

La revue réformée

Daniel BOURGEOIS	
<i>Pourquoi un catéchisme après Vatican II</i>	1
Pierre MARCEL,	
<i>La complémentarité dans la Bible</i>	15
Alain PROBST,	
<i>Daniel : histoire ou mythe, vérité ou erreur ?</i>	35
Paul WELLS,	
<i>La notion de « doctrine » dans la théologie moderniste</i>	43
Alain-Georges MARTIN,	
<i>Calvin et Jean Ansaldi</i>	57
Jean ANSALDI,	
<i>Dialogue avec A.-G. Martin</i>	63
DÉBAT, <i>Nos divisions devant la Croix</i>	67

La revue réformée

fondée en 1950 par Pierre Marcel

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, P. COURTHIAL, J.-M. DAUMAS, H. KALLEMEYN
A.-G. MARTIN, C. ROUVIERE, J.-C. THIENPONT, et P. WELLS.

Avec la collaboration de R. BARILIER, J. BRUN,
W. EDGAR, P. JONES, A. PROBST.

Éditeur : Paul WELLS, D.Th.

Abonnements 1993

1^o — FRANCE

Prix normal : 150 F — Solidarité : 250 F

Pasteurs et étudiants : 80 F

Étudiants en théologie : 55 F. 2 ans : 100 F.

2^o — ÉTRANGER

BELGIQUE : M. le Pasteur Paulo MENDES, Place A.-Bastien, 2. 7011 Ghlin-Mons.

Compte courant postal 034-0123245-20.

Abonnement : 1.000 FB — Solidarité : 1.600 FB.

Pasteurs et étudiants : 600 FB.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Sant Pere més alt, 4 : 1^o 1^o, 08003 Barcelone.

Cuenta corriente postal N° 3.593.250 Barcelona.

Abono Anual : 2.500 Pesetas.

Para pastores y responsables : 1.300 Pesetas.

PAYS-BAS : Drs Jan ALLERSMA Kustweg 30/a, 9933 BD Delfzijl.

Giro 25 00 801.

Abonnements : Florins 60 — Solidarité 80 Fl.

Étudiants : Fl. 30.

SUISSE :

Compte postal : *La Revue Réformée*, Case postale 84, 1806 Saint-Légier. CCP : 10-4488-4

Abonnements : 40 CHF — Solidarité 60 CHF.

Étudiants : 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.

POURQUOI UN CATÉCHISME APRÈS VATICAN II ?

Frère Daniel BOURGEOIS *

Daniel Bourgeois présente l'arrière-plan historique du nouveau Catéchisme de l'Église Catholique et aide à comprendre l'enjeu de cette publication. Les protestants, ou d'autres, qui voient dans cet ouvrage une tentative de « reprise en main » ou de « reboulonnage » y trouveront une remise en cause de leur interprétation.

Une nouvelle phase de l'histoire de l'Église a dû commencer dans la semaine du 18 au 25 janvier 1959, lorsque vint à l'esprit du Pape Jean XXIII l'idée d'un Concile œcuménique, « non pas le fruit de longues considérations, mais une sorte de fleur spontanée d'un printemps inattendu »¹, idée qu'il annonça lors de la fête de la Conversion de saint Paul². Très vite le sens et les lignes de forces qui allaient caractériser ce grand événement de l'Église d'Occident, le plus grand sans doute depuis le Concile de Trente, allaient être dégagés par le Pape Jean lui-même, à diverses reprises : je cite simplement deux textes très caractéristiques qui éclairent notre réflexion. Le premier passage est tiré de l'homélie qu'il donna le jour de la solennité de la Pentecôte, le 5 juin 1960, en la basilique Saint-Pierre :

« L'idéal de la vie ici-bas de toute âme rachetée, l'idéal suprême de toute société sur la terre : famille, nation, univers entier et, surtout et avant tout, l'idéal de la sainte Église catholique et apostolique, auquel un concile œcuménique peut aspirer et collaborer, c'est le triomphe du

* Daniel Bourgeois est prêtre à la communauté apostolique de Saint-Jean-de-Malte à Aix. Ce texte est la transcription d'une conférence donnée à Aix en janvier 1993.

1. Jean XXIII, Allocution aux dirigeants de l'A.C. italienne, extraits reproduits dans la *Documentation catholique* 1959 (56), n° 1311, col. 1098 et suivantes. Ce discours est une quasi-confidence auto-biographique du Pape qui explique le cheminement du projet d'un concile œcuménique.

2. Allocution de Jean XXIII aux cardinaux en la fête de la conversion de saint Paul (25 janvier 1959), in *Documentation catholique* 1959 (56), n° 1300, col. 387-388.

Christ Jésus. C'est par la croissance de Jésus en nous : *accomplissant la vérité dans la charité*³, que nous trouvons le progrès véritable et définitif... Paroles mystérieuses de saint Paul qui mériteraient bien de figurer sur les portes du Concile œcuménique ! »⁴

« Accomplir la vérité dans la charité » : le bon Pape Jean voyait de façon prophétique comment l'Église amorçait une nouvelle étape dans son histoire : les terribles blessures contre la charité et l'unité dans l'Église que le Christ s'est acquise au prix de son sang ne pouvaient se guérir qu'au prix d'une reprise et d'une reconnaissance profonde du mystère du salut et du mystère de l'être de l'Église, dans ce qu'ils sont en vérité. La reprise de cette formule de l'épître aux Éphésiens « *accomplir la vérité dans la charité* », c'était, dans l'esprit de Jean XXIII, inviter tous les fidèles de l'Église catholique à croire de façon plus vraie, plus profonde, en prenant pour appui « les points lumineux dont l'ensemble devrait constituer la beauté et la splendeur de cette grande manifestation de l'Église catholique qu'est le Concile œcuménique... Vérité et charité : le Christ, chef et tête du Corps mystique qui est son Église »⁵.

Quelques mois plus tard, s'adressant solennellement aux membres des commissions et des secrétariats préparatoires au Concile, le Pape Jean précisait encore la visée fondamentale de l'événement :

« A l'époque moderne, dans un monde à la physionomie profondément changée et qui a peine à se maintenir au milieu des séductions et des dangers de la recherche... des biens matériels, dans l'oubli ou dans l'affaiblissement des principes d'ordre spirituel et surnaturel..., à l'époque moderne donc, plus que de tel ou tel point de doctrine ou de discipline qu'il faudrait ramener aux sources pures de la Révélation et de la Tradition, il s'agit de *remettre en valeur dans toute sa lumière la substance de la pensée et de la vie humaine et chrétienne*, dont l'Église est dépositaire et maîtresse pour les siècles⁶.

Et, il ajoutait encore ceci qui s'adressait à tout le peuple chrétien :

« Voici le point principal auquel doit tenir fermement tout baptisé : l'appartenance à l'Église de Jésus n'est pas une simple note de caractère individuel propre à un chacun, mais une note de caractère éminemment social qui vaut pour tous... C'est dire que chacun de nous, nous sommes dans le Christ Jésus, dans l'Église de Jésus, vraiment les fils et les frères d'une même famille divine... Tout fidèle appartient donc à la catholicité tout entière, comme tout prêtre,... comme tout évêque »⁷.

On peut dire qu'à partir de là, les grands thèmes de l'événement conciliaire étaient annoncés : d'une part, « *remettre en valeur dans toute sa lumière la substance de la pensée et de la vie humaine et*

3. Le texte cite ici l'Écriture (*Éphésiens 4, 15*) en latin : *veritatem facientes in caritate*.

4. Allocution de Jean XXIII en la fête de la Pentecôte (5 juin 1960), in *Documentation catholique* 1960 (57), n° 1331, col. 805.

5. *Idem*.

6. Jean XXIII, Audience solennelle des membres des commissions et des secrétariats préparatoires au Concile, in *Documentation catholique* 1960 (57), n° 1341, col. 1480.

7. *Idem*, col. 1481.

chrétienne », c'est-à-dire reprendre à nouveaux frais le grand problème des rapports entre l'Église et le monde, ce qui aboutira au schéma conciliaire *Gaudium et spes* (le fameux schéma XIII !) ; et d'autre part, le sens fondamental de l'appartenance ecclésiale de tout baptisé, ce que le pape nomme ici la « *note de caractère éminemment social qui vaut pour tous* », le fait que « *tout fidèle appartient donc à la catholicité tout entière* » ce qui aboutira à la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*. Ces deux grands textes sont, on le sait, même si on ne les lit pas assez, les deux grands points d'appui de ce que l'on a appelé la « réforme conciliaire ».

* * *

Je ne vous apprendrai rien en vous disant que l'originalité fondamentale du Concile Vatican II par rapport aux autres conciles consiste surtout en ceci : la plupart des grands conciles ont été convoqués pour faire face à une crise grave, une hérésie, une interprétation déviant et destructrice de la foi : les grands exemples restent les conciles de l'antiquité : Nicée en 325, où fut proclamée, contre Arius la divinité du Verbe et le fait qu'il est consubstantiel au Père ; Constantinople qui en 381 proclama la divinité du saint Esprit ; Éphèse (430) et Chalcédoine (451) qui aboutirent à la confession de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, dont les deux natures s'originent dans l'unique personne du Verbe, seconde personne de la Trinité. Quant au Concile de Trente, il ne commence qu'en 1545, alors que le Pape Paul III le souhaitait dès son élection (1534) et que la tourmente de la Réforme avait déjà battu son plein... Dans tous ces grands moments conciliaires, l'Église d'alors était à feu et à sang, traversée par la division et de violentes tensions en comparaison desquelles les récentes affaires d'Écône ressemblent à des chamailleries de religieuses dans un couvent. En fait, Vatican II fut vraiment « une fleur spontanée d'un printemps inattendu » : apparemment, « *tout baignait* » dans l'Église de Pie XII et ceux qui osaient éléver trop haut la voix étaient immédiatement « *remis à leur place* », comme en firent l'expérience l'ancien archevêque d'Aix, Monseigneur Charles de Provenchères et certains théologiens français, le Père de Lubac, le Père Chenu, le Père Congar.

Or, l'originalité du Concile Vatican II fut d'avoir lieu avant que ne se déchaîne ce que l'on a appelé la « crise de l'après concile ». C'est probablement en ce sens que ce Concile est si grand et si décisif : il est vraiment « cette fleur spontanée d'un printemps inattendu » et l'on sait que le printemps, même en Provence, n'est pas à l'abri de sérieux orages. Mais parce qu'il a comme pressenti ces moments difficiles, le Concile, en même temps qu'il procédait à une réflexion qui fasse apparaître « *dans toute sa lumière la substance de la pensée et de la vie humaine et chrétienne* »⁸, posait du

8. *Idem*, col. 1480.

même coup les bases théologiques et spirituelles les plus essentielles qui permettraient de faire face aux difficultés qui n'allaien pas manquer d'apparaître bientôt. Pour sûr, il n'a manqué d'esprits chagrins, parfois malveillants et souvent peu éclairés qui ont voulu voir dans le Concile lui-même les causes de la crise qui s'en est suivi. Une telle attitude semble toutefois méconnaître l'avantage inestimable qu'il a à traverser une tempête en ayant une boussole par rapport au fait d'affronter les mêmes difficultés en étant dépourvu de tout instrument de navigation : or, les difficultés de l'après-concile ne sont pas dues à des nouveautés introduites à tort dans la foi, la vie ou la discipline de l'Église ; elles sont dues à l'immense mutation culturelle et sociale qui traverse l'Occident, la planétarisation et la rencontre des différentes cultures, le développement technique rapide qui a modifié profondément les conditions de vie et de travail et la compréhension par l'homme moderne de son rapport au monde, la transformation profonde de la situation de l'individu dans les sociétés, etc. Face à ces immenses problèmes qui s'ajoutent à tous ceux que l'homme s'est posés depuis toujours, il n'est pas sans intérêt de voir que les grandes orientations du Concile Vatican II constituent pour les chrétiens de la fin du XX^e siècle des principes de solution dont on n'a pas toujours perçu toute la portée. Je puis pour ma part témoigner de ce que la relecture à vingt ans de distance des grands documents conciliaires peut apporter dans la recherche théologique contemporaine digne de ce nom de suggestions, de réflexions et de richesse spirituelle.

Un des enjeux essentiels que le Concile avait visé dès le début était précisément celui de la foi et de la catéchèse : prenant quelques distances légitimes avec une distinction très usitée mais qui relevait d'une compréhension de l'Église qui remonte au Cardinal jésuite Robert Bellarmin, et qui consistait à opposer Église enseignante (= les laïcs) et Église enseignée (= le magistère de l'Église), Jean XXIII affirmait d'emblée dans le discours d'ouverture de la première session :

« Ce qui est très important pour le Concile œcuménique, c'est que le dépôt de la doctrine chrétienne soit conservé et présenté de façon plus efficace. Cette doctrine embrasse l'homme tout entier dans son corps et dans son âme...

« Puisque cette doctrine embrasse les multiples domaines de l'activité humaine, individuelle, familiale et sociale, il est nécessaire avant tout que l'Église ne détourne jamais son regard de cet héritage sacré de vérité qu'elle a reçu...

« Ce qui est nécessaire aujourd'hui, c'est *l'adhésion de tous*, dans un amour renouvelé, dans la paix et la sérénité, à toute la doctrine chrétienne dans sa plénitude... Il faut que, répondant au vif désir de tous ceux qui sont sincèrement attachés à tout ce qui est chrétien, catholique et apostolique, cette doctrine soit plus largement et plus hautement connue, que les âmes soient plus profondément imprégnées d'elle, transformées par elle. Il faut que cette doctrine certaine et

immutable... soit approfondie et présentée conformément aux exigences de notre époque »⁹.

On a pu entendre — à mon avis trop souvent, surtout ces derniers temps — des interprétations du type : le Concile Vatican II est un Concile « pastoral » ! Sous-entendez : libre à chacun de l'adapter à son goût, à sa sensibilité religieuse, à sa manière de vivre avec Dieu. Ce Concile étant « pastoral » n'aurait aucune incidence sur la foi de l'Église, aucun dogme n'y aurait été défini et proclamé solennellement. Libre à chacun d'en faire ce qu'il veut ! Mais c'est méconnaître ce qui a été voulu dès le début : « Ce qui est nécessaire aujourd'hui, c'est *l'adhésion de tous*, dans un amour renouvelé, dans la paix et la sérénité, à *toute la doctrine chrétienne* dans sa plénitude... »¹⁰. D'un bout à l'autre du Concile, le seul et unique souci des Pères fut celui que « *cette doctrine soit plus largement et plus hautement connue* »¹¹. Témoin encore cette citation de Paul VI, lors du discours qu'il prononça à la veille de la clôture du Concile :

« L'Église s'est recueillie pour trouver *en elle-même la Parole du Christ*, vivante et opérante dans l'Esprit-Saint, pour *scruter plus à fond le mystère*, c'est-à-dire le dessein et la présence de Dieu au-dessus et au-dedans de soi, et pour raviver en soi cette foi qui est le secret de sa sécurité et de la sagesse et cet amour qui l'oblige à chanter les louanges de Dieu »¹².

Devant de telles évidences, il est, semble-t-il, nécessaire de reconnaître honnêtement à l'œuvre conciliaire une dimension dogmatique et catéchétique fondamentale, même si cette dimension authentiquement dogmatique n'a pas pris la forme classique de déclaration de définitions avec des condamnations ou des anathèmes, pour la bonne raison qu'il n'y avait pas de condamnation à prononcer, il faut en reconnaître toute la grandeur et toute la profondeur : à ce titre-là, affirmer que ce Concile fut essentiellement pastoral ne signifie pas qu'il s'agit d'orientations pratiques facultatives sans grand rapport avec la foi, mais au contraire c'est éléver la dimension pastorale de la vie ecclésiale à une dignité et une importance que l'on avait pas jusqu'ici explicitement reconnue : *la vérité de la foi et du dogme porte en elle à titre essentiel une dimension pastorale*. La dimension pastorale de l'annonce du mystère n'est donc pas de trouver des « astuces » ou des « recettes » pour mieux « faire passer le message » ! La dimension pastorale de

9. Jean XXIII, Discours à l'issue de la cérémonie d'ouverture solennelle du XXII^e concile œcuménique, in *Documentation catholique* 1962 (59), n° 1387, col. 1381-1383.

10. *Idem*, col. 1382.

11. *Idem*, col. 1383.

12. Discours prononcé par S.S. Paul VI lors de la session publique du 7 décembre 1965, in *Documentation catholique* 1966 (63), n° 1462, col. 62. On remarquera que dans ce discours, Paul VI faisait référence explicite au discours d'ouverture de Jean XXIII que nous avons cité plus haut et citait le début du passage qui se trouve ci-dessus, note 9. De la même façon, le pape Jean-Paul II citera encore un passage de ce discours d'ouverture dans la Constitution apostolique « *Fidei Depositum* » pour la publication du *Catéchisme de l'Église Catholique* rédigé à la suite du deuxième Concile œcuménique de Vatican.

l'annonce du mystère c'est le fait de tout mettre en œuvre pour que la vérité de la foi éclaire, « imprègne » et rencontre au plus intime de lui-même tout homme qui cherche Dieu ou tout baptisé qui désire le connaître mieux. La dimension pastorale de l'annonce de la foi, c'est tout ce qu'il faut mettre en œuvre dans la prédication, dans la célébration liturgique, dans la conduite des Églises pour que le mystère de Dieu rencontre réellement et radicalement l'homme. La dimension pastorale de la vie de l'Église s'origine dans la personne même de Jésus-Christ comme « lieu de rencontre » de Dieu et de l'homme.

* * *

La manière dont l'Église allait mettre en œuvre pratiquement ces intuitions fondamentales devait, nous le savons, poser plus de problèmes qu'on n'aurait pu s'y attendre. Avec courage, on procéda en premier lieu à ce que l'on a appelé la **réforme liturgique** : pour beaucoup, ce fut simplement « la messe en français » et apparemment, comme le disait un jour un prêtre espagnol, « quand les fidèles ne comprenaient rien à la messe, les églises étaient pleines et du jour où ils auraient pu y comprendre quelque chose, les églises se sont vidées » ! Derrière cette boutade, se cache une part de vérité : le sens profond de la célébration liturgique n'est pas vraiment un « *acquis* » dans la vie chrétienne de nombreux baptisés. Dès le moment où la participation à l'eucharistie du dimanche ne fut plus tenue par une certaine contrainte sociale, où le rythme de la vie moderne avec le week-end hors des villes devint une nouvelle manière de vivre, où le sens de gestes religieux symboliques et publics parut ne plus s'imposer face à l'invasion d'une compréhension purement intimiste et subjective de la relation avec Dieu et d'une manipulation technique du monde, tout cet ensemble de facteurs contribua puissamment à faire baisser le taux de pratique religieuse et sacramentelle. A quoi il faut ajouter le fait que la « *réforme liturgique* » fut pour certains clercs l'occasion de comportements excessifs et souvent maladroits qui choquèrent nombre de fidèles brutalement dépayrés. Malgré cela, il faut reconnaître *l'immense richesse spirituelle* que représente le fait que les pratiquants d'aujourd'hui peuvent trouver immédiatement et de façon très accessible dans l'acte liturgique de la célébration une meilleure connaissance de l'Écriture et des grands monuments de la prière publique de l'Église ; qu'ils peuvent, à travers la célébration communautaire des sacrements, découvrir l'articulation entre *le mystère de l'Église et les mystères qu'elle célèbre*, etc.

Ce fut ensuite la mise au point d'un nouveau **Code de Droit canonique**¹³ : comme l'a rappelé Jean-Paul II lors de la constitution

13. *Code de Droit canonique*, promulgué sous l'autorité de S.S. le Pape Jean-Paul II, le 25 janvier 1983.

apostolique qui promulguait le Nouveau Code, cette « réforme du Code de Droit Canon avait été nettement voulue et demandée par le Concile lui-même »¹⁴ et ce travail de réforme « est né d'une même et unique intention, celle de restaurer la vie chrétienne »¹⁵ : il s'agissait donc de mettre « en acte l'esprit du Concile dont les documents présentent l'Église, « sacrement universel de salut »... comme le Peuple de Dieu »¹⁶.

C'est pourquoi on trouve partout présent dans le nouveau Droit de l'Église le souci de mettre en relief « la doctrine selon laquelle *tous les membres du Peuple de Dieu*, chacun selon sa modalité, participent à la triple fonction du Christ : les fonctions sacerdotale, prophétique et royale »¹⁷. Dans tout cela, on pressent qu'il s'agit toujours de la même démarche que celle dont parlait Jean XXIII dès l'ouverture du Concile : donner à tous les chrétiens le moyen d'épanouir et de faire grandir en eux les multiples richesses de grâce qu'ils reçoivent en tant que baptisés. En tout cela, aucun retour à un état antérieur de l'Église dans lequel une discipline autoritaire de l'« Église enseignante » maintiendrait son pouvoir sur l'« Église enseignée » : rien en tout cela qui laisserait pressentir une quelconque tentative de « retour en arrière »... L'expérience ecclésiale inaugurée par le Concile Vatican II reste la référence explicite, fondamentale et exemplaire du nouveau Code de Droit Canon.

Dans ce grand travail de mise en œuvre pratique des orientations conciliaires, restait le chapitre que l'on peut considérer comme le plus délicat mais peut-être aussi le plus décisif : comme nous l'avons vu jusqu'ici, le désir formulé par Jean XXIII « que le dépôt de la doctrine chrétienne soit conservé et présenté de façon plus efficace », « l'adhésion de tous... à toute la doctrine chrétienne dans sa plénitude », enfin le fait « que cette doctrine certaine et immuable... soit approfondie et présentée conformément aux exigences de notre époque »¹⁸, tout cela n'avait pas encore trouvé son point de référence dans un document ecclésial qui permette au plus grand nombre de fidèles de répondre de façon suffisamment personnelle et

14. Constitution apostolique « *Sacrae Disciplinae Leges* », édition bilingue de la Librairie éditrice vaticane, 1983, p. VIII.

15. *Idem*, p. x : on notera que le mot latin *restaurandae* n'a pas exactement la même connotation que le terme français lequel est associé à des événements historiques qui ne constituent pas les pages les plus exaltantes de notre histoire nationale.

16. *Idem*, pp. X-XI. D'où le but explicite de cette réforme : « Le code n'entend aucunement se substituer à la foi, à la grâce et aux charismes dans la vie de l'Église ou des fidèles. Au contraire son but est plutôt de créer dans la société ecclésiale un ordre tel que, mettant à la première place la foi, la grâce et les charismes, il rende en même temps plus facile leur épanouissement dans la vie de la société ecclésiale comme dans celle des personnes qui en font partie. » (*Idem*, p. XIII). Et plus loin (*Idem*, p. XIII), le Pape donne ce détail intéressant : « Si, cependant, il n'est pas possible de traduire parfaitement en langage canonique l'image conciliaire de l'Église, le Code doit néanmoins être toujours référé à cette même image comme à son exemplaire primordial, dont, par sa nature même, il doit exprimer les traits autant qu'il est possible ». On peut difficilement aller plus loin dans le souci de donner à un *corpus* de textes juridico-canoniques une référence théologique et une normativité dogmatique.

17. *Idem*, p. XIV.

18. On aura reconnu les passages que nous avons déjà cités note 9 de Jean XXIII, Discours à l'issue de la cérémonie d'ouverture solennelle du XXI^e concile œcuménique, in *Documentation catholique* 1962 (59), n° 1387, col. 1381-1383.

profonde à la perspective du Concile : c'est précisément là qu'intervient la question du **Catéchisme de l'Église catholique**, publié d'abord en langue française aux éditions Mame et Plon en novembre 1992. On peut dire de cet ouvrage qu'il s'inscrit dans l'immédiate continuité des deux ensembles que j'ai évoqués rapidement : le **missel** et le **rituel** de Paul VI étaient les outils fondamentaux de la réforme liturgique et donc de la prière dans l'Église ; le **Code de Droit Canon** donne les moyens et les repères qui permettent la construction quotidienne dans la charité et la vérité de l'Église de Dieu partout où elle se trouve. Et le **Catéchisme de l'Église catholique** est le moyen qui est offert aux fidèles de répondre personnellement et intelligemment à la vocation que chacun a reçu au baptême d'être témoin de l'amour de Dieu pour le monde manifesté en Jésus Christ notre Sauveur, par la puissance de l'Esprit qui fait des disciples vivifiés par Lui l'Église du Christ, le Peuple de Dieu.

* * *

Historiquement, on ne peut pas dire que les Pères du Concile aient durant le Concile lui-même, manifesté le désir qu'un catéchisme soit rédigé : est-ce le fait que ce type d'ouvrage vers les années soixante relevait d'un genre littéraire qui n'avait pas laissé que de bons souvenirs ? Est-ce également le fait que les grandes transformations pédagogiques qui ont traversé la société civile moderne aient, à cette époque, plutôt discrédiété l'idée qu'un domaine du savoir puisse faire l'objet d'un résumé précis et structuré ? Il est bien difficile de donner une réponse. Mais le fait est que le Concile a vraiment voulu un renouveau de la foi du Peuple de Dieu tout entier, sans pour autant lui offrir dans l'immédiat d'autres moyens que les grands textes qu'il avait élaborés. Si l'on ajoute à cela le fait qu'immédiatement après le Concile (pour nous, Français, nous situons cette mutation aux alentours de 1968) les expressions et les formulations de la foi qui, jusque-là et durant le Concile lui-même, avaient été pratiquement l'objet d'une acceptation docile et tranquille¹⁹, devinrent subitement l'enjeu de contestations, de discussions, d'hésitations, d'incertitudes telles que cela ne s'était pas vu depuis longtemps dans l'Église catholique ; comme toujours en pareil cas, le fait que ces problèmes commencent à être discutés publiquement favorisent le durcissement des positions, fait éclater une unité qui jusqu'ici semblait sans faille. A la faveur d'un relativisme culturel ambiant concernant le problème de la vérité, la presse dite catholique et la presse non catholique ont beau jeu de s'ériger en magistère parallèle et permettent de créer un certain nombre d'« affaires » qui feront plus ou moins long feu. Il suffira ici d'évoquer sommairement quelques points de repère :

19. Peut-être trop tranquille d'ailleurs : le vieux proverbe français « C'est l'eau qui dort qui noie » est vrai aussi au point de vue ecclésiologique !

- l'encyclique **Humanae vitae** (1968) : c'est la première fois qu'un document pontifical relevant de l'exercice ordinaire du magistère pontifical fait l'objet d'un mouvement massif de contestation, à tous niveaux, dans et hors de l'Église. Une telle réaction était impensable à l'époque de Pie XII. Le pontificat de Paul VI qui avait été jusque-là jugé de façon très positive connaîtra en raison de cette affaire un « *revers* » qui alourdira fortement les dix dernières années d'exercice de sa charge. Un certain « *ton* » est donné dans l'Église : désormais, l'obéissance au Pape ne constituera plus dans la conscience sociologique des catholiques un critère décisif d'appartenance ecclésiale.
- Une série d'« affaires » dans lesquelles un théologien de plus ou moins grand renom²⁰ doit s'affronter aux instances du Magistère : le plus souvent, il s'agit des instances romaines plutôt que des évêques d'une Église locale déterminée. Dans la plupart des cas, le scénario était pratiquement le même : un théologien expose librement un certain nombre de thèses théologiques. Réaction du Magistère. Puis le théologien s'efforce, avec l'aide des médias, de donner au débat une dimension publique. La conséquence la plus claire de ce genre d'affaires, c'est le fait de renforcer dans le grand public, chrétien ou non, une mentalité, un « *réflexe* » assez bien ancrés déjà pour les autres domaines de l'actualité : une sorte de doute ou de scepticisme sur le bien-fondé des prises de position de l'autorité, laquelle aurait intérêt à défendre telle position « *dure* » *parce qu'il y va de son autorité*, alors que les théologiens sont assimilés plus ou moins consciemment à des « *chercheurs de pointe* »²¹. C'est ainsi que certaines questions concernant la foi et la vie des croyants devient progressivement objet d'une incertitude croissante. On se demande qui croire ou que croire.
- l'affaire du catéchisme en France et notamment « *Pierres vivantes* », au début des années 80 : voulant renouveler le genre littéraire du manuel catéchétique et recentrer le travail catéchétique en domaine francophone, les évêques de France ont fait paraître un ouvrage de référence intitulé « *Pierres vivantes* »,

20. Il y aura la célèbre « *affaire Kung* » dans les années 72-77, « *l'affaire Pohier* » et « *l'affaire Pfürner* », deux professeurs de théologie morale, également dans les années 70 (ces affaires seront moins connues du grand public) ; il y aura les diverses affaires concernant la « *théologie de la libération* », notamment l'*« affaire L. Boff »*. Tout récemment enfin, « *l'affaire Drewermann* ». A quoi l'on ajoutera l'affaire de « *la déclaration de Cologne* » (qui semble avoir plutôt la faculté de théologie de Tübingen comme centre d'initiative) : en 1988-89, plus d'une centaine de théologiens européens (surtout allemands, suisses et français) signent un manifeste dans lequel ils expriment leur crainte d'un certain retour du Magistère romain à des positions qui ne sont pas dans l'esprit du Concile Vatican II. Enfin, il ne faut pas non plus négliger l'impact de l'attitude de Mg Lefebvre et de la fraternité saint Pie X (séminaire d'Écône) sur le public français : même si ce mouvement n'a pas su exprimer de façon théologique un peu consistante ses raisons d'aboutir à un schisme, il est malgré tout certain que l'intégrisme catholique pré-suppose une théorie de la sacramentalité de l'Église en profonde discordance avec la dogmatique catholique (sur ce sujet, voir notre article intitulé « *Essai d'analyse théologique de l'intégrisme catholique* », dans la *Revue Réformée*, 1992 (43), pp. 39-47).

21. Inutile de préciser que ce genre d'affaire peut parfois donner l'occasion de « *se propulser sur la scène médiatique* ».

recueil catholique des documents privilégiés de la foi » contenant un certain nombre de « documents de la foi » (une anthologie de textes bibliques, une présentation schématique et illustrée de l'histoire de l'Église en France, une présentation des sept sacrements et de la prière de l'Église, enfin un jeu de notices qui courrent le long du texte et présentant les principales notions théologiques de la foi catholique). La première édition (1981) de l'ouvrage n'eut pas l'effet escompté et fut l'objet de polémiques assez violentes. Il fallut procéder à un remaniement assez profond pour la publication d'une nouvelle édition (1985).

Ce que je viens de décrire brièvement dans le domaine de l'opinion publique française pourrait être analysé avec des modalités différentes dans différents pays de tradition majoritairement catholique. Ce climat de malaise suscita dans la conscience de nombreux catholiques une espèce d'incertitude quant au contenu de la foi et c'est pourquoi on comprend cette réaction de la part des Pères du Synode convoqué par le pape en 1985 : ils émirent le vœu

« que soit rédigé un catéchisme ou compendium de toute la doctrine catholique tant sur la foi que sur la morale, qui serait comme un texte de référence pour les catéchismes ou compendiums qui sont composés dans les différents pays. La présentation de la doctrine doit être biblique et liturgique, exposant une doctrine sûre et en même temps adaptée à la vie actuelle des chrétiens »²².

Dès lors l'affaire devait être menée rapidement, puisque la publication du texte eut lieu sept ans plus tard : si l'on tient compte des délais de mise en place des commissions, de choix des rédacteurs, de consultation des évêques du monde entier et de l'insertion de certaines modifications, du fait que certaines parties durent être totalement réécrites et de la difficulté de la tâche due essentiellement au fait qu'il fallait proposer les grandes articulations du mystère de la foi, dans un langage aussi accessible que possible (les Pères du Synode avaient parlé d'un langage « biblique et liturgique »), et donc sans tomber dans un excès de technicité, arriver à réaliser ce gigantesque travail de 580 pages en si peu de temps constituait un véritable défi.

* * *

N'attendez pas de moi que je vous présente un résumé du Catéchisme : s'il est apparemment possible de résumer le mystère chrétien en 580 pages, il est hors de question de résumer ce résumé en quelques phrases, je ne pourrais que vous décevoir. Je n'avais pas

22. Synthèse des travaux de l'assemblée synodale, voté le 7 décembre 1985, publié dans la *Documentation catholique* 1986 (83), n° 1909, p. 39, cité par Jean-Paul II dans l'introduction de la Constitution Apostolique « *Fidei depositum* ». A noter que dans les raisons qui motivent cette suggestion, on trouve cette réflexion : « Il faut éviter et dépasser la fausse opposition entre le doctrinal et le pastoral. En effet, le vrai but de la pastorale est l'actualisation et la concrétisation de la vérité du salut qui est en soi valable pour tous les temps » (*idem*, p. 38), et plus loin, cette autre réflexion au sujet de l'évangélisation : « l'évangélisation des non-croyants suppose l'auto-évangélisation des baptisés » (*idem*, p. 39).

d'autre prétention que de vous montrer pourquoi il fallait à l'Église catholique un catéchisme et j'espère vous avoir convaincus de ce que rien dans la réalisation de ce projet ne peut être entendu comme un retour en arrière, une manière habile de revenir « avant le Concile » et de gommer ses effets salutaires pour la vie et l'avenir de l'Église, ou pire encore comme une concession à des réflexes sécuritaires ou identitaires d'une Église qui se sentirait dépassée par l'aventure du monde moderne et qui se replierait frileusement derrière les remparts du concile Vatican II, comme le dit Jean-Paul II dans la constitution apostolique qui le promulgue, « un instrument valable et autorisé au service de la communion ecclésiale et comme une norme sûre pour l'enseignement de la foi »²³. Et comme pour exorciser toute tentative de « récupération », le saint Père précise ensuite :

« Puisse-t-il servir au renouveau auquel l'Esprit Saint appelle sans cesse l'Église de Dieu, corps du Christ, en pèlerinage vers la lumière sans ombre du Royaume ! »²⁴

Il s'agit en effet de bien comprendre la visée et la fonction de cet ouvrage proposé à tout le peuple chrétien : traditionnellement en Occident, les catéchismes depuis le concile de Trente ont une visée essentiellement didactique : à la différence d'une proclamation dogmatique ou d'un document conciliaire dont la valeur engage l'être-même et la foi de toute l'Église, un catéchisme, si haute soit l'instance qui le promulgue et l'autorise, n'a ni la même portée ni la même signification : c'est pourquoi la présentation demande « aux pasteurs de l'Église et aux fidèles de recevoir ce Catéchisme dans un esprit de communion et de l'utiliser assidûment en accomplissement de leur mission d'annoncer la foi et d'appeler à la vie évangélique »²⁵. On ne demande pas aux pasteurs ou aux fidèles d'utiliser la constitution dogmatique sur l'Église de Vatican II ou le symbole de Nicée : on leur demande d'abord d'y croire. Et c'est toute la différence : un catéchisme est un outil qui sert à mieux croire, à mieux connaître sa foi et les grandes exigences de la vie chrétienne dans le culte, la prière et la vie courante. En revanche un texte dogmatique ou conciliaire est un texte qui nous met en présence du mystère lui-même.

Il ne s'agit pas là de subtilité, mais de la réalité la plus quotidienne de la vie de l'Église : quand le curé d'Ars faisait le catéchisme aux enfants de sa paroisse, ce qui était grand et saint, ce n'était pas le manuel dont il se servait, c'était le curé d'Ars en train de faire le catéchisme et les enfants d'Ars en train de l'écouter et de découvrir à travers sa parole le mystère de Dieu. Il en va absolument de même actuellement : je n'hésite pas à affirmer que ce qui sera

23. Jean-Paul II dans la Constitution Apostolique « *Fidei depositum* », in *Cathéchisme de l'Église catholique*, Mame/Plon, 1992, p. 8.

24. *Idem*.

25. *Idem*.

grand et saint dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, ce n'est pas l'intelligence théologique de ceux qui l'ont rédigé, l'habileté de la présentation didactique, ni même la précision conceptuelle et le caractère judicieux des citations. Ici encore et plus que jamais, il est nécessaire de distinguer l'âne et les reliques qu'il porte et de se souvenir du proverbe chinois : « quand le doigt montre la lune, l'imbécile regarde le doigt ». Tout cela est vrai aussi du *Catéchisme de l'Église catholique* : il est un outil et rien de plus. Il ne sera grand et saint dans l'histoire et dans la vie de l'Église d'aujourd'hui et des générations à venir que s'il accomplit en vérité son rôle d'outil, c'est-à-dire par le témoignage de foi et de charité d'intelligence de renouveau et d'initiative que saura manifester tout un peuple chrétien qui, en le lisant, en l'étudiant, en cherchant avec son aide à pénétrer plus avant dans la connaissance profonde du Mystère du salut du Dieu offert au monde, découvre en vérité ce que signifie de nos jours pour un chrétien ce programme que Jean XXIII proposait à tous les catholiques au début du concile : « *remettre en valeur dans toute sa lumière la substance de la pensée et de la vie humaine et chrétienne* ».

Pour être vraiment ce qu'il doit être, c'est-à-dire le *Catéchisme de l'Église catholique*, cet ouvrage a besoin de ce qu'on appelle un acte de *réception ecclésiale* : vous savez qu'un texte conciliaire n'a pas encore valeur dogmatique tant qu'il n'est pas « reçu », promulgué, acclamé et accueilli par les Pères conciliaires et, à travers eux, par tout le Peuple de Dieu. Je n'hésite pas à faire la transposition : ce catéchisme sera ce que l'Église d'aujourd'hui et de demain en fera, par l'accueil et la réception qu'elle lui accordera, non pas par je ne sais quelle manière d'exprimer des suffrages, — comme si la foi pouvait être l'enjeu d'un débat démocratique ! —. Sa grandeur et sa vérité n'apparaîtront que dans la dynamique pastorale qu'il va susciter, dans la mesure où il deviendra l'outil par lequel l'Église de Dieu répondra dans le « oui » de sa foi et de son amour à la vocation que nous avons tous reçue de construire cette Église, de former ce Peuple de Dieu dans la ligne et l'élan que l'Esprit a donnés à ce Peuple lors du concile Vatican II.

Pour ma part, je n'hésiterais pas à parler de « test » : le problème fondamental n'est pas de savoir, contrairement à la manière dont la presse l'a jusqu'ici présenté (qu'elle soit pour ou contre, peu importe), si ce catéchisme est bon ou pas, s'il répond à tel critère ou à telle exigence moderne ou pas. Le test n'est pas du côté du catéchisme. Il est du côté de l'Église, il est de notre côté : cet instrument que nous présente le magistère de l'Église, sommes-nous capables de l'accueillir comme ce qui nous remettra devant l'exigence fondamentale d'être vraiment des croyants, non pas des hommes et des femmes qui cherchent à composer dans une synthèse doctrinale un cocktail de vérités religieuses qui leur plaît. Tel est l'enjeu pastoral de ce catéchisme : la seule question que nous

devrions nous poser à nous-mêmes au moment de l'ouvrir et de le lire, c'est cette parole mystérieuse de Jésus : « Quand le fils de l'homme reviendra, trouvera-t-il encore la foi sur la terre ? »²⁶

Car au fond de toutes les questions qui se posent et que nous nous posons autour de ce catéchisme, la seule qui soit intéressante et vitale, ce n'est pas la question de savoir s'il nous plaît ou s'il est trop compliqué, s'il est adapté au monde moderne ou s'il est trop difficile à accepter dans le contexte culturel et scientifique de cette fin de siècle : s'il ne s'agissait que de cela, on aurait pu le rédiger en quinze jours, sur la base de quelques judicieux sondages de la SOFRES. Or, en vérité, nous savons bien qu'il s'agit de tout autre chose : il s'agit de la peur maladive que notre monde contemporain — et nous en sommes tous — éprouve à l'idée de reconnaître et d'accueillir aujourd'hui le poids terriblement beau et grand, terriblement exigeant et saint de la présence de Dieu au milieu des hommes. Le nouveau *Catéchisme* « n'y va pas par trente-six chemins » : avec une limpidité et une clarté rigoureuses, il veut donner un exposé objectif de la foi, l'acte même de Dieu se révélant, manifestant les articulations profondes de son Alliance et de notre vie avec Lui. Il obéit totalement au projet que saint Cyrille s'imposait lorsqu'il enseignait la foi aux nouveaux baptisés de son Église de Jérusalem :

« Cette synthèse de la foi n'a pas été faite selon les opinions humaines ; mais de toute l'Écriture a été recueilli ce qu'il y a de plus important, pour donner au complet l'unique enseignement de la foi. Et comme la semence de sénevé contient dans une toute petite graine un grand nombre de branches, de même ce résumé de la foi renferme-t-il en quelques paroles toute la connaissance de la vraie piété contenue dans l'Ancien et le Nouveau Testament »²⁷.

En agriculture, où il s'agit de la vie des arbres et des plantes comme en matière de foi, où il s'agit de la vie et de la croissance du cœur de l'homme dans ce jardin de Dieu qu'est l'Église, la loi de la vie est identique : si « ça » ne pousse pas, si « ça » ne grandit pas, c'est la mort. Il n'y a pas d'état stable, pas d'immobilisme et tout retour en arrière qui ne serait pas motivé par le désir d'aller plus loin signifie la mort. J'ai intitulé cet exposé : Pourquoi un catéchisme après Vatican II ? Je crois que vous avez deviné la réponse : parce que l'Église veut vivre ; parce qu'elle veut vivre de cette grâce qui lui fut donnée comme « une fleur spontanée d'un printemps inattendu » dans la prière du bon Pape Jean et dans le mouvement du Concile. L'Église ne peut pas vivre si sa foi ne grandit pas. L'Église veut vivre, et l'Église, c'est nous. Et je me permettrai d'ajouter immédiatement : pour que ce monde vive. Car j'en ai l'intime conviction, c'est dans la mesure où l'Église de ce temps se laissera de plus en plus illuminer par la foi que chacun de ses membres reçoit au

26. *Luc* 18, 8.

27. S. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses baptismales*, 5, 12, P.G. 33, 521, cité dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 186.

baptême, que sa vie rayonnera sur tous ceux et celles qui ne connaissent pas encore la joie de croire et la certitude de se savoir aimé. Voilà pourquoi, me semble-t-il, il nous fallait ce catéchisme. Voilà pourquoi surtout, il faut que nous en fassions, chacun selon nos capacités et nos dons, le meilleur usage.

**UNE NOUVELLE BROCHURE
DES ÉDITIONS KÉRYGMA**

Les défis de la modernité : 25 F (franco)
par Klaas Runia



33, avenue Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence
(CCP : Marseille 2820 74 S)

LA COMPLÉMENTARITÉ DANS LA BIBLE

Pierre MARCEL *

« Penser selon la loi de la complémentarité, c'est restaurer l'unité de la pensée, l'unité de notre personne, l'objectivité de la recherche scientifique : ce sont là des dons de Dieu. »

Pierre Marcel, récemment disparu, avait écrit cette étude magistrale sur la notion de complémentarité, montrant comment elle aide dans l'interprétation de la Bible.

Nombre d'exégètes et de théologiens contemporains voient la Bible comme une « bibliothèque ». En partant d'idées *a priori* ou d'hypothèses chaque exégète, à sa propre manière, « questionne » (au sens étymologique) les textes, et s'efforce de mettre en relief les opinions particulières de chacun. C'est le plus court chemin aujourd'hui pour s'acquérir quelque renom. Les divergences appARENTES sont systématiquement relevées avec une évidente satisfaction. On majore ou minore tel ou tel aspect ; on postule d'irréductibles contradictions. Surgissent alors d'innombrables « théologies », dites bibliques, chacune d'elles étant le procès-verbal d'une fratricide bataille, comme celle qu'orchestrerait un enfant jouant aux soldats de plomb.

Oscar Cullmann en est perplexe : « Est-ce que nous qui étudions le Nouveau Testament, nous ne courons pas le danger de tomber dans une déformation professionnelle qui se manifeste par une joie presque sadique au constat de différences, et par une mauvaise humeur lorsqu'une thèse détecte des lignes de communication sur un point quelconque ? »¹

* Ce texte de Pierre Marcel nous a été remis avant son décès en 1992. Il s'agit d'un texte de conférences que M. Marcel a données à Vaux-sur-Seine, à Paris, à Orthez et ailleurs en France.

1. Dans sa *Christologie du Nouveau Testament*.

Et Martin Kähler, un théologien allemand, déclare : « Il y a une forte antipathie contre une cohérence dominant tout, un bien-être triomphant à la vue des paradoxes du témoignage apostolique, et une démonstration zélée des contradictions de la pensée biblique. »²

Qu'y a-t-il donc à la racine de cette « forte antipathie », de cette « joie sadique » ? Ce sont les thèmes non bibliques, anti-bibliques de la philosophie de l'immanence, qui érigent l'antinomie en système. Ce pluralisme conduit au relativisme : aucun écrit biblique n'a plus aucune signification normative. C'est exactement le contre-pied de ce que le Christ affirme du Canon de l'Ancien Testament et de ses propres paroles ; le contre-pied du témoignage que les auteurs bibliques portent sur leurs écrits et l'action du Saint-Esprit : Dieu s'est révélé dans et par les prophètes, le Christ et les Apôtres.

Ici, le principe de *l'antinomie exclue* — point de départ indispensable de toute réflexion « chrétienne » sur l'œuvre de Dieu dans l'Écriture comme dans la nature — trouve son application. La seule antinomie qui nous est révélée dans ce monde est celle du péché et de la grâce. Le Dieu qui se fait connaître en Christ et par l'Esprit dans l'Écriture ne peut ni se contre-dire, ni se réfuter. Les divers écrits bibliques sont donc complémentaires. Leur diversité n'apparaît qu'à l'intérieur de leur complémentarité.

Les événements et situations humaines qu'ils nous décrivent ne se répètent jamais. Ensemble, ils nous apportent le plus vaste panorama que nous puissions imaginer. A la dimension de notre monde, ils sont et restent tous d'actualité. Aucun auteur biblique n'est le perroquet d'un autre, mais l'organe du Saint-Esprit : les points spécifiques de son message ont leur place assigné dans le Tout. Ils sont complémentaires. L'âme du message, comme le Mi de l'accord parfait, reste identique à elle-même ; chaque auteur y ajoute pourtant sa « note harmonique » — et non cacophonique — qui nous la fait entendre avec une tonalité, un relief enrichissant. Telle une chorale céleste, chaque voix y est complémentaire des autres ; toute variation sur le « thème » en fait briller la richesse dans la diversité des harmoniques et des mouvements, jusqu'à ce que tout ait été dit, le thème épuisé, la mélodie divine achevée. Malheur à celui qui retranchera quelque chose de cette surnaturelle luxuriance (Cf. Ap 21:19). Il en est de la complémentarité des livres bibliques comme des couleurs d'où jaillit la lumière blanche, cette lumière qu'est pour nous notre Christ.

« La Bible nous présente des conceptions qui sont liées les unes aux autres et le 'système' a des bases bien déterminées et une orientation précise qui exclut toute contradiction ». Nous partageons entièrement cette certitude de Francis Schaeffer³.

2. M. Kähler (1835-1912) auteur du livre célèbre, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (1892).

3. *Démission de la raison*. 87.

Complémentarité dans le message reçu veut dire complémentarité dans le message vécu. La différenciation à l'extrême des enseignements bibliques en éléments, qui deviendraient « vérité » de par leur simplicité, s'oppose radicalement à la nature de la Vérité. La Vérité biblique n'est pas une juxtaposition cartésienne de concepts : elle est une Personne, Dieu en Jésus-Christ, qui ne se laisse pas conceptualiser. Tels les montants d'une échelle, ou nos deux jambes qui nous donnent l'équilibre, une vérité vivante et vécue est toujours la résultante d'un couple. Il n'y a pas d'acte de foi qui ne comporte au moins deux aspects complémentaires.

Ainsi, la Parole inspirée de Dieu a Dieu pour origine ; cependant sa rédaction est humaine. Dieu est absolument souverain, cependant nous sommes responsables de nos actes. Plus encore, c'est la souveraineté de Dieu qui fonde notre liberté : « *Si le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres* » (Jn 8:36). Christ est le Fils de Dieu, mais il est aussi le Fils de l'homme. C'est la foi seule qui justifie, mais la foi qui justifie n'est jamais seule, car « elle engendre, excite et produit nécessairement les bonnes œuvres »⁴. Telle une ellipse à deux foyers, toute Vérité biblique, proposée à notre foi, n'est authentiquement vécue que dans la complémentarité équilibrée de deux affirmations inséparables. Chaque fois qu'on l'oublie, le déséquilibre surgit et, avec l'erreur, c'est l'hérésie et son cortège de dangers et de souffrances pour les âmes et les Églises, dont le témoignage au monde perd toute autorité.

Les théologies modernes sont de burlesques chansonnettes composées sur quelques notes arbitrairement choisies autour du thème de la symphonie : notes de la main gauche désaccordées de la main droite. Nous n'y percevons plus la mélodie, ni la puissance de sa prodigieuse harmonie.

L'honneur des chrétiens évangéliques est de prendre pour point de départ de toute réflexion le principe de la complémentarité des écrits de la Bible dans la pensée et dans la vie. Nous avons donc à livrer un terrible combat intellectuel et affectif. C'est le retournement total des méthodes de pensée et de recherche à la mode aujourd'hui, la mise en œuvre de principes de synthèse situés aux antipodes de ceux de la science régnante. Or, tous, nous sommes profondément marqués par l'enseignement public que nous avons reçu ; à notre insu, nos cerveaux, notre sensibilité sont quotidiennement mis en condition par les idéologies contemporaines ; notre raison n'est que partiellement régénérée, notre connaissance des Ecritures toujours imparfaite, notre mémoire défaillante, notre expérience partielle... Notre médiocrité ne peut être érigée en critère d'interprétation : c'est pourquoi, dans la repentance et dans l'humilité, par un effort intellectuel et affectif sans cesse recom-

4. *Confession de La Rochelle*, art. 20.22.

mencé et soutenu dans la prière, notre recherche doit être maîtrisée et guidée par un petit nombre de grands principes de réflexion et de synthèse : la loi de la complémentarité est l'un de ceux-ci.

I. LA BIBLE ET LA RÉALITÉ

Et voici que la Bible nous révèle sa validité dans l'approche de la réalité à laquelle nous avons accès.

La Bible nous présente deux réalités : le monde de l'homme et le monde de Dieu. Le message biblique a ceci de fondamental qu'il ne nous parle pas seulement de leur existence, mais de leur relation. Seraient-ils l'un au-dessus de l'autre, comme des étages ? Non ! L'un autour de l'autre, alors, comme la chair d'un fruit enveloppant son noyau ? Pas davantage ! Mais l'un pénétrant l'autre. La réalité invisible n'est pas « au-dessus » ni « à côté » de la réalité visible. La Bible nous dit que Dieu a placé et maintient la réalité visible dans la réalité invisible : celle de sa présence et de sa puissance agissante. Le monde invisible qu'elle nous révèle n'existe pas en dehors de ce monde visible ; c'est exactement l'inverse : notre monde visible ne peut pas exister en dehors du monde invisible qui le pénètre de toute part, car il n'existe qu'en lui. Ces deux réalités ne peuvent donc jamais être séparées : elles sont complémentaires. Telle est la véritable image du monde selon la Bible, base de toute la révélation. L'interpénétration, la complémentarité de ces deux réalités — arbitrairement et artificiellement séparées par les sciences et la philosophie contemporaines — nous apportent la clé de l'interprétation de la révélation, de ses miracles, de la présence réelle du Christ, du mystère de la vie et de l'intelligibilité scientifique du monde.

La science matérialiste a — semble-t-il — réussi à dépeindre l'ensemble de la nature et des êtres et créatures qui y vivent, comme une énorme machine entièrement conditionnée par la matière et la force repliées sur elles-mêmes dans un système clos de lois, de causes et d'effets. Tellement repliées que la matière et ses propriétés seraient elles-mêmes les causes de tout ce qui est, agit et pense.

L'homme contemporain, qui se réfère à cette science-là, est un solitaire, un orphelin dans la masse humaine : la nature ne lui apprend rien qui le concerne vraiment, elle ne porte en elle aucun enseignement, aucune présence. Lui-même est incapable de comprendre le sens de sa propre personne, la valeur de son existence ici-bas, et de celle des autres. Il ne reçoit rien « d'ailleurs » : la reconnaissance, l'action de grâces et la louange lui sont inconnues parce que sans objet. Il est sans aide ni réconciliation. Son intelligence ne contemple que la matière et ses lois, ce qui se touche et ce qui se voit. A l'exception de quelques mécanismes, il ignore tout. Il ne sait même pas qu'il est un homme horriblement trompé par une

science fausse. Car la Bible, d'une part, et la science moderne, d'autre part, nous apprennent tout autre chose.

Dans la Bible, et d'abord dans l'Ancien Testament, le concept d'une nature repliée sur elle-même dans un système clos n'existe pas. Le professeur Martin-Achard affirme :

« Le monde ne mène pas une existence autonome, il n'est pas une machine mise une fois pour toutes en marche par son inventeur, il a été créé et reste sous une continue dépendance à l'égard de Dieu. L'univers n'existe et ne subsiste que par la volonté divine ; Dieu en reste le maître et s'y manifeste sans cesse... Le créateur est constamment en relations avec sa création comme avec sa créature. »⁵

La Bible nous enseigne que Dieu est LE créateur de toutes choses, mais elle enseigne aussi qu'il en est le conservateur, par une activité spéciale qu'il maintient l'ensemble de ce monde dans sa manière d'être une créature, dans son être ; une activité qui ne se contente pas d'une « inspiration générale », d'une « action générale », ou — comme la conçoivent certains philosophes, — un mouvement universel, incertain, confus, comme aveugle (*Inst. I, XVI, 1 et 3*) ; mais une activité, une présence, qui se manifeste dans les plus petits détails, des plus humbles créatures et de la matière elle-même, à plus forte raison dans les plus grandes comme dans les plus petites choses d'une vie d'homme. La Bible nous enseigne que la nature n'est pas « autonome », elle n'est pas une « chose en soi », sa possibilité d'exister, sa manière d'exister, son « sens » sont suspendus au vouloir divin. Elle est une création continue ou continuée. Si Dieu retirait à Lui son esprit et son souffle,

« Toutes les créatures périraient à la fois,

Et l'homme retournerait dans la poussière » (*Jb 34:15*).

« C'est lui, dit Paul à Athènes, qui donne à tous la vie, la respiration, toutes choses » (*Ac 17:24-25*). Et il ajoute : « C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (v. 28).

La réalité de la création continuée est l'une des révélations essentielles de l'Écriture ; elle est une action continue de Dieu dans la nature, les choses et les êtres. Elle est, dit l'apôtre, à ce point manifeste que, depuis la création du monde, ce que Dieu a d'invisible se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres (sa puissance éternelle, ses perfections, sa divinité). Cette présence visible de Dieu dans ses œuvres et à travers elles éclate à ce point qu'elle est le critère de jugement et de l'abandon à eux-mêmes de tous les hommes qui ne l'auront pas discernée.

Partout, l'Écriture révèle cette présence de Dieu dans le cours de la nature. S'agit-il des constellations et des galaxies ? Esaïe 40 interroge :

5. R. Martin-Achard « Miracle A.T. » dans *Vocabulaire Biblique*, 177-178.

« Qui a créé ce que vous voyez ? C'est celui qui fait marcher leurs armées en bon ordre et qui les appelle toutes par leur nom. Telle est la grandeur de son pouvoir et de sa force souveraine que pas une ne refuse de lui obéir. »

Vous remarquez que ce n'est pas en partant de la création que l'homme descend à la création continuée ; c'est en partant de ce qu'il voit et constate qu'il doit remonter à l'idée de création. Tant se fait voir dans ce qu'il voit la présence visible du Dieu invisible.

S'agit-il de la nature toute proche qui nous entoure, et au sein de laquelle nous vivons ? Reportez-vous, par exemple, au Psaume 104. Derrière ce qui paraît, l'acte de Dieu apparaît. Il fait jaillir, il fait germer, il abreuve, il plante, il nourrit, il donne le souffle, il fait vivre... (Cf. Ps 65, 147, etc.)

Calvin est l'un de ceux qui a le mieux saisi l'importance de cette révélation, la signification de la création continue, aussi bien sur le plan de la foi et de la vie chrétienne que sur celui de la science et de la recherche. Il n'a pas assez de mots pour nous faire prendre conscience de cette activité divine qui laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres ce qu'il a d'invisible et qui il est. Dieu travaille, gouverne et règne. Il est tuteur, nourricier, intendant, gouverneur, aumônier du monde et son pasteur. Il est acte, dans sa création, par elle, à travers elle.

Commentant le Psaume 8:2 : « Que ton nom est magnifique sur toute la terre », Calvin s'écrie :

« Je n'approuve pas la spéulation subtile de ceux qui n'entendent rien par le nom de Dieu que Dieu même, vu que ce nom se doit plutôt rapporter aux œuvres et vertus par lesquelles il est connu, qu'à son essence. »

Et sur le Psaume 18:47 : « L'Éternel est vivant, bénî soit mon rocher ! », il déclare :

« Il ne faut pas restreindre à l'essence de Dieu la vie que lui attribue David, mais plutôt la faut prendre par ses œuvres, lesquelles nous montrent que vraiment il est vivant. Car sitôt qu'il retire de devant nos yeux sa vertu, ce sentiment aussi et cette connaissance que Dieu vit s'évanouit de nos entendements. C'est pourquoi Dieu est dit : « être vivant, que c'est lui qui maintient le monde et le fait consister ».

Dieu fait tout cela d'une manière secrète et qui nous est cachée : par « un je ne sais quoi où il se montre admirable. » Rien n'est ferme ici-bas s'il n'est soutenu de la main de Dieu. En secret, Dieu pose ainsi sur toute son œuvre, tout ce qui vit, son cachet et sa signature. Pour la foi biblique, ce n'est pas le monde qui est infini, c'est Dieu : « Les cieux des cieux ne peuvent le contenir ». (1 R 8:27) « Dieu ferme le point, répète Calvin, et le monde y est contenu comme si un homme tenait lui-même trois ou quatre grains de poudre en la main ».

6. Sermon sur Job CR XXXV, 39.

Voici quelque chose d'une importance capitale : le positivisme et le scientisme sont incapables désormais de rendre compte du réel. La vie est un phénomène que personne n'explique. Pas plus d'ailleurs que la structure de la matière. Partout, dans tous les domaines, les savants se heurtant au mystère devant ce qu'ils observent, à l'inexplicable selon notre raison, à l'intelligence. Le réel observable ne suffit pas à donner une signification à ce que l'on voit. Un « quelque chose de plus », un quelqu'un, une origine extra-universelle, apparaît en filigrane au travers des faits observés.

« La science moderne nous fait redescendre du ciel sur la terre » s'écriait Hegel (1770-1831) il y a 150 ans. Aujourd'hui, c'est l'inverse qui est vrai. « La Science moderne, la science des faits, nous fait tendre de la terre vers le ciel ». « Nous sommes obligés de retourner à Dieu », disait il y a peu de temps l'un des plus grands savants soviétiques.

La biologie moléculaire rencontre partout le fait étrange de la « reconnaissance » à distance d'une molécule par une autre, dans les commandes nerveuses, hormonales, génétiques. Le fait est établi que deux molécules (voisines dans l'espace) « voient » (sans yeux) leurs propres formes conjuguées, et s'informent l'une sur l'autre, sans intermédiaire. Même les organismes sans cerveau ni système nerveux manifestent à l'évidence qu'ils sont conscients de leur propre forme, qu'ils ont des comportements formatifs et activement adaptés, et non de simples fonctionnements. Dans l'embryogenèse, les signaux chimiques agissent non comme des causes mécaniques, mais comme des orienteurs de sens. Ils « sensifient ».... Il ne s'agit pas ici d'un fonctionnement, mais d'un « comportement sensé ! ». Une ébauche d'embryon ne peut se différencier si — pur assemblage de molécules — elle ne « sait » rien du sens de ce qu'elle fait. On sait aussi maintenant « que l'atome ne fonctionne pas selon une structure déjà donnée dans l'espace. Il « se fait » dans l'espace-temps.

La compréhension de l'univers suggère irrésistiblement l'idée de « mélodie organique ». Il faut penser la particule non comme un fragment de matière privé du don d'ubiquité, mais comme une série d'événements qui constitue l'histoire complète de la particule. La particule doit être pensée comme étant son histoire, et non comme une entité ayant une histoire. Les événements constituants sont coordonnés : « Il faut les penser comme des chapelets d'événements, aux liens organiques, assez semblables à la succession des notes dans une ligne mélodique. »

Partout, dans tous les domaines « la priorité rationnelle du sens est indispensable. Car le sens ne peut sortir du quasi-sens, ni le quasi-sens du non-sens. » L'univers ne peut pas être « un Aveugle absolu, ou un bâton d'aveugle menant un aveugle d'abord incons-

cient et qui ne va nulle part, jusqu'à le faire devenir miraculeusement une conscience qui se met à vouloir aller quelque part. »

Derrière chaque actualisation et chaque actualisateur individualisé, il y a une actualisation et un actualisateur de plus grande envergure. Derrière chaque éclair de conscience qui enveloppe chaque actualisation dans son aspect mécanique, il y a une conscience plus vaste, instinctive, biologique, jusqu'à une surconscience cosmique (...) une conscience-langage, source de toute perception comprise, et de toute parole ou action sensée. L'esprit se sert de la matière comme un parlant se sert des mots, et des sons constituant les mots, pour s'exprimer.

Le rôle de la science n'est donc pas (comme dans le positivisme scientiste, ou le matérialisme) d'étudier seulement l'aspect physique des phénomènes qui ne représente que la surface ou l'écorce, de lire la partition sans en entendre la musique ou sans la comprendre, d'étudier les lettres sans comprendre les mots, ou les mots sans saisir le sens de la phrase. Car cette incapacité de comprendre est bien le fait du matérialisme pour qui « tout est objet », « tout est extérieur », « tout est chose », qui n'honore que le caractère « superficiel » de la perception visuelle et de la connaissance scientifique, et qui prend pour endroit l'envers des êtres et des choses, pour qui le cosmos est une tapisserie regardée à l'envers.

Or l'univers, dans son unité fondamentale, est un langage à parler, une musique à entendre, non un texte à lire, ou une partition. C'est la phrase qui fait comprendre l'emploi des mots. La tâche de la science contemporaine est de remettre l'univers à l'endroit. Et cet univers est dès lors transfiguré. La science conduit à la certitude et fournit la preuve qu'il y a un au-delà de l'espace et du temps, un « je » ou un « soi » absolu, pour qui il n'y a ni « ailleurs », ni « avant-après ».

Le réel ne suffit pas à donner une signification au réel ; il faut construire au-delà du réel ! Dieu est perçu même à travers la présence du monde, l'« Apparence est corrigée par une transparence », un (sens) au-delà du sens. Il n'est plus possible aujourd'hui d'être un joueur de mauvaise foi ou de tricher avec l'univers ; de poser soi-même les questions et de formuler les réponses. La science met en évidence une réalité suprasensible « invisiblement visible dans un éternel mystère ».

Puisque l'univers est tel-que-la-science-y-est possible, la possibilité de la science ne peut évidemment pas être déduite, expliquée ou comprise scientifiquement. La querelle entre le théiste et l'athée se réduit à ceci : faut-il appeler Dieu, Dieu, ou lui donner un autre nom ? »

C'est la « science » (et non la foi) qui, de tout temps, vérifie l'affirmation de Paul : « Dieu lui-même a rendu évident pour les hommes ce qu'on peut connaître de lui, puisque ses perfections

invisibles, sa puissance éternelle et sa divinité se voient comme à l'œil nu, depuis la création du monde, quand on les considère dans ses œuvres » (Rm 1:19-20). Il s'agit bien d'une « révélation », et l'on ne craint pas, aujourd'hui, de parler de « révélation scientifique » ou d'affirmer que la science est sur le chemin de la foi. Certes, c'est aussi et finalement la vocation de la science de glorifier Dieu à sa manière. Ou, plus précisément, c'est la volonté de Dieu d'être glorifié par la science de la nature comme il s'est glorifié lui-même dans l'Écriture. Car un fait scientifique est bien une révélation de Dieu dans la nature comme toute vérité de foi est révélation de Dieu dans l'Écriture.

Mais si la science peut nous apporter quelques connaissances sur le Dieu créateur, ce qu'elle ne peut — quel que soit le nom qu'elle se donne ou la « gnose » qu'elle déploie, — c'est de nous faire connaître le Dieu de Jésus-Christ que l'Écriture seule révèle.

En effet, le Nouveau Testament nous apporte la révélation capitale et complémentaire, que c'est le Fils de Dieu, Parole et Christ qui, dans la Trinité, est le cœur et la charnière de la complémentarité du visible et de l'invisible, de l'humain et du divin. « C'est en lui (le Fils bien-aimé du Père) que tout a été créé dans les cieux et sur la terre, le visible et l'invisible (...) tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui ». (Col 1:16-17). Et voilà qui nous protège de toute forme de déisme ou d'athéisme.

Si la complémentarité modifie radicalement la manière de considérer la tapisserie de ce monde et de ses lois, puisqu'elle la fait apparaître en son endroit, la réflexion sur soi, faite dans cette même perspective, est totalement transformée, ainsi que la prise de conscience de soi dans le cosmos. J'y ai ma place marquée. J'y existe de tout temps, puisque Dieu m'a voulu, m'a élu en Christ avant la création du monde (Ep 1:4) ; dès avant la création du monde, je vis en Christ, à travers les millénaires, je ne suis jamais mort, et je ne mourrai jamais, puisque je dois servir à célébrer sa gloire.

La vision du prochain, en est — pareillement — métamorphosée ; celle de l'histoire, des événements bibliques, de la providence, des actes contingents, des « miracles », de la liberté, de la prière, etc. Ce n'est pas la révélation apportée par la science qui nous fera discerner le sens vrai du monde ; ce ne peut être que la foi en la révélation du Christ.

Ainsi, dans la Bible, et d'abord dans l'Ancien Testament, le concept d'une nature repliée sur elle-même dans un système clos n'existe pas. C'est là ce que nous appelons la providence ordinaire de Dieu, dont nous venons de rappeler quelques textes significatifs qui l'établissent et nous la révèlent.

Elle est confirmée dans le Nouveau Testament : « Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve est le Maître du ciel et de la

terre (...). C'est Lui qui nous donne à tous la vie, la respiration, toutes choses », dit Paul à Athènes (Ac 17:24-25). Et il ajoute : « C'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être ». « Dieu revêt l'herbe des champs » « Il nourrit les oiseaux » (v. 28). Et Jésus affirme : « Pas un seul oiseau ne tombe à terre sans votre Père » (Mt 10:29 ; 6:30,26).

Nous sommes toutefois loin du déisme, ou même de l'ontothéologie, si vigoureusement pris à partie aujourd'hui par de nombreux philosophes et théologiens.

En effet, le Nouveau Testament nous apporte également la révélation capitale et complémentaire, que le Fils de Dieu, Parole et Christ, a sa part d'activité dans la création, et dans tout ce qui en découle. « Toutes choses ont été faites par elle (la Parole), et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle (Jn 1:3) ». « C'est en Lui (le Fils bien-aimé du Père) que tout a été créé dans les cieux et sur la terre, le visible et l'invisible (trônes, dominations, autorités, puissances), tout a été créé par Lui et pour Lui. Il est avant toutes choses et toutes choses subsistent en Lui ». (Col 1:16-17).

C'est en Christ que nous avons la pleine révélation de ce fait, qui nous distance aussitôt de toutes les objections contre le déisme.

Ainsi, les deux réalités, la visible et l'invisible, sans être jamais confondues ne sont toutefois jamais séparées, de même que l'inspiration et la rédaction des écrits bibliques, la nature divine et la nature humaine du Christ. En Christ, nous est révélée la complémentarité du ciel et de la terre, du visible et de l'invisible du monde de l'homme et du monde de Dieu. Saisie par la foi et dans la prière, cette complémentarité nous permet d'appréhender la réalité créée telle qu'elle est dans son unité : une unité qui explose quand cette foi n'est plus là.

Le physicien ne fait pas autrement, qui accepte la notion de complémentarité de la matière, car le monde visible se présente à lui, dans l'expérience scientifique, sous deux aspects différents : les ondes et les particules. Or les lois et les théories ondulatoires et corpusculaires semblent à notre esprit rigoureusement contradictoires. Elles sont pourtant complémentaires et simultanément nécessaires pour expliquer ce que nous voyons et ce que nous expérimentons de la réalité visible.

Dans l'exercice de sa « providence ordinaire », Dieu agit au moyen des « causes secondes » et en accord avec les lois de la nature qu'il a créée. Mais les causes possibles sont si nombreuses que les résultats peuvent être très différents selon les combinaisons. Par exemple, rien que pour le comportement de l'homme, les psychologues ont distingué plus de 150 paramètres. Les combinaisons possibles, conduisant à des options ou décisions différentes atteignent un chiffre astronomique (beaucoup plus grand que celui des combinaisons d'un jeu d'échec) impossible à traiter même par ordinateur.

Ainsi, personne ne peut « déterminer » ou même « prévoir » aucun comportement humain.

Rien que dans le cours dit « ordinaire » de la nature, le nombre de paramètres et de causes possibles en jeu est tellement énorme, leur équilibre et leur complémentarité est d'une telle finesse, en vue du but à atteindre, que tout savant, connaissant bien sa spécialité, se heurte aujourd'hui au « mystère ». Les faits que la science observe (et ils ne sont, nous dit-on, que la centième partie du connaissable), suggèrent, imposent l'existence d'une présence intelligente et puissante, comme l'affirme l'épître aux Romains (Rm 1:20).

Ces relations constantes du Dieu et du Christ Créateurs, avec leur création et leurs créatures dans ce que nous considérons comme « le cours ordinaire » des causes secondes de la nature, nous l'appelons « création continuée ». Toutefois, si nous savions tout, et prenions en suffisante considération la lutte que Dieu mène, par la puissance du Saint-Esprit dans le « maintien » du monde, contre les redoutables dégradations du péché, nous n'hésiterions pas alors à parler de « miracle ».

II. LA NATURE ET LES MIRACLES

Ces premières remarques vont nous aider à débroussailler l'épineuse question du miracle. Je commencerai par une anecdote.

M. Charles Wagner, ancien vice-président du Conseil presbytéral de Saint-Germain-en-Laye, qui a occupé de hautes fonctions à la Compagnie du Canal de Suez, m'a raconté que, séjournant au bord de la Mer Rouge, il avait été témoin de la violence du vent d'Orient qui, un jour, repoussa les eaux du chenal au point de mettre celui-ci à sec, et ceci avec une vitesse telle que les poissons avaient été immobilisés sur la vase, et avaient eu le temps de mourir et pourrir au soleil avant que, le vent ayant cessé, les eaux reprennent leur place normale. Aujourd'hui encore, la puissance du vent combinée avec la marée peut opérer une chute de trois à quatre mètres du niveau de l'eau.

Ce dont M. Wagner a été le témoin n'est pas un miracle. Mais le récit d'Exode 14, du passage de la Mer Rouge par les Hébreux en est un. D'où vient la différence ? L'intention de Dieu est ici de manifester sa gloire aux Égyptiens et aux Hébreux. Aux uns pour les humilier, aux autres pour les fortifier et les délivrer. Il annonce donc l'événement. Ce qui fait le miracle, c'est le concours de circonstances dans lesquelles se produisent la glorification de Dieu et la délivrance d'Israël, les conditions psychologiques et spirituelles de leur accomplissement.

Si nous gardons en mémoire la loi de la complémentarité, nous voyons d'un côté, comme le récit le déclare, que c'est bien Dieu qui

a tout fait. Nous n'avons toutefois pas besoin d'imaginer que c'est inopinément que Dieu fit souffler un vent impétueux d'Orient. Ce fait peut avoir été inséré de tout temps dans le déroulement des causes naturelles et de leurs effets dont Dieu avait la connaissance, comme des réactions individuelles ou collectives des Égyptiens et des Israélites : un nombre immense de causes qui — sans aucune intervention de Dieu dans le jeu des forces physiques — devait nécessairement concourir à l'événement tel qu'il nous est relaté. On pourrait dire ici qu'il s'agit d'un miracle de la super-providence de Dieu. Il nous donne l'intuition de la science que Dieu possède des causes naturelles et de leurs effets au cours des siècles, et de sa puissance pour s'en servir en vue d'un but qu'il s'est fixé. En effet : nous croyons en un Dieu tout-puissant, c'est-à-dire un Dieu capable de réaliser librement, au plan de ses créatures et selon les lois de la nature, ce qu'il veut nécessairement quant à lui.

La même explication peut être donnée au sept plaies d'Égypte, aux cailles tombant sur le camp des Hébreux, au passage du Jourdain par Josué (l'étude géologique du site est fort intéressante), à la pluie de météorites écrasant les Gabaonites, etc. Il n'y a pas là de miracle absolu.

Par contre, il y a des événements spirituels qui sont des miracles : quand notre esprit est illuminé par la Parole de Dieu, quand nos cœurs de pierre sont changés en cœurs de chair, quand nous sommes « créés en Jésus-Christ pour les bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance afin que nous les pratiquions » (Ep 2:10), ce sont là des actes que le Saint-Esprit accomplit par sa puissance, qui ne résultent pas d'un simple concours de lois naturelles : c'est une intervention directe du monde de Dieu dans le monde de l'homme. C'est un miracle.

La résurrection de Lazare, ou de la fille de Jairus, sur la simple parole : « Lazare sort ! », « Petite-fille, lève-toi ! », la multiplication des pains, la tempête calmée, sont des miracles dans lesquels les causes naturelles n'ont aucun rôle, et résultent d'une parole divine créatrice.

On nous oppose ici une grave objection. Beaucoup pensent qu'un « miracle » n'est possible que par une « suspension provisoire » ou par la « violation » des lois de la nature, ce qui est inacceptable, du point de vue scientifique, les lois de la nature étant immuables. « Les miracles sont actuellement l'obstacle majeur à l'acceptation du Christianisme »⁷. Que répondre ?

1) Telle qu'elle est, la nature reste soumise à son Créateur. Elle n'est pas devenue une entité autonome. La régularité des lois ne s'oppose pas à leur contrôle volontaire. Du règne des lois, on ne peut inférer que Dieu ne règne pas. Au contraire, c'est parce que

7. Parole attribuée à Baden Powell, vers 1880.

Dieu règne que les lois subsistent. « Tu as fondé la terre et elle demeure ferme. C'est d'après tes lois que tout subsiste aujourd'hui, car toutes choses te sont assujetties. » (Ps 119:90-91). Mais Dieu, lui, n'est pas soumis aux lois.

2) On nous dit que l'intervention de Dieu serait « contraire » aux lois de la nature ou supposerait leur « violation ». Mais une telle objection ne peut venir qu'à l'esprit de ceux qui veulent soumettre la totalité de la réalité créée à un seul ordre de lois, les lois physico-chimiques, et n'en conçoivent point d'autre. Or il existe de nombreux ordres de lois dans la réalité créée, qui ne relèvent ni de la physique ni de la chimie.

Quand un miracle a lieu, les forces ou les lois de la nature ne sont ni suspendues, ni annihilées, mais, sur un point particulier, contrebalancées par une force supérieure à celles-ci. La force musculaire, par exemple, domine et contrôle la force de la pesanteur ; quand vous portez votre valise, vous ne violez ni n'annulez la loi de la pesanteur : vous la surmontez par une force plus grande. La force musculaire domine et tient en bride la force de la pesanteur.

Quand Jésus dit : « Lazare sort ! », la force de vie que recèle la Parole du Christ, domine les forces chimiques qui désagréguaient le corps de Lazare et celles-ci cessent d'agir. Comme la force de vie que vous avez aujourd'hui en vous-mêmes, par le vouloir de Dieu, jugule les forces potentielles de destruction de votre organisme qui ne se manifesteront qu'après que le souffle de la vie se soit éteint en vous.

Notre monde n'est pas soumis au contrôle exclusif de forces physiques cliniques : vous avez celles de la volonté, de l'intelligence, de l'esprit, de la vie, de la prière, de l'amour, de la foi, etc., à notre niveau, mais vous avez aussi la volonté personnelle infinie de Dieu et du Christ, qui ne supprime pas les causes physiques, qui peut agir avec elles, car cette volonté les dirige et les contrôle, ou sans elles, mais qui ne les viole pas.

« Il a donné des lois. Il ne les violera pas » (Ps 148:6). « Voici ce que déclare l'Éternel : j'ai établi à jamais mon alliance avec le jour et avec la nuit et fixé les lois des cieux et de la terre... » (Jr 33:25 ; 31:35-36 et 33:20).

Est-il difficile — je vous le demande — de croire aux miracles bibliques (et à bien d'autres dont nous sommes les témoins), si d'une part — comme la Bible l'enseigne — nous croyons au Dieu Créateur, et si, d'autre part, notre image du monde est celle que nous révèle la Bible, à savoir que notre monde visible est immergé dans le monde de Dieu et du Christ, et que ce monde, comme nous-mêmes, ne subsiste qu'en lui ?

Mais si l'on ne croit pas à la création, on ne peut non plus croire à la providence, ni à la révélation biblique comme un fait historique, ni à l'incarnation et à la résurrection du Christ, ni à l'efficacité de la

prière, ni à aucun des effets de la grâce, ni aux miracles... Car tout se tient.

Car le miracle, le signe, n'a de valeur que celle qu'il a pour la raison illuminée par la foi. Il ne révèle rien à ceux qui ne croient pas en Dieu... Il les endurcit.

Dans le Nouveau Testament, le signe est un événement dont la foi seule permet de discerner le sens. Il fortifie les croyants dans leur foi en Dieu ; il leur révèle la puissance de Celui qui n'abandonne pas le monde à lui-même. Il n'est pas l'acte autonome d'un pouvoir surprenant, il est Dieu à l'œuvre, annonçant prophétiquement ce qui sera : la guérison (Jn 4:54 ; 6:2), la résurrection et la vie (Jn 2:18 ; 11:47 ; 12:18), la transformation de la nature (Jn 2:11 ; Rm 8:18-22).

Dans un monde qui s'est séparé de Dieu, tout ce qui révèle aux yeux de la foi la présence agissante de Dieu et du Christ, par la puissance de l'Esprit, sort du cours dit « naturel » des choses ou des pensées. Dieu et le Christ surmontent l'indifférence et l'hostilité des hommes pour se révéler à ceux qui croient, et leur montrer leur puissance, leur amour, leur présence. Pour annoncer le renouvellement de toutes choses, les nouveaux cieux et la nouvelle terre, l'établissement final du Règne de Dieu sur l'univers entier. Le monde de l'homme est bien immergé dans le monde de Dieu : le sachant, nous connaissons le sens des choses de la vie, et c'est ce sens qui nous fait vivre et pour qui nous vivons.

III. LE CIEL ET LA TERRE

Il n'est pas possible que la Bible nous parle de ces deux réalités sans employer les mots : les cieux, la terre, le monde, en haut, en bas, etc. et des verbes tels que monter et descendre. Est-ce à dire que la Bible reprenne à son compte l'image naïve d'un monde à trois étages, tel que l'a dépeint Aristote en 350 avant Jésus-Christ, enseignement canonisé par l'Académie d'Alexandrie en 150, et qui rejetait officiellement comme blasphématoire la théorie héliocentrique de l'astronome grec Aristarque de Samos, esquissée 100 ans auparavant ?

Je ne le crois pas ! L'Ancien Testament était déjà rédigé à cette date. Et puis, une lecture spirituelle des écrits bibliques n'implique nullement qu'on s'encombre d'aucune conception visuelle ou spatiale, sauf quand les termes employés désignent notre atmosphère ou notre firmament, ce qui tombe sous le sens. Ces expressions sont des anthropomorphismes.

S'agit-il de Dieu ? Salomon ne s'écriait-il pas déjà : « Les cieux, même les cieux des cieux ne peuvent te contenir ! » (1 R 8:27 ; 2 Ch 2:6). Quel sens donner à l'invocation de l'Oraison dominicale :

« Notre Père qui es aux cieux » ? Et comment nos Réformateurs l'ont-ils comprise ? Selon Calvin :

« Quand l'Écriture dit que Dieu est au ciel, elle signifie que toutes choses sont sous sa domination, que le monde et tout ce qui s'y trouve est entretenu par sa conduite, que sa puissance est épandue partout, qu'il dispose de toutes choses par sa providence »⁸.

Et dans *l'Institution Chrétienne* :

« Par là il déclare et (nous) donne à connaître qu'il n'est point contenu en quelque lieu particulier, mais qu'il est partout et remplit toutes choses. Mais, parce que notre ignorance et notre faiblesse d'esprit ne peuvent autrement comprendre ni concevoir sa gloire, puissance, sublimité et hautesse, il nous la signifie par le ciel, qui est la chose la plus haute et pleine de gloire et de majesté que nous puissions contempler (...) Dieu nous est colloqué par-dessus tout lieu, afin que, quand nous le voulons chercher, nous nous élevions par-dessus tous les sens de notre âme et de notre corps. Davantage, par cette manière de parler, il est exempté de toute corruption et mutation. Finalement, il nous est signifié qu'il contient et modère le monde entier par sa puissance. C'est pourquoi « Qui es aux cieux » dit autant que s'il était nommé de grandeur et hautesse infinies, d'essence incompréhensible, de puissance inébranlable, d'immortalité éternelle.

C'est pourquoi ce mot nous doit émouvoir à élever nos cœurs et nos esprits quand nous pensons à Dieu, pour ne rien imaginer de lui qui soit charnel ou terrestre, et ne le vouloir régler selon notre raison mondaine ni assujettir à nos affections. Semblablement, il nous doit servir à confirmer en lui notre confiance, en tant qu'il nous signifie qu'il gouverne par sa providence le ciel et la terre ».

Voilà qui est dit d'une manière absolument catégorique : cette expression biblique — et d'autres semblables — n'implique ni localisation ni spatialisation, ni séparation en étages, et respecte la loi de la complémentarité.

Quand les Anges de Dieu « montent et descendent sur le Fils de l'homme » (Jn 1:51), c'est une manière de parler qui dénote une communication mutuelle entre Dieu et les hommes. Le « ciel est ouvert » parce que « le Christ se communique à nous pour être notre vie »¹⁰. Communication, interprétation, donc complémentarité. Le ciel n'est pas un lieu, c'est un état, une vie, une manière d'exister et de recevoir la vie.

Seul le Christ nous révèle la profondeur de cette complémentarité. Quand il est question que le monde spirituel se manifeste dans le monde visible, la Bible emploie les verbes « entrer » et « descendre » : « Je suis descendu du ciel », dit Jésus (Jn 6:38). Selon un passage sensationnel de l'Épître aux Hébreux, le Christ entrant dans le monde dit : « Tu m'as formé un corps... pour faire ta volonté »

8. J. Calvin, *Commentaire sur 1 Rois 8:27*.

9. J. Calvin, *Institution Chrétienne*, III. 20.40.

10. J. Calvin, *Commentaire sur Jean 1:51*.

(Hé 10:5-7). « Descendre », « entrer », c'est apporter avec soi la vie du ciel. Jean 3:13 est un texte dont l'intense pénétration a suscité bien des incompréhensions, mais il nous éclaire à merveille : « Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel ». Ainsi, pour Jésus, le fait d'être « dans le ciel » et le fait d'être « sur la terre » ne sont pas deux faits successifs ou parallèles dans le temps, ou superposés ou dans l'espace, mais un seul et même fait simultané dans les deux réalités qui s'interpénètrent : « descendu du ciel » et pourtant, au même instant, « dans le ciel ».

Écartons la tentation — que certains n'ont pas évitée, tant ils étaient à leur insu prisonniers du schéma spatial des trois étages — de penser qu'il s'agit ici de la vie du Fils incrémenté qui, nonobstant l'incarnation, n'a pas quitté le ciel. « Le Seigneur, dit Frédéric Godet, menait parallèlement deux vies, une vie terrestre et une vie céleste »¹¹.

Bien qu'attribuant un sens moral au mot ciel, Godet situe bien malencontreusement la vie céleste dans « une sphère quelconque de l'Univers »¹². Calvin, lui, perçoit la profondeur mystique de ces mots : « Il semble absurde qu'il dise qu'il est au ciel pendant le temps qu'il habite sur la terre. On peut répondre que cela est vrai à l'égard de sa divinité. Mais la façon de parler dont il use signifie autre chose, à savoir que lui-même, étant homme, était au ciel (...) afin de nous éléver en haut au ciel avec lui, en nous tendant la main comme un frère »¹³.

Dans ce passage, « monter au ciel » signifie avoir une connaissance pure et naïve des mystères de Dieu, et la lumière de l'intelligence spirituelle. « Ces mots, dit Hoskyns dans son brillant commentaire¹⁴, signifient l'existence invisible en Dieu ou avec Dieu, qui n'est pas incompatible avec l'existence visible et qui rend possible l'affirmation que ceux qui croient possèdent la vie éternelle ici et maintenant ».

Le ciel est un état. Être dans le Père, c'est être dans le ciel. Alors même que nous sommes dans ce monde, nous sommes aussi « dans les cieux », « dans le Royaume du Fils bien-aimé de Dieu ». On ne saurait mieux affirmer la complémentarité des deux mondes que ne le fait Paul aux Éphésiens (2:6) : « Il nous a ressuscités ensemble, il nous a fait asseoir ensemble dans les lieux célestes en Jésus-Christ ».

Mais l'idée ne viendrait à personne de spatialiser ces images et d'affirmer que, pour autant, un chrétien « change de lieu » ! Ce qui n'est pas permis dans un sens, l'expérience l'atteste, ne peut l'être dans l'autre.

11. F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, II, 253.

12. *Ibid*, 251.

13. Calvin *op. cit. ad. loc.*

14. E.C. Hoskyns, *Commentary on the Gospel of John*, 218.

Pour exprimer le fait que le corps du Christ ne sera plus visible en ce monde, la Bible emploie les verbes « quitter », « s'en aller ». En tenant compte du cadre terrestre de l'événement, Jésus utilise trois fois le verbe « monter », pour désigner — comme le dit l'apôtre Jean — son « passage de ce monde au Père » (13:1). Il emploie aussi, et les apôtres après lui, le mot « élevé ». Mais s'il quitte le monde quant à la présence matérielle de son corps : « Vous ne m'aurez pas toujours », dit-il (Mt 26:11), il dit aussi : « Voici je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation du temps » (Mt. 28:20). « Il n'est plus ici, dit Augustin, et toutefois « il est toujours ici (...) Nous avons toujours Christ avec nous selon la présence de sa majesté (...) selon sa providence, selon sa grâce invisible »¹⁵. Avec nos Réformateurs, nous renonçons catégoriquement à assigner au Christ « quelque région du ciel ». Une telle question est indiscrète et superflue.

Il est piquant de remarquer, ici, que le schéma païen des trois étages reste si fortement présent dans l'Église et chez les croyants qu'on le surajoute à l'image du monde que nous donne l'Écriture. Le terme non biblique d'« ascension » est regrettable et suspect. De même, « il est monté au ciel » du Symbole des Apôtres, malgré la référence d'Éphésiens 4:9-10 qui cite le Psalme 68:19. Le mot sans doute le plus adéquat serait « élèvement ». Certains spatialisent cet « événement » en traduisant « élevé » de Actes 1:9 par un passif : il fut « enlevé » (Synodale, Centenaire, Crampon), et *analemptheis* du verset 11 par « enlevé » (Segond, Synodale, Français révisé, Centenaire, Jérusalem, Crampon, Maredsous), et encore le verbe *poreuomenon*, qui signifie « aller », par « monter » (Luther, Synodale, Centenaire, Maredsous). Pour le Christ, « aller au ciel », c'est être « élevé », « exalté », « au-dessus des cieux » (H 7:26), entrer dans la gloire et prendre possession de l'Empire céleste, tout en nous accordant ici-bas sa présence, sa majesté, sa providence et sa grâce indicible, « grâce sous laquelle, dit Calvin, je comprends la communion qu'il nous donne en son corps et en son sang »¹⁶.

IV. JÉSUS-CHRIST ET LA COMPLÉMENTARITÉ

C'est ici que nous trouvons la révélation finale et exhaustive de la complémentarité. Je ne puis trouver de meilleur résumé que celui de la *Confession de La Rochelle* :

« Nous confessons que la sainte Cène nous apporte le témoignage de notre union avec Jésus-Christ. En effet, Christ n'est pas seulement mort et ressuscité une seule fois pour nous, mais il nous repaît et nourrit vraiment aussi de sa chair et de son sang, afin que nous soyons UN avec lui et que sa vie nous soit communiquée... Par l'action secrète et

15. J. Calvin, *Institution Chrétienne*, IV,17.26.

16. *Ibid.*

incompréhensible de son Esprit (Christ) nous nourrit et vivifie de la substance de son corps et de son sang » (Art. 36 et 37).

Ainsi, d'une part, Christ est actuellement présent dans le monde invisible avec le corps humain, notre propre corps, qu'il a reçu de l'Esprit Saint en s'incarnant (Hé 10:5-7), mais il est également, au regard de la foi et en vérité, présent dans ce monde qu'il pénètre intimement, présent comme celui « en qui » tout subsiste, présent d'esprit, d'âme, non seulement selon sa divinité, comme au temps de l'Ancien Testament, mais présent de corps selon son humanité : « Je suis avec vous tous les jours... » le « Je », c'est la totalité de sa personne, esprit, âme et corps, une présence réelle totale, divine et humaine, par la puissance du Saint-Esprit.

La Cène nous apporte le témoignage que, dans la foi de chaque jour, nous sommes un avec le Christ, nous recevons le Christ, d'esprit, d'âme et de corps, en nous, dans notre personne tout entière, notre esprit, notre âme, mais aussi notre corps. Présence totale du Christ dans l'homme total que nous sommes. Il pénètre le monde où je vis et je suis immergé dans le sien. Il me nourrit et vivifie de la réalité de son corps et de son sang. Il l'a promis : « Parce que je vis, vous aussi, vous vivrez » (Jn 14:19) ; « Quand je m'en serai allé (...) je reviendrai et je vous prendrai avec moi, afin que là où je suis vous y soyez aussi. Et vous savez où je vais, et vous en savez le chemin » (Jn 14:3-4). Oui, « notre vie est cachée avec le Christ en Dieu » (Col 3:3). C'est par lui seul que nous le savons. En lui et par l'Évangile, nous pouvons chercher et recevoir toutes les réalités du monde « invisible », nous en nourrir, au plus profond d'elle-même, la réalité « visible » qui n'est ce qu'elle est, ne subsiste et ne trouve son sens qu'en Christ.

La conception biblique de la complémentarité, révélée en Jésus-Christ, est une notion radicalement révolutionnaire. Aux temps que nous vivons, elle est d'un prodigieux intérêt, religieux, philosophique et scientifique. Elle récuse toute conception dualiste ou déterministe d'un univers qui, secoué d'une maladive paranoïa, égaré par l'hypertrophie de sa raison, esclave d'un cœur révolté, aboutit en fait à la « démission de la raison », au désespoir et à la mort.

Penser selon la loi de la complémentarité, c'est restaurer l'unité de la pensée, l'unité de notre personne, l'objectivité de la recherche scientifique : ce sont là des dons de Dieu. Si les sciences, la philosophie, la théologie, l'herméneutique voulaient bien en tenir compte, nous entrerions dans une nouvelle ère de la pensée à la gloire de Dieu, nous goûterions bientôt ses fruits savoureux dans tous les domaines de l'activité humaine. Nous serions aussi les artisans et les témoins émerveillés d'une authentique régénération de l'Église chrétienne.

Loi de vérité, la complémentarité est aussi, en effet, loi de

sobriété. Par elle, dès le point de départ, nous savons aussi que personne : philosophe, savant, théologien, herméneute, quel que soit son génie, ne peut, ni ne pourra jamais circonscrire rationnellement le « comment » des actes divins. (Le comment de l'inspiration des Saintes Écritures, le comment de l'action de la providence, le comment de l'incarnation ou de la coexistence des deux natures en Jésus-Christ, le comment de notre régénération, le comment dont l'Église est le corps du Christ, le comment de l'action sur nos esprits et dans nos coeurs de la prédication de l'Évangile et des Sacrements, le comment de la « présence réelle » lors de la célébration de la Cène, le comment de la résurrection, etc.).

Renonçons à ces vaines spéculations, supprimons de l'enseignement académique les théologies inadéquates des « comment ? » qui sont la cause principale de toutes les divisions ecclésiastiques et brisent le Corps du Christ, et alors nous irons à l'essentiel. Alors nous pourrons être ensemble, dans la sobriété de l'Évangile, mais aussi dans l'infinie richesse du Nom ineffable que le Christ nous a révélé par sa Parole, qui est la Vérité qui conduit à l'Unité (Jn 17).

Notre vocation aujourd'hui ? Être des révolutionnaires de la pensée et de l'Esprit « pour renverser les folles rêveries du populaire et mettre sous le pied toutes les subtilités des philosophies profanes », car tel était la visée de la Réforme¹⁷. Courage intellectuel, discipline du sentiment, acharnement au travail pour disposer d'une information scientifique vraie, combat dans la prière, la Bible en mains. Croyez-moi, c'est là, chaque jour, un enfantement plein de douleurs. Car le diable est d'une subtilité stupéfiante.

La complémentarité des deux mondes, visible et invisible, veut en effet que là où nous ne faisons pas sa place au Dieu Créateur et à son Christ, place est faite à l'usurpateur, Satan : pour être de second plan, sa présence surtout dans le domaine spirituel, n'en est pas moins capitale.

C'est lui qui nous tente sans cesse dans les domaines du pain quotidien, des voies et moyens de notre volonté de puissance, qui emprunte des chemins raccourcis pour s'emparer avec violence de l'héritage du Royaume, (Mt 11:12), ou pour sommer Dieu de se manifester et se déclarer par d'autres moyens que ceux que Dieu nous a révélés, auxquels il rend sensibles l'esprit et le cœur de ceux qui croient.

C'est lui le « menteur », le « père du mensonge » (Jn 8:44), et le « meurtrier » (Jn 8:44). C'est lui qui « enlève la parole qui est semée en ceux qui l'entendent » « de peur qu'ils ne croient et ne soient sauvés » (Lc 8:12). C'est lui qui suscite ici-bas ceux que le Christ appelle « les enfants du Malin » (Mt 13:38), l'« ivraie » que sème le Diable. C'est lui que le Christ voit « fondre du ciel comme la

17. *Ibid.* 1,13.1.

foudre » (Lc 10:18), pour s'opposer au message, ou passer les croyants « au crible comme le blé » (Lc 22:31), « entrer dans Judas » (Lc 22:3) au moment opportun, au point que Jésus appelle « démon », celui en qui Satan s'est incarné (Jn 6:70). Quand on ne boit pas à la coupe du Seigneur, il faut boire à celle des démons (1 Co 10:20). Car il n'y a point d'accord entre Christ et Bézial (2 Co 14:6). C'est lui, Satan, qui règne sur l'empire de la mort, et corporelle et spirituelle (Hé 2:14) et veut nous retenir dans la servitude ! Il « séduit le monde entier » (Ap 12:9), et les hommes qui ne se conforment pas au Christ à la mesure de sa parfaite stature ne parviennent jamais à l'âge adulte, parce qu'ils restent des enfants flottants et ballottés à tout vent de doctrine par la piperie des hommes et par leur habileté à rendre l'erreur séduisante (Ep 4:13-14). Ils refusent de croire à la vérité parce qu'elle est la vérité (Jn 8:44-47). Oui, c'est lui qui inspire les crédos apostats, les fausses philosophies (Col 2:8) et la fausse science, dont ceux qui s'en réclament se détournent de la foi (1 Tm 6:21), en pensant « comme les autres » (Mt 16:23). « Nous n'ignorons pas les desseins de Satan, dit saint Paul : c'est de prendre l'avantage sur nous » (2 Co 11:11).

Il semble qu'aujourd'hui Satan ait pris l'avantage dans le monde et dans l'Église elle-même, dans la pensée et dans les actes d'un grand nombre qui se disent chrétiens. Il sait qu'il ne lui reste que peu de temps (Ap 12:12). Ce n'est pas contre de simples hommes, de chair et de sang, que nous avons à combattre, « mais contre les dominations, contre les puissances, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits mauvais qui sont dans les régions célestes » (Ep 6:11-12). Pour tenir bon contre les ruses du Diable, nous avons à saisir toutes les armes de Dieu ! A prendre la foi comme un bouclier qui nous permettra d'éteindre toutes les flèches enflammées du Malin ; à accepter le salut comme un casque et la parole de Dieu comme une épée que nous donne l'Esprit. Tout cela dans la prière, en demandant à Dieu son aide (Ep 6:14-18). Car il y en a Un qui sait parler aux esprits impurs, et ils lui obéissent : C'est le Christ ! (Mc 1:28).

DANIEL : HISTOIRE OU MYTHE, VÉRITÉ OU ERREUR ?

Alain PROBST *

Alain Probst expose les insuffisances de l'approche historico-critique concernant le livre de Daniel. Cette méthode non seulement s'avère inapte à bien présenter le message de l'Écriture, mais représente un artefact rationaliste d'une époque scientifique révolue.

I – DANIEL, THÉOLOGIEN DE L'HISTOIRE

La revue « Cahiers » ÉVANGILE (n° 79, 1992) consacre au livre de Daniel une étude détaillée due à P. Grelot. Nos interrogations sur la nouvelle situation mondiale permettent au lecteur de se tourner vers le prophète exilé à Babylone, de lire son témoignage, alors que les questions importantes de ce temps mettent l'esprit en pièces : comment interpréter les bouleversements politiques ? L'histoire a-t-elle une signification — partielle, globale —, progresse-t-elle vers un achèvement ? Comment vivre l'attente du Royaume de Dieu ? (p. 4).

Daniel transmet à ses héritiers une véritable théologie philosophique de l'histoire mondiale. Augustin, Calvin, Bossuet, Toynbee ont façonné à leur manière l'interprétation de notre présence humaine au temps historique en s'inspirant du final de son livre mystérieux. Les grands dogmaticiens appréhendent dans le texte du même ouvrage la signification des événements produits en la présence divine, guidés par la souveraineté du Dieu Créateur. Dieu accorde aux jeunes déportés l'intelligence littéraire. Daniel peut expliquer les visions et rêves (Dn 1:17). Dieu dévoile contenus et secrets de la statue composite (Dn 2) et le prophète prononce, à cette glorieuse occasion, les vocables qui serviront en toute théologie de l'histoire. « Béni soit le nom de Dieu, d'éternité en éternité. A

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

lui appartiennent la sagesse et la force. C'est lui qui change les temps et les circonstances, qui renverse et qui établit les rois, qui donne la sagesse aux sages et la science à ceux qui ont de l'intelligence. Il révèle ce qui est profond et caché, il connaît ce qui est dans les ténèbres, et la lumière demeure avec lui, ... » (Dn 2:19-22). C'est ce même Dieu souverain absolu qui fixe les « époques » de l'histoire (2:36-44) ; et l'auteur précise en son adresse au roi : « Le grand Dieu a fait connaître au roi ce qui doit arriver après cela. Le songe est véritable et son explication est certaine » (Dn 2:45). Il existe donc bien un lien indestructible entre la parole qui dit, montre, annonce, « prophétise », et l'Histoire factuelle, événementielle, le temps concret qui fait apparaître, surgir, disparaître les hommes et leurs royaumes politiques (cf. Dn 11:35, 12:5-13, et aussi 10:14). Daniel passe aux yeux de tous, non seulement comme un individu dont la réussite sociale fut hors du commun des mortels, gouverneur avisé, résistant inflexible, mais comme ce qu'il est, le prophète juif des nations, l'interprète autorisé de l'histoire totale ; Daniel illustre, par excellence, la notion théologique de Révélation-Histoire des néo-calvinistes du continent américain : le schéma Alliance-Parole-Événement, en lequel la prophétie renvoie nécessairement à son référent extra textuel, concret, mondain, et où celui-ci est dit par une parole autorisée, par une interprétation divine ultime.

Telle n'est pas la pensée du « Cahier » qui ne retient du livre de Daniel qu'un ensemble de récits d'enseignements (didactiques), composés au temps d'Antiochus Epiphanes (174-164), qui illustrentraient les conflits de 1 Maccabées 2:1-3:26, la crise de la période maccabéenne, sans même qu'on ait besoin d'un Daniel historique — celui-ci ne serait qu'un type symbolique, le héros inventé « pour les besoins de la cause juive » —, d'une forme narrative (p. 10 ; analyse des « genres littéraires », p. 11).

Cette théorie sur le livre de Daniel n'est pas nouvelle. Elle commence avec les critiques de Porphyre contre les chrétiens, se poursuit avec l'examen rationaliste des textes par B. Spinoza et Voltaire, pour s'achever en l'œuvre de la critique textuelle, de fait peu modifiée depuis la fin du XIX^e siècle. Les notes d'introduction de la *Bible de Jérusalem* exposent cette même conception, qui trouve en quelques prestigieux spécialistes de forts appuis : Delcor, A. Lacoque avec le philosophe herméneute Ricœur. La théorie est aujourd'hui propagée dans ce type de « Cahiers » bibliques destinés aux non-spécialistes.

II – LES PRÉSUPPOSÉS DE LA HAUTE CRITIQUE

Le problème rencontré, ici, réside dans le modèle épistémologique qu'accepte la critique biblique. Première énorme contradiction : on affirme que nulle histoire, même moderne, n'est entièrement

impartiale, ce qui signifie le devoir d'extrême prudence en la formation des hypothèses de composition des textes, la mention on ne peut plus rigoureuse du caractère révisable des théories historiques ; or, l'exclusion ne concerne que la seule lecture dite « fondamentaliste » du livre (« Cahiers », p. 10, p. 60), l'histoire rénovée de la critique historique apparaissant comme une entreprise entièrement garantie par l'expérience scientifique, au-dessus de toute forme ordinaire de soupçon. Alors s'impose un modèle de théorie qui n'est plus falsifiable (au sens de K. Popper). La chaîne des arguments arrange définitivement un ensemble ; elle est proposée non plus dans le but d'éclaircir le contenu d'un document, mais d'interdire toute objection dans l'ordre du détail. La théorie « haute critique » s'impose en une évidence sublime ; elle n'a plus rien à voir avec une véritable théorie scientifique qu'on doit surveiller, examiner avec soin, rectifier et même falsifier (afin de savoir si elle résiste). C'est ainsi que, contre les règles émises par les courants éminents de l'épistémologie moderne et de la philosophie des sciences (du côté laïc : Bachelard, Canguilhem, Popper, H. Albert, Lecourt ; côté chrétien : Van Til, Poythress, Woltersorf, Alston), s'édifie la tradition critique qui ne vit que de la (peu glorieuse) dénégation de son « autre » : l'obscure tradition fondamentaliste.

La lecture classique du livre de Daniel s'assimile alors aisément aux annonces fantaisistes des sectaires ; on la rapproche des *Centuries* de Michel de Notre Dame (1503-1566, célèbre auteur de la Renaissance, médecin et astrologue des Valois), ce qui permet de cacher aux non-spécialistes du texte biblique que quelques savants de renommée mondiale acceptent la lecture littérale, historique du livre : F.F. Bruce, Wenham, Baldwin, etc. Leurs travaux seront naturellement retirés des bibliographies proposées aux divers lecteurs : retirer un livre gênant d'une collection, tout le monde sait bien que cet acte représente le sommet de l'objectivité !

III – FICTION ET RÉALITÉ

Ainsi le « Cahier » traite à plusieurs reprises des anachronismes qui pullulent, abondent dans un récit typique, un texte de vocation destiné au peuple d'Israël, un document didactique sur fond « moral » enseignant la résistance des élus contre le paganisme (grec !). La p. 12 fait référence à Darius le Mède (Dn 5:31), conquérant de Babylone en 539 ; l'histoire ignore un Darius situé avant Cyrus le Perse (558-530) se croit-on obligé de préciser. « C'est sans importance dans des récits didactiques dont la portée est d'un autre ordre que la relation de l'histoire réelle » (p. 12).

On remarquera d'abord que l'anachronisme (« faute » contre « l'histoire réelle », « chronologique ») porte, ici, sur un nom propre ; la haute critique du livre en est réduite à ce type de notation,

compte tenu de l'extraordinaire tenue du texte de Daniel pour tout ce qui relève de la période babylonienne (la plus ancienne à laquelle l'ouvrage fait référence ; Dn 1 à 5). En laissant de côté le fait bien connu qu'il existe quelques solutions très simples qui permettent d'accrocher avec l'histoire ordinaire la mention de Darius (en Dn 5:31), le « Cahier » proposé n'offre guère d'exemples d'autres anachronismes. Ainsi la non-historicité (proclamée !) du texte de Daniel ne fait pas l'objet d'une étude authentique, rigoureuse, soignée. Une conception quelque peu sophistiquée des genres littéraires dans les écrits vétérotestamentaires se trouve de ce fait exploitée, « plaquée » artificiellement sur un texte complexe, qui peut posséder plusieurs modèles littéraires, tout en étant entièrement conforme à l'histoire réelle¹.

Peut-on ainsi croire qu'une fiction à caractère didactique, dont le personnage central serait une figure elle-même incertaine, rédigée à l'étranger (hors du sol d'Israël) se serait imposée à la conscience juive de telle sorte que le « roman » de Daniel finisse par figurer dans la liste des textes sacrés de la religion officielle du peuple ? La foi existe... on lui doit le respect. Il faut une foi de charbonnier pour accepter une thèse semblable, une décision existentielle injustifiée.

IV – LES SUPPLÉMENTS GRECS DE DANIEL

On remarquera aussi qu'il existe des suppléments grecs du texte de Daniel (l'histoire de Suzanne, Dn 13 ; Daniel et les prêtres de Bel, Dn 14:1-22 ; Daniel et le dragon, 14:23-42, textes auxquels il faut ajouter le Cantique de la fournaise ardente, 3:52-90). Ces documents, intégrés à la version grecque de Théodotion, ne furent jamais considérés comme des écrits sacrés, canoniques, par les docteurs juifs. Inscrits dans les originaux grecs, appartenant à la période hellénistique, ces suppléments furent exclus du canon juif, ce qui montre que les sages d'Israël possédaient des critères très précis permettant de distinguer une fiction didactique, une composition légendaire, d'un texte « fondé sur l'histoire ». La correspondance littéraire de St. Jérôme (traducteur de la Bible latine sur le texte de Théodotion) atteste une coupure semblable entre les écrits authentiques et les fictions de l'époque hellénistique. Jérôme permet tout au plus la lecture de ces fictions, en avouant qu'il faut en retirer « l'or » de « la fange », la vérité de l'erreur, ce qu'il ne dit jamais des livres canoniques auxquels l'ensemble du livre de Daniel (1 à 12) appartient en droit (Jérôme, Ambroise, Augustin, Calvin défendent sur ce point précis la même doctrine !).

1. Daniel est destitué de son rang de véritable livre historique à l'occasion de l'examen d'un détail (Dn 5:31), alors que l'extrême validité du récit de l'ensemble du chapitre 5 du livre n'est pas prise en charge par la critique, choix subjectif parmi d'autres. Autre remarque : l'extrême précision de Dn 5:7 (n° 3 du royaume) est négligée.

V – LA PERTE DE L'HISTOIRE ET DE SA SIGNIFICATION

La théorie des genres littéraires défendue par la critique (elle n'affecte pas uniquement l'interprétation du livre de Daniel, mais aussi celle de nombreux livres de la Bible) pèche en ce sens qu'elle sépare, en une argumentation souvent très faible, récit et événement, parole et historicité. Daniel, le personnage, ses actions deviennent « la chose » de plusieurs textes ; Daniel s'identifie à une « intention » (celle de l'auteur inconnu), il devient la « marque », le « repère » d'une expérience subjective, le « symbole », « modèle typique » d'une période (le temps de la crise maccabéenne). Daniel devient « résidant » d'une forme de texte, il n'a plus d'histoire ! La révélation qui l'accompagne ne se fait pas « temps », « événement », « histoire réelle », elle n'est que tradition édifiante, morale, dispensée en un récit didactique. Déjà, au cours de la deuxième guerre mondiale, Walter Luthi (qui fut pasteur à la cathédrale de Berne) proposa à ses auditeurs une lecture du livre de Daniel accordée à ce temps d'épreuves. L'explication de Daniel publiée par Luthi laisse de côté l'histoire passée ; sans la récuser entièrement, Luthi ne réfléchit à cette histoire que pour l'actualité brûlante du conflit. « Daniel : une leçon de foi pour le présent ! » Dieu contre les tyrans ! Le « Cahier » s'achève sur le même principe (pp. 61-62) : il y a une « spiritualité du livre », celle-ci demeure... en dépit du fait que Daniel soit un être légendaire ; dualité insoutenable du point de vue du « motif biblique » !

La Bible rejoue ainsi les traditions, les mythes des cultures et des peuples. Mais comment peut-elle alors susciter la foi ? Un texte historiquement déconsidéré produirait-il cet engagement devant Dieu, l'entrée dans l'Alliance de grâce, la démarche initiale de l'acceptation, de la foi ? L'enseignement de l'apôtre en 1 Corinthiens 15 (v. 13-14) lie étroitement foi et histoire (ce qui est réellement arrivé !). Ce lien entre la croyance personnelle, l'engagement du sujet et l'événement réel paraît être une structure fondamentale du réalisme biblique. Moïse, Josué, Élie vivent en compagnie d'un Dieu vivant, Seigneur objectif, produisant en ce monde des événements réels de salut. Briser le lien, c'est enlever l'assise historique de l'Alliance, confondre les fondements de la foi avec une mythologie (même W. Pannenberg est fiable sur ce point précis, car son histoire restaurée n'est pas entièrement réelle). La foi engendrée par le mythe n'est plus *la foi* !

VI – LES LIAISONS INTERNES AU SYSTÈME BIBLIQUE

La non-historicité du personnage de Daniel, de sa carrière à Babylone, entraîne une non-réalité des circonstances dans lesquelles

furent prononcés ses discours (Dn 2:27-45, 4:19-27, etc.). Ceux-ci deviennent des compositions littéraires relevant d'« un auteur anonyme ». Comment les juifs ont-ils pu croire alors aux textes messianiques du livre, considérer la pierre de Daniel 2:34 comme une intervention du Roi Messie, comprendre ces textes comme la clé de l'histoire du monde ? Aucune explication n'est proposée quant à ces éléments. Le témoignage de l'historien Flavius Josèphe (Antiquités X.XI.7) ne va guère dans le sens d'une déhistorisation du livre de Daniel. Abordant le fameux thème du 4^e empire (Dn 2:40, 7:7, 19-22, 8:9, 9:27), le sage précise : « Tout cela, comme Dieu le lui avait indiqué, il l'a laissé consigné par écrit, afin que ceux qui le liraient et seraient témoins des événements admirent la faveur dont Daniel avait joui auprès de Dieu »... (suit une réfutation des épiciuriens² qui rejettent création et providence ; cette réfutation n'est pas sans concerner le sujet de la philosophie implicite en la haute critique).

Il existe ainsi toute une tradition de témoignages qui désignent Daniel comme un être historique. Le livre d'Ézéchiel contient son nom deux fois (Ez 14:14, 28:3) ; la seconde référence ne manque pas d'intérêt en tant qu'elle se rapporte au mystérieux roi des temps ultimes ; dont Daniel décrit le règne et accompagne la vie jusqu'à son terme (Dn 11:44-45). On peut également repérer dans le livre toutes les introductions chronologiques qui nous conduisent de l'an 606 av. J-C. (Dn 1) à 535 av. J-C » ; l'auteur du livre semble bien vouloir faire de l'histoire, tout en visant au-dessus des événements décrits, déterminés, la fin de l'Histoire (avènement du règne divin). Le document de Daniel comporte ainsi des descriptions historiques parfois un peu « froides » (le rédacteur ne veut pas mêler l'imagination au récit : Dn 1:1-16, 2:1-18, 5:1-12, etc., l'imagination, maîtresse d'erreurs et de fausseté), des discours, adressés aux grands de ce monde (et alors Daniel prêche la grâce et le jugement comme « homme de Dieu »), des visions (elles concernent les temps de la fin, sans exclure des réalisations partielles). Comment un être déhistorisé, réduit à la seule légende (*mythos* !), pourrait-il nous apprendre les occurrences réelles, objectives, des temps historiques ultimes ? La spiritualité du livre, sa surnaturalité, possède une assise temporelle historique dans un divers événementiel. En Matthieu 24, c'est le Christ lui-même qui enseigne cette spiritualité (Mt 24:1-35) ; or, c'est en ce chapitre où il est dit : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point », que Daniel est posé comme prophète historique (v. 15) ; il a vu la fin de l'histoire (v. 9-14). Jésus dresse alors la grande figure du Fils de l'homme dans le ciel (c'est encore une prophétie de Daniel, 7:13-15 ; Mt 24:29-35).

La critique biblique ne parvient en aucune façon à sauvegarder

2. Épicure qui refuse l'action de Dieu ici-bas est le Kant de la pensée antique ; or, la critique biblique est kantienne d'esprit.

les données essentielles du dogme, de la foi ; si Daniel n'est pas authentique, il faut payer le prix de cette négation. L'ensemble des discours tenus par Jésus en Matthieu 24 est ébranlé ; le Christ aurait disserté sur des arrangements littéraires, et on ne voit pas comment on pourrait alors conserver la haute figure du Fils de l'homme, de même que la divinité essentielle du Seigneur. On expliquera également comment tenir quelque certitude à propos de Matthieu 16 (la « pierre » qui est le Christ !), car ce texte renvoie à Daniel 2-34, 2-44-45, et ce n'est rien d'autre que la confession universelle de toute l'Église qui est en cause ici : elle est de Pierre et de Daniel !

VII – DANIEL ET LES DOMINOS

La célèbre théorie dite des « dominos » n'est plus guère à la mode... le jeu des dominos, lui, reste d'un usage courant. Dans les années '50, cette théorie de politique internationale cherchait à décrire les conséquences en séries d'un acte de faiblesse ; un domino tombe entre les mains des puissances de l'Est, sa chute en entraîne une autre, etc. La logique théologique ne s'identifie pas entièrement à celle de la chute politique des dominos abandonnés : le critique des textes ne va pas jusqu'au terme logique du raisonnement sceptique, une partie de la foi demeure, réservée, « immunisée » ; mais en conséquence raisonnable, le doute à propos de l'historicité des textes affecte le cœur même de la foi. Ce qui est en cause avec Daniel et d'autres livres étudiés par la critique ne concerne pas l'érudition, l'étude biblique, mais une philosophique immanentiste. Puisse la lecture du texte biblique faire changer les mentalités, promouvoir, dans l'Église, la vraie et authentique exégèse chrétienne !

LA NOTION DE « DOCTRINE » DANS LA THÉOLOGIE MODERNISTE

Paul WELLS

Nous vivons à l'époque « post-moderniste ». La théologie, à la remorque d'une philosophie non-chrétienne depuis deux siècles, ne se libère pas souvent des visées du modernisme. C'est pourquoi sa vision de la réalité est dichotomiste, refusant l'objectivité des doctrines chrétiennes et se cantonnant dans un domaine purement subjectif.

Les présupposés des théologies modernes, comme chacun le sait, ont été fortement influencés par la philosophie. C'est ainsi qu'a surgi une nouvelle manière de considérer la notion de vérité qui d'objective, est devenue conviction intérieure et subjective. Autrement dit, le contenu de sens de la pensée chrétienne ne constitue plus la vérité, ou ne présente plus des vérités, servant de fondement à la foi. Ce que l'on croit serait, en effet, *une vérité de foi*, une vérité qui existerait pour et par la foi, mais qui n'aurait pas de réalité objective en dehors de la foi, sauf naturellement pour celui qui le croit.

La conséquence, pour la foi chrétienne, de cette nouvelle notion de vérité est double : les sentiments remplacent les dogmes ou les doctrines qui, de ce fait, voient leur champ limité. Voilà pourquoi beaucoup de chrétiens ne croient plus, aujourd'hui, à l'immortalité de l'âme, à l'enfer et au jugement, à la prédestination ou aux deux natures de Christ, leur foi se réduisant à Jésus et à l'amour de Dieu.

Cette révolution de la notion de connaissance a bouleversé le rapport qui existe entre la vérité, la doctrine et la foi. Les deux approches peuvent être schématisées de la façon suivante :

1) *Approche traditionnelle de la théologie chrétienne*

Vérité objective

fondée sur la révélation → doctrines → foi biblique et naturelle

2) Version modifiée de la théologie moderne

```

graph LR
    A[Vérité scientifique] --- C[foi]
    C --- B[vérités de la foi]
    B --- D[doctrines subjectives]
    A --- D
    C --- E[rupture épistémologique]
    B --- E
  
```

I. - « MOI ET MA CONSCIENCE »

En rupture avec ce qui était considéré comme capital dans le passé, le christianisme a subi l'influence de la « soft-idéologie » de la tolérance moderne, qui relativise les valeurs et favorise un individualisme sentimental¹. L'affectivité est devenue un mode de communication sociale. Comme le dit G. Lipovetsky, si la foi subsiste dans ce climat, « elle sera libérée des dogmes et des autorités... chacun pourra, s'il le veut, se fabriquer sa foi. Dans l'empire de l'éphémère, il n'y aura plus de vérité »².

Les théologies modernes ont contracté un merveilleux mariage avec cette nouvelle mentalité, car elles sont anti-doctrinaires. Elles lui ont même, dans beaucoup de cas, servi de précurseurs ; elles se caractérisent en effet, par une approche anti-conceptuelle de la vérité. Elles apparaissent comme anti-intellectuelles puisque la foi concerne des réalités qui dépassent l'intellect et qui existent hors du domaine où celui-ci s'active de façon pragmatique. Comment ne pas être frappé par l'ironie de cette situation : les plus grands cerveaux de l'Église des temps modernes ont appliqué leur savoir à la construction d'une version non doctrinale de la foi.

C'est pourquoi les « vérités » des théologies modernes sont très fluctuantes. Aucune doctrine n'est stable, immuable. Le *Credo* est réinterprété. Il y a autant de vérités que de situations et ces vérités sont aussi diverses et variables en perspectives et en expériences que celles-ci³.

1. Voir F.-B. Huyghe et P. Barbès, *La soft-idiologie* (Paris : Laffont, 1987) ou P. Berger, *La religion dans la conscience moderne* (Paris : Centurion, 1971) et *Affrontés à la Modernité* (Paris : Centurion, 1980).

2. G. Lipovetsky, cité dans *Le Figaro-Magazine* 19/12/87, 118. Voir son livre *L'Empire de l'éphémère* (Paris : Gallimard, 1987). Il n'est pas étonnant que la fin des années '80 ait vu l'apparition d'une *Théologie affective*.

3. L'article de G. Casalis, « Situation de la théologie, théologie de la situation » dans *Parole et dogmatique* (Paris : Le Centurion-Labor et Fides, 1971) en donne un bon exemple.

Ainsi, la science qui, « il va sans dire, ne croit rien » est entièrement distincte de la religion qui, à l'inverse, concerne la foi⁴. De la sorte, aucun conflit théorique entre les deux n'est plus possible. La religion chrétienne devrait donc se limiter à énoncer, dans le domaine de la « foi », quelques principes généraux ayant quelque lien avec la doctrine biblique, mais bien distincts de celle-ci. Cette attitude soulève immédiatement un problème, car même une lecture superficielle de la Bible montre qu'elle traite de la même « matière » que les sciences physiques et humaines, l'archéologie, l'histoire ou la psychologie.

Toutes les parties de la théologie sont atteintes : les méthodes, mais aussi les « écoles ». Qu'il s'agisse de la théologie radicale, de Rudolphe Bultmann à gauche, de Karl Barth, Emil Brunner et Oscar Cullmann à droite, ou de Paul Tillich avec sa théologie philosophique, l'influence délibérée de la modernité est presque universelle. Seule, la théologie de la libération semble y échapper.

Considérons quelques manifestations différentes de cette schizophrénie épistémologique. Les exemples que nous citons sont évidemment limités en nombre ; ils auraient pu être multipliés en citant d'autres théologiens, protestants ou catholiques romains.

II – LA DOCTRINE N'EST PAS L'ESSENCE DU CHRISTIANISME

Un chrétien « évangélique » bien au clair sur la nature de la foi se garderait de dire que la doctrine est l'essence du christianisme ; ses raisons seraient différentes de celles qu'avancerait un théologien moderne. Pour celui-ci, la vraie foi ne peut pas être définie en termes doctrinaux.

Emil Brunner, bien que modéré à cet égard — après tout il était systématicien ! —, nous fournit un bon exemple.

Pour Brunner, la vérité concerne une personne, pas un enseignement. Bien qu'il souhaite éviter la position extrême d'un S. Kierkegaard, il affirme, néanmoins, que la révélation « ne se ramène pas en elle-même à une doctrine, elle est une personne dotée d'une existence historique »⁵. Le Nouveau Testament n'offre pas une doctrine au sujet de Christ, mais un récit qui nous met en sa présence ; il propose non une photo mais un portrait de Christ.

Pourquoi Brunner affirme-t-il cela ? Parce qu'il cherche à retrouver le caractère vivant du témoignage biblique :

« pour que naisse le témoignage doctrinal, il faut, en premier lieu, quitter la relation personnelle avec Dieu qui s'exprime au moyen du « tu »... Par la doctrine, l'homme cesse de s'adresser personnellement à

4. F. Jeanson, *La foi d'un incroyant* (Paris : Seuil, 1963) 22.

5. E. Brunner, *La Doctrine Chrétienne de Dieu. Dogmatique t.1* (Genève : Labor et Fides, 1964)

Dieu en lui disant « tu » comme il le faisait dans la confession originelle de la foi ; mais il en parle à la troisième personne du singulier, en employant « il » ou « lui »⁶.

Autrement dit, selon Brunner, pour s'exprimer doctrinalement, il faut quitter le domaine de la relation personnelle pour celui de la réflexion ; on n'est plus dans le vécu de l'engagement mais dans le domaine de l'objectif. Le cœur est mis hors circuit : « la réflexion théologique transforme une pensée engagée en une pensée objectivé »⁷. Le danger est alors de réduire Dieu au rôle d'objet :

« La question caractéristique déterminant l'activité dogmatique s'exprime ainsi : Que signifie cela ? La foi dit... « toi, Dieu, tu es mon Seigneur ». De cet ensemble la réflexion théologique extrait un terme, le terme « Seigneur » et interroge : « Que signifie cela ? ... Quel est le contenu exact de ce terme « Seigneur Dieu » ? » Le contenu logique d'un élément de cette affirmation est *mis à part* et la réflexion s'exerce sur lui ».⁸

Pour Brunner, il est hors de doute que le récit et la rencontre sont plus importants pour le christianisme que la doctrine et l'enseignement.

Pourquoi cette attitude anti-conceptuelle ? S'il est exact que la doctrine et la vie s'inscrivent dans deux perspectives différentes, pourquoi seraient-elles exclusives l'une de l'autre ? Pourquoi une même réalité ne pourrait-elle pas être considérée dans deux perspectives différentes ?

La crainte de Brunner — exprimée dans les mots *mis à part* dans la situation ci-dessus — est celle de l'*abstraction*. Ce mot revient fréquemment sous la plume des théologiens modernes :

« ... on est occupé à penser l'objet, sans éprouver ni sentiment ni volition... La réflexion théologique ne peut se produire qu'en faisant abstraction, en général, de tous les éléments qui ne servent pas à la construction réifiée de ce qui est demandé ou pensé ».⁹

Très souvent, critique est faite à l'orthodoxie théologique d'avoir une pensée abstraite ou rationaliste. On lui reproche de construire des doctrines « en faisant abstraction de la personne de Jésus-Christ ». Ainsi Barth reproche à l'orthodoxie de ne pas voir la révélation ou l'élection « en rapport avec Jésus-Christ »¹⁰.

Cette accusation de nature polémique dissimule le vrai problème. En fait, elle vise non pas l'abstraction en tant que telle, mais la doctrine « évangélique » qui diffère de celles de Brunner ou de Barth. La doctrine « évangélique » ne serait pas « en rapport avec

6. *ibid.* 57.

7. *ibid.* 98.

8. *ibid.* 99. Ital. ajoutées.

9. *ibid.* 98.

10. Sur l'abstraction voir les commentaires de J. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God*, (Phillipsburg : P & R, 1987), ch. 6, et J. Frame « Dieu et le langage biblique » *Hokhma* 5 (1983), 43-61.

Christ » et doit donc être jugée rationaliste. Trois commentaires peuvent être faits à ce sujet :

1) Il est impossible de tout penser « en rapport avec Christ », car la pensée humaine est incapable d'unifier totalement la réalité ou de tout concrétiser. Chaque pensée implique une certaine dose d'abstraction, car il est difficile de cerner la diversité qui s'offre à nous. L'abstraction traduit nos limites face à l'unité et à la diversité de la création. L'unité totale et la diversité totale sont inconcevables par notre pensée et irréalisables pratiquement.

2) De même, dans l'Écriture, si l'enseignement est souvent mis « en rapport avec Christ » (dans Ep 6 ou 1 Cor 10, par exemple) il n'en est pas toujours ainsi. L'Écriture ne manifeste pas du tout la même méfiance que Brunner vis-à-vis de la doctrine. Actes 2:42 et les épîtres pastorales insistent même sur son importance.

3) En dépit des apparences, la pensée théologique n'est pas plus « abstraite » que l'approche qui valorise l'expérience vécue dans une rencontre. Cette expérience peut s'écartez de la réalité, et se révéler aussi « abstraite » qu'une pensée. Je peux m'imaginer être en train de traiter avec un représentant de commerce agréable et honnête, alors qu'il est en train de me refiler une mauvaise affaire. La qualité de l'expérience qui est faite, de la rencontre, dépend de *qui j'ai rencontré*. Elle dépend de mon analyse, de ma perception de la personne et donc de ma pensée. Tout autant que notre raison, nos intuitions peuvent nous conduire en pleine illusion, c'est-à-dire en pleine abstraction par rapport à la vie.

L'abstraction n'est pas nécessairement mauvaise en soi. Elle peut même être bénéfique, comme l'est la réflexion « froide » qui permet d'évaluer un comportement. Par contre, l'abstraction est mauvaise, sur tous les plans, — raison, affectivité et volonté — quand elle résulte d'enseignements, de sentiments ou de prises de position contredisant la vérité de Christ et nous empêchant de lui obéir.

Les diverses capacités de notre personnalité ne nous séparent pas de la réalité de Christ ; elles permettent de saisir sa vérité sous différentes perspectives. Ces perspectives sont complémentaires et favorisent une perception équilibrée de Christ.

En raison de son attitude unilatérale par rapport à la vérité, il n'est pas exagéré d'affirmer que la critique de l'abstraction faite par Brunner est, elle-même, une abstraction.

III – UNE ATTITUDE ANTI-SYSTÉMATIQUE

L'important pour la théologie moderne n'est pas de formuler un système de vérités auquel se référer, mais le vécu et la réponse immédiate au vécu. L'enseignement, s'il a une place, n'est pas

primordial : le christianisme n'est pas une doctrine, mais une vie de foi.

Cette conception ressort clairement d'un article écrit par André Gounelle et intitulé « A quelles conditions le christianisme est-il pensable ? » Gounelle dit :

« Le christianisme se présente comme lié à une Révélation, il entend être le porteur et le témoin d'une parole qui est adressée à l'homme. Tout le reste, les constructions doctrinales, ecclésiastiques, les rites, la piété, etc. sont des phénomènes seconds, voir adventices et parasites. L'homme se trouve confronté avec quelque chose qui lui est dit, et le problème posé ici est : comment peut-il comprendre cette parole, comment peut-elle prendre sens pour lui »¹¹.

Ici, ce qui caractérise le christianisme n'est pas la spécificité de son message au niveau du langage ou des idées. A ce niveau-là, le christianisme est divers, contradictoire et syncrétiste. Il n'y aurait pas de doctrine unifiée dans le Nouveau Testament, ni de distinction nette entre l'orthodoxie et l'hérésie¹².

Quelle est donc alors la spécificité du christianisme primitif ? Un commentaire sur la position de Rudolf Bultmann affirme :

« ... les auteurs du Nouveau Testament ont utilisé différents langages, incompatibles entre eux au niveau des représentations mais à l'aide desquels ils ont prêché chaque fois, mais en d'autres termes, *la même compréhension de l'existence humaine* »¹³.

Ce qui lie les chrétiens entre eux ne serait pas une doctrine commune, un credo, mais un même sentiment de la valeur et du sens de ce qui constitue la vie humaine. C'est pour cette raison que « les premiers auteurs chrétiens ne se faisaient pas les porte-parole d'une nouvelle conception du monde »¹⁴. Ce qui me fait chrétien, c'est *la compréhension de mon existence personnelle*. Ainsi :

« le christianisme est pensable si son domaine de pertinence est constitué par la réalité de l'existence personnelle, foyer de toute pensée et de toute activité »¹⁵.

Quelles sont les conséquences de cette position ? Les systèmes de doctrine et les synthèses du passé sont produits dans une situation de dépendance vis-à-vis d'une culture, à un moment donné. Ils font écran à la vraie foi au lieu de la mettre en lumière. Gounelle cite avec approbation Paul Tillich, qui « pense que pour comprendre ce qu'est Dieu, il faut oublier tout ce que l'on a appris sur lui, peut-être son nom même »¹⁶. Il faut donc traduire « les vérités de la foi dans

11. A. Gounelle dans *Études Théologiques et Religieuses* 47 (1972) 190.

12. Voir, par exemple, F. Vouga. *A l'aube du christianisme : une surprenante diversité* (Aubonne : Ed. du Moulin, 1986).

13. P.-A. Stucki, *Études Théologiques et Religieuses* 47 (1972) 180.

14. *ibid.*

15. art. cit. 184.

16. A. Gounelle, « Où va la théologie » *Études Théologiques et Religieuses* 46 (1971) 134.

un langage qui soit intelligible pour l'homme du 20^e siècle, qui tienne compte de ce qu'il est, de ce qu'il sait et de ce qu'il pense »¹⁷.

Que veulent dire ces affirmations ? Tout simplement qu'il n'y a pas de doctrine biblique à appliquer comme vérité, qui soit capable d'illuminer notre vie et nos actions aujourd'hui et de leur donner une substance. Il n'y a aucune unité au niveau des vérités. Et même si elle existait, elle ne serait que le miroir d'un moment particulier et inapplicable à nos problèmes de maintenant. Le caractère anti-systématique de cette position apparaît avec évidence. La doctrine, le credo, ne peut pas être considérée comme une norme qui régit la pratique. Au contraire, ce qui est pertinent, c'est ce que nous vivons, tandis que les explications du passé ont à être transcrives dans le langage du jour afin d'être intelligibles. Gounelle admet que ce faisant le danger de perdre « l'essentiel de la foi chrétienne » est toujours présent¹⁸.

IV – UN SCEPTICISME QUANT À LA CONNAISSANCE DE DIEU

Plus radicale encore que les deux attitudes précédentes, est celle qui affirme que l'on ne peut rien savoir avec certitude sur Dieu.

Ce scepticisme revêt deux formes.

Tout d'abord, il serait impossible d'avoir une connaissance objective de la nature de Dieu :

« Nous devons renoncer à analyser et à décrire son être tel qu'il est en lui-même. Nous pouvons seulement parler de notre rencontre, de notre relation avec lui, dire ce qu'il a fait pour nous et en nous et ce que cela entraîne. Dieu n'est jamais pour l'homme un objet ; il échappe à tous les systèmes, les définitions, les catégories ou l'on voudrait l'enfermer »¹⁹.

Francis Jeanson, qui ne prétend pas être croyant, analyse avec profondeur les faiblesses apologétiques du christianisme moderne et résume ce point de vue par une phrase saisissante :

« Si Dieu est intelligible, il n'existe pas ; s'Il existe, nous ne saurions Le concevoir »²⁰.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Si je prétends pouvoir penser Dieu de façon objective, je le nie, car ma finitude m'empêche de penser un Être infini. En revanche, si Dieu existe réellement ainsi, je ne saurais l'imaginer. La seule échappatoire à ce dilemme est celle qu'adoptent beaucoup de nos contemporains : l'Être suprême nous

17. ibid.

18. ibid.

19. art. cit. 135. La logique d'A. Gounelle semble être en défaut ici. Le fait de renoncer à analyser l'être de Dieu, tel qu'il est en lui-même, ne veut pas nécessairement dire qu'il faut renoncer à une connaissance objective de Dieu, et qu'on ne peut parler que de notre rencontre. Jean Calvin, par exemple, refuse de parler de Dieu en soi, mais il parle de Dieu de façon objective.

20. F. Jeanson, *op. cit.*, 24, cf. 26.

dépasse ; chacun se forge un dieu, à partir de son intérieurité et tous les dieux se valent.

Jeanson résume bien le sens de ce relativisme moderne :

« Dieu seul peut parler de Dieu, tout ce que nous en pouvons dire est faux... nous pouvons parler de Dieu, tout ce que nous en disons est vrai mais demeure « insuffisant »... ²¹

Il faut donc renoncer aux prétentions de la théologie positive, de l'onto-théologie, qui cherche à dire quelque chose sur l'être de Dieu. Vouloir affirmer quelque chose sur Dieu revient à essayer de mettre une partie du moteur d'un modèle ancien, qui ne marche plus, dans notre propre modèle de vie.

En deuxième lieu, il est proposé que la foi s'oppose, par nature, à l'idée que posséder « des informations » au sujet de la nature de Dieu serait capital. La foi est un vécu, une interrogation constante, et non une série d'affirmations. Une « parfaite homogénéité conceptuelle n'est pas capable de penser l'unique objet en fonction duquel elle avait été spécialement conçue ». C'est pour cette raison que la foi « doit être intégrée par la conscience qui s'en réclame et cette intégration doit être vécue, doit être pratiquée » ²².

Le rapport entre la foi et la vérité se trouve ainsi modifié. Il n'y a plus foi en une vérité qui serait vraie en dehors du sujet, mais une vérité qui vient de la foi de celui-ci. Pour utiliser une formule d'Henri Duméry, « la vérité de la foi dépend de la foi en la vérité » ²³.

Cette expression saisissante en rappelle une autre de Kierkegaard : « La vérité est la subjectivité ; la subjectivité est la réalité ». Kierkegaard, le prophète de l'intérieurité, a prétendu que cette subjectivité, la recherche intense et personnelle de la foi, produit une objectivité, une sorte de vérité « au deuxième degré », qui serait la vérité de la foi, c'est-à-dire toute autre chose que le savoir objectif extérieur. Le « comment » de la foi donnerait aussi son « quoi ». Il s'exprime ainsi à propos des conclusions de son *Post-Scriptum définitif et non scientifique* :

« L'on a ainsi démontré que l'intérieurité à son maximum est aussi l'objectivité. C'est là un retournement du principe de subjectivité qui, à ma connaissance, n'a jamais été réalisé sous cet angle » ²⁴.

Le pouvoir de la vérité ne s'exercerait donc que par la foi qu'elle suscite. En dehors de la foi, la vérité n'est rien. Gerhard Ebeling exprime très bien ce renversement : vérité de la foi, foi en la vérité :

21. *op. cit.* 27.

22. *op. cit* 69.

23. H. Duméry, *cité, op. cit.*, 73.

24. S. Kierkegaard parlant du *Post Scriptum définitif et non scientifique* dans *Œuvres*, t. 20, (Paris : Orante, 1977), 183.

« Le discours sur Dieu relève du type de vérité propre à la foi, et n'a pas, par conséquent, le caractère d'une proposition objectivante portant sur un contenu vérifiable à l'extérieur de cette foi... Le discours sur Dieu ne peut être tenu de façon adéquate qu'à l'intérieur d'un engagement personnel... il est un discours provenant de la foi et visant la foi »²⁵.

Paul Tillich va plus loin. Le langage religieux devient idolâtre, si son insuffisance n'est pas admise en même temps qu'on l'utilise. Ainsi « le seul langage pour parler de l'Absolu est celui-là qui nie la possibilité d'en parler »²⁶.

V – DEUX CONSÉQUENCES DE LA RELATIVISATION DE LA VÉRITÉ

La ligne de force commune à ces différents arguments anti-doctrinaux réside dans la pensée que le christianisme n'est pas une doctrine mais une parole dite, qui est personnelle et qui surgit d'une rencontre ; selon un dicton populaire : « le christianisme est une vie et non une doctrine ».

Ce principe fondamental préside à la sélection de certains aspects du message biblique pour servir de cadre à la vision de la foi.

Deux résultats sont possibles.

1) La structure de la foi biblique est entièrement modifiée. En utilisant les symboles et le langage bibliques, on exprime une croyance qui s'écarte de la vérité exprimée dans l'Écriture. Cette foi peut paraître proche de la Bible, mais au fond il n'en est rien. L'apparence dissimule des différences profondes entre le théologien ou le pasteur, les laïques et, peut-être, aussi en soi-même.

C.S. Lewis a dénoncé la difficulté avec énergie dans une conférence qu'il a faite devant de futurs pasteurs de l'Église anglicane à Cambridge. Si, dit-il, vous avez adopté les opinions de Loisy, de Bultmann, de Schweitzer ou de Tillich, comment ferez-vous avec des non-chrétiens ? Vous ne pourrez pas leur dire ce que vous croyez réellement. Si vous leur dites que presque tout dans l'Évangile, bien que cela ait servi de fondement au christianisme pendant deux millénaires, n'est pas historique, vous allez faire d'eux des Catholiques romains ou des athées. Vos auditeurs ne reconnaîtront pas cet Évangile comme fondement de la foi chrétienne. Ou bien prétendrez-vous qu'il y a deux « vérités » : une vérité imagée et naïve pour le peuple et une vérité ésotérique pour les clercs ? Cette attitude est très inconfortable, car il est impossible d'évangéliser avec conviction, si on est obligé de jouer « double jeu »²⁷.

25. G. Ebeling, *L'essence de la foi chrétienne* (Paris : Seuil, 1970), 91-92.

26. P. Tillich, *Dynamique de la Foi* (Paris : Casterman, 1968) 60, 67 etc. Voir Gounelle, *Études Théologiques et Religieuses* 47 (1972) 195-196.

27. C.S. Lewis, *Fern-seed and Elephants* (Londres : Collins, 1975), 105.

Lewis a fait sa conférence en 1959. Près de trente-cinq ans plus tard, son argumentation est toujours valable et explique bien pourquoi les Églises établies sont en difficulté et en décroissance constante. Leur exposé de la vérité n'est plus un défi pour l'homme moderne, car il présente un christianisme non-doctrinal sans passion, qui ne fait que répéter ce que l'on trouve, souvent mieux exprimé, en dehors de l'Église.

2) On accepte ouvertement que la version moderne de la foi ait un contenu différent de la foi biblique et on en trouve la justification dans l'évolution de la mentalité humaine. Telle est la démarche de J. Robinson, l'auteur du fameux *Dieu sans Dieu*. Le credo peut changer, mais l'expérience humaine qu'exprime le christianisme reste fondamentalement la même.

VI – CRITIQUE DE CETTE PERSPECTIVE

1. « Le christianisme est une vie, non une doctrine » est une affirmation historique qui doit être évaluée par rapport au christianisme des origines²⁸. Le christianisme n'a pas à être défini par nous aujourd'hui ; il est ce qu'il était à son début. Le marxisme n'est pas défini par G. Marchais, mais par Marx. Si le PC est en contradiction, aujourd'hui, avec l'idéologie de Marx, il doit renoncer à l'appellation de marxiste.

Jésus et Paul n'ont pas énoncé des principes de vie ; ils ont annoncé un événement, et ils en ont précisé le sens. Celui-ci comporte des éléments doctrinaux qui se présentent comme la vérité de l'événement. Ce qui est dit de la conscience messianique de Jésus, de sa personne, sa mission et de son enseignement est lié à ce qu'il est.

La révélation biblique se présente à l'indicatif — *voici* qui est Jésus, *voici* la vérité à son sujet — et non à l'impérative — *il faut* vivre de telle ou telle façon pour être chrétien.

La « vie », la rencontre avec Christ, implique une doctrine et découle de celle-ci, la vérité qui fonde la foi.

2. La théologie moderne se caractérise par une dialectique, une oscillation, entre le rationalisme et l'irrationalisme.

Elle est rationaliste en ce qu'elle récuse l'existence d'une autorité au-dessus de l'homme. D'où la possibilité pour lui de l'omniscience, de la maîtrise de toutes choses. Pourtant dans le même temps, cette prétention semblant vaniteuse et impossible, elle appelle nécessairement le contrepoids de l'irrationalisme. L'homme est ignorant des choses inintelligibles qui le dépassent.

28. Comme J. G. Machen argumente dans *Christianity and Liberalism* (Grand Rapids : Eerdmans, 1968.2) 32, 53.

La théologie moderniste fonde son discours rationaliste sur l'irrationnel. Dieu est inconnu et ne se révèle pas à nous de façon intelligible. Aussi, parce que Dieu est inintelligible, le théologien moderne est-il habilité à reconstruire, dans son discours, le message biblique de façon acceptable pour la raison. Francis Jeanson résume ainsi ce point :

« Si l'intelligible est produit et soutenu par un travail réel sur l'inintelligible, ce dernier se trouve effectivement nié par le travail en cause. Mais il ne l'est que progressivement et de façon non absolue : en tant que non-encore-intelligible ; et cette négation même tend au contraire à l'affirmer par ailleurs dans ce qu'il a de réellement et définitivement inintelligible. Ainsi peut-on dire que l'intelligibilité ne se constitue que sur fond d'inintelligibilité. *En d'autres termes, l'intelligible est et n'est pas inintelligible ; réciproquement l'inintelligible est et n'est pas intelligible* »²⁹.

Cela signifie que je peux connaître Dieu, Christ, le salut et toutes les autres réalités de la foi selon ma capacité à raisonner ces choses ; et pourtant, en même temps, je ne les connais pas du tout. Je connais et je ne connais pas à la fois. On jongle avec le « oui » et le « non », et la vérité reste en l'air. Voilà pourquoi la foi n'a pas de contenu fixe. On peut vivre, expérimenter la foi, alors que celle-ci a des contenus différents, voire opposés, selon les personnes.

Pierre Gisel illustre à merveille ce point de vue dans son approche de la doctrine de la création :

« S'engager sur le chemin de la création, c'est, pour moi, essayer de dire ensemble, la *gratuité* et la *nécessité*. Expérience de vie. Et les dire ensemble, de telle manière qu'il n'y ait pas tant à accorder deux contradictoires qu'à saisir que la nécessité — parce qu'à jamais sans raison — est justement figure de gratuité, et que la gratuité ne s'accorde pas à la seule liberté, laissée à elle-même (soi disant) toujours nouvelle »³⁰.

Cette dialectique de la théologie moderne, qui essaie de dire ensemble le rationnel et l'irrationnel conduit souvent à l'incohérence.

Et cette démarche qui se veut ouverte est, en réalité, ô ironie, dogmatique et fermée. Le théologien moderniste affirme que Dieu ne peut pas se révéler de façon objective, cognitive, mais il est connu par une expérience. Ainsi la théologie moderne cherche à maintenir en tension deux réalités contradictoires. Ce faisant, elle tombe dans le vide, l'absence de sens.

CONCLUSION

Il serait illégitime de penser que l'attitude anti-doctrinale de la théologie moderne s'est limitée aux seuls théologiens et aux Églises

29. F. Jeanson, *op. cit.* 29, Ital. ajout.

30. P. Gisel, *La Création* (Genève : Labor et Fides), 11.

ouvertes au « progrès » que cette théologie a enseigné. Au début, il en a bien été ainsi. Les Églises « évangéliques » et l'Église Catholique romaine ont très souvent essayé de résister à cet esprit.

Mais, maintenant, le christianisme tend à devenir, très rapidement, non-doctrinal dans tous ses compartiments. Le modernisme théologique, qui a atteint les Églises établies, se répand partout par les médias et cette diffusion est favorisée par le climat ambiant. Les chrétiens sont formés moins par leur communauté spirituelle que par la société dans laquelle ils vivent. Celle-ci, dans beaucoup de cas, a des valeurs autres que chrétiennes, ou pas de valeurs du tout.

La doctrine est devenu le problème n° 1 que l'Église a à résoudre aujourd'hui. C'est la doctrine qui décrit la spécificité du chrétien et qui expose les valeurs qui fondent sa vie, valeurs qui n'ont rien à voir avec le joug éphémère du « vécu ». Ce qui distingue le chrétien du monde ne relève pas des sentiments. À beaucoup d'égards, il peut partager les « bons sentiments » de ses contemporains et éprouver les mêmes élans humanitaires qu'eux. Mais la doctrine lui permet de prendre conscience de ce qui le distingue, de discerner ce qui est de l'ordre des sentiments et de fonder solidement ce qu'il a en commun avec les autres.

Si on nous dit que la vérité est une personne, non une doctrine, il convient de se méfier de la suite du discours. La vérité globale du christianisme comprend, en effet, les deux réalités qui se complètent. La doctrine est même nécessaire pour approfondir notre connaissance de la personne de Christ. Sans elle, on ne peut que flotter « à tous vents et doctrines »³¹.

De même, dénoncer le caractère abstrait ou inutile de la doctrine, et affirmer que la vie prime sur elle, c'est adopter une attitude étroite. Trop souvent, lorsqu'on ne voit pas l'utilité de la doctrine, c'est par ignorance ou par manque de réflexion sur sa manière d'éclairer notre situation. Les problèmes sont alors résolus au coup par coup, arbitrairement ou pour des raisons de convenance personnelles et, même si on souhaite agir en chrétien, on ne le fait pas, puisque l'action est déterminée en dehors de la lumière de la vérité biblique.

Il faut également redouter de la dialectique de la théologie moderne, selon laquelle tout ce qui est affirmé dans le domaine de la foi est, en même temps, vrai parce que la foi l'atteste, et faux parce que Dieu dépasse l'homme. Cela revient à accepter que Dieu soit inconnu, que chacun puisse avoir sa propre conception de Dieu et de la vérité et que toutes ces conceptions se valent, l'important étant d'être sincère. Personne ne connaît Dieu, mais chacun croit en lui à sa façon. Ceci est en opposition directe avec l'enseignement de Jésus, pris dans son ensemble, ou considéré dans des textes particu-

31. Éphésiens 4:14.

liers où il est affirmé que personne ne connaît Dieu, ni peut venir à lui, en dehors de sa révélation :

« La vie éternelle c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ... le monde ne t'a pas connu ; mais moi, je t'ai connu, et ceux-ci ont connu que tu m'as envoyé. Je leur ai fait connaître ton nom... »³².

Penser qu'il est possible d'avoir une connaissance de Dieu vraie et suffisante, même si elle ne peut pas être totale, en dehors de la révélation biblique revient, en fait, à nier la nécessité de l'incarnation, de la venue de Christ pour le salut. Sans doute, nombreux sont les chrétiens qui ne vont pas jusque-là. Pourtant, en accueillant l'idée qu'il est peut-être possible de connaître Dieu en dehors de Christ, on permet au doute de s'insinuer dans son esprit ; c'est le premier pas en direction d'une assimilation de la révélation chrétienne à n'importe quelle autre conception, comme si cette révélation n'était qu'un chemin parmi d'autres pour aller à Dieu. Autrement dit, c'est porter atteinte au caractère unique de Christ.

CALVIN ET JEAN ANSALDI

LETTRE

Alain Georges MARTIN *

Dans une lettre à Jean Ansaldi, Alain-Georges Martin fait part de ses interrogations sur l'interprétation de la « perversité de Calvin » selon le théologien de Montpellier telle qu'elle se trouve dans un article de la revue Laval théologique et philosophique et dans le livre L'articulation de la foi, de la théologie et des Ecritures (Paris : Éd. du Cerf, 1991).

Cher Jean,

J'ai lu avec intérêt l'article que tu as fait paraître en février 1991 dans la *Revue de Laval* (Québec) intitulé *La toute-puissance du Dieu du Théisme dans le champ de la perversion*. Je voudrais y répondre sous la forme d'une lettre pour garder le ton d'un échange que l'on aurait autour d'une bouteille. On peut très bien je crois, se dire ses désaccords tout en se gardant respect et amitié : l'important est que la bouteille soit bonne.

Tu connais ma sympathie pour Calvin : à première vue, je pourrais considérer comme iconoclaste le fait d'associer le mot *perversion* au nom du réformateur. Mais personne n'est intouchable et surtout je sais que la psychanalyse emploie des termes qu'il faut décrypter et ne pas prendre au premier degré. Non, ce qui me gêne c'est qu'en prenant l'exemple du *Traité de la Providence* qui se trouve dans le livre I de l'*Institution chrétienne*, pour en montrer la perversité, tu ne rends pas compte, à mon avis, de l'intention du réformateur.

Mais le mieux est que je te cite :

« Le déroulement même de l'*Institution Chrétienne* n'est pas sans poser plusieurs énigmes, en particulier celle que constitue l'existence de ce

*1. Alain-Georges Martin est professeur de Nouveau Testament à Aix-en-Provence.

véritable « Traité de la Providence » que sous les chapitres XVI, XVII et XVIII^e du Premier livre. Cette coupure a été naturellement relevée par plusieurs auteurs., De telles interprétations... contiennent naturellement une part de pertinence ; elles me laissent toutefois insatisfait : pour moi, une rupture de cohérence ou un trait qui fait coupure ne relève pas de l'accident à mettre en parenthèse mais bel et bien de l'ordre d'un lapsus qui dit, mieux que de longues pages, la vérité cachée d'un système, le désir qui sous-tend une œuvre.

Pour essayer de comprendre, je vais risquer une hypothèse de travail. Si elle se vérifiait, elle n'entendrait pas conduire à une lecture réductrice, pas plus à dire une vérité nouvelle qui percerait le secret ultime du livre... Cette hypothèse à tester est la suivante : *l'Institution Chrétienne* — comme d'ailleurs la somme théologique — est en partie compréhensible à partir de la structure perverse. Par là il ne peut être question d'éclairer des personnalités — les morts n'entrent pas dans une relation transférentielle — mais tout au plus d'appliquer une grille de lecture à un produit fini ».

Je pense, pour ma part, qu'il faut tenir compte de deux choses :

1^o La manière même dont l'ouvrage a été composé : Calvin y a travaillé tout au long de sa vie en modifiant, retranchant, ajoutant sans cesse. Il n'a pas fait un ouvrage qui coule de soi : la dernière édition est faite d'excroissance et de rajouts : à la limite, il s'agit dans bien des cas, de fiches qui se succèdent selon un plan qui, au début (édition de 1536) n'est rien d'autre que celui des catéchismes de l'époque : Décalogue, Symbole des Apôtres, Notre Père. Calvin est parti de ce qui existait avant lui : ce qu'on pourrait donc lui reprocher à la rigueur, c'est d'avoir manqué d'imagination. Pour tous ces détails, je renvoie à l'introduction de l'édition moderne de Jean-Daniel Benoit. Mais c'est vrai que le résultat, dans l'édition définitive, donne une impression de théisme à qui voit là le déroulement d'un plan minutieusement élaboré.

Dans l'édition intermédiaire de 1540, celle qui est considérée comme la meilleure sur le plan littéraire, on discerne mieux la préoccupation de Calvin qui est la connaissance de Dieu et celle de l'homme. Bien sûr, tu pourrais très justement me rétorquer que si Calvin (comme Barth plus tard), pose comme préalable la révélation, il le fait semble-t-il en mettant Christ de Côté. C'est là à mon avis un deuxième point de malentendu.

2^o Calvin semble à l'aise en parlant d'abord de la providence, de la loi, de l'Écriture sainte (il faut remarquer à ce propos que le premier chapitre de la première édition de 1536 est consacré à la loi et que ce n'est que dans la dernière édition (1560) que la loi est traitée après que Calvin ait dit *qu'on ne peu connaître Dieu qu'en tant qu'il s'est montré rédempteur en Christ*). En effet, il n'est pas question pour lui de mettre le Christ de côté, bien au contraire. Calvin est sans doute le théologien occidental qui a le mieux intégré la Trinité dans son exposé théologique. C'est bien sûr une appréciation toute personnelle mais elle est confortée par ma fréquentation

des écrits du réformateur. Pour lui le Christ est déjà présent dans ce qu'il écrit sur la providence, et je pense que si l'on avait mieux compris ce que Calvin voulait dire en parlant de l'inspiration secrète du Saint-Esprit, on aurait peut-être évité certaines dérives dans des domaines aussi variés que l'herméneutique ou le charismatisme. Quand par exemple, il parle de l'Écriture il précise bien qu'elle nous parle de Dieu comme créateur mais aussi de Jésus-Christ comme rédempteur : seulement, à tort ou à raison, il décide de développer ce point plus loin. Mais bien sûr, il n'est pas question pour lui, de lire l'Écriture sans l'aide de l'Esprit. Quant au fameux traité de la Providence, il faut bien noter qu'il est précédé par le chapitre sur la Trinité où Calvin ne dit rien d'original certes, mais où sont rappelées des vérités premières comme par exemple la divinité de Jésus-Christ. Il n'est pas possible de parler de la providence de Dieu sans affirmer d'abord la Trinité. Et puis il y a une chose qui me frappe, et tu me trouveras sans doute complètement tordu, c'est que la providence, pour Calvin, est une expression de la tendresse de Dieu : la nier « serait une chose froide et maigre » (I, xvi, 1).

Pourtant, si je te comprends bien, tu penses qu'il s'agit chez Calvin, plus qu'une simple question d'opportunité ou de commodité : il y aurait là un véritable *lapsus* révélateur d'une intention profonde. D'abord je ne suis pas d'accord avec ce terrorisme du *lapsus* brandi par les psychanalystes : je crois que dans bien des cas, le *lapsus* n'est qu'une auberge espagnole où l'on ne trouve que ce qu'on veut bien y apporter.

Mais je veux bien concéder que la place du Traité de la Providence est plus qu'une affaire de maladresse ou de circonstance : sans doute révèle-t-elle bien un trait profond de la personnalité de Calvin qui est de raisonner d'une manière déductive : en cela d'ailleurs il est très trinitaire : le Père est bien *origine* des deux autres personnes. Cette manière de penser me convient parfaitement et tu me trouveras sans doute pervers quelque part ; mais tant pis, j'assume !

Et puis qui n'est pas *perverse*, dans le sens où tu emploies ce mot ? Je te donne mon billet que l'on pourrait trouver dans l'œuvre de Luther de quoi démontrer sa perversité. Par exemple, dans le *Grand Catéchisme*, il commence par parler du Dieu créateur et de sa providence avant de parler de Jésus-Christ, suivant en cela le *Credo* traditionnel (voir p. 91 de l'édition française, tome VII). Je pense également à l'*Explication du Notre-Père* (tome I).

N'y a-t-il pas aussi quelque chose de pervers dans certains écrits psychanalytiques qui se présentent comme une nouvelle loi capable de dire le tout de l'homme ? De même, n'y a-t-il pas de nombreux passages de la Bible qui pourraient s'expliquer de cette manière ? N'aurais-je pas, alors, la tentation de faire le tri entre ce qui me semble *perverse* et ce qui ne le serait pas ?

Je suis bien d'accord : toute perversion est une tentation totalitaire (si j'ai bien compris). Mais peut-on élaborer un discours sans qu'il n'y ait, au départ, une forme de *perversion* ? Sans perversion, peut-il y avoir parole ? Je pose la question, je n'ai pas la réponse.

Et puis il y a aussi une question théologique. Plus j'avance, moins je vois de différences fondamentales entre Luther et Calvin. A vrai dire la chose qui me navre le plus, c'est que ton article risque de conforter beaucoup de ceux qui se disent réformés, dans leur ignorance crasse de Calvin. Je comprends parfaitement qu'on ne soit d'accord avec lui ; j'ai du mal à admettre qu'on le critique sans le connaître un tant soi peu : pourquoi alors s'appeler réformé ? Mais pardonne-moi de m'emporter : revenons plutôt à un autre point de ton article : la place de la réflexion théologique sur la croix.

Tu écris :

« On assiste donc ici (le plan de *L'Institution Chrétienne*) à une prise à contre-pied, à une dénégation du jaillissement premier de la Réforme et de sa théologie de la croix inscrite en pleine clarté lors de la controverse de Heidelberg. La figure universelle du théisme fait un retour spectaculaire » (p. 6).

Je ne pense pas qu'on puisse tout réduire à la croix sans qu'il n'y ait risque de confusion : l'incarnation est une chose, la croix une autre, la révélation une troisième : ce n'est pas là du théisme. Dire que la croix est la révélation de la finitude de Dieu ne me convainc pas. En devenant prochain jusque sur la croix Dieu, se rend en Jésus-Christ encore plus opaque : mon prochain est un tout-autre qui garde son mystère et sa liberté : l'incarnation ne facilite pas les choses, bien au contraire : elle les rend insupportables, c'est pourquoi il vaut mieux crucifier cet empêcheur de tourner en rond qu'est Jésus : il ne sera qu'un crucifié de plus parmi 100 000 autres.

Mais Jésus est crucifié et ressuscité. C'est en même temps la croix et Pâques qu'il faut annoncer : c'est à partir de la résurrection que les disciples vont enfin comprendre un peu quelque chose et ne pas trop dire de bêtises. Après la croix, ils se contentent de retourner chez eux à Emmaüs : mais ce qu'il leur faut, c'est rencontrer le Ressuscité.

Bien sûr, tu peux très bien estimer que la fameuse trilogie création-chute-rédemption est une structure perverse. Elle me paraît pourtant mieux rendre compte du fait que le salut se situe dans une durée, alors que l'affirmation exclusive de la croix le restreint trop me semble-t-il à un moment de l'histoire.

Je n'ai pas une phobie systématique de la psychanalyse bien que je reconnaisse mon ignorance en ce domaine. Je crois que certains récits de la Bible se présentent comme de véritables thérapies psychanalytiques (Jacob au gué de Jaboc par exemple). Mais je pense qu'aucun secteur des sciences humaines ne peut rendre compte de la

totalité du message de l'Écriture : pour reprendre une autre terminologie : on ne peut pas castrer la Bible.

Si j'ai bien compris, ce que tu reproche ici à Calvin, c'est d'avoir une perversité qui lui fait nier la finitude, alors que Luther ne le ferait pas, ce dont je ne suis pas convaincu d'ailleurs. Je te cite : « *Il n'y a de pathologie que liée, d'une manière ou d'une autre, à l'occultation de la finitude humaine* ». C'est bien ce que tu veux démontrer au sujet de Calvin. Mais pourquoi commences-tu par dire que tu considères que tu dois appliquer ta grille de lecture à produit *fini*. Serait-ce un « *lapsus* » par lequel tu énoncerais au départ ce que tu veux démontrer à la fin ? Pardonne-moi, mais je l'avoue : j'aime bien jouer les provocateurs. Il est temps d'aller finir notre bouteille.

Bien amicalement.

Alain G. MARTIN

Ps. Je conçois tout à fait qu'il y ait une pathologie chez Calvin : peut-être que celle-ci a eu des répercussions sur son état de santé précaire. Mais un croyant qui veut aller jusqu'au bout de la foi, peut-il échapper à cette pathologie ? Peut-il échapper à la contradiction qu'il y a entre finitude et infinitude ? La croix ne manifeste pas la finitude de Dieu : elle est le lieu de l'impossible et contradictoire rencontre de la finitude et de l'infinitude : (j'emploie ces mots faute de mieux) Calvin (et d'autres, il n'est pas le seul) a été très loin dans son obéissance personnelle : il a vécu réellement avec son Seigneur crucifié ; mais la croix ça fait mal, c'est pervers, sinon ce n'est pas la croix. Une croix limitée à la finitude, n'est plus la croix.

Bien d'autres points de ton article pourraient encore être l'occasion d'autres discussions, comme par exemple, la jouissance de Dieu (en quoi est-elle différente de son désir ?) ou la prédestination (qui fut à l'époque reçue comme bonne nouvelle). Mais là il faut commander une autre bouteille !

A PROPOS DE L'INSTITUTION CHRÉTIENNE DE CALVIN, DIALOGUE AVEC A.-G. MARTIN

Jean ANSALDI *

Cher collègue,

Je veux tout d'abord te remercier de ta loyauté dans le débat en me proposant un « droit de réponse ». J'y consens volontiers en vue de faire avancer notre commune recherche au service de nos Églises.

Je vais relever quelques points de ton intervention :

1. C'est aujourd'hui un consensus parmi les épistémologues qu'un texte peut laisser apparaître des facettes nouvelles quand on y importe un concept nouveau et « étranger » pour l'explorer ; d'où mon utilisation de la notion de *perversion*. Mais il faut alors éviter les contresens :

1.1. Tout d'abord ce concept désigne l'une des structures mises à jour par la clinique analytique et *n'appartient en rien au champ éthique*. Tu me paraît l'avoir insuffisamment noté puisque tu parles sans cesse de *perversité*, ce que je n'ai jamais fait car il ne s'agit pas de morale mais d'une structure désignant l'une des manières d'être au monde.

Le pervers se caractérise par la dénégation, le oui et le non simultané à la loi de la finitude ; il se fait serviteur de la jouissance de la toute-puissance de l'Autre (père, mère, etc) pour dénier sa propre inscription dans la finitude tout en l'affirmant très fort.

1.2. J'ai précisé que cette notion ne pouvait se rapporter qu'à un objet historique précis qui a fonctionné dans l'histoire de la pensée de manière isolée : la dernière mise en forme de l'*Institution chrétienne* ; j'ai également précisé que cela ne pouvait concerner d'autres textes calviniens comme les Commentaires et les prédications qui, à mon avis, travaillent tout autrement.

* Jean Ansaldi est professeur à IPT/Faculté de théologie de Montpellier.

1.3. J'ai enfin beaucoup insisté sur le fait qu'il s'agit de l'analyse de *la structure d'un texte* et d'un diagnostic sur un homme : d'une part, on ne psychanalyse pas un mort et d'ailleurs qui que ce soit *in absentia* ; d'autre part, il est évident, pour qui a lu un peu d'autres textes plus personnels de Calvin, qu'il n'appartient pas personnellement à cette structure.

Il s'agit de dire la manière dont un texte fonctionne et non de parler de son auteur.

2. Le deuxième grand malentendu me semble porter sur l'expression *théologie de la croix* que tu sembles comprendre comme une insistence sur le Vendredi-Saint séparé de Pâques. Or il n'en est rien ; ce théologoumène a ici, comme dans les textes luthériens de 1518, une dimension épistémologique.

2.1. Le point de départ de la *théologie de la croix* est constitué par le lieu où Dieu se donne à connaître dans la finitude de son Fils (incarnation, croix *stricto sensu*, résurrection comme universalisation de ce statut d'abaissement, prédication de la « folie de la croix », etc). A partir de là, quelque chose peut être dit sur Dieu comme Père du Christ, sur l'anthropologie comme perdu-sauvé devant le Dieu de Jésus-Christ, sur le monde comme création, etc.

2.2. Calvin, dans son *Institution* de 1560, et là seulement car je ne parle que de ce texte, suit la démarche inverse, celle d'une *théologie de la gloire* : Dieu, son être et ses projets éternels et immuables, création, chute, rédemption, etc. Certes, comme tu protestes justement, le Christ est à l'œuvre avec le Père dès le départ ; mais il s'agit du *Logos* éternel et non du Christ Jésus. Or, la seconde personne de la Trinité n'est connaissable qu'à partir de son incarnation en Jésus de Nazareth (*opus proprium Dei*) ; tout dire antérieure à celle-ci (*opus alienum Dei*) est purement spéculatif.

Tu me dis que Luther suit quelquefois ce plan. C'est vrai pour des textes à diffusion « populaire », comme les catéchismes par exemple. Mais son œuvre « savante » est d'une toute autre veine : je te renvoie, à titre d'exemple, et outre les textes de 1518, à deux passages qui me paraissent décisifs pour l'épistémologie théologique du Réformateur allemand : *Serf arbitre* (*Œuvres V*), p. 109 c - 111 a ; *Commentaire à la Genèse* (*Œuvres XVII*), p. 301 d - 303 b).

2.3. Par sa démarche dans le texte étudié, Calvin remet en place le Dieu du théisme : tout-puissant, tout-sachant, immuable dans ses décisions, seul auteur des actes intra-mondains dans ses causes lointaines mais aussi immédiates, etc. De ce fait, l'homme est posé comme responsable mais nié comme sujet. (Cf. son texte sur la Providence mais aussi celui sur la prédestination). De ce fait aussi, le salut par la foi est affirmé mais aussi dénié : la foi n'est plus le lieu où se jouent le jugement et le salut, mais celui où la décision éternelle de Dieu prend forme historique. La prière n'est plus le lieu d'un dialogue où Dieu et l'homme peuvent se remettre en question

mais le combat devant Dieu où l'homme seul se modifie pour venir « coller » à la décision éternelle d'un Dieu qui reste immuable. Les conséquences sont longues à énumérer.

La *théologie de la gloire*, remise en œuvre par Calvin, ne peut assumer le fait qu'en Jésus-Christ, et les événements qui lui sont liés, Dieu lui-même a varié et a changé son statut pour les hommes.

2.4. Pour me résumer, je caricaturerai ainsi la démarche d'une *théologie de la croix* (à ne pas trop presser car il s'agit d'un résumé dû à la taille réduite d'une réponse et qu'il faudrait nuancer) :

	<p>Sotériologie : Rencontre de la foi (Christ-homme)</p> <ul style="list-style-type: none"> – L'homme condamné par la Loi. – L'homme sauvé par la foi. 	
<p>La christologie. Les « Autres » du Christ : le Père et l'Esprit. La Trinité.</p>		<p>L'anthropologie du « devant Dieu » ou du « replié sur soi-même ».</p>
	<p>Le monde comme création et comme attente de la « nouvelle création ». L'éthique.</p>	

3. Je voudrais ajouter une note plus personnelle et qui ne peut constituer un argument théologique. Ma « petite guerre » contre la toute-puissance et tous les dénis de la finitude s'enracine dans ma pratique pastorale ; j'assume depuis 15 ans un certain nombre d'accompagnements pastoraux de situations lourdes (une dizaine par semaine sur une moyenne de 6 à 24 mois). Je ne peux que constater les ravages provoqués par le Dieu théiste : IL voit, IL sait, IL juge, IL condamne, IL décide pour moi, IL guérit et rend malade. IL provoque les accidents d'auto (« c'est la volonté de Dieu, il faut y consentir ») etc. Le Dieu que l'on voit agir en Jésus de Nazareth fonctionne-t-il ainsi ? Rend-il malade ? Fait-il mourir ? Fait-il effondrer la tour de Siloé à l'exemple de ce que fait le Dieu théiste du « Traité de la providence » du Livre I de l'*Institution* ? Certes, en creusant chez les névrosés qu'il m'est donné de suivre, on voit que ces « IL » sont des figures humaines, historiques ou imaginaires ; mais en les projetant sur le Dieu théiste, elles se durcissent, résistent

à la thérapie et alourdissent les symptômes. Je sais bien que la dogmatique ne se déduit pas à partir de la « clinique pastorale » et j'en suis d'accord ; mais le systématicien peut-il se désintéresser des effets ravageurs de ses affirmations surtout quand les Écritures offrent d'autres chemins possibles ? Je voudrais que tu sentes que mon dernier livre est sous-tendu par les questions que me posent la souffrance humaine et la place qu'y tient une certaine compréhension de Dieu.

Certes, tu as raison de le dire, le théisme n'est pas propre au Calvin de l'*Institution* ; j'ai fait allusion à Thomas d'Aquin ; j'aurai pu citer beaucoup d'auteurs avant et après lui. Je regrette simplement qu'il l'ait réintroduit dans la Réforme. Mon souhait, dans l'intérêt de ceux qu'il m'est donné d'accompagner quelque peu : que le tableau ci-dessus constitue non seulement le plan de toute dogmatique mais aussi de toute catéchèse d'enfant et d'adolescent.

Je laisse de côté d'autres aspects de tes remarques par souci de brièveté. Merci encore de m'avoir invité à ce dialogue.

Fraternels messages dans le Seigneur et bon courage dans la charge doctorale qui nous est commune.

ERRATA

– Le titre du livre de Peter Jones annoncé dans le N° 176 de la Revue est *The Gnostic Empire Strikes back : old heresies for the New Age* et non *Unmasking the Gods of the New Age* comme annoncé à la p. 37.

– La lettre qui figure aux pages 55 et 56 est adressée au pasteur R. Barilier par Gabriel Mützenberg.

« NOS DIVISIONS DEVANT LA CROIX »

RÉPLIQUE À GABRIEL MÜTZENBERG

Cet article (*La Revue Réformée* n° 173) visait les protestants étroits, sectaires, qui voient des hérésies partout, sauf chez eux-mêmes, qui les attaquent avec une âpreté féroce et une sorte de joie sadique, et qui sont tout gonflés d'un orgueil incommensurable. En les prenant à contrepied, il se peut que mon expression ait parfois dépassé ma pensée, et que j'aie pu sembler trop indulgent pour les erreurs réelles, qui peuvent faire tant de mal, et qu'il est impératif de dénoncer.

Si au contraire j'avais eu en vue les croyants flottants à tout vent de doctrine, indifférents à la vérité, plaçant sur le même pied toutes les opinions religieuses, bonnes ou mauvaises, je n'aurais pas manqué de mettre en relief la nécessité de « garder le bon dépôt ». Les mises en garde du Nouveau Testament contre les faux prophètes et les faux docteurs sont trop fréquentes et insistantes pour qu'on puisse les négliger. Et quiconque a lu d'autres articles de ma plume aura pu constater que je n'ai pas l'habitude de mâcher mes mots à l'égard des entorses et déviations infligées à la foi des apôtres.

Pour mon contradicteur (*La Revue Réformée* n° 176), l'Église apostate et irréformable est par excellence (si l'on peut dire) celle de Rome. Sans discussion possible à ses yeux, elle est menée par le diable. Je renonce à le convaincre qu'elle a néanmoins apporté quelques correctifs à sa doctrine depuis le XVI^e siècle, qu'elle professe la même foi que nous sur divers enseignements bibliques¹, et que le protestantisme n'est pas toujours resté d'une fidélité irréprochable à ses origines. Tout cela demanderait des développements qui déborderaient cette brève mise au point.

Bornous-nous à citer Calvin lui-même, qui, tout en ne se gênant pas pour identifier le pape à l'Antéchrist, a porté parfois des

1. Un seul exemple de cet accord entre Rome et nous, emprunté à ce même n° 1/1993 de *La Revue Réformée* : Où donc les évangéliques peuvent-ils trouver un appui solide au refus, fondé sur l'Écriture, d'accorder aux femmes le ministère de l'autorité ? Ce n'est pas dans la plupart des Églises réformées, qui ne font que suivre sur ce point les courants du siècle, mais c'est bien du côté de Rome.

jugements plus nuancés et bienveillants. Aux Réformés vivant en pays papiste, il conseillait de participer à la messe paroissiale (dominicale), vu que ses prières « y sont prises de l'Église ancienne ». Et il ajoutait : « Je ne doute pas que l'Église catholique² ne soit répandue dans tous les pays où règne la tyrannie du pape. Car comme saint Paul conclut que la grâce de Dieu ne se départira jamais des juifs pour ce qu'il les a reçus en son alliance inviolable, ainsi nous pouvons dire qu'en tous les peuples que Dieu a une fois illuminés de son Évangile la vertu de sa grâce y demeurera éternellement. Davantage, ils ont le baptême qui est un signe de l'alliance de Dieu. »

Encore un point. Mon contradicteur voudrait que, dans Mat. 16/18 (« Sur cette pierre je bâtirai mon Église »), cette pierre désigne non la foi de Pierre et des Apôtres, mais le Christ lui-même. Or la lettre du texte n'offre que deux lectures possibles : la romaine, que nous refusons, et qui voit dans cette pierre la *personne* de Pierre et de ses successeurs présumés, à savoir les papes ; et celle des Réformateurs, qui pensent que cette pierre désigne la *confession* que l'apôtre Pierre a faite en cette occasion de la messianité et de la divinité de Jésus : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Que dans d'autres contextes (Act. 4/11 ; Eph. 2/20 ; I Pi. 2/4), la pierre sur laquelle est fondée l'Église soit le Christ lui-même, c'est incontestable ; mais cela ne dit pas autre chose que Mat. 16/18, car l'*objet* de la foi de Pierre n'est autre que le Christ, « le seul fondement qui puisse être posé » (I Cor. 3/11).

R. BARILIER

2. Au sens propre du terme, revendiqué aussi par les Réformés, et désignant l'Église fidèle, possédant la plénitude de la vérité.

RÉPONSE À ROGER BARILIER

Le pasteur Roger Barilier, dans sa replique, dit qu'il renonce à me convaincre que l'Église romaine ait apporté quelques correctifs, depuis le XVI^e siècle, à sa doctrine. Qu'il se rassure. Je n'ai pas besoin d'être convaincu. J'admets tout à fait qu'il y a eu, sur quelques points, des progrès. Surtout si l'on considère les études des théologiens, souvent condamnés par Rome d'ailleurs, et non les textes officiels, approuvés par le magistère, et en définitive les seuls fiables. Mais le malheur, en ce qui concerne les correctifs en question, c'est que les plus importants d'entre eux, loin de se rapprocher de la vérité biblique, s'en éloignent au contraire de la manière la plus grave. A l'époque des Réformateurs en effet, ni l'inaffiaillibilité du pape, ni l'immaculée conception de Marie, ni son assomption, n'étaient, pour les fidèles, « de foi ». Ces dogmes ne furent définis qu'aux XIX^e et XX^e siècles.

Rien, par ailleurs, dans mes remarques critiques, ne laisse supposer que je considère le protestantisme comme fidèle à ses origines. J'ai assez montré dans mes écrits que le Réveil du siècle dernier avait éclaté à Genève parce que son Église nationale, abandonnant les confessions de foi de la Réforme au XVIII^e siècle déjà, était devenue arienne et socinienne¹.

Quant à la citation de Calvin, elle ne saurait sans autre s'appliquer aux protestants d'aujourd'hui qui jouissent, dans nos pays tout au moins, d'une liberté religieuse à peu près totale. Le Réformateur s'adressait à des fidèles menacés dans leurs biens et dans leur vie et risquant bien souvent, pour garder leur foi, le bûcher. Il compose, dans ce cas particulier, avec une réalité cruelle. Mais cela ne saurait justifier, aujourd'hui, l'inconscience de protestants qui préfèrent parfois, comme me le disait ingénument une femme de pasteur, aller à la messe qu'au culte (là, dans la doctrine romaine, il n'y a pas eu de correctif !).

Je préciserai encore, en ce qui concerne Mathieu 16:18, que l'interprétation de M. Barilier me satisfait. Christ est bien la pierre sur laquelle il faut bâtir. Nos points de vue se rejoignent. Quant à l'affirmation de la note 2, elle me semble aller trop loin. Nulle Église fidèle ne peut prétendre posséder la plénitude de la vérité. C'est sa sainte mission de s'en approcher le plus possible. Mais il n'y a d'inaffiaillible que la Parole de Dieu.

Gabriel MÜTZENBERG

1. Ce point est exposé, avec l'évolution du XVI^e au XIX^e siècles, dans notre ouvrage *A l'écoute du Réveil* (Éd. Emmaüs, 1886 St-Légier (Suisse).

PUBLICATIONS DISPONIBLES

LA REVUE RÉFORMÉE 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence

C.C.P. : Marseille 7370 39 U (1)

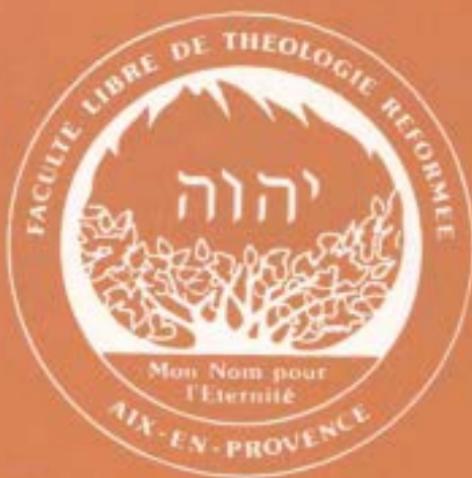
Roger BARIER. Jonas lu pour aujourd'hui	20,—
John MURRAY, <i>Le Divorce</i> , 2 ^e Edition	30,—
Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i> . Adaptation de J.G.H. Hoffmann (photocopies)	20,—
Rudolf GROB, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	20,—
Jean CALVIN, Les Béatitudes, <i>Trois prédications</i>	20,—
<i>Sermons sur la prophétie d'Esaié 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,—
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'école de Dieu, catéchisme réformé</i>	25,—
<i>« Dites notre père », la prière selon Calvin</i>	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,—

Editions KERYGMA, 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence
C.C.P. : Marseille 2820 74 S (1)

Catéchisme de Heidelberg	30,—
Canons de Dordrecht	30,—
Confession de La Rochelle	25,—
Les textes de Westminster	35,—
Catéchisme de Genève	30,—
C. BIBOLLET : Le nouvel âge	15,—
Jean CALVIN : Institution de la Religion chrétienne, Nelle Ed. reliée	267,—
Commentaire sur le livre de la Genèse, relié	99,—
Commentaire sur l'Evangile de Jean, relié	99,—
Commentaire sur l'Epître aux Romains, 2 ^e Ed.	89,—
Commentaires : Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens, relié	89,—
Commentaires : Thessaloniciens, Timothée, Tite, Philemon, relié	79,—
Commentaires : Hébreux, relié	79,—
Commentaires : Jacques, Pierre, Jude, relié	79,—
Pierre COURTHIAL : Fondements pour l'avenir	40,—
Commentaire de la Confession de Foi de La Rochelle	25,—
La Foi en pratique	15,—
William EDGAR : Sur le rock	15,—
Stuart OLYOTT : Les uns avec les autres (la discipline en vue de la réconciliation dans l'Eglise)	20,—
Klaas RUNIA : Les défis de la modernité	20,—
Francis SCHAEFFER : Le Baptême	15,—
Dieu, illusion ou réalité ?	60,—
Paul WELLS : Le renouveau possible de l'Eglise	15,—
Haltérophilie chrétienne (ou comment développer ses « muscles » de chrétien)	20,—

Calvin et la Réforme en France	20,—
Dieu parle	60,—
Esprit révolutionnaire et foi chrétienne	35,—
Quelle justice, quelle paix pour la société d'aujourd'hui ?	45,—
Homosexualité, SIDA	20,—

(1) Ces tarifs s'entendent frais d'envoi en sus.



soli deo gloria