d'argent » par rapport au retour du Christ ? D'aucuns pensent qu'il se situe avant le retour du Christ ? D'autres la placent après le retour. Enfin, certains estiment qu'il n'y a pas d'âge d'argent en tant que tel, mais une époque entre la première et la deuxième venue du Christ.

Ces différentes manières de comprendre le millénium sont intitulées respectivement :

1^o) *Prémillénarisme* : qui maintient que le retour du Christ aura lieu *avant* l'« Age d'argent ». Au retour du Messie, la terre sera transformée, les nations lui seront soumises pendant mille ans. Ensuite viendra une rébellion finale qui se terminera par un jugement final, juste avant l'âge d'or. C'est l'interprétation la plus admise actuellement (J.-M. Nicole).

2^o) *Postmillénarisme* : Le retour du Christ se situe après l'« Age d'argent » qui sera introduit grâce à la proclamation fidèle de l'Evangile aux nations. Lorsque Jésus reviendra, les nations de la terre seront pour la plupart chrétiennes. Il n'y aura plus de guerres non plus (certains affirment que cet « Age d'argent » durera plus de mille ans, et qu'une rébellion de Satan aura lieu juste avant le retour du Christ (P. Courthial).

3^o) *Amillénarisme* : Littéralement pas de millénium, c'est-à-dire pas d'« Age d'argent ». Cette interprétation maintient que le monde continuera dans sa situation ambiguë : l'Eglise continuera de s'étendre et le mal empirera. Parmi ceux qui adhèrent à ce point de vue, certains sont plus optimistes que d'autres au sujet de la conversion des nations. Quoi qu'il en soit, le retour du Christ verra l'établissement immédiat de l'âge d'or avec le règne visible du Seigneur sur la nouvelle terre et les cieux (H. Blocher, W.J. Grier et W. Hendriksen).

Il est permis de se demander lequel de ces trois points de vue est juste. Mais il est peut-être plus important de glaner des vérités chez chacun, car aucun n'a le monopole de la sagesse et de la vérité, et tous les trois ont quelque chose de positif à apporter et contribuent à notre compréhension de la Parole de Dieu.

Essayons donc de les mettre en parallèle et de faire ressortir leurs similitudes et leurs différences.

DIFFÉRENCES ET SIMILITUDES DES « -ISMES »

1) *Prémillénarisme et postmillénarisme*

Nous avons déjà souligné que ces deux points de vue affirment l'existence future d'un « Age d'argent ». Ils arrivent à cette conclusion par respect des prophéties pertinentes de l'Ancien Testament. L'amillénarisme, pour sa part, comprend ces prophéties concernant Jérusalem et Israël de façon non littérale, mais symbolique de tout le peuple de Dieu. Le prémillénarisme et le postmillénarisme insistent ainsi sur l'application universelle et personnelle de ces prophéties. L'amour que Dieu manifeste envers son peuple vétérotestamentaire est réalisé en Jésus-Christ. Tous les chrétiens appartiennent désormais à la Jérusalem céleste. La joie prophétisée dans l'Ancien Testament nous appartient maintenant.

Assurément ces deux points de vue contiennent des éléments de vérité !

2) *Amillénarisme et postmillénarisme*

Selon ces deux points de vue, le retour du Christ introduit l'âge d'or. La présence physique du Sauveur ressuscité sur la terre sera tellement extraordinaire que le mal disparaîtra complètement de la surface de la terre. Son retour signifie jugement final, transformation radicale des cieux et de la terre. On arrive directement à la situation décrite en Apocalypse 21 et 22, où toute souffrance est anéantie. C'est l'ultime fin.

Pour le prémillénariste, le retour du Christ est accompagné d'un changement considérable de l'état du monde ainsi que d'un accomplissement littéral de prophéties de l'Ancien Testament. De plus, pour lui tout est centré sur Jésus-Christ lui-même et non sur les œuvres accomplies par l'Eglise, sa prédication de l'Evangile et son action sociale dans le monde.

Autrement dit, le prémillénarisme favorise une plus grande attente du retour du Christ.

3) *Prémillénarisme et amillénarisme*

Pour ces deux points de vue, le retour du Christ signifie une

crise finale entre le bien et le mal. Dans une dernière éclosion du mal, « l'homme impie », « la Bête », fera beaucoup de mal à l'Eglise. Car le monde, jusqu'au retour du Christ, sera toujours le théâtre de la lutte entre le bien et le mal. D'où l'importance de se préparer à affronter les épreuves à venir. « Sache que dans les derniers jours surgiront des temps difficiles... » (2 Tm 3:1-5).

Le postmillénarisme souligne la puissance de l'Evangile pour transformer des vies. Car le Saint-Esprit nous est donné pour exalter le Christ. Donc, « tout ce que vous demanderez avec foi par la prière, vous le recevrez » (Mt 21:22). Le dernier commandement de Jésus prescrit d'aller dans le monde entier pour faire des disciples des nations. Et le Seigneur promet d'être avec les disciples jusqu'à ce qu'ils aient accompli cette tâche (Mt 28:19,20). Nous devons donc croire que Dieu effectuera ce qu'il a promis au travers de la proclamation de la Parole. Les postmillénaristes se demandent parfois si les autres chrétiens croient vraiment que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre l'Eglise qui répandra la connaissance du Seigneur dans le monde entier. Ainsi, nous devons travailler, prêcher, prier, pour le jour où les nations honoreront le Seigneur. Les postmillénaristes nous encouragent à ne pas sous-estimer l'importance des victoires à remporter d'ici-là, par le biais de la foi agissante dans tous ces domaines de la vie. Le roi Jésus règne maintenant ! C'est pourquoi les efforts de l'Eglise pour transformer, pour renouveler, et pour racheter la société ne sont pas vains.

CONCLUSION

Considérons le point de vue de chacune de ces options eschatologiques à l'égard de la personne de Jésus-Christ.

Amillénarisme : Ne reconnaît pas un « Age d'argent » car beaucoup de prophéties de l'Ancien Testament ont déjà été accomplies ; du moins d'une manière préliminaire. La victoire du Christ nous appartient maintenant car le Christ règne. Il est assis à la droite de Dieu le Père.

Postmillénarisme : Attend la croissance progressive du royaume de Dieu rendue possible par le règne actuel du Christ. C'est pourquoi nous pouvons nous attendre à voir la conversion des nations.

Prémillénarisme : Attend le retour du Christ, car son retour dépassera ce qu'on peut expérimenter en notre âge. Le Christ est notre seul espoir. Nous soupirons en attendant son retour et notre libération de ce siècle mauvais.

Il est impossible de contredire l'une ou l'autre de ces perspecti-

ves qui sont toutes bibliques. Il faut donc être très prudent avant de se prononcer de manière absolue en faveur de l'une d'entre elles. Car en faisant ainsi, on risque de négliger ce qu'ont à dire d'autres croyants et qui mérite d'être écouté. Il est sûr qu'objectivement une de ces vues est la bonne, sinon complètement du moins en partie.

On peut se demander pourquoi il existe tant de divergences sur un même texte. Le Seigneur a sans doute voulu nous enseigner là quelque chose. Il a peut-être voulu que nous focalisions notre attention sur sa personne, comme chacune de ces écoles le fait. Il est certain que Christ désire que les membres de son peuple soient en communion et avec lui et les uns avec les autres, le connaissent, espèrent en lui, lui fassent confiance, l'aiment et qu'ainsi ils soient aidés — nous soyons aidés — à vivre pour lui au sein d'un monde déchu.

**La Bible est la Parole infaillible de Dieu...
mais nous dit-elle comment vivre quotidiennement
à la fin du XX^e siècle ?**

**250 théologiens de renom répondent clairement OUI
en signant la 3^e déclaration du
*Congrès International sur l'Inerrance Biblique***

Après le krach des valeurs morales, l'humanité flotte dans un espace sans coordonnées ni repères alors que les questions éthiques demeurent et que, tous les jours, de nouvelles se posent.

La 3^e Déclaration de Chicago propose des réponses claires. C'est enfin du solide, du carré.

Et si elle dérange parfois, elle devrait cependant rencontrer dans le public l'intérêt le plus brûlant.

*Ce texte est publié par
la FACULTÉ DE THÉOLOGIE ÉVANGÉLIQUE de Vaux-sur-Seine
et est disponible au prix de 25 FF (port compris)
en écrivant à FAC-RÉFLEXION 85, av. de Cherbourg
78740 VAUX-SUR-SEINE*

RÉINCARNATION OU RÉSURRECTION ?

entretien avec Christian ROUVIÈRE

Dans cet entretien, Christian Rouvière explique la notion de réincarnation dans l'hindouisme, son origine et son influence en Occident. Il indique certaines de ses contradictions internes et le contraste avec la doctrine chrétienne.

Christian Rouvière, vous donnez un cours sur les religions comparées à Aix-en-Provence, est-ce que la réincarnation occupe une grande place dans vos cours ?

Certainement, la réincarnation occupe une place privilégiée dans le cours d'histoire des religions que je dispense, parce que c'est une des notions centrales de l'étude des religions asiatiques, telle que nous la pratiquons. C'est aussi un thème sur lequel j'ai réfléchi à titre personnel, parce que j'ai été moine dans le bouddhisme tibétain pendant six ans et, par conséquent, lors de ma conversion au christianisme, j'ai été conduit à mener une réflexion en profondeur sur cette doctrine.

Quelle est l'origine de la doctrine de la réincarnation ?

Il faut la chercher principalement en Inde. Mais avant d'aller plus loin, je voudrais faire une remarque : on dit toujours « la doctrine de la réincarnation » ; en réalité, il faudrait dire « les doctrines de la réincarnation ». Nous sommes confrontés, dans notre Occident moderne, à différentes approches. Il y a les doctrines purement hindoues, disons plus exactement indiennes, de la *transmigration*. Et puis il y a les doctrines réincarnationnistes élaborées par différentes écoles issues de la théosophie, le mouvement fondé par Madame Blavatsky au 19^e siècle. Aussi, lorsqu'on discute de ce thème, convient-il d'avoir bien présent à l'esprit quelle est la doctrine en cause.

Pouvez-vous parler de son origine hindoue, qui nous intéresse le plus ?

Pour parler de l'hindouisme, il faut savoir que la notion qui correspond à ce que nous appelons, en Occident, la réincarnation, est celle que l'on désigne en sanscrit par *samsara*. Ce terme est dérivé de la racine qui veut dire « couler avec ». Il indique, par conséquent, le flux des existences successives, le flux continu des réincarnations, la succession des morts et des renaissances. Ce qui est très curieux, c'est que cette notion de *samsara* est apparue, en quelque sorte toute formée, au 5/6^e siècle avant notre ère pour être précis, dans la littérature des Upanishads. Il n'y a pas de préhistoire à la notion de réincarnation. La transmigration est inconnue des textes du Veda, qui représentent le stade le plus ancien de l'hindouisme. On divise l'hindouisme, en gros, en trois périodes : la période védique, la période brahmanique et la période hindoue. Eventuellement, on peut en distinguer une quatrième, qui serait la période du néo-hindouisme, qui partirait au 19^e siècle. La réincarnation apparaît donc dans la période brahmanique.

Comment définir de façon précise la réincarnation ?

Elle consiste en ce qu'un individu récolte, au cours d'une série de vies successives, les fruits de ses actes. Plus techniquement et plus concrètement, la notion de *samsara*, de transmigration, est liée étroitement à la notion de *karman*. Ceci signifie, en sanscrit classique, « acte, travail, action ». Et, à la période brahmanique, le terme en est venu à désigner le résultat des actes accomplis dans les existences antérieures. Dans cette vie-ci, j'accomplis un grand nombre d'actions. Chacune produit ses fruits, entraîne certaines conséquences, qui seront positives ou négatives, suivant une loi de cause à effet. Le problème de la réincarnation apparaît en ceci : dans cette vie, je ne récolte que les fruits d'un nombre grand, mais néanmoins limité, d'actions accomplies dans une existence antérieure. Il demeure donc, à ma mort, un certain nombre d'actes n'ayant pas encore porté de fruit. Le terme *karman* désigne, très précisément, le résidu d'actes n'ayant pas encore manifesté leurs conséquences.

Quelle est la signification métaphysique de cette doctrine ?

Selon la conception générale de l'hindouisme, l'homme est, en quelque sorte, prisonnier du *samsara*, le cycle des existences qui se répètent indéfiniment. C'est dire que le système brahmanique et, après lui, le système bouddhique, des réincarnations implique une vision pessimiste de l'existence. L'homme est condamné à une ronde sans fin de morts et de renaissances. Le *samsara* est, pour utiliser une formule un peu lapidaire, une prison à perpétuité. Se suicider, dans cette perspective, ne sert à rien pour trouver la paix, puisque l'individu reviendra sous l'effet de cette contrainte inéluctable du *karman*.

Il y a, semble-t-il, une différence entre les écoles orientales et la pensée issue de la théosophie.

En effet, les versions occidentales de réincarnation en font une doctrine plus optimiste. Alors qu'en Inde le *samsara* implique un temps circulaire, cyclique, on constate, par différence et en contraste, que dans la théosophie et les doctrines qui en sont dérivées, le temps acquiert une structure de spirale ascendante. Désormais, la réincarnation a pour but de permettre le lent perfectionnement moral de l'homme qui, de vie en vie, progresse vers le Bien. Par conséquent, cette vision théosophique est en contradiction avec la pensée indienne. Pour l'Inde, le *samsara* n'est aucunement le lieu du perfectionnement moral ; c'est le lieu de l'esclavage et de la douleur qui sont dus au fait de revenir sans cesse. Dans l'hindouisme, on « obtient le salut » par la libération (*moksha*) hors du cycle des réincarnations. Dans les doctrines théosophiques et anthroposophiques, on « obtient le salut » par la réincarnation selon un processus ascensionnel infini.

La doctrine de la réincarnation implique-t-elle, au sens indien, une progression ou une rétrogression continues ?

Dans la théosophie, la rétrogradation dans le cycle transmigratoire est impossible ; il y a, seulement, certains cas, très limités, qu'il est inutile de détailler ici. Par contre, il en va différemment dans l'hindouisme. Tout d'abord, il faut préciser que la série des « incarnations » commence dans le règne minéral, puis se poursuit dans le règne végétal. Ces deux stades sont qualifiés d'incarnations « immobiles ». Puis viennent des incarnations dans des animaux inférieurs (insectes, serpents, oiseaux), et dans les animaux supérieurs (la vache et le cheval en contexte hindou). Enfin vient l'incarnation dans la condition humaine. Pour l'hindouisme, c'est uniquement dans cette dernière qu'il est possible d'atteindre la libération. Même les dieux doivent s'incarner en hommes, s'ils veulent se libérer. La question se pose de savoir si l'on peut régresser dans la série des réincarnations. Il ne saurait y avoir le moindre doute que pour l'hindouisme classique de telles rétrogradations sont, non seulement possibles, mais certaines. Il suffit pour cela de se reporter à la *Manu-samhita*, c'est-à-dire aux *Lois de Manou*. On nous dit, dans ce texte très célèbre, que l'homme qui a commis certains crimes et qui ne les a pas expiés de son vivant sera condamné à renaître dans des niveaux de vie extrêmement inférieurs. Il pourrait se retrouver dans la condition d'une araignée, d'un ver de terre, d'une poule, ou même dans le règne végétal et devenir un brin d'herbe. Un texte comme le *Markandeya-Purana* donne, dans son ch. 15, toute une liste de rétrogradations possibles dans la série des réincarnations. Dans le néo-hindouisme, on passe « pieusement » sous silence ces faits, parce qu'ils choquent trop les disciples occidentaux.

La réincarnation est-elle, alors, un système de salut par les œuvres ?

Je dirai que non, parce que dans l'hindouisme classique le salut, la libération (*moksha*), se fait en dépit des œuvres et des actions, malgré les œuvres. Tout le message de la *Bhagavad-Gita* est de renoncer au fruit de l'action ; ce qui est en cause est, en effet, d'annuler le *karman* et de s'en libérer.

Alors, dans le meilleur des cas, dans celui des « saints », que peut-on espérer ?

Tout l'hindouisme tend vers la libération : il faut chercher et trouver, à tout prix, le moyen de s'échapper du *samsara*. On va donc essayer de sortir de cette ronde infernale de morts et de renaissances. Pour atteindre à la délivrance finale, il faut trouver le moyen de se délivrer du fruit de ses propres actes. Concrètement, cela signifie annuler le *karman*.

Comment atteint-on à cette libération ?

La libération consiste en la dissolution de l'individu dans l'Absolu indifférencié. On emploie une image dans la littérature sanscrite. On dit que la dissolution dans l'Absolu est comparable à une poupée de sel qui serait plongée dans l'océan. Evidemment la poupée va se dissoudre, avec cette caractéristique particulière qu'elle et l'océan ont la même nature. Tous deux sont faits de sel. La libération est donc le fait d'annihiler la personnalité, l'« ego » personnel, dans l'Ultime. Ainsi on met un terme à la transmigration et cela correspond à la fin de tout *karman*. On parlera donc de *jivan-mukta* (libéré vivant) à propos de tout être humain qui parvient à se dissoudre dans l'Absolu.

Quels sont les problèmes particuliers de cohérence interne, liés à la doctrine de la transmigration ?

On peut poser deux questions fondamentales. Premièrement, la question du *mécanisme* de la réincarnation. Qu'est-ce qui produit et conditionne le processus de la transmigration ? Nous avons vu que la théorie du *karman* a pour ambition de répondre à cette question : on nous dit que la qualité de chaque réincarnation est conditionnée par la valeur des actes dans une vie précédente. Sur ce point, l'hindouisme, le bouddhisme et le jaïnisme s'accordent à peu près. Il y a pourtant des exceptions qui constituent problème. En effet, pour certaines écoles antiques, seul le hasard conditionne la renaissance et la valeur morale des actes n'intervient à aucun moment. Selon d'autres écoles, les écoles de brahmanes, c'est uniquement l'accomplissement exact de tous les rituels qui peut déterminer le bonheur dans la vie future et non pas la valeur morale des actions ordinaires. Au niveau du mécanisme de la réincarnation, il y a déjà à l'intérieur même de l'hindouisme des divergences.

La deuxième question est : quel est l'élément stable qui transmi-

gre d'un corps à l'autre et qui assure la continuité dans la série infinie des réincarnations ? Sur ce point il n'y a aucune unanimité. Tout d'abord, pour les *Upanishads*, le Brahmanisme et son prolongement, l'hindouisme, c'est l'*atman*, le Soi qui transmigre. Pour le védisme, le stade antérieur, la question ne se pose même pas. Le bouddhisme, quant à lui, en vertu de la doctrine du non-soi (*anatta*), est obligé de nier l'existence d'un élément stable qui transmigrerait. La question qui se pose est donc : Si le Soi est une illusion, qu'est-ce qui se réincarne ? Comment peut-on encore parler de réincarnation ? Certaines écoles bouddhiques, conscientes du problème, ont été obligées d'admettre l'existence d'un tel support stable (*pudgala*) qui, non seulement se réincarnerait, mais subsisterait jusque dans la béatitude absolue du *nirvana*. Ces écoles dissidentes sont rejetées et constituent une hérésie pour le bouddhisme.

Etiez-vous conscient de ces problèmes avant de devenir chrétien ?

Lorsque j'étais moine bouddhiste, c'est la prise de conscience de ce problème précis qui m'a fait commencer à perdre la foi en les enseignements du bouddhisme. Si la doctrine du *samsara* et de la transmigration est fausse, c'est tout le bouddhisme et l'hindouisme qui s'effondrent sur eux-mêmes dans leur cohérence interne, un peu à la manière d'un château de cartes...

N'y a-t-il pas aussi une sorte de contradiction interne entre la notion de libération et la notion des enfers et des paradis dans l'hindouisme ?

La conception populaire hindoue est qu'à la mort l'âme de chaque homme se présente devant le dieu *Yama* afin d'être jugée par lui. D'après l'*Atharva-Veda* (6), *Yama* est le premier être humain à avoir connu la mort, ce qui ne signifie pas qu'il était le premier être humain. Il est ainsi devenu le juge des morts, le roi des morts, le dieu des enfers, celui qui rend la sentence et envoie chaque humain dans un paradis ou dans un enfer. Lorsqu'un homme meurt, ses messagers vont chercher l'âme à sa sortie du corps et la conduisent à *Yama* pour le jugement. Si la balance penche du côté des bonnes actions, l'âme est jugée pure et sera donc dirigée vers un des paradis qu'elle atteindra en suivant le « chemin des dieux », le trajet des rayons solaires. Si le bilan est négatif, l'âme, accablée de péché est impure et, rendue plus lourde, elle va tomber dans un des enfers (*naraka*). Les paradis et les enfers sont décrits de façon très vivante, avec le plus grand luxe de détails. On en nomme 21, ou 28, selon les textes, correspondant à des degrés de méchanceté différents. Les tortures sont décrites en détail.

Alors, où se trouve la contradiction ?

En ceci : on nous dit d'une part que l'âme transmigre dans le *samsara* sous l'effet du *karman* bon ou mauvais. D'autre part, on

nous dit que les péchés d'un homme, donc le mauvais *karman*, doit être expié en enfer. La question est claire : comment se fait-il que tout le mauvais *karman* ne soit pas consumé pendant un ou deux séjours en enfer ? Comment peut-il en rester à liquider après de tels séjours en enfer, qui justifie de nombreuses réincarnations ?

Il ne s'agit donc pas de lieux « d'éternité » comme dans le cas de l'au-delà chrétien ?

Pas du tout. Pour l'hindouisme, ni les paradis ni les enfers ne sont éternels. Les délices comme les peines ne durent qu'un certain temps, même si ce temps est très long. Ensuite, l'âme doit renaître et continuer à transmigrer jusqu'à la libération finale.

Est-ce que la théosophie a maintenu cette notion des enfers et des paradis ?

Elle l'a pratiquement éliminée, parce qu'elle a choisi de privilégier la seule réincarnation, conçue de façon étrangère à l'hindouisme authentique.

En vous écoutant, on a l'impression qu'un monde sépare l'hindouisme du christianisme.

Absolument. Le *karman* constitue le déterminisme sous-jacent au processus transmigratoire. Par rapport à toutes ces notions orientales, la révélation de Dieu dans la Bible donne un son tout différent. L'Evangile nous parle de la grâce de Dieu qui a été manifestée en Christ. Cette simple notion de grâce élimine, à elle seule, toute la construction doctrinale réincarnationniste. Dieu est celui qui pardonne, il efface nos transgressions dans sa pure liberté. L'homme n'a pas besoin de passer à travers tout un processus purificateur, tel que l'enseigne la théosophie. L'homme n'est pas non plus prisonnier d'un destin inéluctable, telle que le dit le bouddhisme. En Jésus-Christ, Dieu nous offre le salut véritable. L'homme saisit ce salut par la foi et, ce faisant, ses péchés ne lui sont plus imputés. Le salut est par la pure grâce de Dieu. Dieu n'est pas obligé de comptabiliser nos fautes : en Christ il les efface par sa grâce.

La résurrection de Christ et la résurrection de ceux qui sont en Christ à la fin des temps sont-elles aussi aux antipodes de la réincarnation ?

Certainement. Il est réservé à l'homme de vivre et de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement (Hb 9:27). La mort est un événement unique. De plus, toute l'espérance chrétienne est celle de la résurrection de la *chair*, tel que Paul nous en parle dans 1 Corinthiens 15. Les occidentaux qui se prétendent à la fois chrétiens et réincarnationnistes montrent par là qu'ils n'ont pas saisi le sens profond du message biblique et, en particulier, du message d'espérance que nous donne la foi chrétienne en ce qui concerne la

mort. Christ est ressuscité des morts et la même puissance ressuscitera les croyants. C'est là, la lumière de notre espérance en cemonde, et non la réincarnation.

L'incarnation de Christ, comme sa résurrection, impliquent aussi un Dieu personnel...

Là encore, il y a une immense différence avec l'hindouisme, qui a la notion non d'un Dieu personnel, mais d'un Absolu impersonnel, le *Brahman*. On parle du *Brahman* indifférencié, sans « qualités » (*nirguna-Brahman*). La Réalité suprême est le *Brahman* qui est l'origine de tout l'univers manifesté. La question est donc de savoir : Comment approcher cet Absolu indifférencié ? Sur le plan métaphysique, les hindous procèdent par deux voies différentes et même diamétralement opposées.

La voie positive propose que tout ce qui « est » est *Brahman*. Autrement dit, à propos de toute réalité, on affirme : cela aussi est *Brahman*. L'idée est de tout inclure dans l'Absolu ; tout est l'Absolu. La deuxième voie est la voie négative : de l'Absolu, on ne peut rien dire, puisque énoncer quelque chose à son sujet, c'est lui attribuer une qualité. C'est en ce sens que le *Brahman* est dit être *nirguna*, sans qualités. Selon cette approche négative, la réalité ultime est l'inconditionné, le non-qualifiable.

Que devient donc le culte de Brahman ?

Cette conception s'avère trop abstraite, totalement hors de portée de l'homme. Il est clair qu'elle ne pourrait pas répondre aux besoins affectifs et dévotionnels des immenses masses indiennes. C'est pourquoi la conception hindoue de Dieu permet le passage de l'un au multiple. L'Absolu a de multiples facettes, des milliards de manifestations différentes, correspondant à autant d'aspects, de fonctions et de puissances divines. C'est ainsi que le *Brahman* apparaît comme diffracté sous des myriades de formes différentes. Chaque forme particulière représente un des dieux du panthéon hindou. Le nombre de ces dieux est donc théoriquement infini puisque, par définition, l'Absolu est inépuisable. Ce sont ces besoins dévotionnels qui ont amené le développement des cultes de la *bhakti*, principalement dans des milieux sectaires.

On parle beaucoup de dialogue entre religions, de la recherche commune d'une spiritualité pour l'homme moderne, d'un enrichissement spirituel mutuel... Qu'en pensez-vous ?

Je suis catégoriquement opposé à ce genre de mélange, œcuménique ou autres. Le christianisme *biblique* n'a rien à attendre ni à retirer des religions orientales. Mon attitude serait plutôt celle de la mission chrétienne envers les peuples de l'Orient pour leur apporter le Christ. L'hindouisme est une religion assimilatrice. Il faut savoir qu'il y a certains hindous qui ont choisi comme manifestation ou

Forme de la divinité (*ishta-devata*) le Christ et qui rendent un culte exclusif au Christ. Bien entendu, le Christ est conçu, dans cette approche, comme un des *avatars*, une des incarnations multiples de l'Absolu. Le Divin est « descendu » en Christ, tout comme en Krishna, en Rama, ou en Bouddha.

En tant que chrétiens, nous devons nous opposer à toute tentative de nivellement spirituel. Nous ne pouvons croire que toutes les religions mènent au même but. Ce n'est pas vrai. Jésus-Christ est le seul Seigneur. Le salut ne se trouve en aucun autre nom.

Pour conclure, je voudrais citer une magnifique pensée de Paul Evdokimov qui dit : « les religions sont les routes par lesquelles l'homme cherche Dieu. Elles sont multiples. Le christianisme est le chemin par lequel Dieu trouve l'homme. Il est unique. »

SUR LE ROCK

Le rock, c'est plus que de la musique. C'est tout un univers... Parmi les chrétiens, le rock fait l'objet d'appréciations variées. Que faut-il en penser ?

William Edgar, professeur d'apologétique à la Faculté de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence, propose une réponse équilibrée à cette question.

*

Prix : 15 F (ou 18 F franco de port), brochure de 31 pages.
Editions Kerygma, 33 av. Jules Ferry,
F-13100 Aix-en-Provence, CCP Marseille 2820 74 S.

L'UNIVERSALITÉ ET LA PARTICULARITÉ DU SALUT CHRÉTIEN

Michel JOHNER *

Michel Johner décrit le développement du débat sur la nature de la grâce dans la pensée chrétienne. Dans ce contexte, il propose une analyse approfondie de l'universalisme moderne, la doctrine selon laquelle tous les êtres humains seront sauvés. Il en commente les motifs en indiquant quelques uns de ses chefs-d'orchestre, Robinson, Barth et Ellul. Dans la dernière partie de l'article l'auteur nous encourage à être plus radicalement biblique dans notre façon de concevoir l'universalité du salut.

Celui qui cherche à approfondir sa connaissance de l'eschatologie biblique ne manquera pas, à un moment ou à un autre, de buter contre le problème de l'universalité du salut. Il est, en effet, dans l'enseignement biblique deux éléments dont la cohésion ne s'impose pas à première vue : d'une part la doctrine du salut par la foi seule (avec en corollaire celle de la perdition des incrédules), et d'autre part l'affirmation de la victoire et de la royauté universelle du Christ.

A plus d'un, ces deux affirmations paraissent incompatibles. Car, dit-on, ou bien la victoire du Christ sur le péché du monde est réelle et universelle, en tel cas le Christ *doit* être le sauveur de tous les hommes ; mais ce « doit » implique la négation, ou tout au moins la relativisation, de ce qui fait l'historicité de ce salut : le salut *des seuls croyants* ; ou bien l'exigence de la foi est absolument incontournable, en tel cas il ne saurait plus être question, pour ce salut, de nécessité ou d'universalité. Dit autrement, s'il est une double issue à l'histoire de l'humanité, le paradis et l'enfer, que signifie alors le triomphe de la croix ? La victoire universelle du Christ conserve-t-elle encore un contenu tangible ? Et s'il est une issue unique à

* Michel JOHNER a fait des études en théologie à Aix et à Kampen aux Pays-Bas. Il est actuellement Pasteur-stagiaire à Montpellier.

l'histoire de l'humanité, comme le suggère l'universalisme, on ne comprend plus véritablement ce que signifie, dans l'enseignement même du Christ, la nécessité de la foi, le jugement dernier et le châtement éternel.

Pour répondre à ces différentes questions, les théologiens, au cours de l'histoire de l'Eglise, ont proposé diverses solutions, qui peuvent être rangées dans trois catégories que nous examinerons successivement :

— Tout d'abord, l'idée de concevoir la dispensation de la grâce en deux parties, en deux stades distincts et juxtaposés (*theologia stadiorum*) ; la dispensation du premier stade de la grâce étant universelle, étendue à tous les hommes sans exceptions, et celle du second stade de la grâce étant particulière, limitée aux seuls croyants. Cette approche (dite « semi-pélagienne ») a été défendue, sous différentes formes, par des théologiens d'appartenances aussi diverses que catholique, luthérienne, rémonstrante ou méthodiste ;

— Ensuite, la voie empruntée par la théologie contemporaine, qui consiste, sinon à professer l'universalisme, du moins à affirmer que le salut de tous les hommes en Jésus-Christ, de par la nature même de l'œuvre de Dieu, n'implique nullement une négation de l'historicité du salut ;

— Enfin, l'approche qui fait la spécificité de la théologie réformée, laquelle cherche la signification de l'universalité du salut dans l'unité substantielle de l'alliance adamique et de l'alliance de grâce, de la création et de la rédemption.

I. LA DISTINCTION D'UNE GRÂCE ANTÉCÉDENTE ET D'UNE GRÂCE CONSÉQUENTE

Afin de rendre intelligible à la fois l'universalité et la particularité du salut, des théologiens d'obédiences diverses ont distingué deux stades au sein de la volonté et de l'œuvre rédemptrice de Dieu (*theologia stadiorum*). C'est à Jean Damascène¹ que l'on doit d'avoir le premier parlé d'une volonté divine antécédente (*voluntas antecedens*) et d'une volonté divine conséquente (*voluntas consequens*), distinction qui fut reprise et développée ultérieurement par Thomas d'Aquin et les grands scholastiques : « Dieu, antécédemment, veut que tout homme soit sauvé ; mais conséquemment, c'est-à-dire en conséquence de ce qui se passe, il veut que certains soient damnés, selon que l'exige sa justice ». ²

1. Jean Damascène, 8^e siècle, dogmaticien considéré par l'Eglise grecque comme son dernier Père.

2. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, (Paris : Desclée, 1935), tome III (Ia/18-26), 65 (quest. 19/6).

Consécutivement, on a parlé au Moyen Age d'une « prédestination à la grâce » (*praedestinatio ad gratiam*) distincte d'une « prédestination à la gloire » (*praedestinatio ad gloriam*). Ces mêmes termes seront repris plus tard dans le luthérianisme, surtout dans la période postérieure à la *Formule de Concorde* (1580). Arminius et, après lui, les rémonstrants, parlèrent à ce même propos d'une « grâce prévenante » (*gratia praeveniens*) et d'une « grâce subséquente » (*gratia subsequens*), auxquelles se rattachent dans leur pensée une « prédestination à la grâce » (*praedestinatio ad primam gratiam*) et une « prédestination à la grâce efficace » (*praedestinatio ad gratiam efficacem*). Du reste, les théologiens luthériens, au cours du XVIII^e siècle, se rapprochèrent de plus en plus du rémonstrantisme ; et Mosheim, en 1724, déclara même que les cinq articles des rémonstrants étaient de la pure doctrine luthérienne ³.

Les étapes de la grâce

Quelles que puissent être leurs diversités et leurs spécificités, ces différentes propositions s'accordent par la manière dont elles entendent répondre au problème posé. En effet, elles parlent toutes, en premier lieu, de la dispensation universelle d'un premier stade de la grâce : tous les hommes, en vertu de la mort du Christ sur la croix, reçoivent une grâce suffisante pour les éclairer, les mettre sur la voie du salut, et leur donner la capacité de croire. Cette première grâce, ajoute-t-on, est conditionnelle et résistible, car il appartient à l'homme de la recevoir ou de la rejeter, d'en faire ou non usage. Et il est ensuite question de la dispensation d'une seconde grâce, qui, elle, serait particulière, réservée aux seuls croyants. C'est le don du salut proprement dit à ceux que Dieu, dans sa préscience, sait faire un bon usage de la première grâce (*post praevisa merita*). Cette seconde grâce, dit-on, est inconditionnelle et efficace.

La « théologie des stades » a pour elle l'avantage de la simplicité. Elle est facilement accessible à la raison, en figurant la relation de Dieu avec les hommes par l'image d'une offre et d'une réponse, supprimant ainsi jusqu'à l'apparence de la dualité : Dieu offre sincèrement la grâce à tous les hommes, et tous en conséquence, sont jugement sauvés et condamnés, les uns pour l'avoir reçue, les autres pour l'avoir rejetée.

Cependant cette proposition se retourne rapidement contre les intentions de celui qui la formule. En effet, l'intention avouée est, ici, au départ, de défendre la grandeur de l'œuvre du Christ contre les rétrécissements « impies » et « blasphématoires » du particularisme (la doctrine qui limite la portée de l'expiation aux seuls élus). Mais lorsqu'on en examine le contenu plus attentivement, on s'aper-

3. Selon H. Bavinck, *Geretormeerde Dogmatiek*, (Kampen Kok, 1928⁴), volume II, 319.

çoit que cette proposition, en réalité, trahit l'œuvre du Christ de façon perfide.

En premier lieu, la manière dont est envisagée la moralité du salut ou de la perdition (l'acceptation ou le rejet de la « grâce antécédente ») témoigne d'une méconnaissance de la nature même du péché et de la grâce. En effet, cette approche conçoit la perdition de l'homme de telle manière qu'elle eût été injuste, si elle n'avait pas été compensée ultérieurement par un plan rédempteur faisant partie du même système. Ceci n'est rien de moins que la négation de la culpabilité universelle, au sens où l'Écriture la conçoit. Ensuite, et pour la même raison, c'est aussi une négation de la grâce. Car dans la mesure où la grâce est due, elle perd ce qui fait précisément d'elle une grâce : son absolue gratuité. La dispensation universelle de la « grâce antécédente » est, ici, une obligation sous laquelle Dieu est placé de par sa justice, et non un don purement gratuit.

Cette approche, *en second lieu*, dit que la dispensation de la « grâce antécédente » est conditionnelle, ceci pour donner une signification à la moralité du salut (le salut des croyants seuls), et dit que la dispensation de la « grâce conséquente » est inconditionnelle, afin de préserver l'idée de son efficacité. Or, en réalité, rien n'est moins exact. Car c'est la dispensation de la première grâce qui, dans cette perspective, est inconditionnelle. En effet, celle-ci est dispensée à tous les hommes indifféremment, et indépendamment de leurs dispositions morales. Tout homme jouit de cette grâce, quel que soit l'usage qu'il en fasse. Elle est aussi inconditionnelle qu'universelle. La façon dont est conçue la dispensation de cette grâce s'apparente à un déisme : Dieu dispense à tout homme — on devrait dire à la nature humaine — une nouvelle capacité, puis demeure le spectateur passif de sa bonne ou mauvaise utilisation. Comme le dit J. Douma, dans cette perspective « l'homme n'est pas à proprement parler « autonome », mais « automobile », car une fois mis en mouvement il peut avancer de lui-même »⁴.

Par contre, c'est la dispensation du second stade de la grâce (le salut proprement dit) — celle que l'on voudrait inconditionnelle et irrésistible — qui est ici en réalité, conditionnelle ! En effet, c'est elle qui est dépendante du bon ou du mauvais usage de la première grâce, puisque sa dispensation est subordonnée à la bonne utilisation de la « grâce antécédente », c'est-à-dire à la foi, comprise non comme le fruit du salut, mais comme une condition préalable à celui-ci, comme une œuvre que Dieu aurait revêtue d'une fonction méritoire.

Ainsi, sous couvert de défendre la grandeur de l'œuvre du Christ, la « théologie des stades » dépouille, en réalité, la doctrine biblique de la grâce de ce qui fait sa force et sa grandeur : la bonne nouvelle d'un salut absolument *gratuit* et parfaitement *efficace* !

4. J. Douma, *Verantwoord Handelen*, (Kampen : Van Den Berg, 1984³), 41.

Le langage est trompeur. Les thèses rémonstrantes sur la rédemption, par exemple, sont séduisantes de prime abord : « le prix de la rédemption, que le Christ a offert à Dieu son Père, n'est pas seulement suffisant en lui-même et par lui-même à la rédemption de tout le genre humain, mais il a aussi été payé pour tous les hommes, en général et en particulier (*pr omnibus et singulis hominibus*), selon le décret, la volonté et la grâce de Dieu » (...).⁵ Seulement si l'on pousse plus loin l'investigation, et si l'on demande aux rémonstrants de préciser quelle est pour eux la signification de cette rédemption universelle, on ne manquera pas d'être surpris : « par le Christ (...), disent-ils, Dieu a voulu faire la paix avec tous les hommes pécheurs, et leur ouvrir la porte du salut éternel (*ostium salutis aeternae pandere voluerit*) et la voie de l'immortalité »⁶. Il n'est donc pas question du salut proprement dit, mais seulement de sa *possibilité* ! A ce premier niveau, l'œuvre du Christ consiste à rendre les hommes « sauvables » (leur « ouvrir la porte du salut »), et non à les sauver (les faire pénétrer par cette porte). Et comme la théologie des stades, ainsi que nous l'avons vu, veut subordonner la dispensation de la seconde grâce (le salut proprement dit) à la libre utilisation de cette première « possibilité », c'est donc bien à cette seule « possibilité » qu'est réduite, ici, l'œuvre souveraine et efficace de la grâce.

C'est pourquoi le *Consensus Helvétique*, en 1675, dans une perspective apologétique analogue (contre « l'universalisme hypothétique » de M. Amyraut)⁷, refuse l'idée que « le Sauveur (...) a seulement ôté l'obstacle que formait contre nous la justice divine, et qu'il a, par son sacrifice, donné lieu au Père de traiter avec tous les hommes une nouvelle alliance (...) », en déclarant cette opinion être « opposée à l'Écriture et à la gloire de Jésus-Christ, qui est le chef et le consommateur de notre foi et de notre salut ». De telles idées, conclut-il, « affaiblissent la vertu de sa mort, et sous prétexte de relever son mérite, elles le diminuent en effet »⁸.

Celui qui cherche à distinguer en Dieu deux volontés (antécédente et conséquente) butera contre le même problème. Pour les rémonstrants, par exemple, « la volonté de Dieu (...) comprend deux chapitres principaux : premièrement les choses que Dieu, *pour sa part*, par Jésus-Christ son fils, a eu l'intention de faire (*facere decrevit*) en ce qui nous concerne, afin que nous ayons part (*participes efficiamur*) au salut éternel : deuxièmement ce qu'il veut faire de

5. « Sententia Remonstrantium » (art. II/1 sur « l'universalité des mérites de la mort du Christ »), *Acta Synodi Nationalis (...) Dordrechtii*, (Dordrecht : Isaac Canin : 1620), partie II, 34^e session, 115.

6. « Confessio Remonstrantium » (art. VIII/9 sur « la personne et les offices du Christ »), dans S. Episcopus, *Opera*, (Rotterdam : Arnoldum Leers, 1665), 82 (c'est nous qui soulignons).

7. Celui qui veut comparer sur ce point amyraldisme et rémonstrantisme lira avec intérêt les pages 268 à 271 de F. Laplanche, *Orthodoxie et Prédication*, l'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle (Paris : Presses Universitaires de France, 1965).

8. *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatorum* (1675), Lausanne, sans date de publication ni éditeur, art. XVI, 87-89. Voir aussi sur ce point dans les *Canons de Dordrecht* le rejet de l'erreur II/5.

nous au cas où, *pour notre part*, nous aspirerions à jouir du salut éternel »⁹.

Mais comment peut-on encore appeler « volonté divine » ce qui n'est plus, de la part de Dieu, qu'une vague intention, un désir que la réponse de l'homme est susceptible de modifier ou de mettre en échec, comme si Dieu faisait des concessions à un pouvoir qui lui est extérieur. Et là encore, le *Consensus Helvétique* prend le contre-pied : « nous ne croyons pas (...) que Dieu ait en vue de sauver tous les hommes en général (...) et cela par une simple velléité, par un premier mouvement de miséricorde, (...) par un désir destitué d'efficacité ; (...) il n'y a en Lui ni passions, ni désirs stériles, il n'est ni téméraire dans ses desseins, ni susceptible de repentance et de changement de résolution »¹⁰.

La grâce de Dieu et le sacrifice de Christ

Si l'on veut atteindre le cœur du débat, il est essentiel de comprendre que la racine du différend qui oppose particularistes et universalistes ne réside pas dans des conceptions plus larges ou plus étroites de l'amour du Christ, mais dans la manière dont les uns et les autres conçoivent la *fonction* de ce sacrifice. Ce n'est pas un différend qui porte sur la valeur des mérites du Christ, mais sur le rôle que Dieu, dans son dessein éternel, leur a dévolu. On peut formuler la question de la manière suivante : le sacrifice du Christ est-il la *cause* méritoire de l'élection, ou bien est-il le *moyen* choisi par Dieu pour l'exécution de son dessein ? La première position a été et demeure celle de tous les universalistes (quels que soient leurs types), alors que la seconde est propre aux particularistes.

Pourquoi ce couplage ? Parce que le sacrifice du Christ est regardé comme la cause du salut, comme son fondement, il en découle naturellement un universalisme ; car les mérites du Christ, personne ne les contestera, sont en eux-mêmes parfaitement suffisants au salut de tous les hommes¹¹. C'est d'ailleurs lorsque quelqu'un a cette pensée à l'esprit que le particularisme lui apparaît comme une doctrine « blasphématoire » ou « impie », car attentatoire aux mérites mêmes du Christ. Mais les théologiens particularistes ne se sont jamais opposés au « *pro omnibus* » des universalistes en restreignant ou en délimitant la puissance de l'œuvre du Christ, mais *en remplaçant celle-ci sur son fondement*, dans sa destination originelle. Pour eux, le Christ n'est pas à proprement parler la cause

9. « Confessio Remonstrantium » (art. IX/1 sur « la connaissance des volontés de Dieu qui nous sont révélées dans le NT »), dans S. Episcopius, *Op. cit.* 82.

10. *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatorum*, art. VI, 51-65.

11. Même les particularistes en conviennent : « cette mort du Fils de Dieu est l'unique et très parfait sacrifice et satisfaction pour les péchés d'une valeur et d'un prix infinis, qui suffit abondamment pour expier les péchés du monde entier (ad totius mundi peccata expianda) », *Canons de Dordrecht* II/3, *Acta Synodi Nationalis (...) Dordrecht*, 257-258.

du salut ou de l'élection, mais il est le *Médiateur* élu par Dieu pour l'accomplissement de son dessein.

Au XVII^e siècle, on a aussi fait une large place à ce débat dans la réfutation des nouvelles doctrines sur la « grâce universelle ». Pour les Eglises réformées de Suisse, par exemple, « Jésus-Christ lui-même se trouve compris dans ce miséricordieux décret de l'élection divine ; ce n'est pas qu'il en soit la cause méritoire, ou le fondement antérieur, mais c'est qu'il est (...) le premier et principal moyen que Dieu a trouvé bon d'employer pour l'exécution de ce décret »¹², conception que F. Turretin, dans sa *Dogmatique*, explicite en disant : « le salut des élus doit être conçu comme antérieur à la désignation du Christ comme son dispensateur (*obtinentum*), de même que l'intention de guérir un patient doit précéder l'établissement d'un diagnostic et la prescription d'un traitement »¹³. Dans cette perspective, la « cause » ou le « fondement » de l'élection n'est autre que la volonté divine, libre et souveraine, d'élire au salut les croyants. Et le Christ est le Médiateur *en* qui et *par* qui (et non « à cause de qui ») ce dessein s'accomplit¹⁴. Ainsi, le sacrifice du Christ remplit parfaitement et efficacement le rôle qui lui a été assigné.

De même, face au rémonstrantisme, le Synode de Dordrecht (1618-1619) a dû faire une mise au point analogue, mais cette fois au niveau de la doctrine de l'alliance de grâce : l'œuvre du Christ est-elle fondatrice de l'alliance de grâce, ou est-elle elle-même une promesse de cette alliance ? Dans le premier cas, l'œuvre du Christ consisterait à « fonder » une alliance nouvelle, dans le second, à « ratifier », à « sanctionner » ou à « confirmer » une alliance qui lui est antérieure. Or, avant la rédaction des fameux Canons, les différentes délégations siégeant au Synode ont, sur chaque point de doctrine, présenté des rapports (lesquels sont consignés dans les « Actes » du Synode) qui nous révèlent quelles furent, au début du XVII^e siècle, les opinions théologiques propres aux diverses Eglises représentées.

Sur la question qui nous occupe, ces rapports témoignent d'une étonnante cohésion. Pour la délégation de Hesse, par exemple, « la première doctrine hétérodoxe qui apparaît (...) dans les écrits rémonstrants, c'est l'idée que le Père, sur la base des mérites du Christ, ait (...) voulu conclure (...) une nouvelle alliance de grâce avec les pécheurs ; (...) là contre, les Eglises réformées enseignent que le Christ, avec sa souffrance et sa mort, n'est pas venu antérieurement à la promesse et à la conclusion de la nouvelle alliance, il ne

12. *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformationum*, art. V, 49.

13. F. Turretini, *Institutio Theologiae Elencticae*, (Genève : Samuel de Tournes, 1688), volume I, locus IV, quest. X (8/4), 388.

14. Comme le précise H. Bavinck, « le Christ est bien "causa" ou "fundamentum electionis" dans le sens où l'élection est réalisée en lui et par lui (...) mais il n'est pas pour autant la "causa impulsiva, movens, meritoria" du décret de l'élection (comme l'affirment de nombreux théologiens catholiques, rémonstrants, luthériens, et contemporains) ; et les réformés ont combattu cette idée avec raison, car le Christ, étant lui-même objet de la prédestination, ne peut pas en être la cause ; antérieurement à l'envoi du Fils, il y a un don de l'amour du Père (Jean 3:16) ». *Op. cit.*, 365.

l'a pas non plus méritée, mais il est lui-même la *principale promesse* de cette alliance, (...) et pour cette raison il est dit le *Médiateur* de la nouvelle alliance (...) »¹⁵. Pour les théologiens de Emden, c'est plus précisément « avec Abraham et sa descendance, dans l'AT, (...) que Dieu a *conclu (pepigit)* l'alliance de grâce ; (...) et le Christ est le don principal de cette alliance, puisqu'il a, par sa mort, *confirmé (stabiliverit)* cette alliance »¹⁶. Et enfin, le texte des Canons eux-mêmes condamne l'erreur de ceux qui enseignent « que le but de la mort de Jésus-Christ n'a point été de *ratifier (sanciret)* efficacement par son sang la nouvelle alliance de grâce »¹⁷.

C'est donc bien en ces termes, en redéfinissant le rôle dévolu à l'œuvre du Christ, que les théologiens réformés particularistes, au XVII^e siècle, ont pris le contre-pied de la « théologie des stades » ou de l'idée d'une « alliance de grâce universelle », lesquelles, en réalité, sacrifient à l'universalité de la grâce son efficacité, et ôtent aux croyants toute certitude quant au salut. C'est pourquoi celles-ci furent combattues aussi énergiquement. Pour les théologiens réformés, la victoire du rémonstrantisme, au XVII^e siècle, n'eut signifié rien de moins que l'échec de la Réforme, et le retour au catholicisme antérieur.

II. L'UNIVERSALISME DANS LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

Au cours du XX^e siècle, les théologiens ont abordé la question de l'universalité du salut d'une façon nouvelle, qui ne doit rien à la précédente. C'est même, sans doute, parmi eux que le « semi-pélagianisme » a trouvé ses pourfendeurs les plus acharnés (nous pensons notamment à K. Barth). Mais la théologie contemporaine n'est pas pour autant particulariste, au sens où l'est la théologie calvinienne. Elle se range au contraire résolument dans le camp universaliste, en affirmant, non pas l'offre universelle d'une première grâce, comme le fait le « semi-pélagianisme », mais le salut objectif de tout homme en Jésus-Christ.

Il convient, toutefois, de distinguer à ce propos deux positions dans la théologie contemporaine : d'une part, pour reprendre la terminologie de B.J. Nicholls¹⁸, l'« universalisme explicite » de ceux qui, comme J.A.T. Robinson, n'hésitent pas à affirmer haut et clair le salut de tous les hommes en Jésus-Christ, et d'autre part, l'« universalisme implicite » de tous ceux qui, dans le sillage de K. Barth, conscients des dangers que présente la doctrine universaliste, se

15. *Acta Synodi Nationalis (...) Dordrechtii*. 100 (c'est nous qui soulignons).

16. *Ibid.*, 131 (c'est nous qui soulignons).

17. Canons de Dordrecht. rejet de l'erreur II/2. *Ibid.*, 259 (c'est nous qui soulignons).

18. B.J. Nicholls, « The exclusiveness and inclusiveness of the gospel », *Themelios*. (1979, 2) 63.

gardent de l'affirmer ouvertement, mais dont le système théologique (en l'occurrence la « concentration christologique ») implique néanmoins le salut universel comme son corollaire.

Ceci dit, on ne doit pas non plus majorer la distance qui sépare les deux groupes. On ne manquera pas d'être frappé, dans l'examen des questions subalternes, par la ressemblance des deux discours ; celle-ci reflète une parenté de pensée beaucoup plus profonde qu'on ne veut le dire. De l'universalisme « implicite » à l'universalisme « explicite », il n'y a qu'un pas, que d'aucuns n'hésitent pas à franchir, comme en témoigne, par exemple, la récente publication de J. Ellul.

La nécessité de l'amour divin

Le premier argument qui monte en général à la bouche des universalistes, c'est celui de l'amour de Dieu. Pour J.A.T. Robinson, par exemple, « l'universalisme n'est pas une spéculation, mais une affirmation fondée sur la véritable *nécessité* de l'amour de Dieu ; dans un univers d'amour, il n'y a pas de ciel qui tolère la chambre des horreurs (...) »¹⁹. « Si Dieu condamnerait à l'extinction des millions d'hommes, il aurait échoué, et échoué infiniment (...) ; une complète contradiction serait posée dans l'être de Dieu ; Dieu cesserait tout simplement d'être Dieu »²⁰. De même, pour J. Ellul, « (...) il ne peut y avoir d'existant en dehors de l'amour de Dieu, puisque ce Dieu est tout ; il est *impensable* qu'existe un lieu de souffrance, de torture, de domination du mal (...) ; il est stupéfiant qu'une théologie chrétienne n'ait pas vu ce qu'il y a d'*impossible* dans cette invention »²¹.

Il y a dans ces propos une intention juste : le Dieu dont parle l'Écriture est foncièrement un, il n'y a pas en lui de duplicité. Comme le dit J. Ellul, il n'est pas « un Dieu qui aurait deux visages, une sorte de Janus *bifrons* »²². De même, J.A.T. Robinson relève avec raison que « la justice de Dieu n'est en aucun sens l'antithèse de son amour »²³. Mais à partir de là, on ne comprend pas pourquoi, au lieu de chercher à définir les attributs de Dieu les uns avec les autres, les uns par les autres, comme le voudraient les règles d'une saine herméneutique, J.A.T. Robinson se permet d'établir une hiérarchie entre ces attributs, et surtout de placer arbitrairement à son sommet un « amour de Dieu » dont il a lui-même défini abstraitement le contenu. Il pose au départ une définition subjective ou, comme dit

19. J.A.T. Robinson, « Universalism - is it heretical ? », *Scottish Journal of Theology*, (1949 : 2) 155 (c'est nous qui soulignons).

20. J.A.T. Robinson, *Ibid.*, 146.

21. J. Ellul, « Le salut universel », *C'est que je crois*, (Paris : Grasset et Fasquelle, 1987), 252 (c'est nous qui soulignons « impensable »).

22. J. Ellul, *Ibid.*, 252.

23. J.A.T. Robinson, *Op. cit.*, 145.

E.A. Blum, « anthropocentrique »²⁴ de l'amour de Dieu, selon l'image que ses pensées et ses sentiments personnels lui en donnent, puis il impose à l'ensemble de l'enseignement biblique la nécessité d'entrer dans ce cadre ! Soit, mais pourquoi pas un autre choix ?.

En utilisant exactement la même méthode, on pourrait soutenir la thèse contraire, simplement en partant de l'a priori inverse. Du reste, lorsque quelqu'un en vient à imposer à l'exégèse des « nécessités » ou des « restrictions », à définir a priori ce qui est « pensable » ou « possible », on est en droit de se demander s'il n'a pas substitué à une théologie biblique la tentative, consciente ou non, de revêtir de l'autorité biblique d'idées préétablies que l'étude des textes n'est plus susceptible de remettre en cause²⁵.

Par contre, si l'on veut chercher à comprendre ce qu'est l'amour de Dieu en partant de l'ensemble de ce que la Bible nous révèle sur Lui, force est de constater que cet amour ne s'oppose pas aux condamnations les plus rigoureuses, même éternelles. Et cet amour de Dieu, ceci est le point capital, de même que toutes les autres données de la révélation biblique, ne s'offre pas en premier lieu à notre raison ou à nos sentiments, mais *il demande à être cru !* On croit que Dieu est amour, comme on croit qu'il a créé le monde, c'est-à-dire par la foi en la Parole de Dieu, et *au-delà du sentiment ou de la compréhension rationnelle que l'on peut en avoir*. Comme le dit H. Blocher, « ce n'est pas à nous à donner à Dieu des leçons de miséricorde »²⁶.

On retrouve aussi dans ces propos une méconnaissance de la gravité du péché qui est analogue à celle que nous avons déjà signalée à propos de la « grâce antécédente » ; méconnaissance qui se répercute sur la doctrine de la grâce. En effet, le salut universel apparaît, ici, comme une nécessité de l'amour de Dieu, sans lequel il serait l'« impitoyable justicier » aux « jugements discriminatoires » ou le « bourreau de la chambre des horreurs ». Or, c'est oublier que, selon l'Écriture, le gouffre qui sépare Dieu des hommes pécheurs est tel, que seule la *mort du Christ* sur la croix parvient à le combler. Voilà quelle est la juste mesure de la culpabilité humaine ! Le salut n'est donc pour personne une nécessité. Comme le dit T.F. Torrance, « en utilisant la catégorie de la nécessité, J.A.T. Robinson a trop facilement un pont au-dessus du gouffre du péché ; (...) c'est une doctrine qui rationalise le péché (...) et constitue par conséquent une négation de l'expiation »²⁷.

24. E.A. Blum, « Shall you not surely die ? », *Themelios*, (1979 : 2), 60.

25. Il est aussi révélateur à ce propos que J. Ellul pose comme *restriction préalable* à l'étude des textes bibliques parlant de damnation, que la proclamation de la miséricorde divine « interdit de concevoir un Dieu qui damnerait » (*Op. cit.*, 257).

26. H. Blocher, « La doctrine du châtiment éternel », *Ichthus*, (1973 : 32) 7.

27. T.F. Torrance, « Universalism or election ? », *Scottish Journal of Theology*, (1949 : 3), 311 et 314.

L'universalisme implicite de la grâce

C'est pour cette raison que les théologiens du deuxième groupe (« l'universalisme implicite »), auquel appartient d'ailleurs T. F. Torrance, veillent à ne pas durcir l'idée du salut universel en une doctrine. Pour K. Barth, par exemple, quoiqu'il n'y ait aucune raison d'exclure la perspective d'une réconciliation universelle, il faut se retenir de l'affirmer, car, dit-il, « fût-ce dans l'élaboration des pensées et des propositions qui seraient théologiquement d'une logique et d'une conséquence des plus évidentes, on ne doit pas chercher à usurper ce qui ne saurait être donné et reçu que comme un libre cadeau »²⁸.

Ce n'est donc pas l'idée universaliste en tant que telle que refuse la théologie dialectique, mais c'est le fondement sur lequel J.A.T. Robinson et ses pairs entendent appuyer : une notion anthropocentrique et rationnelle de l'amour de Dieu, laquelle « transforme un mouvement en une nécessité »²⁹. Pour eux, s'il peut être question d'un salut universel, ce n'est qu'en vertu de la *nature même de la grâce*. E. Brunner, par exemple, dira : « ce n'est pas ma foi qui fait que je suis l'objet de l'amour de Dieu ; si c'est donc malgré moi que sa volonté s'accomplit en ma faveur, pourquoi ne devrait-elle pas s'accomplir tout aussi bien en faveur de tous ? ainsi donc, le message de la *grâce inconditionnée* renferme en lui-même la connaissance du décret du *salut universel* »³⁰. De même, J. Ellul parle de « l'acte *unilatéral* de Dieu qui décide (...) de réconcilier (...) les pécheurs sans discrimination (...) ; tous sont pécheurs et, en tant que tels, tous sont assumés par Jésus-Christ et réconciliés avec Dieu »³¹.

L'argument est plus subtil que le précédent, et d'autant plus séduisant qu'il est revêtu d'une couleur évangélique. L'idée universaliste ne se présente pas, ici, comme une relativisation de la culpabilité humaine ou de l'absolue gratuité de la grâce, mais, au contraire, comme *l'implication de cette gratuité*. La colère de Dieu, dit-on, est toute entière retombée sur le Christ. Il a porté sur la croix la condamnation universelle, et fait triompher la grâce de façon tout aussi universelle. L'universalisme est, ici, le corollaire d'une « concentration christologique » : en Jésus-Christ, tout homme est à la fois réprouvé et élu³². Dans leur relation dialectique, la perte universelle et la réconciliation universelle s'impliquent réciproquement, « elles ne sont vraies qu'ensemble »³³.

28. K. Barth, « La damnation de l'homme », *Dogmatique*, (Genève : Labor et Fides, 1973), volume IV, tome III*, 122-123.

29. T.F. Torrance, *Op. cit.*, 313.

30. E. Brunner, « Réconciliation universelle et jugement dernier », *La doctrine chrétienne de l'Eglise, de la foi et de l'achèvement*, (Genève : Labor et Fides, 1967), 505 (c'est nous qui soulignons).

31. J. Ellul, *Op. cit.*, 268 (c'est nous qui soulignons).

32. On retrouve à l'arrière-plan de l'universalisme contemporain la déformation de la doctrine de l'élection que nous avons déjà signalée plus haut. Pour K. Barth, par exemple, le Christ est le *fondement* de l'élection, et pas uniquement comme pour J. Calvin, son *exécuteur* (voir à ce propos G.C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van K. Barth*, (Kampen : KOK, 1954) 283-287).

33. E. Brunner, *Op. cit.*, 505.

Toutefois, c'est dans ce « réciproquement » qu'apparaît la singularité de cette approche. Car, s'il est juste, au regard de la doctrine biblique de la grâce, de dire qu'il n'y a pas de sauvés qui n'aient été condamnés, il n'en va pas de même de l'affirmation inverse. Pour les écrivains bibliques, tous les hommes condamnés ne sont pas sauvés, mais ceux-là seuls qui croient en Jésus-Christ. Ici, par contre, condamnation et salut sont indissociables, et il n'y a pas davantage de condamnés qui n'aient été sauvés, qu'il n'y a de sauvés qui n'aient été condamnés. La réalité de la condamnation est même subordonnée à celle du salut. Comme le dit G.C. Berkouwer, « l'histoire du péché est contemporaine de sa conquête par la grâce immuable de Dieu »³⁴.

Sur ce point, la pensée contemporaine se démarque donc de la théologie antérieure. Pour sa justification, elle allègue souvent le fameux « à combien plus forte raison » de Romains 5:12-21. En effet, n'apporte-t-il pas la preuve irrécusable de la suprématie de la grâce sur le péché ? Si tous les hommes sont condamnés en Adam, à combien plus forte raison tous les hommes seront-ils justifiés en Jésus-Christ. Car, dit-on, comment le champ de la grâce pourrait-il être plus restreint que celui du péché, puisque là où le péché abonde la grâce surabonde ? Toutefois, une exégèse plus attentive de la péricope conduit, nous le croyons, à de toutes autres conclusions. En effet, la similitude qui, dans ce passage, fait d'Adam le « type » du Christ (v. 14) ne réside pas dans la portée de leurs actions ou dans leurs conséquences (lesquelles sont antithétiques), mais dans le *processus* par lequel, d'une part, tous les hommes meurent en Adam et, d'autre part, tous les croyants sont sauvés en Jésus-Christ ; c'est-à-dire dans le *modus operandi* « un pour tous »³⁵. La pointe du texte ne consiste donc pas à proclamer l'universalité du salut, mais *l'unicité de son Médiateur* : « Si par la faute d'un seul la mort a régné par lui seul, à combien plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils dans la vie par le seul Jésus-Christ » (v. 17).

Les problèmes d'une « concentration christologique »

Et ceci nous amène au problème crucial que pose l'idée de « concentration christologique » : quelle signification revêt encore dans cette perspective *la nécessité de la foi* ? En effet, s'il y a en Jésus-Christ condamnation et élection, non seulement des croyants, mais de tout homme, la foi joue-t-elle encore un rôle décisif quant à l'acquisition du salut ? En d'autres termes, qu'advient-il, dans cette perspective, de la dimension temporelle ou historique du salut ? Que veut dire sa « particularité » ?

34. G.C. Berkouwer, *Op. cit.*, 250.

35. La similitude des deux ordres ne réside pas « *in re* », mais « *in rei modo* ».

La réponse ne se fait pas attendre : la foi, dit-on, est incluse de fait dans la rencontre existentielle entre Dieu et les hommes, et ceci de par le caractère *dipleurique* de l'œuvre de la grâce, puisque « *le mouvement de Dieu envers moi a pour but d'inspirer mon mouvement envers lui* »³⁶. C'est précisément la particularité de la doctrine biblique de l'élection dit T.F. Torrance, « d'expliquer l'action universelle de la grâce de Dieu de manière telle que, loin de dissoudre les notions de choix et de décision, elle les établisse »³⁷. De même, selon J.A.T. Robinson, « la victoire nécessaire de l'amour de Dieu n'abroge pas notre liberté, mais la réalise tout simplement »³⁸. Ce serait donc dans la rencontre existentielle entre Dieu et les hommes que se réconcilient les deux termes du paradoxe auquel conduit le raisonnement abstrait (la liberté et la nécessité).

Ce plaidoyer contemporain en faveur du dipleurisme de la grâce est généralement étayé par une violente critique de la conception synergiste du rapport entre la foi et le salut que nous avons évoquée plus haut. La théologie dialectique s'élève avec raison contre l'erreur rationaliste qui consiste à concevoir l'omnipotence de Dieu et la liberté humaine comme deux entités indépendantes, ne pouvant se déployer qu'au détriment l'une de l'autre ; et s'oppose à l'idée que la liberté, pour être réelle, doive nécessairement impliquer l'autonomie du sujet, ou tout au moins (par allusion à la remarque de J. Douma) son « automobilisme ». Comme le dit E. Brunner, « L'appel de Dieu ne permet ni la neutralité ni l'indifférence, (...) l'homme n'est pas placé dans la position d'un arbitre dans la "*liberum arbitrium indifferantiae*" »³⁹. Sur ce point, la théologie contemporaine s'inscrit, sans aucun doute, dans le prolongement de l'enseignement biblique et de la pensée de la Réforme.

Mais ceci dit, on ne manquera pas de s'interroger sur la signification réelle de leur « dipleurisme », lorsque les théologiens universalistes affirment parallèlement, à l'exemple de J. Ellul :

« Que l'homme soit ou non réconcilié, qu'il veuille faire sa paix avec Dieu, qu'il soit repentant ne change rien à la décision de Dieu de réconcilier le monde avec Lui-même ; cela changera certes la vie de cet homme, mais non sa destination au salut ; la réconciliation dorénavant concerne tout homme (musulman, bouddhiste, nazi, communiste, etc.) et je dirais s'impose à lui qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non ; Dieu est réconcilié avec lui, même si cet homme n'est pas réconcilié avec Dieu »⁴⁰.

C'est là qu'apparaît, par-delà les apparences, le gouffre qui sépare la théologie contemporaine de la doctrine de la justification

36. E. Brunner, « The last judgment and the problem of universal redemption », *Eternal hope*, (Philadelphia : The Westminster Press) sans date, 184.

37. T.F. Torrance, *Op. cit.*, 314.

38. J.A.T. Robinson, *Op. cit.*, 151.

39. E. Brunner, *Eternal hope*, 177.

40. J. Ellul, *Op. cit.*, 268.

par la foi seule (*sola fide*). En effet, comme le fait remarquer N.T. Wright, « la doctrine paulinienne de la justification par la foi a son côté négatif dans l'implication : sans la foi, pas de justification »⁴¹. Dans l'enseignement biblique, l'enjeu de la foi n'est autre que *le salut* lui-même : « celui qui croit au Fils a la vie éternelle, celui qui ne se confie pas au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui » (Jn 3:36 ; voir Hé 3:14 et 4:3). Dans la pensée universaliste, par contre, la foi ou le « dipleurisme » n'a pas pour objet le salut en tant que tel, mais uniquement sa *connaissance*, son expérience existentielle.

Pour K. Barth, par exemple, « l'illusion qu'il (l'incrédule) nourrit ne touche pas la vérité, et moins encore y change-t-elle quelque chose (...) ; quelles que soient la force et l'habileté avec lesquelles l'homme triche et fraude, il reste que la vérité est valable aussi pour lui (...) »⁴². Et K. Barth de donner une illustration qui ne laisse pas de doute sur le sens de sa pensée : « on ne peut pas vouloir se tenir sur la tête sans que, au cours de cette tentative, dans la mesure où on peut l'entreprendre et l'exécuter, on voie toutes choses être précisément inversées par rapport à leur réalité : le bas devenant le haut, la droite la gauche, et inversement (...) ; l'homme peut bien se tenir lui-même sur la tête, mais il ne parvient pas à mettre la vérité sens dessus dessous »⁴³. Dans son mouvement, d'ailleurs, K. Barth va soutenir l'idée de l'« impossibilité ontologique de l'incrédulité »⁴⁴ qui corrobore cette dévaluation de la foi ; thèse que G.C. Berkouwer explicite de la manière suivante : « de même que pour K. Barth le péché est ontologiquement impossible, parce qu'il ne parvient pas à atteindre ce qu'il veut atteindre, de même l'incrédulité est une réalité *impossible*, parce qu'elle ne parvient pas à ébranler ce qui, dans la décision divine, est devenu une réalité irrévocable »⁴⁵.

Il est donc manifeste que la « nécessité de la foi » dont parle la théologie dialectique (celle qui est incluse de fait dans la rencontre existentielle entre Dieu et l'homme) est quelque chose d'essentiellement différent de ce que la théologie chrétienne antérieure désigne par les mêmes termes. Alors que pour les écrivains bibliques la foi est une affaire de vie ou de mort, de salut ou de perdition, elle n'est plus, ici, qu'une question de connaissance ou de méconnaissance, d'harmonie ou de dysharmonie existentielle avec un salut qui, de toute manière, est⁴⁶.

Nous sommes en présence d'une objectivisation du salut qui en repousse le principe en deçà de toute historicité, et par-là même de

41. N.T. Wright, « Towards a biblical view of universalism », *Themelios*, (1979 : 2) 55.

42. K. Barth, *Op. cit.*, 119.

43. K. Barth, *Ibid.*, 112 et 119.

44. Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/II* (Zürich : Zollikon, 1953) 834.

45. G.C. Berkouwer, *Op. cit.*, 263.

46. Dans cette perspective, la seule chose qui distingue encore l'incroyant du croyant, c'est, comme le dit G.C. Berkouwer, que chez lui « la connaissance *subjective* n'est pas encore à la hauteur de l'état *objectif* des choses » (*Op. cit.*, 261).

toute moralité. Le salut se trouve inclus dans un destin antérieur à l'histoire, même à la conscience que l'homme peut en avoir. Il est conçu, pourrait-on dire, comme une réalité « pré-historique » ou « originelle »⁴⁷. Il serait excessif de dire que l'universalisme dialectique ôte à l'historicité du salut tout contenu, mais elle ampute néanmoins cette historicité d'une part importante de sa signification : d'une histoire *morale*, elle fait une histoire *tragique*. Qu'est-ce que le temps tragique ? C'est précisément l'espace resserré dans lequel se joue « une dialectique du destin et de l'initiative humaine »⁴⁸. Le tragique ne naît ni de la seule liberté, ni de la seule transcendance, mais de leur conjonction ; ce qui permet à H.J. Heering de dire que : « s'il n'y a pas d'éthique, il n'y a pas de tragédie »⁴⁹.

Donc, comprenons-nous bien : parler à l'endroit de la théologie contemporaine d'une conception *tragique* de l'histoire du salut, ce n'est pas dire que le salut y est conçu comme une fatalité qui s'abattrait sur l'homme de l'extérieur, indépendamment de toute participation personnelle, mais c'est dire qu'il est conçu comme une irrépressible vocation à l'emprise de laquelle l'homme et l'histoire humaine sont *incapables d'échapper*. Dans une perspective biblique, par contre, l'histoire du salut revêt une valeur « *morale* », parce qu'elle attache à la foi ou à l'incrédulité des individus une importance décisive et, en corollaire, parce que le dénouement de l'histoire humaine ne se réduit pas au seul salut.

Deux fausses pistes

Nous ne croyons pas que le lien qui relie, le salut à la foi dans l'enseignement biblique, puisse se résoudre en une proposition rationnelle. Et la théologie, sur ce point, peut s'égarer dans deux directions opposées. Elle s'égare, d'une part, à l'exemple du « semi-pélagianisme », lorsque, à partir de la nécessité de la foi, elle en vient à la conclusion rationnelle que celle-ci est la cause méritoire du salut. Mais elle s'égare tout autant, et par un abus de logique non moins rationnel, lorsque, à partir de l'absolue gratuité du salut ou de son « immédiateté », elle en vient à parler d'une « impossibilité ontologique de l'incrédulité ». Car la foi, pour les écrivains bibliques, sans être la cause méritoire du salut, n'en demeure pas moins sa « cause instrumentale », et en ce sens elle peut être dite la « condition » du salut⁵⁰.

47. E. Brunner reconnaît lui-même que la « nécessité de la décision » dont il parle est d'un genre particulier : « une décision dans laquelle la décision est déjà prise hors de nos mains ; nous sommes invités à reconnaître la décision qui a déjà été prise à notre propos » (*Eternal hope*, 184).

48. P. Ricoeur, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, (1953 : 4), 292.

49. H.J. Heering, *Tragiek van Aeschylus tot Sartre*, (s Gravenhage : L. J. C. Boucher, 1961) 190.

50. C'est pourquoi on ne saurait pas non plus approuver la thèse de N. Punt qui, pour résoudre le problème, fait une opposition entre le rôle joué par la foi et le rôle joué par l'incrédulité : « c'est uniquement la décision de l'incrédulité (...), dit-il, qui est la cause instrumentale ou un élément essentiel

Comme le dit H. Gresford Jones, pour être sauvés « nous devons accepter le sacrifice salvateur du Christ dans notre situation probatoire présente »⁵¹. La foi est une exigence historique incontournable. Jusqu'à dans l'ordre de la grâce, il plaît à Dieu d'établir une continuité entre le présent et l'état éternel. Il n'y a pas de rupture entre le temps et l'éternité. Il n'entre pas dans son dessein de sauver les hommes malgré eux, ou sans eux, mais ceux-là seuls qui s'approprient par la foi la promesse du salut en Jésus-Christ. De là découle une valorisation éthique infinie du temps vécu : l'homme n'a qu'une vie, et dans cette vie unique se joue l'éternité.

En résumé, il s'avère que l'universalisme contemporain, par la manière dont il conçoit le triomphe de la grâce, réduit la profondeur de cette victoire. Le triomphe de la grâce perd en profondeur ce qu'il gagne en largeur : la « moralité » du salut est sacrifiée à son universalité. Certes, tout homme est sauvé en Jésus-Christ, mais un homme diminué, atrophié d'une partie importante de lui-même. Le champ de son histoire, de sa vocation et de sa responsabilité se réduit désormais à vivre en consonance ou en dissonance existentielle avec un salut qui, de toute manière, et inéluctablement, est et sera.

III. L'UNIVERSALITÉ DU SALUT DANS UNE PERSPECTIVE BIBLIQUE

Pour les écrivains bibliques, c'est aux seuls croyants que se limite la portée du salut ou de l'élection. La foi est la condition *sine qua non* du salut. Seulement, et c'est là l'objet de cette troisième partie, la doctrine particulariste, lorsqu'elle est droitement comprise, n'est pas une doctrine réductionniste ou exclusiviste, mais, au contraire, interpellatrice et mobilisatrice pour tout homme. Elle constitue, pour l'histoire humaine en général, et pour la mission chrétienne en particulier, une extraordinaire dynamique.

Le caractère de l'offre du salut

En effet, dire que l'homme ne peut être sauvé que par la foi, c'est dire en premier lieu sous quel angle ce salut éternel s'offre à lui. C'est dire qu'il n'appartient à aucun homme de connaître abstractivement le sort que Dieu, dans son dessein éternel, lui a dévolu, et que ce n'est que de façon rétrospective, dans et par la foi, qu'un individu

à la colère de Dieu (...) : par contre, il n'y a aucun acte humain ou attitude de foi qui soit essentiel au miracle de la grâce » (N. Punt, *Unconditional good news, Toward an understanding of biblical universalism*, (Grand Rapids : Eerdmans, 1980) 106).

51. H. Gresford Jones, « Universalism and morals », *Scottish Journal of Theology*, (1950 : 1) 30.

peut acquérir une conviction à ce propos. Personne ne peut s'extraire de son histoire et se mettre à la place de Dieu, pour considérer à partir de l'éternité (*sub specie aeternitatis*) quel est son sort temporel.

Ainsi, la question concrète qui se pose à tout homme, ce n'est pas de savoir s'il est élu ou s'il est réprouvé, mais uniquement de savoir s'il croit ou non à la promesse de l'Évangile, laquelle n'est a priori exclusive pour personne (cf. Lc. 13:23-25). Tous les hommes, chrétiens et non-chrétiens, jusqu'à la fin des temps, seront interpellés par la même Parole divine, laquelle, tout à la fois, les appelle à la foi en Jésus-Christ et les avertit solennellement du sort qui est réservé aux incrédules. En ce monde, il n'est donc pas d'éloignement moral qui puisse être suffisamment grand pour soustraire un individu à l'appel à la foi et à la repentance (Ac 17:30), et il n'est pas non plus de chrétiens, aussi étroite que soit leur communion avec Dieu, qui atteignent le stade où l'avertissement de Dieu ne leur serait plus concrètement adressé.

Il faut déplorer, à ce propos, une méprise par trop répandue dans certains milieux, qui consiste à concevoir l'assurance du salut comme une « possession » que le chrétien doit acquérir à un moment précis de sa vie, et de façon définitive. C'est poser la question de l'élection à l'envers. Et de toutes les méprises dont cette doctrine est l'objet, celle-ci est sans doute, sur le plan pratique, une des plus funestes. En effet, d'une doctrine qui est mobilisatrice pour tous, elle fait une doctrine démobilisatrice, et pour les uns, les chrétiens, parce que parvenus, et pour les autres, les non-chrétiens, parce qu'exclus. Mais parler du salut par la foi, c'est dire aussi qu'aucun chrétien, en ce monde, ne parvient au stade où la certitude du salut deviendrait un *savoir*, une connaissance abstraite et statique ; car la foi, à la différence du savoir, est une réalité vivante qui requiert toujours à nouveau l'adhésion du cœur. L'assurance du salut n'est donc pas une certitude abstraite et absolue (qui ne serait attachée à aucune condition et demeurerait vraie quoi qu'il advienne), mais une certitude conditionnelle : « nous avons été rendus participants du Christ, si du moins nous retenons fermement, jusqu'à la fin, notre assurance première » (Hé 3:15). Un homme ne peut pas davantage « posséder » le salut qu'il ne peut être assis en marchant. Face à quelqu'un qui est devenu complètement sûr de posséder le salut, on est même en droit de se demander s'il ne l'a pas en réalité perdu de la façon la plus cruelle, et si son assurance n'est pas en réalité une foi qui s'est endormie.

L'universalité du salut

Mais ayant dit sous quel angle la doctrine du salut se présente à l'homme, lequel interdit tout exclusivisme ou arrivisme, nous n'avons

pas encore épuisé le sens de son universalité. En effet, pour poser la question en termes bibliques, en quoi « l'héritage *du monde* a (-t-il) été promis à Abraham par la justice de la foi » (Rm 4:13) ? En quoi les disciples du Christ sont-ils le « sel *de la terre* » ou la « lumière *du monde* » (Mt 5:13-14) ? En quoi la « mise à part des prédestinés » ou la « rédemption de ceux que Dieu s'est acquis » manifeste-t-elle son dessein de « réunir sous un seul Chef, le Christ, *tout ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre* » (Ep 1:10-14) ?

Il est courant, parmi les théologiens particularistes, d'expliquer cette universalité par l'absence, quant au salut, de toute ségrégation raciale ou sociale. Pour N.T. Wright, par exemple, « l'universalisme biblique (...) consiste en ce que Dieu, en Jésus-Christ, ait révélé une voie unique de salut pour tout homme indifféremment, sans considération de race, de sexe, de couleur ou de statut »⁵². On ne saurait contester ce fait (cf. Ap 5:9). Mais cette affirmation est-elle suffisante ? Rend-elle véritablement compte de la signification que revêt dans l'Écriture cette universalité ? Nous ne le pensons pas.

Il est nécessaire de faire un pas de plus. Et c'est là où la théologie réformée se démarque, par la manière dont elle conçoit le rapport entre la création et la rédemption, entre l'alliance adamique et l'alliance de grâce. L'œuvre de Dieu en Christ, dit-elle, ne consiste pas à bâtir un nouvel édifice à côté des ruines de l'ancien, mais à restaurer et à parfaire l'édifice en ruine. Le Christ n'est pas à proprement parler le fondateur d'une « nouvelle humanité » ou d'une « nouvelle alliance », mais le Médiateur en qui et par qui Dieu, par pure grâce, restaure et accomplit l'« alliance éternelle ». Dans cette perspective, il est, entre l'alliance de grâce et l'alliance adamique, *une unité organique* ou *substantielle*. Et celui qui garde cela à l'esprit ne s'étonnera pas que l'alliance de grâce, quoique conclue de façon particulière avec Abraham et sa descendance, puisse avoir une portée universelle, et qu'en lui soient bénies « toutes les nations de la terre » (Gn. 18:18) Car la Vie Nouvelle, dont les croyants sont héritiers par la foi en Jésus-Christ, n'est autre que la Vie, celle que Dieu, dès la fondation du monde, avait promise à tout homme, et dont l'histoire et la civilisation humaine devait déployer progressivement toutes les virtualités.

Dans cette perspective, l'Eglise du Christ n'est pas un conglomerat d'individus ou un échantillonnage représentatif de leurs différents types, mais elle est l'humanité, en tant que telle, restaurée et accomplie. Comme le dit H. Bavinck, « dans l'Eglise, c'est le monde lui-même qui est sauvé (...), et non quelques hommes issus du monde (...) » ; ce n'est pas un agrégat accidentel ou arbitraire qui est l'objet de l'élection divine, ou qui est sauvé par le Christ dans la rédemption, mais c'est un tout organique »⁵³. En Jésus-Christ, le « dernier Adam », c'est *l'ensemble du dessein originel de Dieu pour*

52. N.T. Wright, *Op. cit.*, 58.

53. H. Bavinck, *Op. cit.*, 368.

l'humanité qui s'accomplit, sinon quantitativement (puisque seuls les croyants sont sauvés), du moins exhaustivement, puisque l'œuvre du Christ en épuise toutes les virtualités. C'est là ce que veut dire la « catholicité » du salut ou, au sens premier, son « œcuménicité ». Tout dualisme entre la création et la rédemption, entre le monde et l'Eglise est exclu ⁵⁴.

Il est aussi important, à ce propos, de prendre conscience de la dimension internationale et universelle que revêt dans l'Ancien Testament la vocation du peuple d'Israël. C'est un thème, nous semble-t-il, dont on méconnaît généralement l'importance, sans doute à cause de la fausse opposition qui est souvent faite entre une « ancienne alliance » qui serait limitée à la seule race juive, et une « nouvelle alliance » qui engloberait tous les peuples. Ici n'est pas la place de traiter cette question en détails. Mais nous croyons cette opposition inexacte. L'alliance de grâce n'est pas davantage la prérogative d'une race dans son ancienne dispensation qu'elle n'est celle de tous les peuples dans sa nouvelle dispensation (comme l'ont professé rémonstrants et amyraldistes).

En effet, l'Ancien Testament parle de la vocation d'un peuple particulier envers toutes les nations de la terre, vocation qui se prolonge et s'accomplit, dans le Nouveau Testament, par la mission de l'Eglise envers toutes les nations. Cette universalité de la vocation d'Israël n'est pas non plus, comme on l'a souvent prétendu, le produit tardif d'un processus d'évolution religieuse. Même quelqu'un comme R. Martin-Achard, qui fait par ailleurs la part belle à la critique vétéro-testamentaire, reconnaît qu'« Israël n'a pas attendu le prophète de l'exil (le Second Esaïe) pour saluer en Yahvé le Seigneur de toute la terre » ⁵⁵. Israël, dès son origine, sait qu'à travers lui l'ensemble des peuples de la terre est l'objet de la bénédiction divine (Gn 17:4-5). C'est à Jérusalem que Dieu a donné rendez-vous à toutes les nations, dans la maison du Dieu de Jacob (Es 2:2-3). C'est en Sion, et nulle part ailleurs, que se trouve le salut pour tous les peuples, c'est là que « tous sont nés » (Ps 87:5). Israël a été établi « pour être la lumière des nations, pour porter le salut jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 13:47). Et quelle plus haute prière pourrait élever l'Eglise missionnaire que celle du Psaume 67 : « que Dieu nous accorde sa grâce et qu'il nous bénisse, qu'il fasse briller sur nous sa face, afin que l'on connaisse sur la terre ta voie et parmi toutes les nations ton salut » (v. 2-3) ?

D'ailleurs les nations ne sont pas les seules à être concernées par l'élection du peuple d'Israël. Comme le dit R. Martin-Achard, « les

54. O. Cullmann relève avec raison que « si l'apôtre Paul, dans son discours d'Athènes, avait simplement juxtaposé une révélation naturelle à la révélation chrétienne, il n'aurait pas suscité les rires de ses auditeurs ; l'insuccès de son discours vient précisément de ce qu'il a laissé subsister le scandale, en affirmant le caractère *foncièrement* un de la ligne du salut depuis Adam (v. 26) jusqu'à la résurrection du Christ (Ac 17:22-31) » *Christ et le temps*, (Neuchâtel et Paris : Delachaux et Niestlé, 1947) 130.

55. R. Martin-Achard, *Israël et les nations*, La perspective missionnaire de l'Ancien Testament, (Neuchâtel et Paris : Delachaux et Niestlé, 1959) 51.

cieux, la terre, les arbres, les fleuves et même la mer doivent eux aussi battre des mains en l'honneur du Dieu d'Israël (Ps 96:11s ; 98:7s) » ⁵⁶. La vocation d'Israël bouleverse les îles les plus lointaines. C'est *la création toute entière* qui a part à l'élection d'Israël, cette création qui a été soumise malgré elle à la vanité, qui soupire, qui s'associe au sabbat du peuple de Dieu (Dt 5:14), et qui attend avec un ardent désir la « révélation des fils de Dieu » afin d'avoir part à leur liberté glorieuse (Rm 8:20-22). Pour Israël, la possession du pays de Canaan n'est pas une finalité, car c'est à l'héritage de toute la terre qu'il aspire (cf. Rm 4:13 ; Hé 4:8 ; 11:9-10, 13-16). La possession du pays de Canaan par Israël constitue les *prémices* de l'héritage de toute la terre par l'Eglise. Celle-ci, par la foi en Jésus-Christ, chemine vers la possession de toute la création, vers l'accomplissement du mandat culturel originel, du rapport de subordination que Dieu, dans la protologie, avait établi entre les hommes et la création (Gn 1:28) : « lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire (...) il s'assiéra sur son trône de gloire, (...) et il dira à ceux qui sont à sa droite : venez, vous qui êtes bénis de mon Père, recevez en héritage *le royaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde* » (Mt 25:34 ; cf. Jr 3:17 ; Rm 5:17 ; Ap 1:9 ; 3:21 ; 4:4 ; 5:10 ; 20:4,6).

L'unité de la création et de la rédemption

Dans cette perspective, c'est par l'unité organique de la création et de la rédemption, de l'alliance adamique et de l'alliance de grâce que s'explique l'universalité du salut, et en quel sens toute l'humanité et la création sont sauvées en Jésus-Christ. Mais maintenant, si à cette humanité nouvelle n'ont part que les croyants, on doit encore s'interroger, avant de clore cette étude, sur le sort qui est réservé aux incrédules dans le Royaume qui vient, sur leur condition eschatologique, et en particulier sur la question de savoir si la notion de perdition éternelle porte atteinte, comme certains l'affirment, à l'universalité de la victoire du Christ.

Pour répondre à cette question, il est essentiel de distinguer ce que la Bible désigne par l'*Eglise du Christ* de ce qu'elle désigne par le *Royaume du Christ*. En effet, il n'est pas seulement question dans l'Ecriture du salut des croyants en Jésus-Christ, mais aussi d'un Royaume eschatologique du Christ qui englobe tous les hommes. Le Christ n'est pas seulement désigné comme le « Chef » de l'Eglise (Ep 1:22), mais aussi comme le « Chef » de tout homme (I Co 11:3), de « toute principauté et de tout pouvoir » (Col 2:10 et 15), de « tout ce qui est dans les cieux et sur la terre » (Ep 1:10, cf. Col 1: 15-20). Et la confession « Jésus-Christ est Seigneur » que toute langue prononcera (Ph 2:9-11) est précisément l'acte universel d'allégeance à ce Souverain. Mais royauté universelle ne veut pas dire salut

⁵⁶. *Ibid.*, 52.

universel. Le Christ est à la fois « tête » de l'Eglise et « tête » de tout homme, mais seule l'Eglise est désignée comme son corps (Ep 1:23 ; Col 1:18,24). Il y a donc une certaine ambiguïté dans les termes à laquelle il faut être attentif, et dont la théologie doit rendre compte. Comme le dit O. Cullmann, « d'une part l'Eglise (...) est réellement une partie de tout le domaine où règne Christ et dont il est la tête, (...) d'autre part, Christ lui-même est présent dans cette partie limitée de son Royaume d'une tout autre manière que partout ailleurs »⁵⁷. Tout ce dont le Christ est « tête » n'est pas son « corps ». Le Royaume du Christ est plus étendu que l'Eglise du Christ⁵⁸. On peut fléchir les genoux devant le Christ comme Seigneur, et se soumettre à sa souveraineté dans le jugement sans pour autant être sauvé. C'est le lot notamment de toutes les « autorités » et « puissances » que Dieu « a mises sous ses pieds » (Ep 1:21-22), dont il a fait « son marchepied » (Hé 10:13), celles que le Christ a « dépouillées et livrées publiquement en spectacle » (Col 2:15).

Cette ambiguïté dans les termes n'est pas fortuite. Elle s'inscrit dans le prolongement de ce que nous avons dit plus haut : l'Eglise, en tant que corps du Christ, est elle-même associée à sa Royauté eschatologique, non seulement sur toute la création, mais aussi sur l'ensemble de « ses ennemis » ou « des nations » : « au vainqueur, à celui qui garde mes œuvres jusqu'à la fin, je donnerai autorité sur les nations ; avec un sceptre de fer il les fera paître, comme on brise les vases d'argile, ainsi que j'en ai reçu moi-même le pouvoir de mon Père » (Ap 2:26-27). Israël déjà s'attendait à régner sur toutes les nations, et l'Eglise, à sa suite, par la foi en Jésus-Christ (le Médiateur qui a assumé pour son peuple cet office royal), se sait héritière de cette Royauté. Dans le Royaume eschatologique du Christ, il y a donc, nous semble-t-il, deux positions possibles : celle de ses ennemis qui servent de « marchepied » à son trône, et celle de l'Eglise, son corps, qui siège sur le trône avec lui et participe à son gouvernement.

La finalité de l'œuvre de Christ

Du reste, selon l'enseignement biblique, le Christ n'est pas non plus, comme le prétendent les universalistes, celui qui, à la fin des temps, finira par faire triompher universellement la grâce, par sauver tous les hommes et appeler ce dénouement unique et obligé de leur histoire. Car, bien que ce ne soit pas la finalité première de son œuvre (Lc 9:56 ; Jn 3:17), le Christ est aussi celui qui, au dernier

57. O. Cullmann, *Royauté du Christ et Eglise selon le Nouveau Testament*, (Neuchâtel et Paris : Delachaux et Niestlé, 1971) 54-55.

58. O. Cullmann explicite cette relation en disant : « l'Eglise et le monde ne peuvent pas être représentés par deux cercles pour ainsi dire juxtaposés, ou simplement tangents ou sécants ; ce ne sont pas non plus des cercles qui coïncident ; nous devons au contraire nous figurer deux cercles concentriques dont le centre est formé par le Christ ; la surface totale est le *regnum Christi*, la surface du cercle intérieur est l'Eglise (...) » *Christ et le temps*, 134.

jour, *jugera et condamnera* les incrédules (cf. Es 11:4 ; Jn 5:22, 27-30 ; Ac 17:31). C'est le même Christ qui mène les uns à la vie et qui mène les autres à la mort (2 Co 2:14-16). Son triomphe universel n'est donc pas une grâce universelle. Selon ses propres paroles, ce qui se produira le jour où le Fils de l'homme se révélera est semblable à ce qui s'est produit le jour où Noé entra dans l'arche (« le déluge vint et les fit tous périr ») ou lorsque Loth sortit de Sodome (« une pluie de feu et de soufre tomba du ciel et les fit tous périr »), c'est-à-dire que « l'un sera pris et l'autre laissé » (Lc 17:26-36). « Lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire », dit-il, « il s'assiéra sur son trône de gloire, toutes les nations seront rassemblées devant lui, et il séparera les uns d'avec les autres comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs, et il mettra les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche (...), et dira à ceux qui sont à sa gauche : retirez-vous de moi, maudits, allez dans le feu éternel préparé pour le diable et pour ses anges » (Mt 25:31-33,41). Ces propos sont sans équivoque, et ne permettent pas de douter de la manière dont le Christ lui-même a compris son rôle. Nous sommes ici aux antipodes de la thèse universaliste.

Ainsi, parler d'« enfer » ou de « perdition éternelle » dans une perspective biblique, ce n'est pas « parler d'un lieu où Dieu n'est pas », ou d'un lieu où sa souveraineté serait tenue en échec. On se trompe si, comme nous le figure l'iconographie médiévale, on se représente le rapport du ciel et de l'enfer de façon dualiste ou manichéiste, comme la cohabitation éternelle de deux mondes opposés⁵⁹. Car, comme le fait remarquer J. Cruvellier, « il n'existe pas deux souverains face à face : le souverain créateur de l'enfer dans son domaine, le souverain créateur du ciel dans le sien (...) »⁶⁰. C'est le Christ qui règne à la fois sur le ciel et sur l'enfer. Dans l'un comme dans l'autre sa Seigneurie est confessée, dans l'un comme dans l'autre la volonté de Dieu s'accomplit et son droit est respecté⁶¹. L'alliance que Dieu avait conclue au commencement avec tout homme n'est pas caduque dans l'enfer, puisque ce châtiment est précisément l'application de la clause pénale de cette alliance (Gn 2:17). Certes, en vivant dans l'iniquité, le pécheur s'éloigne de la volonté divine, il « rompt » cette alliance ; toutefois il rentre dans l'ordre de cette volonté par le châtiment que Dieu lui inflige. Comme le dit K. Schilder, « l'enfer n'est pas un chaos, car, à sa manière, il fait aussi apparaître l'image ineffaçable du cosmos, celle qu'impriment les relations originelles »⁶². Dans la bouche de Dieu, le dernier

59. Il est remarquable que l'iconographie médiévale représente généralement l'enfer comme le lieu où le diable et les démons règnent en maîtres et tourmentent les réprouvés alors que selon l'Écriture l'enfer est un feu qui est préparé par Dieu lui-même à l'intention du diable et des incrédules.

60. J. Cruvellier, « Le châtiment éternel », *Études évangéliques*, (1955 : 1) 86.

61. Comme le dit K. Schilder, « au Jugement Dernier, Dieu maintient ses droits aussi bien dans le ciel que dans l'enfer ; dans le ciel car il est bâti sur un fondement de droit, dans l'enfer puisqu'il est également une manifestation du droit de Dieu ; (...) ce rétablissement n'échoue pas dans l'enfer, mais a lieu précisément en lui » (« Ik geloof aan de universele "wederstelling" », *De Reformatie*, (1935 : 13) 98).

62. K. Schilder, *Wat is de hel ?*, (Kampen : Kok, 1932) 117.

mot n'est donc pas différent du premier. Du commencement à la fin des temps, sa volonté est une et souveraine.

Et d'ailleurs, quand on y réfléchit, qu'est-ce que la douleur du « feu éternel », si ce n'est d'abord la brûlure, le déchirement intérieur de celui qui mesure dans toute son ampleur la véracité, la bonté, et l'immense patience de Dieu à son égard, et pour qui le temps d'entrer est achevé, l'histoire a atteint un point de non-retour ? Qu'expriment les gémissements de celui dont « le corps et la chair se consomment », si ce n'est « comment ai-je pu haïr l'instruction (...), comment ai-je pu ne pas écouter la voix de *mes maîtres* » (Pr 5:11-14) ? Qu'expriment « les pleurs et les grincements de dents », si ce n'est le dépit incommensurable de ceux qui, voyant des multitudes venues des quatre coins de la terre se mettre à table dans le Royaume de Dieu avec Abraham, Isaac et Jacob, frappent et crient « *Seigneur ouvre-nous* », et à qui le Maître répondra « éloignez-vous de moi » et qui seront « jetés dehors » (Lc 13:23-30) ? C'est, nous semble-t-il, le fait même que les réprouvés soient convaincus jusque dans leur propre conscience ⁶³ de la Seigneurie et de la bonté du Christ, de Celui dont ils ont été à tout jamais excommuniés, qui rend leur condition proprement « infernale ». Celle-ci suppose la soumission personnelle des réprouvés au Christ. L'enfer, au contraire de la représentation que notre esprit s'en fait d'habitude, n'est ni un « antiroyaume », ni un lieu de révolte éternelle, car il est lui aussi, à sa manière, subordonné au Royaume du Christ, dont la victoire eschatologique est universelle.

CONCLUSION

Il est fort regrettable que les universalistes, souvent pour des raisons d'ordre sentimental, se permettent d'ignorer ou d'adoucir les traits de la Révélation biblique qui leur paraissent trop tranchants. Car, ce faisant, sous prétexte de la protéger, ils dépouillent la vie de chaque individu de la valeur et de l'importance que la doctrine biblique lui confère, et ils méconnaissent les enjeux pratiques et éthiques considérables qui lui sont attachés.

En effet, prendre au sérieux ce que l'Écriture dit de la particularité du salut (le salut des croyants et la perdition des incrédules), ce n'est pas transformer la bonne nouvelle du salut en une doctrine « horrible et blasphématoire », mais c'est affirmer qu'il plaît à Dieu, jusque dans l'ordre de la grâce, de traiter avec l'homme *comme avec*

63. Dans le même sens, la *Confessio Belgica* (art. XXXVII) : « les meschans (...) seront convaincus par le propre témoignage de leurs consciences, et seront rendus immortels de telle façon que ce sera pour estre tourmentez au feu éternel qui est préparé au Diable et à ses anges » (J.N. Bakhuizen van Den Brink, *Nederlandsche belijdenisgeschriften*, (Amsterdam : Tom Bolland, 1976²) 144).

une personne, de le prendre au sérieux dans ses choix et dans ses déterminations morales, de juger chacun « selon ses voies » ; c'est dire qu'il est dans la volonté de Dieu de donner à l'histoire du salut une signification morale tangible. Si donc quelqu'un veut, au nom de l'Evangile, prendre la défense des notions de liberté, de personnalité ou de moralité, il fait bien. Mais ce n'est pas en adhérant à l'idée universaliste qu'il y parviendra, mais, au contraire, en proclamant à tous les hommes la bonne nouvelle du salut *par la foi* en Jésus-Christ, en les y appelant avec empressement et solennité.

Par ailleurs, comprendre en quels termes se présente dans l'Ecriture l'universalité du salut (par l'unité organique de l'alliance adamique et de l'alliance de grâce, de la création et de la rédemption), c'est pour l'engagement de l'Eglise dans le monde une extraordinaire dynamique. En effet, droitement comprise, la foi chrétienne ne désamorce pas l'engagement social, politique ou culturel, mais elle l'accroît. La place de l'Eglise n'est pas à la traîne, mais à la pointe de la découverte et de la gestion de toutes les potentialités de la nature et de la civilisation. Car un chrétien, mieux que personne, sait quel est, par-delà la corruption présente, la « bonté » intrinsèque de toutes choses et, surtout, l'avenir glorieux qui est garanti en Jésus-Christ, vu qu'il n'est pas de parcelle de la création ou de la civilisation qui ne soit directement mise au bénéfice de son œuvre rédemptrice. Et comment l'Eglise, en tant que « peuple-roi » pourrait-elle se désintéresser de ce qui constitue son propre héritage ? Car ce n'est pas dans un au-delà mystique, mais c'est là, au cœur du monde et de la cité des hommes, que les chrétiens, par la foi en Jésus-Christ, attendent et travaillent à l'avènement du monde nouveau ; par ce qu'ils professent et ce qu'ils vivent, c'est là qu'ils sont les prophètes du monde qui vient.

SAUVER ET DÉTRUIRE UN ASPECT DE L'ENSEIGNEMENT BIBLIQUE SUR L'ENFER ET LA VIE ÉTERNELLE

Peter JONES

L'enfer n'existerait pas. Telle est, de plus en plus, la conviction de bon nombre de théologiens. L'auteur essaie de montrer comment on en est arrivé là, et par quels arguments bibliques. Puis, par une étude de l'Écriture, il arrive à la conclusion que la doctrine de l'enfer constitue l'un des aspects structurels de la pensée biblique.

I. INTRODUCTION : LA DOCTRINE DE L'ENFER DANS LE MONDE MODERNE

« Méfiez-vous de tout ministère de la Parole qui n'enseigne pas clairement la réalité et l'éternité de l'enfer. » ¹ Ce jugement du grand évêque évangélique du siècle dernier, J.C. Ryle, nous embarrasse, car la prédication se caractérise aujourd'hui, même chez les purs évangéliques, par l'absence quasi totale de cette doctrine. Le catholique romain, F. Varillon, a sans doute raison lorsqu'il dit : « Le malaise, pour ne pas dire la gêne, des chrétiens devant ce que le catéchisme désigne sous le nom d'enfer est si grand que pratiquement on a cessé d'en parler, sauf rarissime exception. » ²

1. J.C. Ryle, *Holmess : Its Nature, Hindrances, Difficulties and Roots* (J. Clarke, Cambridge and Londres, 1956, re-impression), p. 178.

2. F. Varillon, *Joie de vivre, joie de croire* (Centurion, Paris, 1981) p. 192.

Or, la disparition de la doctrine a été annoncée de façon triomphante par W.E. Gladstone, un contemporain de Ryle : « ... la doctrine de l'enfer a été reléguée au fin fond de la pensée chrétienne où elle dort dans des ténèbres opaques, une chose sans aucune utilité pour notre ère éclairée et progressiste. »³ Si, à la fin du 19^e siècle, ce jugement a été éperdument optimiste, il correspond maintenant à une analyse juste de la situation actuelle, ce qui est troublant. D'après mes recherches sur les quinze dernières années, l'exégèse néotestamentaire et la théologie biblique ne s'y sont qu'à peine intéressés⁴. En général, cette doctrine ne retient l'attention qu'en tant que fossile théologique d'intérêt purement historique, témoin d'un monde heureusement révolu.⁵

Le « déclin de l'enfer » se prépare depuis longtemps. Il a débuté comme un tout petit ruisseau, lorsqu'Origène au 3^e siècle a mis cette doctrine en question avec sa théorie très spéculative des récapitulations successives et éternelles ; puis il a commencé à ressembler à un mouvement au 18^e siècle où, pour la première fois, on s'y est attaqué ouvertement⁶. A la fin du 19^e siècle, le ruisseau a pris l'aspect d'un torrent qui, au 20^e siècle, emmène presque tout sur son passage. Sur le plan des idées, d'après J.P. Martin⁷, déjà l'accent trop fort de la Réforme sur la justice par la foi comme réalité présente a tendu vers une certaine « déseschatologisation » du christianisme, c'est-à-dire une relative « désaccentuation » des réalités futures, tel le jugement dernier, et vers un individualisme qui aboutit au subjectivisme et à la tolérance typique du 18^e siècle⁸ ; de sorte qu'au siècle des Lumières, beaucoup ont eu de la peine à assumer l'orthodoxie en ce qui concerne la différence absolue entre les sauvés et les damnés.⁹

Au 19^e siècle, d'après l'analyse passionnante de Martin, le processus s'accroît. Les idées hégéliennes de développement et de progrès historique se combinent avec les notions générales évolutionnistes pour produire l'âge d'or de l'humanisme optimiste. Le royaume se construit tout seul *hic et nunc*. L'eschatologie néotestamentaire et, en particulier, le jugement dernier, n'ayant plus de sens, sont relégués dans le domaine du mythique.¹⁰ Cette pensée trouve son apogée théologique dans les idées de Ritschl, pour qui les notions de colère et de jugement seraient des vestiges d'une révélation

3. W.E. Gladstone, *Studies Subsidiary to the works of Bishop Butler* (1898) p. 206.

4. J'ai trouvé un seul article exégétique sérieux, celui de N. Fuglister, « Die biblische Anthropologie und die postmortale Existenz der Individuums », *Kairos* 22 (1980), pp. 129-145.

5. Voir G. Rowell, *Hell and the Victorians* (Clarendon Press, Oxford, 1974) ; D.P. Walker, *The Decline of Hell* (Routledge and Keagan Paul, 1964) ; Th et Gertrude Sartory, *In der Hölle brennt kein Feuer* (Munich, 1968). Pour les Sartory, la doctrine de l'enfer révèle que le christianisme est la religion la plus meurtrière qui ait jamais existé.

6. Walker, *op. cit.*, p. 3.

7. J.P. Martin, *The Last Judgement in Protestant Theology from Orthodoxy to Ritschl* (Oliver and Boyd, Edinbourg et Londres, 1963), pp. 16, 27.

8. *Ibid.*, p. 87.

9. *Ibid.*, p. 94.

10. *Ibid.*, p. 152.

juive/vétérotestamentaire imparfaite, dépassée par la révélation, dans le NT, de l'amour de Dieu.¹¹

L'analyse de Martin démontre, à sa façon (car il ne traite que la notion du jugement dernier), que le malaise contemporain face à la doctrine de l'enfer est grand. Ce malaise apparaît de plus en plus profond dans la théologie dominante du 20^e siècle.

Bien que J. Weiss¹² et A. Schweitzer¹³ aient « redécouvert » l'eschatologie de Jésus et de l'Eglise primitive, les effets de cette exégèse courageuse sont de courte durée, à cause déjà de la ré-interprétation sans grande conviction ni succès de Schweitzer en une sorte de mysticisme moralisant et a-temporel¹⁴, mais à cause surtout de l'énorme et toujours présent impact de la ré-interprétation radicale, par Bultmann, de l'eschatologie néotestamentaire en existentialisme heideggérien. Peut-être aucun autre facteur tout seul n'a-t-il autant favorisé le transfert de l'intérêt théologique loin des questions métaphysiques apocalyptiques et post-historiques, vers ce qui concerne, de façon quasi exclusive, la qualité spirituelle de l'existence présente.¹⁵ En faisant ceci, Bultmann démontre qu'il a profondément compris l'esprit moderne¹⁶ qui, d'après A. Dumas¹⁷, consiste en déchiffrement de symboles et réhabilitation du mythe, ce qui traduit deux soucis majeurs de la théologie moderne, à savoir le pluralisme et l'universalisme.

On est en droit de se demander si ce qui se passe maintenant ne s'est pas passé, *mutatis mutandis*, dans le monde antique. S'il est vrai que, dans la grande confrontation entre l'Est et l'Ouest à l'aube du christianisme, les dieux changèrent de noms et les religions devinrent universelles et interchangeable¹⁸, il semble qu'un phénomène similaire se passe sous nos yeux. Après des siècles de séparation et de prééminence chrétienne à l'Ouest, le monde est, de nouveau, en train d'échanger et de relativiser ses mythes parmi lesquels, en particulier, la toute-puissance de la science, la non-responsabilité de l'individu considéré comme victime de toutes sortes de déterminismes — biologique, psychologique (freudisme) ou socio-économique (marxisme) —, la relativisation de toutes les « vérités » religieuses ; tout ceci se passe dans le contexte de l'uniformité grandissante des peuples du monde et de la macabre possibilité de l'annihilation

11. *Ibid.*, p. 203.

12. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1982).

13. A. Schweitzer, *Skizze der Lebens Jesu* (1901).

14. A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (Seabury Press, N.Y., 1968).

15. Voir le jugement de P. Beyerhaus dans « Mission and Humanisation », *Mission Trends I*, ed. G.H. Anderson et T.F. Strowski (Eerdmans, 1974), p. 238. « La démythologisation et l'interprétation existentialiste ont dissout... la réalité du royaume futur du Christ qu'il établira par sa puissance et sa parousie ». Voir aussi J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui* (Mame, 1969), pp. 227ss.

16. Voir D.F. Wells, *The Search for Salvation* (IVP, Leicester, 1978), pp. 84ss. qui en représentant la théologie moderne dit : « La seule certitude de l'homme moderne, c'est la certitude de sa mort et sa seule préoccupation valable, c'est sa préoccupation pour son existence présente. »

17. Dans une conférence publique à la Faculté de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence, au printemps 1986.

18. Voir H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Beacon Press, Boston, 1958).

nucléaire, et structure de façon profonde, et souvent inconsciente, la pensée moderne.¹⁹

La réponse universaliste et pluraliste de la théologie cherche à prendre en compte cette nouvelle situation. W.C. Cantwell parle d'une « théologie aux dimensions mondiales »²⁰ ; John Hick, d'une « théologie globale ou humaine »²¹ ; A. Race replace le christianisme dans la réalité moderne du pluralisme religieux, découvrant l'expérience chrétienne comme « une expression de foi parmi d'autres »²² ; et le théologien catholique romain, E. Cousins croit que « toutes les traditions spirituelles expriment les dimensions communes à chacune... et à ce point de l'histoire ici et là, des individus partout dans le monde sont en train de devenir héritiers de l'héritage spirituel de toute l'humanité. »²³

Si cette nouvelle situation²⁴ nous conduit, positivement, à comprendre le caractère universel et global de la souveraineté du Christ²⁵, elle comporte aussi le grand danger de la trahison du caractère spécifique de celle-ci²⁶, et le rejet pur et simple de la doctrine biblique de l'enfer. Car la notion du jugement final de l'homme et de sa séparation éternelle de Dieu, suite à son refus de l'amour de Dieu, est, dans ce contexte, scandaleuse, elle doit être carrément dénoncée et répudiée²⁷, ou, dans la grande majorité des cas, consciemment ignorée²⁸.

19. Voir l'excellent article de P. Helm, « A Taproot of Radicalism », *Themelios* II (1985), pp. 18-20.

20. W.C. Smith, *Towards a World Theology* (McMillan, Londres, 1980).

21. J. Hick, *Death and Eternal Life* (Collins, Londres, 1976).

22. A. Race, *Christians and Religious Pluralism* (SCM, Londres, 1983), p. 139. Pour Race, toute l'histoire humaine est *heilsgeschichte* (histoire de la rédemption) et il cite avec approbation W.C. Smith, *op.cit.*, qui dit « ... être hindou, être bouddhiste, être chrétien ou ne pas être chrétien ne sont pas des alternatives aussi contradictoires qu'elles étaient autrefois ».

23. E. Cousins, « The Trinity and World Religious », *Journal of Ecumenical Studies* 7 (1970), p. 497. Voir aussi le père G. Braun, éditeur de la revue *The Ecumenist* qui, dans *Mission Trends* I, p. 76, dit : « ... l'Eglise chrétienne ne peut pas continuer à répéter les vérités prétendues absolues du Nouveau Testament et de l'Eglise ancienne (car) le rôle du missionnaire n'est plus celui de convertir les gens au Christ mais de les libérer en vue d'un contact salvateur avec le meilleur de leur propres traditions religieuses. »

24. C'est le jugement de R.H. Drummond, *Towards a New Age in Christian Theology* (Orbis Books, NY, 1985).

25. Voir le thème de l'assemblée du Conseil Oecuménique des Eglises de 1983, « Jésus-Christ, la vie du monde ». Voir aussi l'excellent article de J. Verkuyl, « The Kingdom of God as the Goal of the Missio Dei », *International Review of Mission* 68 (1979), pp. 168-175.

26. Voir J.H. Wright, « The Christian and Other Religions : The Biblical Evidence », *Themelios* 9 (1984), pp. 4-15.

27. N.F.S. Ferré, *The Christian Understanding of God* (SCM, Londres, 1951), p. 228, est scandalisé par une telle doctrine : il dit : « L'enfer éternel est hors de question... la conception même est monstrueuse... la plus mauvaise insulte que l'on puisse faire au Christ... le blasphème le plus odieux que l'on puisse adresser à Dieu... l'honneur de Dieu est bafoué au-delà de tout ce que l'on peut imaginer. » Voir aussi W. Monod, *La fin d'un christianisme* (Librairie Fischbacher, Paris, 1903), p. 114 : l'enfer est « l'une des monstruosités morales enseignées par l'Eglise. »

28. Même si, d'après Rowell (*op. cit.*, p. 213), à la fin du 19^e siècle, les prédications des grands prédicateurs sur l'enfer comportaient de moins en moins de conviction, le thème est abordé. Or, aujourd'hui, combien de prédications sur ce thème entendons-nous et prononçons-nous ? Le genre semble avoir disparu. Dans la *International Review of Mission* depuis vingt ans, je n'ai trouvé aucun article sur le sujet des conséquences graves du rejet du message missionnaire, et dans le livre de J. Martin (voir ci-dessus), où il consacre 208 pages au jugement dernier, pas une seule fois il n'évoque le contenu du jugement dernier et les conséquences éternelles qui en découlent.

Dans cette situation, les « évangéliques » ne peuvent pas rester silencieux, pour trois raisons majeures.

a) Toutes les grandes confessions qui expriment la foi « évangélique » affirment, de manières différentes, cette doctrine. A cet égard, il est intéressant de noter l'opinion inverse chez un certain nombre d'auteurs français récents. Ph.-H. Menoud croit que ni le Nouveau Testament, ni les anciennes confessions n'imposent la doctrine de l'enfer éternel comme article de foi²⁹. A sa suite, A. Maillot³⁰ et L. Gagnebin³¹ font leur ce même jugement.

Dans son article sur l'enfer dans le *Dictionnaire de théologie catholique*³², M. Richard démontre que tous les Pères de l'Eglise, à l'exception d'Origène, ont enseigné cette doctrine, et que la controverse au sujet des idées d'Origène a obligé l'Eglise à définir clairement ce qu'elle avait toujours cru. Ainsi, d'après Richard, cette doctrine est implicitement enseignée dans les Symboles primitifs, dans l'article sur le jugement universel où, comme sentence, seule la vie éternelle est explicitement spécifiée ; car, si tous sont sauvés, il est difficile d'expliquer pourquoi le Credo évoque le jugement et la sentence. De plus, dans la mesure où le Christ descend aux enfers et revient pour juger, il est évident que l'enfer occupe une place importante dans le Credo et que le jugement universel futur est exercé à la lumière de cette réalité.

Il est important, aussi, de noter que dans la littérature chrétienne de la même époque, cette doctrine est pleinement enseignée : dans la *Didaché* 16:1, dans la 2^e épître de Clément 8:2-3, et dans l'Épître de Barnabé 20.

La doctrine figure de façon explicite dans les grandes confessions de l'Eglise depuis le *Fides Damasi* du 4^e siècle jusqu'aux confessions de la Réforme³³, de sorte que l'opinion suivante de J. Cruvellier semble tout à fait juste : « Il est possible de dire que dans l'Eglise des premiers siècles, dans l'Eglise catholique romaine, et dans les Eglises issues de la Réforme, la doctrine officielle a été et demeure lathèse traditionnelle. »³⁴

b) La doctrine de l'enfer est de plus en plus identifiée à l'une des bizarreries de l'option « évangélique », typique de sa façon très étrange de concevoir la vérité religieuse. En France, l'exemple en est la polémique qui a éclaté autour de la Confession de Foi de *Mission France*, en 1986. Le président du Conseil National de l'Eglise

29. Ph.-H. Menoud, *Le sort des trépassés* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1966), p. 82.

30. A. Maillot, *Le Credo : Notes sur le Symbole des Apôtres* (Editions Réveil, Valence, 1979), p. 147.

31. L. Gagnebin, *Reforme* 2136 (1986), p. 8, n.l.

32. M. Richard, « Enfer » *Dictionnaire de théologie catholique* (Letouzey, Paris, 1913), cols. 47ss.

33. Cette doctrine est également présente dans le Symbole d'Athanase, au 12^e Concile œcuménique de Latran (1215), au 14^e Concile œcuménique de Lyon (1274) et réaffirmée au Concile de Trente (session VI, can. 25,30).

34. *Bulletin d'information protestant*, 1014 (Mai 28, 1986), p. 2.

Réformée de France, Jean-Pierre Monsarrat, a critiqué l'appel à une décision en vue d'échapper à la perdition et d'acquérir le salut éternel.³⁵ Dans la critique de L. Gagnebin, il est évident que la foi « évangélique » est accusée, sur ce point, de ne pas être en communion profonde avec l'Eglise universelle.³⁶

De plus en plus, ainsi, la défense de cette doctrine revient à la théologie « évangélique »³⁷, même si elle n'est pas seule à le faire.³⁸

c) L'importance extrême de cette doctrine³⁹. Il est significatif que G. Rowell, tout en marquant le déclin de cette doctrine, admette volontiers que « la doctrine de l'enfer n'est pas une question aussi périphérique que l'on a l'habitude de le supposer. Car elle va au cœur de la question concernant la liberté et la responsabilité de l'homme, ainsi que celle concernant sa conscience du bien et du mal, et elle touche à la nature et au caractère de Dieu. »⁴⁰ C'est ainsi que l'on n'a pas le droit de rester silencieux. Mais il va de soi que beaucoup de travail doit être accompli, aussi bien en exégèse et en théologie biblique (catégorie à laquelle appartient ce modeste article) qu'en théologie systématique, en histoire ou en apologétique, pour que nos contemporains entendent de façon claire la plénitude du message biblique.

35. *Ibid.* p. 5. L'article de la confession de Mission France qu'il accuse d'infidélité à l'Eglise universelle ancienne est le suivant : « Nous croyons à la résurrection de tous : ceux qui sont perdus ressusciteront pour le jugement ; ceux qui sont sauvés ressusciteront pour la vie. »

36. En fait, on trouve aussi la critique inverse. Nels Ferré, *op. cit.* p. 234, parle de « l'étroit biblicisme littéraliste », de « l'orthodoxie historique » de cette doctrine. Hick l'associe avec l'augustinisme et se déclare en faveur de la solution universaliste proposée par Origène (*Death and Eternal Life*, Collins, Londres, 1976).

37. Parmi les études évangéliques sur ce sujet, voir L. Morris, *The Wages of Sin. An Examination of the NT Teaching on Death* (Tyndale, London, 1954) ; J. Cruvellier, *art. cit.* ; H. Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment* (Presbyterian and Reformed, Philadelphie, 1957) ; A.F. Hanson, *The death of the Lamb* (Londres, 1957) ; J.A. Baird, *The justice of God in the Teaching of Jesus* (Londres, 1963) ; R. Pache, *L'enfer existe-t-il ?* (Editions Emmaüs, Lausanne, 1950).

38. Dans son livre le plus récent, le missiologue, souvent associé avec le COE se déclare d'accord avec la théologie « évangélique » sur ce point (*Unfinished Agenda* - SPCK, Londres, 1985 -, p. 31) ! Voir aussi les expressions modernes de la doctrine catholique romaine classique chez J. Ratzinger, *op. cit.* pp. 207-213 ; G. Martelet, *L'au-delà retrouvé* (Desclee, 1975), pp. 181-191 ; H. Küng, *Vie éternelle* (Edition du Seuil, Paris), p. 197 ; F. Varillon, *op. cit.*, pp. 192-201. Voir aussi, mais moins récent, M. Carrouges et al., *L'enfer* (Collection Foi Vivante, Paris, 1950) et surtout, dans ce recueil d'articles, celui de C. Spieq « La révélation de l'enfer dans la Sainte Ecriture », pp. 89-143 ; J.H. Nicolas, « L'Enfer » *Dictionnaire de spiritualité* vol. IV (Paris, 1960) col. 735. Ici, l'auteur reproduit un texte de Pie XII (le 23 mars 1949) qui exige que l'Eglise enseigne l'enfer « sans aucune atténuation, comme le Christ l'a révélé, et aucune condition propre à une époque quelconque ne peut atténuer la rigueur de cette obligation. » Le Concile de Vatican II reprend l'enseignement classique de l'Eglise au sujet de l'enfer (*Textes*, Editions du Centurion, Paris, 1967), p. 99, mais le jugement de D.F. Wells, *The Search for Salvation* (IVP, Leicester, 1978), p. 19, est à noter. Il trouve que la pensée catholique romaine récente est devenue quelque peu floue sur les questions concernant le jugement dernier et, de façon sous-jacente, universaliste dans ses déclarations sur les religions non-chrétiennes.

39. Contre A. Maillot, *op. cit.*, p. 147, qui la considère « ... pas un message capital ». Au contraire, le catholicisme traditionnel considère que « la foi à l'enfer... a été dès l'origine un de ces articles fondamentaux enseignés par Jésus-Christ et ses apôtres à l'Eglise, non pas implicitement mais très explicitement... » (M. Richard, *art. cit.*, col. 47).

40. *Op. cit.*, p. 216.

II. ARGUMENTS THÉOLOGIQUES ET EXÉGÉTIQUES CONTRE LA DOCTRINE DE L'ENFER

Introduction

Dans le monde moderne, il est évident que le grand adversaire de la doctrine de l'enfer est la théologie universaliste. Si Dieu sauve tous les hommes, l'enfer n'a plus de sens. En fait, l'universalisme est une expression théologique relativement récente ⁴¹ ; mais sa vision globale optimiste et son association avec la théologie de K. Barth ⁴² explique aisément sa popularité actuelle. ⁴³ Il célèbre la souveraineté de Dieu, le triomphe universel du Christ, la primauté de l'amour, la dignité de tous les hommes et la disparition définitive du mal et de l'enfer.

Cependant, la théologie traditionnelle se croit également en mesure de célébrer le triomphe de l'amour de Dieu en Christ, de sorte qu'en définitive, la distinction entre les deux théologies se situe autour de la question difficile de l'enfer. Bien qu'il se veuille défenseur héroïque de l'honneur de Dieu ⁴⁴, l'universalisme se présente plutôt comme s'il avait la volonté d'éliminer un des aspects les plus ardues de l'enseignement biblique. Cette élimination se fait en trois étapes successives :

— l'identification de textes affirmant sans ambiguïté le salut de tous les hommes,

— l'explication des textes bibliques présentant l'enfer comme un élément purement exhortatif,

— le caractère temporaire et réformateur du châtiment *post mortem*.

1. Textes considérés comme affirmant, de façon non ambiguë, le salut de tous

Maints théologiens « évangéliques » ont bien traité cette ques-

41. Parfois, il est affirmé que l'universalisme est aussi ancien qu'Origène et devrait être reçu comme l'une des vieilles traditions théologiques de l'Eglise universelle, plus vieille que « l'option » augustinienne ; voir J. Hick, *op.cit.*, p. 198ss. Or, l'opinion de M. Richard (*art. cit.*) semble juste : « Origène n'était pas à proprement parler universaliste ; il admettait plutôt des variations indéfinies. En effet, après l'apocatastasis universelle, les esprits heureux et libres, après des siècles, recommenceront à se refroidir vis-à-vis de Dieu, puis à tomber ; de là, nouveau monde sensible, nouveaux supplices purificateurs, nouvelle apocatastasis, et ainsi de suite, sans fin, pendant toute l'éternité.

42. Voir la critique de Barth dans D.F. Wells, *op. cit.*, p. 60ss. E. Brunner, *La doctrine chrétienne de Dieu*, I (Labor et Fides, Genève, 1946), p. 311.

43. J.L. Packer dans « The Way of Salvation : Part III : The problem of Universalism », *Bibliotheca Sacra* 130 (1973) p. 4, observe que jusqu'à il y a quelques années seulement l'universalisme était considéré comme « une spéculation discréditée : aujourd'hui, on le considère comme un élément important de l'orthodoxie. »

44. En particulier la doctrine selon laquelle Dieu sera tout en tous. Voir J.A.T. Robinson, *In the End God*, p. 118, et son article, « Universalism, is it Heretical ? », *SJT*, p. 139. Voir aussi Ph. Menoud, *op. cit.*, p. 83.

tion ⁴⁵. Nous rappellerons seulement les grandes lignes du débat. L'on prétend qu'un certain nombre de textes néotestamentaires enseignent clairement le salut de tous les hommes : 2 Co 5:19 (« Car Dieu était en Christ réconciliant le monde avec lui-même... ») ; Tt 2:11 (« La grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes a été manifestée ») ; Col 1:20s (... de tout réconcilier avec lui-même... ») ; Hé 2:9 (« Jésus... a goûté la mort pour tous... ») ; 1 Jn 2:2 (« Il est lui-même victime expiatoire pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier. ») ; 1 Tm 2:4 (« ... Dieu, notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. ») ; 2 P 3:9 (« ... Le Seigneur... ne veut pas qu'aucun périsse, mais que tous parviennent à la repentance. ») ; Ac 3:21 (« ... le rétablissement de tout... ») ; Jn 12:32 (« ... Et moi, quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai — tous les hommes — à moi. ») ; Rm 5:18 (... par un seul acte de justice, la justification qui donne la vie s'étend à tous les hommes. ») ; 1 Co 15:22 (« ... comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ. ») ; Ph 2:10 (« ... tout genou fléchira... toute langue confessera ») et Ep 1:10 (« ... tout ce qui dans les cieux et ce qui est sur la terre » seront réunis « sous un seul chef, le Christ... ») ⁴⁶.

Il est vrai que, pris seuls et en dehors de leur contexte scripturaire, ces nombreux textes peuvent impressionner le lecteur naïf. Or, l'une des règles de l'herméneutique et de la linguistique contemporaine souligne l'importance capitale du contexte et met en garde contre le danger de la méthode *proof-text* (preuve à coup de textes isolés). Et voilà que les grandes figures de l'universalisme, dans leur souci de démontrer le caractère biblique de leur doctrine, commettent justement cette erreur élémentaire. Remis dans leur contexte, ces textes deviennent, en effet, tout à fait ambigus et porteurs d'un sens non-universaliste. Dans son article J.L. Packer en donne quelques exemples.

Le texte d'Actes 3:21 qui parle du rétablissement de tout est suivi, au verset 23, de l'affirmation que « quiconque n'écouterà pas ce prophète sera exterminé du milieu du peuple. » Il s'ensuit que la restauration de toutes choses dans la pensée de Pierre n'exige pas le salut universel. La même conception non-universaliste de l'état final de toutes choses est enseignée par Paul. Après avoir affirmé, en Ph 2:11, le triomphe universel du Christ, Paul parle au chapitre suivant (Ph 3:19) de ceux dont la fin est la perdition ⁴⁷. Pour illustrer encore le caractère nuancé de la pensée de l'apôtre des païens, il faut noter que le « tous » de Romains 5:18-19 est modifié par le « beaucoup » des versets 15 et 19 ; un exégète aussi critique que Rudolf

45. Voir tout le numéro de *Themelios* ; J.L. Packer, art. cit. ; S. Travis, *Christian Hope*, pp. 124-133 ; E. Brunner, *Dogmatik*, vol. I (Zwingli-Verlag, Zürich, 1946), p. 363, qui caractérise l'universalisme comme « ... gefährliche für den Biblischen Glauben ebenso bedrohliche Irrlehre. »

46. Voir S. Travis, *Christian Hope*, p. 132.

47. Packer, art. cit.

que Rudolf Bultmann se refuse à y voir l'expression d'une pensée universaliste. « Tous les hommes depuis le Christ ne reçoivent pas la vie... seuls ceux qui ont la foi (ceux qui reçoivent, v. 17). »⁴⁸ Effectivement, le contexte plus large de l'épître donne raison à Bultmann. Au chapitre 2:5-10, Paul parle de colère et de fureur à l'encontre de ceux qui rejettent la vérité, et de vie éternelle pour ceux qui cherchent la gloire, l'honneur et l'incorruptibilité ; au chapitre 1:16 et au chapitre 10:9 et 14, il évoque la nécessité de la foi. Et Packer de conclure : « Dans le NT, Dieu établit un lien profond entre le salut et la foi. A qui il manque l'un, il manque aussi l'autre. »⁴⁹ Il découle de cette analyse que s'il est certain qu'il n'existe aucun texte non-ambigu dans le NT⁵⁰, il est évident que le support scripturaire de la théologie universaliste est extrêmement faible.

2. *Le caractère existentiel et exhortatif des déclarations bibliques au sujet de l'enfer*

Afin de restaurer la non-ambiguïté des textes « universalistes », le théologien universaliste invente un outil herméneutique peu commun et il définit deux types de textes qui traitent de l'état dernier. Selon Ph. Menoud, il existe dans le NT une opposition entre ce qui est vrai pour les non-croyants « sur le plan religieux, et ce qui est exigé par la pensée théologique »⁵¹. Menoud parle ainsi de la « volonté historique » de Dieu qui conduit le pécheur au jugement et à la réprobation — selon Rm 9:13, 18, 22 et 11:21 —, mais qui constitue une volonté seconde par rapport à sa « volonté eschatologique » qui accorde la rédemption à tous — selon Rm 3:23-24, 5:18 et 11:32.⁵²

Bien que fort ingénieuse, cette pensée a une faiblesse majeure puisqu'elle ne maintient la non-ambiguïté « universaliste » de certains textes que de façon artificielle. Pour ce faire, elle propose une

48. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 1 (Scribner, NY, 1951), p. 252 contre C.H. Dodd, *The Epistle to the Romans* (Hodder and Stoughton, Londres, 1932), pp. 79s. et J.A.T. Robinson, *Wrestling with Romans* (SCM, Londres, 1979), pp. 60ss.

49. *Art. cit.*, p. 9.

50. Voir l'excellent article de E.A. Blum dans *Themelios* 4/2 (1979). En fait, les autres « textes problèmes » ne sont pas aussi problématiques qu'il peut sembler à première vue. Le « tous » de Tite 2 : 11 se réfère, sans doute, à toutes sortes de classes sociales (voir Tite 1). 1 Timothée 2 : 4 se sert du verbe *thelo* (désirer) plus faible que le verbe *boulomai* (vouloir) dont le substantif, *boulé*, veut dire « volonté », « décision » ; ce verset n'exprime peut-être pas autre chose que l'idée bien biblique que Dieu ne désire pas la mort du méchant (Ez 18 : 23) ; *sōter* (Sauveur) dans 1 Timothée 4 : 10 peut être pris dans le sens de « préservation » comme c'est parfois le cas avec le verbe *sōzō* (sauver) dans les Pastorales (voir 1 Tm 2 : 15 ; 2 Tm 4 : 18 ep. Mc 8 : 35 et 15 : 30) ; « le monde entier » de 1 Jean 2 : 1-2 est à prendre dans le sens général johannique de *kosmos*. Certes, on y trouve la notion d'universalité, mais pas forcément celle d'universalisme, puisque Jésus, dans Jean, parle de ceux qui, en rejetant sa parole, ressusciteront pour la condamnation (Jn 5 : 29). Je remercie mon collègue, P. Wells, pour un certain nombre de ses observations exégétiques.

51. *Le sort des trépassés*, p. 81. Voir aussi M. Paternoster, *Thou Art Also There* (London, 1967), cité dans Travis, *op. cit.*, p. 127, qui pense que l'enfer n'est qu'une expérience présente, donc purement existentielle.

52. *Ibid.*

incohérence fondamentale dans le NT entre le rapport théologique du présent et de l'avenir.⁵³ Or, on est en droit, à l'inverse, de supposer que le NT affirme un rapport direct entre le présent et l'avenir de telle sorte que ce que l'homme fait dans le présent détermine son avenir.⁵⁴

Une autre version de cette herméneutique quelque peu étrange est celle de J.A.T. Robinson. Celui-ci parle de deux types de mythes en tension l'un avec l'autre ; l'un exprime la souveraineté de Dieu à travers la notion de restauration universelle de toutes choses, l'autre cherche à rendre justice à la réalité de la liberté humaine et à l'importance de la foi. D'après Robinson, il ne s'agit pas d'une contradiction ultime⁵⁵, puisqu'à la fin Dieu détruira l'enfer dans l'univers de son amour⁵⁶. Entre ces deux mythes, il y a une tension extrême que Robinson ressent, mais qu'il supprime de façon arbitraire, en optant pour l'un et en laissant l'autre de côté. Une position plus juste est celle de J.A. Burgess qui propose de conserver intacte la tension et de laisser à Dieu le soin de la résoudre.⁵⁷

John Hick, le philosophe/théologien anglais très populaire, propose une autre solution pour la défense de l'universalisme.⁵⁸ Il identifie deux niveaux de discours dans le texte néotestamentaire : le niveau théologique et le niveau existentiel. Comme tous les théologiens universalistes, il constate une contradiction flagrante dans les données textuelles : entre les textes qui enseignent le salut de tous et ceux qui enseignent la séparation éternelle d'avec Dieu⁵⁹.

En fait, Hick se sert de deux méthodes sans aucun rapport l'une avec l'autre pour résoudre le problème posé par l'exégèse « universaliste ». D'abord, il propose que le problème se résolve tout seul. Jésus n'aurait jamais enseigné la doctrine de l'enfer, car les textes qui l'évoquent se trouvent dans les Evangiles tardifs de Matthieu et de Jean. Il s'agirait ainsi d'une doctrine issue de l'Eglise de la deuxième génération, placée dans la bouche de Jésus, mais pas de Jésus lui-même. Est-ce véritablement une solution ? D'une part, Hick emploie les théories critiques de façon simpliste et arbitraire⁶⁰, et

53. Packer, *art. cit.*, p. 7 parle de « schizophrénie intellectuelle ».

54. Voir les textes tels que 2 Co 9 : 6 ; Ga 6 : 7 ; Jn 3 : 18-21.36.

55. *In the End God*, p. 111.

56. *Ibid.*, p. 133.

57. J.A. Burgess, « Approaches to the Question of Universal Salvation on the Basis of the New Testament », *Ohio Journal of Religious Studies* 5 (1977), pp. 142-148.

58. J. Hick, *op. cit.* A ma connaissance, personne n'est allé plus loin que Hick dans la mise en place d'arguments contre la notion de l'enfer telle que le NT l'enseigne.

59. N.B. La position classique ne croit ni que le problème de l'enfer soit facile à résoudre, ni que l'homme soit capable de percer le mystère du rapport entre la justice et l'amour de Dieu. Elle prétend tout simplement qu'il n'y a pas de contradiction au niveau du texte biblique ou, selon les universalistes, deux choses s'excluant mutuellement (le salut pour tous et la séparation éternelle de certains) seraient enseignées par les mêmes auteurs bibliques.

60. Hick, *op. cit.*, p. 247. Des Logia de Jésus au sujet de l'enfer dans Matthieu, voir T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (Londres, 1947), p. 249, qui dit qu'elles contiennent « des éléments d'une originalité tellement surprenante qu'il est difficile de les attribuer à quelqu'un d'autre que le Maître lui-même. » Voir aussi F. Filson, *The Gospel According to Matthew* (Londres, 1960), p. 260.

d'autre part, il doit attribuer à l'Eglise un enseignement tellement original ⁶¹ et tellement en contradiction avec celui de son Maître qu'on imagine mal comment elle arrive à vivre avec une telle anomalie.

Il n'est donc pas étonnant qu'Hick se sente obligé de formuler une tentative d'explication plus sérieuse. Acceptant de travailler avec « la possibilité hypothétique » ⁶² que Jésus ait éventuellement parlé de l'enfer, il propose de voir deux types de discours dans le NT. D'une part, il y a le mode théologique abstrait, typique des épîtres de Paul qui s'adressent aux croyants, où s'exprime la notion de Dieu tout en tous, et donc du salut de tous les hommes. ⁶³ D'autre part, il y a le mode homilétique de Jésus, prophète de la fin du monde, qui exhorte les pécheurs à se repentir avant qu'il ne soit trop tard. ⁶⁴ Jésus cherche à provoquer une décision. Enseigner de la théologie pure ne l'intéresse pas. ⁶⁵ La chaleur de la sympathie qu'Hick manifeste pour ce prédicateur semble indiquer que ce Jésus-là, loin d'être une possibilité hypothétique, est bien l'authentique prédicateur de Nazareth. Ceci dit, il est clair pour Hick qu'il ne faut pas confondre l'hyperbole brûlante de l'exhortation kérygmatisque avec l'analyse froide la théologie théorique. Pour lui, la difficulté que représente l'incompatibilité entre les deux séries de textes se résoud par référence aux genres littéraire et oratoire.

A un certain niveau, la distinction est peut-être juste et la solution séduisante. Néanmoins, trois critiques infirment sérieusement, sinon mortellement, une telle théorie :

a) Le mode de discours trouvé par Hick chez Jésus devrait s'appliquer à tout son discours, c'est-à-dire aussi bien à ses promesses de béatitudes éternelles qu'à ses menaces de perdition définitive. Ainsi rien de ce que dit Jésus ne peut être reçu comme ultimement vrai. Jésus, le *Logos*, est ainsi rabaissé au niveau d'un parent inconséquent qui, tour à tour, promet la lune à son enfant et le menace de châtiments indescriptibles ⁶⁶. Un tel discours « existentiel » produit inmanquablement un enfant gâté, qui n'écoute jamais ses parents et se sent blasé quant à son avenir. Couper le discours de Jésus du sort réel de ses auditeurs a, *mutatis mutandis*, un résultat semblable mais, ô combien, plus regrettable. Aussi, en rabaissant ce discours à un niveau purement exhortatif, n'a-t-on plus le droit de prendre l'un de ses éléments comme représentatif de la réalité ultime.

b) Le problème semble être beaucoup plus complexe que la simple distinction entre le genre « existentiel » de Jésus et le genre « théologique » de Paul. Hick est obligé d'admettre que l'on trouve

61. Voir la note 60.

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*, p. 249.

64. *Ibid.* Voir aussi H. Küng, op. cit., p. 196.

65. *Ibid.*, pp. 183ss.

66. C'est Hick lui-même, *ibid.*, p. 249, qui introduit la comparaison avec des parents.

chez Paul des déclarations « non-universalistes ». Il se réfère à 2 Th 1 : 89 et à Rm 9. Il aurait pu s'appuyer sur Rm 2 : 5-10 où, comme nous l'avons vu, Paul, s'adressant aux croyants de l'Eglise de Rome dans un développement hautement théologique, se prononce sur les sorts respectifs de ceux qui rejettent la vérité — colère et fureur — et de ceux qui croient — la vie éternelle. Il est ainsi clair que les deux thèmes de malédiction éternelle et de bénédiction éternelle ne sont pas propres à des genres littéraires différents ; ils se trouvent partout dans le NT et dans tous les genres depuis la prédication prophétique de Jésus, en passant par le genre épistolaire « théologique » de Paul, jusque dans la vision apocalyptique de Jean, où le thème de la destruction éternelle dans le feu (Ap 20 : 7-15) est juxtaposé avec la révélation de la nouvelle Jérusalem descendant du ciel pour recevoir le peuple du Messie ⁶⁷. Ainsi nous devons conclure que l'analyse littéraire et rhétorique ne réconcilie pas les deux séries de textes que l'interprétation « universaliste » est condamnée à considérer comme incompatibles, non seulement d'un auteur biblique à l'autre, mais aussi à l'intérieur de la pensée personnelle de chacun.

c) A la lumière de ceci, on est conduit à croire que, pour Hick, ce qui détermine la vérité ultime de l'enseignement biblique n'est pas le genre littéraire mais le contenu. Hick sait à l'avance ce que veut révéler la foi chrétienne, car il prétend connaître « la logique interne de la foi chrétienne. » ⁶⁸ Cette logique commence avec la supposition que l'univers existe pour que les hommes s'exercent dans le domaine éthique et que, dans cet univers éthique, l'enfer est un châtiment injuste disproportionné au crime. ⁶⁹ Ici, Hick va bien au-delà de l'exégèse biblique (en effet, il ne cite aucun texte à l'appui) dans un espace de théologie spéculative où presque tout est possible. ⁷⁰ Mais une si importante spéculation traduit un échec dans la recherche d'un soutien biblique. ⁷¹

Pourtant il existe encore, comme nous allons le voir, une dernière tentative pour donner une base biblique au rejet universaliste de l'enfer.

3. *Textes bibliques suggérant un châtiment post mortem dont la durée est limitée et le but réformateur.*

Le catholicisme romain traditionnel s'étonne de découvrir qu'en

67. Voir E. Brunner, *Eternal Hope* (Londres, 1954), p. 183, qui dit « ... les deux aspects restent juxtaposés... ils se trouvent dans la même Epître, et aussi dans le même chapitre. »

68. *Ibid.*, p. 249.

69. *Ibid.*, p. 244. Déjà Hick semble se mettre en porte-à-faux avec les textes vétéro-testamentaires tels que Ez 5 : 13 ; Ex 7 : 5, 8 : 10, 14 : 4, 18.

70. Ailleurs chez Hick (je ne trouve plus la référence exacte), notre auteur déclare que l'universalisme est l'extrapolation que l'on peut faire de la foi chrétienne dans le futur. Aussi, au nom du développement doctrinal, pense-t-il pouvoir intégrer les notions de réincarnation dans la foi chrétienne (*ibid.*, p. 368).

71. E.A. Blum, *art. cit.*, exprime l'opinion que le soutien principal de l'universalisme n'est pas l'exégèse biblique, mais une conception humaniste de l'amour.

dépôt de l'attaque virulente contre le purgatoire qu'il observe depuis la Réforme, un certain protestantisme s'en fait le défenseur.⁷² En réalité, cependant, les deux positions n'ont presque rien en commun.⁷³ Dans la doctrine catholique, le purgatoire constitue une période réformatrice *pour le croyant*. L'enfer est réservé aux *non-croyants*. Dans la doctrine « universaliste », le purgatoire *remplace* l'enfer.

Si une telle construction doctrinale est inconnue du protestantisme classique, elle est néanmoins essentielle au système « universaliste ». Seul, le salut *post mortem* est capable d'enlever l'énorme difficulté créée par la déclaration théologique du salut de tous les hommes face à la réalité quotidienne de la mort dans l'incroyance d'un bon nombre d'entre eux.

Ainsi les universalistes n'hésitent pas à articuler des affirmations considérées jusqu'ici comme infidèles au protestantisme : « un processus incomplet au moment de la mort qui devrait se compléter ailleurs »⁷⁴ ; « un processus purgatorial par étape »⁷⁵ ; « ...il est que ce qui ne s'est pas passé ici-bas... se passe ailleurs, après la mort »⁷⁶ ; « ... certains péchés seront pardonnés après la mort »⁷⁷ ; « ... Dieu continue d'attirer à lui, par des voies qui franchissent la limite du temps présent, ceux qui n'ont pas encore confessé le nom de Jésus-Christ »⁷⁸ ; « l'enfer ne peut pas être éternel, mais il risque de durer plus longtemps que nous pensons... pendant plusieurs âges »⁷⁹ ; « un processus de purification pédagogique »⁸⁰. De telles affirmations illustrent bien l'attachement des théologiens « universalistes » protestants à rendre crédible leur croyance au salut de tous.

Il nous incombe d'examiner le bien-fondé scripturaire de cette doctrine avec, comme enjeu, si la preuve exégétique manque, l'assurance que le refus « universaliste » de l'enfer est une pure invention philosophique étrangère à la révélation biblique. Nous allons donc examiner les quelques textes néotestamentaires les plus discutés, présents dans ce débat.

a) *Jean 14:2* John Hick voit dans ce texte une preuve biblique de sa théorie de réincarnations successives jusqu'à ce que Dieu, à la fin, ait convaincu tous les hommes de son amour. Ceci puisque,

72. M. Richard, *art. cit.*, col. 88.

73. Voir Cruvellier, *art. cit.*, p. 71. Pour cette raison, la comparaison entre les deux positions que propose Packer (*art. cit.*, p. 7) n'est pas tout à fait exacte.

74. M. Paternoster, *op. cit.*, p. 151.

75. M. Perry, *The Resurrection of Man*, p. 90 (cité dans Travis, Christian Hope, p. 127.).

76. F. Bonifas, *Histoire des dogmes*, vol. 1 (Paris, 1866), p. 351, cité dans Cruvellier, *art. cit.*, p. 70. C.p. aussi F. Godet, *Première épître de Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel, 1886), p. 363.

77. E. Doumergue, *Le symbole des Apôtres* (Vauvert, 1927), p. 15.

78. Menoud, *op. cit.*, p. 81.

79. Ferré, *op. cit.*, p. 230.

80. W. Michaelis, *Versöhnung des Alls* (1950), cité par E. Brunner, *Christian Hope*, p. 183. Voir aussi le même type de formulation par un théologien catholique romain, Jean Daniélou : « ... l'au-delà est pour l'ensemble des hommes d'abord un temps de purification » (*La résurrection*, Seuil, Paris, 1969, p. 130).

d'après W. Temple, *monai* pourrait être traduit par « lieux de repos/auberges » plutôt que « demeures », selon la traduction habituelle.

Le caractère à la fois anachronique et arbitraire de la méthode exégétique de Hick n'est jamais aussi clairement évidente. Nulle part ailleurs, ni dans Jean, ni dans le NT tout entier, ni dans le monde sémitique — où le quatrième Evangile est né —, on ne trouve la notion de réincarnation. Ainsi, on impose au texte de Jean une notion qui lui est profondément étrangère. Mais Hick est arbitraire, puisqu'après avoir rejeté l'Evangile de Jean qu'il considère comme douteux et secondaire, surtout à propos de ce que dit le Jésus « johannique » au sujet de l'enfer, il s'empare d'une signification rare et peu probable d'un seul mot et lui reconnaît un sens diamétralement opposé à la théologie johannique du salut et du jugement.

Cette démarche ne peut pas être qualifiée d'exégèse sérieuse, d'autant plus que, si dans le terme *monai* il y avait une idée de progrès, un tel progrès, dans la théologie de Jésus selon Jean, serait réservé aux croyants qui ont déjà la vie éternelle. En fait, il y a fort à parier que *monai* correspondrait à un aspect très particulier de l'Evangile de Jean, à savoir le thème de *menein* « demeurer en Jésus et dans ses paroles » comme C.K. Barrett l'a si bien démontré.⁸¹ *Monai* serait ainsi associé avec *menein* (d'autant plus que sur le plan philologique, ils partagent les mêmes radicaux), un verbe qui exprime l'idée d'une demeure permanente et pas du tout temporaire.⁸² Une exégèse sérieuse indique sans aucune difficulté le caractère purement spéculatif des remarques de Hick en ce qui concerne ce texte.

b) *Matthieu 5 : 26, 18 : 34 et Luc 12 : 41-48* Hick⁸² et E. Stauffer⁸³ prétendent que ces textes soutiennent la notion d'une peine, limitée dans le temps après la mort, plutôt qu'une peine éternelle. Or, une telle doctrine est difficilement défendable à partir de ces textes-ci. D'abord, il est quasiment certain que Matthieu 5 : 26 se réfère à une éventualité bien *terrestre* où Jésus poursuit son enseignement sur la morale qu'il propose à ses disciples de pratiquer *dans le présent*, en vue de la venue proche du royaume. Il s'agit d'une justice qui n'est pas faite « devant les hommes pour être vue » ; c'est une justice faite parmi les hommes en vue d'une récompense future de la part du Père qui est aux cieux (Mt 6 : 1,4). Il en est ainsi lorsque Jésus demande que le disciple s'arrange promptement avec son adversaire avant de se présenter à l'autel pour éviter toute poursuite inutile en justice, et même l'incarcération éventuelle. Aucun élément

81. C.K. Barrett, *The Gospel According to John* (SPCK, Londres, 1955), p. 381. F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, t. III (Neuchâtel, 1902), p. 264, qui ailleurs se laisse tenter par l'idée d'une seconde chance après la mort, n'en voit aucune référence ici. Pour lui, il n'est aucunement question de degrés de bénédiction spirituelle. Au contraire, il y a tout simplement beaucoup de demeures puisqu'il y a beaucoup de croyants.

82. J. Hick, *ibid.*, p. 244.

83. E. Stauffer, *New Testament Theology* (SCM, Londres, 1955), p. 222.

du texte n'indique le genre parabolique ou symbolique portant sur le monde à venir.

Quant aux deux paraboles (Mt 18 : 34 et Luc 12 : 41-48), il faut dire qu'une parabole, par définition, prend une réalité terrestre, donc forcément temporelle pour permettre un certain accès aux réalités célestes, éternelles. Aussi, lorsque la parabole du serviteur commence : « c'est pourquoi le royaume des cieux est semblable à un roi qui voulut faire rendre compte à ses serviteurs... » et termine « Et son maître (celui du serviteur injuste) irrité le livra aux bourreaux jusqu'à ce qu'il ait payé tout ce qu'il devait », il est évident que l'on ne peut pas prendre comme telle la réalité terrestre. C'est la raison pour laquelle E.E. Ellis a raison lorsqu'il dit que « payer la dernière petite pièce » (Lc 12 : 59) veut dire, sur le plan céleste, éternel, « payer de sa vie ». ⁸⁴ On ne comprend donc pas comment Hick, qui refuse la prédication de Jésus sur l'enfer parce que kérygmatisque et exhortative, peut se donner le droit de faire asseoir son idée de châtement temporaire dans l'au-delà sur ce même type de prédication, et, en fait, sur deux paraboles, à mon sens, mal interprétées.

c) *1 Corinthiens 3 : 19* Il est parfois suggéré que Paul est à l'origine de la doctrine du purgatoire ⁸⁵ et, donc, de la notion du jugement purificateur par le feu *post mortem* qui mène au salut. ⁸⁶ Or, deux points, ici, doivent être gardés séparés, et ni l'un, ni l'autre ne fonde l'exégèse universaliste.

Le premier concerne la question de savoir si effectivement Paul a été le premier à enseigner une version simplifiée de la doctrine catholique romaine au sujet du purgatoire. Certainement Paul enseigne le jugement des croyants à la fin de l'histoire ⁸⁷, mais cela ne semble pas indiquer un *processus* purgatorial. L'œuvre jugée est celle qui a été faite « dans le corps » ⁸⁸, construite pendant la vie terrestre. ⁸⁹ Le feu atteste si elle a été de valeur. Mais laisser les croyants en un purgatoire quelconque semble être une idée parfaitement étrangère à la pensée d'un Paul, qui dit sans ambiguïté aux chrétiens de Corinthe « nous savons... que si notre demeure terrestre est réduite, nous avons dans les cieux un édifice qui est l'œuvre de Dieu, une demeure éternelle qui n'a pas été faite de la main des hommes » ⁹⁰ ; « ... nous aimons mieux quitter ce corps et demeurer auprès du Seigneur. » ⁹¹

Le second est que même en admettant que Paul ait enseigné une

84. E.E. Ellis, *The Gospel of Luke* (Londres, 1974), p. 182.

85. Hick, *op. cit.*, 201.

86. Menoud, *op. cit.*, p. 82.

87. 2 Co 5 : 10.

88. *Ibid.*, voir H. Conzelmann, *1 Corinthians : Hermeneia* (Fortress Press, Philadelphia), p. 77.

89. 1 Co 3 : 14.

90. 2 Co 5 : 1. D'après E.E. Ellis, *Paul and His Interpreters* (Eerdmans, Grand Rapids, 1968), p. 358, derrière cette image d'édifice se trouve la notion du « corps du Christ ».

91. 2 Co 9 : 8.

forme élémentaire de purgatoire (ce qui est invraisemblable), cela n'avancerait pas d'un centimètre les thèses universalistes. Car dans la doctrine classique catholique, le purgatoire est réservé aux baptisés et l'enfer aux non-croyants. Or manifestement, les propos de Paul se limitent aux croyants. 1 Corinthiens 3 : 15 ne s'adresse en aucune manière au cas du salut des incroyants par un processus de feu purificateur après la mort. Le texte est formel et clair. La seule œuvre capable de survivre à la preuve par le feu est celle dont le fondement est Jésus-Christ (v. 11). Ceux qui sont testés constituent le temple eschatologique de Dieu en qui l'Esprit de Dieu demeure (v. 16). Le caractère exclusivement chrétien s'avère contraignant lorsqu'on le place dans le contexte des disputes à Corinthe ⁹² et de l'avertissement voilé que chacun veille à sa manière de construire ⁹³ et examine s'il est dans la foi ⁹⁴ en vue du jour où tout sera révélé. ⁹⁵ A la lumière de ceci, il nous incombe de conclure que l'application de ce texte aux incroyants n'a aucun soutien exégétique.

d) *Mathieu 12 : 32 ; Marc 3 : 28-29 ; Luc 12 : 10* Luthardt, Doumergue et F. Godet ⁹⁶ voient dans la forme matthéenne de ce *logion* l'idée selon laquelle certains péchés seront remis dans l'âge à venir. Cependant la forme parallèle de Marc, le plus ancien et meilleur point de comparaison, ne la suggère point. Là où Matthieu a l'hyperbole sémitique « ... quiconque parlera contre le Saint-Esprit, il ne lui sera pardonné ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir », Marc a « ... quiconque blasphème contre le Saint-Esprit n'obtiendra jamais de pardon : il est coupable d'un péché éternel (*aiōniou hamartēmatos*). Luc, dans sa version, apporte encore moins d'eau au moulin universaliste : « ... à celui qui blasphèmera contre le Saint-Esprit, il ne sera point pardonné (*ouk aphthēsetai*) ».

Le critique biblique ne se laisse pas forcément impressionner par les textes évangéliques parallèles, et n'hésite pas à y déceler des contradictions parfois flagrantes. Or, dans ce cas, cela ne marchera pas. Voir dans Matthieu seulement un soutien textuel de la notion du pardon des péchés après la mort, c'est mépriser le caractère imagé de la langue sémitique. Ainsi plusieurs commentateurs y voient une hyperbole typiquement juive dont le sens est de souligner qu'en aucune circonstance, même la circonstance la plus hypothétique, le péché contre le Saint-Esprit ne sera pardonné. ⁹⁷ En fait, pour l'universalisme, ce texte est inutilisable, comme Hick l'admet ⁹⁸, car il en prouve trop. Il est, en effet, l'un des textes les plus formels

92. 1 Co 1 : 10-17, 3 : 18-23 cp. 2 Co, *passim*.

93. 1 Co 3 : 10ss.

94. 2 Co 13 : 5.

95. 2 Co 5 : 10 ; 1 Co 3 : 10-17.

96. Voir J. Cruvellier, *art. cit.*, p. 69.

97. J. H. Robinson. *The Gospel of Matthew : Moffat Series* (Londres, 1928), p. 112. E. Klöstermann, *Das Matthäus Evangelium* (J.C.B. Mohr, Tübingen, 1974), p. 110 trouve cette phrase typique du judaïsme apocalyptique, et D. Hill, *Matthew* (Oliphants, Londres, 1972), p. 218, propose comme traduction équivalente le mot « jamais ».

98. *Op. cit.*, p. 248.

quant à l'existence, dans la pensée de Jésus, de la notion d'un péché qui ne serait jamais pardonné et donc, nécessairement, d'un châtiment éternel ⁹⁹.

e) *1 Pierre 3 : 19 et 4 : 6* Les deux exégètes francophones, F. Godet et Ph. Menoud croient que ces deux textes enseignent la prédication continue de l'Evangile en enfer par le Christ, et donc la possibilité d'un salut après la mort. ¹⁰⁰ Or, cette exégèse apparaît plutôt spéculative, car tout semble exclure une telle prédication continue. Le *descendit ad interos*, comme le Credo l'affirme, est l'un des événements uniques autour de la mort et de la résurrection du Christ. Après sa descente aux enfers, le Christ entre dans la gloire de façon définitive. Ceci est le sens d'Ephésiens 4 : 9 et il est confirmé par le temps de verbe au passé — « il a prêché » (*ekēruxsen* aoriste de *kērussō*) — de *1 Pierre 3 : 19*. Par sa descente aux enfers et son ascension à la droite de Dieu, le Christ a proclamé sa victoire universelle dans tous les domaines. Aller au-delà d'une telle explication serait proposer une interprétation hautement spéculative et irait, de plus, à l'encontre de ce qui est annoncé en *1 Pierre 4 : 12-13* qui parle d'épreuve dans cette vie, suivie de la joie que tous connaîtront lors de la parousie du Christ.

f) *Le sens de aiōnios comme « éonique »* D'aucuns suggèrent que lorsque le Nouveau Testament se sert du mot *aiōnios*, normalement traduit par « éternel », il faut lui donner plutôt le sens de « éonique », c'est-à-dire quelque chose qui a les caractéristiques de l'âge en question, puisque le substantif *aiōn* veut dire « âge, éon ». M. Harris, dans son livre récent ¹⁰¹, examine le bien-fondé de cette proposition. Il est vrai, dit-il, que le mot *aiōnios*, dans certains contextes, peut se référer à la notion d'âge ; lorsque cet adjectif modifie Dieu ou le Saint-Esprit, le sens d'« éternel » ou « sans fin » est clairement indiqué, mais également dans les passages tel que Mt 25 : 46 où la vie future auprès de Dieu et le châtiment sont tous les deux modifiés par *aiōnios*. Dans de tels cas, le strict parallélisme oblige à voir le même sens pour les deux mots.

Pour conclure cette partie, il faut bien admettre que l'évidence positive en faveur d'un salut après la mort est bien maigre et, en réalité, inexistante. De plus, les quelques exégèses spéculatives butent aussi contre la quantité de textes qui affirment clairement le contraire. Comme le dit Packer ¹⁰², s'il y a une seconde chance après la mort menant infailliblement au salut, pourquoi Jésus a-t-il averti les juifs qu'ils mourraient certainement dans leurs péchés s'ils persévéraient dans leur incroyance ? (Jn 8 : 21,24). Pourquoi a-t-il souligné le cas désespéré de ceux qui pèchent contre l'Esprit Saint ?

⁹⁹. Les universalistes contemporains, effectivement, n'évoquent pas ce texte ; et l'exégèse récente ne discute même pas l'interprétation dont il est question ci-dessus. Voir R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique* (Seuil, Paris, 1973), pp. 540-541.

¹⁰⁰. F. Godet, *op. cit.*, p. 363 ; Ph. Menoud, *op. cit.*, p. 82.

¹⁰¹. *Raised Immortal* (Eerdmans, 1983), p. 182s.

¹⁰². *Art. cit.*, p. 10.

Pourquoi a-t-il raconté la parabole du riche et de Lazare ? Pourquoi a-t-il dit au sujet de Judas : « Mieux vaudrait pour cet homme n'être jamais né » ? (Mt 26 : 24) Ces textes et d'autres ¹⁰³ semblent bien exclure l'exégèse spéculative quant à la « seconde chance ».

En faisant le bilan de notre investigation, il faut bien dire que la tentative « universaliste » de faire disparaître l'enfer n'a fait presque aucun progrès depuis une trentaine d'années quand Emil Brunner l'avait caractérisée « d'évasion plutôt que d'exégèse ». ¹⁰ Apparemment ce jugement est toujours juste. L'approche « universaliste » commence en fanfare et se termine en queue de poisson. Affaiblie par l'absence réelle de texte « universaliste » non ambigü et par l'obligation de supposer des tensions contradictoires dans la pensée des auteurs néotestamentaires, elle perd tout caractère probant face à l'absence de textes dans le NT (avec lesquels son argument réussit ou échoue) établissant le salut *post mortem* pour les non-croyants qui meurent dans leurs péchés.

Une troisième partie s'impose à cette étude, non pour répondre à toutes les difficultés soulevées par la doctrine de l'enfer, ni pour la rendre plus « notable ». Nous admettons qu'il ne s'agit pas d'une doctrine « facile » à expliquer. Nous cherchons modestement à montrer que nous avons affaire à une doctrine profondément biblique dont le rejet est à nos risques et périls.

III. L'ENFER DANS UNE PERSPECTIVE BIBLICO-THÉOLOGIQUE

Le débat exégétique relatif à l'enfer se situe souvent au niveau du Nouveau Testament, car c'est là que les adversaires de l'orthodoxie classique pensent trouver la plupart de leurs arguments. Or, comme tout le monde le sait, le NT est conçu comme la prolongation et l'accomplissement de la révélation scripturaire antérieure qu'est l'Ancien Testament. Nous nous proposons de voir ce lien en analysant une paire de verbes qui, en eux-mêmes, résument à leur façon la doctrine de l'enfer, et qui à maintes reprises se présentent ensemble, à savoir les verbes « sauver » et « détruire » (*sözö* et *apollumi*).

1. Introduction

Le texte le plus connu pour mettre ensemble ces deux verbes est peut-être 2 Corinthiens 2 : 15 : « Nous sommes, dit Paul, pour Dieu le parfum de Christ parmi ceux qui *sont sauvés* (tois *sözomenois*) et parmi ceux qui *périssent* (tois *apollumenois*). Ce texte affirme qu'à

¹⁰³. Voir Rm 2 : 5-11 ; 2 Co 5 : 10 ; Hé 4 : 12, 9 : 27.

¹⁰⁴. *Christian Hope*, p. 183.

travers la prédication de l'apôtre du Christ, les hommes sont confrontés aux réalités éternelles de salut et de destruction ¹⁰⁵

Pour plusieurs raisons, il est vraisemblable que la pensée et le vocabulaire de Paul dérivent de l'Ancien Testament. D'abord, dans l'image de l'arôme, Paul compare l'Evangile avec la Thorah, car les rabbins croyaient que celle-ci était un élixir de vie pour Israël et un poison mortel pour les nations. ¹⁰⁶ Ensuite, puisque la personne de l'apôtre fait partie de l'image, Paul pense sans doute à Jérémie 1 : 10, un texte qui a contribué à former la conception que Paul a de son apostolat. ¹⁰⁷ Ce texte nous intéresse car il contient l'expression « ... Je t'établis... pour que tu fasses périr (*apolluein*) et que tu détruises, pour que tu bâtisses et que tu plantes. » Enfin, nous nous demandons si l'emploi que fait l'AT de ces deux verbes n'a pas influencé aussi le choix du vocabulaire de Paul. Quel est donc l'emploi vétérotestamentaire de ces verbes ?

2. *Sözo et Apollumi dans l'Ancien Testament*

a) *Sözö* - un des grands titres du Dieu d'Israël est « Sauveur », *ho sötër*. Dieu n'est pas simplement celui qui est, mais aussi celui qui agit et qui sauve. Il est le roc et le Sauveur d'Israël (Dt 32 : 15) ; il est « notre Dieu et Sauveur » (Ps 64 : 5) ou « mon Dieu et mon Sauveur » (Ps 25 : 27 : 1 ; 62 : 2). En effet, seul Dieu sauve. Dieu lui-même déclare : « ... hors de moi il n'y a point de sauveur (*sözön*, Es 43 : 11). Ceux qui sont les bénéficiaires du salut divin sont le peuple de Dieu (Es 25 : 8-9, 38 : 20 ; Jr 17 : 14). Le prototype de ce salut est la délivrance d'Egypte. « Qui est comme toi, s'exclame Moïse, un peuple sauvé par l'Éternel... ? » (Dt 33 : 29) Il est aussi la base de l'espérance en ce qui concerne le salut futur (Es 63 : 8-9 ; Jr 31 : 7 ; Os 1 : 7 cp. Es 49 : 6 ; 4 : 6 ; 7 : 3).

Le salut de Dieu est une expression de son amour comme le voit Jérémie (31 : 3) et encore Moïse : « Il a aimé tes pères... c'est pourquoi il t'a fait sortir d'Egypte... il a dépossédé devant toi des nations plus grandes... pour te donner le pays en héritage » (Dt 4 : 37). Or, ce texte exprime un aspect fondamental de la foi vétérotestamentaire. Il n'y a pas de salut et d'amour sans que Dieu ne détruise les ennemis de son peuple (Es 49 : 25-26).

b) *Apollumi* - A maintes reprises, l'AT parle de Dieu comme le destructeur. L'un des grands spécialistes bibliques, B. Otzen, constate que dans la moitié des 65 occasions où le verbe *ahbadh*

¹⁰⁵. Voir J.-F. Collange, *Enigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens* (University Press, Cambridge, 1972), p. 34.

¹⁰⁶. Voir T.W. Manson, *Studia Paulina*, ed. J.N. Sevenster et W.C. van Unnik (1953), pp. 155-162. Aussi C.K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 101-102.

¹⁰⁷. Voir P. Jones, « Paul le dernier des apôtres : 1 Co 15 : 8 », *Hokhma* 33 (1986) ; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (SCM, Londres, 1959), p. 29 ; A. Denis, « L'apôtre Paul : prophète messianique des gentils », *Ephemerides Theologicae Louvaniensis*, 33 (1957), pp. 245-318.

(*apollumi*) est employé de façon transitive, Dieu en est le sujet.¹⁰⁸ Dans l'autre moitié, c'est Dieu à travers des événements qui en est l'auteur ultime.

Cette destruction commence avec la maison d'Israël. Dieu détruit les transgresseurs de la loi (Lv 23 : 30 ; Dt 4 : 26, 7 : 10, 20), ceux qui murmurent contre lui (Nb 17 : 12 ; 20 : 3), les méchants (Ps 1 : 6 ; 5 : 6 ; 37 : 20 ; 68 : 2 ; 73 : 18), les menteurs (Ps 5 : 6), ceux qui oppriment les justes (Ps 143 : 12), les chefs injustes du peuple (Es 43 : 28, Jr 27 : 7), ceux qui adorent les idoles (Dt 8 : 19 ; 11 : 26 ; 12 : 2) et s'associent aux cultes païens (Ez 6 : 3 ; Mi 9 : 10 ; 2 R 10 : 19).

Comme nous l'avons vu, Dieu détruit aussi les ennemis de son peuple pour le sauver : Egypte (Jr 4 : 6, 21 ; Dt 11 : 4 ; Nb 14 : 12), Canaan (Nb 33 : 52, 55), les Philistins (So 2 : 5), Amalek (Nb 24 : 20), les Kittim (Nb 24 : 24) et toutes les nations rebelles de la terre (Es 24 : 1, 12).

Les résultats de cette destruction sont essentiellement la disparition définitive dans la mort.¹⁰⁹ Les transgresseurs sont mis à mort, les hommes de Qoré descendent dans le séjour des morts (Nb 16 : 33) et les nations sont laissées en ruines (Es 24 : 12). Pour les personnes, cette destruction ne signifie pas forcément l'annihilation, puisque, au moins dans la littérature sapientielle, le substantif *apôleia* est associé avec *shéol* et veut dire « le lieu de la destruction ». ¹¹⁰ En fait, tous, les injustes ainsi que les justes, sont détruits par la mort, comme l'observe Job (9 : 22). Néanmoins, les justes conservent l'espoir que Dieu qui les a sauvés pendant leur vie les sauvera un jour du *shéol*. ¹¹¹ Mais pour les méchants, il n'y a pas d'espoir.

c) *Une phénomène littéraire important.* Si, dans le NT, les deux verbes *sözö* et *apollumi* se présentent souvent ensemble comme les deux sorts qui attendent l'homme (comme nous le verrons), il en va de même, à un certain point, dans l'AT. Lorsqu'un élément de la paire est présent, l'autre se trouve dans le contexte immédiat, comme dans les visions de bénédictions futures d'Esaië : « Il ne se fera ni tort, ni dommage (*apolesai*) sur toute ma montagne sainte... » (11 : 9).. Tu diras en ce jour-là... voici le Dieu de mon salut (*sötër*)... Il est devenu mon salut (*sötëria*)... vous puiserez de l'eau avec allégresse aux sources du salut (*sötëria*) ; de Jérémie (4 : 9 *apoleitai* et 4 : 14 *söthës* ; 14 : 8 *sözeis* et 14 : 22 *më apolesës*) ; et du psautier (Ps 80 : 17 « Ils périssent (*apolountai*) devant ta face menaçante »,

108. B. Otzen, «Ehbadh» *Theological Dictionary of the O.T.*, vol. 1, ed. G.J. Botterweck et H. Ringgren (Eerdmans, 1974), p. 21. Voir aussi le Ps 136 qui rappelle constamment « la miséricorde » de l'Eternel qui sauve Israël (v. 11) mais qui fait périr le Pharaon et son armée dans la mer (v. 15).

109. Voir Job 3 : 11 où *apollumi* (détruire) et *teleuteo* (mourir) sont parallèles.

110. Voir Jb 26 : 6 ; Pr 15 : 11, 27 : 20 ; Ps 88 : 11 cp. Jb 28 : 22. Voir aussi Otzen, *art. cit.*, p. 23 et O. Kaiser et E. Lohse, *Death & Life* (Akingdon, 1981), p. 44.

111. Voir Jb 11 : 15-20 ; Ps 9 : 9, 14, 21 : 4 ; Es 25 : 6-9 ; Ez 37 : 11. Voir D. Alexander, « The OT view of Life After Death », *Themelios* 11 (1986), pp. 41-46.

cp. 80 : 20 « Fais briller ta face et nous serons sauvés » (*sōthesometha*) et le Ps 88 : 1 où le psalmiste crie jour et nuit devant le Dieu de son salut (*sōtēria*) face à la réalité du tombeau et de « l'abîme de perdition » (*apōleia*, v. 11).¹¹²

Or, comme dans le NT, nous trouvons dans l'AT non seulement les deux verbes dans le même contexte, mais juxtaposés davantage. Certains cas sont banaux¹¹³, certains sont d'un grand intérêt théologique. Dans les bénédictions prophétiques de Moïse, Dieu promet qu'il chassera l'ennemi devant son peuple en disant « Extermine » (*apoloio*) de sorte que Moïse se demande : « Qui est comme toi, un peuple sauvé (*sōzomenos*) par l'Eternel » (Dt 33 : 27 et 29). De la même façon, Esaïe dit : « ... ils (les Egyptiens) périront (*apolountai*)... mais l'Eternel des armées sauvera (*sōsci*) Jérusalem » (Es 31 : 3,5). Enfin, dans la vision de béatitude future en Esaïe 25, le peuple s'écrie « voici notre Dieu... c'est lui qui nous a sauvés... réjouissons-nous de son salut (*sōtēria*)... mais l'Eternel abaisse (*apolesai*, détruit) son orgueil (Moab) » (vv. 9-11).¹¹⁴

Une dernière série de textes évoque le thème des brebis perdues, thème que Jésus reprendra à son compte avec le même vocabulaire. Le Psalmiste s'écrie : « Je soupire après ton salut (*sōtēria*, 119 : 174)... je suis errant comme une brebis perdue (*probaton apolōtos*) : cherche (*zētēson*)¹¹⁵ ton serviteur » (v. 176). Dans Jérémie 23 : 1, le prophète s'en prend aux bergers du peuple qui sont en train de perdre les brebis (*apolluontes ta probata*), mais dit sa certitude (v. 6) que Juda sera sauvé (*sōthēsetai*)¹¹⁶ Nous trouvons le même reproche sur les lèvres d'Ezéchiél. Les bergers n'ont pas cherché les perdus (*apolōlos* Ez 34 : 4) mais Dieu cherchera (v. 16) et sauvera (*sōsō*) lui-même ses brebis (v. 22).

3. *Sōsō et Apollumi dans le NT*

Les données linguistiques déjà considérées révèlent l'aspect bipolaire des actes de Dieu dans l'AT. Dans toutes ses parties, l'AT ne peut concevoir Dieu comme Sauveur sans le concevoir également comme Juge et Destructeur. D'un point de vue biblico-théologique, il est intéressant de constater que le NT reprend le même vocabulaire et, sans aucun doute, la même théologie, puisqu'il est le *telos* ou *scopus*, c'est-à-dire le sens plénier de l'AT.¹¹⁷

Au fil de ma recherche, j'ai été grandement surpris par le nombre de fois où ces deux vocables se présentent ensemble dans le NT.

112. Voir aussi Es 43 : 3,28 ; Jb 30 : 12,15 ; Jr 15 : 7,20 ; Nb 24 : 19.

113. Par exemple Es 34 : 15-16 qui parle de la chouette ou du serpent (le sens n'est pas clair) qui (d'après le LXX) sauve (*sōzo*) ses œufs, pas un seul ne périra (*apollumi*).

114. Voir aussi Jb 27 : 7-8 (LXX) et le Ps 146 : 3-4.

115. Ce verbe « chercher » (*Zētēō*) figure également dans les discours de Jésus au sujet des brebis perdues.

116. Voir aussi Jr 50 : 5-7 ; Ps 28-9.

117. Rm 10 : 4. Voir R. Badenas, *Christ the End of the Law* (JSCOT Press, Sheffield, 1985).

Apparemment, ces deux verbes constituent un idiotisme commun. Les disciples dans la barque poussent un cri d'alarme : « Seigneur, sauve-nous, nous périssons » (*sōson, apollumetha*, Mt 8 : 25) ; et Jésus répondant aux pharisiens qui lui reprochent d'avoir guéri le jour du sabbat, dit : « ...est-il permis le jour du sabbat... de sauver une personne ou de la perdre (*psuchēn sōsai ē apolesai*, Lc 6 : 9).

Ces deux verbes, qui expriment, ici, à la fois un idiotisme et une déclaration-programme, occupent ainsi une place importante dans la pensée et l'action de Jésus. Ils expriment même un aspect du mystère de l'Evangile. « Quiconque... voudra sauver (*sōsai*) sa vie la perdra (*apolesai*) mais quiconque perdra (*apolosai*) sa vie à cause de moi et de l'Evangile la sauvera (*sōsei*, Mc 8 : 35).¹¹⁸ De la même façon, Jésus est venu chercher et sauver ce qui était perdu (*sōsai to apolōlos*, Lc 19 : 10).¹¹⁹

Le fait d'identifier deux catégories de personnes, sauvées ou perdues selon leur attitude par rapport à Jésus, se retrouve chez Paul, non seulement en 2 Co 2 : 15, le texte que nous avons déjà vu, mais aussi en 2 Co 4 : 3, qui parle de ceux qui sont en train de périr (*tois apollumenois*). Cette opposition se voit en 1 Co 1 : 18, en Ph 1 : 28 (où les croyants sont destinés au salut, *sōtēria*, leurs adversaires à la perdition, *apōleia*), ainsi qu'en 2 Th 2 : 8-13 où ceux qui périssent (*apollumenos*) sont trompés par le fils de perdition (*ho huios tēs apōleias*, v. 3) tandis que Dieu « vous » a choisis pour le salut (*eis sōtērian*, v. 13).

Il apparaît cependant que Jésus et Paul modifient quelque peu l'optique vétérotestamentaire. Dans l'AT, Dieu juge et détruit parfois sommairement. Dans le NT, Jésus dit qu'il n'est pas venu pour détruire (*apollumi*) mais pour sauver (*sōzō*)¹²⁰. Comme Jésus, en Jean, n'est pas venu pour juger mais pour sauver (*sōthē*) le monde afin que quiconque croit ne périsse pas (*apolētai*)¹²¹, Paul se sert du participe présent car, pour lui, le temps de la grâce est toujours ouvert.¹²² C'est toujours le jour du salut (*sōtēria*, 2 Co 6 : 2).

Cette modification n'est en aucune manière une contradiction. Elle traduit tout simplement la conscience de l'importance, dans le temps présent, de la décision pour ou contre Jésus, et aussi une compréhension accrue de la réalité future de la destruction. Ainsi Jésus met en garde contre celui qui est « capable de détruire (*apolesai*) et le corps et l'âme dans le *shéol* » (Mt 10 : 26) ; et les participes utilisés par Paul, loin de réduire la portée de sa pensée, accentue l'aspect eschatologique.¹²³

118. Voir aussi 9 : 24 ; Mt 16 : 24 ; Lc 17 : 33 et Mt 10 : 39.

119. Lc 15 : 4, 9 ; 24 : 32 cp. Mt 18 : 11 dans certains manuscrits et Mt 10 : 6 ; 15 : 24.

120. Lc 9 : 56. selon certains manuscrits. L.J. Marshall, *Gospel of Luke*, p. 407-408 pense qu'il y a de bonnes raisons de penser que cette leçon est la bonne. Nous en avons peut-être trouvé une autre.

121. Jn 3 : 16, 17. N.B. Dans Jean généralement, *apollumi* est juxtaposé non pas avec *sōzo* mais avec *zoē aionios*, vie éternelle : 6 : 27 ; 10 : 10, 28 ; 12 : 25 cp. Mt 7 : 13-14.

122. Voir Collange, *op. cit.*, p. 34.

123. Ainsi pense Barrett, *op. cit.*, p. 100.

L'AT « fonctionne » ainsi comme une vision « proleptique » de la fin ¹²⁴ où la structure théocratique et le jugement sommaire anticipent les états ultimes de communion totale avec Dieu et de séparation radicale et définitive d'avec celui qui est la source de la vie. ¹²⁵

CONCLUSION

Le but de cette étude n'est pas d'expliquer la doctrine de l'enfer, ou de la rendre plus crédible. De telles tentatives sont utiles, voire nécessaires, mais leur caractère limité ne doit ni nous surprendre ni nous embarrasser. En effet, cette doctrine nous fait toucher à la fois au mystère de l'importance extrême de l'homme fini même dans sa révolte, et au mystère de la sainteté de Dieu et de l'existence du mal. Rien ici n'est simple. Tout semble néanmoins nécessaire. Mon intention a été de montrer la largeur et la profondeur de cette doctrine dans toute la Bible, en suivant la seule piste philologique.

Ces données textuelles permettent d'affirmer que cette doctrine de l'Eglise ne dépend pas de quelques paraboles « existentielles » de Jésus, mais constitue l'un des aspects structurels de la pensée biblique : le Dieu qui sauve du mal est aussi le Dieu qui détruit le mal. Il n'y a pas lieu d'être surpris d'apprendre que Jésus, celui qui accomplit la loi et les prophètes et qui mieux que tout autre a compris le dessein salvateur de Dieu, est aussi celui qui, dans le NT, parle le plus de la colère de Dieu. ¹²⁶

Nous nous permettrons maintenant une conclusion plus pratique. G.C. Berkower a dit, au sujet de la théologie de Barth, qu'elle n'« accorde aucune signification sérieuse au danger fatal de l'incroyance. » ¹²⁷ A la lumière de l'enseignement biblique et à l'exemple de Jésus, la doctrine de l'enfer ne devrait-elle pas prendre la place essentielle qui est la sienne dans la proclamation de l'Eglise de la fin du 20^e siècle, afin qu'en même temps qu'il entend notre annonce de l'amour de Dieu, le monde puisse comprendre aussi quelles sont les conséquences terribles de son incroyance orgueilleuse et obstinée ?

124. Pour cette façon de voir, je suis redevable à mon ancien professeur, M. Kline, professeur d'AT à la Faculté de Gordon-Conwell, dans le Massachusetts, États-Unis.

125. Pour être complet, il faut constater que Jacques et Jude se servent aussi de ces catégories. Pour Jacques (4 : 12), Dieu le Juge est celui qui sauve (*sōsai*) et détruit (*apolesai*). Jude voit les infidèles dans l'Eglise comme préfigurés dans l'AT. Ceux que Dieu a sauvés (*sōsas*). Il doit maintenant détruire (*apolusen*, vv. 5-7).

126. Voir Packer, *art.cit.*, p. 6.

127. *The Triumph of Grace*, p. 263.

TROIS MOTIFS ESCHATOLOGIQUES DE LA « THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION »

Alain PROBST*

« Les riches d'aujourd'hui croient à la défense de la liberté, les pauvres espèrent atteindre la justice. La théologie latino-américaine de la libération est un témoin de cette espérance, et... l'Eglise d'Amérique latine est devenue une force sociale qu'elle n'était plus auparavant. » (C.F. von Weizsäcker). Alain Probst examine trois notions bibliques qui sont « horizontalisées » dans l'eschatologie de la théologie de la libération et il fait ressortir les différences avec ce que la Bible enseigne.

La théologie de la libération rejoint-elle comme le prétendent ses avocats « le dessein rédempteur de Dieu » ? Suffit-il d'inscrire des thèmes empruntés à la pensée biblique et de les répercuter dans l'histoire présente, pour confesser le motif religieux de la Parole dans son sens intégral ? Nous voudrions ici, interroger ce courant théologique en éprouvant la cohérence de ses analyses sur trois notions : EXODE, PECHE et PROMESSE.

I) LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION ET LA PENSÉE DU CONTEXTE, L'EXODE

Le courant latino-américain recommande une pratique chrétienne « contextuelle » : lire la Parole de Dieu dans les limites que prescrit une situation politique, devient une exigence. Cette conception associant étroitement spiritualité et histoire, prédication et

* Alain Probst est professeur de philosophie dans la région parisienne.

contexte (« la prédication, acte politique »), peut se référer à certains textes de l'A.T. où apparaît le thème du peuple de Dieu, luttant contre les puissances adverses. Dans certains cas, la famille théiste fuit une civilisation, quitte un territoire en vue d'un pays de la promesse (migration d'Abraham et de son groupe, départ de Jacob) : dans d'autres, un conducteur historique du peuple de Dieu a pour tâche de libérer ce peuple, de le délivrer par le moyen d'une lutte en vue d'une sortie (départ d'Egypte, exode).

On remarquera seulement que le conflit éclatant entre l'homme de Dieu et son adversaire (Moïse contre le pouvoir politique de l'Egypte) ne s'apparente nullement à une lutte de classes sociales antagonistes, à une guerre entre deux nations que des objectifs politiques différents opposent, ou encore à l'incompatibilité de deux projets historiques. Le problème hérité de la pensée de Hegel « maîtrise » et « servitude », lutte des consciences, asservissement d'un sujet à un autre, dialectique de la reconnaissance, l'esclave comme « avenir du monde humain », qui appartient à un moment important de la « phénoménologie de l'esprit », ne contient pas le récit biblique de la lutte, de la pâque et de l'exode. Moïse reçoit du Dieu, Seigneur de l'histoire mondiale, une révélation de son Nom, un projet historique à réaliser, un commandement précis : faire sortir Israël de l'Egypte.

La revendication formulée par Moïse devant le Pharaon n'est donc pas contextuelle ou politique, nulle sédition n'est organisée par le chef hébreu, nulle révolte socio-politique ne peut être envisagée. La seule rupture historique, opérée sous le signe de pâques, consiste en une délivrance, un acte collectif de quitter un lieu en vue d'une terre lointaine promise. L'évasion d'un certain contexte n'implique fondamentalement aucune modification importante du contexte ; la revendication mosaïque n'a pas pour contenu une quelconque révolution sociale de l'Egypte, un changement radical du contexte égyptien, elle ne comporte aucune exigence politique ou économique, elle se borne à l'intention d'exode (sortie, abandon, départ, émigration). Le verbe français « quitter » (« quitter la terre d'Egypte ») signifie correctement l'acte envisagé par Moïse.

La rupture historique de l'exode biblique, est donc une sortie-évasion d'un certain contexte (l'Egypte), sans intention de retour, et sans la moindre modification apportée de main d'homme, au contexte que l'on quitte. On est très surpris de voir quel usage les théologiens de la libération font du concept biblique de l'exode : celle-ci n'est plus l'évasion ou sortie du peuple de Dieu hors de l'Egypte, elle devient, par la grâce d'une lecture politique, une transformation révolutionnaire du contexte. Le terme d'exode n'est donc pas utilisé correctement. L'exode des théologiens libérateurs, s'apparente en fait, à un maintien, à une non-sortie d'Egypte, à une intention collective de demeurer, qui se complète d'une volonté de

changer le contexte. Le motif biblique de l'exode ne saurait donc être utilisé dans le cadre décrit ici.

Les philosophes de la logique des propositions et du langage feront également remarquer que la notion « d'exode » ne peut être utilisée que dans des contextes linguistiques présupposant la fuite d'un certain lien ou contexte (« quitter X »). La proposition « Y quitta X en un exode, pour le modifier », est dépourvue de sens. Elle relève d'une incorrection sémantique, même si grammaticalement son sens paraît correct. Si Y quitte un lieu nommé X, Y s'en va et X reste seul, non modifié ; si X subit une modification de son contexte par l'action de Y, c'est la preuve que Y n'est pas en situation d'exode vis-à-vis de X ; Y est demeuré en X en vue de le modifier. Comment Y peut-il vivre l'exode tout en demeurant en X pour y introduire des changements radicaux ?

II) LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION, CRITIQUE DU MAL

Le même courant s'attaque volontiers à la « violence institutionnalisée ». Celle-ci est identifiée au mal, au péché : le mal n'est donc aperçu que de façon très indirecte comme produit par une action humaine libre et responsable. Il s'identifie à des entités globales mystérieuses, cachées, dissimulées, taupes qui creusent la bonne terre et minent le terrain, mal structurel résidant partout et nulle part, classes sociales, groupes, comités, institutions, pouvoirs, agents, systèmes, intérêts, « ismes » divers. La malédiction qui pèse sur les humains peut avoir tous les noms possibles. Elle est en fait anonyme, innommable par un terme singulier, sans existence et sans visage, être protéiforme dynamisant les « structures ». Il est alors logique de vouloir le grand « changement », de renoncer par des actions individuelles à vouloir éponger progressivement toute la misère du monde. A un mal multiforme et structurel, correspond le remède révolutionnaire, mutation globale et destruction des structures perverses.

Or la Bible ne dénonce jamais des maux impersonnels, des entités privées de face. Elle peut critiquer des institutions mauvaises, mais elle nous renvoie toujours, non pas à l'action d'une structure sur des hommes, mais à des actions humaines, à des décisions ! Le « tu es cet homme là », de 2 Samuel 12:7, identifie un homme coupable et non des « structures ». La dénonciation de la « violence institutionnelle » tend à faire du mal une chose que l'homme peut critiquer par lui-même et vaincre seul. Le mal devient une entité dont la raison autonome discerne le principe et les causes : ce que l'homme peut excéder, vaincre, dépasser. Le nouveau régime des utopistes, « indemne du mal », après avoir opéré une bouleversante rupture

historique avec l'état des choses ancien, se présente alors comme une sainteté structurelle : en lui, habite le bien et l'avenir radieux. L'histoire des théologiens de la libération enfante le Christ une deuxième fois — un « dieu » de l'homme.

III) LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION ET LE ROYAUME PROMIS

Le royaume de Dieu dont l'avènement est promis à la foi en Jésus-Christ a peu de rapport avec les promesses historiques des libérateurs, car ce royaume ne surgit pas de la dimension conflictuelle de l'histoire. Vouloir la promesse de royaume est autre chose que viser la réalisation temporelle ou politique de celui-ci.

Les hommes de l'histoire entrent en conflit les uns avec les autres et apportent tôt ou tard des solutions à leurs luttes, même quand celles-ci durent longtemps. L'issue historique de ces luttes ne s'identifie jamais à un universel ou à une mutation paradisiaque de l'histoire mondiale. Benedetto Croce montrait précisément dans sa critique du marxisme que le caractère profondément inacceptable de « l'exploitation » provient de la différence existant entre l'analyse abstraite réalisée par Marx et les situations économiques concrètes. B. Croce refusait ainsi au marxisme toute possibilité légitime de se présenter comme une philosophie globale de l'histoire.

Les libérateurs n'adoptent pas les scrupules d'une critique anxieuse et vigilante. Ils dressent au-dessus des masses l'utopie de la communauté idéale des travailleurs réconciliés et désaliénés et mesurent cette glorieuse essence aux conditions de la vie présente. Ils font de l'avènement de cette communauté imaginaire une promesse biblique. L'homme raisonnable objectera qu'il est dangereux de faire rêver les foules, qu'il est abusif de vouloir rassembler ciel et terre, qu'il est orgueilleux de se placer du point de vue de l'incarnation de Dieu dans un être historique, que *ma* pratique, *mes* œuvres, *ma* lecture conduisent au royaume.

Un utopisme irrépressible s'est emparé de la conscience du théologien et lui fait délaisser le motif de la création, de la chute et de la rédemption en Christ, au profit d'un néo-christianisme marxisant, nouvel avatar collectif et prestigieux du vieux salut par les œuvres du moine Pélagé.

ÉCHANGES

HIÉRARCHIE DANS LE COUPLE ?

La Revue Réformée propose une nouvelle rubrique « Echanges » pour donner à ses lecteurs la possibilité de s'exprimer en posant des questions aux auteurs des articles. Ici Gérard Pella, pasteur dans l'Eglise Réformée du Canton de Vaud à Chailly-Lausanne, et membre de l'équipe Hokhma, nous interroge quand aux positions prises dans le n° 151.

Dans le numéro 151 de *La Revue Réformée*, MM. Paul Wells et Germain Nicole ont pris la peine de critiquer mon « essai d'interprétation » paru dans *Hokhma* (30 : 1985). Partisan des confrontations loyales entre théologiens, je me permets de poursuivre le dialogue... en me bornant aux points où j'ai été explicitement visé !

Commençons par donner raison à M. Wells. J'ai interprété Ep 5 : 21 (« soumettez-vous les uns aux autres ») comme une soumission mutuelle : « La femme n'a pas à être plus soumise à son mari que Paul à Pierre (Ac 15 : 4) ou Pierre à Paul (Ga 2)... » (*Hokhma* p. 13). Je reconnais que son interprétation est plus plausible : « ... l'apôtre ne parle pas d'une soumission 'réciproque' des chrétiens dans l'Eglise, mais il formule l'idée qu'il y a des situations où les chrétiens sont appelés à reconnaître l'autorité d'autres croyants. Il en cite trois exemples : dans les rapports mari-femme, parents-enfant et maître-esclave » (*La R.R.*, 17).

Ce faisant, M. Wells souligne ce que j'ai appelé le « noyau képhalique » : pour Paul, l'homme est la tête (*Kephalè*) de la femme (cf. 1 Co 11 : 3). Tête ayant ici une connotation d'autorité. Jusqu'ici nous sommes sur le terrain de l'exégèse (cherchant à comprendre ce que Paul a voulu dire) et nous tombons d'accord.

Les divergences apparaissent au moment où nous cherchons à interpréter cette notion (pourquoi Paul s'exprime-t-il ainsi ? sur quel front se bat-il ?) et à la traduire pour les chrétiens du XX^e siècle. M. Wells me critique ainsi : « Une solide règle d'herméneutique, comme de critique textuelle, est de retenir, là où c'est possible, la lecture la plus difficile, la plus distante de notre raisonnement contextualisé. Les thèses de Pella me semblent trop *cool* et escamotent la structure autorité-soumission dans le rapport conjugal » (*La R.R.*, 15).

A ceci, je réponds :

1) A regarder de près comment Paul Wells explicite ces notions, mes thèses ne sont pas beaucoup plus cool que les siennes, et c'est tant mieux. Voyez plutôt :

— au sujet de l'autorité : « L'homme est donc appelé à conduire sa famille comme un chef (*kephale*) et sa responsabilité est de se mettre au service de sa femme » (*La R.R.*, 15).

« S'il est juste de parler de l'autorité de l'homme, il convient donc immédiatement de préciser qu'il s'agit d'une autorité au service de l'autre et du projet commun » (*Hokhma* 18).

— au sujet de la soumission : quand P. Wells écrit : « La soumission par rapport au mari, comme la relation Eglise-Christ, peut être vécue de différentes façons. C'est à chaque couple de découvrir, en fonction des personnalités en présence, sa manière de cheminer dans la grâce du Seigneur » (p. 19), ne reconnaît-il pas la possibilité que j'ai esquissée ainsi : « Je suggère de comprendre la soumission par analogie à un groupe de 'supervision'. Dans un tel groupe, chacun choisit de soumettre telle ou telle situation ou décision de sa vie au regard des autres, d'entendre leur écho, de recevoir leur avis. C'est une démarche librement consentie, où la personne garde la liberté d'examiner ce qui lui est dit et ne retenir que ce qui lui paraît juste. C'est sur ce modèle qu'il me paraît possible de vivre aujourd'hui la soumission sans retomber dans le patriarcat » (*Hokhma*, 18).

Vous le remarquerez : j'ai avant tout cherché à traduire la pensée paulinienne (« kephalique » !) en évitant des termes lourds de connotations comme hiérarchie, subordination, ordre, pour parler de l'homme comme « animateur » plutôt que chef et de la femme qui accepte la « supervision » de son mari plutôt que de soumission.

Pour n'avoir pas pris ces précautions, Germain Nicole tombe, à mon avis, dans les confusions que je cherche précisément à éviter lorsqu'il fait usage de parallèles entre la relation homme/femme et la relation patrons d'entreprise/subordonnés (*La R.R.*, 41) ou lorsqu'il se sert de la hiérarchie militaire pour faire comprendre la hiérarchie conjugale (*Ibid.*, 43).

2) Sauf erreur, M. Wells lui-même ne pratique pas la « lecture la plus difficile » des textes bibliques. Ou alors, comment interprète-t-il, selon une *lectio difficilior*, la prescription paulinienne : « je ne permets pas à la femme d'enseigner » (1 Tm 2 : 12) ? *La Revue Réformée* ne publie-t-elle pas des articles de femmes qui *ipso facto* enseignent ? Ou encore : pourquoi ni M. Wells ni M. Nicole ne font-ils mention du voile ? Selon une *lectio difficilior*, c'est pourtant une exigence claire de l'apôtre (1 Co 11 : 2-16) ?

3) Pour moi qui suis pasteur, l'interprétation n'est pas tant une affaire de *lectio difficilior* (principe de critique textuelle) qu'une réponse à une Parole (comprise si possible dans son contexte) et de *risque à courir* en traduisant cette Parole pour une communauté qui vit dans un autre contexte. Traduction trahison, c'est un risque à courir !

Il est vrai que je me suis risqué à aller un pas plus loin que l'apôtre en direction de la réciprocité. Un pas de plus... dans une direction que Paul lui-même amorce :

« ... la théologie paulinienne tend vers la réciprocité (1 Co 11 : 11s. ; 7, 4-5). Elle montre la voie, inédite pour le premier siècle, d'une soumission/

supervision mutuelle. Il nous faut aller résolument dans cette direction. Toute interprétation qui aboutirait à restaurer les conceptions patriarcales irait à contre-sens du message libérateur de l'Evangile.

En restant dans l'analogie d'un groupe, nous pouvons formuler ainsi la soumission mutuelle. L'homme, *sans cesser d'être l'animateur* soumet ses initiatives, idées, projets, désirs, activités, au regard de sa femme. Il ne les lui impose pas mais recherche avec elle une décision 'symphonique'. Réciproquement, la femme peut soumettre au regard de son mari ses initiatives, projets, désirs, activités, sans avoir à les imposer. » (*Hokhma*, 19).

Il est vrai que, ce faisant, je cours des risques...

* Risque de dissoudre complètement la structure kephalique qu'enseigne l'apôtre.

* Risque d'augmenter les tensions conjugales, si je comprends bien MM. Wells et Nicole, pour qui une structure hiérarchique est capable de mettre fin à la guerre des sexes (à condition que les deux conjoints y adhèrent et la vivent selon l'Esprit, faut-il néanmoins ajouter !)

Notons qu'il s'agit de risques, et non d'une fatalité. Notons également que la position défendue par MM. Nicole et Wells court elle aussi des risques :

* Risque d'être récupérée par une compréhension autoritaire, machiste, du couple.

* Risque d'imposer une transculturation aux chrétiens du XX^e siècle en leur demandant de vivre selon un modèle qui était conçu pour un autre contexte.

* Risque de rendre plus difficile encore la pénétration de l'Evangile dans notre société, ce modèle hiérarchique faisant écran entre l'Evangile et l'homme d'aujourd'hui.

J'ai la naïveté de croire que nos deux positions peuvent coexister en tant qu'essais d'interprétation et « tentatives de traduction » de la révélation. Le lecteur choisira et le Seigneur évaluera.

Gérard PELLA

*
* *

RÉPONSES DE PAUL WELLS

Je remercie Gérard Pella de ses réactions et je suis reconnaissant qu'entre théologiens 'évangéliques' la liberté existe d'aborder les différences d'opinion avec franchise et respect réciproque. J'apprécie également le fait que M. Pella ait cherché à souligner d'abord la convergence de nos positions avant de venir aux différences.

Je voudrais répondre aux trois lignes de pensée qu'il présente :

1) La proximité apparente de nos positions par rapport à l'autorité et à

la soumission dans le couple est importante, mais elle ne peut pas effacer une différence d'accent dans l'interprétation. La raison pour laquelle je n'accompagne pas M. Pella à propos des notions attirantes de « supervision » et d'« animation » est que celles-ci ne me semblent pas éclairer la question par rapport à l'analogie Christ-Eglise, fondamentale pour comprendre la perspective de Paul. D'ailleurs, pour toute femme féministe convaincue, les suggestions de M. Pella seraient aussi peu acceptables que la soumission en tant que telle. Aussi ne nous font-elles pas avancer, ni dans notre compréhension de Paul, ni dans la possibilité de « vivre aujourd'hui la soumission sans retomber dans le patriarcat. »

2) Je souhaite pratiquer une « lecture difficile » du texte non pour tomber dans l'abstraction en évacuant les problèmes actuels, mais précisément parce que ceux-ci me semblent envahissants. L'histoire de la théologie moderne est jalonnée de modifications apportées à l'enseignement biblique parce que l'on « ne peut plus penser ainsi ». Le message biblique tend ainsi à devenir un pâle reflet des idéologies courantes. En ce qui concerne la « lecture difficile » de 1 Tm 2 : 12, elle ne concerne pas les femmes qui écrivent dans *La R.R.*, ni même celles qui enseignent dans une Faculté de théologie. Au terme « enseigner », l'apôtre ajoute « ni prendre autorité (*authentēin*) sur l'homme ». Il s'agit là de la situation de la femme dans le culte de l'Eglise (comparer 1 Co 14 : 34 et 1 Pi 3 : 3,4), où les anciens exercent l'autorité. Dans le ch. 3 : 2, l'ancien est « apte à enseigner » (*didaktikon*), à l'image de l'apôtre qui est appelé par Dieu pour être le *didaskalos* des païens. Ailleurs, dans le NT, nous lisons que la femme instruit des hommes de façon privée (Ac 18 : 26), forme d'autres femmes (Tit 2 : 3,4), éduque les enfants (2 Tm 1 : 5 ; 3 : 15) et prophétise de façon ponctuelle. Malgré les apparences, cette « permission » de l'apôtre représente un grand changement dans le statut de la femme par rapport au judaïsme où elle ne suivait pas l'instruction de la torah. (En ce qui concerne « le voile » je renvoie à l'article de J. Hurley (*Westminster Theological Journal* 35 (1973) 190-220).

3) « La théologie paulinienne tend vers la réciprocité ». J'éprouve une difficulté avec ce « tend vers » ! Paul la voulait-il, mais sans avoir le courage d'y aboutir, était-il inconscient de cette tendance, conditionné par la société, ou bien n'était-il pas tout-à-fait au clair ? On imagine assez mal Paul comme quelqu'un qui « tendait vers » une opinion. Quant au patriarcat, était-il une institution aussi totalitaire qu'on le dit ? Le patriarcat est une *idée* qui interprète l'histoire passée et ce schéma simple rend mal compte de situations sociales complexes. Si je ne conteste pas la description de la façon pratique d'agir dans le couple que donne M. Pella (avec des réserves sur « soumission mutuelle » et « animateur »), je crois presque impossibles à vérifier ses affirmations sur la « réciprocité » recherchée par l'apôtre et sur sa situation. Pour ma part, ces détails ne sont pas déterminants. Le point important me semble l'enracinement *créationnel* des paroles de l'apôtre à ce sujet, et donc leur portée *transculturelle*. Ici, on ne peut éviter le point central de ce qui fonde l'enseignement de Paul : l'ordre dans le couple (je n'aime pas tellement le mot « hiérarchie » moi-même, car il sous-entend rivalité et opposition ; je préférerais parler de l'« ordonnancement » du couple) vient-il de la création comme la fonction diversifiée de nature égalitaire, ou bien de la chute, c'est-à-dire de la corruption du péché ? Le premier terme de l'alternative me semble le plus probable.

Ceci conduit à la difficulté fondamentale que je perçois dans l'hermé-

neutique de M. Pella : sa référence constante à l'interprétation de la Bible, dans notre situation, comme *traduction*, « réponse à la Parole » ou « risque ». Je ne trouve pas ces « modèles » d'interprétation très éclairants. Peut-on « traduire » sans prendre son propre contexte comme normatif ? Peut-être... Je crois qu'« interpréter la Bible », c'est d'abord être interprété par elle, être décontextualisé par son message, pour être, ensuite, recontextualisé avec une vision différente sur notre réalité et sur celle du monde. Ainsi, pour moi, l'apôtre n'a pas adapté aux besoins de son époque, l'Évangile concernant le couple, comme si sa parole était, pour la situation de son temps, une première traduction de l'Évangile. *Il a dit* l'Évangile dans son contexte, et cela en présentant un enseignement qui remonte à la structure même de la création.

CARREFOUR

DES 17, 18 ET 19 FÉVRIER 1989

*(de 14 h, le 17 à 12 h 30, le 19,
dans les locaux de la Faculté)*

Thème : Bicentenaire de la Révolution française

Sources de l'idéologie révolutionnaire, (P. Courthial).

Positions protestantes à l'époque de la Révolution : fascination et critique, (J.-M. Daumas).

L'utopie révolutionnaire, (C. Rouvière).

La Révolution française et les révolutions, (J.-M. Berthoud).

Les fondements bibliques de l'ordre social, (P. Wells).

Perspectives chrétiennes pour un monde en révolution (U. Middelman).

Conférences, film, ateliers, table ronde...

Pour tous publics. Logement assuré en nombre limité.

UNE ANNÉE ACADÉMIQUE À AIX : 1987-88

Retraite de rentrée

« Foi et piété chez M. Luther », tel était le thème de cette retraite des étudiants et des professeurs, conduite par le pasteur Albert Greiner, inspecteur ecclésiastique honoraire. Ce dernier a donné la prédication du culte solennel de rentrée, et est resté une semaine à la Faculté pour donner un cours aux étudiants de Maîtrise sur « la doctrine des deux royaumes chez Luther ».

Les effectifs

Ils ont été les suivants : 50 étudiants régulièrement inscrits, dont 10 nouveaux (5 en 1^{re} année), 33 en Licence, 13 en Maîtrise, 4 en Doctorat ; issus pour la moitié des milieux Réformés.

9 pays étrangers ont été représentés par 17 étudiants. Précisons enfin qu'il y avait 15 filles et 18 étudiants mariés.

Auditeurs libres : une vingtaine à Aix et jusqu'à 25 à Paris en cours décentralisés, organisés en collaboration avec le C.F.C., dans les locaux de l'ERF Etoile. Cette année, quant aux effectifs, est comparable à 1982-83, année plus creuse ; il est difficile d'en tirer des conclusions.

Relations avec d'autres Facultés de Théologie

A l'heure où ces lignes sont rédigées, le professeur de dogmatique, Paul Wells, enseigne à l'Institut Farel, Faculté de Théologie Réformée au Québec. Des liens toujours plus étroits se tissent avec cette institution sœur.

Quant à la reconnaissance de la Maîtrise d'Aix par l'Institut Protestant de Théologie, l'initiative de la Faculté de Montpellier, une rencontre a permis d'exposer de part et d'autre la situation des questions à résoudre, en particulier celle de l'intégration de la Maîtrise qui continue à pénaliser des étudiants d'Aix.

Côté aixois, le programme de Maîtrise est réorganisé pour permettre aux étudiants de le mener à bien sur une seule année académique (et les deux étés qui l'entourent). A de rares exceptions, les étudiants, jusqu'à présent, réalisaient ce programme en 2 ans.

La vie communautaire

Plusieurs lieux rassemblent périodiquement les étudiants et leurs professeurs.

Le *culte du mardi*, présidé par des pasteurs de la région, a vu la chorale de la Faculté prendre cette année une part plus grande, à « usage interne », pour la seule louange de Dieu. En l'absence de Gerald Boyer et de son épouse, en congés d'études, la chorale a été dirigée par William Edgar, lui-même musicologue de formation, et par Jean-Claude Thienpont, un étudiant de Maîtrise (ancien professeur de musique de l'Institut Biblique d'Heverlee, en Belgique).

Le *carrefour du jeudi* a proposé, notamment, les thèmes de réflexion suivants :

« Les personnes âgées », par M. Dufour, Directeur de la Fondation Rollin à Anduze. « Mythe et réalité de la mission à la coopération », par Jean-Pierre Sauzède, secrétaire général du DEFAP. « L'aumônier dans le monde pénitentiaire », par le pasteur Jean-Pierre Payot. « Pourquoi et comment témoigner au peuple juif ? », par Frédéric Baudin, dans un ministère d'évangélisation auprès des juifs. Le pasteur Jacques Terme nous a fait part de sa vision de l'Eglise Réformée de France aujourd'hui. « Introduction à la philosophie de Dooyeweerd » par le professeur Dengerink.

Journée dites de réflexion théologique

Nous avons accueilli cette année :

G. Hamman, professeur d'histoire à la Faculté de Théologie de Neuchâtel « Aspects de l'ecclésiologie du Réformateur Martin Bucer »

O. Clément, professeur à l'Institut Orthodoxe St Serge à Paris « La doctrine du Saint-Esprit dans la théologie orthodoxe »

J. Guggenheim, rédacteur de l'hebdomadaire *Le Berger d'Israël* « Le Judaïsme en France »

Stages

La reprise de stages, début mars, a réuni également tous les étudiants de Licence sur le thème « La vocation et les ministères ». Le pasteur P. Chong, de l'ERF de l'Etoile, a animé les études et les discussions qui furent appréciées de tous.

Il faudrait des pages et des pages pour seulement résumer ce que chaque visiteur a pu apporter lors de ces rencontres spéciales au cours de l'année. Cette énumération sommaire montre quels ont été les centres d'intérêt et les occasions privilégiées de dialogue.

Le « carrefour » de février

Il a connu, cette année encore, une participation accrue des membres de l'Eglise ou de pasteurs (jusqu'à 160, les 12, 13 et 14 février à Aix). Ils avaient

eux-mêmes choisi, en 1987, le thème de ce carrefour : « Transmettre la Foi dans l'Eglise aujourd'hui ». Du compte rendu qu'une étudiante en a fait, je retiendrai les passages suivants :

« ... dans une société comme la nôtre, jouer le jeu de la transmission, surtout en matière de convictions religieuses, a, pour ainsi dire le caractère de lèse-liberté individuelle... A tous ceux qui pourraient se sentir inquiets et démunis devant la tâche à accomplir si souvent à contre-courant de la mentalité du temps présent, ce carrefour a voulu donner la possibilité de retrouver une vision plus saine car plus réaliste. Abandonnons donc tout complexe et pénétrons-nous de la légitimité de nos efforts dans le domaine de la transmission de la foi, domaine qui connaît un enracinement biblique si clair et si précis ! Renonçons du même coup à l'illusion d'une éducation neutre... »

Carrefours du Poitou et de Haute-Normandie

En février et en mars, chaque fois à l'initiative d'une Eglise Réformée, ces carrefours ont rassemblé entre 70 et 120 personnes, créant l'événement sur le thème : « Le renouveau de l'Eglise : dans quelles conditions ? » Plusieurs Eglises locales (baptiste, libriste, apostolique) ont participé à l'organisation de ces rencontres. Une approche biblique, historique, sociologique et pratique a permis de faire le point sur la question (le numéro 1988/2 de *La Revue Réformée* traite du même sujet). Un compte rendu local a dit de ce carrefour sur le renouveau de l'Eglise : « C'est le projet du Seigneur qui doit prendre la place des nôtres. C'est le risque qu'il nous faut courir. Aurions-nous peur de tout lui confier ? » Le vœu des professeurs qui ont participé à ces journées serait d'en revivre de semblables, et pourquoi pas également ailleurs ? Si la Faculté a le sentiment d'apporter concrètement quelque chose, elle reçoit aussi beaucoup : d'une part, nous vérifions la pertinence du combat théologique qui est le nôtre, d'autre part ces rencontres obligent à une théologie qui a prise sur la réalité.

Le voyage culturel à Rome

Etudiants et professeurs sont partis du 3 au 10 mai à la découverte des « trois premiers siècles du christianisme à Rome ». Au programme bien chargé et remarquablement organisé par trois étudiants, tous les grands classiques de cette ville, avec en prime un accès spécial à des fouilles du Vatican fermées au public. Le plus marquant, sans doute, a été la visite des catacombes de Domitille, Calliste et St Sébastien. Les premiers chrétiens y ont exprimé, notamment par leur peinture, l'espérance chrétienne de la résurrection et de la vie éternelle. Une expression résume bien cette espérance puisqu'ils appelaient le jour de la mort « le jour de la naissance au ciel ».

Des conférences et exposés ont permis de rencontrer des autorités comme le professeur Quacarello, le Père de la Poterie, le cardinal Ratzinger, etc. et de dialoguer avec elles.

Si nous mesurons plus encore ce qui sépare les Protestants du Catholicisme romain, nous avons constaté cependant que ces autorités en matière

historique, exégétique et doctrinale travaillent à un projet théologique qui, par bien des points, nous est commun.

Naturellement, ce voyage a été l'occasion de rencontres privilégiées avec les professeurs et étudiants de la Faculté de Théologie Protestante de Rome et de l'Institut Biblique Evangélique. Le dimanche, le pasteur Conté, de l'Eglise Vaudoise, ainsi que le pasteur Edzave, de l'Eglise française, nous ont permis de vivre une communion fraternelle riche et bénie.

Les derniers mémoires de Maîtrise soutenus

- 1) M.B. Clark : Romains 7 : 14 à 25 et la doctrine de la sanctification.
- 2) J.-P. Civelli : La place de la notion de péché dans le livre de Qohelet (dans la structure, dans les concepts principaux, dans 4 : 17 à 5 : 8)
- 3) M. Mizzi : La lecture du catharisme au XIX^e siècle.

Projets 1988-98

• *Théologique pratique*

Le Conseil des professeurs a entrepris de repenser et de re-structurer le département de Théologie pratique, afin de mieux être au service des Eglises. Tout en continuant à profiter des compétences de ceux qui, dans l'Eglise, ont un ministère riche et béni, le Conseil a fait appel à un coordinateur-professeur de Théologie pratique, M. H. Kallemeyn qui, Dieu voulant, prendra ses fonctions en automne 1989. Il est aussi prévu de donner à la rentrée prochaine un cours de formation audio-visuelle. La Faculté a acquis le matériel indispensable pour commencer. Cette formation sera donnée par un professionnel de la vidéo.

• *La formation permanente*

Un nouveau programme est donc proposé pour tous ceux qui, ayant déjà une expérience professionnelle, ecclésiale, veulent approfondir leur connaissance biblique et entrer dans une démarche théologique. Ce programme dure un an (le baccalauréat n'est pas exigé) et s'articule autour d'un noyau central dont les disciplines sont les suivantes : matière biblique, Ancien et Nouveau Testament au choix, éthique, apologétique, histoire et une spécialisation qui correspond à l'intérêt du candidat. Un mode de validation sera déterminé en début d'année, et un certificat sanctionnera cette formation.

Michel GRAS,
Chargé des Relations extérieures.
Juin 1988

PUBLICATIONS DISPONIBLES

LA REVUE RÉFORMÉE 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence
C.C.P. : Marseille 7370 39 U (1)

Roger BARILIER, Jonas lu pour aujourd'hui	20,—
John MURRAY, Le Divorce, 2 ^e Edition	30,—
Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i> . Adaptation de J.G.H. Hoffmann (photocopies)	20,—
Rudolf GROB, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	20,—
Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)	20,—
Jean CALVIN,	
<i>Les Béatitudes, Trois prédications</i>	20,—
<i>Sermons sur la prophétie d'Esaië LIII</i>	30,—
<i>L'annonce faite à Marie et à Joseph</i>	20,—
<i>Le cantique de Marie</i> ...	20,—
<i>Le cantique de Zacharie</i>	20,—
<i>La naissance du Sauveur</i>	20,—
<i>Les quatre fascicules sur la Nativité, ensemble</i>	60,—
J. DOUMA, <i>L'Eglise face à la guerre nucléaire</i>	30,—
Auguste LECERF, <i>Des moyens de la Grâce</i>	25,—
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>	15,—
<i>A l'écoute de Dieu, manuel de direction spirituelle</i>	25,—
<i>A l'école de Dieu, catéchisme réformé</i>	25,—
« Dites notre père », la prière selon Calvin	20,—
<i>La communication du Christ avec les siens : La Parole et la Cène</i>	20,—
Paul WELLS, <i>Les problèmes de la méthode historico-critique</i>	5,—
<i>Le mariage en danger</i> , par P. BERTHOUD, W. EDGAR, C. ROUVIÈRE et P. WELLS	20,—
<i>Réflexions sur l'éthique médicale</i> , par E. MARTIN, D. BOGGETTO, P. BERTHOUD, A. SCHLEMMER, C. ROUVIÈRE, P. WELLS	
Editions KERYGMA, 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence C.C.P. : Marseille 2820 74 S (1)	
<i>Catéchisme de Heidelberg</i>	25,—
Jean CALVIN :	
<i>Institution de la Religion chrétienne</i> , Nelle Ed. reliée.	144,—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , relié	69,—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , relié	69,—
<i>Commentaire sur l'Épître aux Romains</i> , 2 ^e Ed.	43,—
<i>Commentaires : Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , relié	43,—
Pierre COURTHIAL :	
<i>Fondements pour l'avenir</i>	40,—
<i>Commentaire de la Confession de Foi de La Rochelle</i>	25,—
<i>La Foi en pratique</i>	15,—
Francis SCHAEFFER :	
<i>Le Baptême</i>	15,—
Paul WELLS :	
<i>Quand la Bible parle de la Bible</i>	10,—
<i>Le renouveau possible de l'Eglise</i>	15,—
Edward YOUNG :	
<i>Au commencement Dieu</i>	36,—
Ouvrage collectif :	
<i>Calvin et la Réforme en France</i>	20,—
<i>Dieu parle</i>	80,—
(1) Ces tarifs s'entendent frais d'envoi en sus.	

sommaire

QUESTIONS ESCHATOLOGIQUES

Hugh WESSEL, Le livre de l'Apocalypse et la fin des temps . . .	1
Christian ROUVIÈRE, Réincarnation ou résurrection ?	9
Michel JOHNER, L'universalité et la particularité du salut chrétien	17
Peter JONES, Sauver et détruire. Un aspect de l'enseignement biblique sur l'enfer et la vie éternelle	41
Alain PROBST, Trois motifs eschatologiques de la « théologie de la libération »	64

*
* *

Échanges

Gérard PELLA et Paul WELLS, Hiérarchie dans le couple ?	68
Michel GRAS, Une année académique à Aix : 1987-88	73

