

La revue réformée

HERMAN DOOYEWERD 1894 - 1977

Jan D. DENTERINK, <i>Herman Dooyeweerd. Philosophe chrétien, Réformé, Œcuménique</i>	1
Herman DOOYEWERD, <i>La sécularisation de la science (1953)</i>	19
<i>Bibliographie</i>	38
*	
* *	
Roger BAMILIER, <i>« Sacerdoce universel » ou « sacerdoce commun » ?</i>	39
Wilbert KREISS, <i>Que penser de la critique du Pentateuque ?</i>	51
CORRESPONDANCE, <i>A propos du ministère pastoral selon Calvin (H. Kallemeyn)</i>	69

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 :

R. BERGEY, P. BERTHOUD, P. COURTHIAL, J.-M. DAUMAS,
H. KALLEYMEYN, A.-G. MARTIN, J.-C. THIENPONT, et P. WELLS.

Avec la collaboration de R. BARILIER,
W. EDGAR, P. JONES, A. PROBST, C. ROUVIÈRE.

Éditeur : Paul WELLS, D. Th.

Abonnements 1995

1° – FRANCE

Prix normal : 160 F – Solidarité : 250 F
Pasteurs et étudiants : 85 F
Étudiants en théologie : 60 F. 2 ans : 100 F.

2° – ÉTRANGER

BELGIQUE : M. le Pasteur Paulo MENDES, Place A. Bastien, 2. 7011 Ghlin-Mons.
Compte courant postal 034.012345-20.
Abonnement : 1.000 FB – Solidarité : 1.600 FB.
Pasteurs et étudiants : 600 FB.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Sant Pere més alt. 4 ; 1º 1º, 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 : 42 CHF – Solidarité 62 CHF.
Étudiants : 25 CHF.

AUTRES PAYS :

- Règlement en FF, sur une banque de 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.

HERMAN DOOYEWERD

PHILOSOPHE CHRÉTIEN, RÉFORMÉ, ŒCUMÉNIQUE

Jan D. DENTERINK*

Une philosophie chrétienne, c'est-à-dire une philosophie réformée par la Parole de Dieu, est-elle possible ? Ou bien est-ce en vain qu'on la rechercherait, à moins qu'on ne se contente, au mieux d'une théologie empruntant un langage philosophique ?

Herman Dooyeweerd, le philosophe néerlandais, ne nous laisse pas dans l'incertitude. Pour lui, une philosophie chrétienne, Réformée, n'est pas une utopie, ni seulement une réalité désirable, mais une nécessité. Car, à son avis, les idées philosophiques jouent un rôle, qu'on en ait conscience ou non, dans toutes les sciences, y compris la théologie. Elles dirigent et même façonnent notre pensée scientifique et, par conséquent, les conclusions auxquelles celle-ci conduit.

Cette prise de position n'a pas été le fruit spontané et direct de la foi Réformée dans laquelle Dooyeweerd a été élevé. Sur le terrain de la philosophie, il est d'abord sérieusement influencé par le néo-kantisme – en particulier par la branche de Fribourg-Baden en Allemagne, avec tout particulièrement Emil Lask, et par la *Phénoménologie* d'Edmond Husserl. Cette influence a été de courte durée.

Bien qu'à ce stade du développement de la pensée philosophique de Dooyeweerd, il soit déjà possible de discerner les éléments qui y joueront un rôle permanent, une véritable rupture est intervenue dans les années 1924-1926. Cette rupture est accentuée par la grande déception de Dooyeweerd face aux solutions données, par les philosophes humanistes, aux problèmes du fondement de l'existence humaine et du droit, etc.

* Jan Dengerink a écrit une thèse de doctorat en droit sous la direction de H. Dooyeweerd à l'Université Libre Réformée d'Amsterdam. Il a été secrétaire du Comité directeur de l'Université, avant d'occuper la chaire de Philosophie Réformée aux universités d'Utrecht et de Groningue. En 1953, il a fondé l'Association Réformée Internationale avec Jean Cadier et Pierre Marcel.

Dans la préface à son œuvre principale, il écrit :

« Au début, surtout sous l'influence du néo-kantisme, puis plus tard, de la phénoménologie de Husserl, mes réflexions ont connu un tournant critique après que j'ai découvert la racine religieuse de toute pensée. Une nouvelle lumière s'est faite dans mon esprit, mettant en évidence l'échec permanent de tous les efforts, et d'abord des miens, pour établir un rapport intrinsèque entre foi chrétienne et toute philosophie dont le fondement est la foi en l'autonomie de la raison humaine ».¹

Dooyeweerd s'efforce de démontrer, de manière rigoureuse, qu'il existe une relation interne entre la foi chrétienne et la pensée philosophique ; il est convaincu qu'il est impossible de séparer les deux sans nuire à la vie chrétienne dans son unité essentielle. C'est déjà clair dans ce qu'il écrit, en 1916, dans *Fraternitas*, la publication des étudiants de l'Université libre d'Amsterdam, à l'occasion de l'ouverture de l'École internationale de Philosophie à Amersfoort (Pays-Bas). Cette école se propose, comme but principal, la prise de conscience du divin dans l'homme par la philosophie. En réponse à ce défi, Dooyeweerd écrit :

« Cette école cherche une unité au-dessus des religions dans la philosophie de tous les siècles. Nous ne cherchons pas cette unité et nous ne pouvons pas la chercher parce qu'en nous, au-dessus de toute philosophie, vit la parole absolue du Christ : "Nul ne vient au Père que par moi" ».²

La vie de Dooyeweerd est marquée par une foi profonde et, par conséquent, par une forte conscience de sa vocation. Je mentionne un seul exemple pris dans la leçon d'ouverture qu'il a donnée lors de la prise en charge de la chaire de Philosophie et d'Encyclopédie du Droit, et de l'Histoire du Droit néerlandais à l'Université libre Réformée d'Amsterdam, le 15 octobre 1926. Il s'agit de la prière qu'il prononce avant de s'adresser aux Autorités de l'Université :

« C'est à toi, Seigneur mon Dieu, qu'à cette heure j'adresse ma prière. Je te rends grâces pour la providence merveilleuse avec laquelle tu as dirigé ma vie. Je te rends grâces pour toute épreuve et pour tout châtiment ; enfin je te rends grâces de m'avoir à présent appelé à te servir dans cette Académie. Veuillez inspirer mon travail dans cette Université ; que ma propre faiblesse soit remplie de ta force. Père de toute miséricorde, permets que l'amour que je te porte continue de brûler dans mon cœur pour la propagation de ton Royaume, afin que mes pas ne s'écartent jamais du chemin de la Vérité que tu nous a révélée en ton Fils Jésus-Christ. Et, parce que nos faibles forces défaillent, parce que notre cœur est sans cesse enclin au péché, aux désirs de ce monde et à la pusillanimité, affermis

1. *De Wijsgeerde der Wetsidee*, I. p. VI.

2. *Fraternitas*, 3, 1916, p. 175.

toi-même, ô Père, ton Royaume dans notre œuvre scientifique, et détruis le règne du mensonge, afin que les hommes soient sanctifiés par ton Esprit ».³

C'est avec une discipline et une persévérance extraordinaires et exemplaires que Herman Dooyeweerd se consacre à cette vocation. En plus de son professorat, il assume la charge de rédacteur en chef de *Philosophia Reformata*, revue trimestrielle, qu'il dirige pratiquement seul pendant quarante années (1936-1976), veillant à lui maintenir une haute qualité.

Pendant une longue période, il est président de l'Association pour la philosophie du Droit aux Pays-Bas. Il est membre de l'Académie royale des Sciences et, pendant bien des années, secrétaire de la section des Lettres. En dehors de la vie académique et scientifique, les seules tâches dont il accepte la charge sont la présidence du Comité directeur d'un hôpital protestant et celle d'une association protestante de reclassement. D'août 1945 à mai 1948, il est rédacteur en chef de *Nieuw Nederland*, un hebdomadaire qui voulait contribuer à la formation de l'opinion d'un point de vue protestant, pour reconstruire la société néerlandaise de l'après-guerre. Pourtant ses charges académiques ont toujours la priorité, même, il faut bien le dire, sur sa vie familiale.

I – QUELQUES NOTES BIOGRAPHIQUES⁴

Herman Dooyeweerd est né le 7 octobre 1894 à Amsterdam. Après avoir fréquenté l'école primaire protestante *Eben Haëzer*, puis le Lycée Réformé, il commence ses études académiques. Bien qu'il s'intéresse beaucoup à la littérature néerlandaise, il choisit l'étude du Droit. Il s'inscrit à l'Université libre Réformée d'Amsterdam en septembre 1912. Le 2 juillet 1917, déjà, il obtient le grade de Docteur en droit après avoir soutenu sa thèse *De ministerraad in het Nederlandse staatsrecht* (Le Conseil des ministres dans le droit constitutionnel néerlandais).

A partir du 16 décembre 1916, Dooyeweerd est nommé inspecteur-adjoint des impôts directs à Harlingen, une petite ville dans le nord des Pays-Bas. Puis, après avoir travaillé pendant une courte période dans l'administration de la ville de Leyde, il accepte une nomination au Ministère du travail à partir du 1^{er} mars 1919, à La Haye.

3. *De betekenis der wetsidee voor rechtswetenschap en rechtsphilosophie*. Kampen 1926. p. 74.

4. Une riche source d'informations sur la vie et l'œuvre de Herman Dooyeweerd est la thèse de doctorat en philosophie de Marcel Verburg (soutenue le 4 octobre 1989 à l'Université Libre d'Amsterdam) : *Herman Dooyeweerd. Leven en werk van een Nederlands christenwijsgeer*. Baarn 1989, 447 p.

En 1922, Dooyeweerd est appelé à être le premier directeur de la Fondation Abraham Kuyper (*Dr Abraham Kuyper Stichting*) qui devait être le centre d'études du parti Anti-révolutionnaire (parti politique calviniste) aux Pays-Bas.

Bien que, d'après ce qu'il dit lui-même⁵, il ait consacré jusque-là tout son temps libre à étudier la méthodologie et la philosophie du Droit, il est enfin en situation de se dévouer complètement à sa vocation, à savoir le développement d'une philosophie du Droit et de l'État ainsi que celui d'une philosophie systématique générale du point de vue Réformé.

En avril 1923, il devient l'un des fondateurs de l'Association des juristes calvinistes (*Calvinistische Juristen Vereniging*) et un membre de son bureau.

Le 19 septembre 1924, il épouse Jantiena Wilhelmina (Tine) Fernhout (née le 26 juin 1904). Femme distinguée, d'une grande amabilité, elle se consacre entièrement à son époux et aux neuf enfants de leur foyer.

En 1926, il devient professeur à la Faculté de Droit de l'Université libre Réformée. Il donne, le 15 octobre, son discours inaugural. Dans la première partie de ce discours, il montre l'antinomie intrinsèque qui est au cœur de la conception humaniste de la vie et du monde, c'est-à-dire le conflit insoluble qui existe entre l'idéal d'une personnalité libre et autonome, et celui d'une science dont le pouvoir de maîtriser le monde est, en principe, illimité. A cela, il oppose l'idée fondamentale du calvinisme : la reconnaissance de la souveraineté toute-puissante de Dieu sur toute la création et de la soumission de toutes les créatures aux ordonnances divines.

Pendant l'année 1931-1932, Dooyeweerd est recteur de l'Université. A l'occasion de l'anniversaire de la fondation de celle-ci, il prononce le discours magistral habituel. Ce discours, développé et complété, sera publié sous le titre : « La crise de la théorie humaniste de l'État à la lumière de la cosmologie et de la théorie de la connaissance calviniste » (*De crisis in de humanistische staatsleer in het licht eener Calvinistische Kosmologie en Kennisleer*).

Dans les années 1935-1936, paraîtra son œuvre principale, en trois tomes volumineux (1700 pages) : *De Wijsbegeerte der Wetssidee*⁶. Pendant la même période est fondée l'« Association pour une philosophie calviniste » avec, comme organe principal, la revue trimestrielle *Philosophia Reformata*.

5. Dans une lettre de Dooyeweerd du 15 mai 1922 au secrétaire de la Fondation M. J.J.C. van Dijk, alors Ministre de la Guerre dans le Gouvernement néerlandais.

6. *De Wijsbegeerte der Wetssidee*, I, II et III, Amsterdam 1935-1936. Le mot *wetssidee* est traduit par « idée de loi » (en anglais, *cosmonomic idea*). Nous l'avons déjà rencontré dans le titre du discours inaugural de Dooyeweerd à l'Université libre (note 3) : *La portée de l'idée de*

Durant la deuxième guerre mondiale, Dooyeweerd prépare, à côté d'autres études, ce qui aurait dû devenir sa seconde œuvre principale, qu'il voulait aussi publier en trois volumes sous le titre : *Réforme et scolastique (Reformatie en Scholastiek)*. Son projet est de développer, dans le troisième tome, sa propre anthropologie. A son avis, comme il le déclare dans le troisième volume de son *Wijsbegeerte der Wetsidee*, l'anthropologie est « sans doute le problème le plus important de la réflexion philosophique ».⁷

Tandis que, dans sa première grande œuvre, il s'est surtout opposé à la pensée humaniste de la Renaissance, il veut cette fois-ci chercher une confrontation avec la pensée grecque et la pensée scolastique du Moyen Âge. Malheureusement, seul le premier tome sera publié en 1949, avec le sous-titre « Le prélude grec » (*Het Griekse voorspel*). C'est surtout le philosophe Platon qui y est interpellé. Le deuxième tome existe sous forme de manuscrit achevé⁸. Le troisième, seulement comme esquisse. Anticipant sur la publication prévue du deuxième tome, Dooyeweerd publie une partie de son contenu, sous forme d'articles, dans *Philosophia Reformata*⁹.

Pendant et après la dernière guerre mondiale, Dooyeweerd participe activement aux discussions concernant l'avenir social, culturel et politique des Pays-Bas dans le cadre du Syndicat d'ou-

loi pour la jurisprudence et la philosophie du droit. Ce titre peut suggérer que Dooyeweerd emploie dans ce contexte le mot « loi » au sens juridique du terme. Pourtant il a en vue une réalité beaucoup plus large. Il parle aussi bien d'idée philosophique fondamentale par laquelle le philosophe exprime, en tant que philosophe, son point de vue quant à la diversité, l'unité, la cohérence fondamentale de la réalité. Chaque philosophe a, selon Dooyeweerd, une telle idée de base, bien que pas toujours suffisamment définie. Dans son idée fondamentale, le philosophe se prononce sur l'ordre – ou la loi – de la réalité : son origine et sa destination. Pour Dooyeweerd, cet ordre est l'ordre de la création, les ordonnances divines définissent la loi cosmique.

7. Nous nous référons spécialement à l'édition anglaise de cette œuvre, *A New Critique of Theoretical Thought*, III, Amsterdam-Philadelphia 1957, p. 781. Nous reviendrons à cette édition plus tard, note 16.

8. Dooyeweerd a invoqué comme raison pour la non-publication de ce manuscrit le changement du climat théologique et ecclésiastique aux Pays-Bas. Dans ce texte, il se confronte surtout à la pensée grecque et à la pensée scolastique du Moyen Âge (Aristote et Thomas) qui, selon lui, ont encore bien influencé la théologie protestante (Réformée), jusque dans la première moitié du XX^e siècle. Cette théologie impliquait aussi une anthropologie, étant donné ses idées sur l'âme et le corps humain et leurs relations mutuelles. Toutefois, cette théologie a perdu la plus grande part de son importance après la deuxième guerre mondiale. Dooyeweerd a tout de même consenti à ce que le manuscrit soit publié après sa mort.

9. « De leer der analogie in de Thomistische wijsbegeerte en in de Wijsbegeerte der Wetsidee » (La théorie de l'analogie dans la philosophie thomiste et dans la philosophie de l'idée de loi), *Philosophia Reformata* 7, 1942, pp. 45-57. « De idee der individualiteitsstructuur en het Thomistisch substantiebegrip. Een critisch onderzoek naar de grondslagen der Thomistische zijsns leer» (L'idée de la structure de l'individualité et la notion thomiste de substance. Une recherche critique des fondements de la théorie thomiste de l'être), *Philosophia Reformata* 8, 1943, pp. 65-99 ; 9, 1944, pp. 1-41 ; 10, 1945, pp. 25-48 ; 11, 1946, pp. 22-52. Dans ce cadre, il faut mentionner, en outre, son *De leer van de mens in de Wijsbegeerte der Wetsidee. XXXII stellingen* (La théorie de l'homme dans la philosophie de loi. XXXII thèses). Dans ces 32 thèses, Dooyeweerd développe, sous une forme très concise et précise les contours de son anthropologie. Ces thèses ont été d'abord, publiées dans le *Correspondentiebladen* 7, 1942, pp. 134-144, l'organe interne de l'Association pour une Philosophie Réformée, puis en *Sola Fide* 7, 1954, 2, pp. 8-18, le trimestriel du Mouvement des Étudiants calvinistes aux Pays-Bas.

vriers chrétiens (*Christelijk Nationaal Vakverbond*) et du Parti Anti-révolutionnaire, comme aussi par de nombreux articles dans l'hebdomadaire *Nieuw Nederland*.

Cela prouve clairement que Dooyeweerd ne cantonne pas sa philosophie dans un monde abstrait, mais qu'il la pratique dans la vie quotidienne. C'est une de ses thèses principales que la philosophie est inexistante sans l'expérience quotidienne, ce qu'il appelle « l'expérience naïve ». La philosophie s'intéresse au monde tel qu'il est et au monde tel qu'il devrait être. Pour cette raison, il est nécessaire, dit Dooyeweerd, non seulement de réformer la philosophie en tant que telle, mais aussi de renouveler, par la philosophie, toute l'entreprise scientifique dans sa grande diversité, c'est-à-dire chacune des sciences qui étudient les différents aspects et structures de la réalité concrète.

Ainsi, il est évident que Dooyeweerd ne regarde pas la philosophie comme une entreprise individuelle. Sans doute, son œuvre a-t-elle, comme l'œuvre de tout philosophe, une couleur personnelle ; mais elle vise quelque chose d'universel : la recherche des structures de l'ordre créationnel, dans sa grande diversité, sa cohérence interne et son unité. Et, de toute évidence, une telle mission ne peut être remplie que par une communauté de penseurs scientifiques, philosophes et spécialistes.

Pour cette raison est créée l'« Association pour une philosophie calviniste », dont nous avons parlé, communauté de penseurs chrétiens qui confessent la souveraineté toute-puissante de Dieu sur toute la réalité, et la soumission de toutes les créatures aux ordonnances divines. Ces penseurs viennent de secteurs très divers du monde scientifique : mathématiciens, physiciens, biologistes, psychologues, historiens, linguistes, économistes, juristes, théologiens. Parmi eux, il y a des savants de haut niveau. Je mentionne seulement le Dr D. H. Th. Vollenhoven (1892-1978), beau-frère de Dooyeweerd. Vollenhoven est nommé également, en 1926, à la chaire de philosophie de la Faculté des Lettres de l'Université libre Réformée d'Amsterdam¹⁰. Bien que Dooyeweerd se consacre surtout à la philosophie systématique et Vollenhoven à l'histoire de la philosophie¹¹, on les considère comme des « philosophes ju-

10. D.H.Th. Vollenhoven a bénéficié d'une formation théologique et philosophique à l'Université Libre Réformée d'Amsterdam. Il a obtenu son doctorat en Philosophie en 1918, après avoir soutenu sa thèse : *De wijsbegeerte der wiskunde van theistisch standpunt* (La philosophie de la mathématique du point de vue théiste). Avant son professorat, Vollenhoven avait été pasteur successivement dans deux Églises Réformées.

11. Vollenhoven a publié beaucoup d'articles sur l'histoire de la philosophie. En 1950, il publie son *Geschiedenis der Wijsbegeerte. Eerste Band. Inleiding en geschiedenis der Grieksche wijsbegeerte vóór Platoen en Aristoteles* (Histoire de la philosophie. Tome premier. Introduction et histoire de la philosophie grecque avant Platon et Aristote). Vollenhoven voulait écrire, en collaboration avec d'autres philosophes, une histoire (en dix tomes) de toute la philosophie jusqu'à notre temps. Malheureusement, ce grand projet ne s'est pas réalisé.

meaux », pères fondateurs de la philosophie Réformée moderne. Vollenhoven est le premier président de l'Association, poste qu'il occupe de nombreuses années.

Cette Association devient le centre d'un mouvement intellectuel et exerce son influence, non seulement sur le monde studian-tin, mais aussi sur de nombreuses personnalités de la vie sociale, culturelle, économique, politique et ecclésiastique. Quoique centré aux Pays-Bas, ce mouvement a, dès le départ, une orientation internationale. Très vite, en effet, à côté de Dooyeweerd et de Vollenhoven, les professeurs J. Bohatec, de l'Université de Vienne (Autriche), H.G. Stoker de l'Université de Potchefstroom (Afrique du Sud) et C. Van Til, du Westminster Theological Seminary à Philadelphie (États-Unis), sont membres de la rédaction de *Philosophia Reformata*.

En outre, d'autres personnalités sont attirées par la nouvelle philosophie. Quelques unes d'entre elles viennent, dès avant la guerre, à Amsterdam pour l'étudier sous la conduite des « pères ». Je mentionnerai seulement le Dr Pierre Ch. Marcel, fondateur de *La Revue Réformée*¹² et le Dr H. E. Runner, des États-Unis, qui, devenu professeur de philosophie au Calvin College, à Grand Rapids, conduit dans le même but, après la guerre, beaucoup d'étudiants des États-Unis et du Canada dans « la Venise du nord ».

Pourtant, la position internationale du mouvement Réformé est, dans les années 30, encore bien faible. La cause en est, sans doute, l'absence d'écrits en d'autres langues que le néerlandais. Un seul article de Dooyeweerd paraît en allemand : « *Das natürliche Rechtsbewusstsein und die Erkenntnis des geoffenbarten göttlichen Gesetzes* », texte suivi d'une conférence donnée lors d'une rencontre théologique à Zurich, en Suisse, le 28 février 1939¹³.

Après la guerre, la situation change graduellement. En 1947, le premier texte de Dooyeweerd, en anglais, paraît dans *The Evangelical Quarterly* (Grande-Bretagne) : « *Introduction to a transcendental criticism of Philosophical Thought* »¹⁴. Un an plus tard, son premier livre en anglais est publié aux États-Unis : *Transcendental Problems of Philosophic Thought. An Inquiry into*

12. Deux thèses présentées par Pierre Ch. Marcel à la Faculté libre de Théologie protestante de Montpellier, pour obtenir le grade de Docteur en Théologie, donnent une exposition très claire des idées fondamentales de Herman Dooyeweerd : 1. *La critique transcendante de la pensée théorique. Prolégomènes à la philosophie de l'Idée de loi de Herman Dooyeweerd*, 1956, 293 p. - 2. *Théorie des cercles de lois. Introduction à la théorie de la structure de la réalité temporelle dans le cadre de la philosophie d'Idée de loi de Herman Dooyeweerd*, 1960, 312 p. A l'heure actuelle, ces deux thèses se trouvent seulement dans les bibliothèques des Facultés de Théologie francophones sous forme ronéotypée. Il serait souhaitable qu'elles soient imprimées.

13. Publiée en *Antirevolutionnaire Staatkunde*, 13, 1939, pp. 157-182, trimensuel, organe de la susdite Abraham Kuyperstichting.

14. « *Introduction to a Transcendental Criticism of Philosophic Thought* », *The Evangelical Quarterly* 19, 1947, pp. 42-51.

the Transcendental Conditions of Philosophy (Problèmes transcendentaux de la philosophie)¹⁵.

En matière de publications en langue non-néerlandaise, le grand événement est, sans doute, la réédition – en traduction anglaise et partiellement réécrite – de l'œuvre principale de Dooyeweerd, sous le titre « *A New Critique of Theoretical Thought* » (Une nouvelle critique de la pensée théorique), édition augmentée d'un quatrième volume de 257 pages, vaste index de sujets et d'auteurs¹⁶.

La renommée internationale de Dooyeweerd grandit rapidement. Entre 1950 et 1960, il fait de grandes tournées en Afrique du Sud et aux États-Unis, où il donne des conférences dans maintes Universités¹⁷. En 1951 et 1952, il participe aux rencontres franco-néerlandaises du château de Paron, organisées par la Société Calviniste de France. En 1953, il est un des orateurs du premier congrès de l'Association internationale Réformée, sous la présidence du professeur Jean Cadier. La même année, il donne à Aix-en-Provence, des conférences à l'Université et à la Faculté de Théologie protestante et, en 1957, à Paris, au Musée Social avec la participation de Gabriel Marcel, à la Sorbonne et à la Faculté de Théologie protestante. Le texte de la plupart de ces conférences a été publié¹⁸.

En dehors des pays déjà cités, Dooyeweerd a, par son enseignement, ses livres et ses articles, une influence souvent remarquable : en Grande-Bretagne, Finlande, Allemagne, Suisse, Italie, Espagne, Canada, Indonésie, Australie, Nouvelle-Zélande, Corée,

15. *Transcendental Problems of Philosophic Thought. An Inquiry into the Transcendental Conditions of Philosophy*. Grand Rapids, États-Unis, 1948, 80 p.

16. *A New Critique of Theoretical Thought*. I. 1953 ; II. 1955 ; III. 1957 ; IV. 1958. Amsterdam-Philadelphie : I. The Necessary Presuppositions of Philosophy (Les présupposés nécessaires de la philosophie). II. The General Theory of the Modal Spheres (La théorie générale des sphères modales = cercles de lois). III. The Structures of Individuality of Temporal Reality (Les structures d'individualité de la réalité temporelle). IV. Index of Subjects and Authors.

17. Les conférences de Dooyeweerd aux États-Unis sont, en partie, publiées : *In the Twilight of Western Thought. Studies in the Pretended Autonomy of Philosophic Thought* (Dans le crépuscule de la pensée occidentale), Philadelphia 1960, XVIII, 195 p.

18. « Le problème de la philosophie chrétienne ». « Une confrontation de la philosophie Blondélienne avec la nouvelle philosophie réformée en Hollande » : deux conférences prononcées à la Faculté des Lettres de l'Université d'Aix-Marseille, *Philosophia Reformata* 27, 1953, 49-76. « La sécularisation de la science et la réponse réformée ». conférence au Congrès International réformé. Montpellier, 1953, *La Revue Réformée*, 5, 1954, 138-154. « Philosophie et Théologie », conférence donnée à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris, *La Revue Réformée*, 9, 1958, 3, 48-60. « Mouvements progressifs et régressifs dans l'histoire », conférence donnée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, *La Revue Réformée*, 9, 1958, 4, 1-13. I. « La prétendue autonomie de la pensée philosophique » ; II. « La base religieuse de la philosophie grecque » ; III. « La base religieuse de la philosophie scolaire » ; IV « La base religieuse de la philosophie humaniste » ; V. « La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne » : cinq conférences au Musée social à Paris, *La Revue Réformée*, 10, 1959, 3, 1-76.

Japon. Dans plusieurs de ces pays, de nombreuses chaires universitaires sont occupées par des professeurs qui ont été ses élèves, et des Instituts et Associations ont été fondés pour poursuivre un travail de recherche dans son esprit.

Revenons aux Pays-Bas. Un autre fruit important du mouvement philosophique Réformé est l'initiative prise par l'Association, en 1948, sur les instances des étudiants, d'établir dans les Universités d'État des chaires privées de philosophie Réformée. A l'heure actuelle, il y en a sept. Chaque année, l'enseignement des professeurs y est suivi par des étudiants assez nombreux, issus de presque toutes les facultés.

Le 16 octobre 1965, Dooyeweerd donne son cours d'adieu, intitulé : « *Het œcuménisch-reformatorisch grondmotief van de Wijsbegeerte der wetsidee en de grondslag der Vrije Universiteit* » (Le motif œcuménico-réformé de la Philosophie de l'idée de loi comme base de l'Université libre)¹⁹. A cette occasion, un comité d'amis et d'anciens élèves lui offre un remarquable ouvrage, *Philosophy and Christianity*²⁰, réunissant les études de nombreuses personnalités. Dix des vingt contributions sont d'origine étrangère, à savoir celles de Richard Kroner (Suisse), E. Varga von Kibéd (Allemagne), J. Ellul et A. Schlemmer (France), P.E. Hughes, H. Kelsen et C.G. Seerveld (États-Unis), V. Brümmer, J.J. Duyvené de Wit et H.G. Stoker (Afrique du Sud). Les autres sont écrites par des savants néerlandais venus d'horizons variés : philosophie, droit, médecine et science naturelle ; protestants, catholiques et humanistes. Ce recueil montre clairement quelle position Dooyeweerd a obtenue dans le monde de la philosophie nationale et internationale. Après avoir pris sa retraite, il continue à publier ; son dernier article date de 1975²¹.

Le 12 février 1977, Dooyeweerd est mort dans le cabinet de travail où il a passé la majeure partie des quarante dernières années de sa vie. C'est là qu'il a étudié, préparé ses cours et ses nombreuses conférences, écrit ses livres et ses articles, reçu ses étudiants et ses amis, et eu de longs entretiens avec des savants de tous les coins du monde.

II – LA PHILOSOPHIE ET LES MOTIFS RELIGIEUX

Nous avons déjà vu que, d'après Dooyeweerd, chaque philosophe a une idée de base à partir de laquelle il énonce son point de

19. Publié dans *Philosophia Reformata* 30, 1966, 1-15.

20. *Philosophy and Christianity. Philosophical essays dedicated to Professor Herman Dooyeweerd*, Kampen-Amsterdam, 1965, 462 p.

21. Une bibliographie complète de Dooyeweerd peut être obtenue à la Faculteit der Wijsbegeerte der Vrije Universiteit, Postbus 7161, 1007 MC Amsterdam.

vue sur la diversité, la cohérence et l'unité fondamentale de la réalité, son ordre ou son désordre. Cette idée de base est le centre à partir duquel se déploient toutes ses activités philosophiques²².

Mais, bien que cette proposition ait un caractère philosophique, elle n'est pas le résultat d'une activité simplement philosophique. De même, nous remarquons que Dooyeweerd rejette radicalement le principe de l'autonomie de la philosophie²³. La philosophie ne se développe pas isolément, en dehors de la réalité, dans un monde abstrait. Elle est une activité d'hommes concrets. Et ces hommes, bien qu'ils aient une raison, ne peuvent pas simplement être définis par elle ; ils ne le sont pas davantage si on les considère comme des êtres moraux. Être capable de raisonner et être doué d'un sens moral sont des qualités spécifiques essentielles de l'homme ; mais elles ne sont pas les seules à le caractériser. Il y a aussi tout ce qui touche au juridique, à l'économique, à la technique, à l'émotionnel, à l'organique, etc. Pourtant toutes ces qualités réunies ne permettent pas de discerner la nature profonde de l'homme, qui est bien plus que cela. L'homme est une personne et constitue, par conséquent, une vraie *unité*. Il a sa propre *identité*. Pour définir celle-ci, Dooyeweerd parle du « cœur » de l'homme comme étant son centre spirituel, dans lequel toutes ses capacités sont enracinées et concentrées.

Mais là, il faut éviter une erreur dans laquelle on tombe facilement si l'on suit plus ou moins la pensée scolastique du Moyen Age, pensée fortement influencée par la philosophie aristotélicienne et platonicienne et, qui a imprégné, par la suite, la théologie protestante et Réformée. Cette erreur consiste à regarder l'âme comme une entité spirituelle indépendante du corps humain. Dooyeweerd rejette cette conception qu'il considère comme fondièrement dualiste et donc fausse. En effet, concevoir la totalité de la réalité d'une manière radicalement dualiste, sous l'influence de la pensée grecque, revient à méconnaître l'unité fondamentale de la création et, par conséquent, de l'homme. Comme dans un cercle, la périphérie n'est rien sans le centre, ni le centre sans la périphérie, comme aussi le centre et la périphérie sans les rayons qui les relient ; de même le cœur de l'homme n'existe pas sans les divers « aspects » évoqués plus haut qui se manifestent de façon externe. Dooyeweerd met fortement l'accent sur l'unité de l'homme ainsi que sur celle de la réalité dans sa globalité. C'est pourquoi toutes les activités de l'homme ne sont rien sans ou en dehors du cœur, et vice versa. En tant que personne, l'homme s'exprime et s'épanouit continuellement dans ses activités. Il ne peut jamais se retirer dans la sphère intérieure de son existence. Cela vaut aussi pour toute

22. Voir note 6.

23. *De Wijsgeerte der Wetwetidee*, I, p. VI.

forme de méditation et de prière, qui sont des activités de la personne humaine dans sa globalité : ce n'est pas une âme, mais un homme qui se donne à Dieu ou à une idole. Autrement dit, l'homme est un être profondément religieux ; son choix religieux oriente fondamentalement son existence dans tous ses aspects.

Ainsi Dooyeweerd parle des motifs religieux qui inspirent l'homme dans toutes ses activités. L'homme choisit Dieu ou une idole. Ce choix est de sa responsabilité pleine et entière. En le faisant, il se reconnaît un maître ; et ce maître, ce « motif religieux » s'empare de lui²⁴.

III – LE MOTIF DE BASE RELIGIEUX

Dooyeweerd a formulé son propre motif religieux de la manière suivante : création par Dieu, chute de l'homme, rédemption par Jésus-Christ dans la communion du Saint-Esprit. Ce motif religieux a, pour lui, le caractère d'une confession de foi :

1. La réalité, dans sa diversité, sa cohérence et sa globalité, est le fruit de l'activité créatrice de Dieu ; elle existe grâce à sa volonté souveraine.
2. Toutes les créatures sont, par conséquent, soumises à la Loi de Dieu.
3. L'homme s'est révolté contre Dieu en voulant se suffire à lui-même (« être comme Dieu ») et être autonome, c'est-à-dire déterminer lui-même en toute liberté ce qui est bien ou mal pour lui et pour le monde dont il fait partie (« connaissant le bien et le mal »).
4. L'homme, du fait de sa position centrale dans la création, a entraîné celle-ci dans sa chute.
5. Dieu a envoyé son Fils unique pour réconcilier le monde avec lui-même et sauver la création tout entière.

Pour Dooyeweerd, « création-chute-rédemption » *n'est pas un résumé, soi-disant théo-logique, du message biblique, mais son cœur, son motif religieux central*. Ce motif permet à l'homme de voir toute la réalité – non seulement ses aspects dits « spirituels », mais aussi ses aspects dits « naturels » – en relation avec le fondement religieux de la création, Christ²⁵. Limitation et dépendance caractérisent tout ce qui existe. L'homme n'est ni auto-suffisant ou autonome, ni « une chose en soi » (« *Ding an sich* »), selon la pensée d'Emmanuel Kant. Rien n'est absolu, au sens premier du

24. « Het œcuménisch-reformatorisch grondmotief van de Wijsbegeerte der Wetssidee en de grondslag der Vrije Universiteit », *Philosophia Reformata* 13, 1966, 1-2, p. 13-14.

25. *De Wijsbegeerte der Wetssidee*, I, p. VI.

terme. Il y a cohérence entre tout ce qui existe. Toutes choses dans le monde – les hommes, les relations et les institutions sociales, la nature, les produits fabriqués – se supposent les unes les autres et se réfèrent les unes aux autres.

Seulement, cette cohérence n'existe pas en elle-même. Elle renvoie plutôt à une réalité globale plus profonde, qui lui est extérieure et qui a pour origine et pour fondement la volonté créatrice de Dieu. Cette dépendance fondamentale de la réalité et cette interdépendance de tous les éléments qui la composent sont désignées par Dooyeweerd par le terme *zin* ou « sens ». Ce « sens » est l'*être* de tout « étant créationnel » ; il est donc aussi la manière d'être du *moi*. Il a une *racine religieuse* et une origine divine²⁶.

IV – LES IDÉES CENTRALES DE LA PHILOSOPHIE D'HERMAN DOOYEWERD

Le motif religieux touche d'abord le cœur de l'homme, c'est-à-dire son centre spirituel. Par celui-ci, il pénètre et dirige toute l'existence humaine. Il agit comme un ferment qui se répand partout et qui, de ce fait, ne peut pas être localisé. Il fait corps avec la réalité. Telle est la conséquence directe des dépendances et interdépendances déjà évoquées.

Si nous considérons la philosophie et, de manière générale, l'activité scientifique, il faut conclure que le motif religieux, s'il est pré-scientifique comme il est pré-théologique, participe de façon décisive à l'activité scientifique, théologie comprise.

C'est pourquoi en théologie, on ne peut pas traiter le motif religieux comme une hypothèse ou un axiome, desquels il serait possible de déduire, de manière logique et raisonnable, une théorie scientifique. Cela serait la méthode scholastique. Dooyeweerd déclare expressément que la Bible, en tant que livre religieux, ne donne pas de réponse aux questions spécifiquement scientifiques ou philosophiques, parce qu'elle ne nous dessaisit pas de la tâche scientifique qui nous est confiée.

Néanmoins, le message biblique réforme de l'intérieur notre pensée, notre expérience scientifique et notre vue théorique de la réalité. Et cet effet réformateur ne peut être, à l'évidence, que libérateur, en ce sens que les présupposés inspirés par des motifs religieux non-bibliques et ayant l'apparence d'un axiome scientifique, sont démasqués. Ces présupposés, en effet, obscurcissent notre vision de la structure de l'expérience humaine comme du cadre dans lequel elle s'exerce ainsi que l'activité scientifique. Tant qu'on n'a

26. *Op. cit.*, Dooyeweerd a emprunté le mot *zin*, dans ce contexte, à la phénoménologie allemande. *Zin* est alors analogue au mot allemand *Sinn*.

pas discerné la vraie nature de ces présupposés, ni compris comment ils influencent notre vue théorique de l'expérience humaine, aucune vraie réforme de cette vue théorique ne peut avoir lieu. Dans le domaine scientifique, on n'a pas conscience du caractère philosophique de ces présupposés et de ce qu'ils doivent à la tradition ; on perçoit encore moins le motif religieux qui les inspire ainsi que la conception de la réalité qu'ils impliquent.

Dooyeweerd reproche à la plupart des philosophes de ne pas aller assez loin dans leur critique – malgré leur esprit critique ! – et d'adopter sous le prétexte d'avoir une démarche scientifique, une position dogmatique. C'est le cas, par exemple, des rationalistes René Descartes et Emmanuel Kant. Sans qu'ils le reconnaissent, leurs activités philosophiques sont inspirées par une conviction religieuse, à savoir leur foi en l'autonomie de la raison.

Ce que nous venons de dire implique que le philosophe chrétien ne peut pas se contenter d'une critique extérieure des philosophes non chrétiens, ni se satisfaire d'une adaptation de surface de leurs idées au message biblique. Il doit pénétrer à l'intérieur de leur philosophie et suivre leur raisonnement pour y découvrir les antinomies internes. Il faut, en outre, montrer clairement que ces antinomies ne sont pas simplement le résultat de fautes dans le raisonnement, mais les fruits *obligés* d'une conception de la (structure de la) réalité – d'ordre ou de loi – inspirée par un motif religieux. C'est la méthode dite immanente. En même temps, Dooyeweerd indique avec force que cette critique des autres philosophes doit être accompagnée d'une auto-critique permanente, car l'intention de développer une philosophie chrétienne ne suffit pas à garantir que les idées développées le soient, c'est-à-dire réformées par la Parole de Dieu. Le philosophe chrétien est lui-même au milieu du combat spirituel qui se déroule dans l'histoire humaine²⁷.

Dooyeweerd ne s'arrête pas à une critique « immanente » des différents systèmes philosophiques. Il est convaincu qu'il faut aller plus loin. Pour répondre aux questions posées par ces philosophes, il importe d'analyser la structure fondamentale, donc supra-arbitraire, de l'activité scientifique elle-même, ses contraintes et la place qu'elle occupe dans la création, c'est-à-dire développer une théorie de la pensée scientifique qui en met en lumière le fondement²⁸. C'est ce que Dooyeweerd a visé dans ce qu'il appelle sa critique « transcendentale » de la philosophie²⁹. Cette critique peut libérer de tout dogmatisme philosophique qui considère la philoso-

27. « Het œcuménisch-reformatorisch grondmotief van de wijsbegeerte der wetsidee en de grondslag der Vrije Universiteit », *Philosophia Reformata* 31, 1966, pp. 5-6.

28. *Ibid.*

29. Voir surtout *A New Critique of Theoretical Thought*, I. Part I, chapter I, pp. 22-113 (The transcendental criticism of theoretical thought and the central significance of the transcendental ground-idea for philosophy).

phie comme purement scientifique. Elle permettra aussi le rétablissement d'un discours vraiment ouvert entre les philosophes ayant des orientations spirituelles différentes, c'est-à-dire la manifestation d'une réelle communauté intellectuelle. Cela est possible, dit Dooyeweerd, grâce à l'existence effective d'une structure transcendante de la pensée philosophique³⁰.

Dooyeweerd présente sa propre idée philosophique fondamentale, ou idée de loi, sous la forme de trois questions avec leurs réponses :

1. Quelle est l'origine de la globalité et de la diversité modale de l'univers en ce qui concerne la loi cosmique (en anglais : *cosmonomic side*) et son corrélatif, c'est-à-dire ce qui est soumis à la loi cosmique (en anglais : *subject-side*) ? Réponse : la volonté souveraine de Dieu, le Créateur, qui s'est révélé en Christ.

2. Quelle est la globalité de sens (*zin, Sinn*) de tous les aspects de l'ordre cosmique, quelle est leur unité supra-temporelle au-delà de leur diversité modale ? Réponse : En ce qui concerne la loi, l'exigence, fondée sur la souveraineté de Dieu, d'aimer et de servir, de tout notre cœur, Dieu et les créatures autour de nous. En ce qui concerne ce qui est soumis à la loi, la racine religieuse nouvelle, fondée en Christ (en qui, rien de l'univers créé ne sera perdu) en soumission à la loi divine dans sa plénitude.

3. Quelle relation mutuelle existe-t-il entre les aspects modaux de la réalité ? Réponse : ces aspects mutuellement irréductibles fonctionnent tous dans une cohérence universelle, selon l'ordre divin, cosmique et temporel.

Dooyeweerd regarde cette idée de loi (d'ordre) comme le fondement de sa philosophie systématique et, en même temps, comme la pensée directrice essentielle au développement de celle-ci, c'est-à-dire à son analyse des structures fondamentales de la réalité créée.

Il est clair, cependant, que Dooyeweerd, en explicitant son idée de loin, y a déjà inséré quelques résultats importants de son analyse des dites structures³¹.

Il y a, d'abord, la distinction fondamentale entre la réalité des faits (le « monde » des créatures) et la réalité des lois (le « monde » des ordonnances créationnelles) à laquelle la réalité des faits est soumise et par laquelle elle est encadrée, déterminée, dirigée. On

30. « De transcendentale critiek van het wijsgeerig denken en de grondslagen van de wijsgeerige denkgemeenschap van het Avondland » (La critique transcendante de la pensée philosophique et les fondations de la communauté de pensée philosophique dans le monde occidental), *Philosophia Reformata* 6, 1941, pp. 1-20.

31. *De Wijsbegeerte der Wetssidee*, I, 66 ; *A New Critique of Theoretical Thought*, I, 101.

peut les regarder comme des « aspects » de la réalité, irréductibles l'un à l'autre, mais indissolublement liés : pas de réalité des faits sans loi, et pas de loi sans faits qui lui soient soumis. C'est là une expression spécifique du principe cosmique d'interdépendance.

Il y a ensuite, l'idée de modalités, comme modes d'existence de tout ce qui est. Dooyeweerd en parle aussi comme d'aspects modaux ou cercles de loi, spécialement en tant que modes d'expérience, de conscience ou de connaissance de l'homme. Il en distingue provisoirement quinze : l'aspect numérique, spatial, cinématique, physique, organique (vital), sensitif, logique, historique, technique, linguistique, social, esthétique, juridique, éthique et celui de la foi. Tous sont, par nature, irréductibles les uns aux autres. Cette irréductibilité est garantie en un moment dit nucléaire. Mais, en même temps, ces modalités sont universelles, de telle sorte qu'elles sont partout et toujours actuelles. Cela implique qu'elles fonctionnent dans une cohérence sans faille. Cette cohérence se manifeste dans leur structure sous forme de moments analogiques qui, d'une part, sont déterminés dans leur nature par le moment nucléaire de l'aspect dans lequel ils fonctionnent, mais qui, d'autre part, se réfèrent aux autres aspects modaux avec lesquels l'aspect concerné est indissolublement lié (de nouveau le principe cosmique d'interdépendance). Dooyeweerd expose sa théorie des modalités dans le deuxième tome de son œuvre principale³².

Enfin, un troisième thème de l'idée de loi de Dooyeweerd est l'idée de temps. L'ordre des modalités est, pour lui, un ordre inscrit dans le temps. Le temps fonctionne comme un prisme : il fait éclater la globalité et la plénitude de sens (*zin, Sinn*) en une diversité de sens. La plénitude de la réalité créée, qui a, selon Dooyeweerd, un caractère supra-temporel, se manifeste par et dans le temps en une riche diversité d'aspects modaux, modes d'existence de toutes les structures individuelles, également de caractère temporel. Les modalités sont des réfractions temporelles de la réalité dans sa plénitude. Le temps n'est pas seulement l'origine de la réfraction des modalités, il en garantit également la cohérence³³.

La théorie des modalités avec sa relation particulière avec celle du temps joue un rôle central dans l'œuvre systématique de Dooyeweerd.

32. *De Wijsbegeerte der Wetssidee*.II, Deel 1, pp. 3-356 : A New Critique of Theoretical Thought, II, Part I, pp. 3-426.

33. *A New Critique of Theoretical Thought*.I, pp. 101-102 ; « Het tijdsprobleem en zijn antinomieën op het immanentiestandpunt » (« Le problème du temps et de ses antinomies du point de vue de la philosophie immanente ») : Dooyeweerd qualifie une philosophie d'immanence quand elle cherche son dernier point d'appui en quelque(s) moment(s) de la réalité temporelle), *Philosophia Reformata* 1, 1936, pp. 65-83, et 4, 1939, pp. 1-28. « Het tijdsprobleem in de Wijsbegeerte der Wetssidee » (Le problème du temps dans la philosophie de loi), *Philosophia Reformata* 5, 1940, pp. 160-182, 193-234.

Pourtant il faut remarquer que Dooyeweerd, dans son idée philosophique de base, se réfère, d'une certaine manière, à un autre thème qui a, lui aussi, une place centrale dans sa pensée systématique, et qu'il traite dans le troisième tome de son œuvre principale : le problème des « structures d'individualité », comme il les nomme (*individuality structures*) et de leurs entrelacements structurels³⁴.

Dans sa théorie des structures d'individualité, Dooyeweerd a en vue l'analyse des structures fondamentales d'entités (phénomènes) concrètes, ou de ce qu'il appelle « les données de l'expérience naïve » : les différents types de substances matérielles, d'animaux, de plantes, d'institutions humaines, de produits de l'activité de l'homme. Les thèses suivantes essaient de résumer cette théorie :

1. Chaque entité a sa propre individualité et sa propre identité.
2. Chaque entité a une structure fondamentale qui n'est pas fortuite ou arbitraire, mais constante et stable.
3. Il y a des groupes d'entités qui ont, malgré leurs différences individuelles, des structures fondamentalement homogènes, identiques ; par exemple, les substances matérielles (oxygène, azote, fer, argent, etc), chênes, pommiers, géraniums, éléphants, baleines, corneilles, sculptures, compositions musicales, maisons, machines, ustensiles, états, entreprises industrielles, orchestres, familles, etc.
4. Il y a des lois dites structurelles pour des groupes d'entités homogènes, identiques. Ces lois garantissent et délimitent la pluriformité et la liberté de ces entités. Elles transcendent les entités afférentes, mais ne sont pas moins réelles que celles-ci. Elles se supposent les unes les autres. (Voir plus haut ce qui a été dit de la relation qui existe entre les lois et ce qui est soumis aux lois).
5. En vertu du principe cosmique, fondamental, de dépendance et d'interdépendance – le sens comme mode d'être de tout ce qui existe –, les structures des entités sont intrinsèquement entrelacées. Il n'y a pas de substances qui existent en elles-mêmes. C'est vrai pour les entités en ce qui concerne aussi bien le fait de leur existence que les lois auxquelles elles sont soumises. Il s'agit là d'une cohérence universelle. Dans cette cohérence, les aspects modaux ou les modalités comme mode d'existence de tout ce qui est jouent un rôle central.
6. Enfin, les entités elles-mêmes ont, aussi, dans leur unité, une structure très complexe parce qu'elles sont déjà composées de plusieurs structures dites partielles.

34. *A New Critique of theoretical Thought*. III, avec un total de 784 pages !

Selon Dooyeweerd, la structure extrêmement compliquée de la réalité dans sa globalité s'identifie à l'ordre de la création qui a son fondement dans la volonté souveraine de Dieu et qui existe grâce à la parole créatrice et re-créatrice de Christ. C'est la tâche de la philosophie et de toutes les sciences de découvrir cet ordre dans sa grande complexité, sa cohérence intrinsèque et son unité radicale.

QUELQUES CONCLUSIONS

Dooyeweerd nous a laissé un riche héritage. Il a fourni un grand effort pour développer une philosophie réformée de l'intérieur par la Parole de Dieu, qui nous présente une compréhension radicalement renouvelée de l'architecture très compliquée et, en même temps, très harmonieuse de la réalité créée. Ce faisant, il a accompli une grande œuvre. Certains l'ont même appelé le Thomas d'Aquin protestant.

Seulement, on ne reçoit pas un héritage uniquement pour en jouir. C'est, aussi, un patrimoine qu'il faut gérer comme de bons administrateurs. Dooyeweerd et ceux qui ont coopéré avec lui dans le même esprit nous invitent, ainsi que les générations à venir, à poursuivre leur tâche. A bien des égards, l'œuvre de Dooyeweerd est comme un programme³⁵.

Ceci ne veut pas dire qu'il suffit de bâtir sur la base du système philosophique que Dooyeweerd a déployé. Il s'est lui-même toujours fortement opposé à l'idée d'un système clos. Il était conscient de sa propre faiblesse. Rappelons-nous la prière qu'il a prononcée au terme de son discours inaugural de professeur à l'Université libre Réformée d'Amsterdam. Il était bien convaincu de la nécessité d'une réforme permanente : « parce que nos faibles forces défaillent, parce que notre cœur est sans cesse enclin au péché, aux désirs de ce monde et à la pusillanimité »³⁶. Il l'a dit plusieurs fois : si cela s'avérait nécessaire, on pouvait lui ôter toutes ses idées systématiques, dans la mesure du moins, ajoutait-il aussitôt, où on ne lui enlevait pas son motif chrétien central, à savoir sa foi en Dieu le Créateur, sa conviction de la chute radicale et totale de l'homme et, par conséquent, du monde entier, et sa foi en Christ comme seul Sauveur de l'homme et de la création dans sa globalité.

La philosophie de Dooyeweerd n'est certainement pas un système infaillible. On peut le mettre en question sur plusieurs points,

35. Dooyeweerd résume ce programme en cinq points : *De Wijsgeerte der Wetsidee*, I, p. 505 ; *A New critique of theoretical Thought*, I, pp. 541-542.

36. *De betekenis der wetsidee voor rechtswetenschap et rechtsphilosophie*, Kampen, 1926, p. 74.

dont certains ne sont pas périphériques, comme, par exemple, la critique transcendante, c'est-à-dire son analyse de la structure fondamentale de la pensée scientifique. Sur ce point, il s'est surtout opposé à Emmanuel Kant³⁷ et sa solution diffère radicalement de celle du grand philosophe du soi-disant siècle des Lumières. Il est permis, cependant, de se demander si, en formulant sa problématique sur ce point, il n'est pas encore trop influencé par la manière adoptée par Kant pour s'exprimer.

Sur l'idée de temps, n'a-t-il pas trop accentué l'aspect « temps » en disant que toutes les modalités et toutes les entités ont une structure temporelle ?

Sur la distinction entre modalités normatives et modalités naturelles, Dooyeweerd s'est bien opposé aux néo-kantiens de l'École de Baden (Fribourg, Allemagne) quand ils séparent le règne des idées et celui de la nature, et prétendent que ces deux règnes sont unis par l'homme dans celui de la culture. Selon lui, cette conception est inspirée par une idée foncièrement dualiste de la réalité, idée qu'il rejette. Pourtant on peut se demander s'il n'y a pas un reflet très lointain de la philosophie néo-kantienne dans sa propre philosophie lorsqu'il adopte cette distinction à propos de la conduite humaine.

Probablement y a-t-il d'autres exemples. Tous ces problèmes ne sont certainement pas simples et demandent une réflexion philosophique approfondie et permanente.

Cependant, il nous faut conclure que Dooyeweerd, malgré les éventuelles faiblesses que nous avons évoquées, a contribué magistralement à l'élaboration d'une philosophie vraiment chrétienne et œcuménique, c'est-à-dire dirigée et réformée par la parole créatrice et re-créatrice de Dieu en Christ.

Dooyeweerd Centre

Signalons l'ouverture, au Canada, d'un centre qui se consacre à la publication des œuvres complètes de Dooyeweerd et au rayonnement de sa pensée :

c/o Redeemer College 777 Hwy 53E, Ancaster, Ontario L9K 1J4, Canada

37. *A New critique of theoretical Thought*, II, Part II : « The epistemological problem in the light of the cosmonomic idea », pp. 429-598.

LA SÉCULARISATION DE LA SCIENCE

Herman DOOYEWERD*

En parlant de la sécularisation de la vie, la sécularisation de la science est parfois oubliée¹. Si nous nous demandons pourquoi, il faut répondre que la majeure partie des chrétiens qui ont joui d'une éducation scientifique manquent d'une vue claire des rapports de la religion et de la pensée scientifique. L'idée que la science non-théologique, à cause de sa nature intrinsèque, serait indépendante de toute foi personnelle, de sorte que son objectivité serait menacée dès l'instant où elle serait liée à certains présupposés de la foi, est encore fort répandue. On a accepté cette idée sans trop savoir ce qu'on faisait, et sans se demander si elle est justifiée tant du point de vue biblique que du point de vue critique de la science.

I – LA SÉCULARISATION: RELIGION, SCIENCE, VIE

On oublie que la sécularisation de la vie n'a été possible que par le processus de la sécularisation de la science, et que la sécularisation scientifique s'est effectuée sous l'influence dominatrice de la sécularisation religieuse accomplie par l'humanisme moderne depuis la Renaissance. Et nous nous sommes accoutumés à ce fait accompli.

Mais voici que nous sommes confrontés à nouveau avec les dangers de la science sécularisée de l'Occident, en voyant ses effets spirituels désastreux chez beaucoup d'étudiants des pays orientaux, et qui, à cause de leurs contacts avec cette science, se sont détachés de la foi de leurs ancêtres, et deviennent une proie facile pour le nihilisme ou le communisme².

On a beau dire que c'est la tâche missionnaire de l'Église de

* Cette conférence du Pr Dooyeweerd (publiée d'abord dans *La Revue Réformée*, n° 17, 18) était donnée en 1953 au Congrès International Réformé réuni à Montpellier. Elle a un caractère prophétique, car certaines de ses idées se sont confirmées par la suite.

1. Sécularisation : processus par lequel les idées religieuses et la foi sont écartées de tous les domaines de la vie moderne (n.d.l.r.).

2. Voir ce qui s'est passé depuis 1953 dans le sud-est asiatique ! (n.d.l.r.)

leur prêcher l'Évangile ! Ils ne comprennent pas la séparation occidentale entre la science et la foi. La même science sécularisée, qui a détruit leur foi ancestrale, étouffera aussi la semence de l'Évangile. Car la science, sécularisée et isolée, est devenue une puissance « satanique », une idole qui domine toute la culture.

Il serait faux de supposer que cette sécularisation de la science ne soit qu'une conséquence naturelle de la différenciation de la culture. Une telle supposition impliquerait, en effet, que la religion ne soit rien de plus qu'une sphère de la culture. On suppose que, dans l'état primitif de la société, la religion était certes liée à toute la vie, mais que, dans le processus historique de la différenciation culturelle, elle devrait se séparer de toutes les autres sphères sociales. Or, la religion – même la religion apostate, c'est-à-dire celle qui ne tient aucun compte de la religion vraie qui nous est révélée par Dieu dans les Saintes Écritures – ne supporte jamais d'être limitée à une sphère spéciale de la vie temporelle. La religion est bien plutôt la sphère *centrale* de l'existence humaine, qui donne à toute la vie sa direction ultime. La différenciation aboutit à la désintégration, à moins qu'elle ne trouve son revers dans une intégration totale de la vie. Cette intégration totale ni peut s'effectuer que par la religion.

C'est un fait assez paradoxal que cette dernière thèse soit reconnue par le sociologisme moderne, qui lui-même trahit les conséquences les plus extrêmes de la science sécularisée. La religion y est réduite à un phénomène social, expliqué causalement au moyen d'une conscience collective qui doit assurer la cohérence de la solidarité du corps de la société. Nietzsche, qui a eu une vue pénétrante des conséquences nihilistes de la science sécularisée, a dit qu'au moyen de la science, l'homme a tué ses dieux. En son temps, c'était une prophétie, puisque la science elle-même était encore vénérée comme une déesse qui devait conduire l'humanité sur la route du progrès, de la vérité et de la liberté. Or, aujourd'hui, cette prophétie s'est réalisée à un haut degré. Cette foi dans la puissance libératrice et élévatrice de la science est minée et ébranlée par l'historisme positiviste et le vitalisme qui, tous deux, sont issus de la sécularisation radicale de la pensée moderne³.

Cependant, la science sécularisée n'a pas cessé d'être la puissance dominatrice de la culture occidentale. Bien au contraire ! Sa puissance s'est augmentée d'une façon gigantesque en suscitant une évolution inouïe de la *technique*. C'est une puissance impersonnelle, qui a rationalisé toute la société. Si elle n'est plus vénérée comme une déesse, elle peut néanmoins se manifester comme un

3. Historisme positiviste = Refus des notions *a priori* dans l'interprétation de l'histoire. Seuls les faits et leurs relations permettent de formuler des lois « positives ».

Vitalisme = Il existe en chaque individu un "principe vital" distinct de l'âme et du corps et qui gouverne la vie

démon pénétrant l'âme humaine de l'image théorique de la réalité qu'elle a créée, et qui ne peut pas s'accorder avec à la foi chrétienne.

C'est une vaine illusion de supposer que la foi chrétienne, étant d'un autre monde, n'ait rien à faire avec la science ! La science sécularisée a parfaitement quelque chose à voir avec *vous-mêmes*, avec votre *cœur*. Dès l'instant où vous l'acceptez, elle vous poursuivra quand vous lirez les Écritures et quand vous ferez vos prières.

II – NATURE ET GRÂCE

Si la sécularisation de la science s'est accomplie sous l'influence dominatrice de l'humanisme moderne depuis la Renaissance, il faut aussi y ajouter l'influence du motif central de la scolastique catholique-romaine, à savoir le motif de la nature et de la grâce, qui a préparé le chemin de cette sécularisation. C'est l'influence dominatrice de ce motif anti-biblique et dualiste qui, jusqu'à nos jours, a empêché un témoignage commun positif et non équivoque du protestantisme orthodoxe contre la sécularisation de la science.

Soulignons sans équivoque qu'il ne sagit pas ici d'une protestation contre quelques thèses évidemment anti-bibliques de la science sécularisée. Il s'agit de tout cet esprit qui anima la sécularisation comme telle, du dogme de l'autonomie de la science vis-à-vis de la foi : cet esprit et ce dogme doivent être démasqués. Il s'agit d'une réforme intrinsèque de l'esprit de la science et de l'image théorique de la réalité en accord avec le motif central biblique de la Réforme⁴. Il s'agit de proclamer qu'il existe une antithèse religieuse dans la pensée philosophique et scientifique, comme l'a fort bien montré le père spirituel du réveil calviniste aux Pays-Bas, Abraham Kuyper.

Il faut prendre conscience de notre responsabilité dans la sécularisation de la science moderne et de notre vocation de lutter contre l'esprit d'apostasie qui s'y manifeste. Cela ne veut pas dire que nous soyons capables de combattre cet esprit de notre propre chef. La lutte à laquelle je pense est celle de la foi, une lutte contre nous-mêmes par la puissance du Saint-Esprit, et qui trouve sa force dans une vie de prière.

III – LE CRÉATEUR, L'HOMME ET LE CŒUR

Voyons d'abord pourquoi cette lutte est nécessaire et inévitable du point de vue biblique et du point de vue scientifique.

4. C'est-à-dire : Création-Chute-Rédemption et non nature et grâce.

Du point de vue biblique, il nous faut d'abord constater que la révélation divine a un motif central qui est la clé de la connaissance et qui, par son caractère intégral et radical, exclut sans appel toute conception dualiste de l'existence humaine et de la réalité terrestre. C'est le motif de la Création, de la Chute et de la Rédemption en Jésus-Christ dans la communion du Saint-Esprit. Ce motif n'est pas du tout une doctrine qu'on puisse accepter sans qu'elle agisse puissamment dans notre cœur. Il est par-dessus tout une force motrice centrale, la clé de toute connaissance de Dieu et de soi-même, qui doit ouvrir la porte de la révélation de Dieu dans l'Écriture sainte et dans toutes les œuvres de Sa main, de sorte qu'il précède toute exégèse de l'Écriture elle-même au sens théorique de la théologie. C'est un motif tripartite intégral, de sorte qu'il est impossible de comprendre le péché et la rédemption au sens biblique, sans avoir saisi la vraie signification de la création.

En Se révélant comme Créateur, Dieu Se révèle comme l'origine intégrale de tout ce qui existe. Aucune contre-force ne peut Lui être opposée, qui ait quelque puissance de son propre chef. Il n'y a aucune sphère de la vie terrestre que nous puissions maintenir comme un asile de notre autonomie vis-à-vis de notre Créateur. Il a droit à toute notre vie, à toute notre pensée, à toute notre action. Aucun domaine de la vie ne peut être soustrait, en quoi que ce soit, au service de Dieu. En Se révélant comme Créateur, Dieu a révélé en même temps l'homme à lui-même. Nous sommes créés à l'image de Dieu. A condition de nous débarrasser de toutes les spéculations grecques de la théologie scolaire, cela veut dire qu'ici Dieu nous révèle l'unité radicale de toute notre existence.

Comme toute la création se rapporte concentriquement à Dieu comme à son unité d'origine intégrale, ainsi Dieu a créé dans l'homme un centre intégral, qui est l'unité radicale de toute son existence temporelle avec tous ses divers aspects et toutes ses diverses facultés. C'est le cœur, au sens religieux, la racine d'où jaillissent les sources de la vie, l'âme ou l'esprit de notre existence temporelle, c'est-à-dire de notre existence corporelle. Car notre existence corporelle n'embrasse pas seulement les aspects physiques et biologiques, mais aussi les aspects rationnels de notre existence, et même la fonction temporelle de la foi.

Dans le cœur de l'homme, Dieu a concentré le sens de toute la réalité terrestre. C'est pourquoi la chute de l'homme implique la chute de toute la création terrestre qui, en l'homme, trouve son centre religieux. C'est pourquoi, du point de vue biblique, la réalité terrestre, telle qu'elle se manifeste dans le règne inorganique, le règne végétal et le règne animal, ne peut être vue comme une réalité-en-soi indépendante de l'homme. Dieu nous a révélé dans Sa parole qu'Il ne voit la terre qu'au travers du visage de l'homme. Elle est maudite à cause du péché de l'homme, et elle sera sauvée à cause de la rédemption de l'homme.

C'est pourquoi toute philosophie qui méconnaît cette position centrale de l'homme dans la réalité terrestre est anti-biblique, quand bien même, d'une façon scolaire, elle voudrait rapporter la nature macrocosmique à Dieu comme Créateur. Les philosophes thomistes diront qu'ils acceptent inconditionnellement la création au sens biblique. C'est une erreur, parce qu'ils ont conçu la création comme une vérité intellectuelle et l'ont interprétée en dehors de la clé de la connaissance.

A travers le sens biblique de la création, se révèle aussi le sens biblique de la chute humaine. La chute se laisse résumer en un seul fait : c'est que l'homme, créé à l'image de Dieu, voulut être quelque chose en soi, indépendant de son Créateur. Le Moi humain, considéré comme le centre individuel de son existence, n'est qu'une image de Dieu ; or, une image ne peut rien être en elle-même. L'homme *existe*, c'est-à-dire qu'il ne peut se trouver soi-même qu'en dehors de soi, dans sa relation avec son origine. C'est pourquoi la connaissance de soi-même dépend de la connaissance de Dieu ; c'est aussi pourquoi l'existence humaine, dans son centre religieux, est sujette à une loi de concentration religieuse qui n'a pas été abrogée par la chute. Tout le pouvoir du diable est fondé sur cette loi de concentration de l'existence humaine, puisqu'en dehors de cette loi l'idolâtrie serait impossible. Le péché est une privation, le mensonge, le néant. Mais la puissance du péché est un facteur positif, dérivé de la création.

Du fait que l'homme a été créé à l'image de Dieu, la chute est une chute radicale, une chute au cœur du centre religieux, dans la racine même de l'existence humaine et de toute la réalité terrestre qui est concentrée dans l'homme. C'est pourquoi la rédemption en Jésus-Christ a, elle aussi, un caractère radical et intégral. Elle est la régénération du cœur de notre existence en Jésus-Christ, nouvelle racine de l'humanité et de toute la terre qui est concentrée dans l'homme. Contre toute conception dualiste et dialectique, il faut soutenir ce caractère intégral et radical du royaume de Jésus-Christ, un caractère indissolublement lié au caractère intégral et radical de la création. C'est dire, — comme l'a exprimé Abraham Kuyper —, qu'il n'y a pas la moindre parcelle dans aucun domaine de la vie, dont Jésus-Christ, le Souverain suprême, ne puisse revendiquer l'exclusive propriété.

Toute spéculation théologique, qui cherche à introduire un dualisme dialectique entre la création et la re-création en Jésus-Christ, entre le Verbe comme Créateur et le Verbe comme Sauveur, est anti-biblique ! Il n'existe pas non plus de dualisme entre la grâce commune et la grâce particulière, comme si le règne de la grâce commune était séparé du royaume du Christ. Il n'y a pas de grâce en dehors de Jésus-Christ, la racine nouvelle de l'humanité. Tout le domaine de la grâce commune est le domaine de Jésus-

Christ. Et puisque la grâce commune n'est autre chose que la grâce faite à l'humanité prise dans sa masse, cette humanité qui n'est pas encore libérée de son ancienne racine apostate, mais qui est considérée par Dieu dans sa nouvelle racine : Jésus-Christ ; elle appartient bien au domaine du Christ, où la lutte se manifeste entre le règne de Dieu et le règne des ténèbres. La grâce commune ne peut pas être interprétée comme étant le règne de la nature, au sens catholique-romain, comme l'infra-structure autonome du règne de la grâce. Elle est plutôt le domaine de l'anti-thèse irréconciliable entre la Cité de Dieu et la cité terrestre du diable.

IV – LES MOTIFS RELIGIEUX CENTRAUX DE LA SCIENCE ET DE LA PHILOSOPHIE

C'est cette anti-thèse religieuse qui domine aussi le terrain de la science et de la philosophie. Entre la force motrice du motif central de la révélation divine et les forces des motifs religieux apostats, la lutte est inévitable, car chacune d'elles réclame la domination de la pensée théorique et de l'image théorique de la réalité. A la place d'une image théorique sécularisée de la réalité, il nous faut découvrir l'image théorique qui, elle, est dominée par le point de vue biblique.

Mais pour pouvoir effectuer cette réforme intrinsèque de la science et de la philosophie, il faut acquérir une vue claire du point de contact intrinsèque qui existe entre la pensée théorique et les motifs centraux religieux qui le dominent dans son point de départ ! Il ne suffit pas, en effet, – du point de vue de la foi chrétienne qui veut se soumettre au motif biblique central, et à son sens radical et intégral –, de rejeter l'autonomie de la raison théorique. Le célèbre père de l'Église, Augustin, l'a fait, et il a défendu avec emphase la thèse que la pensée ne peut pas trouver la vérité sans l'illumination par la révélation divine. C'était spécialement la relation entre la philosophie et la religion chrétienne qu'il avait en vue, et il a signalé clairement le danger d'une invasion de la philosophie grecque dans la pensée chrétienne.

Mais un tel point de vue n'avait pas encore été étayé par une recherche critique sur la structure interne de la pensée théorique. Faute d'avoir clairement saisi le point de contact intrinsèque entre la pensée philosophique et la position religieuse, Augustin n'a pas pu apporter une solution satisfaisante au problème d'une philosophie chrétienne proprement dite. Il l'identifia avec une tout autre question, celle des rapports de la philosophie et de la théologie chrétienne. En niant l'autonomie de la pensée philosophique, il nia aussi l'autonomie de la philosophie par rapport à la théologie. Pour lui, il est impossible que la philosophie païenne des Grecs puisse

être maintenue comme une science autonome : il faut la *subordonner* à la théologie dogmatique considérée comme la seule vraie philosophie chrétienne. La philosophie doit être accommodée à la doctrine chrétienne et, à supposer qu'elle ne veuille être qu'une servante, qu'une *ancilla theologiæ*, elle peut, comme telle, rendre certains services à la théologie.

Observons, en passant, que cette conception des relations entre la philosophie et la théologie n'est pas du tout d'origine chrétienne. C'est plutôt la position défendue par Aristote dans sa *Métaphysique* sur la question des rapports de la théologie métaphysique avec les autres sciences. Aristote a dit que la théologie, considérée comme la science de la fin ultime et du bien suprême, est la reine des sciences et qu'il n'est pas permis aux autres sciences de contredire ses vérités axiomatiques. Cette thèse aristotélicienne fut transplantée dans la pensée chrétienne, et appliquée à la relation de la théologie de la révélation avec la philosophie païenne. Mais il va sans dire que, pour Augustin, une théologie naturelle, au sens aristotélicien, était radicalement exclue, étant donné son point de départ religieux.

La position augustinienne à l'égard de la science chrétienne est donc que la science chrétienne est identique à la théologie dogmatique, et que tous les aspects de la science doivent être envisagés du point de vue de la théologie. Cette position est résumée sous une forme succincte dans le mot célèbre de ses *Confessions* : « *Deum et animum scire volo. Nihil ne plus ? Nihil omnino* »⁵. C'est cette position qui a dominé la pensée scolastique jusqu'à la naissance de l'aristotélisme sous la direction d'Albert le Grand et de Saint Thomas d'Aquin. Depuis lors, l'augustinisme a été progressivement repoussé par la conception thomiste. On peut observer que, parallèlement, un nouveau motif religieux fait son entrée dans la pensée chrétienne, à savoir le motif de la nature et de la grâce, que nous avons déjà signalé il y a quelques instants.

Naturellement, les termes *nature* et *grâce* étaient bien connus auparavant. On les rencontre aussi chez Augustin. Mais quand nous parlons d'un nouveau motif religieux, nous avons en vue un motif synthétique qui vise à réconcilier la conception religieuse des Grecs concernant la nature avec le motif central de la religion chrétienne. Cela implique que le monde créé est vu sous un double aspect, à savoir un aspect naturel et un aspect surnaturel, de sorte que le motif « nature-grâce » introduit une sphère naturelle comme infrastructure autonome de la sphère surnaturelle : celle de la révélation particulière de Dieu et de la communication avec Lui. Ce faisant, la conception de la nature est détachée du motif central biblique, dont nous avons dit qu'il était la clé de toute la connais-

5. « Je veux connaître Dieu et l'âme. Rien de plus ? Absolument rien. »

sance. Dès lors, le motif biblique est remplacé par le motif religieux de la conception grecque de la nature. Pris dans ce sens, le motif « nature-grâce » a un caractère intrinsèquement dualiste et dialectique, parce qu'il est composé de deux motifs religieux qui se trouvent, l'un par rapport à l'autre, dans une antithèse radicale et irréconciliable. Examinons cette situation de plus près.

Nous l'avons vu, le motif central biblique de la religion chrétienne est d'un caractère intégral et radical, de sorte qu'il exclut absolument toute conception dualiste de la création. Il ne recèle, par conséquent, aucun vestige d'une dialectique secrète. Tout dualisme, quel qu'il soit, toute dialectique dans le motif religieux central de l'attitude de la vie et de la pensée, sont toujours suscités par une direction partiellement ou totalement apostate de ce motif.

Un motif apostat nous pousse à chercher l'absolu dans le relatif, à isoler un aspect de la réalité créée et à éléver cet aspect isolé – qui n'a de sens que dans sa liaison universelle avec tous les autres aspects, et dans sa relation centrale avec l'origine divine – au rang d'un être indépendant, qui est par conséquent déifié.

Or, le relatif n'est rien sans ses corrélatifs. Quand un aspect de la réalité créée a été déifié, un corrélatif de cet aspect surgit aussitôt dans la conscience religieuse, et l'absolutisme qu'il engendre se dresse immédiatement face à celui de l'aspect déifié. Voilà l'origine de la dialectique dans les motifs religieux qui sont totalement étrangers à la position intégrale et radicale de la révélation divine.

V – LA VISION GRECQUE DE LA NATURE : MATIÈRE ET FORME

Nous trouvons cette dialectique dans le motif religieux qui a dominé la vision grecque de la nature. C'est le motif qui, depuis Aristote, a été désigné constamment comme celui de la matière et de la forme.

L'une des conséquences de l'usage théorique de ces termes dans une métaphysique scolaire, qui prétend être autonome, c'est que leur signification religieuse a été complètement oubliée. Et pourtant, le motif grec de la matière et de la forme revêtait un caractère central et religieux qu'il est impossible d'effacer dans son application métaphysique. Il a son origine dans un conflit implacable entre la religion plus ancienne de la vie naturelle et la religion plus jeune des dieux Olympiens. Dans la religion ancienne, c'est l'aspect de la vie organique qui a été déifié. La vraie déité, c'est la fleuve vital, coulant éternellement, qui ne peut se fixer dans aucune forme quelconque, mais de qui sortent périodiquement les générations d'êtres vivants qui se sont assumé une forme individuelle et qui, par conséquent, sont soumis au destin de la mort, à l'imprévisible et impitoyable *anangké*. Cette religion, qui a

trouvé son expression typique dans le culte de Dionysos, déprécie le principe de la forme. Le courant divin de la vie est informe et, par conséquent, éternel.

Telle est l'origine de la conception grecque de la matière. Dans la philosophie ancienne Ionienne, le *physis*, la nature, est exclusivement conçu dans ce sens religieux. Le *physis*, c'est la déité elle-même, la divine Origine de tout de qui est né sous une forme individuelle, le fleuve vital qui coule sans cesse d'après l'ordre du temps et qui se maintient à travers la mort des êtres finis. Ainsi se révèle la signification du fragment mystérieux d'Anaximandre.

« ... Car les choses retournent à leur origine, d'où elles sont issues, selon le destin. Car elles se payent l'une à l'autre amende et punition à cause de leur injustice d'après l'ordre du temps ».

On pourrait rendre la signification de ce texte par le mot célèbre de Méphisto dans le *Faust* de Gœthe, quand on y apporte une petite variante grecque :

« Denn alles was geformt entsteht
Ist wert das es zu Grunde geht. »⁶

La religion plus jeune des Dieux Olympiens est au contraire issue d'une déification de l'aspect culturel de la société grecque. C'est la religion de la forme, de la mesure et de l'harmonie qui a trouvé son expression la plus typique dans l'Apollon de Delphes, l'Apollon le législateur.

Les dieux Olympiens ont quitté la terre maternelle avec son fleuve vital et son destin de mort menaçant. Ils ont pris une forme personnelle idéale. Ils sont devenus les dieux de la Cité, les dieux immortels. Mais ils n'ont pas de pouvoir vis-à-vis du destin qui menace les mortels. Homère le dit dans son *Odyssée* :

« Car aussi les immortels ne peuvent aider l'homme pauvre quand le destin cruel l'abat ».

Le motif grec de la forme divine est issu de cette religion culturelle, et il devait nécessairement évoquer de nouveau, comme son opposé, le motif de la matière, le motif du flux éternel de la vie et de la mort.

Ces deux motifs antagonistes se rencontrent dans le motif central dialectique de la pensée grecque. Ils ont continuellement développé cette pensée en directions polairement opposées. Tous les efforts de réconciliation devaient échouer, parce que personne ne pouvait se réclamer d'un principe qui fût élevé au-dessus de cette antithèse ultime. A défaut d'une réconciliation réelle, la seule ressource était d'attribuer la primauté à l'un des deux motifs aux dé-

6. « Car tout ce qui est né sous une forme sans droit,
Mérite que la mort en fasse sa proie ».

pens de l'autre. Tandis que l'ancienne philosophie de la nature attribue cette primauté au principe de la matière et déprécie le principe de la forme, la métaphysique de Platon et d'Aristote a fait l'inverse. Le dieu d'Aristote est la forme pure, et le principe de la matière ou du flux éternel est devenu le principe de l'imperfection qui tend à une forme comme au but de son mouvement.

L'antithèse religieuse des motifs de la forme et de la matière s'est exprimée aussi dans la conception de la nature humaine. L'homme est composé d'une forme rationnelle et d'une matière périssable. La nature humaine manque d'une unité radicale. Car la connaissance de soi reste dépendante de la connaissance de Dieu, aussi bien dans les religions apostates. Puisque le dieu aristotélicien n'est qu'une déification de l'aspect culturel de la forme, et se trouve confronté avec le principe du flux éternel de la vie et de la mort, qui tient sa puissance de son propre chef, l'homme est considéré comme étant enveloppé dans le même dualisme. C'est pourquoi la vue grecque de la nature est incompatible avec la vue biblique de la Création.

Ex nihilo nihil fit : De rien, rien ne peut naître ! Voilà la somme totale de la sagesse grecque concernant l'origine du monde. Tout au plus peut-elle accepter l'idée d'un démiurge divin qui donne une forme à la matière préexistante. Seulement, la matière informe elle-même ne peut avoir son origine dans le principe divin de la forme. L'idée grecque de l'origine du monde est une idée dualiste et dialectique, et puisque le motif scolastique « nature-grâce » a voulu la réconcilier avec la doctrine ecclésiastique de la création, ce motif se trouve lui aussi enveloppé dans une dialectique religieuse. C'est, en effet, une loi générale de cette dialectique, que la conscience religieuse cherche d'abord à réconcilier l'ultime antithèse impliquée dans le motif central, mais qu'ensuite la synthèse se dissout dans l'antithèse primitive, à l'instant même où la conscience parvient à une réflexion critique sur son point de départ.

VI – LE THOMISME : NATURE ET GRÂCE

Le thomisme a développé la conception synthétique du motif « nature-grâce » ; l'occamisme et le nominalisme averroïste des XIV^e et XV^e siècles ont dissois la synthèse thomiste en la réduisant à une antithèse rigide. D'après cette vue antithétique, il n'y a aucun point de contact entre la nature et la grâce. Il est vrai que Guillaume d'Occam attribuait encore la primauté au motif de la grâce, ce qui implique que la sphère naturelle était dépréciée, puisqu'elle n'était plus conçue comme une infra-structure de la sphère surnaturelle. Occam niait que la raison naturelle pût s'élever

à une connaissance métaphysique et à une théologie naturelle. Au point de vue nominaliste qui était le sien, les universaux, c'est-à-dire les concepts des genres et des espèces, n'ont pas d'existence réelle en dehors de l'entendement humain. Ils ne sont que des signes qui représentent indifféremment l'une quelconque des choses singulières contenues dans leur extension. Et puisque, selon lui, la science est restreinte à la connaissance des relations entre les universaux, le critère scientifique de la vérité est placé dans l'entendement humain lui-même. La raison naturelle, quoiqu'elle fût dépréciée, est néanmoins complètement détachée de la révélation divine ; elle est entièrement sécularisée.

Il est vrai que la conception thomiste attribue aussi une autonomie à la raison naturelle. Mais cette autonomie était conçue d'une façon très relative. En effet, suivant la conception synthétique du motif scolaistique « nature-grâce », les vérités naturelles, n'étant qu'un préambule aux vérités surnaturelles, ne peuvent jamais contredire les vérités de la révélation. Cela revient à accommoder continuellement la pensée grecque à la doctrine ecclésiastique, une démarche foncièrement impossible dans une accommodation mutuelle des motifs religieux qui dominaient ces deux conceptions de pensée.

Dès l'instant où la conception synthétique du motif « nature-grâce » fut dissoute et réduite à l'antithèse primitive qui opposait ces deux motifs religieux qu'elle cherchait précisément à réconcilier, il n'y eut plus de place, du point de vue scientifique, pour une accommodation de la science naturelle à la doctrine de l'Église. Le chemin d'une sécularisation complète de la science était entièrement tracé. La théologie dogmatique chrétienne qu'Augustin et Thomas d'Aquin avaient élevée au rang d'une science sainte, et qu'ils avaient proclamée comme la reine des sciences, n'était plus reconnue comme une science propre. Toute la science était adjugée à la raison naturelle. L'Église pouvait bien condamner des thèses avancées par la science sécularisée, mais il lui était impossible de se prévaloir d'aucune autorité scientifique en se rapportant, sur le plan de la théologie, à ses docteurs angéliques. Les effets de l'excommunication dépendaient désormais uniquement de sa puissance politique, d'ailleurs déclinante, et de la position personnelle des hommes de science vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique.

VII – DÉVELOPPEMENTS MODERNES : LA RÉFORME

Après que la dialectique religieuse du motif « nature-grâce » se fût élaborée dans un sens antithétique, deux chemins se présentaient pour le développement futur de la science occidentale. Ou bien la pensée chrétienne pouvait retourner au motif central bi-

blique et se rendre compte de la nécessité d'une réformation intrinsèque de la pensée scientifique. Ou bien le processus naissant de la sécularisation scientifique pouvait se poursuivre plus intensément, sous l'influence d'un nouveau motif religieux, issu d'une sécularisation complète de la religion chrétienne. La première possibilité était celle qui s'offrait au grand mouvement de la Réforme. La seconde fut celle de l'humanisme moderne qui obtiendra bientôt une position dominante dans le développement historique de la culture moderne.

La Réforme ne pouvait présenter d'autre lettre de créance que sa prétention à une réforme intrinsèque de la doctrine de l'Église, de la société et de toute la vie, dans un sens purement biblique. Elle n'était pas seulement un mouvement théologique et ecclésias-tique. Tout en réclamant un retour au pur esprit de l'Écriture sainte, elle évoqua la force motrice du motif biblique central dans son sens intégral et radical, embrassant toutes les sphères de la vie terrestre. Dans le domaine de la science, la Réforme avait reçu, par la grâce de Dieu, la grande occasion d'une réforme intrinsèque de l'instruction universitaire dans les pays qui avaient choisi le protestantisme.

Fort malheureusement, la Réforme n'a pas saisi cette occa-sion. Le majestueux programme de Mélanchthon pour la réforme de l'instruction n'était nullement inspiré par l'esprit biblique, mais bien plutôt par un esprit philosophique humaniste qui s'était adapté à la doctrine luthérienne et qui devait donner naissance à une nouvelle philosophie scolaire, préparant le chemin à la sécularisation humaniste du temps des Lumières. Quant aux universités calvinistes, ce fut Théodore de Bèze qui restaura la philosophie aristotélicienne comme la vraie philosophie, en l'adaptant à la théologie réformée.

Quel lamentable spectacle que cette réforme protestante de la science que résume l'adage dualiste : qu'il faut aller à Jérusalem pour la croyance et à Athènes pour la sagesse ! Spectacle combien décevant que de voir au XVII^e siècle, le célèbre théologien réformé Vœtius s'ériger en champion de l'aristotélisme contre l'innovation cartésienne ! L'esprit purement biblique qui avait inspiré l'*Institution de la Religion Chrétienne* de Jean Calvin était vaincu par l'esprit scolaire de l'adaptation, imbibé du motif religieux anti-biblique de la nature et de la grâce ! C'est la force motrice de ce motif dialectique, héritage du catholicisme romain, qui a brisé la force de la Réforme et, pour deux siècles et plus, l'a mise hors d'état d'être un adversaire sérieux de la sécularisation scientifique.

Cette sécularisation s'est entièrement accomplie sous l'influence religieuse de l'humanisme moderne. Ce dernier peut bien affirmer catégoriquement que ce processus de sécularisation n'a

été qu'une conséquence logique de la nature intrinsèque de la science ! C'est là un dogme fort peu critique, que nous avons démasqué dans notre recherche critique de la structure interne de la pensée scientifique. Il n'a jamais existé et il n'existera jamais de science qui ne soit fondée sur des présuppositions de nature religieuse. C'est qu'en effet toute science presuppose une vue théorique de la réalité, supposant une idée de la relation mutuelle et de la liaison étroite qui existent entre ses divers aspects, et que cette idée, à son tour, est intrinsèquement dominée par le motif religieux central de la pensée.

VIII – DÉVELOPPEMENTS MODERNES : L'HUMANISME

L'humanisme moderne qui, depuis la Renaissance, a de plus en plus dominé la conception de la science, a un motif central religieux : celui qu'on nomme, depuis Emmanuel Kant, le motif de la nature et de la liberté. Impossible de comprendre les tendances ultimes de la sécularisation scientifique moderne, sans avoir acquis une vue claire de la signification religieuse de ce motif. Car, de même que la pensée scolaire a méconnu le caractère religieux du motif grec « forme-matière », on s'est aussi trompé du tout au tout sur le véritable caractère du motif humaniste « nature-liberté », en supposant qu'il n'était que la formulation d'un problème purement philosophique. Une fois encore, c'est l'influence du dogme de l'autonomie de la pensée philosophique qui est responsable de cette grave erreur.

Le thème « nature-liberté » est un motif dialectique qui n'est pas issu du choc de deux religions différentes. Il provient tout simplement d'une sécularisation du motif central biblique de la Création, de la Chute et de la Rédemption.

Cette sécularisation se manifeste dès le début du mouvement humaniste dans la Renaissance italienne. On y prêche un *renascimento* dans un sens complètement sécularisé ! La conception biblique de la régénération est dénaturée au point de devenir l'expression du nouveau motif humaniste de la liberté. Ce dernier n'est autre chose qu'une sécularisation du thème biblique de la liberté en Jésus-Christ, conséquence de la Rédemption. Il proclame l'autonomie de l'homme qui veut effectuer une révolution copernicienne dans la sphère centrale de son existence, dans la religion. La personnalité humaine est élevée au rang d'une fin ultime, d'un « *Selbstzweck* », d'une fin en soi. L'Homme moderne autonome veut se créer un Dieu à son image, qu'il puisse justifier dans une théodicée rationnelle. Leibniz crée un Dieu à l'image de l'idéal humaniste de la science. Un Dieu qui est le grand géomètre et qui peut accomplir l'analyse infinitésimale de toute la réalité, voilà la

déification du calcul infinitésimal introduite par Leibniz dans les mathématiques. Rousseau, qui a combattu passionnément la déification de la science mathématique, se crée un Dieu qui correspond au sentiment de la liberté de la personnalité autonome. Kant se crée un Dieu qui est un postulat de la raison pratique, un Dieu à l'image de la morale autonome qui a proclamé la personnalité humaine comme sa fin ultime.

Cette divergence entre les conceptions humanistes de Dieu, qui toutes également lui attribuent la qualité de créateur – mais dans un sens sécularisé – n'est pas du tout accidentelle : elle manifeste une tension dialectique dans le motif central religieux de la liberté. Nous avons dit que ce motif humaniste est issu d'une sécularisation du thème biblique de la liberté en Jésus-Christ, envisagée comme une conséquence de la rédemption. Dans la religion chrétienne, ce motif a un sens radical, parce qu'il se rapporte à l'unité de la racine de l'existence humaine, au cœur qui surpassé la diversité des différents aspects de l'ordre temporel du monde, et où toute cette diversité est concentrée dans une unité spirituelle qui est à l'image de Dieu.

Dès que cette idée chrétienne de la liberté fut sécularisée, c'est-à-dire réduite à l'existence terrestre avec toute la diversité de ses aspects, et transformée en idée humaniste de l'autonomie humaine, elle était condamnée à devenir ambiguë.

La tendance religieuse, innée dans l'âme humaine, de chercher Dieu et soi-même, assume une direction apostate : l'homme moderne autonome, en se recherchant lui-même et en cherchant son dieu, suit des idoles ; quant à Dieu, révélé dans les Saintes Écritures, quant à l'image de Dieu, ils sont perdus de vue.

Aussi n'est-il pas étonnant que le motif religieux de la liberté autonome de l'homme, qui a pris son destin dans ses propres mains, se soit déployé en deux motifs opposés l'un à l'autre, parce que tous deux sont considérés comme absous et indépendants. Le motif de la liberté autonome de l'homme évoquait en premier lieu un nouvel idéal de la personnalité, quant à la vie religieuse et morale, idéal qui refuse de se soumettre à aucune loi pratique, qu'il ne se serait pas imposée à lui-même par sa propre raison. En second lieu, il évoquait le motif d'une domination de la nature dans le domaine de la science autonome et d'une reconstruction de toute la réalité donnée à l'image de la nouvelle science naturelle, fondée par Galilée et Newton : c'est-à-dire l'idéal de la science.

Ce nouvel idéal de la personnalité et ce nouvel idéal de la science qui doit dominer la nature, sont tous deux évoqués par le motif humaniste de la liberté. Mais ils s'opposent l'un à l'autre dans une tension religieuse dialectique.

Tant que l'idéal scientifique de la domination de la nature inspire la vision théorique de la réalité, il n'y a pas de place pour une liberté autonome de la personne humaine dans le domaine de son activité pratique. L'idéal rationaliste de la science sécularisée projette une image strictement déterministe de la réalité, une image dépourvue de toute structure d'individualité et construite comme une chaîne rigide et continue de causes et d'effets.

Le nouvel idéal de la science sécularisa le motif biblique de la Création. La puissance créatrice est attribuée à la pensée théorique qui se donne pour tâche de démolir méthodiquement la réalité dans ses structures telles qu'elles sont données et fondées dans l'ordre divin de la création, pour la recréer ensuite théoriquement à son image. Le mot orgueilleux de Descartes, répété par Kant : « Donnez-nous de la matière et nous vous construirons un monde ! » ; et le mot de Hobbes, que la pensée théorique doit créer comme Dieu Lui-même, sont tous deux inspirés par le même motif humaniste : le motif de la liberté créatrice de l'homme, concentrée dans la pensée scientifique.

Or, cet idéal scientifique, sous sa forme naturaliste primitive, évoqué par le motif religieux de la liberté créatrice, détruit la liberté humaine par sa propre création qu'est l'image théorique du monde mécaniste ! Ainsi, la science autonome, d'une part, et l'action autonome, d'autre part ; le nouvel idéal mathématique et mécaniste de la science, d'une part, et le nouvel idéal de la personnalité libre et autonome, d'autre part, deviennent l'un pour l'autre des adversaires, en raison de la dialectique interne du motif religieux humaniste. C'est ce que Kant a nommé le conflit entre la nature et la liberté. Pour comble, la loi dialectique de la religion apostate met l'homme dans l'obligation d'attribuer la primauté à l'un des deux motifs antagonistes, aux dépens de l'autre.

Tout comme la pensée grecque a commencé en attribuant la primauté au motif religieux de la matière, le motif du flux informe et éternel de la vie et de la mort, la pensée humaniste commence en attribuant la primauté à l'idéal déterministe de la science sécularisée. On croit dur comme fer que la science sécularisée et déifiée conduira l'humanité sur la route de la liberté et du progrès.

Mais Rousseau annonce le commencement d'une réaction passionnée contre cet idéal de la science, et cela au nom de la liberté. Il déprécie cet idéal et attribue la primauté religieuse au motif de la liberté personnelle concentrée dans une religion sentimentale. Désillusionné, il se détourne de la culture occidentale dominée par la science, et prêche une régénération de la société par l'esprit de la liberté.

Kant a essayé de séparer ces deux motifs antagonistes, en réservant à chacun d'eux un domaine qui lui fût propre. D'une part

l'idéal mécaniste de la science fut limité au domaine de la nature, ravalée au niveau d'un monde purement phénoménal, et conçue comme une construction de l'entendement autonome de l'homme, le législateur de ce monde, l'origine des lois naturelles. D'autre part, l'idéal de la liberté autonome, identifiée avec l'idée de la volonté pure, fut élevé au domaine métaphysique de la norme, qui surpassait le monde phénoménal de la nature. Dans ce règne sur-sensoriel de la liberté, c'est la raison pratique qui est l'origine autonome de la loi morale. La primauté religieuse est attribuée au motif de la liberté, tout comme l'avait fait Rousseau.

Or, cette idée kantienne de l'autonomie de la volonté libre est conçue dans un sens rationaliste. D'une part, le vrai Moi, le véritable « *autos* » de l'homme est identifié avec le « *nomos* », avec la formule générale de la loi morale. Dans tout le domaine de son éthique, il n'y a pas de place chez Kant pour l'individualité de la personne humaine. D'autre part, le motif humaniste de la liberté créatrice ne pouvait pas se contenter d'un domaine purement idéal, et céder la réalité empirique, identifiée avec la nature, à l'idéal rationaliste de la science. Ce motif, tout comme le motif de la domination de la nature par la science, tient à se créer un monde à son image.

C'est précisément sur ces deux points que la pensée romantique et l'idéalisme post-kantien ont voulu briser le résidu du rationalisme dans la conception de la liberté et de la nature.

On élabora alors une nouvelle conception de l'idéal de la personnalité libre et autonome, qui ne cherche plus le vrai Moi humain, le vrai « *autos* » de l'homme, dans la règle générale de la loi morale, d'un « *nomos* » ; mais, tout au contraire, considère la vraie règle de la moralité comme un simple reflet de l'individualité créatrice de l'homme libre. La vraie moralité, c'est alors de suivre sa disposition et sa vocation individuelles. Cette nouvelle conception de la liberté était incompatible avec toute loi générale. La « morale bourgeoise » et le légalisme de Kant furent remplacés par une « morale de génie ». Impossible de juger un colosse tel que Napoléon d'après la même règle morale qui serait applicable aux dispositions d'un homme ordinaire !

En même temps se développa une nouvelle conception de la société humaine. Sous l'influence de l'idéal mathématique et mécaniste de la science, la société était dissoute en une poussière d'individus atomiques, et dépourvue d'individualité. Il n'y avait plus de place pour une conception de la communauté considérée comme une totalité individuelle. La nouvelle conception de l'idéal de la personnalité libre, qui ne veut voir que l'individualité émancipée de toute loi générale, tombe dans l'autre extrême. Elle se crée une image universaliste de la société, selon laquelle l'homme indi-

viduel n'est conçu que comme membre d'une communauté terrestre et individuelle, d'une totalité qui l'embrasse entièrement et qui produit son ordre social et son droit comme un reflet de son esprit individuel autonomie. Selon cette vue irrationaliste, ce sont les nations, considérées comme des totalités, qui déterminent l'individualité de leurs membres. Dans une telle conception, il n'y a pas de place pour des droits de l'homme comme tel. Ce n'est plus l'homme en général que l'on connaît, mais seulement l'homme individuel considéré comme membre de sa nation : l'Allemand, l'Anglais, le Français, etc.

En partant de cette nouvelle conception de la liberté, on voulut aussi remodeler la conception de la nature dont Kant avait fait l'abandon à l'idéal rationaliste et mécaniste de la science. Au moyen d'une pensée dialectique qui ne craint pas les contradictions, on essaya de faire la synthèse entre les deux motifs antagonistes, placés au point de départ religieux de l'Humanisme. Il s'agissait de retrouver la liberté dans la nature et la nécessité de la nature dans la liberté.

Rien d'étonnant que, dans un tel milieu spirituel, nourri de l'esprit conservateur de la Restauration, qui domine la première moitié du XIX^e siècle, l'ancien idéal de la science, pénétré par la méthode analytique des sciences exactes, ait perdu tout attrait.

Un nouvel idéal scientifique, orienté vers l'histoire, s'élabora progressivement. Tout comme le modèle mathématique et mécaniste de la pensée, qui avait dominé la philosophie rationaliste, ce nouvel idéal historique de la science est issu du motif religieux humaniste de la liberté autonome de l'homme. Mais cette nouvelle manière historique de penser ne s'intéressa nullement à une réduction de la réalité aux formules générales des lois universelles. Bien au contraire, elle déprécia cette pensée rationaliste, incapable de pénétrer au cœur de l'individualité créatrice. La pensée historique cherche à concevoir des faits individuels qui ne se répètent pas ; elle veut les interpréter dans leur caractère individuel appartenant à une période typique du développement, comme la Renaissance, le temps des Lumières, la Restauration, etc. Et de la même manière que l'idéal mécaniste et mathématique de la science s'était créé une image mécaniste et rationaliste de toute la réalité, le nouvel idéal historique de la science se créa un monde à son image. Toute la réalité y était considérée sous l'aspect historique, élevé au rang d'absolu. La pensée historique se créa un monde historique, au sein duquel il n'y a plus de place pour d'autres aspects de la vie de caractère irréductible. La nature elle-même fut transformée en une nature historique, en évolution créatrice continue. L'histoire culturelle de l'humanité est envisagée, dans un tel système, comme une phase plus élevée de l'histoire naturelle.

Mais, tout comme l'idéal mécaniste de la science s'était révélé l'adversaire du motif humaniste de la liberté, le nouvel idéal historique de la science devait aussi se révéler comme un adversaire encore beaucoup plus dangereux pour l'idéal humaniste de la personnalité libre et autonome. Cependant, aussi longtemps que le nouvel historisme était bridé par l'idéalisme, tant qu'on ne concevait le processus historique que comme le déploiement individuel de l'idée éternelle de l'humanité autonome dans le temps, l'historisme ne pouvait pas manifester ses conséquences extrêmes.

Mais voici que cet idéalisme post-kantien, d'où la pensée historique était issue, s'écroula vers la deuxième moitié du XIX^e siècle. L'historisme se mit aussi à voir les idées, supposées éternelles, de l'humanisme, sous leur aspect historique, et il les réduisit à n'être rien d'autre que des produits idéologiques du processus historique. En s'émancipant de l'idéalisme, l'historisme devint positiviste. L'évolutionnisme biologique de Darwin et le *marxisme* transformèrent la pensée historique en un sens naturaliste. Mais, ils possédaient encore tous deux une foi inébranlable dans la puissance libératrice de la science !

Et voici qu'à son tour cet idéal religieux de la science sécularisée n'était plus à l'abri des conséquences nihilistes d'un historisme extrême. Les fondements de l'ancien idéal mécaniste et déterministe de la science furent abattus au commencement du XX^e siècle, à la suite de la découverte de la théorie énergétique des *quanta*.

L'hypnose de l'évolutionnisme darwiniste fut suivie d'un réveil plein de désillusions, quand la recherche historique critique démontra que ses constructions *a priori* sur l'évolution de la vie culturelle et sociale ne s'accordaient nullement avec les faits les mieux prouvés. En outre, les deux guerres mondiales ont anéanti la croyance dans la puissance élévatrice de la science et de la raison autonome.

En présence de tous ces faits, l'historisme positiviste pouvait se développer dans son sens extrême, en détruisant à leur tour les fondements de la vérité scientifique. Il aboutit à l'évocation d'une disposition de déclin, qui trouve son expression philosophique dans l'existentialisme humaniste et le livre célèbre de Spengler : *Le déclin de l'Occident*.

CONCLUSION

Voilà, l'aboutissement final de la sécularisation de la science dans son développement dialectique.

Nous avons essayé de démontrer que ce processus désastreux a été dirigé par des motifs religieux anti-bibliques et que le

Catholicisme romain et le Protestantisme ne pouvaient ni l'un ni l'autre se soustraire à la responsabilité qui a été la leur dans ce développement de l'esprit de la science.

Ils sont aussi responsables de cette sécularisation, en tant qu'ils ont oublié le caractère intégral et radical du motif biblique et qu'ils ont suivi le motif scolatique « nature-grâce ».

Nous sommes confrontés avec le déracinement spirituel de la culture occidentale, qui n'est pas concevable sans le processus de la sécularisation de la science.

Pour ceux qui sont issus de la Réforme calviniste, il ne s'agit plus de perdre son temps dans de longues discussions scolastiques sur la question de savoir si la science et la philosophie appartiennent au domaine du Royaume de Jésus-Christ, ou bien au domaine de la raison naturelle. Cette discussion doit être terminée puisque nous avons démontré qu'il n'existe pas de raison naturelle qui serait indépendante du motif religieux dominant le centre de l'existence humaine.

Nous ne pouvons suivre que deux chemins : celui de la scolastique de l'accommodation qui, par son développement dialectique, aboutit à la sécularisation, ou bien celui qui est indiqué par l'esprit de la Réforme et qui exige la réforme intrinsèque de la pensée scientifique par la force motrice du motif biblique.

Souvenons-nous de l'affirmation de notre Sauveur : « Personne ne peut servir deux Maîtres ! » Et prions Dieu, qu'il envoie des ouvriers fidèles dans sa moisson qui embrasse toute la terre et aussi le domaine de la pensée scientifique.

La Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence, annonce la vacance de la chaire de Nouveau Testament à partir du 1^{er} septembre 1996. Il est demandé au candidat d'être membre d'une Église issue de la Réforme et de souscrire à la Confession de Foi de La Rochelle (art. 1-38) et à la Déclaration de l'Alliance Évangélique française.

Les candidatures accompagnées d'un C.V. doivent être adressées avant le 31 juillet 1995 au Doyen P. Berthoud, Faculté Libre de Théologie Réformée, 33, avenue Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence.

H. DOOYEWERD

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

1. – En français

« Introduction à une critique transcendante de la pensée philosophique », *Mélanges philosophiques*, Bibliothèque du X^e Congrès International de Philosophie, Volume II, Amsterdam 1948, 70-82.

« La sécularisation de la science ». Actes du congrès international réformé de Montpellier 1953. *La Revue Réformée* 17-18 (1954 : 138-157, réimprimé dans ce numéro).

« Mouvements progressifs et régressifs dans l'histoire », *La Revue Réformée* 36 (1958 : 1-13).

« Philosophie et théologie », *La Revue Réformée* 35 (1958 : 48-60).

Cinq conférences données au Musée Social à Paris : « La pré-tendue autonomie de la pensée philosophique » ; « La base religieuse de la philosophie grecque » ; « La base religieuse de la philosophie scolaistique » ; « La base religieuse de la philosophie humaniste » ; « La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne » *La Revue Réformée* 39 (1959 : 1-76).

« Le problème de la philosophie chrétienne. Une confrontation de la philosophie blondélienne avec la nouvelle philosophie réformée » *Philosophia Reformata* 18 (1963 : 49-76).

2. – En anglais

A New critique of Theoretical Thought, Amsterdam - Philadelphia, 1957.

In the twilight of Western Thought, Philadelphia 1960.

The Christian idea of the State, Nutley, N.J., 1968.

Roots of Western Culture, Toronto 1979.

3. – Ouvrages sur la pensée de Dooyeweerd

L. Kalsbeek, *Contours of a Christian Philosophy*, Toronto 1975.

Pierre Marcel, *La critique transcendante de la pensée théorique* (1956) et *La théorie des cercles de lois* (1960) – Thèses non publiées, Faculté de Théologie Protestante, Montpellier.

A. Probst, « Sur la Philosophie Chrétienne » *Ichthus* n° 41 – *Le problème de la philosophie chrétienne* (thèse).

A.R. Kayayan, « La philosophie chrétienne de Herman Dooyeweerd », *La Revue Réformée* 85 (1971: 1-26).

« SACERDOCE UNIVERSEL » OU « SACERDOCE COMMUN » ?

Roger BARILIER*

I – QU'EST-CE QU'UN PRÊTRE ?

Le sacerdoce, autrement dit la fonction de prêtre, est une grande dignité dans la plupart des religions. Le prêtre est, au sens restreint du terme, « l'homme de Dieu », le spécialiste du sacré et du culte, celui qui communique aux hommes la volonté divine, et à Dieu (ou aux dieux) la prière et l'adoration des hommes. Il représente la divinité auprès du peuple des croyants, et fait fonction d'ambassadeur des croyants auprès de la divinité. Tour à tour porte-parole de la transcendance face aux humains et porte-parole des humains face à la transcendance, il est donc l'intermédiaire obligé, le médiateur entre le ciel et la terre.

Cette fonction lui confère tout naturellement l'autorité sur la communauté religieuse. Il en est le chef, le dirigeant, l'organisateur, et lui dicte ce qu'elle doit croire et ce qu'elle doit faire pour complaire à la volonté d'en-haut.

Mais en même temps, cette fonction d'autorité est un humble service. Homme de Dieu, le prêtre est dévoué à son maître, et met son temps, ses capacités et son zèle à faire ce que son maître lui commande.

Serviteur de Dieu, il est entièrement consacré à celui qu'il sert. Il appartient à Dieu, donc mis à part, séparé du reste de la population (No 8:14). Serviteur du Dieu saint, il doit se sanctifier lui-même et donner l'exemple de la sainteté. Il est vêtu de blanc, symbole de cette sainteté (Ex 39:27 ss). Il se soumet dans ce but à des rites de purification, qui sont aussi les signes d'une pureté intérieure. Idéalement, il marche devant le Seigneur « dans la paix et la droiture, et détourne les hommes du mal » (Mt 2:6).

Son premier service est de consulter la divinité et de transmettre ses consignes et ordonnances. En Israël, il est celui qui

* Roger Barilier a été pasteur de la Cathédrale de Lausanne.

connaît la volonté divine et la fait connaître au peuple : un docteur de la Loi avant la lettre. « Les lèvres du prêtre sont les gardiennes de la science, et c'est de sa bouche qu'on attend les oracles ; il est le messager de l'Éternel » (MI 2:7).

Le sacerdoce comporte aussi, notamment, du moins dans le paganisme et dans le judaïsme avant l'ère chrétienne, la présidence du culte et le service de l'autel : la célébration des sacrifices, dont on sait le rôle supposé expiatoire et propre à obtenir les bonnes grâces de la divinité.

Ainsi défini, le sacerdoce est forcément réservé à quelques-uns, à une caste privilégiée, souvent d'ailleurs en relation avec le pouvoir politique. On le voit mal s'étendre à toute la communauté religieuse. Il y a distinction nette entre le spécialiste du religieux et le commun peuple, entre le prêtre et le laïc. Si les exigences de la sainteté, l'esprit de service peuvent assurément s'appliquer à chacun, il n'en va pas de même des fonctions de chef, de sacrificateur, de médiateur ou de docteur.

Comme enseignant de la loi divine, en effet, le prêtre est forcément distinct des enseignés, qui n'ont pas son savoir et ne peuvent que se mettre à son école.

Il n'est guère concevable non plus que chacun sacrifie en quelque sorte pour son propre compte, sous sa seule responsabilité (encore que cela ait pu se produire dans les premiers temps d'Israël). Car, dans l'optique tant païenne que de l'Israël classique, la valeur de ces sacrifices accomplis comme en francs-tireurs ne serait pas assurée.

On imagine moins encore que le peuple des croyants puisse faire office de médiateur, puisqu'il est précisément l'un des pôles de la médiation. On ne peut être à la fois juge et partie, d'un côté et entre les deux, médiateur et objet de médiation.

Même impossibilité pour chacun de diriger la communauté de foi, puisque par définition le chef est autre que ceux qu'il gouverne : on ne peut être tout ensemble dirigeant et dirigé, tout le monde ne peut pas commander.

Ce caractère élitaire, aristocratique de la prêtrise est d'ailleurs confirmé par l'étymologie. Le mot « prêtre » ne vient ni de l'hébreu *cohen*, ni du grec *hiéreus*, ni du latin *sacerdos*, mais du grec *presbytérós*, qui signifie « ancien ». Or un ancien, dans l'Église primitive, est, plus encore que le membre de nos conseils presbytéraux d'aujourd'hui, un homme d'âge et d'expérience qui a une fonction d'autorité spirituelle. Le terme d'« ancien », dans le Nouveau Testament, est un des synonymes de « pasteur », « conducteur » ou « évêque ». Il est donc exclu que tous les fidèles de l'Église soient des anciens, des presbytres, des prêtres.

II – UN PEUPLE DE PRÊTRES

Et pourtant, en dépit de cette difficulté, le Nouveau Testament attribue le sacerdoce, la prêtrise, à l'ensemble de la communauté des enfants de Dieu. Déjà l'Ancienne alliance le prophétisait : « Si vous obéissez à ma voix, disait le Seigneur à son peuple, si vous gardez mon alliance (...), vous serez pour moi *un royaume de prêtres*, une nation sainte » (Ex 19:6). Et cette promesse est reprise, et donnée pour réalisée, par l'apôtre Pierre, parlant de l'Église : « Vous formez une maison spirituelle, *un saint sacerdoce*, pour offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ (...). Vous êtes la race élue, *le sacerdoce royal*, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière » (I Pi 2:5, 9). De même dans l'Apocalypse de saint Jean : « A Celui qui nous aime, qui nous a lavés de nos péchés par son sang, et qui nous a faits rois et *prêtres* pour Dieu son Père, à Lui soient la gloire et la force, aux siècles des siècles ! » (Ap 1:6). Puis, dans le même livre, ces paroles adressées au Christ : « Tu as racheté des hommes de toute langue et de toute nation. Tu les as faits rois et *prêtres* pour notre Dieu ; et ils régneront sur la terre » (Ap 5:10). Et encore : « Heureux et saints ceux qui ont part à la première résurrection ! La seconde mort n'a aucun pouvoir sur eux ; mais ils seront *prêtres* de Dieu et du Christ, et ils régneront avec lui » (Ap 20:6).

Ainsi, pour que *tous* les disciples du Christ soient élevés à la dignité de prêtres, il faut que ce mot ait pris sous la plume des apôtres une signification partiellement différente, que certains de ses aspects seulement aient été retenus, et qu'il ait été « évangélisé » en quelque sorte, pensé dans la perspective de la Nouvelle alliance.

Prêtres, les chrétiens ne sont plus les chefs de l'Église – encore une fois, ils ne peuvent l'être tous –, mais tous participent à sa vie, à sa mission, à son témoignage. Ils annoncent à ceux qui ne les connaissent pas encore « les vertus de celui qui les a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière ». Ils sont associés même à sa direction, à sa gestion, et sont consultés par ceux qui sont à leur tête (et dont nous reparlerons bientôt) sur les décisions à prendre et sur la voie à suivre. Voyez en particulier l'Assemblée de Jérusalem, appelée à décider de règles morales et spirituelles à imposer aux chrétiens venus du paganisme : cette décision est prise « d'un commun accord par les apôtres, les anciens et les frères », autrement dit par l'assemblée tout entière (Ac 15:23 ss). Nos assemblées paroissiales, à l'échelon local, et nos synodes, à l'échelon national, sont un écho de cette pratique. Les « simples » fidèles ont voix au chapitre, expriment leurs réclamations et leur vœux, ne sont pas tenus pour quantité négligeable, sont paroissiens à part entière.

Les dits fidèles sont prêtres, en second lieu, parce qu'ils font office de médiateurs : non plus entre Dieu et eux-mêmes, peuple de l'Église – ce qui, nous l'avons vu, ne serait pas possible – mais entre Dieu et le monde encore inconverti et qu'il s'agit d'amener à la foi. Ils annoncent la Parole de Dieu au monde, sinon par la prédication proprement dite, réservée, nous le redirons, à ceux qui ont une vocation, du moins par leur témoignage oral ou vécu. Et, dans cette place située entre Dieu et le monde, ils intercèdent pour celui-ci, ils intervennent en sa faveur auprès de Dieu.

Prêtres, ils le sont aussi en tant que sacrificateurs. Non plus, bien sûr, dans le sens du paganisme ou de l'Ancien Testament, non plus en offrant des sacrifices sanglants, censés leur rendre Dieu favorable. Nous savons suffisamment, notamment par l'Épître aux Hébreux, que la mort du Christ sur la croix a rendu inutiles, du moins en tant que moyens d'expier les offenses, les sacrifices qu'on pourrait encore offrir à Dieu. Jésus-Christ s'est sacrifié une fois pour toutes et pour tous, son sacrifice est unique et pleinement suffisant pour effacer tous les péchés du monde (He 9:20-28 ; 10:11-22). Mais les chrétiens sont néanmoins des sacrificateurs en faisant écho à l'offrande que le Christ a faite de sa propre vie, en participant à cette offrande sans rien y ajouter en la répercutant et en dégageant les infinies richesses.

Ils offrent à Dieu leurs cantiques et leurs louanges : « Offrons sans cesse à Dieu par Christ un *sacrifice* de louanges, l'hommage de nos lèvres confessant son Nom ! » (He 13:15). Calvin cite comme type même de ce genre de sacrifice « la Cène de Notre Seigneur, en laquelle quand nous annonçons et remémorons sa mort (I Co 11:26), nous ne faisons rien qu'offrir *sacrifice* de louange »¹. Voilà pour le culte au sens restreint du terme. Et voici pour la pratique de la vie chrétienne : « N'oubliez pas non plus la bienfaisance et la libéralité, car c'est à de tels *sacrifices* que Dieu prend plaisir » (He 13:16). « Offrez vos corps en *sacrifice* vivant, saint, agréable à Dieu, ce qui est votre culte raisonnable ! » (Rm 12:1). « Vous formez un saint sacerdoce, pour offrir des *sacrifices* spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ » (I Pi 2:5).

Prêtres, les fidèles le sont encore en ce que, sans annoncer la Parole de Dieu au niveau doctoral, ils peuvent l'annoncer au niveau fondamental, témoigner en toute simplicité de leur foi, professer sans prétention la vérité dans la charité. « Soyez toujours prêts à répondre à tous ceux qui vous demandent raison de l'espérance qui est en vous ! » (I Pi 3:15). Ou même, comme le même apôtre le conseille aux épouses chrétiennes – mais cela peut s'étendre à d'autres – que les fidèles s'efforcent de gagner les non-croyants « sans parole, par leur conduite pure et respectueuse » (I Pi 3:1-2).

Nous touchons ici à cette autre marque de la prêtrise que nous avons relevée plus haut : celle de la sanctification personnelle, du combat pour la sainteté. Les croyants sont prêtres en ayant le mal en horreur et en s'attachant fortement au bien (Rm 12:9), en se dé-solidarisant de la vaine manière de vivre qui est celle de la société ambiante (I Pi 1:18), en ne se conformant pas au présent siècle, en se laissant transformer par l'Esprit du Christ (Rm 12:2), bref, en vivant dans le monde sans être du monde (Jn 17:14). Ils se sanctifient eux-mêmes pour les autres, comme le Christ lui-même se sanctifiait pour ses disciples (Jn 17:19).

Finalement, les membres de l'Église sont prêtres en ceci que, à l'instar des sacrificateurs d'autrefois, ils sont au service de Dieu. De Dieu et des hommes, puisque les deux choses sont liées, et que l'amour pour Dieu implique aussi l'amour du prochain. Ils servent Dieu et les hommes, non pas tous de la même façon, mais chacun selon son état, son sexe, son âge, ses capacités, ses dons, ses charismes, le temps dont il dispose, les moyens intellectuels ou physiques qui sont les siens, etc. saint Paul insiste sur la *diversité*, la multiplicité de ces services, qui tous concourent au bien de la communauté, et qui interdisent aux plus capables de s'enorgueillir, et à ceux dont les moyens sont plus limités d'en être humiliés. L'Église est comme un corps qui est un, mais avec plusieurs membres et organes. Tous ne rendent pas les mêmes services, mais toutes les tâches sont remplies et contribuent à la vie du corps (1 Co 12 ; Ep 4:1-16).

III – ÉGAUX ET DIFFÉRENTS

C'est donc là ce qu'on appelle le sacerdoce *universel* : L'Église est un peuple de prêtres. Comme disait le jeune Luther refusant la distinction romaine entre clercs et laïcs :

« Tous les chrétiens appartiennent vraiment à l'état ecclésiastique ; il n'existe entre eux aucune différence, si ce n'est celle de la fonction, comme le montre Paul en disant que nous sommes tous un seul corps, mais que chaque membre a sa fonction propre, par laquelle il sert les autres. Cela provient de ce que nous avons un même baptême, un même Évangile et une même foi et sommes chrétiens de la même manière. Car c'est le baptême, l'Évangile et la foi qui seuls forment l'état ecclésiastique et le peuple chrétien (...). Un savetier, un forgeron, un paysan ont chacun la tâche et la fonction de leur métier, et pourtant tous sont également consacrés prêtres et évêques, et chacun doit, en remplissant sa tâche ou sa fonction, se rendre utile et secourable afin que, de la sorte, ces tâches multiples concourent à un but commun, pour le plus grand bien de l'âme et du corps, tout comme les membres du corps se rendent mutuellement services »².

² A la noblesse chrétienne de la nation allemande, 1518, Tome II des œuvres de Luther en traduction française. (Genève: Labor et Fides, 1966) 85, 87.

Le mot « universel » rend bien compte de cette participation de tous les chrétiens à l'office sacerdotal de l'Église dans le monde. Néanmoins, à un autre égard, ce mot fait problème. Il risque d'induire en erreur, et, de fait, il est souvent compris de travers.

Luther ne l'a pas employé, ni la Bible non plus. Il doit être apparu – je n'ai pu le vérifier – au siècle des Lumières et dans le contexte idéologique de la Révolution française. L'idée d'égalité – « Liberté, Égalité, Fraternité » – comprise comme la suppression de toutes les différences, la négation de toutes les diversités, donc réduite à l'égalitarisme, est venue contaminer et déformer le notion biblique de sacerdoce du peuple chrétien. Elle en a évacué la notion si fortement soulignée par saint Paul et reprise par Luther, de la variété des fonctions et des vocations à l'intérieur de l'Église. Elle a fait croire que tous, à l'intérieur du peuple de Dieu, étaient interchangeables et pouvaient accomplir les mêmes tâches, remplir le même ministère.

Rebaptisé « universel », le sacerdoce royal a été entendu dans la perspective du *suffrage universel*. Dans cet élément du régime démocratique, une voix en vaut une autre. Chaque citoyen n'est qu'une unité arithmétique qui s'additionne aux autres, mais sans aucune couleur personnelle. Le votant qui a de grands intérêts à défendre ne compte pas plus que le « sans domicile fixe », le père de famille nombreuse n'a pas plus de poids que le célibataire, l'homme très au fait des problèmes politiques n'est pas supérieur à celui qui n'y connaît rien. La qualité des suffrages ne compte pas, seule importe leur quantité.

Le sacerdoce « universel » est souvent compris, en milieu protestant (mais non authentiquement réformé) dans le même esprit, avec la même confusion de pensée. Tous sont prêtres : pour bien des nôtres, cela veut dire non seulement que tous sont égaux devant Dieu, ce qui est vrai, mais que tous sont **pareils**, appelés dans l'Église aux mêmes tâches, capables des mêmes services. Tous sont prêtres de la même manière. Que quelques-uns (les pasteurs) soient spécialement formés et choisis pour annoncer l'Évangile et administrer les sacrements, c'est là un détail sans importance. Et c'est ainsi que l'on voit des fidèles jouer aux pasteurs, s'ériger en docteurs (Ja 3:1), ignorer superbement la consigne : « Obéissez à vos conducteurs et soyez-leur soumis ! » (He 13:17), s'arroger la présidence de la sainte Cène et prétendre régenter leur communauté. (Je ne parle pas de ceux qui le font par nécessité, en temps de pénurie pastorale, et dûment mandatés pour cela). Pareillement, on voit des pasteurs honteux de leur différence, considérer leur consécration pastorale comme une simple formalité sans signification théologique, être à tu et à toi avec leur paroissiens, parler, se vêtir et se comporter comme tout le monde, être aussi « in », aussi peuple et aussi démagogues que

possible, tout faire pour éviter (ce qui n'est guère un danger de nos jours) d'être mis sur un piédestal³.

Davantage encore, dans une ligne darbyste ou revivaliste, le ministère de la Parole et de sacrements est tout simplement superflu. L'« Assemblée évangélique » s'organise et s'édifie elle-même, les laïcs suffisent à tout : ils sont vraiment tous ecclésiastiques !

Il faut donc se garder de ne retenir du propos paradoxal de Luther cité plus haut, que la première partie : « aucune différence entre les chrétiens ». Il faut y ajouter la réserve qu'il fait sitôt après, et qu'il a d'ailleurs affinée et renforcée dans la suite : « si ce n'est celle de la fonction (...). Car du fait que nous sommes tous également prêtres, nul ne doit se mettre de lui-même en évidence, ni entreprendre, sans avoir été autorisé ni choisi, de faire ce dont tous nous possédons également le pouvoir ».

Si Luther a si fortement tonné contre le clergé romain et mis l'accent sur le sacerdoce de tous, c'est d'une part à cause de la distance que les prélatas mettaient entre eux et les chrétiens ordinaires, et de la domination qu'ils prétendaient exercer sur eux ; d'autre part et même en premier lieu, parce qu'ils n'accomplissaient pas la tâche à laquelle ils étaient appelés : annoncer l'Évangile, nourrir le troupeau de la Parole de Dieu. Mais cela ne l'a pas empêché, tout au contraire, cela même l'a poussé à restaurer le ministère de la Parole et à y préparer sérieusement ceux qui en recevaient la vocation.

« Étant donné qu'il ne peut y avoir de communauté chrétienne sans la Parole de Dieu, il en découle avec suffisamment de force qu'il faut avoir des docteurs et des prédicateurs qui s'adonnent à la Parole (...). Nous devons nous comporter selon l'Écriture, appeler et établir nous-mêmes parmi nous ceux que nous trouvons aptes à cette tâche et que Dieu a doués d'intelligence et ornés de dons à cet effet (...). Celui auquel on confère le ministère de la prédication reçoit le ministère le plus élevé qui soit dans la chrétienté »⁴.

Calvin a été encore plus net. Toutes les fonctions utiles à la vie du corps de Christ ne sont pas également importantes, ni également nécessaires. Mais il en est une qui est absolument indispensable, au point d'être constitutive de l'Église, et dont le Réformateur de Genève ne se lasse pas de dire la grandeur, la nécessité et la beauté : c'est celle de *paître* le peuple de l'Église, de le nourrir, l'instruire, le garder et le protéger. Celle d'annoncer la Parole de Dieu et d'administrer les sacrements. C'est par le moyen

3. On pourra se référer sur ce point à notre article « Ordination pastorale et autorité du ministère », *La Revue Réformée* n° 163 (1990) : 1. Il n'est pas faux, en un sens, que les pasteurs sont aussi des laïcs (des membres du *laos*, du peuple chrétien) de même que les non-pasteurs sont aussi des ecclésiastiques (des représentants de l'*ecclésia*, de l'Église du Christ). Mais tout n'est pas dit par là.

4. Luther, *Qu'une assemblée chrétienne a le droit de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'instruire et de destituer des prédicateurs.* (*Labor et Fides*), Tome IV, 84, 89. Voir aussi les *Articles de Smalkalde*, § X, cité dans notre étude sur « *L'Ordination des pasteurs....* » 23.

des *pasteurs* que le Christ, qui n'agit pas directement, accomplit chez les chrétiens son œuvre de redressement et de salut. Cette fonction-là fait partie de l'être même de l'Église, si bien que celle-ci se définit par la présence en elle de cette fonction. L'Église existe et s'édifie là où la Parole de Dieu est prêchée dans sa pureté et où les sacrements sont correctement administrés. Les pasteurs sont les « lieutenants » (ceux qui tiennent lieu) du Christ, ses représentants, ses ambassadeurs, ceux par qui le Christ parle et agit, si bien qu'en les écoutant on écoute le Seigneur, et qu'en repoussant leur parole, on rejette le Seigneur lui-même (Lc 10:16).

Qui porte atteinte au ministère pastoral détruit l'Église, dit à peu près Calvin,

« de même que c'en est fait de la vie de l'homme quand le gosier est coupé ou que le cœur est blessé (...). Dieu choisit d'entre les hommes ceux qu'il veut faire ses ambassadeurs (II Co 5:20), qui aient l'office de déclarer sa volonté au monde, et qui même représentent sa personne (...). De la bouche des hommes, Dieu nous parle comme du ciel. Il cache le trésor de sa sagesse céleste en des vases fragiles de terre (II Co 4:7) pour expérimenter tant mieux en quelle estime nous l'avons (...). C'est un bon examen pour prouver l'obéissance de notre foi, quand nous écoutons les ministres qu'il nous envoie comme si lui-même parlait »⁵.

« Jésus-Christ dispense et distribue ses grâces par ses serviteurs qu'il a commis en cet office et auxquels il a donné la faculté de s'en pouvoir acquitter. Et même il se fait en quelque mesure présent à son Église par eux, donnant efficace à leur ministère par la vertu du Saint-Esprit, pour que leur labeur ne soit pas vain (...). Il n'y a ni la clarté du soleil, ni nourriture, ni breuvage qui soit tant nécessaire pour conserver la vie présente, qu'est l'office d'apôtre et de pasteur pour conserver l'Église »⁶.

IV – PRÊTRISE ET MINISTÈRE

Il est donc important de maintenir, comme le fait l'Écriture, une distinction nette à l'intérieur de l'Église, où tous sont égaux et prêtres, entre le *sacerdoce*, commun à tous, et le *ministère*, réservé à quelques-uns.

« Ce sont choses grandement diverses et différentes, que la prêtrise et le ministère. Car la prêtrise est commune à tous chrétiens, mais non pas le ministère. Aussi n'avons-nous pas ôté le ministère de l'Église, quand nous avons rejeté la prêtrise telle qu'elle est en l'Église romaine »⁷.

Notons aussi que Calvin, tout en reconnaissant que le mot « *clergé* » (de *cleros*, héritage, lot, possession), comme le mot

5. *Institution*, IV, III, 1.

6. *Institution*, IV, III, 2.

7. *Confession helvétique postérieure*, chap. 18.

« ecclésiastique » pour Luther, devrait désigner l'ensemble du peuple chrétien et non pas ses seuls dirigeants (I Pi 5:3), n'en maintient pas moins la distinction entre deux états ou deux ordres dans l'Église : les laïcs et... le clergé, c'est-à-dire les ministres de la Parole et des sacrements⁸.

Cette distinction est en somme la même que celle que font les Évangiles entre les *disciples* de Jésus, qui sont nombreux, hommes et femmes, et les *apôtres*, qui ne sont que douze, et auxquels le Maître confie une mission qui n'est celle de tous. C'est aux douze seulement qu'il dit en quittant ce monde : « Allez, annoncez l'Évangile à toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai enseigné » (Mt 28:19). « Vous recevrez la puissance du Saint-Esprit, qui descendra sur vous, et vous serez mes témoins (...) jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1:8). C'est aussi aux douze, non à tous ses disciples, qu'il a fait cette promesse ; « Ce que vous aurez lié (ou délié) sur la terre le sera dans le ciel (Mt 18:18). C'est encore aux douze seuls qu'il a dit, célébrant avec eux la Pâque la veille de sa mort et instituant la sainte Cène : « Faites ceci en mémoire de moi ! » (I Co 12:15). « Ceci », c'est-à-dire non pas la communion elle-même, ouverte à tous, mais bien l'action de grâces, la fraction du pain, l'élévation de la coupe et la distribution des espèces. Et c'est encore à l'un des douze, mais le plus représentatif de son collège, Simon Pierre, qu'il a donné la consigne : « Pais mes brebis ! » (Jn 21:16) reprenant avec une autre image la promesse faite au même Pierre, à André son frère et aux deux fils de Zébédée, Jacques et Jean : « Je vous ferai pêcheurs d'hommes» (Mt 4:21).

Ainsi, gouverner les âmes, les nourrir de l'Évangile, les baptiser pour accompagner leur nouvelle naissance, les faire communier au corps et au sang du Christ, voilà ce qui est confié à des hommes spécialement formés et appelés pour cette tâche. Ils ne se sont pas institués tels eux-mêmes, et ce n'est pas non plus l'Église qui les a établis, c'est le Christ qui les a institués : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis et établis, afin que vous alliez et que vous portiez du fruit » (Jn 15:16). Ils sont explicitement désignés par un Autre, la source de leur autorité se situe en dehors d'eux. Ils ne sont pas un rouage de l'organisation ecclésiastique, des sortes de fonctionnaires à plein temps, mais des serviteurs directement désignés par le Christ lui-même. Ils sont d'en-haut et non d'en-bas. Ils sont apôtres (envoyés), comme le dit l'un d'eux à propos de lui-même, « non de par les hommes, ni par l'intermédiaire d'aucun homme, mais de par Jésus-Christ et de par Dieu, Notre Père » (Ga 1:1).

8. *Institution*, IV, IV, 9 et IV, XII, 1. - Voir aussi L. Schümmmer : « Le ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin », dans *La Revue Réformée* de nov. 1994.

Tels furent les douze apôtres du vivant de Jésus et dans les premières années après sa mort, sa résurrection et son ascension. Et pour que leur ministère de rassembleurs et de gouverneurs de l'Église pût s'étendre « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1:8) et « jusqu'à la fin des temps » (Mt 28:20), il fallait nécessairement qu'il y eût à côté d'eux et après eux des hommes revêtus de la même charge, de la même mission. Le Nouveau Testament, qui reflète la situation de l'Église primitive, en cite déjà quelques-uns, à commencer par Paul de Tarse, mais aussi Luc, Marc, Barnabas, Silas, Timothée, Tite... j'en oublie sans doute. Clément de Rome, qui vivait à la fin du premier siècle de notre ère, écrit aux Corinthiens :

« Les Apôtres ont reçu pour nous l'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ ; Jésus-Christ a été envoyé de Dieu. Ainsi donc, Christ est de Dieu, et les Apôtres sont de Christ : ces deux choses découlent en bel et bon ordre de la volonté de Dieu. Ayant ainsi reçu mission, ils se mirent à prêcher l'Évangile avec pleine assurance du Saint-Esprit (...). Prêchant ainsi partout, à la campagne et en ville, ils établirent leurs prémisses (leurs premiers convertis) après les avoir mis à l'épreuve par l'Esprit et les instituèrent évêques (surveillants, dirigeants, évêques) et ministres parmi ceux qui devaient croire (...). Ayant établi ces évêques et ministres, ils posèrent cette règle qu'après leur mort, d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leur ministère »⁹.

Il y a là le germe de la *succession apostolique*, qui, sans garantir la fidélité de l'Église, comme on le voudrait au Vatican, n'en est pas moins un fait historique et un signe et un moyen de la pérennité de l'Église au cours du temps. Les apôtres du premier siècle ont eu des successeurs, lesquels en ont eu d'autres, et ainsi de suite. De génération en génération, ils ont fait vivre et grandir l'Église à travers les vingt siècles qui nous séparent des origines ; et il en sera de même jusqu'au retour du Seigneur. C'est encore aux apôtres et à leurs épigones et continuateurs qu'a été faite la promesse du Christ : « Je suis avec vous jusqu'à la fin du monde» (Mt 28:20).

C'est bien ainsi que l'ont entendu Calvin et les Réformateurs du XVI^e siècle :

« Les pasteurs ont une charge semblable à celle qu'avaient les apôtres, excepté que chacun a son Église limitée (...). Ce que dit saint Paul les concerne tous (les ministres ou pasteurs), à savoir qu'ils sont maudits s'ils ne prêchent l'Évangile, vu que la dispensation leur en est confiée (I Co 9:16). Ce que les Apôtres ont fait par tout le monde, chaque pasteur est tenu de le faire en son Église, à laquelle il est député »¹⁰.

9. S. Clément, *Épître aux Corinthiens*. § 42, 44.

10. *Institution*. IV, III, 5, 6.

Et le signe et le sceau de cette désignation divine, de cette « consécration », de cette « mise à part » (Ac 13:2 ; Rm 1:1), c'est le rite de *l'imposition des mains*, nécessairement présidé par d'autres pasteurs déjà consacrés et expérimentés, exerçant ce ministère « apostolique ». On marque ainsi que les ministres ne sont pas une émanation de l'Église, donc du sacerdoce « universel », mais un don de Dieu accordé à l'Église, un don que celle-ci ne peut que recevoir mais non fournir (Ac 6:6 ; 8:17 ; 13:3 ; 19:6 ; 1 Tm 4:14 ; 5:22 ; 11 Tm 1:6)¹¹. Certes, ils sont consacrés en présence et, si possible, avec l'accord du peuple de l'Église, mais l'acte de leur consécration est accompli par des ministres et présidé par l'un d'entre eux, qui sont *dans l'Eglise* les représentants de l'autorité de Dieu *sur l'Église*.

CONCLUSION

Le qualificatif d'« universel », joint au « sacerdoce », est donc mal choisi et nous transporte dans un tout autre climat de pensée qui celui de l'Écriture. Il nous introduit en plein égalitarisme et en plein individualisme.

Il confond l'égalité avec le nivellement et l'indifférenciation. On le retrouve, ce climat, particulièrement virulent et néfaste, sur la question de l'égalité des sexes ; il veut la femme non seulement égale de l'homme, ce qui est légitime, mais identique à lui, devant faire les mêmes choses que lui et incapable d'être elle-même. Et il aboutit à masculiniser la femme et à féminiser l'homme. De même, entre les membres de l'Église, cet égalitarisme aboutit à effacer les diversités qui font la richesse de la création comme de la communauté chrétienne, à tout uniformiser, à étouffer des dons réels peu en vue ou peu à la mode, et à forcer la nature de ceux qu'on oblige (ou qui se croient obligés) à s'occuper de tâches pour lesquels ils ne sont pas faits.

D'autre part, l'expression « sacerdoce universel » fait croire que la dignité de « prêtre » est attribuée aux individus chrétiens. Chacun pense posséder cette dignité, et s'expose à la tentation de la revendiquer comme un droit, comme « une proie à arracher » à ceux qui pourraient se croire seuls à la posséder. Cet esprit de revendication est certes très actif dans ce monde, mais n'est pas celui de ceux qui ne sont plus « du monde ». Leur maître Jésus-Christ, égal de Dieu, ne s'est pas prévalu de cette égalité, mais s'est anéanti lui-même (Ph 2:6). L'essentiel n'est pas de viser les postes

¹¹ Je me permets de renvoyer, sur ce point, à mon article « La Consécration des ministres », dans *Catholicité évangélique*, n° 36, juillet 1992. (Adresse : M. Roland Muggli, Home Clair-Soleil, CH-1024 Ecublens). On y trouvera notamment plusieurs citations d'auteurs réformés des XVI^e et XVII^e siècles.

les plus élevés, mais d'être fidèle dans la place, si humble soit-elle, que la vie vous a assignée.

Plutôt que de parler de sacerdoce « universel », il faudrait dire « sacerdoce commun » ou « sacerdoce du peuple de Dieu », par exemple. Tous les textes bibliques qui en font mention, et que nous avons cités vers le début de cette étude, parlent de ce sacerdoce non pas comme la propriété personnelle de chacun, mais comme appartenant collectivement, communautairement, à l'Église dans son ensemble. Chacun n'est pas prêtre du Seigneur pour son propre compte, mais il est intégré dans un tout dont la fonction est sacerdotale (s'offrir en sacrifice au Seigneur, être un intermédiaire entre Dieu et le monde). Et les membres de ce tout concourent à l'exercice de cette fonction, chacun pour sa part, selon ses forces, ses dons et sa foi, mais cette fonction n'est pas la leur en particulier. Cela les préserve à la fois de se rengorger pour un beau titre qui leur serait donné personnellement (celui de prêtres), et de se décourager à cause des aspects de cette tâche collective qu'ils ne se sentirait pas capables de remplir. Pour celui qui n'a qu'un talent comme pour celui qui en a cinq, l'important est d'être trouvé fidèle (I Co 4:2). A celui qui a beaucoup reçu, il sera beaucoup redemandé (Lc 12:48). Et celui qui a été fidèle en peu de chose sera établi sur beaucoup (Mt 25:23).

Pierre COURTHIAL

« La Foi Réformée en France : La Faculté Réformée d'Aix, raison d'être et origines »

Tiré à part du n° 185 de la revue.

15 F franco de port

Éd. Kerygma, 33, avenue Jules-Ferry,
13100 Aix-en-Provence

QUE PENSER DE LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE ?

Wilbert KREISS*

On a souvent contesté l'existence d'une « méthode historico-critique », soutenant que l'expression devait être employée au pluriel et non au singulier. Pourtant des gens aussi différents que Karl Barth, Gerhard Ebeling, Hans-Joachim Kraus, Willy Marxsen, Gerhard Maier, Edgar Krentz, Bengt Haeggglund et tant d'autres, depuis les plus libéraux jusqu'aux plus fondamentalistes, n'hésitent pas à parler de la méthode historico-critique. Il convient de ne pas confondre la méthode historico-critique et les différentes techniques auxquelles elle recourt (histoire de la tradition synoptique, critique littéraire, critique des formes, critique rédactionnelle, etc.). Il ne suffit pas de constater que les techniques diffèrent et que ces différentes techniques sont utilisées différemment par les spécialistes, pour que la méthode historico-critique cesse d'exister.

En fait, toutes les techniques tombant sous la rubrique « méthode historico-critique » sont issues directement ou indirectement du rationalisme du XVIII^e siècle et partent du principe que l'Écriture Sainte est un recueil de documents religieux de l'Antiquité qui doit être soumis à la même analyse et investigation critique que tout autre œuvre littéraire, fût-elle religieuse et théologique. A notre connaissance, aucun partisan de cette méthode n'a jamais souscrit à ce que l'Église luthérienne confessait traditionnellement au sujet de l'inspiration et de l'autorité divines de l'Écriture Sainte, et il ne semble pas qu'on puisse utiliser l'une ou l'autre de ses techniques avec des « *a priori* luthériens », c'est-à-dire d'une façon qui soit compatible avec la foi en l'inspiration de la Bible.

Edgar Krentz, a l'honnêteté de reconnaître les faits : « Il est difficile de surestimer la signification du XIX^e siècle pour l'interprétation biblique. Il a fait de la critique historique la méthode d'interprétation homologuée. Il en résulta une révolution dans l'approche de la Bible. L'Écriture était, en quelque sorte, sécularisée. Ses livres

* Wilbert Kreiss est pasteur et président de l'Église Évangélique Luthérienne de France et de Belgique (Synode de Missouri).

devinrent des documents historiques qu'il fallait étudier et remettre en question au même titre que toutes les sources anciennes. La Bible n'était plus un critère pour l'historiographie ; l'histoire au contraire devint un critère pour la comprendre. On focalisait sur la variété de la Bible ; son unité restait à découvrir, il n'était plus possible de la présumer. L'histoire qu'elle racontait n'était plus considérée d'emblée comme en tous points correcte. La Bible se présentait devant la critique comme un prévenu devant son juge¹.

Il existe certes une étude « critique » légitime de l'Écriture (étude détaillée du texte et de son contexte, comparaisons, analyse des formes, étude de l'environnement culturel et de l'histoire, etc.). Luther l'a pratiquée en son temps. Il est intéressant de constater par exemple qu'il était de l'avis qu'Abraham avait rédigé « un petit livre ou une petite histoire » d'Adam jusqu'à son époque, qu'il existait donc un document prémosaïque attribué à Abraham et que Joseph aurait utilisé pour instruire sa famille et les Egyptiens. De même Moïse aurait, selon Luther, et à la demande de Dieu, adopté et donné à Israël des prescriptions, des ordonnances, des us et coutumes de son époque, autant de choses devenues ainsi « loi de Moïse ». Cette étude « critique » légitime fait partie des « présupposés luthériens » avec lesquels nous avons le droit d'aborder l'Écriture, mais elle laisse cette dernière être Parole de Dieu dans toutes ses affirmations et n'a rien de commun avec l'herméneutique critique qui a cours dans la théologie actuelle, laquelle fait si de l'inspiration divine de la Bible et la traite comme un document religieux de l'antiquité parmi d'autres².

Nous nous empressons d'ajouter que tout n'est pas à rejeter dans les travaux auxquels se livrent les partisans de cette méthode et les conclusions auxquelles ils parviennent. L'histoire de la tradition synoptique, par exemple, nous a rendus attentifs aux particularités de chaque évangile. La critique des formes nous a ouvert les yeux sur la diversité des genres littéraires utilisés par la Bible. Et on pourrait en aligner d'autres. La théologie biblique a tiré quelques profits indéniables de l'immense labeur auquel s'est livrée la critique, mais on peut se demander si aucune de ses grandes « découvertes » peut être isolée des présupposés philosophiques qui la sous-tendent. L'honnêteté oblige à reconnaître que la foi en l'inspiration plénière et en l'autorité souveraine de l'Écriture Sainte est incompatible avec une approche de la Bible qui voit en elle un document religieux du passé dont la raison humaine cesse d'être *l'ancilla* (la servante) et se comporte comme sa *magistra* (sa maîtresse), pour reprendre l'éloquente distinction de Luther. Cela nous paraît vrai en particulier pour la critique du Pentateuque.

1. Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method* (1975) 30, in *Studies in Lutheran Hermeneutics* (éd. John Reumann, Saint-Louis, 1979) 194.

2. Luther, W² 1, 1753 ; 2, 1823 ; I, 1220 s ; 2, 143 s.

Nous reconnaissons volontiers que Dieu s'est servi d'auteurs humains variés, vivant à différentes époque et lieux en hommes de leur temps et que la Bible doit être lue comme un document historique pour comprendre le plan de Dieu, mais la conviction de tous ceux qui ont participé à la genèse des différentes techniques de la méthode historico-critique est qu'il n'existe pas de dogme de l'inspiration qui la classe dans une catégorie à part et la soustraire à une telle critique³.

I – LA FRAGILITÉ DES ARGUMENTS

a) *Les noms divins*

Force est de constater que la critique du Pentateuque s'est appuyée sur des arguments qu'on croyait en leur temps probants, mais qui se sont avérés par la suite bien fragiles. C'est le cas de l'argument des noms divins. Astruc (1684-1766), qui ne niait pas que le Pentateuque était l'œuvre du prophète Moïse, affirmait que les différents noms divins impliquent des sources différentes, appelées le Jahviste (J) et l'Elohistre (E). L'argument fut repris par Eichhorn (1752-1827) qui précisa que E était plus ancien que J.

Ayant identifié des documents différents sur la base des noms divins, on s'emploie à cerner les auteurs de ces documents (centre d'intérêt, style, vocabulaire, etc.). L'Elohistre sera scindé en deux par Hupfeld et deviendra P (code sacerdotal) et E. Ce dernier est considéré comme le plus ancien, le nom '*'elohîm*' étant plus ancien que *yahweh*. Mais Graf et Wellhausen feront de P la source la plus récente se fondant sur l'hypothèse d'une évolution religieuse d'Israël, du passage d'un polythéisme primitif au monothéisme prononcé par les prêtres.

Cependant les noms divins ne sont pas répartis dans la Genèse d'une façon qui autorise sa division en plusieurs documents. Le nom Yahvé est inexistant dans Genèse 1, 23, 33-37, 40-48, 50 ; Exode 1, 2. Dans les onze premiers chapitres de la Genèse, il n'apparaît qu'une fois, en Genèse 9:18. Dans les 20 derniers chapitres de la Genèse, 15 fois, dont 3 fois dans Genèse 38 et 8 fois dans Genèse 39. Malgré tout, on soutient que des séquences du Jahviste figurent dans chacun de ces 20 chapitres.

Par ailleurs, les noms divins figurent parfois au mauvais endroit, *yhwh* dans des textes élohistes (Gn 20:18 ; 22:11.14 ; 28:17-

3. Le texte original de l'étude présente dans une première partie l'historique détaillé de la Critique du Pentateuque à travers ses différentes phases : hypothèse fragmentaire, hypothèse des suppléments ou compléments, hypothèse de la cristallisation, hypothèse documentaire de Graf/Wellhausen, et l'état actuel de la recherche avec sa remise en question des « acquis » traditionnels de cette discipline.

22) ou des passages attribués à P (Gn 7:16b ; 21:1b) et '*èlohim*' dans des textes jahvistes (Gn 2:4b ; 3:1-5 ; 7:9 ; 32:28.29). C'est un phénomène qu'on rencontre souvent dans le Pentateuque. Pour l'expliquer, on fait appel à un rédacteur anonyme qui aurait glissé une phrase de P dans un texte de J, et inversement, en omettant de modifier le nom divin pour le faire concorder avec le contexte. Gleason L. Archer écrit avec pertinence : « La division wellhausienne en sources se heurte à l'apparition occasionnelle du « mauvais » nom dans les parties « yahvistes » ou « élohistes » du Pentateuque »⁴.

Le nom '*èlohim*' est inexistant dans Genèse 10-16, 18, 29, 34, 36-38, 47, 49, ce qui n'empêche que des sections de l'Elohistre sont dites figurer dans ces textes. D'autre part, Dieu n'est mentionné sous aucun nom dans Genèse 23, 34, 36, 37 et 47, ce qui n'empêche pas les critiques de répartir ces textes entre J (par ex. Gn 34:2b-3c, 5, 10, 11, 19, 26, 29b-31 ; 37:2b, 2d-4, 12, 13a, 14b, 18b, 25b-27, etc.), E (par ex. Gn 37:5-11, 13b, 14a, 15-18a, 19, 22-25a, 28a, 28c-31, etc.) et P (par ex. Gn 34:1, 2a, 3b, 4, 6, 8-10, 12-18a, 20-25a ; 37:1, 2a, c, etc.). Il est manifeste que la subdivision de ces textes en différentes sources repose sur d'autres critères que celui des noms divins. La diversité des noms divins apparaît surtout au début de la Genèse : 35 fois '*èlohim*' dans Genèse 1-2:3, 20 fois *yhw* '*èlohim*' dans Genèse 2:4-3:24. Cette combinaison des deux noms divins ne reparaît ailleurs dans tout l'Hexateuque que dans Exode 9:30.

La variation des noms divins a deux explications : la signification de ces noms : '*èlohim*' est le Dieu créateur, maître du cosmos, et *yhw* celui qui entre en relation avec l'homme, dialogue avec lui et conclut avec lui une alliance. A partir de là, on comprend très bien l'utilisation des noms divins dans Genèse 1 à 3. Même Abraham Kuenen reconnaît que « la distinction originale entre Yahvé et Elohim justifie très souvent l'emploi de l'une des ces appellations de préférence à l'autre »⁵. D'autre part, bien que nous confessions que le Pentateuque est l'œuvre de Moïse, nous ne nions pas qu'il a pu utiliser des sources préexistantes, par exemple des tablettes remontant à l'époque des patriarches.

La fragilité de l'argument des noms divins fut reconnue vers la fin du siècle dernier lorsque August Klostermann constata que le texte massorétique (TM) ne retransmettait pas toujours fidèlement les noms divins⁶, bientôt suivi par Johannes Dahse⁷. Ce dernier montra que dans au moins 180 cas différents, les Septante (LXX)

4. Gleason L. Archer, *Introduction à l'Ancien Testament* (St.-Légier : Emmaüs, 1984), 135.

5. Abraham Kuenen, *Hexateuch*, 56 ; trad. *The origin and composition of the Hexateuch* (London : Macmillan, 1986).

6. August Klostermann, *Der Pentateuch*, (Leipzig 1893).

7. Johannes Dahse, « Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der Pentateuch-Kritik », in *Archiv für Religionswissenschaft* (1903).

lisaient *theos* là où le TM proposait *Yahvé*, et *kurios* là où le TM lisait *'  lohim*. Il y a donc des divergences entre le TM et les LXX quant à l'emploi des noms divins, et l'étude des manuscrits de la Mer Morte pourrait être révélatrice à ce sujet. A partir de là, il est difficile de faire de l'emploi des noms divins un critère pour l'identification de sources.

b) Le vocabulaire et le style

On fait appel aussi à la diversité de style et de vocabulaire dans le Pentateuque pour l'attribuer à des auteurs différents. Par exemple, on attribue le nom *Sinaï* à J et à P, et le terme *Horeh* à E. De même le mot *schiph'ch  h* (femme-esclave) à J et *'  m  h* (femme-esclave) à E. Genèse 33 est donc attribué à J en raison de l'emploi du mot *schiph'chp  h* même si le nom divin *'èlohim* y figure. Un rédacteur a passé par là ! A noter que les deux termes figurent dans le même chapitre, Genèse 20:14-17. Tel critique, comme Holzinger, a donc supprimé *schiph'chp  h* sous prétexte que E n'emploie pas ce mot. De même pour Genèse 30:18. C'est un parmi de nombreux exemples frappants du cercle vicieux dans lequel se meuvent les critiques : sous prétexte qu'un mot apparaît dans les textes de J, il n'a pu être utilisé que par lui. Si donc il figure ici et là dans E, c'est un ajout de J ou une erreur d'un rédacteur distrait. Mais si on raisonne de cette façon, on peut tout prouver !

L'argument du vocabulaire et du style a lui aussi des limites qu'il s'agit de ne pas ignorer, et ne doit en aucun cas être explo  t avec dogmatisme. Chaque auteur a son style, son vocabulaire de prédilection et ses tics verbaux, mais personne ne peut contraindre un auteur à n'utiliser qu'un seul et même nom divin, à n'employer dans une série de synonymes qu'un mot donné et à ne traiter qu'un sujet ou un seul type de sujet (narration historique par exemple, à l'exclusion de poèmes et de textes législatifs). Victor Hugo a écrit des poèmes lyriques comme *Les Contemplations*, des œuvres épiques comme *La légende des Siècles*, dramatiques comme *Hernani*, satiriques comme *Les Châtiments*, et des romans comme *Notre-Dame de Paris*. Les styles sont différents, et si on chargeait un ordinateur d'analyser le vocabulaire utilisé dans chacune de ces œuvres, il constaterait, chiffres à l'appui, une grande disparité. Et pourtant personne n'a jamais affirmé que ces œuvres provenaient d'auteurs différents ou que Victor Hugo a utilisé des sources littéraires préexistantes. Style et vocabulaire dépendent du contenu d'un texte. On n'écrit pas un poème ou un texte législatif de la même façon qu'un récit historique. Conclusion : l'argument opère avec des données intéressantes, mais il faut l'utiliser avec beaucoup de prudence. D'autre part, style et vocabulaire peuvent varier dans la carrière d'un même ´écrivain. Une comparaison des œuvres

de jeunesse d'un romancier avec les œuvres de sa maturité le démontrerait sans doute aisément.

Quant à l'argument qui recourt aux aramaïsmes, il doit être manié avec la plus grande prudence, comme l'ont montré entre autres les travaux de Robert Dick Wilson de Princeton⁸. La question de la transcription des noms propres et des mots étrangers exige elle aussi beaucoup de circonspection.

c) *Les aramaïsmes*

L'usage d'aramaïsmes et de mots tardifs constitue l'un des grands arguments de la critique des sources. Il consiste à affirmer que des mots utilisés moins de 3 ou 4 fois dans l'Ancien Testament et qu'on ne trouve que dans la littérature hébraïque récente (Talmud et Midrash) sont de facture tardive, d'où on conclut que les écrits dans lesquels on les rencontre sont récents. On se fonde sur cet argument pour affirmer que le Code sacerdotal (P), par exemple, date de l'époque exilique ou postexilique. Mais la valeur de cet argument est contestable. Robert Dick Wilson s'est livré à une étude extrêmement poussée des textes qui a révélé qu'il existe des mots rares dans chaque livre de l'Ancien Testament et dans presque chaque chapitre. S'il en est ainsi, il faudrait en conclure qu'aucun livre canonique de l'Ancien Testament n'est ancien ! Daniel, au contraire, qui passe aux yeux des critiques pour le livre de l'Ancien Testament le plus récent (168 av. J.-C.) offre moins de mots rares en commun avec le Talmud que le Jahviste daté du 9^e siècle av. J.-C. ! D'autre part, les recherches archéologiques récentes ont montré que l'hébreu a été de très bonne heure influencé par l'araméen⁹.

d) *Les synonymes et les doublets*

On a vu aussi dans l'utilisation de termes synonymes la preuve de l'existence de sources multiples. Mais c'est ignorer que le recours à des synonymes peut avoir pour seul but d'insister sur quelque chose et que l'Oriental a une préférence pour cette figure de style. Trois verbes hébreuques décrivent par exemple l'endurcissement de Pharaon : *châzaq* (être fort, effronté ; au Piel : rendre fort, effronté), *higschâh* (être dur) et *hik'bîd* (rendre lourd, insensible). Le premier de ces verbes a été attribué à P et E, le second à P seulement et le troisième à J. En réalité, ces verbes sont des synonymes sans en être. Ils marquent chacun une étape nouvelle dans l'endurcissement de Pharaon (*induratio passiva, induratio activa*).

Un autre argument en faveur de la disparité de sources est fourni par ce qu'on appelle les doublets et récits parallèles. La

⁸ Robert Dick Wilson, *Scientific Investigation of the Old Testament* (Philadelphia : Sunday School Times, 1926).

⁹ Robert Dick Wilson, *ibid* 135.

thèse selon laquelle Genèse 1 et 2 présentent deux récits divergents, voire contradictoires de la création provenant d'auteurs différents (P et J) ou que le récit du déluge de Genèse 6-8 doit être réparti entre deux strates différentes attribuées à J et P, avec des contradictions quant au nombre d'animaux emmenés dans l'arche et la durée du cataclysme, est contestable et a été vigoureusement contestée. De même la thèse qui veut que les différents récits où un patriarche fait passer sa femme pour sa sœur pour échapper à des représailles (Gn 12:10-20 ; 20:1-18 ; 26:6-11), ou que les différents récits de fuite d'Agar (Gn 16:4-14 ; 21:9-21) soient des doublets ou des récits parallèles et divergents d'un même épisode. Un examen attentif de ces textes montre qu'il s'agit d'épisodes différents, se situant à des époques et dans des cadres et des contextes différents. Il en existe d'autres échantillons dans l'Ancien Testament, par exemple les récits de la fuite de David devant Saül. Cela dit, les doublets et récits parallèles existent. Kenneth Kitchen a montré en son temps que d'autres textes du Moyen-Orient datant de la même époque (milieu du 2^e millénaire av. J.-C.) contiennent eux aussi des doublets analogues à ceux du Pentateuque, sans pour autant prêter le flanc à une distinction des sources¹⁰.

L'hypothèse fragmentaire et l'hypothèse documentaire semblent méconnaître l'indéniable unité intérieure du Pentateuque à laquelle ont rendu attentif des hommes comme Hengstenberg et Möller. On assiste sous la plume des partisans de ces hypothèses à une véritable explosion de sources qui fait fi de l'harmonie intérieure et de l'équilibre de cette œuvre. D'autre part, le phénomène est sans parallèle dans l'histoire de la littérature. Il n'existe aucune œuvre littéraire qu'on ait soumise à une telle dissection.

II – LES MANIPULATIONS

La théorie de Wellhausen se dit basée sur les témoignages du texte lui-même. Cependant, chaque fois que l'évidence textuelle contredit la théorie, ces témoignages sont systématiquement éludés. Ainsi, quand le « bon » nom divin ne figure pas dans le « bon » texte, on le dit interpolé par un rédacteur. Le critère n'est donc pas le texte dans l'état dans lequel il nous est parvenu, mais le texte tel qu'on imagine qu'il a dû être avant de subir les remaniements d'un rédacteur. Un exemple parmi d'autres : On soutient qu'il n'existait pas avant l'exil de code relatif au culte et aux sacrifices (P, code sacerdotal). Et quand on rencontre dans les autres livres historiques de l'Ancien Testament des références à des lois cultuelles, celles-ci sont considérées comme faussement attribuées à Moïse et comme l'œuvre de scribes sacerdotaux ayant remodelé

10. Kenneth Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Londres : IVP, 1966).

les livres historiques après l'exil. En d'autres termes, l'ensemble de preuves alléguées pour étayer la théorie est tout bonnement rejeté lorsqu'il est en conflit avec cette dernière. Toutes les fois que la théorie est contredite par les données mêmes du texte, on appelle à la rescoussse le rédacteur de service qui a le grand avantage d'être anonyme et de redisparaître de la scène comme il y est apparu, discrètement. Cf. ce qui nous avons dit ci-dessus, à propos des noms divins et du vocabulaire des soi-disantes sources.

Les critiques attribuent à J, E, D et P des styles différents : récits biographiques pleins de vie à J, légendes étiologiques à E, listes généalogiques et prescriptions rituelles à P. Mais pour expliquer la présence d'un mot P dans un texte J ou d'un mot J dans un passage E, on recourt à des interpolations. On soutient d'emblée que le texte du Pentateuque ne peut s'expliquer qu'à partir de différentes sources, mais chaque fois qu'un texte semble militer contre cette théorie, parce qu'il contient le « mauvais mot » dans la « bonne source » ou le « bon mot » dans la « mauvaise source », on recourt à l'un des nombreux rédacteurs anonymes qui ont travaillé sur le Pentateuque et qui ont l'insigne mérite de surgir et de disparaître à la demande et sans laisser de traces ! Qualifier, sans pouvoir en rien le prouver, d'interpolation tout élément textuel qui dérange une hypothèse de travail, est-ce encore travailler d'une façon scientifique ?

III – LES DIVERGENCES ET CONTRADICTIONS

Il existe entre les tenants de la critique du Pentateuque d'importantes divergences, voire même des contradictions réelles. Elles concernent le nombre, l'origine, le rôle et l'âge, c'est-à-dire la séquence chronologique des sources.

Eichhorn évoque l'existence de deux sources, J et E. De Wette déclare E antérieur à J et remanié par J (qu'on représente comme un ensemble de sources), et ajoute une troisième source D (règne de Josias). Selon Vatke, D est postérieur à Josias (contemporain de Jérémie, selon Knobel) et P date de l'exil ou de l'après-exil. Ilgen discerne 17 sources dans la Genèse et scinde E en deux. Hupfeld fait de J un document unique ; par contre, il décompose E en deux : E¹, appelé « Grundschrift », qui deviendra P, et E² qui sera appelé E. Il adopte la séquence : E² (P) E J D. Chez Graf, elle sera d'abord : P E J D, pour devenir par la suite E J D P ou J E D P. De même Wellhausen. J est le document le plus ancien (environ 840 av. J.-C., Royaume du Sud). E (environ 750 av. J.-C., Royaume du Nord) est l'épine dorsale de tout le Pentateuque.

D est daté non plus de l'époque de Jérémie (Vatke), mais du règne de Josias (fin du VII^e siècle), et P de l'exil ou de l'après-exil (entre Jérémie et Esdras).

M. Noth estime que J et E ne sont pas des documents indépendants, mais qu'ils ont une même base appelée « *Grundschrift* ».

Mowinckel, Volz, Rudolph détrônent E, nient son origine nordique et en font un simple remaniement de J. J devient ainsi le document de base du Pentateuque. Loehr nie l'existence même de E.

Certains auteurs ajoutent une 5^e source : L (« *Laienquelle* », Ilgen, Smend, Meinholt, Eissfeldt), K (« *Kénite* », Morgenstern), ou S (« *Séir* », Pfeiffer), d'où les séquences : **L J E D P, K J E D P, S J E D P.**

G. von Rad scinde P en deux (P^a, P^b).

Hempel, Wiener et Berry nient le rôle fondamental que Graf et Wellhausen avaient attribué à D. Ce dernier est relégué à l'époque exilique ou postexilique, et le « *Livre de la Loi* » à l'origine de la réforme de Josias est identifié comme H (*Heiligkeitgesetz*, Berry). Welch au contraire estime que D est beaucoup plus ancien. Rendtorff, porte-parole de la tendance actuelle, estime que J et E ne furent pas des sources écrites et que P ne fut pas un document indépendant.

Nul ne peut dénier à des savants le droit de chercher, de tâtonner, de remettre en question des hypothèses, voire même des certitudes antérieures. C'est à ce prix-là que la science peut progresser. Mais que penser du caractère scientifique d'une recherche bâtie sur des hypothèses non seulement divergentes, mais contradictoires ? Que penser d'une démarche qui s'efforce d'aller au-delà d'un texte existant, d'y déceler des éléments provenant de soi-disant sources diverses dont on s'efforce d'établir la nature, le style, la théologie, l'importance, la provenance et l'âge, quand tout ce qu'à une époque donnée on considérait comme acquis est fondamentalement remis en question par les générations suivantes et que cela ne concerne pas seulement la provenance, l'importance et l'âge de ces sources, mais leur existence même ?

Quel peut être le poids d'une telle théorie dans la pensée d'un théologien qui a cru jusqu'à présent devoir tout simplement souscrire à ce que l'Église avait de tout temps confessé, à savoir que le Pentateuque était l'œuvre de Moïse, au moins dans sa substance ? Quel peut être l'attrait d'une telle critique, si sur le simple plan rationnel elle est si peu crédible et qu'on en est, dans les cercles mêmes de cette critique, à dénoncer le dogmatisme altier et pontifiant de ceux qui ont échafaudé des théories auxquelles plus personne ne pense pouvoir adhérer aujourd'hui ?

La traditionnelle hypothèse documentaire a échafaudé une théorie concernant la rédaction du Pentateuque pour laquelle il n'existe aucun parallèle dans l'histoire de la littérature orientale antique. Elle a perdu aujourd'hui toute crédibilité dans les lieux spécialisés qui avouent leur perplexité et ne savent pas dans quelle

direction orienter leurs recherches. Peut-être pourraient-ils tout simplement souscrire à la foi traditionnelle en l'authenticité moïséenne du Pentateuque, si les *a priori* philosophiques de leur théologie ne leur interdisait pas...

IV – LES PRÉMISSES THÉOLOGIQUES

Il y a en effet des *a priori* ou des prémisses philosophiques à la base de la théologie de ceux qui pratiquent la critique du Pentateuque. Celle-ci a vu le jour au XVIII^e siècle, siècle des *Lumières* ou de l'*Aufklärung*. La philosophie ambiante était le déisme niant la réalité et la possibilité d'une révélation surnaturelle. Il a fallu chercher à toute intervention miraculeuse relatée par la Bible une explication humaniste, du genre *vaticinium ex eventu*.

Quant à l'école de Wellhausen, influencée par la philosophie de Hegel, elle avait pour postulat la foi en un évolutionnisme religieux qui vit dans la religion d'Israël un fait religieux parmi d'autres, le produit d'une évolution permettant à ce peuple de passer d'un animisme, puis d'un polythéisme primitif à un monothéisme radical, avec toutes les étapes intermédiaires¹¹. Le théologien Saanivaara décrit l'hégélianisme de Wellhausen de la façon suivante : « La période qui va des patriarches à la réforme du roi Josias, en 621 av. J.-C., fut la phase de la *thèse*. A cette époque, des sacrifices étaient apportés en divers lieux et on tolérait le culte d'idoles semblables à celles des nations environnantes. La seconde phase, celle de l'*antithèse*, alla de la réforme de Josias jusqu'à l'exil (605-537 av. J.-C.). Les sacrifices n'étaient licites que dans le sanctuaire de Jérusalem. Seuls les prêtres lévites pouvaient les apporter, et aucune idolâtrie n'était tolérée. La troisième phase, celle de la *synthèse*, commença après l'exil, à l'époque d'Esdras. On collationna, édita et codifia toutes les prescriptions cultuelles. Seuls les prêtres lévites pouvaient apporter les sacrifices et présider les autres cérémonies prescrites par la Loi (P). Les trois étapes de la composition du Pentateuque correspondaient aux trois phases de l'histoire religieuse d'Israël : J et E la première, D la seconde, et P la troisième »¹².

Que l'ancêtre d'Israël, Abraham, soit issu d'un environnement polythéiste est évident. Son monothéisme par contre est patent, de même que celui de ses descendants directs. Qu'il y ait eu cependant parmi eux, pendant un certain temps, des séquelles d'animisme et de polythéisme paraît difficile à nier et n'a pas besoin de l'être. Mais où sont les textes bibliques qui permettent d'affirmer qu'Israël en tant que peuple a pratiqué l'animisme ou le polythéisme avec l'assentiment ou la complicité de ses chefs, et qu'il en est émergé progressivement pour se tourner vers la monolâtrie,

11. Cf. Wilhelm Möller, *Einleitung in das Alte Testament*, 1934, 12 s.

12. Saanivaara, *Hath God said?* 64.

puis le monothéisme ? Tout l'Ancien Testament n'affirme-t-il pas exactement le contraire, non pas l'évolution géniale et unique en son genre du paganisme le plus primitif vers la foi en un Dieu unique, mais une évolution apostate, répétée, récidiviste, malgré toutes les mises en garde prophétiques, l'infidélité à Yahvé et la course après les divinités étrangères ?

Affirmer que les textes du Pentateuque exigeant l'adoration d'un Dieu unique sont de facture récente précisément parce qu'ils exigent ce culte du Dieu unique, et que les textes révélant des traces d'animisme ou de polythéisme sont de composition ancienne, et faire de cela une grille de lecture de tout le Pentateuque relève d'un *a priori* dogmatique ou plutôt philosophique qui n'a rien à voir avec l'objectivité de la recherche scientifique. Une telle démarche ne peut pas impressionner le lecteur sans parti pris de la Bible. Il est trop facile et trop arbitraire de découper un document religieux en plusieurs parties qu'on attribue à des époques différentes selon le stade d'évolution religieuse qu'on pense pouvoir y déceler. Et quand, dans une source donnée, on trouve quelque chose qui ne cadre pas avec ce qu'on pense avoir identifié comme l'orientation théologique ou le style de cette source, il est trop facile d'écluder le problème en alléguant un remaniement dû à la plume d'un rédacteur inconnu.

Que Wellhausen ait été considérablement influencé par Hegel dans sa reconstruction de l'histoire d'Israël n'est un secret pour personne. Wellhausen lui-même le reconnaît. Cependant, si certains penseurs de l'antiquité tels le Pharaon Akenaton ou le Grec Xénophon, se sont personnellement désolidarisés du polythéisme ambiant, jamais on n'a vu un peuple s'en détourner pour devenir monothéiste. A moins que cela n'ait été sous l'influence du judaïsme ou de christianisme (*cf.* l'Islam). Israël, quant à lui, serait plutôt une preuve du contraire, d'une tendance constante à l'idolâtrie.

Sur quoi se fonde Wellhausen pour affirmer qu'à l'époque de Moïse (personnage hautement mythique), Israël pratiquait librement le polythéisme, et que l'interdiction de l'idolâtrie dans les textes du Pentateuque provient d'interpolations tardives ? Sur rien de certain, si ce n'est sur les prémisses philosophiques qui sont les siennes. Et pour les faire triompher, il n'hésite pas à lire dans les textes ce que ceux-ci ne disent pas, ni à attribuer à ceux qui ont rédigé le Pentateuque une manipulation du personnage de Moïse. C'est ainsi que Wellhausen prétend que le tabernacle de Moïse fut, dans sa description actuelle, une invention de l'école sacerdotale, attribuée au grand prophète pour sanctionner de son autorité la centralisation du culte à Jérusalem. Toutes les références du Pentateuque au tabernacle, y compris celles de Josué, des Juges et des autres livres historiques de l'Ancien Testament, sont mises sur le compte du Code sacerdotal (P). On présente le déclin et la chute

de la royauté, suivis de la déportation à Babylone, comme un facteur ayant constraint Israël à renoncer à ses aspirations politiques et à voir dans ses institutions religieuses tardives la garantie de son existence en tant que peuple. D'où la naissance du sacerdotalisme à l'époque de l'exil. Le sacerdoce qu'on présente comme originellement accessible à toutes les tribus d'Israël, devint une prérogative de la tribu de Lévi, pour être finalement réservé, au sein de cette tribu, à la famille d'Aaron. Aaron fut, bien sûr, un personnage fictif, et les 11 textes de J qui parlent de lui sont considérés comme des interpolations de P. On pourrait multiplier les exemples de ce genre.

Deux cents ans de critique n'ont pas trouvé d'explication satisfaisante de la rédaction du Pentateuque qu'on puisse substituer à la foi traditionnelle en son authenticité mosaïque. Et à quoi bon souscrire à une hypothèse, si pour des raisons confessionnelles on rejette d'emblée la philosophie qui la sous-tend et qui en est en fait la pierre angulaire, comme le montre la fragilité de tous les arguments utilisés ?

Si on rejette pour des raisons théologiques une reconstruction de l'histoire d'Israël à la Wellhausen et qui a aujourd'hui encore cours dans les milieux libéraux, existe-t-il une seule raison contraignante ou simplement plausible de ne pas accepter tout simplement le témoignage que la Bible elle-même rend au Pentateuque ? Si oui, laquelle ? Existe-t-il un seul théologien confessionnel, souscrivant à l'inspiration plénière de l'Écriture Sainte, qui voie dans la critique du Pentateuque une alternative utile et légitime à la position traditionnelle ? Depuis de Wette (si ce n'est pas déjà plus tôt) jusqu'à aujourd'hui, c'est devenu un lieu commun d'assimiler bon nombre de récits du Pentateuque et d'autres livres historiques de l'Ancien Testament à des poèmes épiques ou des légendes dont on déclare que le substrat historique ne peut pratiquement plus être cerné.

Se pourrait-il que la critique du Pentateuque connaisse le sort de la théorie de l'évolution articulée par Darwin ? Qu'elle survive dans l'esprit de beaucoup de gens, bien qu'elle soit scientifiquement indémontrable et même discréditée, parce que, faute de vouloir souscrire au créationisme, on ne lui a pas trouvé de substitut satisfaisant ? Le dogmatisme altier d'antan a cédé la place à la perplexité.

V – LE TÉMOIGNAGE DE L'ÉCRITURE SAINTE

Nous serons brefs. D'excellentes études ont été faites à ce sujet¹³. C'est le mérite de W. Möller d'avoir montré la belle unité

13. Cf. Ernst Hengstenberg, *Authentie des Pentateuchs*. II ; Eduard Rupprecht, *Einleitung in das Alte Testament* ; James Orr, *Le problème de l'Ancien Testament* ; Wilhelm Möller, *Einleitung in das Alte Testament, Grundriss für alttestamentliche Einleitung* ; Gleason Archer, *Introduction à l'Ancien Testament*, etc.

interne du Pentateuque qui ne s'expliquerait pas, si le Pentateuque était le résultat de la combinaison de documents multiples et divers, revus et remaniés par des rédacteurs inconnus¹⁴. Le fait que cet auteur ait lui-même au début de sa carrière souscrit à l'hypothèse documentaire interdit de le suspecter de parti pris.

Quant à l'authenticité du Pentateuque, elle se fonde sur les témoignages interne et externe qui lui sont rendus. Les livres historiques postérieurs presupposent très clairement la législation mosaïque. Leur témoignage ne peut être éludé que si on affirme qu'ils ont subi eux aussi des interpolations et des remaniements tardifs. Ces témoignages sont tellement nombreux que nous renonçons à en faire la liste.

Quant au témoignage du Christ, complété par celui des apôtres, si on peut légitimement parler d'une accommodation du Christ à ses auditeurs, il faut aussi en définir soigneusement les limites, car chacun sait tout ce qu'on peut faire avec un tel argument. Jamais il ne les a confirmés dans leurs erreurs. Jamais non plus son renvoi à l'autorité de Moïse et de l'Ancien Testament n'a été contesté par ses adversaires. Jamais ils ne lui ont répliqué qu'il ne pouvait pas sans plus faire appel à Moïse, celui-ci n'étant pas l'auteur du Pentateuque. Ils auraient été trop heureux de le faire si son authenticité mosaïque avait fait pour eux le moindre doute.

Quant à faire appel à la kénose du Christ pour lui imputer la foi en des erreurs d'un aussi gros calibre que l'authenticité mosaïque du Pentateuque avec toutes les conséquences qu'elle entraîne, cela ne nous paraît compatible ni avec la doctrine de l'Écriture Sainte ni avec la christologie biblique. S'il est vrai que le Christ n'a pas tout su pendant son état d'exinanition, il est impossible pour autant de lui imputer la diffusion d'erreurs. Quand il ne savait pas, il se taisait, comme il l'a fait pour le jour et l'heure de la parousie. L'argument de l'accommodation est à manier avec la plus grande circonspection. On a fait appel à lui dans de nombreuses circonstances, y compris pour mettre en doute l'historicité de personnages et d'événements bibliques. Et si à la limite, d'un seul point de vue sémantique, les expressions « Moïse » ou « la loi de Moïse » pouvaient être interprétées comme des métonymies signifiant la « législation de Moïse collationnée dans le Pentateuque à partir de documents divers et par différents rédacteurs », il est plus qu'évident que le Moïse auquel se réfèrent le Christ et les apôtres n'est pas celui de Wellhausen ou de G. von Rad, un personnage historique qui est bel et bien le médiateur de la Loi qui lui est attribuée par le Pentateuque, et non pas une figure fictive destinée à revêtir de son autorité une législation qui n'a vu le jour que bien plus tard et qui est le produit de courants théologiques divers. Jésus-

14. Wilhelm Möller, *Grundriss für alttestamentliche Einleitung* (Berlin : Evangelische Verlag., 1958) 107-111.

Christ était convaincu comme Philippe, Nathanaël et tous les Juifs de l'époque, que Moïse a « écrit dans la loi » (Jn 1:45 ; 5:45.46).

On a souvent invoqué contre l'authenticité mosaïque du Pentateuque les soi-disant anachronismes (par exemple l'expression « comme aujourd'hui » dans Dt 2:30 ; 4:20,38 ; 8:18 ; 10:15 ; 29:28 ; ou l'expression « jusqu'à ce jour » dans Gn 19:37,38 ; 26:33 ; 32:33 ; 35:20 ; 47:26 ; Dt 2:22 ; 3:14 ; 10:8 ; 19:3 ; 34:6 ; ou bien les doubles noms de certaines villes : Gn 14:2,7,8,17 ; 23:2 ; 35:19 ; ou encore l'expression « de l'autre côté du Jourdain » : No 32:19 à comparer avec Gn 50:10 ; No 21:1 ; cf. encore Dt 2:12, etc.). Beaucoup de ces soi-disant anachronismes n'en sont pas et trouvent une explication simple et naturelle.

Mais pourquoi pas admettre ici et là l'existence de « postmosaïca », d'expressions ou d'explications ajoutées par la suite ? C'est ce que propose l'exégète missourien Horace Hummel, quand il admet que certains textes « revendentiquent de façon indéniable des retouches et une actualisation postmosaïques » et qu'il ajoute : « Les conservateurs ont rarement nié cela. Cependant, une analyse détaillée montre clairement qu'il ne s'agit généralement que d'ajustements relativement mineurs pour une meilleure compréhension de la part de ceux qui devaient entendre lecture du Pentateuque à une époque ultérieure. Ces ajustements ne sauraient en aucun cas être invoqués en faveur d'une rédaction postmosaïque de la substance des récits. A titre d'exemple moderne, nous parlons de la découverte de l'« Amérique » par Colomb, bien qu'à l'époque ce continent n'ait pas été connu sous ce nom. Théologiquement il ne devrait pas y avoir de problème à inclure ces adaptations mineures parmi les usages ultérieurs, avant la fixation définitive du texte par l'« inspiration verbale » du Saint-Esprit »¹⁵.

Il est clair aussi que Moïse a utilisé d'anciennes sources (No 21:14.27), comme l'ont fait les auteurs du Nouveau testament, par exemple pour les généralogies du Christ. Il se peut même que Moïse en ait utilisé plus que celles qu'il mentionne nommément. H. Hummel écrit : « Nous ne pouvons guère franchir le stade des hypothèses, mais les hypothèses sont parfois fécondes. Nous maintenons cependant que le texte inspiré et normatif est le produit final et non l'une de ses composantes »¹⁵. Cet auteur admet même la possibilité que Moïse se soit servi de différents courant de tradition qui auraient déjà revêtu avant son époque une allure « canonique », ce qui pourrait expliquer certains changements de style.

H. Hummel rejette vigoureusement les thèses de l'hypothèse documentaire. L'enjeu, dit-il, n'est « rien de moins qu'une version fondamentalement différente de la foi chrétienne, à commencer par

15. Horace Hummel, *Pentateuchal Criticism*, in *The Word Becoming Flesh* (Saint Louis, 1979) 37, 59.

une compréhension radicalement différente de la nature de la révélation et de l'inspiration et de l'autorité bibliques »¹⁶. Il ajoute cependant : « Est-il permis d'envisager un développement, peut-être même indépendant, du matériel après qu'il eut été composé par Moïse ? Si nous précisons bien les termes et que nous agissons avec prudence, nous le pouvons probablement. Et sans doute même le devons-nous, du moins jusqu'à un certain point. Nous avons déjà relevé quelques signes indéniables, quoique mineurs, d'une mise à jour ou modernisation pour une meilleure compréhension du texte. Cela paraît être aussi le cas sur un plan linguistique. Dans le Pentateuque, comme dans d'autres livres de la Bible, on trouve les traces de modernisation d'une langue qui évolue. C'est un phénomène qu'on peut peut-être comparer aux révisions de la *King James Version*. A la différence de certains poèmes du Pentateuque rédigés en un hébreu archaïque, l'essentiel de l'ouvrage est écrit en un hébreu ordinaire et classique qui remonte, du moins à la lumière de nos connaissances actuelles, à l'âge d'or de la littérature hébraïque, l'époque de David et de Salomon, soit plusieurs siècles après Moïse... Ainsi, il n'est pas nécessaire de prendre le concept d'authenticité mosaïque dans un sens tellement étroit qu'il faille attribuer tous les contours du texte à Moïse même. Ce qui importe théologiquement, c'est que les extensions figurent sous le parapluie de l'« inspiration verbale » et ne soient jamais interprétées de façon libérale comme un processus constant de réinterprétation communautaire, à la lumière de nouvelles expériences ou « rencontres » dites « inspirées »¹⁷.

L'inspiration de la Bible est indépendante de ses auteurs humains ? Sans doute, à condition toutefois que Dieu les ait choisis et mandatés pour communiquer sa Parole et qu'ils bénéficient donc du charisme de la théopneustie. On ne peut certainement pas dire cela dans l'optique des thèses défendues par des théologiens comme Graf, Wellhausen, G. von Rad et autres. Si le Saint-Esprit a pu utiliser des auteurs inconnus de livres comme Juges, Ruth, 1 et 2 Samuel, 1 et 2 Rois, pour se révéler aux hommes, il ne s'est certainement pas servi de rédacteurs manipulateurs plus ou moins adroits, racontant à leur façon la vie et l'œuvre d'un homme comme Moïse, c'est-à-dire lui imputant des paroles qu'il n'a pas prononcées et des gestes qu'il n'a pas accomplis, de manière à faire passer dans le peuple leur propre théologie et à la revêtir de l'autorité d'un prophète. Le Saint-Esprit, qui est Esprit de vérité, ne cautionne pas des procédés de ce genre. Et si l'inspiration de la Bible est en soi indépendante de la personnalité de ses écrivains humains, encore faut-il, pour qu'un livre soit reçu comme revêtu de l'autorité de Dieu, que le judaïsme l'ait reconnu comme canonique, et cela il ne

16. *ibid* 58.

17. *ibid* 60, 61.

l'a fait que pour des livres provenant d'hommes que Dieu avait choisis, mandatés et inspirés personnellement.

Ces précisions étant données, nous maintenons que la critique traditionnelle du Pentateuque, que ce soit celle du siècle dernier ou celle d'aujourd'hui, constitue une théorie à laquelle nous n'avons pas *besoin* de souscrire, tant elle est fragile, peu crédible et discréditée, même dans les milieux les plus libéraux. C'est une théorie à laquelle nous n'avons pas le *droit* de souscrire. Notre foi en l'origine divine et l'inspiration de la Bible nous l'interdit.

CONCLUSION

Rolf Rendtorff porta contre la théorie documentaire de véritables coups de boutoir en niant l'existence de sources écrites indépendantes, en abandonnant la notion même de source à propos de E et en réservant à J un sort semblable. P de même n'aurait pas existé en tant que document indépendant¹⁸. Et de conclure : « Ce que je viens de présenter ici, notamment dans ma dernière partie, constitue une mise à l'écart méthodique des principes de base de la critique du Pentateuque, telle qu'elle a été pratiquée jusqu'ici. Je plaide en faveur d'une nouvelle approche, où l'on ne répartisse pas d'entrée de jeu les textes en « sources » ou en « couches » déterminées, mais où l'exégèse prenne pour objet le texte dans sa configuration présente »¹⁹. Rendtorff constate qu'il se dégage des travaux liés à l'hypothèse documentaire « une sorte de mépris et de sentiment de supériorité à l'égard de ceux qui ont composé les textes bibliques dans leur forme finale, ce qui est une marque de la conception de la science propre au XIX^e siècle et ce qui constitue aujourd'hui, à mon avis, un anachronisme sans pertinence. Je plaide au contraire en faveur d'un retour au respect envers ceux qui nous ont transmis le texte biblique dans sa forme présente. J'estime que si quelqu'un tient ce point de vue pour « contraire à la science », il ferait bien de soumettre à l'examen les présupposés de sa conception de la science»²⁰.

Ce n'est pas la foi en l'inspiration plénière de l'Écriture Sainte qui poussa Rendtorff et d'autres à partir en guerre contre la critique traditionnelle du Pentateuque, mais un dogme aussi rigide que celui qui perdure dans les milieux scientifiques sous les couleurs de l'évolutionnisme de Darwin. Ces théologiens sont loin d'être des champions du conservatisme théologique. Et c'est très bien ainsi, leurs arguments n'en sont que plus pesants et échappent au

18. Rolf Rendtorff, « L'histoire biblique des origines (Gn 1-11) dans le contexte de la rédaction "sacerdotale" du Pentateuque », in *Le Pentateuque en question* (Genève : Labor et Fides, 1989) 83-85, 88.

19. *ibid* 93.

20. *ibid* 93.

soupçon du parti pris. En d'autres termes, ce n'est pas au nom d'options théologiques qu'ils rejettent la critique traditionnelle, mais en raison de la fragilité de ses arguments et de contradictions dans lesquelles elle s'enferre.

Le glas semble avoir définitivement sonné pour l'hypothèse documentaire et ses variantes. En 1989 fut édité par Albert de Pury un collectif au titre évocateur²¹. On peut y lire dans l'introduction : « Nous trouvons-nous aujourd'hui devant un bouleversement dans les recherches sur le Pentateuque ? Voilà la question que s'était posée Eckart Otto en 1977, au lendemain de la parution des livres de H. Schmid et de R. Rendtorff. Dix ans plus tard, il faut, de toute évidence, donner à cette question une réponse affirmative. Certes, aucun nouveau consensus n'est encore venu remplacer le système contesté, mais il faut bien convenir que les questions nouvelles soulevées par les travaux récents se sont avérées si fondamentales que dans les recherches sur le Pentateuque, rien ne sera jamais plus comme avant ! ». Et l'auteur de parler de « révolution scientifique »²². Wellhausen avait fait de E l'épine dorsale du Pentateuque. Von Rad avait confié ce rôle à J, thèse qui a été récemment battue en brèche. La théorie des sources elle-même est contestée par beaucoup de chercheurs contemporains, et on assiste à une résurgence de la théorie des compléments ou de la théorie des fragments évincées en leur temps par l'hypothèse des documents de Graf/Wellhausen. Certains renoncent à la notion même de sources, de documents et de couches littéraires²³. Albert de Pury n'hésite pas à dire : « Depuis que la "crise" s'est ouvertement déclarée, rares sont les chercheurs qui pensent encore pouvoir maintenir la théorie documentaire de Wellhausen, dans la forme que lui ont donnée Gunkel, Noth et von Rad »²⁴. Il met en garde contre toute entreprise qui viserait à « remplacer le carcan des théories anciennes par un corset de mots d'ordre nouveaux, fussent-ils ceux de la nouvelle critique »²⁵.

Les spécialistes catholiques ne sont pas de reste²⁶. On y parle à propos des recherches sur le Pentateuque d'une « crise dont les conséquences se révèlent aujourd'hui irréversibles », du fait qu'on a perdu « toute confiance en l'existence, à une époque ancienne, de grandes synthèses historiques ou d'œuvres littéraires étendues, comme l'étaient dans la perspective de G. von Rad par exemple, l'œuvre du Yahwiste ou celle de l'Elohiste »²⁷.

21. *Le Pentateuque en question* (Genève : Labor et Fides, 1989).

22. *ibid* 9.

23. *ibid* 10.

24. *ibid* 66.

25. *ibid* 80.

26. Cf. *Le Pentateuque - Débats et Recherches, Lectio Divina*, 151 (Paris : Éditions du Cerf, 1992) 20, 30, 43, 44, 59, 60, 64, 69-73, 88-94, 140, etc.

27. *ibid* 175, 176.

COMMENT CALVIN A INTRODUIT SON TESTAMENT...

« Au nom de Dieu, moi, Jean Calvin, ministre de la Parole de Dieu en l'église de Genève, me sentant éprouvé par diverses maladies, au point de devoir penser que Dieu veut me retirer bientôt de ce monde, ai décidé de faire coucher par écrit mon testament et déclaration de ma dernière volonté en la forme qui s'ensuit.

En premier lieu, je rends grâces à Dieu de ce que d'une part, il a eu pitié de moi sa pauvre créature pour me retirer de l'abîme d'idolâtrie où j'étais plongé, pour m'attirer à la clarté de son Évangile et me faire participant de la doctrine de salut, de laquelle j'étais par trop indigne. Continuant sa miséricorde, il m'a supporté en maints défauts et faiblesses qui méritaient bien que je sois rejeté cent mille fois de lui.

Qui plus est, il a étendu à mon égard sa miséricorde, au point de servir de moi et de mon labeur pour porter et annoncer la vérité de son Évangile. Je déclare vouloir vivre et mourir en cette foi qu'il m'a donnée. Je n'ai d'autre espoir ni refuge qu'en son adoption gratuite, en laquelle se fonde tout mon salut.

J'embrasse la grâce qu'il m'a faite en notre Seigneur Jésus-Christ, et j'accepte le mérite de sa mort et de sa passion, afin que par ce moyen tous mes péchés soient ensevelis. Je le prie de me laver et purifier par le sang de ce grand Rédempteur, qui a été répandu pour nous pauvres pécheurs, de sorte que je puisse comparaître devant sa face en portant son image.

Je déclare aussi avoir essayé, selon la mesure de grâce qu'il m'avait donnée, d'enseigner purement sa Parole tant en sermons que par écrit, d'exposer fidèlement l'Écriture sainte. Pareillement, dans toutes les disputes qui m'ont opposées aux ennemis de la vérité, je n'ai point usé de ruse ou de mauvaise foi. Au contraire, j'ai procédé entièrement à soutenir sa Parole.

Mais, hélas ! mon désir, mon zèle, s'il faut ainsi l'appeler, a été si froid et si relâché que je me sens bien imparfait en tout et par tout. Si ce n'était sa bonté infinie, toute l'affection que j'ai eue ne serait que fumée. Les grâces qu'il m'a faites me rendent elles-mêmes d'autant plus coupable. A tel point que mon recours se fonde en ce qu'étant Père de miséricorde, il soit et se montre Père d'un si misérable pécheur.

Au reste, je désire que mon corps après mon décès soit enseveli à la façon accoutumée, en l'attente du jour de la bienheureuse résurrection... »

A PROPOS DU MINISTÈRE PASTORAL SELON CALVIN

Je voudrais remercier M. Léopold Schümmер pour son étude « Le ministère pastoral dans *l'Institution Chrétienne de Calvin* » qui a paru dans le numéro 183 (novembre 1994) de *La Revue Réformée*. Cette étude a mis en valeur un aspect peu connu de la pensée de Calvin, permettant au lecteur d'apprécier la perspicacité et la sagesse du réformateur de Genève.

Il est, en effet, intéressant de remarquer que Calvin attribue deux sens à la notion de « sacrement ». Il y a un premier sens « fort » réservé aux deux sacrements que le Seigneur a institués. Un deuxième sens, plus large, désigne d'autres actes pratiqués par les apôtres, comme par exemple, la consécration solennelle avec imposition des mains ; de tels actes ont une grande valeur pour l'Église. Calvin ne veut pas que l'Église néglige ou dévalorise la pratique de la consécration, et il la désigne volontiers par le terme de « sacrement ».

Je voudrais rappeler un aspect de la pratique de la consécration selon la pensée de Calvin. Cet aspect, qui n'apparaît pas dans l'article de M. Schümmер, est, à mon sens, essentiel pour une juste appréciation de l'ecclésiologie réformée calviniste. Il s'agit, toujours d'après Calvin, de la reconnaissance d'une *multiplicité* de ministères dans l'Église, qui font *tous* l'objet d'une consécration solennelle avec imposition des mains. Calvin affirme dans *l'Institution chrétienne* :

« ... par l'imposition des mains, les Apôtres signifiaient qu'ils offraient à Dieu celui qu'ils introduisaient au ministère (...) ils ont usé de cette solennité toutes les fois qu'ils ordonnaient quelqu'un au ministère de l'Église, comme nous en voyons les exemples tant aux pasteurs qu'aux docteurs et aux diacres ». (IV. 3.16).

A la lumière de cette citation, il me paraît difficile de défendre, au nom de Calvin, la spécificité du ministère pastoral sur la base de sa consécration « sacramentelle », car le pasteur reçoit cette consécration comme ceux qui exercent d'autres ministères dans l'Église. Je crois fermement à la nécessité, à la valeur, et à la dignité du ministère pastoral, et au caractère *spécifique* de la consécration du pasteur. Mais, dans la pensée de Calvin, la pra-

tique de la consécration pastorale, n'élimine pas celle *d'autres* consécrations à *d'autres* ministères tout aussi « sacramentelles » que la consécration pastorale. C'est pourquoi il ne me semble pas possible de dire que le caractère sacramental de la consécration pastorale est ce qui distingue le ministère d'autres ministères.

*

* *

J'ai été surpris par le commentaire que propose M. Schümmer de l'affirmation de l'apôtre Paul en 2 Corinthiens 5:18-20 :

« Cette ambassade (de la réconciliation) se réalise seulement (c'est moi qui souligne) par les ministres de la Parole de Dieu. » (p. 26)

Mon étonnement a plusieurs raisons. D'abord, c'est la première fois que je découvre un tel point de vue chez un auteur calviniste. Ensuite, cette opinion manque de support biblique. Enfin, elle me paraît étrangère à la pensée de Calvin lui-même. Dans son commentaire sur 2 Corinthiens, le réformateur reconnaît que Paul, dans le passage cité, développe une apologie de sa propre apostolicité. Mais, en même temps, il affirme clairement que le ministère de la réconciliation n'est pas *limité* au seul pasteur. En commentant la phrase « Le ministère de réconciliation » en 2 Corinthiens 5:18, il écrit dans son commentaire :

« Les Ministres ont ceste commission de nous apporter les nouvelles d'un si grand bien (...). Il se peut bien faire qu'un autre aussi nous sera témoin de la grâce de Dieu : mais saint Paul enseigne que ceste charge est spécialement (en latin : "specialiter", c'est-à-dire *en particulier ou notamment*) enjointe aux Ministres ».

Ce n'est pas parce que la réconciliation se réalise *notamment* par le ministère du pasteur, qu'il est juste d'en déduire que les pasteurs doivent se considérer comme les seuls à l'exercer. Une telle exclusivité ne risque-t-elle pas de déresponsabiliser ceux qui exercent d'autres ministères et de créer une confusion entre la Parole puissante et souveraine de l'Évangile et celle du pasteur ?

Harold KALLEMEYN
Aix-en-Provence

PUBLICATIONS DISPONIBLES

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

Jean CALVIN,

<i>Les Béatitudes, 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,-

Roger BAMILIER, *Jonas lu pour aujourd'hui*

20,-

Théodore de BEZE, *La confession de foi du chrétien*

25,-

J. DOUMA, *L'Église face à la guerre nucléaire*

30,-

Birger GERHARDSSON, *Mémoire et manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif*. Adaptation de J.G.H. Hoffmann (photocopies)

20,-

Rudolf GROB, *Introduction à l'Évangile selon saint Marc*,
Présentation de J.G.H. Hoffmann

20,-

Auguste LECERF, *Des moyens de la grâce*

25,-

Pierre MARCEL :

<i>CALVIN et COPERNIC, 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>	20,-
<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,-

John MURRAY, *Le Divorce*, 2^e Édition

30,-

Paul WELLS, *Les problèmes de la méthode historico-critique*

5,-

Le mariage en danger,
par P. BERTHOUD, W. EDGAR, C. ROUVIÈRE et P. WELLS

20,-

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



soli deo gloria