

# LA REVUE REFORMÉE

## Proclamation

D. F. KELLY

La vie derrière le message (3)

P. WELLS

Comment «garder l'Eglise apostolique?» (2)

## Théologie et pratique

J.-M. BERTHOUD

La formation des pasteurs et la prédication de Calvin

Ph. CARDON-BERTALOT

Karl Barth, théologien réformé?

L'exemple de sa théologie de la prédication et des sacrements

## Des livres à lire

T. RÔMER, *Le peuple élu est les autres.*

*L'Ancien Testament entre exclusion et ouverture* (H. G. L. Peels)

D. TASSOT, *La Bible au risque de la science* (F. Pardigon)

A. PERROT, *Calvin et la science genevoise* (G. Mützenberg)

*Pour ne pas oublier un grand protestant du XIX<sup>e</sup> siècle*

R. GROSSI, Samuel Vincent (1787-1837): repère sur notre route

## Réflexion théologique

V. BRU, La notion d'Accommodation divine

Liste des ouvrages reçus en 1998

Table, tome XLIX, 1998



# ***La revue réformée***

publiée par

l'association **LA REVUE RÉFORMÉE**  
33, avenue Jules-Ferry, F - 13100 AIX-EN-PROVENCE  
C.C.P. Marseille 7370 39 U

Comité de rédaction:  
R. BERGEY, P. BERTHOUD, P. COURTHIAL, J.-M. DAUMAS,  
M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS

avec la collaboration de R. BARILIER, W. EDGAR,  
P. JONES, A.-G. MARTIN, A. PROBST, C. ROUVIERE

*Editeur:* Paul WELLS, D. Th.

**LA REVUE RÉFORMÉE** a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL.  
Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de Théologie réformée  
d'Aix-en-Provence "avec le concours des pasteurs, docteurs et professeurs des Eglises  
et Facultés de Théologie réformées françaises et étrangères".

**LA REVUE RÉFORMÉE** se veut "théologique et pratique";  
elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs –  
qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

# LA VIE DERRIÈRE LE MESSAGE<sup>1</sup>

2 Corinthiens 4:7-18

Douglas F. KELLY\*

Dans le texte de Paul, on discerne un ensemble de trois contrastes étranges, inattendus, que l'on trouve réunis dans l'exercice d'un ministère chrétien fructueux.

Dans un premier article, nous avons considéré comment le message de l'Evangile, expression de «la gloire de Dieu sur la face de Jésus», resplendit sur notre monde avec une puissance transformatrice. C'est cette gloire qui transfigure la vie humaine. C'est pourquoi notre vie tout entière et notre ministère doivent être préoccupés d'annoncer au monde cette puissance glorieuse.

Dans un second, nous avons essayé de décrire la mécanique de la prédication séquentielle, considérée comme le meilleur moyen de proclamer le projet de Dieu de façon aussi complète que possible, à savoir que la gloire du Christ rayonne sur les hommes et les femmes qui le reconnaissent.

Les développements qui vont suivre seront consacrés à la vie personnelle du ministre de la Parole, sa vie derrière le message.

Nous portons ce trésor dans des vases de terre, afin que cette puissance supérieure soit attribuée à Dieu, et non pas à nous. Nous sommes pressés de toute manière, mais non écrasés; désarmés, mais non pas désespérés; persécutés, mais non

---

\* Le Dr Douglas F. Kelly est professeur au Reformed Theological Seminary de Jackson, Mississippi, Etats-Unis.

1. Ce texte est celui de la troisième conférence donnée par D. F. Kelly lors de la Pastorale de Dijon 1987. Les deux premiers sont parus respectivement dans les numéros 98:2 et 98:3 de la *Revue*.

abandonnés; abattus, mais non perdus; nous portons toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus se manifeste dans notre corps. Car nous qui vivons, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus se manifeste aussi dans notre chair mortelle.

Ainsi la mort agit en nous, mais la vie en vous. Et comme nous avons le même esprit de foi, selon ce qui est écrit: «J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé!» nous aussi nous croyons, et c'est aussi pourquoi nous parlons, sachant que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera aussi avec Jésus et nous fera paraître avec vous en sa présence. Car tout cela arrive à cause de vous, afin que la grâce, en se multipliant, fasse abonder, à la gloire de Dieu, les actions de grâces d'un plus grand nombre.

C'est pourquoi nous ne perdons pas courage. Et même lorsque notre homme extérieur se détruit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. Car un moment de légère affliction produit pour nous au-delà de toute mesure un poids éternel de gloire. Aussi nous regardons, non point aux choses visibles, mais à celles qui sont invisibles; car les choses visibles sont momentanées, et les invisibles sont éternelles.

La signification de ce passage de l'Ecriture est bien illustrée par l'histoire de Gédéon et du peuple d'Israël opprimé par la puissance militaire et païenne des Madianites<sup>2</sup>. On se rappelle comment Gédéon et sa petite troupe de trois cents hommes ont grimpé en secret, la nuit, sur les collines qui entouraient le vaste camp de l'armée de Madian.

(Gédéon) divisa en trois colonnes les trois cents hommes et leur remit à tous des cors et des cruches vides, avec des torches dans les cruches. Il leur dit: Vous me regarderez et vous ferez comme moi. Dès que j'arriverai aux abords du camp, vous ferez ce que je ferai; et quand je sonnerai du cor, moi et tous ceux qui seront avec moi, vous sonnerez aussi du cor tout autour du camp et vous direz: Pour l'Eternel et pour Gédéon!

Gédéon et les cent hommes qui étaient avec lui arrivèrent aux abords du camp au commencement de la veille du milieu, comme on venait de relever les gardes. Ils sonnèrent du cor et brisèrent les cruches qu'ils avaient à la main.

Les trois colonnes sonnèrent du cor et brisèrent les cruches; ils saisirent de la main gauche les torches, et de la main droite les

---

2. Jg 7:13-21.

cors pour en sonner et ils s'écrièrent: Epée pour l'Eternel et pour Gédéon!<sup>3</sup>

Le commentateur puritain Matthieu Henry a supposé que saint Paul avait ce récit à l'esprit quand il a écrit : «Nous portons ce trésor dans des vases de terre.» (v. 7) Peut-être. M. Henry compare notre corps, notre personne à ces vases de terre qu'il faut briser pour que notre ministère puisse faire resplendir la lumière au-dehors, tout comme les cruches de Gédéon. C'est là une bonne illustration de la raison pour laquelle Dieu nous demande, à nous qui sommes dans le ministère de la Parole, d'être brisés pour que la lumière éclate dans notre prédication et dans notre vie, cette lumière qui fait resplendir la connaissance de la gloire du Seigneur sur la face de Jésus-Christ.

Dans le texte de Paul, on discerne un ensemble de trois contrastes étranges, inattendus, que l'on trouve réunis dans l'exercice d'un ministère chrétien fructueux.

i) Le premier contraste est établi entre «trésor» céleste et «vase de terre». Voyons d'abord le «trésor» céleste:

Car Dieu, qui a dit: La lumière brillera au sein des ténèbres! a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu sur la face de Christ. (v. 6)

C'est là manifestement une référence au verset 3 du premier chapitre de la Genèse: «Dieu dit: Que la lumière soit!» Mais avec une différence; dans le texte de Paul, Jésus-Christ est la lumière. «Je suis la lumière du monde»: non seulement il rayonne en nous, mais il demeure en nous. Il est une lumière qui persiste et non une lueur qui passe; il est une lumière qui va luire dans le Fils de Dieu et nous faire passer des ténèbres à son admirable lumière. Il «nous transporte dans le royaume de la lumière», lorsque cette flamme de la résurrection brille en nous.

L'énergie qui nous transcende, c'est l'énergie par excellence; elle a une autre source que le charbon, le pétrole, l'eau ou l'électricité. Elle vient du trône de Dieu lui-même. C'est la

---

3. Jg 7:16-19.

même lumière qui remplit le cœur du Dieu trinitaire et qui unit les personnes de la Trinité. C'est une bénédiction ineffable, c'est l'amour, la joie, la paix et la grâce. La même lumière qui illumine le cœur de Dieu va luire en nous ici-bas, en s'introduisant dans ces vases de terre que sont nos corps et nos personnes créés à partir de la poussière.

On peut s'étonner, et même plus, qu'un trésor, trésor céleste comme la lumière de Dieu, comme la lumière qui resplendit sur le visage du Christ ressuscité, vienne habiter en vous et en moi. Quel contraste, en effet, entre cette splendeur divine et nos personnes, ces vases de terre et de poussière que sont nos natures humaines entachées par la Chute!

Même si le croyant a été renouvelé par sa régénération, sa nature d'homme n'en demeure pas moins imparfaite: elle est toujours sujette aux maux et aux peines d'ici-bas et la mort guette les corps physiques. Pourtant l'étonnante lumière de Jésus ressuscité daigne venir dans ces vases de terre et s'installer en nous: «Christ est en vous, l'espérance de la gloire», dit Paul dans l'épître aux Colossiens<sup>4</sup>. Dieu vient vraiment dans notre personne humaine pour y habiter.

Telle est l'essence d'un christianisme fidèle. Elle ne se trouve ni dans les courants du modernisme et du libéralisme ou dans les autres grandes religions humaines. Car l'essence du christianisme évangélique, c'est que Dieu vient habiter dans notre personne humaine. Quel contraste étrange! Pourtant il est impossible à celui qui est passé par cette expérience de ne pas en parler. Sa vie va se fonder sur cette réalité: la lumière de Dieu habite en lui. Il va le proclamer partout, et se donner à cette proclamation quoi qu'il en coûte, parce que la gloire qui s'en dégage est plus forte que tout ce que le monde peut offrir.

*ii)* Le second contraste, absurde et incroyable, en particulier pour la mentalité d'aujourd'hui, c'est que «la vie jaillit quand nous mourons». Quand nous souffrons mille morts dans notre ministère, la vie de Dieu jaillit comme une source. Considérons les images du verset 10: «Nous sommes

---

4. 1:27.

pressés de toutes manières... dans la détresse..., persécutés..., abandonnés...» Tous ces mots disent combien le ministère de saint Paul a été pénible. On pense aux difficultés qu'il a rencontrées avec l'Eglise de Corinthe, à sa peine, à ses efforts, aux contrariétés qu'il a éprouvées, à tout le fardeau émotionnel qui a été le sien pour «porter dans son corps la mort du Seigneur Jésus-Christ.»

Paul exprime bien le coût très lourd du ministère puisqu'il entraîne mille morts: des emplois du temps quotidiens et hebdomadaires chargés à la limite de la résistance humaine; les critiques ou l'incompréhension, ou toute autre souffrance que les membres de l'Eglise peuvent faire endurer aux ministres de l'Evangile. Il est clair que se consacrer à l'Evangile revient à accepter de faire beaucoup de sacrifices et à supporter de nombreux renoncements.

Et voilà que notre faiblesse et notre acceptation de porter la croix du Christ, de nous préparer à être vulnérables pour lui, d'être dédaignés et parfois maltraités pour lui deviennent des passages par lesquels le Christ Jésus peut se manifester dans la ville où nous habitons, dans notre paroisse. Alors que le prédicateur connaît les morts à lui-même qu'appelle son ministère, la vie surgit avec vigueur dans celle des chrétiens: «Ainsi la mort agit en nous et la vie agit en vous», nous dit Paul.

Comment cette vie jaillissante se manifeste-t-elle? Le vase a été brisé, il a éclaté en morceaux et la lumière de la vie en sort avec éclat. Voici ce qu'a écrit James Denney, un professeur écossais du début du siècle, un de mes favoris parmi les commentateurs séquentiels de l'Ecriture, dans son commentaire de la seconde épître aux Corinthiens:

La souffrance n'est pas un accident pour le chrétien. C'est un ordre divin et une occasion divine. User sa vie au service de Jésus-Christ, c'est ouvrir sa vie toute grande à la vie de Jésus. C'est recevoir un témoignage de sa résurrection à travers tous les soulagements, les renouvellements et les délivrances qu'apporte la vie en Jésus. Et c'est peut-être seulement en acceptant d'accomplir le service du Christ avec tous les tourments qu'il implique que ce témoignage peut nous être révélé. A l'inverse, la

vie de Jésus en gloire sur son trône peut devenir d'autant plus insaisissable et irréelle que nous nous refusons de porter sa mort dans nos corps.

Autrement dit, il y a un prix à payer, un «ticket d'entrée», pour que notre vie devienne comme une porte par laquelle Jésus entre et nous fait bénéficier de la grâce qu'il nous a acquise par sa résurrection. Si nous reculons et refusons de payer ce prix pour conserver notre confort et notre univers protégé, il ne peut pas entrer et notre message va perdre toute réalité; nous allons devenir des serviteurs cyniques et sarcastiques. C'est là une des choses les plus tristes que j'ai pu voir dans mon ministère. Je ne cherche pas à juger mon prochain, car je commets assez de péchés dont j'ai à me repentir; je me demande simplement si un pasteur n'est pas devenu cynique et sarcastique parce qu'il a refusé de payer le prix de la mort à soi-même, fermant ainsi la porte par laquelle Jésus aurait pu entrer en lui.

En quoi consiste cette vie dont la splendeur est liée au brisement de notre moi humain? Cette vie vient d'un autre monde que le nôtre et ne dépend pas de nous, Dieu en soit loué! C'est la vie que Jésus vit maintenant dans sa gloire, à la droite de Dieu le Père, une vie qui passe par notre brisement. Cette vie se manifeste par le ministère d'un cœur qui bat à l'unisson avec Jésus-Christ et qui aspire à la découverte des trésors de Dieu. Cette belle lumière vient d'un autre monde où le lion glorieux et conquérant de la tribu de Juda, l'agneau immolé, est maintenant élevé et assis sur un trône, toute la splendeur, la grâce, le prodige, l'amour et la puissance, toute l'éblouissante clarté des attributs de Dieu émanant de sa présence même.

C'est la vie du Ressuscité que le ciel adore et loue. C'est cette vie même qui descend maintenant pour se manifester avec éclat à travers les vases brisés de nos ministères en ce monde. C'est la vraie et splendide vie de Christ et non pas ma vie, non pas mon expérience, non pas mon pouvoir ou mon énergie, mais la vie telle que Jean en a eu la vision et qu'il nous révèle au chapitre 5 de l'Apocalypse (vv. 8-14). Il voit l'agneau sur son trône et se prosterne à ses pieds comme s'il était terrassé.



C'est cette lumière toute-puissante, transformatrice qui secoue les montagnes et les plaines, ce trésor du ciel qui descend sur la terre au travers du ministère de ceux qui se sont donnés sans réserve à l'accomplissement de toute l'Écriture.

S'il faut que le vase soit brisé pour qu'éclosoe cette lumière de vie, il ne convient pas pour autant d'essayer de casser son propre vase. D'autres vont s'en charger. Soyez donc aussi prudents que possible, appliquez-vous avec toute votre intelligence et tout votre bon sens à éviter les conflits inutiles. Votre vase sera brisé un jour ou l'autre! La vie chrétienne et le ministère chrétien doivent, en effet, être continuellement soumis à Dieu afin d'être courbés, brisés et... refaits. Nous qui prêchons la soumission à Dieu, les sacrifices à consentir pour son service, nous aurons mille occasions de mettre, nous-mêmes, en application nos paroles.

Le prix d'un ministère authentique est le don de nos horaires, de notre vie, de nos pensées, de notre personnalité, de notre vie familiale, de nos relations sociales, de notre temps; en bref, tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons doivent être soumis au Christ. Une vie soumise à Dieu sera fructueuse.

Voici ce que C. S. Lewis<sup>5</sup> dit à propos du chrétien en général, ce qui correspond également à un ministère fidèle et fécond de la Parole de Dieu:

Aimer, c'est être vulnérable. Qui que vous aimiez, votre cœur sera certainement déchiré et probablement brisé. Si vous voulez être sûr de conserver votre cœur intact, ne le donnez à personne, pas même à un animal. Emballez-le soigneusement dans des *hobbies* et des petits luxes. Evitez-lui toute attache. Enfermez-le en sécurité dans le cercueil de votre égoïsme; on y est tellement en sécurité! Pas de lumière, pas de mouvements, pas d'air. Là, au moins, votre cœur ne court pas le risque d'être brisé! Il deviendra même incassable, irrécupérable. Le choix est entre la tragédie – ou au moins le risque de tragédie – et la damnation. Le seul endroit, en dehors du ciel, où l'on est à l'abri des dangers et des perturbations que suscite l'amour, c'est l'enfer. Aussi

---

5.. C. S. Lewis, *The Four Loves* (Londres: Collins, 1977).

nous approcherons-nous de Dieu, non pas en essayant d'éviter les souffrances inhérentes à toute forme d'amour, mais en acceptant ses tourments, en les offrant en retour à Dieu, après avoir jeté bas toute armure protectrice. Puisque nos cœurs doivent être brisés et puisque c'est Dieu qui choisit comment ils le seront, que sa volonté se réalise en nous!

Cependant, il ne faut pas exagérer le prix de la mort à nous-mêmes qui nous est demandée pour être des témoins, des relais fidèles de la lumière de Jésus-Christ. Il est merveilleux de voir, face à cette sorte de mort qui travaille en nous, la vie débordante qui surgit, au même moment, chez un autre. Tout se passe comme si nous étions un conducteur électrique, qui laisse passer le courant. C'est ainsi que s'accomplit l'œuvre de Dieu, que des hommes et des femmes sont touchés et que le monde peut être changé.

Ce n'est pas trop nous demander. Car le Maître est venu, il a suivi le chemin qui mène à la croix, il a souffert un long calvaire. Mais après s'être détourné une unique fois des souffrances de son Fils sur la croix, Dieu notre Père ne se détournera pas de ses fils adoptifs à l'heure de l'angoisse et de l'épreuve. Le Fils sera tout près de nous. Le Saint-Esprit sera à nos côtés. Dans les moments de solitude la plus aiguë comme dans la plus sombre nuit du ministère de pasteur, le Bon Berger est le compagnon le plus proche, alors que le Fils est resté seul, livré à lui-même sur la croix. Lorsque j'étais à Lyon, nous chantions, dans le temps de la Passion, le cantique suivant:

Ô Christ, j'ai vu ton agonie,  
Et mon âme a frémi d'horreur.  
Oui, tu viens de perdre la vie,  
Et c'est pour moi, pauvre pécheur.  
Que ta mort, ô sainte victime,  
Soit toujours présente à mes yeux!  
Ton sang peut seul laver le crime,  
Seul il peut nous ouvrir les cieux.  
Ô Christ, ta charité profonde  
Touche et pénètre notre cœur:  
Tu meurs pour les péchés du monde,  
Toi seul es notre Dieu Sauveur.

Les paroles de ce magnifique choral expriment mieux que tout long discours combien il nous est impossible de refuser de passer par les morts à nous-mêmes que demande notre ministère du Christ, alors que le Fils de Dieu, devenu homme, n'a pas reculé devant la mort de la croix.

*iii)* Le troisième contraste s'établit entre les tourments du temps présent et la gloire éternelle. Paul a résolu de souffrir toutes ces morts éphémères parce qu'il a reçu la grâce et que Dieu lui est apparu pour illuminer sa vie et y faire abonder sa grâce et sa lumière. Ce que Dieu a fait pour Paul, il le fera pour nous, tous les jours de notre ministère.

Une autre raison pour Paul de supporter ses souffrances passagères est indiquée au verset 26: «Nous ne perdons pas courage» à cause de ce vers quoi se tourne notre regard. Si nous le faisons aussi, il en sera de même pour nous. Si, en revanche, nous recherchons plutôt l'approbation de ceux qui nous entourent, et que plusieurs nous critiquent, nous sommes mal partis; il pourrait bien nous arriver de perdre pied, d'abandonner et de commencer à refuser les marques de la mort du Christ, pourtant essentielles pour que notre ministère devienne fructueux.

En regardant dans la bonne direction, vers l'invisible, vers Dieu, on devient capable de se soumettre à l'amour de Dieu en Christ, de se lancer dans un service de tous les instants et d'en accepter les contraintes constantes jusque dans notre vie personnelle.

D'un côté, il y a des vicissitudes, des souffrances temporaires, mais de l'autre, ensuite, il y aura la gloire de la vie éternelle. C'est pourquoi Paul ne s'attarde pas longtemps sur ses problèmes d'un instant (bien qu'il en ait une pleine conscience et qu'il s'en occupe avec soin), et il regarde quelque chose de beaucoup plus important: la gloire éternelle. Elle est déjà descendue en lui, il en connaît la réalité et elle ne l'a certainement ni brûlé ni consumé; elle sera plus merveilleuse encore dans la vie éternelle: ce que Paul attend.

Quelques mots, en terminant, sur l'Écossais John Knox, qui, à la fin de sa vie, en 1572, à l'âge de 58 ans, ressemblait

à un vieillard de 80 ans à cause de tout ce qu'il avait souffert: les galères en France, un travail constant de jour et de nuit, la participation à des controverses, etc. «L'homme extérieur» s'était dégradé fortement, comme avaient pu le constater, quelques jours avant sa mort, le Conseil municipal et les anciens de l'Eglise venus lui rendre une dernière visite. Pourtant, la veille de sa mort, tôt le matin, un des anciens de l'Eglise revint voir Knox. Il fut très surpris de constater que, dans ce corps tellement épuisé par la maladie, subsistait l'âme d'un jeune homme, tant étaient fraîches ses émotions et sa spiritualité. Knox lui dit:

J'étais au paradis cette nuit et j'ai prié pour l'Eglise d'Ecosse. Dieu m'a dit qu'elle allait traverser une période d'épreuves, mais il a promis que le ministère de cette Eglise demeurerait fidèle, et qu'elle sortirait victorieuse de toutes les souffrances et de tout le sang versé. J'ai été au paradis. J'ai vu le Seigneur et, maintenant, je suis prêt à quitter l'Eglise d'Ecosse. Oui, maintenant, je peux m'en aller.

Ainsi, alors que son être extérieur dépérissait, John Knox a passé par un profond renouvellement intérieur; il regardait dans la bonne direction. Qu'il en soit de même pour nous – dans notre vie et dans notre prédication –, maintenons le cap, ne nous attardons pas sur les problèmes du temps, sur les occasions que nous offre le siècle, mais veillons, portons nos regards sur les réalités invisibles, celles qui sont éternelles!

# COMMENT «GARDER L'ÉGLISE APOSTOLIQUE»?

Paul WELLS\*

Cette parole est certaine: si quelqu'un aspire à la charge d'ancien, il désire une belle activité...

(1 Timothée 3:1-7)

1 Timothée 3:1 nous présente une «parole certaine», la seconde de l'épître, après celle de 1 Timothée 1:15. Ces paroles ne sont pas inventées par Paul lui-même, mais citées par lui comme résumant la foi chrétienne sur des points de sotériologie ou d'ecclésiologie.

Ces paroles sont «fidèles», attribut souvent utilisé pour Dieu ou pour Jésus. Elles expriment donc la volonté de Dieu qui est que nous soyons fidèles comme lui.

L'enseignement des pastorales n'est pas moralisant, comme certains l'affirment. Son éthique est enracinée dans une théologie qui est tout à fait paulinienne.

## I. Des objections...

A) On dit que cette parole n'a que peu de signification. Cette opinion néglige le fait que pour que la doctrine apostolique soit gardée, il faut la confier à des personnes compétentes. Il revient à l'Eglise de discerner qui, en son sein, a les dons nécessaires, tout comme un employeur exige des compétences pour un poste de responsabilité. C'est là une

---

\* P. Wells est professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

comparaison médiocre, bien sûr, mais pourquoi serions-nous moins exigeants dans l'Eglise qu'on ne l'est dans le monde, sous prétexte que nous sommes «entre frères»? Ne sommes-nous pas trop souvent tentés par la «politique des trois singes» – vois pas de mal, entends pas de mal et dis pas de mal – au détriment de la justice et de la vérité?

**B)** Cette parole n'instaure-t-elle pas une hiérarchie, une élite cléricale au-dessus du peuple? Nombreux sont ceux qui ont vu, dans ce passage, le catholicisme romain naissant, une institution qui commence à étouffer l'événement, un office qui supprime les charismes.

Il est vrai que ce danger existe toujours. Mais un autre problème peut surgir: celui de l'accaparement du pouvoir, du maintien obstiné, du refus de laisser sa place à un autre au moment propice. C'est ainsi qu'il arrive que, dans l'Eglise, des personnes dont la compétence n'a pas été démontrée restent trop longtemps en place.

Pourtant, selon le verset 15, l'Eglise est «la maison de Dieu» et «la colonne de la vérité». Parfois difficile à croire en regardant autour de nous! L'Eglise se doit de veiller à faire preuve de discernement et à ne pas remettre l'autorité à tel ou tel de ses membres mu par l'ambition tandis que d'autres se satisfont de leur oisiveté. Autrement, elle plaira aux uns et aux autres, mais elle ne fera pas l'œuvre du Seigneur.

L'Eglise est appelée à discerner les charismes et, là où elle les discerne, à les reconnaître. Herman Ridderbos affirme que tout dualisme entre le charisme et l'office est à rejeter. La relation entre les qualités de la personne et l'office à assumer est très étroite dans les Pastorales. Si on n'est pas pourvu des qualités souhaitables, il importe de le reconnaître en écoutant les autres et d'en tirer les conséquences<sup>1</sup>.

**C)** Autre objection sérieuse: l'exhortation du premier verset – «désirer» un office – ne manque-t-elle pas de psychologie? Ne constitue-t-elle pas une incitation à l'orgueil?

Il ne faut pas oublier qu'au premier siècle, être responsable

---

1. Voir 1 Tm 4:14; 1:18; 2 Tm 1:6; 2 Tm 2:24; Tt 1:6ss. Ces passages traitent des charismes liés au «leadership».

chrétien était loin d'être une sinécure C'était dangeureux. De plus, l'apôtre ne dit pas que le fait d'aspirer à être responsable soit l'indice d'une qualité personnelle; c'est cette tâche qui est de qualité: littéralement, c'est une œuvre belle.

Pourquoi cette activité est-elle *belle*? Parce que, selon Tite 1:7, l'ancien est *oikonomos*, intendant dans la maison de Dieu. Il est établi, dans l'Eglise, comme le gérant chargé d'assurer la succession du modèle apostolique.

## **II. L'évêque est un témoin vivant de l'action de la grâce divine**

Paul a été intendant de la grâce, des mystères de Dieu, et Timothée est appelé à vivre selon le modèle de son père spirituel<sup>2</sup>. Lorsque Paul envoie Timothée à Ephèse, il lui rappelle d'où vient sa vocation. Timothée est «l'enfant» engendré par Paul, il a donc la même identité familiale que l'apôtre, et sa fonction est comparable. Celle-ci a les caractères suivants:

### **A) Un ministère placé sous l'autorité de Christ**

Paul rappelle *l'origine* de son activité: «apôtre de Jésus-Christ par ordre de Dieu». La grâce lui a été faite de porter la Parole de Dieu. La fonction apostolique implique:

- d'être choisi, envoyé par Christ. Timothée, le fils spirituel de Paul, est un envoyé de Christ avec sa parole<sup>3</sup>. Pasteurs et anciens sont appelés par Christ, *choisis et envoyés par lui*. Il convient de vérifier si cette vocation est réelle!
- d'être témoin oculaire de Jésus-Christ. Paul, sans doute, ne l'a pas été, mais il a reçu une vocation spéciale sur la route de Damas. Timothée est appelé à être témoin de Jésus-Christ à sa suite.

Sommes-nous aussi de *vrais* témoins pour reprendre la question célèbre de Kierkegaard à propos de l'évêque Mynster?<sup>4</sup>

---

2. Voir 1 Co 4:1-2; 1 Tm 1:1,2.

3. Tite 1:9.

4. Quand l'évêque danois Mynster est mort en 1854, il a été salué par son successeur H.L. Martensen comme témoin de la vérité. La réponse de Kierkegaard a suscité une controverse qui a précipité la mort du philosophe en 1855.

Beaucoup de choses peuvent détourner du témoignage fidèle: la bureaucratie de l'Eglise, nos ambitions et notre orgueil ou les soucis du siècle...

Timothée, en vrai fils spirituel de Paul et comme ancien dans la communauté, est appelé à dépendre de l'Esprit. L'appel, le message et l'efficacité viennent de Jésus-Christ, de son autorité et de son ordre. L'autorité de l'ancien n'est autre que celle de la Parole et ne doit rien avoir de commun avec l'autoritarisme humain. Comme il est facile de se tromper sur notre autorité, de la justifier en se référant au texte sacré! Aussi faut-il redoubler de vigilance pour ne pas confondre notre autorité avec celle de la Parole. La notion de l'autorité qui prévaut dans certains milieux évangéliques conduit à une sorte d'autoritarisme malsain.

Il n'y a pas un seul «type» d'ancien qui correspondrait à un homme qualifié en relations humaines, «politiquement correct», urbain et à l'aise en public. En effet, Timothée était timide et disponible, Tite hardi et fonceur. C'est l'autorité de Christ, sa parole de grâce qui importent chez le responsable et non pas d'abord des considérations d'ordre psychologique, etc.

### ***B) Un ministère qui requiert une expérience authentique de la grâce de Christ***

Qui peut se sentir qualifié? La barre est placée tellement haut que personne n'a vraiment les qualités indiquées. D'où vient donc la capacité spirituelle nécessaire pour accomplir un tel ministère?

i) La seconde «parole certaine» est compréhensible à la lumière de la première. En 1 Timothée 1:13-16, nous lisons quatre indications:

- Dieu lui-même établit ses serviteurs dans son service;
- Il appelle ceux qui sont naturellement pécheurs. Lorsque Paul écrit qu'il est le «premier des pécheurs», il veut dire que c'est ainsi qu'il se considère lorsqu'il s'examine devant Dieu. Comme l'a fait Martin Luther.
- Dieu exerce sa miséricorde envers ceux qu'il appelle;
- Les serviteurs de l'Evangile illustrent la grandeur de la



grâce de Dieu en eux, grâce que Dieu exerce aussi envers tout le peuple de Dieu.

La belle activité de l'«ancien» suppose la belle action de la grâce de Dieu dans sa vie; l'ancien doit avoir conscience de la grandeur de la miséricorde de Dieu à son égard, de la transformation que la grâce a opérée en lui, de la responsabilité qu'il a d'exprimer, par la sainteté de sa vie, tout ce que Dieu a accompli pour chacun de ses enfants

Le service de l'ancien suppose, de sa part, une dépendance consciente de la grâce de Dieu, laquelle conditionnera tout, non seulement son attitude face à la Parole dont il est témoin, mais aussi tous les aspects de sa vie. Cette dépendance est la condition de l'obéissance, de la fidélité et du service. Si elle fait défaut, on est insuffisant et le ministère se transforme en fonction.

*ii) Le «désir» de servir*

Si un tel appel est reçu, il n'est pas prétentieux d'y répondre. Cette vocation est la plus belle qui soit: être témoin du plus merveilleux des Seigneurs, selon le modèle apostolique et avec la grâce qui est accordée à tout chrétien. Difficile, sans doute; aussi faut-il s'en souvenir face aux multiples découragements.

Paul n'a jamais sous-estimé la dignité de son ministère: il exhorte Timothée à ne pas abandonner sa «belle activité». Dans l'Eglise primitive, il y avait des sacrifices à consentir, des persécutions à subir, de fausses doctrines à dénoncer et des souffrances à endurer face aux critiques. Pour nous, il en est de même. N'oublions pas l'exemple de ceux qui nous ont précédés. Ayons comme modèle le courage d'un Luther, la persévérance d'un Calvin, l'abnégation d'un Wesley ou la fougue d'un Spurgeon!

Les mots *episkopos* et *presbyteros* évoquent un ministère de responsabilité: celui d'*intendant de la Parole*. Que cette mission soit notre premier souci et notre préoccupation constante, chaque jour de notre vie, et ne nous laissons pas accabler par rien. C'est là notre «belle activité»....

### III. Les qualités requises

La description de l'ancien en 1 Timothée 3 a souvent été considérée comme une sélection partielle de qualités éthiques, triées arbitrairement sur le volet.

A la lumière du verset 16 du chapitre 1 et si l'on considère la filiation Paul/Timothée, ces qualités apparaissent plutôt comme le résultat de la «patience de Christ» et de l'œuvre de sanctification qu'il accomplit en ceux qu'il appelle.

Sujet de la grâce de Christ, le serviteur a pour vocation de marcher dignement, ce qui implique chez lui une absence d'orgueil et de recherche de soi. Remarquons les adjectifs:

**A) «Irréprochable»** résume toutes les autres qualités. Ce terme concerne la réputation du responsable. Cette réputation est évaluée selon les critères de justice et de vérité. Nous, les calvinistes, avons parfois une réputation mauvaise, qui n'est pas toujours méritée. «Purs et durs», dit-on, comme en témoignent les opinions sur Calvin, les puritains, Spurgeon, etc.! Pourtant ce sont-là des serviteurs qui ont été choisis pour édifier le Royaume de Dieu. Comme il est difficile d'avoir une bonne réputation, dès lors qu'on n'est pas dans le vent du politiquement correct! Acquérir une bonne réputation n'est pas si aisé tandis qu'il est facile d'en détruire une: quelques minutes de critique, quelques rumeurs, quelques petits mots... La propension que nous avons à penser et à dire du mal des autres plutôt que du bien est énorme... Ne soyons pas avares de nos jugements positifs et de propos encourageants...

Avoir «bonne réputation» n'est pas incompatible avec souffrir l'opprobre pour Christ. «Etre irréprochable», c'est vivre selon l'Evangile et en accord avec son enseignement sur la sanctification.

**B) *Qualités positives et négatives...***

i) Les attributs positifs. Le responsable est:

- mari d'une seule femme = il n'est pas polygame ou adultère;
- sobre et sensé = indique sa façon générale de vivre;
- hospitalier et sociable = il est ouvert, ni renfermé, ni égoïste;

- apte à l'enseignement = il a été lui-même disposé à se laisser enseigner.

Ces qualités concernent les relations que l'ancien établit avec les membres de la communauté de l'Eglise.

**ii) Les attributs négatifs**

La «modération», un tempérament équilibré indiquent que l'ancien n'est pas une personne emportée face au moindre problème ou à la moindre tentation. Il peut se contrôler et cherche la conciliation, si cela est possible, sur le fondement de l'Ecriture.

Le problème est que, souvent, nous ne sommes pas très conciliants. Nous nous «bagarrons» sur des points secondaires, des questions de personnes et nous avons tendance à nous séparer des autres. Pensons aux critiques de certains contre des évangélistes comme Billy Graham! Même si nous ne sommes pas d'accord avec ses méthodes, ne vaudrait-il pas mieux tout simplement nous taire à ce sujet? Pourquoi utiliser notre énergie dans des combats inutiles?

Ceci ne veut pas dire qu'il faut éviter de lutter pour la vérité. Veillons à éviter les compromis et la mollesse. Sachons discerner là où se trouve le véritable ennemi et combattons le bon combat!

«Adonné au vin» et «violent» sont des péchés «exemplaires» qui indiquent un manque de maîtrise de soi et rendent impossible d'être conciliant, pacifique et désintéressé. Si notre nature charnelle domine, nous ne serons plus capables de nous diriger dans le domaine privé de la famille. Il est alors probable que le même comportement peu édifiant se produira dans l'Eglise. Les nouveaux convertis ont à apprendre cette modération, qui est un fruit de l'Esprit, afin que leur orgueil, leur manque de maturité spirituelle ne suscitent pas des occasions pour le diable.

Ces qualités négatives sont visibles de tous, et s'observent non seulement dans l'Eglise, mais aussi dans le comportement social de l'ancien, par ceux qui ne sont pas chrétiens.

## Conclusion

Pour assumer de façon positive une fonction de responsabilité dans n'importe quelle Eglise chrétienne aujourd'hui, quatre qualités au moins sont nécessaires:

- une vraie spiritualité quotidienne;
- une théologie équilibrée et profonde;
- une armure psychologique à toute épreuve;
- une santé physique due en partie à l'observation du repos hebdomadaire.

Le ministère de la Parole suppose une vraie dépendance vis-à-vis de Christ, fruit d'une nature régénérée qui accomplit la sanctification progressive. Que les anciens dans nos Eglises sont facilement élus! Sans guère de références aux textes bibliques, ou de formation. Aussi comment s'étonner qu'il y ait tant de déceptions! Comme nos pasteurs sont aisément accueillis sans période suffisante d'observation pour mettre en évidence leurs qualités. Aurions-nous oublié le conseil que Spurgeon donnait à ses étudiants à propos du ministère? «Faites autre chose, si c'est possible!»

Trois points saillants ressortent de ce passage biblique sur le ministère chrétien:

*Le privilège:* Le ministère de la Parole est une grâce que le Seigneur fait à ceux qui l'exercent. Dieu appelle et il pourvoit. Remercions-le de sa grâce envers nous, vases de terre et serviteurs inutiles.

*La lutte:* Ce texte se termine par une référence aux «pièges du diable», ce qui n'est pas étonnant. Car les ministres de l'Evangile sont en première ligne dans une lutte spirituelle. Soyons vigilants à tout moment, car la régression spirituelle commence toujours en nos cœurs de façon imprévisible et subtile.

*Nos dons:* Nous n'atteindrons jamais à l'exemplarité. Comme les autres chrétiens, nous ne sommes pas statiques car la sanctification est une dynamique qui conditionne aussi notre attitude envers nos frères en Christ.

# LA FORMATION DES PASTEURS ET LA PRÉDICATION DE CALVIN

Jean-Marc BERTHOUD\*

Il n'existait aucune formation théologique officielle de type universitaire à Genève avant la fondation de l'Académie en 1559. Mais – fait largement ignoré par certains historiens de cette période – une Académie réformée avait été établie à Lausanne par «leurs Excellences de Berne» dès 1537. Cette Académie de Lausanne, la première université d'inspiration calviniste au monde, avait d'abord été placée sous la direction de Pierre Viret. A partir de 1549, Théodore de Bèze y joua un rôle important comme professeur de grec. L'éminente qualité de l'enseignement qui y était dispensé est attestée par le fait que le Réformateur flamand Guy de Brès (1540-1567), auteur de la *Confessio Belgica* de 1561, ainsi que les auteurs du célèbre *Catéchisme de Heidelberg* (1563), Olevianus (1536-1587) et Ursinus (1534-1583), y reçurent une partie de leur formation théologique<sup>1</sup>.

L'enseignement donné à l'Académie de Lausanne était en grande partie dans la ligne de celui que donnait Calvin à Genève, en particulier en ce qui concerne les questions controversées de la prédestination et de la discipline ecclésiastique.

---

\* J.-M. Berthoud habite Lausanne. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Des actes de l'Eglise. Le christianisme en Suisse romande* (1993); *Une religion sans Dieu. Les droits de l'homme contre l'Evangile* (1993); *Apologie pour la Loi de Dieu* (1996); *L'école et la famille contre l'utopie* (1997); tous publics, aux éditions de l'Age d'Homme à Lausanne. Ce texte fait partie d'un ouvrage qui sera prochainement publié aux mêmes éditions sous le titre : *Calvin et la France*.

1. Henri Meylan, *La Haute Ecole de Lausanne. 1537-1937* (Lausanne: Rouge, 1937); *D'Erasmus à Théodore de Bèze. Problèmes de l'Eglise et de l'Ecole chez les réformés*; Henri Vuilleumier, *Histoire de l'Eglise Réformée du Pays de Vaud*, Tome I, «L'âge de la Réforme» (Lausanne, 1927).

Cet alignement de Lausanne sur Genève sur ces questions attisa le conflit latent entre l'Eglise de Lausanne, placée sous la direction de Pierre Viret qui était le pasteur principal de la Classe de Lausanne, et les autorités de Berne qui s'opposèrent obstinément à ce que l'Eglise assume seule la responsabilité de sa propre discipline. Ce différend proprement ecclésiastique était accompagné de différences théologiques importantes, car Berne refusait également la doctrine calviniste de la prédestination. Les autorités bernoises poussèrent leur opposition si loin qu'à un certain moment elles en vinrent même à interdire l'usage de l'*Institution de la Religion chrétienne* de Calvin comme manuel de théologie à l'Académie. Cet interminable conflit sur la discipline ecclésiastique (1541-1559) culmina dans la crise de Noël 1558. Au début de l'année suivante, Viret fut banni. Le corps enseignant de l'Académie démissionna en bloc ainsi que la plupart des pasteurs de la Classe de Lausanne<sup>2</sup>. Avec presque tous leurs étudiants (près de mille en 1558), ils s'exilèrent à Genève, rendant ainsi possible la fondation de l'Académie de Genève en 1559 sous la direction de Théodore de Bèze qui, sentant la futilité de poursuivre davantage la lutte, avait paisiblement quitté Lausanne une année avant ses collègues. L'*Académie de Genève* fut dans une large mesure un décalque du modèle lausannois<sup>3</sup>.

## I. Le formation des pasteurs

Le programme académique établi par Calvin pour la nouvelle Académie de Genève – en ceci très proche de celui inauguré une vingtaine d'années plus tôt par son ami Viret à Lausanne – comportait les deux grands domaines dans lesquels Dieu manifeste sa révélation: d'abord par sa création, puis par sa Parole écrite. Voici comment Stanford Reid définit les principes qui ont gouverné la fondation de l'Académie de Genève:

Calvin croyait qu'il fallait enseigner les sciences physiques tout

2. Voyez : Jean-Marc Berthoud, «Pierre Viret et le refus de l'Eglise de plier devant la puissance de l'Etat» in *Des Actes de l'Eglise* (Lausanne: L'Age d'Homme, 1993), 45-58.

3. W. Stanford Reid, «Calvin and the Founding of the Academy of Geneva», *Westminster Theological Journal* (Philadelphie, 1955), 18.

simplement parce qu'elles constituaient ce vêtement au travers duquel Dieu se manifestait partout et continuellement à tous les hommes. Mettant l'accent sur l'idée même de création, il affirmait que l'homme devait étudier et approfondir ses connaissances de la nature afin de comprendre celui qui l'avait faite. Ce point de vue se trouvait en conflit, tant avec celui de la scolastique, qui enseignait que le monde physique n'était qu'un stage inférieur dans la grande chaîne de l'être qui s'étend vers le haut pour finalement atteindre le moteur immobile, Dieu, qu'avec celui de la Renaissance, dont le point de vue était le plus souvent celui du panthéisme. Pour Calvin, l'étude de la nature était une responsabilité donnée par Dieu à l'homme qui devait être assumée à la lumière de la Parole de Dieu<sup>4</sup>.

Le point de vue de Viret et de Calvin était ici par avance en totale opposition au dualisme kantien qui allait plus tard, à la suite de la coupure platonicienne entre les sens et la science si caractéristique de la pensée scientifique moderne, infecter l'ensemble de la culture occidentale. Pire encore, la soumission docile de la théologie chrétienne à cette idéologie scientifique, née au XVII<sup>e</sup> siècle et devenue culturellement dominante dès le XVIII<sup>e</sup>, allait, à quelques rares exceptions près, totalement dénaturer ce qui passe aujourd'hui pour de l'enseignement théologique dans les universités<sup>5</sup>.

Calvin était, en plus, entièrement en faveur de l'utilisation à l'Académie de Genève de ces outils linguistiques si fortement développés par les humanistes de la Renaissance. Stanford Reid ajoute:

Cependant, si l'humanisme de Calvin était évident dans l'organisation du programme d'études de l'Académie, par contre nous devons nous souvenir qu'il n'était aucunement un humaniste dans son explication de l'origine et de la cause de l'incapacité de l'homme. (...) Pour Calvin, si ces arts et ces sciences devaient être appréciés et utilisés, cependant, à moins de les voir à la lumière du Christ, ils n'étaient que fumées. Car on ne pouvait alors ni les comprendre, ni les interpréter correctement vu que le but véritable de ces disciplines était de rendre gloire à Dieu.

---

4. *Ibid.*, p. 15.

5. Voyez les deux chapitres de notre ouvrage, Jean-Marc Berthoud, *L'école et la famille contre l'utopie* (Lausanne: L'Âge d'Homme, 1997): «L'idole de notre temps» et «Les différentes formes de causalité et la pensée de la Bible».

Comme il le disait lui-même, «avec toute son habileté, l'homme est aussi borné quand il s'agit de comprendre les mystères de Dieu, qu'un âne l'est pour saisir des harmonies musicales» (*Commentaire sur 1 Corinthiens 1: 20*). Pour lui, ce n'était aucunement de la vertu ou du génie des humanistes que provenaient de telles capacités, mais de la seule grâce de Dieu. De même pour Calvin, ces arts et ces sciences découverts par l'homme ne devaient pas être utilisés pour la glorification et la louange du génie de l'homme, mais pour la gloire de Dieu<sup>6</sup>.

Comme l'indique Stanford Reid, la conséquence pour Calvin de cette façon de voir fut que si les arts libéraux et les sciences ne devaient en aucun cas être écartés du cursus théologique, ils devaient cependant être utilisés sous le contrôle strict et sous l'autorité de la Parole de Dieu – et non pas avec cet esprit de prétendue neutralité qui allait caractériser l'épistémologie des rationalistes arminiens du siècle suivant – afin d'amener les hommes à la connaissance de leur Créateur. Car pour Calvin, l'homme pécheur était incapable d'atteindre une telle connaissance sans l'aide de la grâce de Dieu. Stanford Reid continue:

Une vraie connaissance de Dieu ne pouvait, cependant, se trouver dans la nature et dans ce que pouvaient découvrir les arts libéraux et les sciences, à moins que l'homme, ses yeux ayant été ouverts par le Saint-Esprit, ne voient Dieu tel qu'il se révèle à lui dans les Ecritures. En conséquence, la compréhension des Ecritures constituait le but ultime de la vie de l'homme<sup>7</sup>.

C'est pourquoi l'étude de la Bible, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, était considérée comme le couronnement et la règle des programmes universitaires. Comme le dit Stanford Reid:

Ainsi, c'était uniquement dans les Ecritures qu'on pouvait trouver cette vraie sagesse et cette vraie connaissance qui permettraient de donner son interprétation véritable, non seulement à l'univers dans son ensemble, mais à la pensée des philosophes païens elle-même.

---

6. W. Stanford Reid, «Calvin and the Founding of the Academy of Geneva», *op. cit.*, 18.

7. *Ibid.*, 19.



Jean-François Gilmont, rejoignant ici les résultats de nombreuses études récentes<sup>8</sup>, fait ces remarques intéressantes au sujet de l'orientation théologique de l'exégèse de Calvin:

Les pratiques théologiques de Calvin me semblent pour l'essentiel enracinées dans le Moyen Age. La scolastique, qui est vraiment une théologie et une philosophie du livre, est basée sur un enseignement à partir d'un texte que l'on glose. Dans la majorité de ses écrits, Calvin glose, soit l'Ecriture pour la mettre en valeur, soit un adversaire pour le dénoncer. Par ailleurs, la scolastique invente une nouvelle façon de lire, la consultation rapide à la recherche de citations faisant autorité. De même Calvin nourrit sa réflexion théologique de lectures, allant tantôt aux originaux, tantôt à des chaînes de citations.

Mais Calvin se sépare des scolastiques en adoptant l'approche de l'Ecriture prônée par les humanistes. Il veut relire le texte sacré dans son sens littéral, en retrouvant la signification voulue par l'auteur<sup>9</sup>.

Gilmont ajoute ces observations pertinentes:

Il me semble que les biographes du Réformateur n'insistent pas assez sur ce travail incessant d'exégèse qu'il mène de front sur plusieurs livres bibliques. Le système d'enseignement établi à Genève l'oblige à lire et à enseigner sans cesse la Bible. Lorsqu'il affirme puiser son enseignement dans l'Ecriture, il ne ment pas. Je crois que peu de théologiens de cette époque peuvent se vanter d'un travail exégétique aussi continu<sup>10</sup>.

Et Stanford Reid conclut son analyse remarquable des principes épistémologiques et pédagogiques de Calvin avec

---

8. Voyez les ouvrages collectifs suivants: Richard A. Muller et John L. Thompson, Eds., *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) et David C. Steinmetz, Ed., *The Bible in the Sixteenth Century* (Durham: Duke University Press, 1990) ainsi que les études suivantes: David Steinmetz, *Calvin in Context* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Susan Schreiner, *Where Shall Wisdom be Found? Calvin's Exegesis from Medieval and Modern Perspectives* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); Eugene F. Rogers, *Thomas Aquinas and Karl Barth, Sacred Doctrine and the Natural Knowledge of God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995); William C. Placher, *The Domestication of Transcendence. How Modern Thinking about God went Wrong* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996). Voyez également Jean-Marc Berthoud, «Lire l'Ecriture avec saint Augustin», «Thomas d'Aquin et Jean Calvin» à paraître dans *Résister et Construire*.

9. Ici Calvin rejoint, dans une large mesure, les procédés exégétiques d'interprétation littérale du texte biblique d'un Thomas d'Aquin. Voyez de Florent Gaboriau, *L'Ecriture seule* (Paris: Fac Editions, 1997); Thomas F. Torrance, «Scientific Hermeneutics according to St. Thomas Aquinas», *Journal of Theological Studies* (Oxford, 1962), 259-289.

10. Jean-François Gilmont, *Jean Calvin et le livre imprimé*, op. cit., 367 et 369.

ces mots:

La description de cette position nous présente le postulat fondamental qui sous-tend toute l'entreprise de Calvin pour fonder une université. Tenant que l'homme ne pouvait pas, à cause de son péché, parvenir à une vraie connaissance de Dieu, et, par conséquent, de cet univers créé par Dieu dans lequel l'homme vit, Calvin insistait sur le fait que le seul espoir de l'homme se trouvait dans la régénération divine au moyen de laquelle il pourrait comprendre le sens de la révélation que Dieu donne de Lui-même dans les Ecritures. Tant que Dieu n'aurait pas touché le cœur de l'homme, même une connaissance intellectuelle des Ecritures lui serait sans profit véritable. Mais une fois que Dieu agissait en lui, et que l'homme venait à la foi, il pouvait alors tout voir *sub specie æternatis*.

Et il ajoute cette remarque très intéressante:

Ceci semble être la raison de l'insistance de Calvin – à la différence de ce qui se passait à Lausanne (réd.) – pour que les étudiants entrant à l'université aient l'obligation de signer la Confession de foi. Car, pour Calvin, quelle utilité pouvait-il donc y avoir à enseigner des incroyants qui, en conséquence de leur incrédulité, ne parviendraient jamais à une vraie connaissance? En fin de compte, la connaissance véritable n'était-elle pas aussi un don de Dieu?<sup>11</sup>

Cependant, avant la fondation de l'Académie en 1559, de nombreux pasteurs qui apportèrent la Foi réformée aux quatre coins de l'Europe s'étaient rendus à Genève, et non à l'Académie de Lausanne, pour leurs études où ils ne purent guère, avant 1559, profiter d'une véritable formation universitaire. Ils se formèrent cependant, en tant que théologiens et pasteurs, aux pieds du plus grand prédicateur et enseignant du XVI<sup>e</sup> siècle. Car, ainsi que nous la décrit Parker, la charge de prédication et d'enseignement de Calvin à Genève était écrasante. Il constituait ainsi à lui seul quasiment une Académie théologique! Parker décrit son travail en ces termes:

A partir d'octobre 1549, il lui fut ordonné de prêcher à Genève tous les jours de la semaine. Dès ce moment, Calvin prêcha normalement tous les jours une semaine sur deux et deux fois les

---

11. W. Stanford Reid, *ibid.*, 20.

dimanches. Son habitude était d'expliquer l'Ancien Testament en semaine et le Nouveau le dimanche, bien qu'il prêchait parfois sur les Psaumes le dimanche après-midi<sup>12</sup>.

La prédication en semaine se faisait tôt le matin, avant d'aller au travail. Tous étaient censés y assister. L'après-midi était consacrée à des cours théologiques, le plus souvent sous la forme d'une exposition en latin et dans un style plus formel des divers livres de la Bible. Ces cours étaient adressés à un public plus restreint d'étudiants. Bon nombre des commentaires bibliques de Calvin proviennent de la notation mot à mot de ses cours prononcés assez lentement, presque sous une forme dictée, par plusieurs étudiants exerçant la fonction de scribes. Les différentes versions notées étaient immédiatement collationnées et rédigées au propre. Le lendemain matin, souvent après la prédication, Calvin se faisait lire le cours du jour précédent et le corrigeait depuis son lit où ses nombreuses maladies chroniques l'obligeaient de se tenir. Ce genre de prédication et d'enseignement systématique de la Bible connut un immense succès. Il est par exemple rapporté qu'en 1561 plus de mille personnes suivaient chaque jour les cours de Calvin qui étaient, rappelons-le, donnés en latin. Dans ses dernières années, il lui fallait assez souvent être porté sur une chaise au lieu où se donnaient les prédications et les cours, tant sa santé était devenue débile<sup>13</sup>.

Calvin enseignait et prêchait sans notes, expliquant la Bible directement à partir du texte hébreu ou grec dont il donnait sur place sa propre traduction. Mais ceci n'impliquait aucunement l'absence de préparation. Il déclara une fois à ce sujet:

Si j'avais l'audace de monter en chaire sans consulter un livre en me disant de manière frivole: «Eh bien, quand je prêcherai Dieu

---

12. T.L.H. Parker, *John Calvin*, (Berkhamstead: Lion Publishing, 1977), 108. Sur la prédication de Calvin, voyez, T.L.H. Parker: *The Oracles of God: An Introduction to the Preaching of John Calvin* (Londres: Lutterworth, 1947) ainsi que son ouvrage plus récent: *T.L.H. Parker Calvin's Preaching* (Edimbourg: T. & T. Clark, 1992).

13. T.L.H. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries* (Londres: S.C.M. Press, 1971) et *Calvin's Old Testament Commentaries* (Edimbourg: T. & T. Clark, 1986); David L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament* (Louisville: Columbia Theological Seminary, 1995).

me donnera ce que je dois dire», venant ici sans lecture et sans réflexion sur ce que je dois déclarer, et sans considérer avec soin comment il me faut appliquer la Sainte Ecriture à l'édification du peuple, alors je ne serais qu'un homme prétentieux et plein d'arrogance<sup>14</sup>.

Pour Calvin, le prédicateur devait d'abord appliquer le texte à sa propre vie. Avec ce langage incisif qu'il savait utiliser parfois avec tant de force, il affirme de manière abrupte:

Il vaudrait mieux au prédicateur de se casser la nuque en montant les marches de la chaire, si en premier il ne se donne la peine de suivre Dieu. (...) Je parle à l'assemblée de telle manière à ce que mon enseignement s'adresse d'abord à moi-même<sup>15</sup>.

## **II. Quelle était la nature de la prédication de Calvin?**

*i)* D'abord il s'agissait de la prédication suivie du texte biblique. Son seul intérêt était de découvrir le sens exact de ce texte, seule norme de la vie de l'Eglise<sup>16</sup>. Le prédicateur était par-dessus tout le serviteur de la Parole de Dieu. Mais il ne s'agissait pas d'un élément particulier de cette Parole que l'on pouvait appeler l'*Evangile*, mais de la Parole de Dieu tout entière, tant Ancien que Nouveau Testament.

*ii)* Deuxièmement, la prédication de Calvin utilisait tous les outils linguistiques et littéraires légitimes développés par le renouveau de la rhétorique antique suscité par les humanistes de la Renaissance, les Valla, Erasme, Lefebvre, Budé, Etienne, etc., en vue d'extraire du texte classique son sens véritable. Mais ici son attitude s'avère être fort différente de celle développée un siècle plus tard par les exégètes de l'Académie de Saumur, précurseurs de la critique rationaliste moderne. Car Calvin soumettait ces outils littéraires et linguistiques à la vérité, c'est-à-dire au contenu confessionnel, doctrinal et dogmatique de la Bible. Il ne se faisait aucune-

---

14. T.L.H. Parker, *John Calvin, op. cit.*, 110.

15. *Ibid.* 113-114.

16. John Murray, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty* (Grand Rapids: Baker, 1960).

ment l'avocat du mythe d'une méthode d'exégèse de la Bible à prétention *neutre*, qui serait *purement rationnelle* et qui, en fin de compte, se voudrait soi-disant uniquement *scientifique*. C'est par une telle attitude, qui n'est autre que la soumission béate au mythe scientiste moderne (le véritable ancêtre des Lumières), que le neutralisme arminien et rationaliste pénétra dans l'enseignement théologique donné à l'Académie de Saumur au XVII<sup>e</sup> siècle. C'est par cette voie que l'autorité souveraine de la Parole de Dieu dans l'Eglise et son influence sur toute la culture furent détruites<sup>17</sup>. Pour Calvin, la raison du prédicateur devait constamment être tenue en bride par la Parole de Dieu, la seule norme véritable de ce qui est rationnel.

**iii)** Troisièmement, la prédication de Calvin avait un caractère rigoureusement antithétique. S'il existait une vérité qu'on pouvait découvrir avec l'aide de Dieu et au moyen de l'usage sanctifié du don divin qu'est la raison de l'homme, cette vérité alors impliquait nécessairement que tout ce qui lui était contraire devait être faux. La vraie doctrine était ainsi systématiquement opposée à l'hérésie et entre les deux existait une guerre sans répit. Écoutons comment Calvin définit la double tâche de tout prédicateur, de tout pasteur fidèle :

Toutes les fois que l'on voit se multiplier et croître une secte méchante et pernicieuse, le devoir de ceux que Dieu a établis pour l'édification de son Eglise est de s'y opposer et de la repousser de toute leur énergie avant qu'elle ne croisse en force

---

17. Voyez à ce sujet les études fondamentales suivantes qui démontrent les liens étroits entre l'affaiblissement de l'autorité culturelle de la pensée biblique que fut l'arminianisme et l'idéologie scientiste des Lumières: Henning Graf Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, (Londres: S.C.M. Press, 1984); François Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVI<sup>e</sup> siècle* (Amsterdam: APA- Holland University Press, 1986); *La Bible en France entre mythe et critique XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle* (Paris: Albin Michel, 1994); Dominique Tassot, *La Bible au risque de la science: de Galilée au Père Lagrange* (Paris: F.-X. de Guibert, 1997); Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974). Sur le développement ultérieur de l'athéisme moderne, qui fut le fruit de ce rejet critique de l'autorité de la Bible, voyez: Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès, aux origines de la pensée totalitaire* (Paris: Kimé, 1996); Jean-Marie Paul, *Dieu est mort en Allemagne. Des Lumières à Nietzsche* (Paris: Payot, 1994); Augusto Del Noce, *L'irréligion occidentale* (Paris: Fac Editions, 1995); Vincent P. Miceli, *The Gods of Atheism* (N.Y.: Roman Catholic Books, Harrison, 1971); Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

et vienne à contaminer d'autres, devenant ainsi la source d'une corruption générale. En fait, pour que l'Eglise soit véritablement pourvue de pasteurs, il ne suffit pas qu'ils travaillent à distribuer la bonne pâture de la chair de Jésus-Christ si, en même temps, il ne font pas le guet contre loups et voleurs, afin d'avertir contre eux et de les chasser lorsqu'ils s'approchent par trop du troupeau. Car, puisqu'ils corrompent la sainte Parole de Dieu, ces loups sont comme un poison, assassinant les pauvres âmes sous prétexte de les faire paître et de les mener dans de bons pâturages. En plus, dans la mesure où Satan ne cesse de comploter par tous moyens à la dissolution de cette sainte unité que nous avons en Jésus-Christ par sa Parole, il est de la dernière nécessité pour la préservation de l'Eglise que cette même Parole serve et soit utilisée comme glaive et comme bouclier afin de résister à de telles machinations<sup>18</sup>.

iv) Enfin, Calvin dans sa prédication, appliquait la Parole de Dieu à chaque aspect de la vie humaine et de l'ordre créationnel. Une telle application de la doctrine biblique à tous les aspects de la réalité avait pour effet d'appeler tous ceux qui se plaçaient sous l'autorité d'un tel enseignement à une repentance à la fois morale, doctrinale et intellectuelle. Une telle repentance intellectuelle devait amener ceux qui la vivaient à la conversion de leur volonté et de leurs actes afin qu'ils parviennent, à la fin, à amener toutes leurs pensées captives à l'obéissance au Christ. Stanford Reid caractérise toute la tradition de prédication réformée inspirée par l'exemple de Calvin en ces termes:

Le contenu de leur message était un thème en trois points :

1. L'homme pécheur est sans force ni espoir pour répondre aux exigences de Dieu et pour être accepté par lui. En langage théologique cela signifie la corruption totale de l'homme.
2. L'accent était mis sur la grâce souveraine de Dieu qui est à la fois à l'origine et le fondement de l'œuvre rédemptrice du Christ, qui a payé de façon suffisante (et pour Calvin de manière efficace) pour le péché des hommes. (*Commentaires de Calvin* sur Ephésiens 1: 4 et sur Romains 8: 23-30.)
3. Enfin, la justification par la foi seule, offerte librement par

---

18. Jean Calvin, «Against the Fantastic and Furious Sect of the Libertines Who Are Called *Spirituals*» (1545), in John Calvin, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines* (Grand Rapids: Baker, 1982), 188-189.

l'Évangile à tous ceux qui croient. Comme chez Luther, la justification est la pierre d'angle de la prédication et le fondement même de l'appel adressé aux hommes et aux femmes de son époque<sup>19</sup>.

Mais une telle manière de prêcher, suivant de très près le texte de la Bible, ne restait pas dans le domaine abstrait d'une prédication dogmatique. Elle était appliquée avec soin et précision à tous les aspects de la vie chrétienne, tant personnelle que sociale. Suivons encore ici l'analyse de Stanford Reid:

Le prédicateur ne se contentera pas de prêcher l'Évangile et de laisser les chrétiens, au début de leur nouvelle vie, à eux-mêmes. Car ces chrétiens savaient fort bien qu'ils vivaient dans le monde et que, par conséquent, ils devaient y vivre en chrétiens. Cela signifiait qu'ils devaient connaître toutes les implications et les conséquences de leur foi, c'est-à-dire qu'ils devaient être alimentés par une parfaite connaissance de la Bible. La prédication n'était pas seulement un moyen pour atteindre l'incroyant et lui offrir le salut en Christ, mais également l'instrument pour former et éduquer les croyants afin de les rendre capables de vivre selon les exigences de la Parole de Dieu dans la société. Les prédicateurs appelaient ceux-ci à prendre une part active à la vie de la société afin de l'influencer et de la changer, en la façonnant selon la volonté de leur Seigneur et Roi. Cela pouvait aller jusqu'à l'action politique et sociale. A cette fin, les prédicateurs se montraient très pratiques dans l'application des Écritures à la situation de leur époque (...) trouvant à leurs textes des applications très directes, ce qui ne les rendait pas toujours populaires auprès de leurs auditeurs. Mais personne ne pouvait se tromper sur ce qu'ils voulaient dire! Les prédicateurs exerçaient ainsi une puissante influence sur leurs auditeurs tant en matière de vie spirituelle que de conduite chrétienne pratique. En même temps, leurs sermons étaient pleins d'arguments polémiques. Afin d'empêcher le troupeau de s'égarer, ils l'avertissaient constamment, comme le feraient de bons pasteurs, et dénonçaient sans relâche les erreurs. (...) Ils purent ainsi mettre leurs ouailles en garde contre ce qu'ils considéraient comme les enseignements

---

19. W. Stanford Reid, «La prédication réformée au XVI<sup>e</sup> siècle», in Aaron R. Kayayan (éditeur) *La Proclamation de l'Évangile* (Palos Heights, Illinois: *Perspectives Réformées*, 1981), 106.



erronés de leur époque.

Stanford Reid ajoute enfin qu'une telle prédication, qui ne pouvait être qu'impopulaire, devait, pour son efficacité, dépendre tout particulièrement de l'action du Saint-Esprit:

Les prédicateurs réformés plaçaient constamment l'accent sur le fait qu'ils étaient totalement dépendants du Saint-Esprit. Selon Calvin, on ne peut comprendre la vérité de Dieu, que si celui-ci ouvre les yeux et les oreilles des auditeurs, pour voir et pour entendre. (...) De même la prédication ne peut être efficace qu'à condition de se trouver en conjonction avec l'opération effective de l'Esprit saint. Celui-ci ouvre les cœurs des auditeurs et les rend capables par la foi d'apprécier ce qui est enseigné par l'Ecriture<sup>20</sup>.

Une telle prédication suivie de l'Ecriture, appliquée comme elle l'était à tous les domaines que pouvait traiter le texte biblique objet de l'enseignement, conjointe à l'action du Saint-Esprit, faisait tout naturellement de tout sujet abordé un merveilleux tremplin pour proclamer puissamment l'Evangile.

Susan Schreiner, dans son étude pleine de vues si nouvelles sur la pensée de Calvin relative à la nature et à l'ordre naturel, fait clairement ressortir les implications d'une telle prédication pour la vie de tout chrétien:

L'imitation du Christ n'est pas simplement une affaire individuelle qui maintiendrait le croyant dans son isolement, mais, par une vie de service en faveur du prochain, elle vise à l'ordonnance sociale du monde, étant un moyen voulu par Dieu et destiné à rétablir la justice et à soulager les pauvres. Les exhortations que contiennent les sermons de Calvin et qui incitent le chrétien à l'exercice de la charité et à œuvrer à l'application de la justice, qui donnent l'explication du Sermon sur la montagne, ou même les articles des Ordonnances ecclésiastiques, ne sont que divers exemples de la préoccupation du Réformateur pour les dimensions sociales d'une vie sanctifiée. Une telle vie personnelle sanctifiée ne peut, à terme, qu'aboutir à la restauration de la société<sup>21</sup>.

Elle ajoutait:

---

20. *Ibid.*, 107.



Jusqu'à ce que parvienne le temps où Dieu lui-même manifestera directement son règne, les chrétiens sont appelés à être au service du monde. Dans la pensée du Réformateur, nous trouvons une véritable libération d'énergie. Chez Calvin, les doctrines de la prédestination, la certitude du salut, le combat spirituel et la sanctification ne faisaient que diriger les chrétiens vers le dehors, vers le monde. L'attention des élus est ainsi tournée vers la création en vue du bien de leur voisin, de l'édification de l'Eglise et de la restauration de la société. Des concepts tels ceux de gestion, de service, de charité, d'équité et de justice jouèrent un grand rôle dans l'éthique de Calvin et démontrent toute la valeur qu'il attribuait à une vie active et ordonnée, c'est-à-dire à l'activité sanctifiée d'une vie véritablement chrétienne<sup>22</sup>.

Ceci n'est aucunement une interprétation particulière de la pensée de Calvin. Stanford Reid, pour sa part, confirme très largement l'analyse de Susan Schreiner lorsqu'il écrit:

La communion ecclésiastique et la bonne entente fraternelle n'étaient aucunement, aux yeux de Calvin, le but ultime de la Réforme. Le christianisme n'avait pour lui aucun sens s'il n'était pas appliqué à la vie quotidienne. (...) Citons ici l'historien anglais, de conviction catholique romaine, Lord Acton qui, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, écrivait: «Le but de Calvin était tout autant la réforme de la société que celle de la doctrine. Il ne souhaitait pas une orthodoxie séparée de la vertu. Il voulait que la foi de la communauté chrétienne se manifeste dans le comportement moral de ses membres.»<sup>23</sup> Ainsi les Réformateurs voulaient que leur doctrine ne soit pas une vague philosophie à laquelle on exprimerait un assentiment mental, mais une foi exerçant son contrôle sur toutes les activités du chrétien. Elle devait dominer

---

21. Susan E. Schreiner, *The Theater of His Glory. Nature and Natural Order in the Thought of John Calvin* (Durham: The Labyrinth Press, 1991), 110.

22. Susan E. Schreiner, *op. cit.*, 111.

23. Voyez de Lord Acton les trois volumes de ses *Selected Writings* (Indianapolis: Liberty Classics, 1985). Les implications sociales et économiques des enseignements de la Bible pour la pensée de Calvin sont étudiées en détail dans l'ouvrage d'André Bieler, *La pensée économique et sociale de Calvin* (Genève: Georg, 1961). Nous retrouvons exactement les mêmes préoccupations dans l'œuvre de l'ami et étroit collaborateur de Calvin, Pierre Viret, dont l'œuvre majeure, *Instruction chrestienne en la doctrine de la Loi et de l'Evangile* (Genève: Jean Rivery, 1564), contient une application détaillée des enseignements de la Loi de Dieu à tous les aspects de la réalité de son temps. Voyez également sur cet auteur: Robert Dean Linder, *The Political Ideas of Pierre Viret* (Genève: Droz, 1964), ainsi que l'étude de Claude-Gilbert Dubois, *La conception de l'histoire au XVI<sup>e</sup> siècle 1560-1610* (Paris: Nizet, 1977).

autant les aspects politiques, sociaux, économiques et artistiques de l'activité humaine, que les autres sphères de sa vie. La réforme de l'Eglise devait ainsi avoir pour finalité la renaissance de la société, et ceci pour la seule gloire de Dieu<sup>24</sup>.

Susan Schreiner est plus explicite encore que Stanford Reid:

Ceux qui se consacrent à l'étude de la théologie de Calvin ne doivent jamais perdre de vue la portée précise de l'argument qu'il adressa à Sadolet et par lequel il lui déclarait que la préoccupation première du chrétien n'est pas d'abord le salut de son âme individuelle mais la gloire de Dieu. Sans minimiser l'importance du péché, de la justification par la foi, ou de la certitude du salut dans la pensée de Calvin, nous devons nous souvenir qu'il savait pertinemment que la gloire de Dieu s'étendait bien au-delà du seul individu et englobait en réalité tous les aspects de la création. Dieu a créé le monde comme le théâtre de sa gloire et bien que l'être humain se trouve placé par lui à la tête de cette création, il n'en constitue jamais en lui-même le tout. Depuis le mouvement ordonné des étoiles jusqu'à la stabilité toute relative des gouvernements, la nature même de Dieu et sa gloire sont manifestées dans chacun des éléments dont est constituée la création. L'idée que le monde serait devenu un domaine ténébreux foncièrement opposé à l'Eglise impliquait pour Calvin l'idée que Dieu aurait abandonné la finalité même de sa création comme miroir ou théâtre dans lequel il manifestait sa gloire. Refuser sa participation à ce règne terrestre ou négliger la contemplation de la nature démontrait une incompréhension totale de l'engagement pris par Dieu envers l'ordre créé par lui, envers le but qu'il assigne à la création et à l'égard de la manière dont il gouverne en tout temps l'univers. En fin de compte, limiter la vision de Calvin aux doctrines de la dépravation totale de la nature humaine, de la justification par la foi et de la condamnation du monde, de la nature mauvaise, n'est rien d'autre que lui imposer une mentalité qui lui était entièrement étrangère et à laquelle, dans ses écrits, il offrit une résistance constante. Dans la pensée de Calvin, la race humaine appartient à l'ordre de la création, ordre qui révèle la puissance, la sagesse et la gloire de Dieu. Il n'est, en conséquence, guère étonnant que pour Calvin, la création tout entière joue un rôle capital dans

---

24. W. Stanford Reid, «Calvin's Interpretation of the Reformation», *The Evangelical Quarterly*, 29 (1957), 18.

notre compréhension du caractère et des desseins de Dieu<sup>25</sup>.

Et Susan Schreiner ajoute:

Pour Calvin, la restauration graduelle de l'ordre historique ne parviendra à son achèvement que dans la vie future, lorsque Dieu sera tout et en tous. En attendant ce jour, la restauration intérieure de l'âme du chrétien a des conséquences pour le monde qui l'environne. (...) La conséquence en est claire: après avoir soumis leur connaissance et leur volonté au Christ, les élus sont encouragés à se détourner d'eux-mêmes et à se tourner vers l'extérieur afin de se consacrer ensemble à l'édification de l'Eglise et au bien du prochain. Il était pour Calvin évident qu'une telle activité du chrétien, dirigée comme elle devait l'être vers le monde extérieur, ordonnée ainsi par lui à l'accomplissement du bien, ne pouvait que contribuer à la sanctification ou à la restauration de l'ordre perturbé du monde. Au lieu d'isoler l'Eglise en la séparant d'un monde qui ne serait pour elle qu'une source de menaces, Calvin voyait dans l'Eglise une institution dont la fidélité permettrait tant le renouvellement du cosmos que celui de la société<sup>26</sup>.

Ainsi l'Eglise n'est pas indifférente à la pleine manifestation de la gloire de Dieu dans sa création. Pierre Marcel, dont nous saluons ici la mémoire, porte l'analyse de la pensée de Calvin un pas plus loin lorsqu'il montre le rôle que joue l'Eglise fidèle dans la manifestation des desseins rédempteurs de Dieu pour l'ordre créationnel tout entier:

Eglise et monde sont étroitement liés et interdépendants, car c'est à partir de l'Eglise que l'univers sera «rétabli». Selon la prophétie de l'apôtre Paul (Rm 8:18-23), il apparaît «combien grande sera l'excellence de la gloire à laquelle doivent être élevés les enfants de Dieu, vu que toutes les créatures seront renouvelées pour servir à l'amplification et à l'anoblissement de cette gloire». Quelle espérance et quelle attente! (...) Nous croyons que le Christ accomplira lui-même toutes ces choses par sa toute-puissance lors de son retour et de la résurrection dernière. C'est notre ferme foi. Mais n'est-il question que d'attendre?<sup>27</sup>

Citant le commentaire de Calvin sur Hébreux 2:5 concernant l'idée biblique du monde à venir, Marcel montre que

---

25. Susan E. Schreiner: *The Theater of His Glory*, op. cit., 119-120.

26. *Ibid.*, 114.

dans l'Eglise, et plus particulièrement dans la prédication fidèle de l'Evangile, ce processus de recréation est déjà à l'œuvre:

On voit bien maintenant qu'il n'appelle pas Monde à venir, seulement l'état des choses tel que nous l'attendons après la résurrection, mais tel qu'il a commencé dès le commencement du règne de Christ, et aura son accomplissement en la dernière rédemption<sup>28</sup>.

Marcel commente:

Ainsi les cieux et la terre doivent être restaurés par la doctrine du salut. L'espérance n'est dès lors plus une attente, mais certitude actuelle et participation! L'Eglise est au centre des nouveaux Cieux «plantés», de la nouvelle terre «fondée»; elle et tous ses docteurs, prédicateurs, évangélistes et fidèles... Il y a donc de très bonnes raisons d'affirmer que les prédicateurs fidèles renouvellent le monde comme si Dieu, par leurs mains, reformait les cieux et la terre. C'est pourquoi il est dit (Es 51:16) que «les cieux ont été plantés et la terre fondée» quand le Seigneur établit son Eglise par sa Parole. C'est ce qu'il accomplit par le ministère de ses serviteurs, qu'il guide par son Esprit et qu'il protège contre leurs ennemis cachés et toutes sortes de dangers, afin qu'ils puissent s'acquitter avec efficacité de ce qui leur a été prescrit. (*Commentaire* de Calvin sur Es 51:16) Telle est la source de toute bénédiction, aujourd'hui, pour le monde entier<sup>29</sup>.

Un prédicateur tel que Calvin pouvait, en effet, par sa proclamation fidèle de la Parole de Dieu, faire se lever une génération d'hommes de Dieu capables, par la force que donne le Seigneur, de ramener une grande partie de l'Europe de leur temps, à l'obéissance au Christ. Douglas Kelly dans l'introduction à sa traduction des *Sermons* de Calvin sur 2 Samuel, nous encourage aujourd'hui à apprendre ces mêmes leçons du grand prédicateur du XVI<sup>e</sup> siècle:

Une lecture attentive de Calvin sur 2 Samuel peut bien allumer dans le cœur du prédicateur le feu d'une passion pour commu-

27. Pierre Marcel, «Calvin et Copernic. La légende ou les faits? La science et l'astronomie chez Calvin», *La Revue réformée*, N° 121, Tome XXXI (1980), 103-104. Voyez également sur ce thème, mais dans une tout autre perspective, Richard Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin* (Berne: Peter Lang, 1978).

28. Jean Calvin, *Commentaires du Nouveau Testament* (Meyrueis: Paris, 1855, Tome IV), 379a. Commentaire sur Hébreux 2:5.

niquer la vérité de la grâce triomphante du Dieu, fidèle à son Alliance, envers des hommes et des femmes pécheurs. Il les appelle ainsi à lui pour en faire des instruments de la transformation spirituelle, tant de leur propre génération, que des générations qui les suivront. Peut-être que ces sermons pourront avant tout communiquer à leurs lecteurs un esprit confiant et serein, apte à affermir les cœurs et à faire avancer les pieds de ceux qui sentent, avec la plus grande acuité, leur propre faiblesse, et la fragilité de l'Eglise face aux maux si dramatiques de leur temps.

A tous ceux qui sont tentés de se retirer du combat et d'abandonner la lutte contre ces forces effrayantes que le Nouveau Testament identifie avec «le monde, la chair et le diable», que ces sermons de Calvin sur II Samuel puisse apporter par leurs fortes paroles un baume et de la sagesse<sup>30</sup>.

Est-il alors étonnant que Stanford se demande: «Quel fut donc l'effet d'une telle prédication?» et qu'il réponde:

En scrutant l'histoire des Eglises réformées du XVI<sup>e</sup> siècle, nous ne pouvons qu'être vivement impressionnés par sa grande efficacité<sup>31</sup>.

### **III. La souveraineté de Dieu et la prédication souveraine de l'Evangile**

On entend souvent l'affirmation selon laquelle il y aurait incompatibilité entre les doctrines enseignées par Calvin et la prédication efficace de l'Evangile. L'histoire des combats et des victoires de Calvin à Genève dément, de la manière la plus catégorique, de telles affirmations entièrement infondées. Mais j'aimerais ici montrer qu'en réalité c'est cette théologie si critiquée de Calvin qui fut, elle, la véritable source de la prédication si puissante et si efficace de la Réformation calvinienne. Pour ce faire, je m'appuierai sur les travaux d'un grand spécialiste des études calvinistes (bien que n'adhérant pas lui-même à l'enseignement de Calvin), le

---

29. Marcel, *op. cit.*, 104-105.

30. Douglas Kelly, *Introduction* dans John Calvin, *Sermons on 2 Samuel* (Edimbourg: Banner of Truth, 1992, vol. I), p. xiv.

31. W. Stanford Reid, *La prédication réformée au XVI<sup>e</sup> siècle*, *op cit*, 106-107.

savant éditeur de *L'Institution de la religion chrétienne*, Jean-Daniel Benoît<sup>32</sup>. Son ouvrage si émouvant, *Calvin, directeur d'âmes*<sup>33</sup>, fondé essentiellement sur les lettres françaises de Calvin éditées par Jules Bonnet au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>, est sans conteste la meilleure étude consacrée à l'activité proprement pastorale de Calvin.

D'abord, comme nous l'avons vu, le salut individuel n'est pas le but final de la prédication de l'Évangile. Elle sert un but plus élevé: la manifestation de la gloire de Dieu. Benoît perçoit ceci très clairement:

La grande préoccupation du fidèle en sa religion, ne sera pas son salut, si légitime que soit cette préoccupation; le salut de l'homme n'est pas une fin en soi, il est une conséquence et n'a d'autre but que la gloire de Dieu. Faire du salut la fin de la religion, ce serait encore, pour Calvin, mettre l'homme au centre et faire de Dieu un simple moyen en vue d'une fin personnelle<sup>35</sup>.

C'est dans le zèle pour promouvoir la gloire de Dieu que se trouve la motivation essentielle de l'homme qui, mort en Christ, est parvenu à la vie de la résurrection. Benoît ajoute que pour Calvin:

Ainsi chercher avant tout l'honneur et la gloire de Dieu, c'est ne plus vivre pour soi-même, c'est ne plus s'appartenir à soi-même<sup>36</sup>.

La conséquence est claire:

Si nous sommes à Dieu et au Christ qui nous a rachetés, notre vie tout entière doit être une vie d'obéissance<sup>37</sup>.

La vie d'obéissance n'est possible que si le croyant est chaque jour à nouveau greffé en la mort et en la résurrection

32. Jean-Daniel Benoît, *L'Institution de la Religion chrestienne*, édition française de 1560 comprenant en notes toutes les variantes des éditions précédentes (Paris: Vrin, 5 vol., 1957-1963).

33. Jean-Daniel Benoît, *Calvin directeur d'âmes. Contribution à l'histoire de la piété réformée* (Strasbourg: Oberlin, 1947). Voyez aussi: Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Tyler: Geneva Press, 1982).

34. Jules Bonnet, *Lettres de Jean Calvin. Lettres françaises* (Meyrueis, Paris: 1854, 2 vol.).

35. Jean-Daniel Benoît, *Calvin directeur d'âmes*, op. cit., 72.

36. *Ibid.*, 73.

37. *Ibid.*, 74.

de Jésus-Christ. C'est, en conséquence, la réalité de la corruption totale de l'homme qui rend cette identification complète avec le Christ si essentielle pour le salut. Or, des doctrines telles que celles de la corruption totale de l'homme ou de l'omnipotence et de la souveraineté absolue de Dieu devraient logiquement tendre au fatalisme, comme elles le font d'ailleurs dans l'islam. Benoît pose ainsi la question:

Pourquoi le calvinisme a-t-il été, au contraire, une école d'énergie et s'est-il manifesté dans l'histoire comme un dynamisme puissant?

Il répond:

C'est qu'à côté de ce principe de la souveraineté absolue de Dieu, Calvin a posé l'affirmation antithétique de la responsabilité de l'homme. Dieu est souverain absolu, cause première et suprême de tout ce qui arrive, et cependant l'homme doit prévoir et se prémunir, l'homme doit prier, l'homme doit agir, comme si l'avenir dépendait de sa seule volonté, comme si son action était susceptible de modeler le monde et l'histoire. Personne n'a affirmé plus fortement que Calvin la souveraineté absolue de Dieu, personne n'a affirmé plus résolument la responsabilité de l'homme<sup>38</sup>.

Ainsi pour Calvin, par lui-même l'homme ne peut rien, mais Dieu renouvelle la volonté de l'homme et sa capacité d'action. Ainsi, en Christ, il peut mener à bout de grands desseins pour la gloire de Dieu. Mais c'est uniquement lorsque ces deux doctrines apparemment antithétiques sont simultanément et fortement affirmées que nous pouvons nous attendre à ce que les chrétiens puissent parvenir à accomplir ces œuvres préparées pour eux d'avance par Dieu, avant même la création du monde. D'amener ainsi des hommes et des femmes à entrer dans le Royaume de Dieu n'est rien d'autre que participer à l'œuvre par laquelle Dieu recrée toutes choses en Jésus-Christ.

Mais ici se pose une autre question: quelles sont donc ces actions que les hommes doivent entreprendre, avec toute l'énergie dont ils disposent, ainsi qu'avec la plus grande

---

38. *Ibid.*, 83.



sagesse? Comment peut-on reconnaître ce qui doit être fait (ou ne doit pas être fait) ici et maintenant? Benoît montre que Calvin enseigne que c'est la providence de Dieu elle-même qui dirige les pas du chrétien, lui ouvrant ou lui fermant, comme il convient, les portes qui se trouvent placées devant lui. Il écrit:

Si la Bible nous indique le devoir, et de plus en plus clairement dans la mesure où nous obéissons, les circonstances aussi peuvent être à leur manière une manifestation de la volonté divine; elles peuvent, non pas tant nous révéler notre devoir, que nous inciter à accomplir à tel moment de temps, le devoir précis, le devoir justement exigé par les conjonctures où nous sommes, les facilités qui s'offrent, les possibilités qui nous sont données ou refusées<sup>39</sup>.

Et Benoît cite le commentaire de Calvin sur les paroles de l'apôtre Paul, «L'huis [la porte] m'a été ouvert par le Seigneur.»

Cette similitude emporte que l'occasion s'est présentée d'annoncer l'Évangile. Car tout ainsi [autant] que nous pouvons entrer quand l'huis est ouvert, aussi les serviteurs du Seigneur font des avancements quand le moyen leur est offert. L'huis est fermé quand il n'apparaît nulle espérance de profiter. Or, tout ainsi [autant] que quand l'huis est fermé il vaut mieux chercher une autre adresse, qu'en passant outre nous tourmenter pour néant et nous travailler sans propos, aussi quand quelque moyen d'édifier apparaît estimons que l'huis nous est ouvert pour y introduire le Christ, et ne refusons point de nous employer en ce que nous pouvons servir, quand nous voyons que Dieu nous y invite si libéralement. (...) L'ouverture de l'huis est un témoignage évident que Dieu appelle<sup>40</sup>.

Maintenant cette doctrine des portes ouvertes ou fermées par Dieu rend très exactement compte de la stratégie missionnaire adoptée par Calvin. Benoît l'explique ainsi:

Cette conception de la porte ouverte permet de comprendre que, malgré l'ordre donné à l'Eglise d'annoncer l'Évangile à toutes les nations, Calvin se soit désintéressé de la question mission-

---

39. *Ibid.*, 92.

40. *Ibid.*, 92.



naire. Il s'est consacré tout entier à l'Europe, parce que l'Europe, comme Jérusalem aux apôtres, donnait alors «assez d'affaire à tous». C'est là qu'il voyait, de par les circonstances mêmes, son poste de bataille, c'est là que la porte lui paraissait ouverte. Et de fait, au XVI<sup>e</sup> siècle, ne semble-t-il pas que pour l'Eglise réformée naissante, en butte dès ses premiers pas à d'implacables adversaires et aux prises avec d'inextricables difficultés, les portes fussent fermées sur le monde païen? Ne refusons pas, aurait dit Calvin «de nous employer en ce que nous pouvons servir», sans anticiper sur les desseins de Dieu de regarder au-delà de la tâche présente. (...) Il y a des devoirs que les circonstances facilitent et, par là, rendent impérieux, il y a des occasions qu'il faut savoir saisir sous peine d'être infidèle aux injonctions divines<sup>41</sup>.

Le chrétien doit être attentif aux circonstances, capable de prendre des décisions rapides et, si nécessaire, de changer la direction de son action. Il doit être actif et souple dans la main de son Seigneur et efficace dans sa gestion des affaires de son Maître, car c'est la providence divine qui ouvre ou ferme les portes de l'action du chrétien. Ainsi, comme l'indique Benoît,

Il faut relever ici le caractère éminemment actif et social de la piété calviniste; cette piété est orientée non pas vers la quiétude mystique et la jouissance de Dieu mais vers le témoignage; elle ne replie pas le fidèle sur lui-même et sur ses états de conscience et ne le laisse pas s'enchanter d'une foi ensevelie au fond de l'âme; elle l'arrache au contraire à lui-même pour le jeter dans la mêlée<sup>42</sup>.

Le but, nous l'avons vu, n'est pas simplement le salut personnel du croyant, mais la gloire de Dieu et les progrès de son Royaume. Pour Calvin, écrit Benoît:

La grande chose, c'est la gloire de Dieu et l'avancement du règne de Jésus-Christ; par là Calvin détache nos regards de nous-mêmes, et du point de l'espace que nous occupons, et de l'instant fugitif que nous vivons, pour évoquer devant nous les horizons les plus reculés du monde et les perspectives lointaines de l'histoire. Or, l'avancement du règne de Jésus-Christ exige

---

41. *Ibid.*, 93

42. *Ibid.*, 99-100.

avant tout le témoignage chrétien et la confession de la vérité. Non pas que Dieu ne puisse faire annoncer autrement son Evangile. De fait «il n'a nul besoin que nous lui soyons témoins ni avocats pour maintenir sa cause. Mais c'est autant d'honneur qu'il nous fait, nous employant à une chose si précieuse et digne.»<sup>43</sup> Ainsi Dieu se sert des hommes, des ministres d'abord, mais aussi de chaque chrétien «comme un ouvrier s'aide de son instrument.» (...) Par là s'explique le caractère non seulement social, mais plus précisément missionnaire de la piété calviniste. (...) Il a insufflé à ses disciples un esprit de conquête, et s'il n'a pas créé la mission proprement dite, il a du moins forgé la piété de ces hommes qui, quand les temps seraient accomplis et les portes ouvertes, se lanceraient à corps perdu à la conquête du monde pour Jésus-Christ. Ne donnait-il pas ce mot d'ordre aux fidèles du Poitou: «Que chacun s'efforce d'attirer et gagner à Jésus-Christ ceux qu'il pourra.»<sup>44</sup>

Benoît note le caractère paradoxal de cet aspect conquérant de la piété calviniste:

D'aucuns estiment qu'avec les prémisses de la théologie de Calvin la seule attitude logique eût été une attitude fataliste: attendre passivement que Dieu nous meuve. Ils oublient que la conclusion de Calvin, toute aussi logique que celle dans laquelle ils prétendent l'enfermer, est celle-ci: Nous ne sommes point nôtres. Nous sommes, corps et âme, à son service. Ce sentiment d'appartenance totale, voilà l'aiguillon qui nous fait «prendre le frein aux dents» quand il s'agit de la cause de Dieu et de son règne. On dit: Dieu fait tout; l'homme n'a qu'à laisser faire Dieu. C'est l'attitude des bras croisés et des mains jointes, dans l'expectative de la manifestation divine. Calvin tire de cette affirmation première une tout autre conséquence: Dieu fait tout. Mais comment? Par le moyen des hommes le plus souvent; les hommes sont ses instruments. Offrons-nous donc à Dieu, comme des instruments entre ses mains, pour voir, pour essayer, pour tenter s'il voudra se servir de nous et faire son œuvre par nous. Dieu fait tout. Et dans la logique calvinienne cette affirmation devient un principe fécond d'activité, en même temps qu'il maintient l'homme dans l'humilité, car, ce que cet homme fait, ce n'est pas lui qui le fait, c'est Dieu qui le fait par lui. Ecrivant au Sénat de Genève, Calvin expose qu'il prolongera

43. Jules Bonnet, *op. cit.*, vol. II, 255.

44. Jean-Daniel Benoît, *op. cit.*, 100-101 citant Jules Bonnet, *op. cit.*, vol. I, 434.

quelque peu son voyage, car «d'être venu si loin pour m'en retourner sans rien faire, c'eût été une chose trop ridicule». Et il ajoute ce mot significatif, où se rejoignent et s'harmonisent l'activité humaine et la souveraineté divine: «J'ai bien voulu devant mon retour tenter si Dieu voudra faire quelque chose.»<sup>45</sup>

Et Benoît de conclure:

Précisément parce qu'il ignore s'il n'est pas dans les desseins de Dieu de se servir de lui, l'homme doit agir et mettre en œuvre toutes ses possibilités, abandonnant à Dieu le résultat de son action. Cette logique d'activité et de vie, la vraie logique du calvinisme, vaut bien la logique d'inaction et de passivité à laquelle on a parfois voulu l'acculer<sup>46</sup>.

## Conclusion

Pour une évaluation correcte de l'œuvre de Calvin, nous ne devons pas oublier que, malgré ses labeurs immenses, tant dans la prédication et l'enseignement que par ses publications sans nombre, peut-être la partie la plus fondamentale de son œuvre en vue de faire avancer et croître le Royaume de Dieu se situe dans le domaine peu chiffrable de ses continuels contacts, tant sur le plan personnel, que par le moyen de sa prodigieuse correspondance. Il restait disponible pour tous ceux qui cherchaient à entrer en contact avec lui tant personnellement que par lettre. On a calculé qu'il devait chaque jour écrire en moyenne une dizaine de lettres importantes. Cette correspondance étendit son influence à travers l'Europe entière. Si ces lettres étaient aujourd'hui toutes disponibles, leur collection aurait une étendue comparable à celle de ses sermons et de ses commentaires. Pendant bien des années, il avait l'habitude d'écrire ses lettres à la main par respect pour ses correspondants.

Le travail récent de Jean-François Gilmont consacré à *Jean Calvin et le livre imprimé* nous permet d'entrevoir un Calvin bien différent du tyran austère et implacable de la légende noire de la vision officielle. Écoutons Gilmont:

---

45. Jean-Daniel Benoît, *op. cit.*, 101, citant Jules Bonnet, *op. cit.*, vol. I, 83.

46. Jean-Daniel Benoît, *op. cit.*, 101-102.

Toutes les activités de Calvin sont sous-tendues par la conscience qu'il a de sa mission. Qu'il prêche, qu'il commente l'Écriture, qu'il intervienne dans la politique, Calvin est au service de la vérité. Lorsqu'il est en chaire, c'est la Parole divine qui s'exprime par sa bouche. (...) Cette conviction entraîne une double conséquence. La première est la moins évidente: c'est l'humilité du Réformateur qui ne tire pas son autorité de lui-même mais d'un Autre. (...) Tout le travail d'explication de la Bible qui représente une de ses principales occupations est aussi fondé sur une conscience aristocratique de sa mission. La masse du peuple chrétien n'est pas capable de comprendre seul l'Écriture. Il faut la lui expliquer. De là l'importance du sermon et de la traduction de la Bible. Car celui qui est bien exercé dans l'Écriture peut, en connaissance de cause, relire les originaux hébreu et grec et les interpréter de façon correcte. C'est l'office d'enseigner que remplit inlassablement le Réformateur. Il lui vient d'un don de Dieu, don qu'il fait fructifier par un travail incessant de recherche et d'étude<sup>47</sup>.

Gilmont, à partir de l'étude méticuleuse du détail des faits quotidiens de la vie de Calvin donne une appréciation, pour le moins inhabituelle, de son caractère:

A plusieurs reprises, il se reproche son indolence et son inertie. Cela semble à peine croyable lorsqu'on constate l'importance du travail accompli. Mais il manifeste par là l'impatience et le caractère excessif de son tempérament extrêmement sensible. (...) Sa sensibilité très vive exige d'ailleurs le soutien de ses proches. Comme Réformateur en général, comme auteur en particulier, Calvin n'est jamais un homme seul, même si sa personnalité domine largement son milieu. Très sûr de la qualité de ses écrits, Calvin n'hésite cependant pas à les soumettre à son entourage avant de les publier. Il privilégie les collaborateurs les plus intimes comme Farel, Viret et Bèze. (...) Les détails que j'ai rassemblés sur sa sensibilité révèlent un homme fragile dont les réactions physiques sont fortes. (...) La hâte et l'impatience constituent la toile de fond de toute son activité. Quoi qu'il en dise parfois, Calvin ne prend jamais le temps de faire quelque chose «à loisir». Ce qu'il publie ce sont plutôt des «embryons à peine conçus dans l'utérus». Le mot est de lui. La qualité de ses

---

47. Jean-François Gilmont, *Jean Calvin et le livre imprimé* (Genève: Droz, 1997), 362-363.

écrits et le rayonnement de son œuvre n'en sont que plus remarquables<sup>48</sup>.

Pour ce qui concerne la qualité du rapport qu'il avait avec ceux qu'il fréquentait, l'appréciation suivante d'un homme qui fut un temps son secrétaire particulier, puis plus tard son collègue dans le ministère, permet de dissiper les légendes qui circulent toujours sur le caractère épouvantable du Réformateur. Nicolas de Gallars, pasteur de l'Eglise de Paris et plus tard de l'Eglise très influente de Londres, écrivait les lignes qui suivent au sujet de son ami et collègue Jean Calvin:

Aucune parole ne peut décrire la fidélité et la prudence avec lesquelles il donnait conseil, la bonté avec laquelle il recevait tous ceux qui venaient à lui, la clarté et la rapidité avec laquelle il répondait à tous ceux qui cherchaient son avis sur les questions les plus importantes et son habilité extrême à démêler les difficultés et les problèmes qu'on lui présentait. Et il m'est également impossible d'exprimer toute la douceur avec laquelle il savait consoler les affligés et relever ceux qui étaient tombés et ceux qui se trouvaient prostrés par la douleur<sup>49</sup>.

Mais telle n'était pas l'appréciation de Calvin sur sa propre vie devant Dieu. A la «Vénérable compagnie des pasteurs» venue à son chevet lui faire ses derniers hommages, Calvin mourant disait:

J'ai eu bien des infirmités que vous avez dû supporter et, en plus, tout ce que j'ai fait n'était d'aucune valeur. Les impies se saisiront de ces paroles mais je les répète : tout ce que j'ai fait n'a rien valu et que je ne suis qu'une créature misérable. Mais je peux certainement dire ceci: que mes vices m'ont toujours déplu et que la racine de la crainte de Dieu a toujours été dans mon cœur; et vous pouvez ajouter que la disposition était bonne; et je vous prie que le mal me soit pardonné et que, s'il y a eu quelque bien, vous y conformiez vos vies et en fassiez un exemple<sup>50</sup>.

Nous terminerons cette étude par la lecture de deux des innombrables prières par lesquelles il terminait toujours ses

---

48. *Ibid.*, 368-369

49. Ronald S. Wallace, *Calvin, Geneva and the Reformation*, op. cit., 181.

50. T.L.H. Parker, *John Calvin*, op. cit., 183.

prédications. Écoutons ensemble comment il s'adressait au Dieu vivant, au tout-puissant et miséricordieux Seigneur qu'il avait cherché, dès sa jeunesse, à servir de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa pensée et de toute sa force. Voici les prières qu'il adressait à Dieu à la fin de ses prédications sur le chapitre 13 du deuxième livre de Samuel, le lundi 7 et le mardi 8 septembre 1562, quelque vingt mois avant que le Seigneur Jésus-Christ reprenne dans la patrie céleste Jean Calvin, son serviteur fidèle qui, au travers de tant de luttes, avait combattu le bon combat de la foi et qui, pour finir, en était sorti dans la victoire:

Or nous nous prosternons devant la majesté de notre bon Dieu en reconnaissance des fautes innombrables dont nous sommes coupables, le priant qu'il nous les fasse tellement sentir que ce soit pour nous attendre à patience et que nous apprenions de jour en jour de nous dépouiller de toutes corruptions, de nos cupidités charnelles et vanités de ce monde, afin d'être revêtus de sa justice et reformés à sa volonté, et cependant montrer tellement les fruits de notre repentance que ce soit pour nous ramener au bon chemin duquel nous avons été détournés et, quant et quant [en même temps], y attirer les autres. Que non seulement il nous fasse cette grâce, mais à tous les peuples de la terre.

Le lendemain à la fin de sa prédication, Calvin priait Dieu à nouveau en ces termes:

Or nous nous prosternons devant la majesté de notre bon Dieu en reconnaissance des fautes innombrables dont nous sommes coupables, le priant qu'il nous les fasse tellement sentir que ce soit pour le réclamer toujours et avoir notre refuge à la grâce de son Esprit, afin que nous soyons conduits et gouvernés en telle sorte que le diable ne trouve nulle entrée en nous et que nous bataillions vaillamment contre toutes tentations et que ce soit pour glorifier ce bon Dieu en nous assujettissant à lui et en lui attribuant la louange qu'il mérite. Que non seulement il nous fasse cette grâce, mais à tous les peuples et nations de la terre.

# KARL BARTH, THÉOLOGIE RÉFORMÉE?

## L'exemple de sa théologie de la prédication et des sacrements

Philippe CARDON-BERTALOT\*

Cet article se propose d'étudier la théologie de la prédication développée par Karl Barth entre 1922 et 1968 à partir des derniers textes que ce théologien a consacrés à ce sujet et que l'on trouve dans le volume IV de sa *Dogmatique*, son œuvre majeure<sup>1</sup>.

Cette étude nous introduit sur le terrain des affirmations barthiennes concernant le sacrement en général, et celui des transpositions que Barth a lui-même effectuées à propos de la prédication à partir de sa nouvelle approche du baptême<sup>2</sup>. Ce lien entre théologie des sacrements et théologie de la prédication est classique, dans le protestantisme, depuis la Réforme. Luther, à la suite de saint Augustin, aimait à parler de *verbum visibile* et de *verbum audibile* à ce propos<sup>3</sup>. Quant à Barth, il avait coutume, dans les années trente, d'appeler «prédication» l'ensemble formé par le «sermon» et le «sacrement»<sup>4</sup>. Le rapprochement constant baptême, cène et sermon

---

\* Ph. Cardon-Bertalot a soutenu une thèse doctorale «Déresse et promesse de la prédication chrétienne. Karl Barth, théoricien de la prédication», thèse dactylographiée (Strasbourg: Faculté de théologie protestante, 1997). Il est pasteur de l'Eglise réformée évangélique du Valais, à Montana, en Suisse.

1. K. Barth, *Dogmatique*, 4 vol., 26 tomes, index (Genève: Labor & Fides, 1953-1980, trad. française).

2. K. Barth, *op. cit.*, 26, trad. française, 1969.

3. Cf. A. Birmelé, *Encyclopédie du protestantisme*, art. «Eglise» (Paris-Genève: Cerf-Labor & Fides, 1995), 485.

4. K. Barth, *op. cit.*, 1, 54ss.

distingue, à l'évidence, la théologie protestante de la théologie catholique classique.

## I. Prédication et sacrements dans une perspective réformée

Parmi les théologiens protestants, il existe plusieurs manières de définir le sacrement, et de comprendre ce qui le caractérise; nous en distinguerons trois: la luthérienne, la zwinglienne, la calvinienne. Il y a donc plusieurs manières d'interpréter le caractère sacramentel du sermon, comme en témoigne la conception très personnelle que Barth expose au tome 26 de sa *Dogmatique*! Pour lui, il n'est légitime de parler de «sacrement» que si le texte grec du Nouveau Testament emploie le terme de *mysterion* pour désigner cette réalité. Or, *mysterion* renvoie, selon Barth, à

un fait d'histoire qui devient événement au sein du monde spatial et temporel, en ce sens que parce que seul Dieu en est directement l'auteur et l'ordonnateur, il est et reste fondamentalement, à la différence de tous les autres faits d'histoire, un mystère pour la connaissance humaine, étant donné son origine et sa possibilité; à moins qu'il ne s'ouvre à elle, non pas du dehors, mais seulement de l'intérieur, seulement par lui-même, c'est-à-dire uniquement par une révélation de Dieu... Une chose est claire: le Nouveau Testament parle de «mystère» exclusivement à propos de l'action et de la révélation de Dieu dans l'histoire...<sup>5</sup>

Et, continuait Barth, il n'y a en ce sens qu'un seul sacrement digne de ce nom, un seul *mysterion*: l'humanité ressuscitée et glorifiée de Jésus-Christ par laquelle Dieu se révèle<sup>6</sup>. Appliquer ce terme de sacrement à de tout autres réalités, à commencer par la cène et le baptême, reviendrait à refuser de les considérer telles que le Nouveau Testament les présente: comme de libres actions humaines par lesquelles l'homme répond, dans la louange, à la grâce divine et remercie pour le salut reçu<sup>7</sup>.

5. K. Barth, *op. cit.*, 26, 113.

6. *Op. cit.*, 107.

7. Sur la louange, cf. K. Barth, *op. cit.*, 25, 208-211; *idem*, 26, 113-114.



Nous noterons un premier point – d'importance – qui distingue Barth de Calvin. Barth ne combat pas, ici, pour préserver l'honneur et la gloire de Dieu; son raisonnement n'a pas pour finalité de préserver le caractère «d'actes divins» des sacrements (au sens traditionnel du terme) que la conception habituelle exprime en attribuant à l'Eglise – plus exactement à ses ministres – le pouvoir d'agir comme des médiateurs de Dieu, au nom, en lieu et place de Dieu...

Une telle intention se trouve dans la théologie réformée classique. Comme l'expose le professeur A. Gounelle dans deux récents ouvrages<sup>8</sup>, cette théologie peut voir son intention résumée dans l'emploi du terme *cum*, «avec»: la relation véritable avec Dieu s'établit par l'agir intérieur du Saint-Esprit, mais la cérémonie extérieure traduit et exprime cet acte intérieur. Le ministre qui administre le sacrement n'agit pas à la place de Dieu, fût-ce par délégation de l'autorité divine et comme son représentant terrestre. Il agit *en même temps* que Dieu. Les deux actions existent indépendamment l'une de l'autre mais se coordonnent et coïncident. L'action du ministre doit être à la fois soigneusement distinguée de l'action divine et liée à elle. En particulier, les deux doivent être pensées dans une stricte concomitance temporelle. Le ministre est un «outil»<sup>9</sup>, par lequel Dieu manifeste la réalité de sa propre action: non par la vertu du rite, mais en vertu de la libre promesse divine et du libre engagement du Seigneur de l'Eglise. Le fidèle peut ainsi être assuré, par exemple, qu'au plan spirituel, Dieu le fait communier au corps et au sang de Jésus-Christ au moment où il prend le pain et la coupe de la cène que lui présente le pasteur.

Il en va de même pour le sermon, compris par la théologie

---

8. A. Gounelle, *Le baptême. Le débat entre les Eglises*, 40ss, 85 («La cérémonie n'opère rien... Toutefois, Dieu, parce qu'il en a décidé ainsi et comme il l'a promis, nous justifie, nous fait grâce, nous adopte, au moment où..., on verse de l'eau sur notre tête»); *La cène. Le sacrement de la division*, 21. (Les deux ouvrages, Paris: Les Bergers et les Mages, 1995.) On pourra, sur ces questions, se reporter utilement à l'article de P. Marcel «L'actualité de la prédication» in *La Revue réformée*, t. II (1951), 1-89 et au commentaire de P. Wells in *La Revue réformée* (1997:5).

9. J. Calvin, *L'Institution de la religion chrétienne* (Aix-en-Provence-Marne-la-Vallée: Kerygma-Farel, 3 vol. 1978), IV.iii.1.

réformée comme l'exercice humain qui coïncide avec l'énoncé par Dieu de sa propre Parole. C'est pourquoi le prédicateur renvoie avec assurance à l'audition de la Parole de Dieu, mais il ne la dit pas lui-même substantiellement.

H. Bullinger, rédigeant la *Confessio helvetica posterior*, en 1566, pouvait écrire: «La prédication de la Parole de Dieu est Parole de Dieu.»<sup>10</sup> Mais cela n'implique pas que la parole du prédicateur devienne la Parole de Dieu au sens de la doctrine catholique de la transsubstantiation. La première ne remplace pas davantage la seconde. La prédication est l'occasion que Dieu utilise pour faire entendre sa voix et rendre attentif à sa Parole de vie et de salut. Par conséquent, le sermon doit être écouté et reçu avec le même respect et la même foi que la propre Parole de Dieu: la bouche du prédicateur est la bouche de Dieu<sup>11</sup>.

On reconnaîtra sans peine, sous les traits de cette théologie réformée classique de la prédication, la conception que défendait Barth dans les années vingt et trente<sup>12</sup>. Mais il ne suffit pas de la mettre en valeur pour pouvoir répondre positivement à notre question. Car, justement, Barth va évoluer sur ce point. Il demeura, d'une certaine manière, dans le sein de la tradition réformée, mais il en interpréta différemment les grandes lignes.

Pour comprendre comment cela est possible, il faut se souvenir que la théologie réformée des sacrements et de la prédication, telle que nous l'avons présentée à l'enseigne du *Consensus tigurinus* et de la *Confessio helvetica posterior*, et que le nom de H. Bullinger illustre, est en elle-même une théologie où convergent des positions diverses. A la fin de sa carrière, principalement dans les années cinquante et soixante, Barth a redécouvert toute l'importance que pouvaient avoir pour son propos théologique la pensée et l'œuvre de

10. *Confession helvétique postérieure* (Neuchâtel-Paris: J. Courvoisier Ed., Delachaux et Niestlé, 1944), 42.

11. Cf. R. Stauffer, *L'homilétique de Calvin*, mémoire de maîtrise dactylographié (New York: Union Seminary, 1953), 59, qui renvoie à un sermon du Réformateur sur le Deutéronome, *Œuvres complètes*, 25, 666-667.

12. Cf. K. Barth, *Parole de Dieu, paroles humaines* (Paris: Les Bergers et les Mages, trad. française, 1966-1922), 127-159. *Die christliche Dogmatik im Entwurf* (Munich: Chr. Kaiser, 1927; *Dogmatique*, I, 1932-1938).

H. Zwingli, ce qui l'a entraîné sur le chemin d'une «déconstruction» – ainsi dirons-nous – de la synthèse réformée classique. Barth ne s'est, certes, jamais proclamé «zwinglien». Il a seulement admis de parler du «zwinglianisme indirect» de sa théologie du baptême, ce qui est tout autre chose<sup>13</sup>. Mais le rapprochement a été fait depuis longtemps entre la théologie du dogmaticien de Bâle et celle du Réformateur de Zurich<sup>14</sup>, et nous voulons poursuivre sur cette ligne.

## **II. Karl Barth et H. Zwingli**

Quand Barth a-t-il commencé à se rapprocher de Zwingli? Le premier document significatif que nous sommes en mesure de signaler date de l'immédiat après-Seconde Guerre mondiale. Il s'agit des cours donnés par Barth en 1946-1947 à Bonn, qui ont été publiés en français sous le titre *Esquisse d'une dogmatique*<sup>15</sup>. Par le biais d'une référence positive à une forme de *theologia gloriae* s'esquisse alors, sous la plume de Barth, une réévaluation notable de la théologie zwinglienne<sup>16</sup>. Cette manière favorable d'aborder et d'intégrer la pensée de Zwingli représente une nouveauté dans le corps de la théologie barthienne. En effet, dans les années vingt, non seulement Barth s'en tenait strictement à la *theologia crucis* luthérienne, mais encore il émettait un jugement négatif sur la pensée de Zwingli dans son ensemble<sup>17</sup>.

Cette nouvelle approche de Zwingli par Barth eut un retentissement immédiat dans le domaine de la christologie<sup>18</sup>. Mais nous en considérerons les retombées spécialement sur la doctrine barthienne des sacrements et de la prédication.

Luther a entamé une critique de la conception médiévale qui insistait sur la capacité des sacrements à être cause de la grâce «en la signifiant». Le Réformateur de Wittenberg mettait l'ac-

---

13. Cf. K. Barth, *Dogmatique*, 26, 134-135.

14. Cf. J. Courvoisier, *Zwingli et Karl Barth*, in *Un remède de cheval* (Genève: Labor & Fides, 1956), 47-81.

15. K. Barth, *Esquisse d'une dogmatique* (Genève: Labor & Fides, trad. française, 1984).

16. *Idem*, 1842.

17. Cf. E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf* (Munich: Chr. Kaiser, 1986'), 155.

18. Cf. A. Gounelle, *La cène. Le sacrement de la division*, 41.

cent sur la foi: «Ce n'est pas le sacrement, mais la foi du sacrement qui justifie.» Il voulait, en outre, que ce signe ait été clairement institué par le Christ et qu'il soit lié à la promesse du pardon des péchés. La critique luthérienne portait plus loin encore: à proprement parler, il n'existait qu'un seul sacrement, «la Parole», le baptême, la cène étant seulement des signes sacramentels...<sup>19</sup>

Poursuivant dans cette voie, Zwingli, lui, s'est interrogé sur la pertinence même du concept de «sacrement». Il a refusé de faire du terme latin *sacramentum* la traduction du terme grec *mysterion*. (Nous savons déjà quel rôle cette question joua chez Barth.) Or, c'est sur cette traduction que reposait la théologie sacramentelle classique. C'est ainsi que cette manière de traduire, employée par la *Vulgate*, justifiait, sur la base d'Ephésiens 5:32, la qualification sacramentelle du mariage. Si Zwingli acceptait d'appeler le baptême ou la cène un *sacramentum*, c'était uniquement sur la base de l'étymologie latine du terme: un *sacramentum* était classiquement un «serment» (aux enseignes), le signe d'un engagement (de propriété), le gage d'un «enrôlement»<sup>20</sup>.

K. Barth «radicalisa» cette perspective. Ni le baptême ni la cène ne pouvaient, pour lui, demeurer des sacrements au sens habituel des termes, des sacrements-*mysteria*. Ils restaient des actions chrétiennes fondamentales, mais uniquement en tant que manière humaine d'attester la réception de la révélation effectuée dans la résurrection de Jésus-Christ, qui précède radicalement tous nos «serments d'allégeance» et nos «eucharisties» en les justifiant<sup>21</sup> – bref en tant que manière

19. H. Mottu, art. «Rites», in *Encyclopédie du protestantisme*, 1340-1341.

20. Cf. J. Courvoisier, *Zwingli et Karl Barth*, op. cit., 69ss, Zwingli, *théologien réformé* (Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé, 1961), 69. K. Barth, *Dogmatique*, 26, 114. On voit donc que Barth et Zwingli résolvent le même problème de manière opposée: Barth continue de traduire *mysterion* par *sacramentum*, mais refuse d'employer ce mot pour le baptême et la cène; Zwingli continue d'appeler chacune de ces deux actions un *sacramentum*, mais refuse de faire de ce terme l'équivalent de *mysterion*. Cette seconde position est peut-être plus «logique», mais pose un redoutable problème de communication, vu le sens reçu du mot «sacrement».

21. A. Gounelle, op. cit., 39-40, emploie à propos de la théologie zwinglienne des sacrements le terme *ante* pour décrire le mode de relation qu'elle conçoit entre l'action divine qui précède et l'action humaine qui suit.

humaine de répondre et de se conformer à la révélation. C'est pour cela que Barth – et ici il ne suivait pas Zwingli – refusa le baptême des enfants. L'*infans* est, par définition, celui qui ne peut pas répondre à la grâce par une manifestation libre de tout son être, que la parole humaine de la foi et le geste du baptême d'eau expriment<sup>22</sup>.

\*\*\*

Notons néanmoins que la reprise, transformée par Barth, de divers motifs zwingliens reposait sur une conception du rapport du «spirituel» et du «corporel» différente de celle que le Réformateur de Zurich a développée. Pour Zwingli, le baptême ou la cène ne pouvaient conférer le salut, car il s'agissait d'une donnée entièrement «spirituelle» qu'aucune réalité «corporelle» ne peut transmettre. Il peut seulement y avoir attestation de sa réception. Il y a, à l'arrière-plan de la théologie zwinglienne, une indubitable référence à la philosophie platonicienne, entendue comme opposition entre le monde des idées, de l'âme, et celui des réalités sensibles, du corps. Seul l'Esprit saint, en établissant une communication directe entre l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme, peut conférer le salut. C'est pourquoi il a semblé à certains auteurs que Zwingli dévalorisait le sensible en général, et les sacrements en particulier<sup>23</sup>.

La théologie réformée des sacrements se souviendra de la mise en garde zwinglienne sans en retenir les conséquences ultimes. Comme nous l'avons vu, cette théologie entendait préserver la spécificité et la liberté de l'action «spirituelle» divine par rapport aux «outils humains» (sacrements, sermon...) dont Dieu use, qui l'accompagnent, l'attestent, y renvoient...<sup>24</sup> Les sacrements sont, dans ce cas de figure, peut-on dire, les «sceaux» et les «gages» de l'action divine.

Pour Barth, il ne s'agissait nullement de dévaluer le gestuel comme si Dieu ne se donnait à appréhender que dans un pur mouvement de l'âme. Bien au contraire, il entendait préserver

---

22. Cf. K. Barth, *Dogmatique*, 26, 173, 192.

23. Cf. Chr. Gesylich, *Zwingli als Theologe*, 138. W. P. Stephens, *The Theology of Huldreich Zwingli*, 135, est d'un avis plus nuancé.

24. Cf. P. Gisel, *Encyclopédie du protestantisme*, art. «Calvin», 173.

la pleine valeur spirituelle de l'action humaine dans sa sphère particulière: la foi se manifestait pour lui par la parole de la confession de foi et de la prédication, mais aussi par le geste du baptême, la fraction du pain, le partage de la coupe. La théologie des sacrements dans ses expressions classiques lui semblait, sinon nier, du moins altérer la réalité du caractère pleinement humain de la célébration sacramentelle. Il parlait à ce propos d'une «docétisation» de l'action humaine<sup>25</sup>. Barth voulait revaloriser la place du sensible et des réalités corporelles dans la manifestation de la foi en leur rendant leur autonomie, même si, à l'instar de Zwingli, il excluait du culte les images et même la musique (seul, le chant *a capella* est admissible)<sup>26</sup>. Pour Barth, lors de la célébration des sacrements, l'homme agit librement et de façon personnelle, et non pas seulement comme un instrument de Dieu.

\*\*\*

Il reste à se demander si la «radicalisation» barthienne des principes zwingliens ne conduisit pas le dogmaticien de Bâle à des positions proches de celles des anabaptistes du XVI<sup>e</sup> siècle, eux aussi «disciples radicaux» du Réformateur zurichois, et des *Schwärmer*. Le premier motif qui peut justifier cette interrogation est, bien sûr, leur commun refus du pédo-baptême. Nous croyons que Barth suit, ici, une voie originale et qu'il «dépasse» Zwingli sans pour autant reprendre les positions des anabaptistes ou des *Schwärmer*.

A la différence de ces derniers, Barth défendit constamment la légitimité, et même la nécessité, d'actes «extérieurs», et il maintint l'Écriture sainte comme norme de la prédication, refusant tout recours à une «révélation intérieure». Quant à la théologie du baptême des anabaptistes, Barth s'en séparait parce que, aussi problématique que fût le baptême reçu à l'âge de l'enfance par la majorité des chrétiens, le dogmaticien bâlois affirmait qu'on ne pouvait le tenir pour simplement invalide et vouloir rebaptiser<sup>27</sup>.

25. K. Barth, *Dogmatique*, 26, 106, 111.

26. K. Barth, *op. cit.*, 25, 208ss.

27. Cf. K. Barth, *op. cit.*, 26, 199 (en revanche, Barth admet que baptistes et mennonites, qui pratiquent un «baptême de responsabilité», sont, au moins, en route vers une théologie acceptable du baptême).

### III. La prédication, acte de louange

Comment Barth a-t-il compris la prédication, dans l'ultime phase de sa carrière? Elle était, pour lui, une forme de la louange de Dieu par laquelle le baptisé répond encore et toujours à la grâce reçue, et invite les autres hommes à se joindre à lui. La prédication conservait un sens proprement cultuel<sup>28</sup>. Le sermon était pour Barth

une annonce et une explication *indépendante* de l'Évangile, une interpellation évangélique que l'on court le risque de lancer *spontanément*... la prédication doit parler à partir de la Bible mais pas sur elle<sup>29</sup>.

C'est ainsi qu'il prêcha au pénitencier de Bâle dans les années cinquante<sup>30</sup>. Autrement dit, Barth refusait alors que la prédication se transformât en un cours d'exégèse ou en une explication de texte, tandis qu'auparavant il parlait de la prédication comme d'une *reine Auslegung*, une pure explication, du texte biblique<sup>31</sup>.

Mais plus globalement, la prédication fut, dans la théologie barthienne de l'époque, l'autre nom du témoignage que la communauté est appelée à rendre à l'Évangile dans le monde. Ce témoignage est la mission de tout baptisé, chacun le rendant en fonction de la vocation particulière qu'il a reçue de Dieu et que la communauté lui a reconnue<sup>32</sup>; de même que la prédication cultuelle demeure l'office spécial de celui qui y a été appelé. Nous n'insistons pas sur la «remise en cause» du ministère pastoral dans sa forme classique que Barth a développée dans la *Dogmatique* IV, et qui est très nette si l'on compare ses écrits des années cinquante à ceux des années vingt. Le point de départ de Barth a été une réflexion sur les implications de la vocation homilétique du pasteur: «Qu'est-ce que prêcher?»<sup>33</sup> Cette interrogation demeura constante comme

---

28. K. Barth, *op. cit.*, 25, 211 ss.

29. K. Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, 43-44.

30. Cf. K. Barth, *Aux captifs, la liberté* (Genève: Labor & Fides, trad. française, 1959). *Ce qui demeure* (Genève: Labor & Fides, trad. française, 1970).

31. Cf. K. Barth, «Die Gemeindemässigkeit der Predigt», in *Evangelische Theologie* 16 (1956), 200 (conférence prononcée en 1935).

32. K. Barth, *Dogmatique*, 24, 200.

33. K. Barth, *Parole de Dieu, parole humaine*, 132.



source de sa réflexion dogmatique<sup>34</sup>, mais son sens s'est transformé au fil des années; elle est devenue une réflexion sur la vocation de la communauté à annoncer la Parole de Dieu au monde. L'annonce qui s'effectuait au sein même de la communauté, dans son culte, en tant que sermon, est désormais comprise par Barth, non comme l'instant eschatologique<sup>35</sup>, mais comme une préparation à l'essentiel: la mission dans le monde et pour le monde. La figure du pasteur, dans la mesure où elle est demeurée une question qui a préoccupé Barth, a perdu sa place centrale au profit de la communauté dans son ensemble.

## Conclusion

Karl Barth fut-il un «théologien réformé», nous demandons-nous en exergue? La réponse que nous pouvons, maintenant, apporter de façon provisoire sera nuancée.

Oui, répondrons-nous, puisqu'il a dialogué constamment, de façon privilégiée, avec la tradition théologique réformée, qu'elle soit représentée par Zwingli, par Calvin, par Bullinger ou par l'orthodoxie du XVII<sup>e</sup> siècle, voire par Schleiermacher, dont Barth n'oublie jamais les origines réformées<sup>36</sup>. Dans les années vingt et trente, Barth fut un représentant assez fidèle de cette tradition, du moins en ce qui concerne la prédication et les sacrements, même s'il était alors plus influencé par Bullinger (quant aux sacrements) que directement par Calvin.

Non, répondrons-nous, s'il s'agit pour le théologien réformé de réaffirmer, de redémontrer le dogme traditionnel. Karl Barth n'a pas été «orthodoxe» ou «néo-orthodoxe». Même si nous oublions le sens péjoratif du terme

34. Cf. notre article «La prédication, matrice et horizon de la théologie barthienne», in *Positions luthériennes* 45 (1997/4), 389-409.

35. K. Barth, *op. cit.*, 138.

36. Cf. K. Barth, *La théologie protestante au XIX<sup>e</sup> siècle*, 237.

37. Ces termes ne sont pas en eux-mêmes très parlants et sont souvent employés, en mauvaise part, par les adversaires de ceux qu'ils sont censés dépeindre. Ainsi, dans sa *Systematic Theology* (Chicago, 1950ss), P. Tillich accole constamment ce qualificatif dépréciateur à la théologie barthienne pour stigmatiser le refus d'une corrélation entre la situation existentielle de l'homme et les données de la Bible, et d'un dialogue avec la culture. De ce



sous certaines plumes<sup>37</sup>, il n'a jamais voulu comprendre la tâche de la théologie de la même manière que les théologiens (néo)calvinistes, (néo)luthériens, voire (néo)thomistes. Barth a toujours refusé de comprendre la tâche du dogmaticien dans le sens d'une redémonstration d'un donné traditionnel et il a attaqué l'attachement trop étroit de certains luthériens aux formules de la Confession d'Augsbourg<sup>38</sup>: la révélation ne pouvait pas s'être «incorporée dans des phrases objectives», car elle ne serait plus alors un événement<sup>39</sup>. La tâche de la théologie est plutôt, selon Barth, la recherche de la «pure doctrine»:

« Que faut-il donc attendre de la dogmatique? Qu'elle fournisse des armes à la prédication, qu'elle l'oriente vers la recherche de la pure doctrine et l'entraîne dans cette démarche<sup>40</sup>, » même s'il existait pour lui quelque chose «comme un vieux dogme chrétien ayant valeur normative»<sup>41</sup>.

Nous sommes donc globalement en présence d'une gestion tout à fait personnelle de l'ancienne tradition réformée que Barth a refusé de considérer comme figée et intangible. Sa théologie possède une volonté incontestable d'être une pensée en mouvement, où remaniements, ouvertures, innovations se multiplient. *Theologia viatorum*, selon la formule reçue: encore un terme emprunté à l'orthodoxie, mais compris de façon radicale<sup>42</sup>.

Nous ne voulons prendre parti ni pour ni contre la méthode barthienne. Mais il nous semble important de noter que l'interprétation de Barth en termes de théologien «néo-orthodoxe» est erronée, que l'on s'en réjouisse ou qu'on le regrette.

---

(suite note 37 ) point de vue, «néo-orthodoxe» veut dire à peu près la même chose que «supranaturaliste»: partir non des manifestations humaines de la religion chrétienne, mais d'une prétendue révélation normative, intemporelle, confondue avec la révélation d'un donné dogmatique; appréhender la tâche de la théologie selon la voie déductive et syllogistique de la scolastique... Il ne s'agit là, bien entendu, que d'une caricature, mais il est toujours utile de montrer que cette voie ne fut pas celle de Barth!

38. Cf. K. Barth, *Dogmatique*, I, 255; *Dogmatique*, 5, 206.

39. T. F. Torrance, Karl Barth. *An Introduction to his Early Theology (1910-1931)* (Londres: SCM, 1962), 101-102.

40. K. Barth, *Dogmatique*, 5, 314-315.

41. K. Barth, *op. cit.*, I, XII.

42. Cf. Quenstedt, *Theologia did. pol.*, I, cap. I, sect. I, thèses 3-14, 1685.

te. Dans une perspective favorable à Barth, B. McCormack estime qu'il faut

mettre à l'épreuve le point de vue qui a dominé l'historiographie de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle dans le monde anglophone: à savoir que Karl Barth a été le représentant le plus éminent de la «néo-orthodoxie» qui fut dominante dans les années 1930-1960<sup>43</sup>.

Et J. M. Tétaz écrit dans *l'Encyclopédie du protestantisme*, pour s'en réjouir car cela justifie le «retour» à Schleiermacher qu'il préconise, que «la dogmatique ecclésiale de Karl Barth reste fondamentalement tributaire du programme schleiermachérien»<sup>44</sup>. Cette affirmation demanderait à être vérifiée et nuancée, mais elle est bien plus exacte que son contraire!

Ainsi la théologie barthienne apparaît finalement comme un mode de gestion de l'héritage réformé beaucoup plus «hétérodoxe» et singulier qu'«orthodoxe» et régulier. En se repositionnant par rapport à Zwingli, Barth a subverti la théologie réformée classique de la prédication et des sacrements de l'intérieur.

Certains diront qu'il suffisait de rappeler la compréhension de la prédestination développée par Barth pour s'en convaincre, mais nous avons voulu prendre un chemin tout différent, et moins fréquenté, pour appréhender ce fait.

---

43. B. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1995), VII.

44. J. M. Tétaz, *Encyclopédie du protestantisme*, art. «Dogmatique», 426.

## DES LIVRES À LIRE

### **Thomas Römer: *Le peuple élu et les autres. L'Ancien Testament entre exclusion et ouverture* (Poliez-le-Grand, Suisse, 1997)**

Th. Römer, professeur d'Ancien Testament à l'Université de Lausanne, est l'auteur d'une étude courte mais particulièrement intéressante traitant du thème de l'élection d'Israël. Au cours des siècles, l'élection d'Israël a été une pierre d'achoppement pour quantité de gens. Car le revers de l'élection d'Israël, c'est que les autres peuples, eux, sont exclus (n'ont pas été élus). Indéniablement, l'indignation suscitée par cet écueil (ce scandale) est une des racines de l'antisémitisme. Il s'agit d'un thème actuel: cela se voit, par exemple, par le fait que, dans l'Israël moderne, certains groupes de fondamentalistes propagent l'idée d'un «Grand Israël», au détriment des Palestiniens, en alléguant l'élection d'Israël. Un fanatisme religieux risque d'exploiter la notion d'élection. Comment le thème de l'élection d'Israël «fonctionne-t-il» dans l'Ancien Testament? Comment le rapport entre Israël et les peuples y est-il décrit? Dans un exposé concis, Römer montre que l'idée d'élection a passé par quatre phases importantes.

Dans les plus anciens textes de l'Ancien Testament, il n'est pas encore question d'une élection du peuple. La relation entre Dieu et Israël est celle d'un dieu national avec son peuple: chaque peuple a son propre dieu. En interprétant Deutéronome 32:8 (LXX et Q), Römer y lit l'idée que le dieu souverain *El* a destiné un dieu à tous les peuples; c'est ainsi qu'il a donné en partage le peuple d'Israël à *YHWH*. Même si *YHWH* était le dieu national d'Israël, d'autres dieux ont été adorés à côté de lui dans l'ancien Israël. Mais, dans ces temps anciens, il est bien question d'une élection individuelle: le roi, le prêtre ou bien le temple, le mont Sion. Il est frappant de constater que, dans ces cas-là, Dieu donne toujours la préférence au faible, au petit. C'est déjà un premier signe que l'élection ne peut jamais être un prétexte de glorification personnelle.

La deuxième moitié du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. voit apparaître la phase suivante. C'est à ce moment-là que Juda se détache lentement mais sûrement de l'hégémonie assyrienne et qu'un groupe de savants (le mouvement deutéronomiste) écrit la *magna charta* d'une réforme religieuse et nationale afin de «pousser» le roi Josias (afin de soutenir le règne du roi Josias). La première édition du Deutéronome (le Deutéronome primitif?) donne une place prépondérante à la notion d'élection. Là où, autrefois, Dieu élisait le roi pour être le médiateur entre lui et son peuple, maintenant – dans une sorte de procès de démocratisation – la notion d'élection est reportée sur le peuple d'Israël dans sa totalité.

«L'élection du peuple investit Israël du rôle de témoin de Dieu au milieu des autres peuples de la terre.» (p. 80)

Selon Römer, cette conviction théologique trouve son origine dans la résistance contre l'envahisseur étranger, l'Assyrie. Car il est frappant de constater que le Deutéronome, quant à sa forme et sa structure, ressemble beaucoup aux traités de vassalité de l'Assyrie. Dans leur document, les deutéronomistes présentent Dieu comme le Grand Suzerain et Israël comme son vassal.

«La doctrine de l'élection comporte donc un très net élément de résistance civique, qui permet aux destinataires du Deutéronome primitif de conserver leur identité tout en l'exprimant dans les catégories de la culture ambiante.» (p. 42)

L'effondrement de Juda en 597 et 586 amène la troisième phase. Car c'est alors que l'optimisme né de la certitude d'être élu n'a pas pu tenir devant la réalité de la suprématie babylonienne. Pourtant *YHWH* ne subira pas le sort d'un dieu comme, par exemple, Kemos de Moab. Par un coup de théologie audacieuse, les théologiens de l'exil et du postexil proclament que Dieu est le Dieu universel. La destruction de Jérusalem n'est pas un signe de sa faiblesse mais, au contraire, la sanction décidée par Dieu pour punir les péchés d'Israël. Alors, dans une adaptation du Deutéronome comme dans le deutéro-Esaïe, on entend la prédication du Créateur de toutes choses, qui est le Dieu d'Israël, qui apportera aussi la délivrance à son peuple. Römer voit un dangereux excès de cette doctrine d'élection dans des passages tels que Deutéronome 7 (commandement d'exterminer tous les peuples cananéens) et chez Esdras et Néhémie (interdiction d'épouser les femmes étrangères). Même si Deutéronome 7 ne reflète que l'idéologie agressive de la communauté postexilienne et non pas une réalité historique, il s'agit pourtant d'une «conception nombriliste, voire triomphaliste de l'élection». Heureusement, Amos 3:2 et 9:7 (rédaction définitive au V<sup>e</sup>/IV<sup>e</sup> siècle) s'opposent à cette «vision ségrégationniste».

Les textes de la Genèse traitant des patriarches, notamment Abraham, constituent la dernière phase du développement de la notion d'élection. Une fois de plus, ces chapitres montrent qu'un exclusivisme national accompagné de sentiments de supériorité ne peut pas se défendre. Abraham, d'ailleurs, est peint sous des jours bien différents. Les histoires de sa vie ont été adaptées plus d'une fois et chaque «relecture» a un contexte, une intention spécifique. Dans la plus ancienne couche de ces histoires abrahamites, deux motifs jouent un grand rôle: la promesse de la possession du pays et la question de la descendance. Il nous faut, probablement, chercher l'auteur de ces histoires parmi ceux qui, après la chute de Jérusalem en 586, sont restés dans le pays de Juda à l'avenir incertain. Cet auteur a voulu encourager ceux qui étaient restés sur place à ne pas quitter Juda. Une deuxième couche du cycle d'Abraham a été ajoutée par ceux qui revinrent de Babylone. On comprend alors le sens des passages tels que Genèse 12 (Ur = Babylone) et Genèse 24 (interdiction à Isaac d'épouser une des filles du pays). La tension existant entre ces deux rédactions trouve sa solution en Genèse 15 – le chapitre où, selon Römer, toutes les lignes du Pentateuque se joignent. En Genèse 15, Dieu promet le pays

à Abraham, mais sa promesse n'implique nullement l'exclusion des autres peuples qui vivent sur cette même terre. Notamment dans les textes tels que Genèse 12:16ss et Genèse 16, l'auteur biblique adopte une attitude ouverte,

«sans doute comme une réaction contre une approche exclusivement nationaliste» (p. 77). Bref, «Abraham devient ainsi une figure d'intégration, un avocat de réconciliation, qui permet le dialogue avec les autres» (p. 77).

A la lumière de ce qui est dit plus haut, rien d'étonnant que le livre de Römer se termine par un plaidoyer pour un dialogue interreligieux entre judaïsme, christianisme et islam. Un dialogue où on prendrait au sérieux la prétention d'élection de l'autre:

La chose est certes difficile, mais cette ouverture est néanmoins indispensable. (p. 83)

Römer possède l'art de mettre sur le tapis beaucoup de choses d'une manière concise et intelligible. Son style est accessible et agréable. Cette étude, écrite par un auteur versé dans l'Ancien Testament, se distingue par l'esprit ouvert de son auteur et sa force persuasive. Il faut prendre à cœur l'avertissement de Römer contre un emploi abusif de la notion d'élection; un avertissement qu'on retrouve d'ailleurs dans l'Ancien Testament même.

Malgré cette appréciation positive, les idées de Römer ne manquent pas de poser pas mal de problèmes. A mon avis, le tableau peint par cet auteur est simpliste et demande quelques corrections. Je n'arrive pas à croire que le thème de l'élection d'Israël soit une conception tardive (apparue au VII<sup>e</sup> siècle) qu'il faut considérer comme une démocratisation de la notion d'élection du roi. Avec fondement, des savants tels que von Rad, Zimmerli et, récemment, Preuss aussi démontrent, dans leurs théologies de l'Ancien Testament, que la notion d'élection date des temps les plus reculés et qu'elle trouve son origine dans les traditions patriarcales. Dans des textes primitifs, il est déjà question de la réciprocité exprimée par «mon peuple» et «notre Dieu» (voir, par exemple, Juges 5). Des prophéties chez Amos et Osée supposent une doctrine de l'élection largement répandue en Israël. Une autre idée aussi prête à discussion: à savoir celle que, en passant par la notion d'élection, la relation entre le Dieu national et le roi a été transposée au niveau de la relation entre un Dieu universel et son peuple Israël. Car, dès les temps anciens, *YHWH* peut être invoqué comme Dieu universel. Il n'est pas juste d'écarter complètement le témoignage extensif de l'Ancien Testament sur une Alliance avec l'Israël primitif et son élection. Dès le début, Israël est «le premier-né» et la «prunelle de l'œil» de *YHWH*. On doit décidément se forcer si on veut interpréter tout le cycle d'Abraham comme une rétrojection ultérieure, tandis que, par exemple, le Deutéronome ramène déjà la notion d'élection entièrement à l'Alliance conclue avec les Patriarches (voir aussi le Psaume 47).

Le véritable problème que suscite pour moi la vision de Römer se trouve dans les trois points suivants:

a. L'application sans réserve de méthodes de critique littéraire et histo-

rique dont les résultats hypothétiques sont imposés aux textes. Les rapports relatifs à l'histoire littéraire et à l'histoire du salut, propres aux textes qui nous sont transmis, sont gommés. Ainsi, les liens spirituels que les auteurs de la rédaction définitive de l'Ancien Testament ont vus et respectés, disparaissent eux aussi. Le Canon est réduit à un ensemble de textes dont on tire la conviction religieuse que bon vous semble.

b. Négligent l'histoire de la révélation et du salut, on place les textes dans un autre cadre historique. Et cela de telle manière qu'il naît souvent des tensions internes ou même des contradictions qui, ensuite, sont accentuées. Pour Römer, l'Ancien Testament est un recueil plein de théologies qui s'opposent. Il est hors de doute que le message de l'Ancien Testament se distingue par une grande diversité, mais celle-ci découle directement de la progression de l'histoire du salut, qui passe par beaucoup de phases. Il importe de s'en rendre compte, par exemple, si on veut prononcer un jugement sur l'exclusivisme présumé d'Esdras ou de Néhémie.

c. Römer approche le texte comme étant uniquement le produit de la créativité religieuse de l'homme. Des individus, des groupes projettent leurs propres idées dans les textes bibliques, dans l'intention de renforcer leurs prétentions ou de délimiter leurs positions. Sans problème, on a récrit et adapté des textes plus anciens, l'auteur les pliant à son gré. C'est ainsi que l'Ancien Testament se serait développé, plein de contradictions... Pas un mot, chez Römer, sur la révélation, ni sur l'œuvre du Saint-Esprit, ni sur les œuvres de Dieu. La méthode historico-critique et les principes herméneutiques du professeur Römer ont largement décidé du résultat de son étude sur l'élection d'Israël.

H.G.L. Peels

Apeldoorn (Pays-Bas)

### **D. Tassot: *La Bible au risque de la science. De Galilée au Père Lagrange* (Paris: François-Xavier de Guibert, 1997)**

«La science médiévale en Occident fut largement le fait des clercs (...) L'harmonisation des savoirs se faisait donc dès leur élaboration: le donné révélé était distingué du donné empirique, mais les deux restaient présents à l'esprit de tous et leur confrontation devant l'intelligence précédait tout énoncé public. (...) Avec la Renaissance, apparaît toutefois une classe de lettrés qui accède à l'autorité de la chaire sans passer par la tonsure cléricale. La confrontation des savoirs débouche sur le conflit entre deux autorités, dont l'affaire Galilée fut le prototype.» (p.13)

Voilà, le décor est placé d'emblée. Le problème récurrent de la confrontation des savoirs religieux et profanes, d'après D. Tassot, doit être vu dans la perspective d'une question d'autorité. En effet, le conflit se crée dès lors qu'il existe une autorité religieuse et spirituelle, et une autre, scientifique et rationnelle. Tant que le clergé portait les deux casquettes, tout allait bien. Mais avec Galilée (non pas seulement, mais typiquement),

---

la science se libère du joug religieux, autrement dit, biblique. Car c'est là le véritable enjeu: quel est le statut de l'Écriture, et quelle est sa sphère d'autorité?

L'auteur, Dominique Tassot, n'est pas clerc, mais un croyant convaincu. Catholique romain fidèle, il est de ceux qui défendent l'authenticité du suaire de Turin. Ne nous y trompons pas, ce n'est ni un naïf, ni un «fanatique». Ingénieur des Mines, c'est un homme intelligent, et d'analyse très fine. Scientifique accompli, il est capable de recul vis-à-vis de cette science omniprésente et autoritaire. D'autant plus qu'il reconnaît à l'Écriture sainte la seule autorité absolue, et ce, même en dehors de la seule question du salut. En tant que Réformés, nous ne pouvons que le rejoindre sur ce terrain. Enfin, il faut savoir que cet ouvrage est une adaptation de la thèse de doctorat de philosophie qu'il a soutenue en juin 1994, le jury étant présidé par Pierre Chaunu.

L'auteur développe sa thèse tout au long d'une analyse de l'histoire, depuis Galilée jusqu'au Père Lagrange, au travers de personnalités scientifiques et philosophiques typiques. En effet, plutôt que d'analyser une école de pensée ou un mouvement culturel, il s'attache à quelques personnalités révélatrices de leur époque, et de «l'air du temps». La première de celles-ci est Galilée, le «martyr de la science», le «libérateur», selon certains historiens de la science moderne, en tout cas.

Pour une fois, la «démythologisation» a du bon. En effet, le temps et la philosophie humaniste athée ont fait du «cas Galilée» un mythe fondateur, celui de la libération du genre humain, écrasé par l'obscurantisme de l'Eglise. D. Tassot, s'appuyant sur des travaux scientifiques, montre qu'elle a été la réalité. L'Eglise ne s'est point attaquée à Galilée, mais c'est plutôt l'inverse. D'une personnalité orgueilleuse à l'extrême, ce dernier s'est piqué de convaincre le monde entier de l'exactitude du système de Copernic. C'en était quasi obsessionnel. Or, et Copernic le savait bien, lui, ce système était indémontrable, puisque clairement et scientifiquement faux. Ne pouvant ainsi convaincre par la logique mathématique, Galilée entreprit de le démontrer bibliquement, c'est-à-dire exégétiquement! Il allait apprendre à l'Eglise comment elle devait lire la Bible, en somme. C'est à ce moment-là que l'Eglise réagit, et lui fit un procès. Evidemment, l'auteur prend le temps d'expliquer et d'analyser tout ceci dans son livre, à partir de documents historiques. A la fin, Galilée finit même par être antipathique!

Passant par Descartes, Newton, Darwin, et d'autres encore, D. Tassot arrive au Père Lagrange. Ce dernier représente l'étape ultime du processus qui intéresse l'auteur. Toute cette étude historique cherche à montrer comment l'on est passé d'une Bible toute-puissante à une science toute-puissante. Galilée représente le premier échelon, celui de l'acquisition de l'autonomie scientifique. Avec le Père Lagrange, on arrive au bout de l'échelle: la Bible est elle-même soumise à l'étude «scientifique», qui seule est autorisée à nous dire ce qu'il faut croire. En quatre siècles, l'ordre



d'autorité a été totalement, et parfaitement inversé. C'est donc une étude historique du processus de la sécularisation.

L'ouvrage de D. Tassot est passionnant, facile à lire quelle que soit la connaissance préalable des différents donnés (ce qui n'est pas le cas de la préface écrite par P. Chaunu!). Il étudie le problème avec fermeté et droiture intellectuelle. Le lecteur découvre de nombreuses choses, et peut corriger maintes erreurs qui lui ont été inculquées dès l'enfance. C'est l'occasion de faire le ménage dans nos idées reçues! D'autre part, l'analyse du phénomène sous l'aspect de l'autorité est à la fois originale et porteuse de fruits. En effet, cette optique permet une compréhension profonde et détaillée de ce qui s'est passé dans notre histoire depuis le Moyen Age et ce, avec un regard scientifique et spirituel, ainsi que cela devrait toujours être.

Ce livre devrait être lu par tout ceux qui s'intéressent aux sciences, à l'étude de la Bible, à notre culture, à l'Eglise de Christ et à l'incarnation de l'Evangile ici et maintenant. Cet ouvrage nous ouvre les yeux sur notre société, ses véritables besoins, et la seule réponse à ceux-ci: l'Ecriture sainte.

Certes, nous n'approuvons pas tout ce qui est écrit. Sans doute est-ce dû à l'appartenance ecclésiastique de l'auteur. Nous remettons en question le point de départ, par exemple. Il nous semble que le schéma Nature/Grâce du catholicisme, héritage de la philosophie grecque, est en réalité à l'origine de la dichotomie Ecriture/science. Galilée ne représente pas le premier échelon.

D'autre part, nous encourageons l'auteur à étudier davantage la Réforme et ses penseurs modernes. Il fait une petite erreur à ce sujet lorsqu'il donne à celle-ci comme principe de lecture de la Bible «le libre examen». La Réforme donne toute l'autorité à l'Ecriture, et la dénie à l'homme. C'est pourquoi elle rejette la «Tradition». Il est vrai qu'elle insiste sur *la responsabilité individuelle face à l'autorité absolue de l'Ecriture*. L'homme doit se soumettre à l'enseignement biblique. La nuance est importante.

De plus, l'auteur tirerait sans aucun doute un grand profit de la lecture des ouvrages de F. A. Schaeffer, ou d'autres auteurs comme H. Dooyeweerd. En effet, l'analyse plus théorique de ces penseurs réformés serait un complément excellent à l'étude historique de D. Tassot.

Quoi qu'il en soit, nous recommandons vivement la lecture de cet ouvrage d'une rare qualité. Aussi aimerions-nous remercier D. Tassot d'avoir écrit un livre si intéressant et si utile.

Flavien Pardigon  
étudiant en doctorat  
au Westminster Seminary de Philadelphie (Etats-Unis)

---

## Alain Perrot: *Jean Calvin et la science genevoise* (Genève: Editions Hurter, 1996)

Que doit à Calvin l'extraordinaire essor scientifique de Genève aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles? Peut-on lui attribuer, partiellement du moins, une certaine paternité, à l'heure où sa théologie, l'usage de son catéchisme par les pasteurs, dès 1725, cessant d'être obligatoire, est mise en question de manière de plus en plus radicale?

Alain Perrot, cette interrogation en tête, commence par mettre en évidence, citations à l'appui, le vif intérêt du Réformateur pour les sciences. Leur étude, pense-t-il, ne saurait en rien contrecarrer celle du dessein éternel de Dieu pour l'homme. Ne se penchent-elles pas avec passion sur son œuvre merveilleuse de Créateur? Quoi de plus édifiant! On ne peut qu'admirer et rendre grâces. Pierre Marcel, non sans talent, avait illustré cette attitude dans *La Revue réformée*. Il avait démontré la fragilité de l'accusation de géocentrisme que d'aucuns dirigent contre Calvin d'après certains de ses commentaires, et, singulièrement, d'après cette phrase de son huitième sermon sur I Corinthiens 10:19-24 où l'on croit lire, mais à tort, une critique de l'héliocentrisme:

Ils diront que le soleil ne se bouge et que c'est la terre qui se remue et qu'elle tourne.<sup>1</sup>

L'auteur du *Traité ou avertissement contre l'astrologie qu'on appelle judiciaire et autres curiosités qui règnent aujourd'hui au monde*<sup>2</sup> offre à son lecteur une vision positive de la science. N'écrit-il pas que «l'astronomie se peut bien nommer à bon droit l'alphabet de la théologie»? On pourrait en déduire que les savants genevois de l'époque des Lumières, dans une certaine mesure, sont ses héritiers. Que le milieu dans lequel ils baignent, celui de la philosophie mécaniste de Descartes, n'est que partiellement responsable de leur dynamisme exceptionnel. Qu'à côté de la croyance du cartésianisme aux progrès illimités d'une science dégagée de toute métaphysique, il y a encore une semence ancienne, celle de la Réforme, propre à féconder ce terrain nouveau.

Ce ne serait donc pas, en définitive, l'émergence d'une pensée plus libérale, celle de Jean-Alphonse Turretini par exemple, qui favoriserait avant tout, à Genève, l'essor dont nous avons parlé. La cohabitation d'une recherche autonome avec une foi pleinement orthodoxe illustrée par Jean-Robert Chouet en montre les limites. Professeur et magistrat ouvert à l'innovation, s'il signe en effet la confession de foi en usage lors de sa nomination (1669), il pense aussi que la Bible ne se soucie ni de physique ni de mathématiques. Est-il d'avis – Pierre Chaunu le relève – que la philosophie cartésienne appelle une théologie de l'absolue transcendance?

---

1. P. Marcel, «Calvin et Copernic» in *La Revue réformée*, n° 121, 1980:1, 15.

2. *Traité ou avertissement contre l'astrologie qu'on appelle judiciaire et autres curiosités qui règnent aujourd'hui au monde* (Paris: Librairie Charles Gosselin, 1842, et Genève: Droz, 1985, édition critique).

Dieu est lointain, caché. Mais on le retrouve, *primum mobile*, à l'origine de tout. Et Chouet écrit cette réflexion révélatrice:

Comme philosophe, je ne raisonne jamais de la Trinité; je la considère comme un système incompréhensible à l'esprit humain et, comme chrétien, je m'en tiens essentiellement à ce que nous enseigne la Parole de Dieu, sans aller au-delà<sup>3</sup>.

Certes, le peuple chrétien, autrefois comme aujourd'hui, ne suit pas aveuglément le dogme enseigné par son Eglise. Les confessions de foi lui servent d'horizon, de garde-fou. Il ne les comprend ni ne les assimile dans leur totalité. Il les récite parfois. Et s'il acquiesce à tels de leurs articles, d'autres lui demeurent étranges et étrangers. Il ne s'y arrête pas.

Sans doute Calvin lui-même ne nage-t-il pas dans de telles eaux. La saine doctrine, pour lui, n'est pas à la carte. Et s'il invite tout homme à s'abreuver directement à la source de la Sainte Ecriture, à lire de ses propres yeux en ouvrant son intelligence et son cœur à la Parole de Dieu, son «libre examen» ne va pas plus loin. Il use, pour saisir le sens véritable des textes, de toutes les ressources de l'histoire, d'une science encore balbutiante, et de sa droite raison. Mais il ne s'opiniâtre pas, comme l'a fait trop souvent la méthode historico-critique, ayant émis une hypothèse, dans son dessein de la prouver à tout prix. Il explique la Bible par la Bible, dans l'analogie de la foi. Et il introduit avec bonheur, dans son exégèse, le «principe d'accommodation» du langage pour que chacun, aussi peu instruit soit-il, écoute et comprenne.

Alain Perrot, à juste titre, insiste sur l'esprit d'ouverture et la liberté d'interprétation dont fait preuve le Réformateur. Toutefois, l'expression «libre examen» qu'il emploie à son sujet ne va pas sans ambiguïté. Combien de fois l'a-t-on utilisée pour mettre en doute les doctrines fondamentales de la Réforme! On le constate, notamment, à l'époque du Réveil. Et Adolphe Monod écrit:

Jamais on ne vit un plus étrange abus de mots, ni une plus funeste confusion. La liberté d'examen qu'on invoque est précisément le contraire de celle que les Réformateurs avaient proclamée. Les Réformateurs avaient dit: «Examinez librement; ne vous soumettez point à l'interprétation des papes et des conciles; ne vous soumettez qu'à la Bible, lisez et croyez.» Les novateurs disent: «Examinez librement; ne vous soumettez point aveuglément à l'enseignement de la Bible; soumettez tout à votre raison; lisez et jugez.» Les Réformateurs n'entendaient se déclarer libres qu'à l'égard des papes et des conciles, et c'était pour s'assujettir à la Bible; les novateurs se déclarent libres à l'égard de la Bible, et c'est pour s'assujettir à leur jugement personnel<sup>4</sup>.

L'ouvrage d'Alain Perrot, on le voit, pousse à la réflexion. La thèse générale en est juste. Toutefois, et on le sent bien à la lecture, les causes de

---

3. P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières* (Paris, 1971), 25. F. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme* (Paris: PUF, 1964, t. III), 51.

---

la floraison scientifique genevoise se perdent trop dans la complexité des influences diverses pour qu'on ne reste pas quelque peu, à cet égard, perplexe. C'est pourquoi l'explication finale réside essentiellement, me semble-t-il, dans ce fait incontestable que c'est l'histoire qui a fait Genève – et non la géographie – et que l'histoire, à Genève, c'est Calvin. Sans lui, on n'aurait eu ni Rousseau, ni Dunant, ni les savants dont il a été question, ni non plus le Bureau international du travail (BIT), la Société des Nations (SDN) ou le Conseil œcuménique des Eglises (CŒ), figures de proue ou institutions universelles qui ne représentent pas forcément ses idées, mais qui ont surgi dans la cité singulière qu'il avait sortie de son obscurité provinciale<sup>4</sup>.

Gabriel Mützenberg  
Historien

## VIENT DE PARAÎTRE

Auguste LECERF, *Introduction à la Dogmatique réformée* (volume 1), nouvelle édition.

Ed. Kerygma, 33, av. Jules Ferry, 13100 Aix-en-Provence. 95 F franco.  
CCP: Marseille 2820 74 S.

---

4. «La destitution d'Adolphe Monod», in *Le Messager évangélique* (Flavion, Belgique), n° 254, août 1975, 263.

5. G. Mützenberg, «Genève et son mythe», in *L'obsession calviniste* (Genève: Labor & Fides, 1979), 59-98.

# SAMUEL VINCENT

## Repère sur notre route

Roger GROSSI\*

En une époque où triomphent une philosophie positiviste prétendant porter aux musées du passé le monde religieux, et un catholicisme conquérant mais profondément intégriste, tant au point de vue politique qu'au point de vue religieux, Samuel Vincent revendique une pensée libre, accueillante à toute recherche scientifique authentique, mais lucide sur les dérives d'un scientisme idéologique. Il est le signe d'une Eglise résolument tournée vers la modernité, mais aussi fortement attachée au mystère de la grâce révélée en Jésus-Christ.

Né en 1787, l'année même de l'Edit de tolérance, Samuel Vincent est l'une des personnalités protestantes de la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle, qui par sa vie et par son œuvre a profondément marqué le protestantisme français.

### I. Sa vie

Petit-fils et fils de pasteurs du Désert, Samuel Vincent est né à Gajan le 8 septembre 1787. Pour s'être soumis au sinistre ambassadeur de la Terreur, Borie, Adrien Vincent son père ne pourra pas revenir exercer son ministère à Nîmes. Dans le cadre des nouvelles structures consistoriales établies par les Articles Organiques, Adrien Vincent exercera son

---

\* R. Grossi est pasteur à la retraite de l'Eglise réformée de France et président de la Société d'histoire du protestantisme de Nîmes et du Gard.

ministère dans la seconde section de l'Eglise de Sommières à Gajan. Samuel trouve là ses grands-parents maternels. Après sa formation primaire dans l'école du village, Samuel Vincent poursuivra ses études secondaires au collège d'Uzès, puis à celui de Sommières, avant d'être placé, à Montpellier, dans la pension des frères Daniel et André Encontre.

Il poursuit sa formation universitaire à Genève où il est accueilli comme premier étudiant en théologie du Comité genevois en faveur des jeunes protestants français.

Ses maîtres ne tardent pas à discerner en lui, en même temps que son humilité, ses solides qualités intellectuelles. Sa puissance de travail et la sûreté de son jugement. Ses études brillamment terminées, Samuel Vincent est ordonné pasteur le 6 octobre 1809. Il est appelé par l'Eglise de Nîmes pour y exercer le ministère de pasteur catéchète, ministère qu'il exercera du 2 décembre 1809 au 22 octobre 1815.

Il est alors nommé pasteur titulaire et poursuivra son service dans l'Eglise de Nîmes jusqu'en 1837.

Il se marie avec une nîmoise Suzanne Peyront le 26 avril 1816. Le jeune couple aura la tristesse de perdre son premier enfant, un garçon nommé Adrien. Ils auront par la suite trois filles que Samuel Vincent pourra suivre jusqu'à leur adolescence. Il mourra prématurément en 1837 à cinquante ans. Il était Président du Consistoire depuis 1830.

### ***A) Son œuvre littéraire, historique et religieuse***

De 1815 à 1831 Samuel Vincent ne cesse de publier. Ses premières œuvres concernent son ministère de pasteur catéchète et montrent les premiers axes de ses travaux. Il publie des catéchismes en 1815 et 1817. Attentif à l'importance de la réflexion apologétique, il traduit de l'anglais et publie successivement: la *Philosophie morale* de William Paley et *Preuves et autorité de la révélation chrétienne* de Thomas Chalmers (1817-1819).

Soucieux de donner aux jeunes connaissance de leurs

racines huguenotes, il réédite l'œuvre d'Antoine Court *La guerre des Cévennes, l'Histoire des Camisards*. Une importante introduction exprimera le drame vécu par le peuple réformé lorsqu'il a connu l'exclusion et l'absence de toute présence pastorale.

L'essentiel de son œuvre se situe entre 1820 et 1831. En 1820, il répond aux écrits et aux injustes attaques de Félicité de Lamennais dans son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Samuel Vincent publie deux ouvrages: *Observations sur l'unité religieuse* et *Observations sur la voie d'autorité appliquée à la religion*.

De 1820 à 1824, il lance une grande revue: *Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée*, revue à dimension européenne qui vise à ouvrir l'élite laïque protestante et le corps pastoral à la connaissance de tout ce qui se publie concernant les diverses sciences et, en particulier, les sciences religieuses. Cette revue, publiée en fascicules mensuels réunis en deux volumes annuels, manifeste une multiplicité de relations, très étonnante pour l'époque. Le souci catéchétique se manifeste encore par une publication en 1823 sur *Principe de lecture à l'usage des écoles protestantes, suivis des éléments de la religion chrétienne et des prières*. En 1829, paraissent les deux volumes intitulés: *Vues sur le protestantisme français*, ouvrages remarquables par la richesse de ses analyses. En 1830 et 1831, en collaboration avec son ami, son beau-frère et collègue, Ferdinand Fontanès, il lance une nouvelle revue *Religion et christianisme*, ce qui donnera encore quatre importants ouvrages. Paraissent encore deux volumes de *Méditations religieuses*, regroupant des textes parus en publications mensuelles.

## ***B) Le protestantisme méridional au temps de Samuel Vincent***

La législation anti-protestante en vigueur avant la révocation de l'Edit de Nantes et la répression permanente du protestantisme sur tout le territoire du Royaume ont terriblement affaibli le peuple réformé.



Malgré l'œuvre étonnante des inspirés et des camisards, malgré le remarquable travail d'Antoine Court et de ses compagnons pour la restauration du protestantisme, malgré le courage et l'inlassable travail des pasteurs du Désert, le protestantisme méridional est terriblement appauvri, en nombre et en dynamisme spirituel, au seuil du XIX<sup>e</sup> siècle.

Il a surtout souffert par l'absence de tout organe de formation, hors l'école des martyrs de Lausanne. Sans pasteurs, sans lieux de culte, sans ouvrages de piété, sans catéchismes, sans livres de louange pendant plus d'un siècle, la piété s'est lentement affaiblie. Les Articles Organiques, par lesquels le Consulat et l'Empire ont institutionnalisé nos Eglises, auront en outre de lourdes conséquences. Les ministres sont fonctionnarisés, les paroisses prises en charge financièrement sont irresponsabilisées. Les structures d'unité et de discipline communautaire: synodes régionaux et nationaux sont pratiquement supprimées, création des Eglises consistoriales, structures géographiques sans signification spirituelle, qui sont confiées à des Conseils nommés en fonction de leur capacité financière plus que pour leur piété ou leurs charismes spirituels.

Le diagnostic que porte Samuel Vincent à son retour en France est douloureux. Il distingue dans le corps pastoral quatre types de ministres:

– Ceux qui constituent une classe qu'on peut appeler l'ancien régime. Ils ont lu nos anciens théologiens, mais ils ne connaissent point les immenses travaux dont la théologie s'est enrichie depuis le XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. La critique sacrée est pour eux une science suspecte... Il y a là une foule de choses qui leur déplaisent, qui les blessent même au vif... La confession de foi est calviniste mais presque tous ont adopté un système fort adouci. Ils sont arrivés à cet âge de la vie où les opinions ne varient plus. C'est du bronze; il ne faut pas prétendre les changer. Il faut les laisser passer.

– La seconde classe se compose de pasteurs, en très grand nombre, qui ont assez réfléchi sur le protestantisme et sur sa position en Europe pour faire consister son essence dans la

liberté d'examen... liberté infiniment chère; ils sont tolérants. C'est sur eux que doivent reposer les espérances et les vœux de l'Eglise Réformée de France.

— La troisième classe, peu nombreuse encore, est en relation avec les méthodistes. Leur manière de procéder en théologie est bien simple. Ils partent du principe de l'inspiration immédiate, absolue et complète de la Bible. C'est pour eux, dans le sens le plus direct «la Parole de Dieu»... Ils risquent de ressembler aux catholiques... hors de l'Eglise pas de salut!

— Il existe, enfin, une quatrième classe... peu nombreuse: ceux qui ne voient dans le ministère qu'un gagne-pain: «ils s'occupent, pour la plupart, de leurs propres affaires, ils n'ont pas le temps de songer aux progrès de la religion et au salut des âmes. Pourvu que le trimestre arrive, peu leur importe.» «Puissent mes paroles retentir fortement aux oreilles de ceux qui sont encore assez jeunes pour les entendre et réveiller en eux le reste d'énergie et de vertu dont l'Eglise et la religion ont également besoin parmi nous.»

Si le diagnostic est sévère, Samuel Vincent demeure plein d'espérance et tout son ministère va s'orienter vers cet unique objectif: travailler au renouveau du peuple réformé. C'est en demeurant comme un simple pasteur au sein de l'Eglise de Nîmes que Samuel Vincent s'attachera à travailler à la restauration des Eglises de France. Il refusera toute mission professorale.

### ***C) Samuel Vincent et le catholicisme***

Il découvre à Nîmes un catholicisme très préoccupé de retrouver sa puissance, en particulier dans le monde de l'enseignement et dans le monde hospitalier. Avec fermeté et un surprenant esprit œcuménique, il fait face à l'intolérance des clercs et du pouvoir. Inlassablement, il demandera le respect de la loi et l'application de la Charte. Il ne manifeste sa réprobation publique aux accusations de Félicité de Lamennais qu'après avoir été prié par ses amis suisses et français de répondre au célèbre pamphlétaire. Qu'était-il, lui, humble pasteur de province, pour affronter un prince de

l'Eglise romaine? Ceux qui le connaissent savent combien il a horreur de toute polémique. Tout en admirant l'œuvre de Lamennais, S. Vincent souligne l'aveuglement du prêtre et son ignorance profonde de la réalité de la Réforme. Il espère pourtant que Rome découvrira bientôt le chemin de son renouveau en revenant à l'Evangile. Ici s'éclaire la conception ecclésiologique de Vincent: pour lui, toutes les confessions sont des sectes, des réalités historiques contingentes, Rome, l'orthodoxie, le calvinisme, le luthéranisme, l'anglicanisme. Ce qui est important pour chacune de ces confessions, c'est la place centrale de Jésus-Christ. Ce qui est important, c'est que nous soyons tous des disciples du même Maître. S. Vincent pense que le monde attend la manifestation de l'unité chrétienne et que grand est le scandale des divisions et des animosités entre Eglises rivales ou concurrentes.

### ***D) Samuel Vincent et les hommes du Réveil***

Tant dans le catholicisme que dans le protestantisme, la venue en France des missionnaires étrangers méthodistes, vers 1820, a suscité des inquiétudes, des dénonciations au pouvoir politique, des oppositions populaires, souvent suscitées par les clercs. Samuel Vincent, au contraire, accueille ces frères comme des envoyés de Dieu pour aider au renouveau de la foi et de la piété du peuple de nos Eglises. Par eux, se manifeste un réel renouveau. L'amour de la Parole de Dieu, la joie du culte, la prière et la louange reprennent vie dans les paroisses. La vie communautaire, le souci diaconal grandissent. Les liens fraternels s'épanouissent. L'action des missionnaires est une vraie grâce de Dieu. Samuel Vincent soutient et défend les hommes du Réveil. Il exhorte les pasteurs réformés à rechercher dans leur vie personnelle, dans leur ministère, ce qui attire les fidèles et les incroyants vers ces hommes.

Par ailleurs, il prie les missionnaires étrangers d'aider au réveil de ce peuple réformé qui a donné tant de martyrs au temps de la persécution, qui a tant souffert, mais de se

garder, en ces temps où beaucoup sont tombés dans la tiédeur et la médiocrité, de travailler à créer de nouvelles Eglises hors des Eglises réformées. Ainsi toujours respect du ministère de l'autre, ouverture fraternelle mais, en même temps, appel au même respect à l'égard de ceux que l'on est venu servir.

### ***E) Samuel Vincent à l'écoute de son temps***

Du siècle des Lumières et des fracas de la Révolution et de l'Empire émergent beaucoup de ruines et d'interrogations. Samuel Vincent examine comment le pasteur peut annoncer l'Evangile dans ce contexte. Enumérons quelques-unes de ces interrogations: Comment concilier la liberté de recherche, l'esprit scientifique et la fidélité à la tradition? La religion appartient-elle à un monde révolu? En face des sciences et de leurs incessantes découvertes, comment la raison se situe-t-elle dans l'Eglise? Quelle relation établir entre raison et révélation? En face de l'optimisme humaniste et de l'incroyance qui souvent l'accompagne, y a-t-il une parole claire, une réponse des croyants? Quel message apporter aux sociétés et aux individus trouvant en eux passions, forces de violence et de destruction? Comment assurer la moralité indispensable à toute vie sociale? Comment, à la différence du catholicisme, intégrer toutes les avancées sociales et politiques de la Révolution française? Comment concilier liberté et recherche de la vérité, vérité et religion, tolérance et religion, laïcité et pouvoir politique, Eglise et Etat? Y a-t-il une mission pour la philosophie dans la cité et une mission pour l'Eglise?

Dans le protestantisme de langue française, Samuel Vincent est l'un des hommes qui porte ce souci d'écouter, d'essayer de comprendre les défis du monde scientifique, comme il a été celui qui a entendu le défi catholique et y a répondu. Au sein d'un protestantisme menacé par de profondes divisions internes, Samuel Vincent est celui qui appelle à dépasser d'inutiles discussions pour essayer de discerner ensemble le ministère que le temps et Dieu placent devant

l'Eglise.

Samuel va chercher une voie qui permettra de dialoguer avec les hommes de son temps tout en sauvegardant la fidélité à l'essentiel de la réforme, la fidélité à la révélation.

Et voici les questions concernant la vie du protestantisme français qui sont au cœur de la recherche pastorale de Samuel Vincent: Comment retrouver une structure administrative qui soit conforme au génie réformé? Comment éviter les déchirements théologiques au sein du petit protestantisme français? Comment restaurer la piété et la vie communautaire dans nos Eglises? Comment aider à la redécouverte de la vision de l'Eglise universelle et de sa mission dans les domaines biblique, théologique, missionnaire, apologétique, éthique?

## II. Notre actualité et Samuel Vincent

Le monde a bien changé depuis le temps de Samuel Vincent. La Réforme, le siècle des Lumières et la Révolution avaient commencé à ébranler les institutions et les valeurs sur lesquelles reposait la chrétienté occidentale. Le XX<sup>e</sup> siècle a vu s'écrouler au cours de révolutions successives des pans entiers de valeurs et d'institutions antérieures. Aujourd'hui, reprenant de vieux discours, des voix nombreuses appellent nos contemporains au plaisir et à la jouissance personnelle. Ces appels comportent une philosophie qui oriente nos peuples vers l'eugénisme et l'euthanasie. Libérés de tous les tabous et, en particulier, de tous ceux que l'on impute au judéo-christianisme, femmes et hommes d'aujourd'hui peuvent décider si leur vie vaut la peine d'être vécue ou s'il vaut mieux y mettre fin. Ils peuvent aussi choisir s'ils veulent ou non mettre au monde des enfants et en viennent ainsi à se considérer comme les maîtres de la vie et de la mort. Par la science et par les techniques, ils travaillent à mettre en place les moyens pour faciliter cette course au bonheur et pour se protéger des risques de cette liberté.

Les nouvelles valeurs s'appellent: santé, satisfaction, protection, plein épanouissement de soi et, chose étrange, cette

exaltation de la puissance de l'homme moderne va de pair avec la multiplication des drames individuels et familiaux, avec la croissance du mal-être. Jamais l'angoisse, la solitude, le besoin de remèdes n'ont été aussi grands. Ces réalités individuelles et familiales sont aggravées par le contexte national et international: le chômage, les guerres, les armements terrifiants, l'impuissance à résoudre les problèmes économiques et sociaux, l'incapacité du monde à progresser vers une authentique solidarité. L'inhumanité croissante des situations, l'exploitation des faibles: enfants, femmes, pauvres, tous ceux qu'on appelle «les sans voix» sont notre ordinaire journalier. L'effondrement de grands systèmes politiques oppresseurs avait fait naître de grandes espérances. Nous assistons, hélas, à la montée des nouveaux nationalismes, aux volontés de puissance des riches, des intérêts catégoriels et régionaux, aux menaces des intégrismes religieux.

Après avoir abandonné les Eglises et pour beaucoup, du moins dans leur discours, la croyance en Dieu, aujourd'hui, beaucoup ne croit plus en rien, ni en l'homme, ni en la justice, ni à la famille, ni à la morale. Le doute s'est infiltré partout, la confiance en l'autre s'estompe. La nuit devient profonde. L'irrationnel devient dominant, les sectes pullulent, les croyances les plus primitives ressurgissent, les média ridiculisent le monde politique, syndical et religieux. Partout, l'insécurité s'installe avec le mépris des faibles et le développement des gangs de la drogue, de la prostitution, du vol et de la violence. La démocratie est en danger avec la mise en question de la vertu, des compétences et du sérieux des élites. L'inquiétude monte dans les esprits et dans les cœurs et, surtout, dans la jeunesse; beaucoup se demandent d'où viendra l'espérance?

Comment oublier, dans ce tableau qui se voudrait simplement réaliste, la montée des menaces pour notre environnement: la terre, la mer, l'eau, l'air, tout ce qu'il faut essayer d'arracher à la pollution et à la ruine. Samuel Vincent peut-il, dans cette situation, nous apporter conseil et appui? Voici quelques perspectives que ce pasteur peut ouvrir devant nous:

*i)* Son premier message nous paraît être un appel à faire confiance à l'homme, à croire en l'homme et donc à ne pas succomber au doute, au découragement ou à la démission. Il nous appartient d'aider les hommes et, en particulier, les jeunes à croire en eux, en leur possibilités, en leurs capacités, en leur responsabilité de citoyens.

*ii)* Samuel Vincent s'est présenté à ses contemporains et à son Eglise comme un défenseur de la raison. Etre chrétien ne nous conduit pas à renoncer à ce merveilleux instrument que nous partageons avec tous les hommes. Intelligence et raison nous aident à chercher cohérence et sagesse. Il n'est pas question que nous nous laissions aller à l'irrationnel, que nous renoncions à examiner les attentes des hommes et les richesses que la terre et le monde nous offrent. Les sciences nous conduisent à découvrir l'ordre et l'intelligence qui se lisent partout dans l'univers. Beaucoup d'énigmes demeurent et aussi des horreurs incompréhensibles, mais merveilles et beautés l'emportent sur les ombres. La raison nous conduit à cerner le réel, elle est une grâce de Dieu. Mais l'histoire nous enseigne que dans l'Eglise et hors de l'Eglise, la raison a pu être folle dans ses sottes prétentions.

*iii)* Samuel Vincent attire l'attention des Eglises sur l'importance d'une réflexion apologétique. L'objectif est de discerner les éléments positifs dans le discours de l'incroyant, puis de mettre en lumière les aspects irrationnels et scientifiquement sans valeur, idolâtres, idéologiques et donc sans valeur malgré leur prétention scientifique. Cette démarche nous paraît d'une grande urgence aujourd'hui. Dans les sciences de l'homme en particulier, combien d'affirmations qui ne sont que des justificatifs de comportements déviants et n'ont rien de scientifiques? Combien de propositions d'art de vivre sont présentées dans les médias qui, en fait, défigurent des réalités fondamentales: l'homme et la femme, le couple, la famille et l'enfant. Il est important d'entendre les mises en questions, les appels, les provocations et d'entreprendre, avec tous, les dialogues indispensables; mais il est essentiel que nous soyons là, témoins de notre éminente dignité



d'hommes et de femmes appelés à découvrir ensemble le chemin de l'amour. Il est essentiel que l'Eglise soit aidée sur ce chemin par ceux de ses membres qui sont capables de porter, sur chaque discipline, un regard de critique lucide, capables de retenir la vérité et de rejeter tout ce qui est dérivé idéologique.

iv) S. Vincent et F. Schleiermacher ont affirmé la réalité et l'importance fondamentale du fait religieux. En cette fin du XX<sup>e</sup> siècle, le besoin religieux se manifeste par un étonnant foisonnement de phénomènes spirituels: sectes, croyances antiques réactualisées, grands rassemblements populaires réunissant surtout la jeunesse pour de nouvelles formes de communion par la musique, les arts, le sport. Il nous appartient de chercher et de trouver la manière d'exprimer, pour notre temps, l'Evangile comme unique assurance redonnant aux hommes, par la grâce de Dieu, la joie de vivre.

v) Samuel Vincent, attentif au message prophétique des hommes de la Bible, souligne comment Dieu nous demande d'établir la différence entre le faux et le vrai prophète. L'histoire seule nous permet de distinguer l'un de l'autre. Ce que Dieu annonce se réalise. Ce qui vient de l'imagination des hommes est sans lendemain. Il y a là un chemin de réflexion intéressant pour nous. Il vaut la peine d'attirer l'attention des hommes sur un certain nombre de réalités historiques: Israël, la Loi et les Prophètes, Jésus de Nazareth et l'Evangile, la marche de l'Evangile dans l'histoire universelle. S. Vincent attire notre attention sur l'exigence du Seigneur Jésus-Christ à l'égard de son peuple: c'est à l'amour qu'ils manifesteront que le monde «reconnaîtra ses disciples».

vi) Comme en contrepoint, Samuel Vincent nous rappelle que nous sommes des «pauvres» vivant de la grâce de Dieu et non par le mérite des œuvres. Nous ne pouvons être que des disciples émerveillés par l'œuvre actuelle de Dieu dans nos vies concrètes de témoins de son amour. Dans la même ligne, Pierre Chenu, dans sa *Brève histoire de Dieu*, note:

Vous avez bien compris que cette brève histoire n'est pas, ne peut pas être, celle de Dieu, tellement hors d'atteinte, mais celle

de ce qui s'est passé peut-être en nous, de la trace que nous croyons pouvoir déceler dans l'esprit, dans le cœur de ceux qui nous accompagnent. Cette brève histoire est tout au plus une introduction à notre histoire avec Dieu.

*vii)* Par l'accueil qu'il fait aux hommes du Réveil, par le souci qu'il apporte à tout ce qui concerne la vie des communautés chrétiennes – qualité de la prédication, place du silence, de l'adoration, de la prière, du chant, de la convivialité, de l'étude des Saintes Ecritures – Samuel Vincent nous montre notre responsabilité pastorale quant aux signes visibles que nos communautés rendent publiquement à Dieu au milieu des hommes. Bien qu'il n'ait pas eu le temps d'écrire une théologie pastorale, toute son œuvre offre une réflexion extrêmement précieuse pour nourrir les fidèles et les pasteurs de nos Eglises.

*viii)* Samuel Vincent étudie les besoins de ses contemporains, et cela ne signifie pas seulement les besoins spirituels. A l'heure où l'industrie commence à se développer dans le Midi, il analyse les conditions économiques et sociales de la vie des hommes, il s'interroge sur leur formation tant intellectuelle qu'affective et spirituelle. Il examine la responsabilité des clercs et des élites. Il sait que les hommes ont besoin de pain, d'amour, de culture, de sécurité, de travail, de vérité et de paix. Il s'interroge sur la signification concrète de l'ordre de Dieu: «Tu aimeras ton prochain comme toi-même.» Comment aider le peuple de Dieu à ne jamais dissocier l'amour de Dieu et l'amour du prochain? Aujourd'hui, comment servir pour que l'humanitaire et le caritatif ne deviennent pas des chemins d'assistanat, d'irresponsabilité tant pour les gouvernements, les peuples que pour les personnes? Comment agir pour que la multiplication des droits, cessant d'être accueil de la grâce, ne devienne chemin de servitude par la mise en place de redoutables carcans sociaux? Une réflexion diaconale est pour nous, aujourd'hui, d'une actualité journalière indispensable.

*ix)* Samuel Vincent a entrepris une réflexion ecclésiologique importante. Qu'est-ce que l'Eglise dans nos diverses confessions? Il les considère comme des structures histo-

riques, nécessaires, mais accidentelles. Le Seigneur seul connaît le secret des cœurs. Mais, en ce temps où le dialogue œcuménique s'intensifie, il est essentiel de savoir quelle est la vision qui anime chaque Eglise et en particulier les grandes: l'Eglise Catholique romaine et l'Eglise Orthodoxe. Quelle est l'attente de chacune? A l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, est-ce le souci missionnaire et le souci diaconal qui sont au cœur de notre recherche ou la construction d'une immense structure institutionnelle?

x) Enfin, Samuel Vincent se présente à nous, non comme un maître qui défend une doctrine, mais comme quelqu'un qui se veut seulement témoin du Christ libérateur. Il appelle tous les hommes à une rencontre, à une écoute, à une découverte, à un partage dans la communion de tous ceux qui font route avec Jésus. Si restent ouvertes et sans réponse beaucoup d'interrogations, une certitude inébranlable demeure, source de joie et de liberté: l'amour de Dieu est annoncé au monde, source de renouveau et d'espérance. S. Vincent vient à nous avec une tranquille assurance: Dieu est à l'œuvre dans le monde. Chacun peut le découvrir dans la réalité concrète de son existence. La vie est alors éclairée par le message du Christ, l'Evangile. C'est une grâce mystérieuse et libératrice à accueillir au jour le jour. Nos contemporains de route sont appelés à être les témoins ordinaires de cette réalité.

### **TEXTES ANCIENS TOUJOURS ACTUELS**

- Le Catéchisme de Heidelberg (*de nouveau disponible*) 30 F
- La Confession de foi de La Rochelle 25 F
- Les canons de Dordrecht 30 F
- Les textes de Westminster 35 F

*Frais d'envoi en sus*

Ed. Kerygma, 33, av. Jules Ferry, 13100 Aix-en-Provence. CCP: Marseille 2820 74 S.

# LA NOTION D'ACCOMMODATION DIVINE CHEZ CALVIN

Ses implications théologiques et exégétiques

Vincent BRU\*

## Introduction

Dans cet article, nous nous proposons de mettre en lumière les implications théologiques et exégétiques de la notion d'*accommodatio Dei* telle qu'elle apparaît chez Calvin et dans la théologie réformée en général.

Comme l'a fait remarquer le théologien anglais Tony Baxter, dans un article récent de la revue *Evangel*, très peu d'écrits ont été consacrés jusqu'à présent à la notion d'accommodation divine chez Calvin<sup>1</sup>. Or, comme l'a bien montré Ford Lewis Battles, professeur d'histoire de l'Eglise et d'histoire des dogmes à la Faculté de théologie de Pittsburgh:

Pour Calvin, la compréhension de l'accommodation de Dieu aux limites et aux besoins de la condition humaine a été une caractéristique centrale de l'interprétation de l'Ecriture et de l'ensemble de son œuvre théologique<sup>2</sup>.

Et encore: A la différence d'un Origène, d'un Augustin, d'un Jean Chrysostome ou d'un Hilaire de Poitiers, Calvin fait du principe d'accommodation une base logique pour son œuvre théologique tout entière, non seulement pour l'Ecriture, mais pour tous les aspects de la relation entre Dieu et les hommes<sup>3</sup>.

---

\* V. Bru est pasteur de l'Eglise réformée évangélique de Générargues (Gard).

1. A. G. Baxter, «What did Calvin Teach about Accommodation?», *Evangel*, vol. 6, n° 1 (1988), 22, note 2.

2. F. L. Battles, «God was accommodating Himself to Human Capacity», *Interpretation*, janv. 1977, 19.

3. *Ibid.*, 20.

De même, le théologien allemand Otto Weber, n'hésite pas à affirmer:

Jamais personne n'a autant mis l'accent sur le principe d'accommodation que Calvin. Il n'est pas exagéré de dire que sa conception de la Révélation est déterminée par son idée d'accommodation, qui est en même temps un motif directeur de son exégèse<sup>4</sup>.

C'est dire l'importance de notre sujet pour une juste compréhension de la théologie du Réformateur, et pour la définition de la Foi. La notion d'accommodation permet, en outre, une compréhension particulière de la nature et de la portée du langage religieux et de la révélation biblique, et a des implications théologiques et exégétiques non négligeables. Nous nous proposons de montrer en quoi ces implications constituent une alternative au débat herméneutique actuel. Nous pensons, ici, plus particulièrement au problème soulevé par la théologie dialectique et ses dérivés actuels, au sujet de l'inadéquation du langage religieux, la transcendance de Dieu excluant, selon les tenants de ladite théologie, la possibilité d'une révélation dans les catégories du langage humain.

## I. Définition de la notion d'accommodation

Nous entendons par accommodation divine le processus par lequel Dieu se fait connaître aux hommes en se mettant à leur portée de façon à ce qu'ils puissent avoir de lui une connaissance qui, sans être exhaustive, n'en soit pas moins suffisante pour leur salut. En particulier, l'accommodation désigne le moyen par lequel Dieu utilise le langage humain dans la mise en place de sa révélation écrite – on parlera de révélation «verbale» ou «propositionnelle» –, en vue de la rendre accessible aux hommes.

Détail important: l'accommodation concerne la *manière* ou le mode de la révélation, la communication de la sagesse divine sous une forme finie, et non pas la *qualité* de la révé-

---

4. Otto Weber, *Foundations of Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, vol. I), 415, note 52

lation ou le contenu révélé. Il s'ensuit que l'accommodation droitement interprétée n'implique en aucun cas une *déévaluation* de la vérité ou de l'autorité biblique<sup>5</sup>.

Au total, donc, la notion d'accommodation est «un principe théologique gouvernant les relations de Dieu avec l'humanité: pour entrer en contact avec nous, Dieu doit descendre à notre niveau ou, en d'autres termes, il doit s'accommoder à notre capacité»<sup>6</sup>.

## II. La nécessité de l'accommodation

Le point de départ de la notion d'accommodation divine chez Calvin se trouve dans sa doctrine de Dieu: Dieu étant transcendant, toute révélation implique de sa part un *acte de condescendance* par lequel il s'accommode aux capacités limitées de l'homme.

La transcendance de Dieu s'exprime, selon Calvin, d'une part, par la *différence qualitative* qui caractérise le rapport Créateur/créature – Calvin parlera à ce propos de la «longue distance» qui existe entre Dieu et l'homme, de «l'au-delà des cieux et la terre où nous rampons», ainsi que de l'absence de «proportion» entre son être et le nôtre –et, d'autre part, par l'*incompréhensibilité* de son essence, la raison humaine étant dans l'impossibilité d'«enclore» celle-ci dans ses catégories cognitives. Calvin parlera à ce propos de la *capacité – captus*<sup>7</sup> – limitée de l'entendement humain, reprenant à son compte la formule classique selon laquelle «le fini n'est pas capable de l'infini». Ainsi, la seule attitude qu'il convient d'avoir à l'égard de Dieu, c'est l'*humilité* et l'*adoration*<sup>8</sup>.

A la différence qualitative, Calvin conjoint la *différence éthique* survenue avec la Chute, celle-ci ayant pour consé-

---

5. Cf. Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 1985), 19.

6. Martin I. Klauber & Glenn S. Sunshine, «Jean-Alphonse Turretini on Biblical Accommodation: Calvinist or Socinian?», *Calvin Theological Journal*, vol. 25, n° 1 (avril 1990), 9.

7. Mot clef chez Calvin, d'après F. L. Battles, *Op. cit.*, p. 32. Cf. I.C. I.xiii.2.

8. Cf. I.C. I.xiii.2, 3; I.v.1, 9; I.xvi.1, 2; etc.

quence de priver l'homme de la communion céleste<sup>9</sup>. A cet égard, il convient de dire que, pour Calvin, c'est le péché, la rupture de l'Alliance, et non la finitude, qui constitue le nœud du problème de la relation entre Dieu et l'homme. La transcendance de Dieu ne constitue pas en soi un obstacle à la communion avec Dieu, et n'est pas à elle seule la raison d'être de l'accommodation. La différence métaphysique devient disjonction, rupture, du fait du péché de l'homme. Cette distinction entre métaphysique et éthique est capitale pour une juste compréhension de la nature et de la portée de la Révélation, ainsi que de la notion d'accommodation<sup>10</sup>.

A ces deux différences, métaphysique et éthique, qui existent entre Dieu et l'homme, il convient d'ajouter, avec Klaas Schilder – théologien néerlandais mort en 1952 –, la *différence résidentielle*<sup>11</sup>, qui caractérise la situation de l'homme dans son environnement créationnel – la terre –, et ce, en contraste avec l'espace situationnel de Dieu qui, lui, réside «dans le ciel». Cette différence d'habitation entre Dieu et l'homme, en contraste avec la différence qualitative ou ontologique qui distingue le Créateur des créatures, est transitoire: elle est appelée à disparaître lors de la Parousie, où la terre rejoint le ciel, et où le jardin d'Eden fait place à une ville resplendissante, la nouvelle Jérusalem. La différence résidentielle – ou *distasis* – relève en fait, selon Schilder, du *dessein pédagogique* de Dieu pour l'humanité, et ce, dès la Création. Elle constitue le cadre créationnel dans lequel s'exerce, de façon providentielle, l'administration de l'Alliance, le ciel étant le lieu à partir duquel Dieu intervient

9. Voir en particulier: *La Confession de La Rochelle*, art. 9b; I.C. I.iv; II.ii.12ss; etc.

10. C'est pour avoir sous-estimé la dimension éthique de la relation Dieu/homme que Barth – ainsi que la plupart des théologiens modernes –, conséquemment à son motif antithétique de base nature/grâce (motif épistémologique foi/raison), a développé non pas, comme c'est le cas dans la théologie réformée, une *éthique* de la révélation – motif fondamental Création/Chute/Rédemption (dualité péché/grâce) –, mais une *métaphysique* de la révélation, étant ainsi conduit à opérer une dichotomie entre le divin et l'humain dans la Bible. Cf. Paul Wells, *James Barr and the Bible* (Phillipsburg: P&R), 354ss.

11. Le terme «résidentiel» vient du théologien néerlandais J. Kamphuis, de la Faculté de théologie réformée de Kampen. Schilder, quant à lui, utilise le plus souvent l'expression *diastasis* pour désigner la «distance» ciel/terre. Cf. Jacobus de Jong, *Accommodatio Dei, a Theme in K. Schilder's Theology of Revelation* (Kampen: Dissertatie-Uitgeverij Mondiss, 1990), 89, note 78.



dans l'histoire en s'accommodant aux capacités limitées des hommes, afin d'établir ainsi la communion entre lui et son peuple.

Au total, donc, on peut dire que ce qui constitue la nécessité de l'accommodation divine n'est autre que la différence *qualitative* – rapport infini/fini – qui marque le rapport essentiel entre le Créateur et les créatures, celle-ci étant conjointe à la différence *résidentielle* – différence d'habitation: rapport ciel/terre – entre Dieu et l'homme et à la différence *éthique* – ou rupture de l'Alliance: rapport péché/grâce –, survenue avec la Chute.

Ces différents aspects qui caractérisent la relation entre Dieu et l'homme sont de deux ordres: les aspects *essentiels* – la différence qualitative et la différence résidentielle –, liés à notre condition créaturelle, et l'aspect *accidentel* – différence éthique – survenu avec la Chute.

A ces aspects – essentiels et accidentel – correspond l'accommodation de Dieu dans sa Révélation à notre *finitude* et à notre *péché*.

### **III. L'Alliance, fondement de l'accommodation**

La théologie réformée est une *théologie de l'Alliance*. C'est là son trait caractéristique, sa spécificité parmi les diverses manières de comprendre la foi et d'intégrer en un tout cohérent, du moins qui s'efforce à la cohérence, l'ensemble des données de la révélation biblique.

La *structure divino-humaine* de l'Alliance – aspects monopleurique et dipleurique – permet d'appréhender l'articulation entre la transcendance et l'immanence de Dieu d'une part – Dieu est le Seigneur (transcendance) de l'Alliance (immanence) –, le rapport entre le divin et l'humain dans l'Écriture d'autre part – l'Écriture comme traité d'alliance. C'est précisément en vertu de cette double réalité de la *transcendance-immanence* de Dieu, ainsi que de sa capacité à *s'anthropomorphiser* dans sa révélation, que la distance, ou différence, ontologique, épistémologique et

éthique qui caractérise le rapport Créateur/créature peut être avantageusement et gracieusement comblée par Dieu en faveur de l'homme, de telle sorte qu'un rapport véritable de personne à personne puisse s'établir entre Dieu et l'homme – *personnalisme de l'Alliance*. Dans ce contexte, l'Alliance constitue le fondement, l'arrière-plan nécessaire de l'accommodation, le cadre constitutionnel de la relation personnelle de l'homme avec Dieu; l'accommodation constitue un aspect de la relation alliancielle, aspect sans lequel il ne saurait y avoir la moindre relation entre Dieu et l'homme<sup>12</sup>.

Schilder, suivant en cela Calvin, insiste fortement sur ce point: toute communication de Dieu à l'homme, qu'elle soit naturelle ou surnaturelle, verbale ou événementielle, implique de la part de Dieu un acte de condescendance dans le cadre de l'Alliance<sup>13</sup>.

Ainsi qualifiée par l'Alliance, la Révélation se caractérise d'une part par sa *portée pédagogique* – la nature et l'histoire comme illustrations pédagogiques de l'Alliance; structure progressive et pédagogique de l'Écriture<sup>14</sup>, unité organique et diversité de l'Alliance, etc. – et, d'autre part, par son *carac-*

12. La notion d'Alliance, tout comme celle d'accommodation, n'est pas seulement une *notion théologique* permettant de décrire de façon compréhensible les rapports entre Dieu et les hommes, mais c'est aussi un *principe herméneutique* permettant une approche particulière de la Bible, s'efforçant de rendre compte de l'ensemble de la révélation biblique. Cf. James Packer, in Herman Witsius, *The Economy of the Covenants Between God and Man* (Phillipsburg, P&R, Introduction).

13. Cf. Jacobus de Jong, *op. cit.*, 185s. Voir de même: Paul Wells, «Covenant, Humanity, and Scripture», 35 – l'Alliance implique la condescendance de Dieu par rapport aux capacités et à la situation de l'homme; dans l'Écriture, Dieu parle humainement.

14. A cet égard, il convient de dire que la théologie réformée, en contraste avec la conception des théologiens du XVIII<sup>e</sup> siècle marqués par la philosophie des Lumières – J.-A. Turretini, Jean Leclerc, etc. –, pour lesquels le caractère progressif de la Révélation impliquait nécessairement un *compromis avec l'erreur* – accommodation aux conceptions erronées de l'époque –, met en valeur le caractère *organique* et *substantiel de l'unité-diversité* de la révélation biblique. La Révélation est progressive dans le sens de moins de lumière à plus de lumière – rapport promesse/accomplissement: différence de forme, et non pas de substance; progression *quantitative*, et non pas qualitative –, et non pas dans le sens d'une vérité moindre à une vérité plus grande – adaptation au niveau de compréhension élémentaire de l'époque; dévaluation de l'Ancien Testament par rapport au Nouveau, etc. Ainsi, la Révélation a toujours été suffisamment claire à chaque époque de l'histoire du salut, et par rapport à la situation du peuple de Dieu, le caractère progressif de celle-ci relevant du *processus pédagogique* de Dieu en vue de conduire les hommes à la maturité spirituelle et à une proximité plus grande avec lui.

*tère d'accommodation*: la nature comme «miroir» de la gloire de Dieu, reflet ectypal de l'Archétype divin; langage allianciel, plutôt qu'anthropomorphique, de l'Ecriture. Accommodées aux capacités de l'homme, la manifestation de Dieu dans la nature ainsi que sa révélation surnaturelle dans l'Ecriture se caractérisent par la *clarté* et la *compréhensibilité*, conditions nécessaires de la relation vivante et personnelle avec Dieu.

Alliance, condescendance/accommodation et Révélation constituent donc les trois volets d'une seule et même réalité, celle d'un Dieu qui prend plaisir à entrer en relation avec les hommes, en leur communiquant son Evangile et sa Loi comme l'expression même de son être et de sa vie divine, de sa communion intratrinitaire à laquelle il veut les faire participer.

#### **IV. Accommodation divine et Révélation**

Ainsi, toute communication de Dieu à l'homme est qualifiée par l'Alliance. Dieu étant transcendant, toute révélation implique de sa part un acte de condescendance par lequel il s'accommode aux limites de la nature humaine.

Aux *limitations essentielles* – qualitative et résidentielle – de la nature humaine, Calvin fait correspondre l'accommodation *universelle* et *nécessaire* des mystères infinis de Dieu à la compréhension finie de l'homme. A la *limitation accidentelle* de la nature humaine, survenue avec la Chute – la rupture de l'Alliance – correspond l'accommodation *spéciale* et *gracieuse* de Dieu à la culpabilité ainsi qu'à la condition pécheresse de l'homme<sup>15</sup>.

Comme le fait remarquer F. L. Battles, l'accommodation s'applique, chez Calvin, non seulement à la révélation de Dieu dans l'Ecriture, mais encore à *l'ensemble de la réalité créée*, dont l'Ecriture sainte est la clef: les six jours de la création, l'histoire de l'humanité, les structures de la société

---

15. Cf. Edward Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia University Press, 1952), p. 35.

té et de l'Eglise<sup>16</sup>, les lois et les gouvernements, la prédication de la Parole et les sacrements<sup>17</sup>, les ministères dans l'Eglise, la discipline ecclésiastique, le culte, bref, toutes choses constituant autant de moyens de grâce et d'accommodation à notre faiblesse de la part de Dieu, les expressions visibles du tuteurage et de l'action miséricordieuse du Créateur<sup>18</sup>.

De même, pour Calvin, l'*Incarnation* constitue l'acte de condescendance et d'accommodation par excellence de Dieu envers l'humanité pécheresse. Le Christ est à la fois le point culminant et le but de la Révélation, il constitue le remède apporté par Dieu à la maladie du péché et de la culpabilité dont l'homme est atteint. En Christ, le médecin divin a accommodé son traitement à la nature pécheresse de l'homme et, à ce titre, il constitue le seul *Médiateur* entre Dieu et les hommes, et la clef de toutes connaissances<sup>19</sup>.

Ainsi, l'accommodation concerne tout à la fois la manifestation de Dieu dans la nature et sa révélation surnaturelle dans l'Écriture, celle-ci trouvant son point culminant en Christ. Tous les aspects de la communication entre Dieu et l'homme portent le sceau de l'accommodation, celle-ci garantissant la *clarté* de la Révélation, condition nécessaire du dynamisme et du *personnalisme* de la relation alliancielle.

16. Dans l'*Institution de la Religion chrétienne*, la place des autorités civiles tombe, avec l'Eglise et les ministères, sous le chapitre des «moyens de grâce extérieurs». Celles-ci nous sont données comme accommodation à notre faiblesse. Cf. I.C. IV.i.1ss et IV.xx.1ss. Cf. F. L. Battles, *op. cit.*, 33.

17. La prédication constitue, selon Calvin, une forme accommodée de la Parole de Dieu, adaptée à la situation historique et culturelle de l'homme: «Quand l'Evangile nous est presché, c'est autant comme si Dieu descendait à nous, quand il s'accommode ainsi à notre petitesse» – Ep 4:11-14, CO 51, 565, cité par R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacraments*, 84. Les sacrements constituent le miroir de la bénédiction spirituelle de Dieu. Ils sont les «signes visibles d'une grâce invisible», accommodés à la capacité de l'homme. Cf. I.C. IV.xiv.3, 6.

18. *Ibid.*, 21. Voir en particulier: pour les autorités civiles (IV.xx.8, 22ss, etc.); l'Eglise et les ministères (IV.i.1ss); les sacrements (IV.xiv.3; IV.xvii.11, 36; IV.xviii.12-18); la Création (I.xiv.3; I.xvi.2; II.vi.1; II.xxi.4; III.xxiv.12); la providence (I.v.7, etc.).

19. Cf. Jean Calvin, *Commentaires bibliques, épîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens et Colossiens* (Aix-en-Provence: Ed. Kerygma/Farel, 1:15), 331; *Commentaires bibliques, évangile selon Jean* (Aix-en-Provence, Ed. Kerygma/Farel, 1:18), 31ss.

## V. Implications théologiques, exégétiques et homilétiques

Les implications de la notion d'accommodation divine sont nombreuses, celle-ci ayant trait à l'ensemble de la réalité créée. Dans le cadre de notre étude, nous retiendrons trois types d'implications dans trois domaines différents: la théologie – ou doctrine de Dieu –, l'herméneutique – implications exégétiques – et l'homilétique – forme et contenu du sermon.

### 1. Les implications théologiques

La notion d'accommodation permet de comprendre de façon juste et appropriée le rapport entre la *transcendance* de Dieu et son *immanence*. En contraste avec la théologie dialectique, qui radicalise la transcendance de Dieu aux dépens de son immanence, et d'une certaine théologie du devenir de Dieu – Moltmann, théologie du *process*, etc.: radicalisation de l'immanence de Dieu aux dépens de sa transcendance –, la théologie réformée fait valoir le fait que, *dans sa révélation, Dieu se fait connaître à la fois comme transcendant et immanent*. En vertu de l'accommodation, l'Écriture nous révèle le Dieu infini et absolu – attributs métaphysiques: aséité, immutabilité, etc. – sous une forme adaptée à la capacité limitée des hommes – langage anthropomorphique de l'Écriture, question de la repentance de Dieu, de sa colère, etc.

A ce titre, et comme le fait remarquer Paul Helm, les attributs *anthropomorphiques* de Dieu doivent être interprétés à la lumière des *affirmations métaphysiques* de l'Écriture – attributs essentiels de Dieu – et non pas l'inverse<sup>20</sup>. Il y a présence des affirmations d'ordre métaphysique sur les affirmations anthropomorphiques, qui relèvent plus particulièrement de l'accommodation, concernant l'être de Dieu et ses attributs. Les *affirmations particulières* – attributs «circonstanciels» de Dieu – doivent être interprétées à la lumière

---

20. Cf. Paul Helm, *The Providence of God*, Contours of Christian Theology (Leicester: IVP, 1993), 51ss.

des *affirmations générales* – modes fondamentaux de l'existence de Dieu –, sous peine de réduire Dieu aux dimensions de l'homme<sup>21</sup>.

## 2. Les implications exégétiques

Comme le remarque fort justement Jacobus de Jong:

L'accommodation comme principe ne doit pas devenir une *clef herméneutique isolée* pour l'interprétation de l'Écriture. Une vision correcte de l'accommodation requiert la reconnaissance de l'*inspiration de l'Écriture*, aussi bien que le principe exégétique scripturaire de l'*analogie de la foi* – *analogia fidei*. Dans le contexte spécifique de la vision réformée de l'Écriture, le principe d'accommodation a une place légitime<sup>22</sup>.

Nous ne saurions trop insister sur ce point. En dehors de la doctrine réformée de l'Écriture – inspiration verbale, inerrance, analogie de la foi –, la notion d'accommodation ne tarde pas à devenir synonyme de *compromis avec l'erreur* – exemple de Marcion, de Jean-Alphonse Turretin, etc. – et son usage comme principe exégétique devient alors illégitime.

C'est ainsi que pour G. C. Berkouwer et G. W. Bromiley, théologiens de tendance «néo-évangélique» quant à leur conception de l'Écriture, l'accommodation concerne non pas tant l'utilisation par Dieu du langage humain comme véhicule de sa révélation, mais l'adaptation nécessaire des écrivains sacrés aux conceptions erronées de leur temps, du moins pour les vérités d'un autre ordre que théologique – distinction *vérités fondamentales*, relatives au salut, et *vérités périphériques*, d'ordre historique et culturel. Le caractère culturel et humain de l'Écriture – *timeboundedness* – impli-

21. La manière dont Calvin traite la question de la repentance de Dieu (cf. Gn 6:6; I S 15:11; etc.) est significative à cet égard. Pour celui-ci, en effet, la repentance ou la colère de Dieu ne constituent pas à proprement parler des qualités divines dans le même sens que sa bonté ou sa justice, attributs «fixes» et «permanents» de l'être divin – au même titre que son aséité ou son immutabilité (attributs «essentiels»). Il s'agit en fait d'attributs *circonstanciels* ou *accidentels*, qui relèvent de l'accommodation de Dieu au péché et à l'ignorance de l'homme, et non pas seulement à sa finitude: «Les épithètes de Dieu tantôt ont un caractère fixe, tantôt concernent la circonstance dont il est question» – Jean Calvin, *Commentaires bibliques*, Daniel 9:4, cité dans O. Milet, *Calvin et la dynamique de la parole, Etude de rhétorique réformée* (Paris: Librairie Honoré Champion, 1992), 255; voir de même: I.C. I.xvii.12, 13. La repentance appliquée à Dieu a son caractère propre: elle est *theopropos*, selon l'expression de Schilder.

22. Jacobus de Jong, *op. cit.*, 269.

querait la présence dans celle-ci d'une certaine marge d'erreurs. Ainsi, il y aurait tension, dualité, entre la forme et le contenu de l'Écriture, entre son *autorité historique* et son *autorité normative*<sup>23</sup>.

En fait, comme nous l'avons vu plus haut, l'humanité et l'historicité de l'Écriture, loin de compromettre son infaillibilité, en garantissent au contraire sa compréhensibilité et sa clarté, et donc aussi son autorité normative pour tous les temps, Dieu étant parfaitement à même d'utiliser le langage humain ainsi que les représentations historiques et culturelles de l'homme, pour communiquer de façon infaillible sa volonté aux hommes. Le caractère normatif de l'Écriture n'est pas *limité* par le temps, dans le sens d'un compromis avec l'erreur, mais plutôt *conditionné* par celui-ci – la révélation-accommodation revêt la forme historique et culturelle de son temps, sans pour autant adopter les conceptions erronées de celui-ci. La distinction – ou dualité – entre vérité périphérique – historico-culturelle – et vérité fondamentale – normative – n'a pas lieu d'être. Il n'y a, dans l'Écriture, qu'une seule vérité, et cette vérité revêt la *forme historique et culturelle* de l'époque dans laquelle elle s'est manifestée<sup>24</sup>.

Autre implication de la notion d'accommodation: le caractère d'accommodation ainsi que l'inerrance-infaillibilité de la Bible dicte l'attitude de l'exégète à son égard: *révérence* et

---

23. Cf. G. C. Berkouwer, *Holy Scripture*, 177ss; G. W. Bromiley, «Accommodation», in *The New International Encyclopedia of the Bible*, 24ss. Voir de même: Jean-Claude Thienpont, «Rapport sur le ministère pastoral féminin», *Cahier du Synode national et général de Saint-Jean-de-Maruejols*, mars 1997, 76, note 23: «Ce terme d'accommodation (*accommodatio Dei*) désigne le fait que Dieu ne fige pas une fois pour toutes les règles de la société humaine ni même celles du peuple de l'Alliance.» Cette définition s'inscrit dans la même optique que Bromiley ou Berkouwer.

24. A cet égard, Schilder fait valoir le fait que l'Écriture ne donne pas elle-même sa propre vision scientifique du monde, le langage de l'Écriture étant celui de l'expérience sensible et naïve. Les affirmations «scientifiques» de l'Écriture ne sauraient par conséquent être interprétées dans le sens d'une vision du monde primitive liée aux conceptions erronées de l'époque. Cf. Jacobus de Jong, *op. cit.*, 108. Voir de même, Greg Bahnsen, «Comment lire la Bible? Affirmation réformée sur l'interprétation de la Parole de Dieu», *La Revue réformée*, n° 184, 1995/1, 39: «Aucune croyance erronée ou ignorance historique propres à la société dans laquelle ont vécu les écrivains bibliques, ou leurs erreurs personnelles, ne sont présentées dans l'Écriture comme des vérités; aussi n'ont-elles pas à être corrigées par les experts modernes en sciences, en histoire, en sociologie, etc.» Voir de même, dans le même numéro, l'article de Paul Wells: «Sur la contextualisation biblique».



*humilité* (Cf. I.C., I.xiii.3; I.ix.3; I.vii.4; III.xi.2; etc.) – contre l'approche spéculative de la scolastique et la curiosité des philosophes. Respectueuse de la tradition exégétique de l'Eglise et de la réflexion théologique des siècles passés, l'exégèse se voudra à la fois ecclésiale, communautaire et critique, l'Ecriture sainte seule constituant la norme absolue (*norma normans*) en matière de foi et de vie, la tradition de l'Eglise n'ayant qu'une autorité relative (*normae normatae*). Sur cette base, le mode d'exposition de l'Ecriture de Calvin et de la théologie réformée peut se résumer aux deux points suivants, *clarté* et *brièveté*<sup>25</sup>. L'Ecriture fournit elle-même les principes d'interprétation en accord avec sa nature: *brevitas* et *facilitas* reflètent la méthode d'exposition de la Bible elle-même<sup>26</sup>.

### 3. Les implications homilétiques

La Révélation étant accommodée à la capacité de l'homme, la prédication de l'Eglise se caractérisera par sa *clarté* et par sa *portée pédagogique*. Le prédicateur, véritable ambassadeur du Christ – le ministère pastoral comme accommodation du Christ –, devra se mettre à la portée de son auditoire en s'efforçant d'exposer le plus fidèlement possible – *prédication exégétique* –, l'ensemble de la révélation biblique – *prédication séquentielle*, livre après livre –, et ce dans un langage accessible à tous: style oral, simple, direct, bref; illustrations, images, métaphores, hyperboles, langage de l'émotion, applications pratiques, etc.

La prédication se voudra de même à la fois *didactique* – il s'agit d'un enseignement, d'une exposition fidèle du contenu de l'Ecriture – et *kérygmatische* – la prédication comme proclamation de l'Evangile. Le prédicateur, en tant que représentant du Christ, devra interpeller son auditoire par des *impératifs* – il parle au nom de Dieu, il est son porte-parole, son héraut. Il s'efforcera de même de souligner les *implica-*

25. Hans-Joachim Krauss, «Calvin's Exegetical Principles», *Interpretation*, vol. 31, n° 1 (janv. 1977), 12ss.

26. Cf. Richard C. Gamble, «*Brevitas et Facilitas*: Toward an Understanding of Calvin's Hermeneutic», *WTJ* 47 (1985), 1-17; «Exposition and Method in Calvin», *WTJ* 49 (1987), 156ss.

*tions pratiques* de l'Écriture en montrant son utilité et son actualité. La prédication, c'est l'application d'un texte aux gens qui écoutent.

## **«LUMIERE SUR VOTRE CHEMIN» (tome 1)**

de Pierre Ch. MARCEL

«C'est avec la Bible, le livre unique par lequel Dieu nous parle, que nous apprenons à connaître Jésus-Christ, la lumière du monde.

Par sa lumière, nous voyons la lumière et nous commençons à percevoir la grandeur de l'amour de Dieu pour nous.

En Jésus-Christ, Dieu – notre Créateur, notre Sauveur, notre Espérance – est notre raison de vivre. Ainsi, à cause de ce qu'il fait pour nous, nous discernons peu à peu qui nous sommes, pour lui, pour nous-mêmes, pour les autres.»

*Lumière sur votre chemin* (tome 1) est une instruction biblique pour ceux qui veulent approfondir leur foi chrétienne.

Ce livre a déjà fait l'objet de deux éditions (en 1946 et 1962) sous le titre de *A l'école de Dieu*. Effectuée seul ou en groupe, l'étude guidée à laquelle il invite ne peut qu'être riche en fruits.

Coédition Ed. Kerygma, (33 av. Jules Ferry, 13100 Aix-en-Provence, 115 F franco, CCP: Marseille 2820 74 S), A.P.E.B. (13004 Marseille), Excelsis Sarl (26450 Cléon D'Andran)

---

Le tome 2 (à paraître), étant le commentaire pratique du tome 1, proposera également des réflexions personnelles et des directions spirituelles.

# Liste des ouvrages reçus en 1998

- ANDREWS Edgar, *La liberté est en Christ. L'épître de Paul aux Galates* (Chalon-sur-Saône: Europresse, 1996).
- AUQUE Hubert, *Renoncer. Un cheminement spirituel* (Genève: Labor & Fides, 1998), Autres Temps, 6.
- BLOCHER Jacques, Supplément de Jules-Marcel NICOLE, *Le catholicisme à la lumière de l'Écriture sainte* (Nogent-sur-Marne: Ed. de l'Institut biblique de Nogent, 1997, 5<sup>e</sup> édition révisée).
- BLOCHER-SAILLENS, Madeleine, *Témoin des années noires. Journal d'une femme pasteur, 1938-1945* (Paris: Ed. de Paris, 1998).
- BOLAY Bernard, *Conversion oblige! Les critères de la conversion selon le Nouveau Testament* (Genève: Ed. Je sème, 1997), Dossier Semaines & Moissons, 10.
- BROWN Alistair, *Avis de recherche* (Bâle: E.B.V., 1997).
- BÜHLER Pierre & BURKHALTER Carmen (Ed.), *Qu'est-ce qu'un pasteur? Une dispute œcuménique et interdisciplinaire*. Actes du colloque organisé à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire du professeur Jean-Louis Leuba (Genève: Labor & Fides, 1997), Pratique, 16.
- CARSON Herbert, *La foi du Vatican. Un regard actuel sur le catholicisme* (Chalon-sur-Saône: Europresse, 1996).
- CONINCK Frédéric de, *La justice et l'abondance. Dire et vivre sa foi dans la société d'aujourd'hui*, I (Québec: La Clairière, 1997), Collection Sentier.
- (Coll.) «ESPERER. Réponses à un appel», Préface de Hans Küng (Genève: Labor & Fides, 1997).
- CRABB Larry avec Don HUDSON et Al ANDREWS, *Dieu appelle les hommes à transcender... Le silence d'Adam. Devenir des hommes de courage dans un monde chaotique* (Québec: La Clairière, 1997).
- «ESPRIT ET VIE», Hommage à Samuel Bénétreau à l'occasion de ses soixante-dix ans (Vaux-sur-Seine/Cléon d'Andran: Faculté libre de théologie évangélique, EDI-FAC/Excelsis, 1997).
- GABUS Jean-Paul, *Parole de Dieu, paroles d'hommes* (Paris/Bruxelles: Les Bergers et les Mages/Ad Veritatem, 1998).
- GILLIERON Bernard, *Il a été crucifié. Regards multiples du Nouveau Testament sur la mort de Jésus* (Poliez-le-Grand: Ed. du Moulin, 1998).
- GRANJEAN Michel et ROUSSEL Bernard (Ed.), *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598)* (Genève: Labor & Fides, 1998), Histoire et société, 37.
- HALTER Didier, *Ce n'était pas la saison des figes. Un geste déroutant sur le chemin de la croix* (Poliez-le-Grand: Ed. du Moulin, 1998).
- HOUZIAUX Alain, *Le citoyen, les pouvoirs et Dieu*. Les conférences de l'Etoile (Paris: Les Bergers et les Mages, 1998).
- HYBELS, Bill, *Les lois du cœur. Dix jalons pour une vie libre* (Bâle: E.B.V., 1997).
- KAENNEL Lucie, *Luther était-il antisémite?* (Genève: Labor & Fides, 1997), Entrée libre, 38.
- LAUTMAN Françoise (Ed.), *Ni Eve, ni Marie. Luites et incertitudes des héritières de la Bible* (Genève: Labor & Fides, 1997), Histoire et société, 36.
- LUTHER Martin, *Gorgées d'Évangile. Libres paroles de Frère Martin Luther librement rapportées par Michel Bouttier* (Paris: Les Bergers et les Mages, 1997).
- LYS Daniel, *Des contresens du bonheur ou l'implacable lucidité de Qohéleth* (Poliez-le-Grand: Ed. du Moulin, 1998).

- MARGUERAT Daniel et REYMOND Bernard (Ed.), *Le protestantisme et son avenir* (Genève: Labor & Fides, 1998).
- MARGUERAT Daniel, NORELLI Enrico & POFFET Jean-Michel (Ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Genève: Labor & Fides, 1998), Le monde de la Bible, 38.
- MAURY Philippe, *Évangélisation et politique* (Paris: Les Bergers et les Mages, 1998).
- MEROZ Christiane, *Trois femmes d'espérance. Myriam, Anne, Houlida* (Poliez-le-Grand: Ed. du Moulin, 1998).
- MILLARD Alan, *Des pierres qui parlent... Lumières archéologiques sur les lieux et les temps bibliques* (Cléon d'Andran: Excelsis, 1998).
- MONTEIL Pierre-Olivier, *La grâce et le désordre. Entretiens sur la modernité et le protestantisme avec Jean-Paul Willaime, Jean Baubérot (et al.)* (Genève: Labor & Fides, 1998), Autres temps.
- MOTTU Henri, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements* (Genève: Labor & Fides, 1998), Pratique, 17.
- NICOLE Jules-Marcel, *Maladie et guérison* (Nogent-sur-Marne: Ed. de l'Institut biblique de Nogent, 1997).
- PERRON Raymond, *Plaidoyer pour la foi chrétienne. L'apologétique selon Cornelius Van Til* (Montréal: Publ. de la FTE, 1996), Diffusion en France par Excelsis.
- PFISTER Jacques-Antoine, PETERMANN Michel, BARNEOUD Josiane (et al.), *Le choc des médecines. Rencontres de Lavigny, 17-18 janvier 1998* (Genève: Ed. Je sème, 1998), Dossiers Semailles & Moissons, 11.
- PIGEAUD Olivier, *Syméon et l'enfant. Lendemain de Noël au seuil de l'Évangile* (Poliez-le Grand: Ed. du Moulin, 1997).
- QUERE France, *Présence d'une parole. Quatre conférences et une prière de fête* (Paris: Les Bergers et les Mages, 1997).
- RÖMER Thomas (Ed.), *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre* (Genève: Labor & Fides, 1997), Essais bibliques, 38.
- RONEY John B. and KLAUBER Martin I. (Ed.), *The Identity of Geneva. The Christian Commonwealth 1564-1864* (Westport, Connecticut/London: Greenwood Press, 1998), Contributions to the Study of World History, 59.
- «La SPIRITUALITE et les chrétiens évangéliques» (Vaux-sur-Seine/Cléon d'Andran: Faculté libre de théologie évangélique/Excelsis, 1997).
- TASSOT Dominique, *La Bible au risque de la science. De Galilée au Père Lagrange*, Préface de Pierre Chaunu (Paris: F.-X. de Guibert, 1997).
- VOUGA François, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats* (Genève: Labor & Fides, 1997), Le monde de la Bible, 35.
- WAGNER Michel, *Oser croire face aux défis contemporains? Carême protestant 1998 sur France-Culture* (Paris: Les Bergers et les Mages, 1998), «Parole vive».
- WEBER Hans-Ruedi, *Vivre à l'image du Christ*. Introduction de Paul Keller, traduction de Jean-Pierre Monsarrat (Paris: Les Bergers et les Mages, 1998).
- WELLS Paul, *Dieu a parlé. La Bible, semence de vie dans le cœur labouré*, Préface de Henri Blocher (Québec: La Clairière, 1997), collection Sentier.
- WELLS Paul, *Du Notre Père à nos prières. Pratique de la prière aujourd'hui*, (Bâle: E.B.V., 1997), Collection Equilibre.
- WERNER Alfred, *Entre l'importance et l'espoir. Evidences et témoignages* (Genève: Ed. Slatkine, 1998).
- ZEIDEN David, *A la rencontre du Messie. Dix itinéraires spirituels dans l'Israël d'aujourd'hui* (Bâle: E.B.V., 1997).

# TABLE, TOME XLIX, 1998

Samuel BENETREAU	
Jésus ou Paul? Qui est le fondateur du christianisme? . . . . .	4:59-75
Daniel BERGESE	
De Gethsémani à Golgotha: le procès de Jésus, une approche historique . . . . .	4:9-26
Jean-Marc BERTHOUD	
La formation des pasteurs et la prédication de Calvin . . . . .	5:19-44
Gerald BRAY	
Crucifixion et résurrection . . . . .	2:76-88
L'Ascension . . . . .	3:83-88
Vincent BRU	
La notion d'accommodation divine . . . . .	5:79-91
Philippe CARDON-BERTALOT	
Karl Barth, théologien réformé? L'exemple de sa théologie de la prédication et des sacrements . . . . .	5:45-55
Jochum DOUMA	
La place et la tâche de l'éthique médicale: une perspective chrétienne . . . . .	3:35-46
Olivier FAVRE	
Pierre Viret (1511-1571) et la discipline ecclésiastique . . . . .	3:55-75
Christophe GENEVAZ	
Peut-on perdre le salut? . . . . .	2:15-32
Roger GROSSI	
Samuel Vincent (1787-1837): repère sur notre route . . . . .	5:66-78
Michel JOHNER	
L'éthique de Jésus. A propos du Sermon sur la montagne . . . . .	4:27-43
Douglas F. KELLY	
Prêcher avec puissance la parole . . . . .	2:1-13
Prêcher le dessein de Dieu dans sa totalité . . . . .	3:1-10
La vie derrière le message . . . . .	5:1-10
Harold KALLEMEYN	
Jésus dans la prédication protestante contemporaine . . . . .	4:1-7
Stuart LUDBROOK	
Eugène Bersier (1831-1889) . . . . .	2:59-70
Pierre MARCEL	
La haine du monde (Jean 17:14) . . . . .	2:71-75
La tâche du Saint-Esprit . . . . .	3:77-81
Philippe ROLLAND	
La datation des évangiles . . . . .	4:77-90
Antoine SCHLUCHTER	
La foi en un mot. De l'émergence de l'Agapè . . . . .	3:21-33
Roger VERCELLINO-ARIS	
Le pardon: une résurrection . . . . .	2:33-53
Paul WELLS	
Comment «garder la foi apostolique»? (1) . . . . .	3:11-20
Que s'est-il passé à la croix? . . . . .	4:45-58
Comment «garder l'Eglise apostolique»? (2) . . . . .	5:11-18
LE STATUT DE LA BIBLE ET SES IMPLICATIONS,	
Les trois Déclarations de Chicago (1978, 1982, 1986) . . . . .	1:3-62
Livres reçus en 1998 . . . . .	5:92-93
Table, tome XLIX . . . . .	5:9

## De la difficulté d'être Fidèle...

*Dans l'allégorie célèbre de Jean Bunyan, puritain du XVI<sup>e</sup> siècle, Le Voyage du Pèlerin, Fidèle, le compagnon de Chrétien dans son pèlerinage vers la cité céleste, raconte les expériences qu'il a faites dans «La vallée de l'Humiliation» où il a rencontré Messire la Honte... Celui-ci lui a tenu les propos suivants... Bunyan s'est inspiré de Proverbes 3:35: «Les sages hériteront de la gloire, mais les insensés de la plus grande honte.»*

Messire la Honte a critiqué la religion elle-même. Il m'a dit que s'occuper de religion était, pour un homme affaire piteuse, vulgaire, cafarde. Il m'a dit qu'une conscience scrupuleuse prouvait un manque de virilité et que s'observer à tous moments, quant à ses paroles et à ses actes, de sorte à s'aliéner cette liberté gaillarde, à laquelle sont accoutumés les braves de notre temps, ferait d'un homme la risée de son âge. Il m'a objecté de même que, parmi les grands, les riches ou les sages, peu d'hommes partageaient mon avis et qu'aucun n'eût d'ailleurs fait qu'on ne l'eût persuadé d'abord de perdre la raison et d'être volontairement assez fol pour risquer la perte de tous ses biens en vue d'une bénéfice hypothétique. Au surplus, il m'objecta la condition humble et basse de ceux qui furent essentiellement les pèlerins des temps où ils vécurent, leur ignorance et leur défaut d'entendement des arts naturels. Oui-dà, il m'a entretenu encore, pendant qu'il y était, d'un grand nombre d'autres choses. Par exemple, il m'a déclaré que c'est une «honte» d'écouter un sermon la larme à l'œil, une «honte» de rentrer chez soi avec des soupirs et des gémisséments, une «honte» encore de demander à son prochain pardon pour des peccadilles ou de restituer une bagatelle dont on a fait l'emprunt. Il m'a dit aussi que la religion éloignait un homme des grands de ce monde à raison de certains vices que le dévot baptise vertus et qu'elle l'amenait à honorer et estimer le bas peuple à raison de cette même fraternité religieuse. Et cela, s'est-il écrié, n'est-ce pas la «honte des hontes?»

Jean Bunyan, *Le voyage du pèlerin* (Paris: Je Sers, 1947), 95-96.

## UNE RÉÉDITION

*Un classique de la théologie calviniste française du XXe siècle, épuisé depuis longtemps, va être de nouveau disponible!*

**Auguste Lecerf, Introduction à la dogmatique réformée**

2 volumes, 299 et 264 pages.

Nouvelle édition numérique (préfacée par le professeur  
Henri Blocher)

Le premier volume est déjà paru; le second est prévu pour janvier/février 1999. Les deux volumes ensemble: 75x2=150 FF (180 FF franco de port). Chaque volume séparément: 75 FF (95 FF franco de port).

En souscrivant, **avant fin décembre 1998**, le deuxième volume, vous recevrez, franco de port, le volume 1 immédiatement et le volume 2 dès sa parution.

---

### **Bulletin de souscription**

*A envoyer à :*

Ed. Kerygma, 33, av. Jules Ferry, 13100 Aix-en-Provence.  
CCP: Marseille 2820 74 S.

*Oui, je souhaite recevoir la nouvelle édition d'Auguste Lecerf:*

– les deux volumes: 150 FF\*

– le seul volume 2: 75 FF\*

Ces tarifs s'appliquent également à la Belgique et à la Suisse.

Nom \_\_\_\_\_

Adresse \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Je joins un chèque de \_\_\_\_\_

Date et signature:

\* Barrer la mention inutile.



# Abonnements 1998

## 1° - FRANCE

Prix normal: 175 F; solidarité: 250 F  
Pasteurs et étudiants: 85 F  
Etudiants en théologie: 60F. Deux ans: 100F  
C.C.P.: Marseille 7370 39 U.

## 2° - ÉTRANGER

BELGIQUE: M. le pasteur Paulo MENDÈS, place A. Bastien, 2 7011 Ghlin-Mons  
Compte courant postal: 034.0123245-20  
Abonnement: 1 000 FB, solidarité: 1 600 FB  
Pasteurs et étudiants: 600 FB.

ESPAGNE: M. Felipe CARMONA, Sant Pere més alt, 4: 1° 1a, 08003 Barcelone.  
Cuenta corriente postal N° 3.593.250 Barcelona.  
Abono Anual: 2 500 Pesetas.  
Para pastores y responsables: 1 300 Pesetas.

PAYS-BAS: M. J.D. JANSE, Hofstraat 55, 7311 KR Apeldoorn  
Abonnements: Florins 60, solidarité 80 Fl.  
Etudiants: 30 Fl.

SUISSE La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens,  
CCP: 10-4488-4.  
Abonnements: 42 CHF, solidarité: 62 CHF  
Etudiants: 25 CHF.

### AUTRES PAYS:

- Règlements en FF, sur une banque en France : tarifs français + 30F.
- Autre mode de règlement (à cause des frais divers) : tarifs français + 70 F

Envoi "par avion": supplément aux tarifs ci-dessus, 40 FF ou 10 CHF.

*Prix du fascicule:* 40 FF pour l'année en cours et l'année précédente  
50 FF pour les numéros double de l'année en cours et de l'année précédente  
20 FF pour les années précédentes

## 3° - INTERNET

La revue réformée peut être consultée sur Internet  
[W.W.W.asi.fr/cle/r/rintro.htm](http://W.W.W.asi.fr/cle/r/rintro.htm)



SOLI DEO GLORIA