

# LA REVUE REFORMEE

## Actualité

William EDGAR

Regard sur le protestantisme américain à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle

1

---

## Théologie

La publication de Calvin; un événement en Roumanie (P. Wells)

27

Joseph TON

Introduction à l'édition en langue roumaine de *l'Institution chrétienne*

29

---

## Paul WELLS

– Le Christ médiateur et la prédestination selon Calvin

39

– Calvin et la post-modernité

49

---

## Des livres à lire

Luc FERRY, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* (M. Sherringham)

60

Pierre COURTHIAL, *De Bible en Bible. Le texte sacré de l'Alliance*

(B. Rickenbacher)

64

Florent GABORIAU, *Trente ans de théologie française* (S. Scharf)

70



# REGARD SUR LE PROTESTANTISME AMÉRICAIN À L'AUBE DU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE

William EDGAR\*

## Une amitié tendue

Ce soir, je sais que je suis avec des amis. Pourtant je viens d'Amérique! Je me sens un peu comme un lion dans une fosse pleine de Daniel! Rassurez-vous, je ne vais ni vous livrer une apologie de la guerre contre l'Irak d'un point de vue américain, ni vous présenter mes propres convictions à ce sujet. Comme vous le savez sans doute, les Américains sont pas mal divisés sur l'opportunité et la justice de ce conflit.

Les statistiques sont intéressantes à ce sujet: en février 2003, la plupart des grandes Eglises (méthodistes, anglicanes, catholique...) se sont prononcées contre la guerre. L'Eglise catholique romaine, représentée par ses évêques, s'est dite opposée à la guerre, tout en reconnaissant la cruauté du régime de Saddam Hussein. Du côté protestant, le National Council of Churches (un peu l'équivalent de la Fédération protestante de France) a formulé des déclarations fortement opposées à une guerre préventive. Toutefois, le National Council ne représente que le tiers des protestants américains; et puis, tous les membres des Eglises qui en font partie ne font pas leur la déclaration officielle de ce council.

---

\* W. Edgar est professeur d'apologétique au Westminster Seminary à Philadelphie (Etats-Unis) et professeur associé à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Cet article reproduit le texte d'une conférence publique qu'il a prononcée, en mai 2003, à Aix-en-Provence.

Le reste – les deux autres tiers – est composé des Eglises indépendantes, qui sont généralement plus conservatrices que les Eglises historiques et soutiennent les initiatives de George Bush. En effet, un sondage Gallup indique que 59% de tous les Américains soutiennent la guerre. Le chiffre augmente jusqu'à 63% pour ceux qui fréquentent le culte. Pourtant, en conclusion, je citerai le sociologue Wisdom: «Il n'existe aucune position «chrétienne» officielle sur une guerre contre Saddam.»<sup>1</sup>

En dépit de ces chiffres, l'impression existe en Europe, surtout en France, que les Américains sont favorables à la guerre. Ceci a conduit à de regrettables malentendus, dont les arguments vont très loin. Nous n'avons pas manqué de noter la publication de livres tels que *Après l'empire: sur la décomposition du système américain*, d'Emmanuel Todd<sup>2</sup>. Et aussi *Les nouveaux maîtres du monde*, de Jean Ziegler, qui accuse l'Amérique d'être un «empire planétaire», motivé par la «maximalisation des profits dans le laps de temps le plus court possible», avec pour résultat, d'après lui, la mort par malnutrition de 100 000 personnes par jour... L'auteur traite aussi des «oligarchies détentrices du capital financier mondialisé, appuyées sur la puissance militaire des Etats-Unis»<sup>3</sup>. Nous connaissons aussi la réplique de Jean-François Revel, *L'obsession antiaméricaine*, qui refuse l'amalgame. Nos Eglises ont reçu les messages des Eglises réformées et de la Fédération protestante, nous invitant à refuser la fatalité de cette guerre et à demander pardon au peuple irakien pour tout ce que nous n'avons pas su faire pour aboutir à une solution pacifique.

Certains amis chrétiens ont essayé de faire la part des choses. Par exemple, l'article paru dans *Le Monde* (15 mars 2003) de Sébastien Fath, «Comme un vol de faucons hors de la cage d'acier» essaie très sincèrement de dissocier la foi évangélique de la motivation des Américains favorables à la

1. Voir <http://www.ird-renew.org/News>.

2. E. Todd, *Après l'empire: sur la décomposition du système américain* (Paris: Gallimard, 2003).

3. P. Gillard, «L'humanitaire dans l'Orpha de la guerre», [www.terredescaque.net](http://www.terredescaque.net), 2003.

guerre. Fath perçoit une sorte de messianisme sécularisé, c'est-à-dire une rationalisation (style wéberien) de la vision théocratique de nos fondateurs «pèlerins». Il y a du vrai dans ce qu'il dit, mais l'histoire est, je crois, bien plus compliquée.

Beaucoup d'Américains restent, malgré tout, des admirateurs de la France et de sa politique étrangère. Mais pas tous! Alors que certains ont beaucoup apprécié les propositions du président Chirac et du ministre des Affaires étrangères, Dominique de Villepin, d'autres les ont trouvées irréalistes ou, même, subversives. Un certain nombre de mes compatriotes sont sceptiques, pour ne pas dire plus, en ce qui concerne les démarches de l'ONU. D'autres persistent à croire que la France et l'Allemagne, en jouant cavaliers seuls, ont anéanti la résolution 1441 et, avec elle, tout droit de regard sur les Etats «voyous» par les Etats plus évolués. Ils les soupçonnent de craindre une hégémonie américaine au nom d'une Europe en devenir quelque peu incertain.

A titre personnel, j'aimerais simplement dire qu'en effet, l'Amérique est capable de vouloir jouer le rôle d'un messie qu'on ne lui a pas demandé. Il est vrai aussi que ce pays, mon pays, possède une puissance extraordinaire qu'il n'utilise pas toujours adroitemment. Nos critiques, de l'extérieur comme de l'intérieur, oublient parfois que les plus forts ont une responsabilité envers les plus faibles. Face à la cruauté de régimes comme celui de Saddam Hussein, dont on mesure tous les jours l'énormité, les plus forts ne peuvent pas en toute justice garder le silence. Peut-être le moment d'agir a-t-il été mal choisi. Peut-être le mobile n'était-il pas très clair. Mais un pacifisme qui tient à tout laisser tranquille est aussi suspect qu'un militarisme irréfléchi.

Je suis donc dans une situation délicate en m'adressant à vous aujourd'hui. Ce qui me rassure, d'abord, c'est que mon sujet n'oblige pas à faire de commentaires sur le différend franco-américain. Ensuite, je persiste à croire que l'amitié franco-américaine reste assez solide pour surmonter cette désagréable discorde. Sans doute faudra-t-il débattre à son sujet comme il se doit entre amis proches. Reconnaissant,

pour notre part, les sacrifices du peuple français dans les deux grandes guerres mondiales, nous n'acceptons pas le diagnostic simpliste de certains Américains qui voudraient croire que les Français ont oublié leurs alliés. Nous remarquons aussi que les analyses les plus clairvoyantes sur l'histoire et le caractère de l'Amérique ont été faites par des Français, admirateurs de ce pays. Au XIX<sup>e</sup> siècle, aucune chronique sur ce vaste pays n'a surpassé *De la démocratie en Amérique*, d'Alexis de Tocqueville. Plus proches de nous, de grands érudits comme Jean Baudrillard, ainsi que des essayistes, tel Alain Besançon, ont écrit de longs commentaires éclairés sur notre pays. Puisse cette tradition continuer!

## L'Amérique et l'Europe

Pour traiter notre sujet, il nous faut dessiner le profil des Eglises protestantes aux Etats-Unis. Pour ce faire, il est nécessaire d'énoncer quelques généralités sur le pays lui-même, afin de mieux comprendre le caractère de ses communautés croyantes. Qu'est-ce que l'Amérique? Y a-t-il un esprit typiquement américain? Chacun reconnaîtra qu'il n'y a pas *une* Amérique, mais des Américains. C'est un lieu commun de dire que l'Amérique n'est pas un *melting pot*, mais plutôt un *saladier* dans lequel les divers éléments présents coexistent sans vraiment s'harmoniser. Et pourtant, il serait injuste de s'en tenir là.

Selon la fameuse thèse de Samuel Huntington, auteur du *Conflit des civilisations*, l'Amérique ne fait qu'un avec l'Europe et des pays d'immigration comme l'Australie, pour constituer ce que l'on peut appeler l'Occident<sup>4</sup>. Huntington n'aime pas beaucoup le terme d'Occident, mais il cède devant l'usage commun. Dans son analyse, l'Occident a pu prendre son essor grâce à l'exercice de son pouvoir, et surtout en raison de son principal atout, la technologie. L'Occident, non seulement est l'héritier de la civilisation gréco-romaine, mais aussi a été marqué par la religion chrétienne. Une des grandes

4. S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations* (New York: Simon & Shuster, 1996); publié en français sous le titre *Le choc des civilisations* (Editions Odile Jacob, 1997).

Originalités de l'Occident est la séparation entre les pouvoirs spirituel et temporel, ce qui est un fait assez insolite dans l'histoire. Huntington ajoute que l'Occident est réglé par le droit, géré par des gouvernements représentatifs, et caractérisé par l'individualisme. Alors que le facteur religieux n'est plus aussi significatif qu'autrefois, les valeurs qui constituent la modernité le sont encore plus.

D'après Huntington, l'Amérique et tout l'Occident ont promu à travers les siècles la modernisation. Donc, Occident et modernisation vont de pair jusqu'à notre époque. Qu'en-tend-il par ce terme? Il s'agit, avant tout, de la démocratie, du libre-échange, de la technique et des moyens rapides de communication et de transport. Pourtant, aujourd'hui, une autre possibilité existe: il est de plus en plus possible de se moderniser sans être occidental. La thèse de Huntington connaît d'autant plus de renommée qu'elle avait annoncé, bien avant les conflits actuels, la réapparition d'un islam modernisé, en conflit, à plusieurs niveaux, avec l'Occident. A côté de l'Occident et de l'Islam, Huntington nomme six ou sept autres civilisations, chacune offrant une possibilité de conflit entre elles. Mais il pense qu'en première ligne, l'avenir immédiat verra une tension entre «l'Occident et les autres» (*the West and the rest*), qui sera sous-jacente aux principales oppositions sur la planète.

Bien que cette thèse ait un mérite certain, nous la trouvons limitée. En effet, Huntington, qui fait partie de l'école conservatrice de la *realpolitik*, selon laquelle les relations entre les pouvoirs sont des rapports de force, semble tout réduire à des questions de puissance, même la dimension spirituelle de l'homme et sa capacité de communiquer face aux valeurs transcendentales, comme la justice, l'amour, la paix. Aussi, l'Amérique, pour lui, n'a-t-elle aucun trait de civilisation qui lui soit propre. L'implication de ceci, pour l'Eglise américaine, est de n'être qu'une sorte de soutien théologique pour les valeurs occidentales. Il est vrai que l'Eglise n'a pas toujours su se positionner par rapport à la culture ambiante dans laquelle elle vit. Mais à travers les

siècles, et même à l'heure actuelle, elle a néanmoins souvent joué un rôle prophétique, parfois au prix d'une marginalisation, voire de la persécution.

## L'expérience américaine

L'Amérique, nous semble-t-il, bien qu'étroitement liée à l'Europe, revêt des caractéristiques propres, dues à son histoire. Comment résumer cette histoire? Que dire de ce pays fascinant, frustrant, souvent contradictoire? Tout d'abord, l'Amérique est un pays neuf. Certes, avant sa «découverte» par les navigateurs venus d'Europe, et peut-être d'Afrique, les tribus amérindiennes ont peuplé les terres de ce vaste continent, Nord et Sud, depuis des millénaires. Mais il n'y avait pas encore un pays ou une nation au sens moderne (définie en tant que tel à la Paix de Westphalie, 1648). L'Amérique est donc le seul pays moderne qui a été inventé. Le défi placé devant les Pères fondateurs, qui en étaient bien conscients, était d'établir un ordre nouveau. Le ton est parfois messianique, même si les fondateurs n'étaient pas tous chrétiens. Pour donner raison à Sébastien Fath, il est bien vrai que, même aujourd'hui, certains Américains pensent en termes de mission. En cela, le pays n'a pas éprouvé quelque chose d'unique. La Révolution française, suivie des guerres de Napoléon, avait un esprit messianique, était guidée par un tel esprit. Pendant un certain temps, la vocation de la France a été de s'imposer en héritage de la liberté, de l'égalité, de la fraternité sur deux continents.

Du côté américain, on apprend beaucoup sur le mélange des idées qui animent les Etats-Unis en regardant de près un billet de 1 dollar. Par exemple, le slogan inscrit à droite sur le verso donne la couleur: *novus ordo seculorum* (ordre nouveau au cours des âges). Il est à noter que ces trois mots apparaissent sous une pyramide qui porte le fameux œil panoptique de la franc-maçonnerie. En vérité, les révolutionnaires de l'Amérique au XVIII<sup>e</sup> siècle font un curieux mélange idéologique. A gauche, on voit l'aigle tenant, avec une patte, les flèches de la guerre et, avec l'autre, une branche d'olivier. Dans son bec, la bannière *e pluribus unum*

(de beaucoup, un). Et entre les deux: *In God We Trust* (notre confiance est en Dieu). Ce que la constitution interdit aux institutions religieuses, à savoir l'appui officiel de l'Etat, on le retrouve dans une religion civique: Dieu sur le billet, des aumôniers pour le Congrès, les dix commandements affichés sur les murs des tribunaux. En effet, loin de renforcer la sécularisation dans la société américaine, la séparation officielle de l'Eglise et de l'Etat à permis la présence remarquable d'une abondante culture religieuse.

Certains thèmes apparus à l'époque des Pères fondateurs serviront de fil conducteur pour l'esprit de ce nouveau pays au cours des deux siècles et demi suivants. Alexander Hamilton, homme d'Etat, économiste, auteur des *Federalist Papers*, document de grande influence pour les fondateurs, rappelle que la grande question d'actualité pour eux était de savoir si «des sociétés d'hommes sont vraiment capables d'établir un gouvernement bon, par la réflexion et le choix». George Washington, le général des armées américaines et notre premier président, déclare que l'Amérique est une «grande expérience». Il a ajouté que les Américains sont des comédiens sur une scène de théâtre «bien en évidence» devant le monde. Hamilton confirme cette idée, en écrivant, dans une brochure, que le monde entier a les yeux fixés sur l'Amérique. Si nous réussissons, poursuit-il, le monde nous bénira et cherchera à nous imiter. Mais en cas d'échec, nous aurons «trahi la cause de la nature humaine».

Le ton est à la grandeur du moment, et au rôle unique de ce pays en raison de sa vocation. Pour mieux comprendre, il faut insister sur deux points.

- Premièrement, les fondateurs pensaient presque tous que la culture européenne était sur son déclin. Parmi les immigrés qui ont abordé sur nos rives, on discerne plusieurs mobiles. Un certain nombre d'entre eux sont venus en Amérique afin d'y trouver une liberté religieuse dont ils se sentaient privés dans leur pays d'origine. D'autres sont venus pour des raisons économiques, pensant que les conditions de vie sur cette terre vierge étaient largement

plus favorables, et donc source de prospérité, que celles de l'Ancien-Monde. Entre parenthèses, je compte parmi mes ancêtres des Irlandais, venus pour des raisons religieuses, des Anglais, commerçants, et des Français, huguenots persécutés cherchant un refuge. A l'époque, l'Amérique offrait la possibilité de démentir les idées reçues, pessimistes, qui proclamaient comme inévitable, pour les civilisations, le cycle entre l'essor et la barbarie.

- Deuxièmement, tous, ou presque, croyaient que la religion était le soutien non négociable de la liberté possible. Or, double ironie, tous les fondateurs n'étaient pas chrétiens, loin de là, et la nouvelle constitution était un document séculier, insistant sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Plus exactement, la constitution énonce comme principe fondamental qu'il n'y a pas de religion instituée. Mais, en même temps, la liberté religieuse est garantie. Autrement dit, d'une part, la présence et l'influence morale de la religion sont nécessaires et, d'autre part, l'Etat, quant à lui, n'aura ni droit de regard ni mandat pour autoriser une communauté religieuse. Cet équilibre n'est pas toujours bien compris à l'heure actuelle. On parle à juste titre de «séparation entre l'Eglise et l'Etat», mais cette expression a besoin d'être bien comprise. Les fondateurs n'avaient pas en vue une quelconque séparation morale ou culturelle de l'Eglise d'avec le reste du pays, gouvernement compris. Au contraire, pour eux, aucun Etat ne peut bien fonctionner et promouvoir la justice et la liberté sans que le peuple qu'il régit ait une forte foi. Mais, en même temps, ils ne voulaient pas que le pays soit officiellement «chrétien» ni qu'une branche de la religion soit privilégiée et d'autres exclues, comme cela se passait dans l'Ancien-Monde.

Les fondateurs connaissaient aussi la capacité que le pouvoir a de corrompre. C'est pour cela qu'inspirés en partie par Montesquieu, mais aussi par Jean Calvin, ils ont placé, à l'intérieur du gouvernement, des structures qui limitent chaque compartiment dans l'exercice de ses fonctions: le Congrès a des droits sur le président, le judiciaire interprète

les **lois** formulées par le **Congrès**, etc. Pour les calvinistes, cela correspondait à la mise en application de la **doctrine du** péché. Pour les stoïciens, cela faisait **obstacle** aux tendances machiavéliques **des** **gouvernants**. A l'époque, on nommait ce système l'«équilibre **des pouvoirs**».

Malgré ce qui a été dit sur la **distance** **ressentie** vis-à-vis de l'Europe, on notera avec intérêt les liens réels existant entre l'Amérique et l'Angleterre (et l'Ecosse), d'une part, et la France, d'autre part. Thomas Jefferson, Benjamin Franklin et John Adams, pour n'en citer que trois, se sont fortement inspirés des mœurs et des idées françaises. De plus, il n'est pas sûr que la guerre d'Indépendance contre les Anglais aurait réussi sans l'aide militaire du marquis de La Fayette. Comme le dira A. de Tocqueville, quelques décennies plus tard, l'Amérique correspond à l'Europe sans le carcan de ses traditions.

L'expérience américaine, est-ce une réussite ou un échec? Seul l'avenir nous le dira. Certes, son itinéraire a été caillouteux. Malgré l'idéalisme de la constitution et son contrat sur les droits, «certains sont plus égaux que d'autres», selon la remarque cynique de Mark Twain. La traite des esclaves, conduisant jusqu'à une horrible guerre civile, n'est qu'un exemple parmi d'autres des aveuglements de ce peuple à ses débuts. L'anticatholicisme au XIX<sup>e</sup> siècle, particulièrement dur contre les Irlandais et les Allemands, est une tache très sombre sur notre histoire. Pour donner raison aux critiques d'aujourd'hui, la liste noire pourrait être allongée en incluant la violence du style américain, le darwinisme économique international (ce que certains qualiferaient de «macdonaldisation» du monde), l'antiécologisme et la volonté d'imposer nos doctrines à autrui, par la force si nécessaire. Il y a, sans doute, un débat à ouvrir sur la gravité de ces attitudes. Mais notre propos, maintenant, est différent.

### **Trois traits de l'Eglise en Amérique**

Notre sujet appelait que soit tracé le profil de l'Eglise américaine, profil qui ne pouvait pas être compréhensible hors de son contexte spécifique. Ayant tracé quelques grandes lignes,

intéressons-nous à la question suivante: comment le contexte nord-américain a-t-il influencé la religion chrétienne qui s'y est installée? Pour formuler la question autrement: dans le cadre du christianisme universel, comment l'Eglise en Amérique se distingue-t-elle? Trois traits se dégagent, chacun ayant une incidence sur la religion protestante.

### 1) *Une terre vierge et vaste*

Chacun le sait, l'Amérique est un grand pays. Cela veut dire simplement, tout d'abord, qu'il y a de la place en Amérique pour chaque tendance, chaque groupe, chaque individu. A titre d'illustration, réalisez que Londres et Moscou sont deux villes plus proches l'une de l'autre, géographiquement, que Montréal et Dallas. Pourtant, «l'épaisseur» des événements de l'histoire religieuse dans ces deux villes est de loin plus importante que pour les deux centres nord-américains. Ou alors, comme le fait remarquer Mark Noll, considérez que Rome, Genève et Wittenberg, qui représentent respectivement les grands centres du catholicisme, du calvinisme et du luthéranisme, pourraient facilement être insérées à l'intérieur de l'Arizona, un seul Etat américain<sup>5</sup>.

Le mythe du cow-boy présenté par les westerns illustre cette réalité. Si je ne suis pas d'accord avec toi, alors je voyage plus loin, vers l'Ouest. Je fais cavalier seul, comme *the Lone Ranger*. Je suis en mission, et il m'est difficile de l'accomplir dans le cadre des contraintes traditionnelles. Je m'arrête brièvement dans un village pour régler une question d'injustice. Puis je continue vers l'Ouest, libre, seul.

C'est en partie grâce à cet esprit pionnier, encouragé par un territoire immense, que l'histoire de la religion américaine est jalonnée par le revivalisme. On donne aux deux vagues de réveil spirituel les plus importantes les noms de *First and Second Great Awakenings*. Le premier des grands réveils (1735-1755) s'effectue à l'intérieur du protestantisme de l'époque coloniale. Il est à la fois calvinien et «évangélique»,

5. M.A. Noll, *The Old Religion in a New World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 12-13.

terme qui sera repris jusqu'à nos jours pour décrire la religion centrée sur la conversion et basée sur la connaissance personnelle du Christ. Cela caractérise le premier grand réveil, avec la prédication de George Whitefield et l'œuvre théologique de Jonathan Edwards, comme chefs de file. En gros, ce réveil représente le passage du puritanisme des débuts à l'Eglise moderne, libre, évangélique. Le second grand réveil (1780-1830) sera moins réformé en théologie et davantage orienté vers le «décisionnisme» mis en avant surtout par les méthodistes et les baptistes. Il est à noter en passant que ces deux réveils sont les grands moteurs de certaines réformes sociales, touchant, par exemple, à l'égalité de la femme et à l'abolition de l'esclavage.

Le vaste territoire du pays devait aussi conduire à l'individualisme américain, qui aura toutes sortes d'implications pour la religion. Pour le dire de façon un peu brutale, dans un immense espace comme l'Amérique, chacun peut avoir sa vocation. L'élément messianique reste présent, lié à la liberté d'expression de chaque groupement. On connaît bien le cas des sectes. Au XIX<sup>e</sup> siècle, un certain nombre sont animées par un esprit millénariste. Pensons, par exemple, aux mormons, appelés «saints des derniers jours», et aux témoins de Jéhovah, qui ont plusieurs fois annoncé la fin du monde. Les premiers débutent dans le vaste Etat de New York. Malgré des épisodes de persécution et un schisme important, les mormons ont découvert leur pleine liberté dans l'Utah, à l'Ouest. On les compte aujourd'hui au nombre des religions du monde les mieux établies et même les plus prospères.

L'individu en Amérique au XIX<sup>e</sup> siècle partage avec ses semblables d'outre-mer la vision d'une certaine autonomie morale (nous pensons, par exemple, à la théorie de l'individu chez Alexandre Vinet, au début du siècle, en Suisse). Mais l'individualisme américain est particulièrement poussé, allant jusqu'à une définition fondamentale des rapports d'autorité entre lui et Dieu. A l'extrême, un Tom Paine déclare: «Mon esprit est mon Eglise.» A notre époque, on voit se manifester une culture consumériste avec une religion thérapeutique, et un homme

spirituel qui se sert du christianisme pour l'accomplissement de soi<sup>6</sup>. Toutes ces idées sont, heureusement, fort critiquées par les croyants instruits. Mais il n'empêche que ce courant individualiste est très présent dans la religion populaire.

Peut-être connaît-on moins la vision eschatologique des Eglises classiques en Amérique, à commencer par les puritains en Nouvelle-Angleterre. Rappelons leur vision d'établir *a city set on a hill* (une cité sur la montagne) pour que le reste du monde s'en inspire. Le protestantisme américain n'a jamais totalement abandonné ce sens de la mission.

- Sur le plan spirituel, cette conviction peut susciter une saine et riche idée de la vocation missionnaire de l'Eglise du Christ. Les chrétiens américains sont parmi les plus animés par le souci de l'évangélisation. Ils sont extrêmement généreux. Je m'occupe d'une œuvre dont le but est de soutenir l'évangélisme en francophonie. L'esprit donateur sacrificiel de nos membres est assez émouvant.
- Sur le plan de la politique étrangère, les Américains, là aussi, sont d'une grande générosité. Mais ils ont tendance à oublier la complexité du monde, et donnent l'impression d'imposer leur propre façon de faire les choses. Parfois par naïveté, parfois avec un mobile moins innocent; ils aiment que les autres adoptent leurs méthodes, même si elles ne correspondent pas à la culture de ceux qui en sont les bénéficiaires. Par exemple, à la conclusion de la première phase de la guerre en Irak, l'équipe de George Bush a été surprise que toute la communauté arabe, et surtout son «allié» l'Arabie saoudite, n'ait pas fait preuve de solidarité avec l'Amérique, étant donné son dédain pour le régime de Saddam. C'était oublier l'histoire du soutien américain à Israël, et celle d'un Islam en ressentiment contre la modernité occidentale. C'était aussi infantiliser les pays arabes au lieu d'entrer en dialogue comme avec des égaux.

Cette terre vierge du continent américain est à compléter par son espace vertical. Comme les gratte-ciel dans nos

6. Voir I. Richet, *La religion des Etats-Unis* (PUF, Que sais-je?, 2001), 76-92.

grandes villes le montrent, nous aimons construire. Tout peut se faire aux Etats-Unis. Le pragmatisme américain, l'industrialisation, la technologie sont développés à l'extrême. Nous appelons cela *the can do spirit* (l'esprit du «peut le faire»!). Si le mot «impossible» n'est pas français, le mot **d'ordre** «c'est possible» est bien américain. Un certain paradoxe existe au sein de ce pragmatisme. Normalement, on imagine que les pays imprégnés par l'esprit des Lumières, la sécularisation, devraient étouffer la religion par le rationalisme, la méthode scientifique, et ainsi de suite. L'Amérique dément cela, car elle est le pays le plus pratiquant dans le monde développé (à part l'Irlande). Les chiffres ne sont pas toujours fiables, mais ils sont cependant révélateurs. D'après les derniers sondages américains, 53% des personnes interrogées disent que la religion est «très importante» dans leur vie (comparé à 16% pour la Grande-Bretagne et 14% pour la France). Un nombre considérable (41%) des Américains disent qu'ils fréquentent le culte régulièrement. Les pourcentages sont bien moindres en Europe (certains émettent un doute sur la méthode appliquée dans ce genre de sondage et estiment que guère plus de 30% le font vraiment; quoi qu'il en soit, le chiffre reste très élevé)<sup>7</sup>.

Comment se fait-il que, dans la plupart des pays industrialisés, la religion soit en déclin, alors que ce n'est pas le cas en Amérique? Une partie de la réponse est dans la séparation radicale de l'Eglise et de l'Etat. Elle a permis deux résultats. D'abord, les croyants ne se sentent pas limités par un appareil opprimant. Ensuite, n'ayant pas le soutien de l'Etat pour leur culte, ils doivent assurer son animation par leurs propres ressources. Ajouté à cela l'esprit d'entreprise qui caractérise les Américains, voilà pourquoi nous avons une Eglise dynamique et en croissance.

## **2) Une liberté de culte notoire**

Ajoutons, en lien avec ce premier point, que le christianisme nord-américain est pluraliste à l'extrême. On trouve toutes les tendances en Amérique! Pour le dire autrement,

---

7. Ces chiffres peuvent être consultés sur plusieurs sites. Voir [www.religioustolerance.org](http://www.religioustolerance.org).

c'est le pays le plus pluraliste (sociologiquement) **du monde**. A cause de l'idéologie des fondateurs, qui affirmaient la liberté du culte, on trouve dans ce pays une grande variété d'expressions religieuses. Ayant une capacité assez remarquable à vivre ensemble et à avoir, par la force des choses, comme voisins des personnes ou des communautés venant d'horizons très différents, les Américains prennent au sérieux l'inscription placée à la base de la statue de la Liberté (cadeau des amis français, s'il est besoin de le rappeler): «**Donne-moi tes pauvres et tes grandes masses.**» C'est un pays d'accueil sans pareil.

Résultat, il existe une variété étonnante d'expressions religieuses. Rien que le nombre de groupes et de communions différents est étonnant en soi. Une telle diversité n'existe dans aucun autre pays au monde. Il est vrai qu'il s'agit plus souvent du saladier que du *melting pot*. Il est vrai aussi qu'à côté des convictions qui amènent aux divisions, on trouve aussi le sentiment qu'ici «**on vous laissera tranquille.**» Les Américains ne sont pas les seuls possesseurs du secret des schismes ecclésiastiques. Mais le terrain est, ici, particulièrement favorable aux séparations entre voisins pour des raisons souvent minuscules. Par exemple, il existe à l'heure actuelle au moins une quinzaine d'unions d'Eglises presbytériennes. La majorité adhère à la même confession de foi, celle de Westminster, mais elles divergent sur des points particuliers, soit des accents, soit des sensibilités différents.

Ce phénomène provient de plusieurs facteurs liés à ce qu'est l'Amérique. D'abord, c'est un pays d'accueil. Il reçoit toutes sortes de groupes venant non seulement de l'Europe du Nord, mais d'Afrique, d'Asie et des pays hispanisants. Les peuples arrivent bagages en main. Seulement, leurs qualités, leurs traditions, leurs problèmes, leurs questions s'expriment sur un terrain nouveau. Ce n'est pas un *melting pot*, puisqu'il y a des correspondances entre groupes religieux (et ethniques) et lieux géographiques. Au Texas, et ses voisins, le catholicisme est majoritaire. Dans les Etats du Sud, ce sont les baptistes. Au nord-ouest, les luthériens. Et

ainsi de suite. Mais tous trouvent leur place pour continuer leur histoire.

Les uns sont plus libres que les autres, bien entendu. L'idéal du pluralisme ne surmonte pas toutes les barrières. Catholiques et protestants, par exemple, ne se sont pas toujours entendus. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les écoles d'Etat, en principe laïques, avaient une culture tellement protestante que les catholiques s'en sentaient exclus. Il est arrivé que l'intégration ait été faite, mais pas sans des combats plus ou moins difficiles. Ceci dit, on ne trouvera nulle part ailleurs une diversité si grande qu'aux Etats-Unis. Tout n'est pas simple, certes. Nous parlerons du racisme. Mais, à notre sens, on peut quand même saluer la réussite du slogan *e pluribus unam* entre des ethnies si nombreuses.

Ajoutons qu'on trouve aussi en abondance des combinaisons et des recombinaisons entre différents groupes. Nous avons des Chinois réformés, des luthériens nouvel âge, de nouveaux styles de spiritualité qui voudraient laisser de côté les anciennes frontières. Récemment, un certain nombre de paroisses épiscopaliennes se sont séparées de la «province» nord-américaine, devenue trop libérale à leurs yeux, et se sont rattachés à la province du Rwanda dont les évêques sont plus fidèles à l'Evangile. Plusieurs alliances se forgent également entre des communautés jusque-là hostiles. Le mouvement charismatique réunit des catholiques, des protestants de plusieurs dénominations et même des orthodoxes dans une théologie et une spiritualité qui prennent le pas sur les vieilles structures ecclésiastiques. La «droite évangélique» rassemble des protestants venant de toutes les unions d'Eglises, dans un conservatisme à la fois politique et théologique. Ce genre de mélange n'est pas inconnu des Européens, bien sûr, mais il se pratique de façon extrême en Amérique.

### **3) Honteuses contradictions**

Entre l'idéal de la liberté et la mise en pratique de ses pleines conséquences, un fossé s'est ouvert. Selon une boutade, les puritains ont tant aimé la liberté qu'ils l'ont gardée

pour eux seuls! Tocqueville le voyait ainsi: «Ce que la religion interdit, la loi le permet.» L'exemple le plus criant est la discrimination. Elle se manifeste de différentes manières. La plus connue est le racisme, surtout contre les Noirs. Mais d'autres formes de discrimination sont évidentes, par exemple contre les immigrants (belle ironie!). Au XIX<sup>e</sup> siècle, alors que le gouvernement fédéral interdisait l'établissement d'une Eglise d'Etat, des Etats particuliers, par exemple le Massachusetts, ont pris la décision de ne permettre de voter qu'aux membres d'une Eglise réformée. Cela avait comme effet pratique d'empêcher les non-protestants, surtout les catholiques romains, d'exercer le droit de vote, et même de se présenter à un poste politique. Il a fallu attendre 1960 pour voir élire au poste de président des Etats-Unis le premier catholique, John F. Kennedy, qui a dû assurer aux électeurs que sa religion n'aurait aucune incidence sur sa politique!

L'anticatholicisme a pu aller plus loin que sous cette seule forme. Au XIX<sup>e</sup> siècle, un mouvement officieux appelé «nativisme» a affirmé que la plus grande menace contre la liberté américaine provenait du papisme. Samuel Morse, l'inventeur du télégraphe, s'est présenté comme candidat pour être maire de New York en 1836, campagne qu'il a perdue. Son programme affirmait que le catholicisme en Amérique, surtout celui des Irlandais (!), avait pour tactique apparente de créer des œuvres de bienfaisance mais cherchait en réalité à asservir le pays dans chacune de ses institutions. Morse n'aurait rien eu à envier au discours du Front national! Il aimait à citer le marquis de La Fayette, ce grand ami des Américains pendant la guerre d'Indépendance, qui avait dit: «Si jamais la liberté du peuple américain devait être détruite, ce sera par la main du clergé romain.»

Pour une part, il s'agit d'une simple xénophobie. En 1790, la grande majorité de la population, venant de l'Europe du Nord, était protestante. Cent ans après, en 1870, venant d'Irlande, de Scandinavie et d'Allemagne, la population augmente de 19%, pourcentage qui ne comporte que des catholiques, des juifs et des luthériens (avec quelques

réformés venant des Pays-Bas). En 1930, encore une augmentation de 22%, qui est composée cette fois-ci encore par des catholiques et des juifs, mais aussi par des orthodoxes. Finalement, entre 1930 et nos jours, les 15 à 20% de croissance correspondent à l'arrivée de personnes venant d'Amérique latine ou d'Asie. La xénophobie n'est plus le fait des seuls protestants, mais aussi celui des immigrés récents eux-mêmes. Au XX<sup>e</sup> siècle, les Irlandais n'ont pas accepté que des Polonais viennent peupler l'Amérique, parce qu'ils n'étaient pas «de chez nous».

Ainsi, l'esprit américain a un aspect paradoxal. S'il est, d'une part, expansionniste, comme nous l'avons vu, il est, d'autre part, isolationniste. Un grand nombre d'Américains s'opposent à toute intervention étrangère. Les plus anciens d'entre nous ou les amateurs d'histoire se souviendront des Lindberg et d'autres qui, comme eux, ont insisté pour que l'Amérique ne se mêle pas du conflit européen entre Hitler et les Alliés. Seule la débâcle de Pearl Harbour nous a forcés à changer d'avis.

La plus grande souillure américaine n'est pas le «nativisme», mais le racisme anti-Noir. Nous n'avons pas le temps, ici, de développer comme il le faudrait cette question difficile, compliquée. Il importe de dire que l'esclavage représente une énorme contradiction entre le projet américain et sa réalisation. Jacob Green, dans un journal presbytérien de 1776, le dit bien: «Quelle absurdité horrible! Quelle idée choquante qu'un peuple qui lutte si fort pour la liberté soit en même temps capable de promouvoir l'esclavage!» Il ajouta que la liberté obtenue vis-à-vis des Britanniques n'aurait aucun sens tant que nous ne nous serions pas débarrassés du coupable esclavage des Noirs. Il est juste de remarquer que ce sont, en grande partie, des chrétiens évangéliques qui ont œuvré pour l'abolition de l'esclavage. Le monde entier connaît Harriet Beecher Stowe, l'auteur de *La case de l'oncle Tom*, une réformée et évangélique convaincue. Mais il n'est pas moins vrai que le système de l'esclavage, avec son paternalisme et sa cruauté, n'a été défait que par une

guerre sanglante, qui a gravement menacé l'avenir de ce jeune pays et de son projet.

Dès le début, le christianisme était présent en Afrique. Les Noirs ont donc gardé la mémoire de cette tradition. Mais, en Amérique, *ils ont aussi*, merveilleusement, accueilli la religion de leurs oppresseurs et lui ont donné une vie nouvelle, avec des formes de spiritualité, des pratiques de culte, une musique extraordinaire et, surtout, avec un esprit de réforme qui a largement caractérisé le mouvement des droits civiques des années 1960, dirigé par Martin Luther King. Ce genre de renversement se reproduit chez d'autres minorités ethniques, moins opprimées que les Noirs. Par exemple, alors que les Chinois ont été terriblement exploités au début du XX<sup>e</sup> siècle, les Eglises asiatiques sont, à l'heure actuelle, parmi les plus nombreuses et les plus fidèles à l'Evangile. Les Groupes bibliques universitaires ont connu un grand essor dans les années récentes, grâce à la présence d'étudiants asiatiques.

Il est assez remarquable de noter qu'à l'heure actuelle un nombre important de personnes issues de minorités se trouvent dans des positions de pouvoir, soit au gouvernement, soit dans la justice, soit dans les entreprises. Vous nous parlez d'être un peu sensibles aux accusations assez sévères de racisme formulées par des amis qui ne connaissent pas, dans leur pays, la diversité dont nous nous félicitons, ni une intégration des minorités qui, aux Etats-Unis, est loin de n'être que symbolique.

### Des théologies américaines

Nous avons essayé de dégager le profil de l'Eglise américaine. Nous avons observé trois courants dans cette Eglise, courants qui coïncident avec les traits les plus significatifs de l'histoire de l'Amérique. Pour terminer, nous voudrions nous arrêter brièvement sur la théologie en tant que telle. Y a-t-il une théologie spécifiquement américaine qui anime ces Eglises? Existe-t-il une spiritualité particulièrement américaine qui en découle? Cela n'est pas simple à préciser. D'abord, il existe des théologies et des styles de spiritualité

américaine. Tentons d'en présenter les grandes lignes.

*i)* Une première remarque: alors que l'Amérique est souvent pionnière en matière d'économie, dans ses productions, sa musique, sa puissance, il est étonnant de découvrir qu'en grande partie sa production théologique reste «colonisée». Dans le fond, la théologie américaine reste attachée à ses origines. Cela dit, les Américains savent souvent mieux populariser la théologie européenne que les Européens, soit en exagérant les conclusions, soit en lui offrant un terrain favorable, que de produire la leur. Deux exemples:

- L'essor du néothomisme en Amérique n'a été possible que grâce à la popularisation de penseurs comme Jacques Maritain et Hans Urs von Balthasar.
- Jacques Ellul se plaignait qu'on le lisait bien davantage aux Etats-Unis qu'en France. On pourrait dire la même chose de Jacques Derrida, mais là nous sortons de la théologie proprement dite. Karl Barth, Paul Tillich restent les grands théologiens de référence, et non Edwards, Dabney ou Warfield. Il en est de même dans l'appréciation de la musique classique chez nous. Il est presque obligatoire que le chef d'orchestre ait un nom européen, ou du moins étranger, pour que sa qualité soit reconnue.

*ii)* Deuxièmement, la théologie américaine se voudrait scientifique, et donc, dans un certain sens, «acceptable». Partant de penseurs européens plutôt conservateurs, comme l'Ecossais Thomas Reid (1710-1796), avec leur esprit empiriste, les théologiens américains ont bâti une apologétique rationaliste, une théologie naturelle et une herméneutique biblique inspirées du «réalisme du bon sens» (*common sense realism*, école de philosophie écossaise très répandue au Siècle des lumières). Charles Hodge était certain qu'une concordance parfaite devait exister entre la Genèse et le darwinisme. Edward J. Carnell voulait que le christianisme soit digne des exigences rigoureuses de la science. Les efforts des créationnistes, qui insistent à la fois sur une lecture littéraliste de Genèse 1 à 9 et sur une science positiviste, laissent rêveur.

L'effet de cette vision concordiste est souvent d'aligner la religion sur les critères, changeants, de la science. Pour le reste, cela n'est pas forcément négatif. A la faculté où j'enseigne, des collègues travaillent sur le texte de la Bible hébraïque en vue de publier une nouvelle édition de la *Stuttgartensia*, à l'aide d'une programmation informatique extrêmement sophistiquée. Les apports de la recherche scientifique sur l'interprétation du texte biblique sont indéniables, si l'on sait faire la part des choses.

*iii)* Troisièmement, l'éthique est généralement très développée dans la théologie américaine. Le grand nombre de livres et d'instituts spécialisés en bioéthique, éthique des affaires, justice civile et morale privée en est la preuve. Les puritains ont élaboré une théologie axée autant sur la vie quotidienne que sur les grandes doctrines. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les revivalistes ont parlé des «disciplines spirituelles». A notre époque, les théologiens de l'Eglise libérale et les prédicateurs télévisés, tels que Robert Schuller et Pat Robertson, prononcent un discours pratique et moral à propos de tous les domaines de la vie. Il en est de même dans le catholicisme. Cet accent sur l'éthique peut étonner les Européens, puisque l'Amérique est un pays parfois violent, un pays qui produit la pornographie et d'autres formes de débauche. Curieusement, la défense de ces particularités (insoutenables) se fonde sur le droit au port des armes et le droit à la libre parole; ce discours compte sur la sensibilité morale ancrée dans notre culture<sup>8</sup>. Peut-être est-ce aussi une explication partielle de la distance qui existe entre un George Bush ou un Colin Powell et un Jacques Chirac et un Dominique de Villepin: l'administration américaine tend à voir les pays et les événements sous l'angle éthique, évoquant la justice, l'axe du mal et ce genre de choses; alors que les Européens sont plus pratiques, plus sensibles que nous aux retombées et aux implications globales.

8. Le triste phénomène de la pédophilie chez certains prêtres catholiques romains relève moins du «droit» (ce qui va de soi) que de la protection accordée par la hiérarchie.

Nous l'avons dit, si la théologie américaine est l'héritière de ses aïeux européens, elle revêt tout de même un caractère propre. Le terrain est propice à un certain nombre d'innovations.

iv) En quatrième lieu, signalons qu'une partie importante de notre théologie est populiste. Partant de la grande liberté que l'ampleur du pays, la structure de sa constitution et les moyens financiers à sa disposition ont permise, il ne faut pas s'étonner de découvrir l'accent populaire de son discours religieux. Cela a plusieurs conséquences. Par exemple, la volonté humaine est prise en compte dans une grande mesure dans la théologie américaine. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la période de la migration vers l'Ouest, l'heure est au méthodisme et au baptisme, qui accordent ses pleins droits à l'individu pionnier et à la conversion par une décision personnelle. L'individu a moins besoin de l'Eglise officielle que de sa Bible. Avec celle-ci, il dispose aussi de calendriers bibliques, de manuels de cure d'âme et de témoignages personnels qui alimentent sa foi. La religion est pour tout le monde. Le titre d'un des meilleurs livres sur l'histoire de la religion dans le Nouveau-Monde est révélateur: *The Democratization of American Christianity* (la démocratisation du christianisme américain), de Nathan Hatch<sup>9</sup>.

Ce même esprit populiste a conduit à des lectures intéressantes. Par exemple, le dispensationalisme, très répandu au début du XX<sup>e</sup> siècle, oppose à la théologie de l'alliance un schéma selon lequel on compte sept administrations successives du salut; l'avant-dernière s'intitule le milléum, règne temporel du Christ accompagné de la reconstruction du temple, avec les sacrifices d'animaux, etc. Un des aspects curieux de ce dispensationalisme prémillénariste est l'«enlèvement secret», événement eschatologique selon lequel, juste avant l'introduction du règne de mille ans, les croyants seuls disparaissent pour rejoindre l'armée conquérante du Christ. Le reste est laissé sans salut ici-bas. Cette vision de la fin est

9. N. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1989).

reprise dans une série de livres, *Left Behind*, genre de romans semi-apocalyptiques qui font correspondre les événements à la une des médias avec le symbolisme biblique.

A un niveau plus sérieux, le populisme américain s'est souvent confondu avec un fondamentalisme qui se voulait à la fois fidèle aux fondements doctrinaux essentiels et à la science moderne. Dans le meilleur des cas, le conflit entre fondamentalisme et modernisme a donné J. Gresham Machen et Edward J. Young, grands défenseurs de l'évangélisme rationnel. Dans le pire, le résultat a été un séparatisme profond, allant jusqu'au reniement de la culture. Au XX<sup>e</sup> siècle, l'apogée de ce genre de conflit est sans doute le jugement de John Scopes. Ayant présenté, dans son cours de biologie, le darwinisme, sujet interdit par la loi dans l'école d'Etat du village de Dayton (Tennessee), le jeune professeur Scopes a été traduit devant les tribunaux. Le procureur choisi était le plus connu des théologiens-politiciens de l'époque, William Jennings Bryan. La défense a été assurée par l'avocat le plus célèbre du moment, un athée renommé, Clarence Darrow. Ce procès est souvent mal compris et prête facilement à la caricature. D'abord, le grand souci de Bryan n'a pas été de remettre en question l'évolution. C'était un populaire, qui ne craignait pas l'évolution en tant que théorie, mais que le darwinisme s'allie trop bien avec une élite intellectuelle, qui voulait supprimer aux parents le droit de regard sur l'enseignement des enfants. Ensuite, rappelons qu'à cette occasion la loi a été confirmée. Seulement, chemin faisant, Darrow avait su ridiculiser le fondamentalisme et la lecture littéraliste de la Bible, donnant l'impression à l'Amérique entière que la cause avait été perdue, et que le fondamentalisme de Bryan n'avait aucun avenir.

Certes, la théologie évangélique en a pris un grand coup. Pourtant, la rumeur de sa mort est une exagération. Alors que les sociologues annonçaient le déclin de la religion biblique, les faits leur ont donné tort. Des hommes comme Francis Schaeffer ont relevé le gant. Jimmy Carter a proclamé sa foi devant tout le monde. Le pentecôtisme et le mouvement cha-

rismatique sont venus donner un zèle nouveau aux membres de l'Eglise. Aujourd'hui, l'évangélisme, avec son esprit populaire, se porte plutôt bien. Ajoutons que la foi chrétienne de la grande majorité des Américains se conjugue très bien avec leur patriotisme. L'après-midi des attentats contre les tours jumelles et le Pentagone, les observateurs ont dû être étonnés de la scène, normale pour nous: réunis sur le palier du Congrès, les sénateurs, quelle que soit leur tendance politique, chantaient à l'unisson *God Bless America*.

Très brièvement, en terminant, deux autres types de théologies assez typiquement américaines peuvent être observés.

v) Le premier s'inscrit à l'intérieur des théologies de la libération. Deux exemples suffiront. Le premier vient de la communauté des Noirs. Toujours consciente du problème de la justice et du sort des opprimés, la théologie des Noirs a connu un nouveau départ dans les années 1970. C'est à cette époque qu'est née la *black theology*. La principale voix, au début, a été celle de James Cone. Mais d'autres se sont jointes à la sienne. L'essentiel est de mettre un fort accent sur la faveur que Dieu accorde, dans la Bible ainsi que dans les temps modernes, aux opprimés. Avant de souligner le salut personnel, avant de formuler des doctrines abstraites, la théologie noire plaide pour un Christ libérateur des faibles et pour une Eglise qui transforme les structures du mal dans la société. Le second exemple est la théologie féministe. Si l'on brossait un panorama entier, on découvrirait des extrêmes, à commencer par la critique de l'apôtre Paul avec son prétendu point de vue misogyne. Mais tout n'y est pas si radical. On voudrait poser de légitimes questions herméneutiques pour savoir ce que la Bible dit sur le ministère féminin et sur le partage des tâches entre homme et femme dans la société et dans la famille.

vi) Le deuxième type de théologie provient d'une sensibilité mennonite. John Howard Yoder est le chef de file de cette école, mais beaucoup d'autres le suivent. Nous sommes tentés de dire que ce point de vue est majoritaire aujourd'hui à l'intérieur de l'évangélisme. Le professeur

Richard Hays, surtout avec son livre très célèbre, *The Moral Vision of the New Testament*, présente une éthique pacifiste<sup>10</sup>. La norme n'est pas la Bible, du moins au sens traditionnel d'une autorité suprême, mais la révélation de Dieu reçue par l'Eglise et traduite, par elle, dans les réalités vécues. Le centre de la vie chrétienne ne se situe pas dans toutes les sphères de la vie, selon le programme d'Abraham Kuyper, mais dans l'Eglise en tant que communauté-de-réconciliés. Selon cette école, le chrétien n'est pas appelé à vivre à l'intérieur des structures de la société, ni à participer en tant que chrétien à la vie culturelle. Par exemple, le chrétien n'a pas sa place dans le gouvernement, et encore moins dans les forces de l'ordre, ni même dans les affaires, sauf éventuellement par nécessité. La communauté devient donc une sorte de lumière, de modèle devant les autres, une source de paix et de joie.

vii) *Quel est l'avenir de la théologie réformée en Amérique?* A vues humaines, il est difficile de ne pas être assez pessimiste. L'Amérique, avec son individualisme moral, est le contexte rêvé pour les théologies arminiennes. Ceci dit, pourtant, on note une certaine soif d'une théologie plus vigoureuse, moins thérapeutique. Le contexte américain peut aussi promouvoir un travail sérieux et créateur à l'intérieur des milieux réformés. A titre d'exemple, on pourrait citer les travaux qui se font en herméneutique. Comment les auteurs du Nouveau Testament interprètent-ils l'Ancien? Quelle est l'utilisation par Paul d'outils d'interprétation fournis par le judaïsme du Second Temple pour la formulation de sa propre pensée? Par exemple, quel est le sens de la phrase, «et le rocher était le Christ», en 1 Corinthiens 10:4?

Ou encore, dans notre domaine de l'apologétique, nous avançons un certain nombre de questions dans l'intention de résoudre des problèmes philosophiques en adoptant un point de départ théologique. Le problème de l'unité et de la diver-

10. R. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (San Francisco: Harper Collins, 1996).

sité, comme l'entendaient les Grecs, mais aussi les postmodernistes, trouverait éventuellement une solution dans la doctrine de la Trinité, et surtout dans celle de la *périchoresis*, la présence de chaque personne de la Trinité dans les deux autres. En épistémologie, nous tentons d'aller au-delà de l'impasse entre l'humanisme (de Todorov, Ferry, Guillebaud) et la philosophie herméneutique (à partir de Heidegger, à travers Lévi-Strauss, Foucault, Derrida, Bourdieu), en nous appuyant sur le «prépositionnalisme» de Cornelius Van Til.

Un troisième domaine où un travail important se fait est celui du culte. Réagissant contre la prédominance du *contemporary worship*, les réformés cherchent à retrouver une liturgie sobre, ancrée dans la tradition, mais atteignant en même temps la culture ambiante. Un aspect particulièrement significatif de cette recherche se fait dans nos centres urbains, tels New York, Los Angeles, Chicago, et d'autres encore. Le style du jazz s'intègre assez bien dans le culte du soir de la Redeemer Church, à New York, puisqu'il est à la fois riche en harmonies et accessible à une population mobile.

## Le corps du Christ

En conclusion, un plaidoyer. Rappelons, pour reprendre l'image bien connue de l'apôtre Paul, que l'Eglise est comme un corps qui n'est pas formé d'un seul membre, mais de plusieurs (1 Co 12:14-27). De même, l'Eglise, une, est composée d'expressions internationales. L'Eglise américaine ne peut pas dire: «Je ne suis pas du corps.» L'Eglise française ne peut pas dire: «Je ne suis pas du corps.» Au contraire, les deux sont obligées de dire: «J'ai besoin de toi.» Une Eglise américaine a beaucoup à apprendre auprès des chrétiens français: la persévérence face à la persécution, un sage équilibre entre théorie et pratique, savoir regarder vers le long terme, le respect de la culture... Une Eglise française a des choses à apprendre des chrétiens américains: la véritable tolérance, un Dieu accessible à tous, le risque de la générosité, le sens de la mission...

Puissions-nous manifester cette unité **du corps du Christ**, malgré les désaccords officiels, temporaires, entre les deux pays, unité qui fait que «si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui; si un membre est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui»! (1 Co 12:26) Quel témoignage dans un monde déchiré par de vains espoirs déçus!

**CARREFOUR THÉOLOGIQUE 2004**  
**DE LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE RÉFORMÉE**  
**D'AIX-EN-PROVENCE**

Il aura lieu **du vendredi 5 mars dès 14h30**  
**au samedi 6 mars à 17h30**

Il aura pour thème cette année:

**L'un et l'autre: la sexualité  
à la lumière de la Bible**

+

Le carrefour sera précédé le **vendredi 5 mars de 10h à 12h**  
par une session spéciale pour les pasteurs et les conseillers presbytéraux  
sur le thème

***La pastorale de la sexualité:  
pour une pastorale préventive***

*Renseignements et inscriptions à la Faculté,  
33, av. Jules Ferry, F-13100 Aix-en-Provence  
Tél. 33 (0)4 42 26 13 55, Fax 33 (0)4 42 93 22 63*

## LA PUBLICATION DE CALVIN: UN ÉVÉNEMENT EN ROUMANIE

A Cluj-Napoca, en Transylvanie, il existe depuis peu un centre pour les enfants de la rue et les familles de détenus. Ce centre se trouve dans une partie défavorisée de la ville, avec vue sur des usines abandonnées et un ghetto de gitans. Il est géré par l'Armée du Seigneur, un mouvement de renouveau dans l'Eglise orthodoxe, dont le but est d'aider les jeunes déshérités et de subvenir aux besoins des démunis, afin de les lancer dans la vie avec une nouvelle chance.

Un endroit bien peu propice, semble-t-il, pour organiser une conférence académique sur le réformateur Jean Calvin! C'est pourtant là qu'a eu lieu, entre les 3 et 6 juin, la présentation de l'*Institution de la religion chrétienne*, publiée pour la première fois en langue roumaine.

Une soixantaine de personnes venant de tous les milieux, y compris de l'Eglise orthodoxe, ont assisté à l'événement et ont reçu une copie de l'ouvrage. Des copies ont également été offertes au ministre roumain de la Culture et au patriarche orthodoxe. En novembre 2003, une présentation officielle sera faite lors de la Foire du livre à Bucarest.

Cette très belle édition, en deux volumes, est l'œuvre de la maison Cartea Crestina (livres chrétiens) d'Oradea. La traduction a été effectuée par le pasteur réformé baptiste Joseph Ton, bien connu pour ses prises de position courageuses à l'époque de Ceaușescu. Cette édition de l'*Institution* – qui a été réalisée en utilisant l'œuvre monumentale de F.L. Battles et J.T. McNeill avec leur appareil critique – a été financée par des subventions de la mission néerlandaise Aide pour l'Europe de l'Est (HOE); elle sera vendue 25 euros, une

## THÉOLOGIE

somme, très raisonnable pour nous, qui est importante pour une famille roumaine!

Dans son discours, le pasteur Ton a souligné l'impact important, mais peu reconnu, de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle sur l'identité culturelle de la Roumanie et sur sa langue. Il a rappelé que le *Catéchisme de Luther* a été publié à Sibiu en 1544 et que, avant 1560, il existait, en roumain, une trentaine de livres protestants, y compris les Psaumes. Le Synode de l'Eglise orthodoxe des Balkans s'est réuni à Iasi, en Moldavie, pour contrecarrer l'influence du *Catéchisme de Heidelberg*!

Le pasteur Ton a indiqué que la publication de l'*Institution* en roumain était capitale aujourd'hui, puisqu'il s'agit d'un des livres classiques de la culture européenne, qui a influencé le développement de ce continent et du monde en contribuant à changer la vie des gens. A l'époque où l'Europe se regroupe, il est important, pour elle, de ne pas oublier son héritage culturel. Allant au-delà des considérations culturelles, Joseph Ton a souligné que le livre du réformateur français reste un modèle d'enseignement fondé sur l'Ecriture sainte.

Parmi les autres intervenants, lors de ces journées de juin, Constantin Asavoaire, directeur de l'Association des détenus roumains, membre laïque du Synode de l'Eglise orthodoxe, a indiqué quelle importance cette publication revêtait à ses yeux pour le renouveau biblique dans son Eglise. Sur le plan théologique, des études ont été proposées par le professeur Arie Baars (Université d'Apeldoorn) sur «Calvin entre Orient et Occident» et «La pensée trinitaire de Calvin» et par le pasteur Henk van Belt (La Haye) sur «L'Ecriture comme *autopistos* chez Calvin». Ce numéro de *La Revue réformée* présente un extrait des conférences de Joseph Ton et les deux conférences de l'éditeur de la revue.

Au moment où bien des barrières tombent en Europe, il est encourageant que se développent, un peu partout, des liens de coopération et de fraternité entre ceux qui ont à cœur le royaume éternel du Seigneur.

Paul Wells

# INTRODUCTION À L'ÉDITION EN LANGUE ROUMAINE DE L'*INSTITUTION CHRÉTIENNE* DE CALVIN

Joseph TON\*

Parmi les géants ayant apporté une contribution majeure à l'apparition et aux caractéristiques de l'époque moderne en Europe se trouve aussi, sans aucun doute, le Français Jean Calvin, grâce, surtout, à son œuvre monumentale, l'*Institution de la religion chrétienne*. Cet ouvrage capital d'instruction religieuse et, plus généralement, de culture, qui a été publié en 1559, paraît pour la première fois en langue roumaine.

Cet acte est d'une grande importance et d'une signification profonde. Jean Calvin a influencé, avec puissance et de façon décisive, la pensée européenne et la vie religieuse de centaines de millions d'hommes au cours des cinq derniers siècles. Il a eu également un grand impact sur l'histoire du peuple roumain. Aussi est-il grand temps, pour nous, de connaître la pensée et l'écrit de cet homme, qui ont produit un si grand effet sur l'histoire de l'humanité.

Le XVI<sup>e</sup> siècle a donné bon nombre de personnalités marquantes: Machiavel et Thomas More, Erasme et Rabelais, Michel-Ange et Copernic, Montaigne et Shakespeare. Calvin

---

\* Le pasteur réformé baptiste J. Ton est président de la Société missionnaire roumaine et directeur des éditions Cartea Crestina. Il a dirigé la nouvelle traduction de Calvin en roumain. Le présent texte, extrait de la préface de l'édition roumaine, a été traduit par Dana Bru.

a été leur contemporain. Il a eu la même stature et une influence similaire – supérieures même, estiment certains – sur la civilisation européenne et mondiale.

Parmi tous les réformateurs, Calvin a été l'écrivain le plus prolifique et, de ce fait, a eu l'impact le plus profond et le plus étendu sur la culture européenne et mondiale. Son œuvre la plus éminente, *Institutio Christianae Religionis*, est l'un des livres majeurs de la culture universelle. C'est un grand honneur pour nous de l'offrir au lecteur roumain, sous le titre de *Învatatura religiei crestine*.

A la différence des autres réformateurs, qui étaient de langue allemande – d'Allemagne ou de Suisse –, Jean Calvin était Français et, même, un intellectuel représentatif de son époque, qui a eu une grande influence sur le développement de la langue et de la culture françaises, bien qu'il ait vécu de nombreuses années à Genève, en Suisse, en tant qu'exilé. L'intérêt des Roumains à l'égard de Calvin devrait également grandir en raison de son appartenance à la latinité.

### *Le développement de la Réforme en Transylvanie*

Il faut dire dès le début que la religion réformée, la religion formulée par Calvin dans ce livre, s'est rapidement et massivement répandue en Transylvanie. Sous son impulsion ont paru les premiers ouvrages imprimés en langue roumaine, y compris le Nouveau Testament traduit par Simion Stefan et imprimé à Alba Iulia en 1648. La majorité des Roumains de Transylvanie se sont mis à célébrer le culte en langue roumaine. En réaction, l'Eglise orthodoxe de Moldavie a publié les importants écrits de Dosoftei, Varlaam et Movila, et même, en 1688, à Bucarest, la première traduction de la Bible en langue roumaine.

A partir de 1520, les marchands roumains d'origine allemande qui revenaient de la foire de Leipzig ont apporté, à Sibiu, les livres de Luther. Il en est résulté qu'en 1529 cette ville était entièrement luthérienne, et qu'en 1535 tous les Allemands de Transylvanie sont devenus luthériens. En 1544, ils ont adopté la *Confession de foi d'Augsbourg*. Les Hongrois de

Transylvanie ont peu après suivi les Allemands. En 1557, les Roumains d’origine allemande et hongroise étaient unis en une seule Eglise luthérienne sous la direction d’un superintendant général (évêque), mais partagée en deux sections, l’une de langue allemande et l’autre de langue hongroise. L’évêque catholique de Transylvanie a quitté la province dès 1556 et son successeur n’est arrivé qu’un siècle et demi plus tard, lors de la conquête de la Transylvanie par l’Autriche catholique romaine.

La propagation du luthéranisme parmi les Roumains de Transylvanie a commencé très vite. C'est ainsi qu'en 1544, la ville de Sibiu a engagé un certain Filip Moldoveanu pour traduire, en langue roumaine, le catéchisme luthérien. On ignore si cette traduction a été faite à partir de l'allemand ou du hongrois. Quoi qu'il en soit, il s'agit là du premier livre imprimé en langue roumaine, ce qui n'est pas sans importance historique. Il ne reste plus aucun exemplaire de ce livre. C'est encore à Sibiu que fut imprimée, en 1552, la première traduction en langue roumaine des quatre évangiles.

Peu de temps après la conversion des Hongrois au luthéranisme, le calvinisme a commencé aussi à se répandre parmi eux. La ville de Debrecen devint le centre du calvinisme et a été surnommée «la petite Genève». La ville de Cluj est devenue le deuxième foyer du calvinisme.

Le centre de diffusion de la Réforme pour les Roumains s'est établi à Brasov, où l'imprimeur roumain Coresi commença son activité. Il imprima une nouvelle traduction des quatre évangiles en 1560, puis le livre des Actes des apôtres en 1563 et, sur une période de vingt ans, une vingtaine d'autres livres religieux. L'œuvre de Coresi a été couronnée par l'impression, en 1682, de la célèbre *Palia de la Orastie*, qui est la première traduction en langue roumaine d'une partie de l'Ancien Testament, à savoir les quatre premiers livres de Moïse. En 1570, il avait fait imprimer les Psaumes en langue roumaine.

Il est important de signaler l'accession au trône de Moldavie, en 1561, d'un prince réformé, Despot Voda (Héraclide), qui revendiquait son appartenance à des familles

royales grecques, serbes et roumaines. Ce prince avait fait ses études dans plusieurs universités prestigieuses d'Europe. Il a tout de suite pris l'initiative d'ouvrir une université à Cetnari, sur le modèle européen. Alors qu'il était en train d'essayer de faire venir quelques professeurs de renom d'Allemagne, il a été assassiné en 1563. Mais l'université de Cetnari a continué d'exister jusqu'en 1588, date à laquelle les jésuites ont pris le relais.

Entre 1600 et 1650, le calvinisme a connu une très grande expansion parmi les Roumains de Transylvanie. Selon certains renseignements, des régions auraient été presque totalement «calvinisées». Il y avait des évêques calvinistes, ou réformés, des pasteurs réformés roumains, des livres de cantiques en langue roumaine et des intellectuels réformés roumains.

Le résultat le plus important de cette expansion du calvinisme en Transylvanie a été le passage à la célébration du culte en langue roumaine, non seulement dans les Eglises réformées roumaines, mais aussi dans les Eglises orthodoxes.

Un des points culminants de ce mouvement de renouveau a été, en 1648, la publication à Alba Iulia du Nouveau Testament complet en langue roumaine, traduit par l'évêque roumain Simion Stefan, qui était fortement attaché à la Réforme. Cette date est très significative pour la culture roumaine.

L'apparition de la Réforme en Transylvanie fit sortir de son apathie l'Eglise d'au-delà des Carpates. Pour contrecarrer la Réforme, l'orthodoxie a dû se définir elle-même et rendre publique une présentation systématique de la foi orthodoxe. Cela a été fait premièrement par le métropolite de Kiev, Movila, un Roumain de la famille des Movilesti, famille qui avait donné plusieurs princes régnants sur le trône de Moldavie. En 1642 eut lieu à Iasi un synode qui comptait parmi ses participants des théologiens de Grèce et d'Ukraine. L'objet de ce synode était la «confession de foi orthodoxe», rédigée par Movila, laquelle a été approuvée par le synode. Cet exposé approfondi de la foi orthodoxe a été

ensuite approuvé par le synode de Constantinople de 1643; il est resté jusqu'à aujourd'hui la formulation officielle de la foi orthodoxe.

En 1640, un nouveau catéchisme réformé a été imprimé en Transylvanie, à savoir celui qui était paru, initialement, à Heidelberg, en Allemagne, en 1563. Ce catéchisme a connu une grande diffusion. Le métropolite Varlaam de Moldavi, lors d'une visite à Bucarest, en 1644, trouva une copie de ce catéchisme en langue roumaine dans la maison d'Udriste Nasturel, secrétaire et homme de confiance de Matei Basarab. Indigné à la lecture de ce catéchisme, Varlaam écrivit *La réponse au catéchisme calviniste*, avant de convoquer, en 1645, un synode de l'Eglise orthodoxe de Moldavie et de Valachie, à Iasi, synode qui approuva *La réponse* de Varlaam. C'est ainsi qu'à côté du *Catéchisme orthodoxe de Movila*, adopté par le synode de 1642, *La réponse* devint la deuxième formulation officielle de la foi orthodoxe, considérée aussi comme une réaction à l'avancement de la Réformation en Transylvanie.

En 1691, la Hongrie et la Transylvanie ont été conquises par l'Autriche. L'Autriche catholique romaine ne se réjouissait pas des grands progrès de la Réformation en Transylvanie. Les Autrichiens ont offert d'importants priviléges aux Roumains opprimés et privés de droits en Transylvanie. C'est ainsi qu'en 1700, une bonne partie des Roumains ont accepté de s'unir à Rome et sont devenus «gréco-catholiques». Les catholiques romains autrichiens ont immédiatement commencé une sévère campagne destinée à arrêter et à éteindre la Réforme parmi les Roumains de Transylvanie. On sait peu de chose sur les méthodes utilisées par les jésuites pour y parvenir mais, quelques décennies après la conquête autrichienne, on ne compte plus de réformés parmi les Roumains de ce territoire.

### *L'utilisation de la langue roumaine*

La Réforme répandue parmi les Roumains de Transylvanie a déterminé, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, tous les Roumains de cette province à passer à la célébration du culte en langue roumaine. Lors des négociations avec les catholiques

romains en vue de l'union avec Rome, il a été demandé avec insistance que le culte soit gardé, dans les églises, *en sa forme déjà existante*, ce qui signifie, entre autres, le maintien de la langue roumaine. Si les choses s'étaient passées différemment, le traité d'union avec Rome aurait entraîné soit la célébration du culte en langue latine, soit le maintien de la langue slavone!

La célébration du culte en langue roumaine était donc déjà un fait accompli et cela était dû au mouvement réformé. Les Roumains qui se trouvaient de l'autre côté des montagnes ont été beaucoup plus lents à passer à la célébration du culte en langue roumaine. Signalons que c'est également en langue roumaine, sous l'impulsion de la Réformation – qui souhaitait donner au peuple la Bible dans sa propre langue –, qu'est parue à Bucarest, en 1688, la première traduction, en langue roumaine, de la Bible entière.

### *L'impact de la Réforme sur les Roumains*

L'impact de la Réforme sur les Roumains est un sujet controversé. Beaucoup d'historiens roumains admettent difficilement qu'un mouvement étranger, venu de l'Occident, ait pu avoir une certaine influence, et même une influence majeure sur nous. Les données concernant l'impressionnante propagation de la Réforme en Transylvanie ont, pour la plupart, été supprimées. Elles ont été et sont encore aujourd'hui niées avec véhémence. C'est seulement à partir de 1990 que des historiens plus jeunes, formés dans le climat européen actuel, ont osé dévoiler qu'il existe d'autres données et parler du développement de la langue roumaine grâce à l'impression de la littérature calviniste en Transylvanie et à son introduction dans les Eglises roumaines sous l'impulsion de la Réformation.

Pour offrir au lecteur roumain un tableau complet de l'importance de la Réforme pour la nation roumaine, nous nous permettons de citer *in extenso* les conclusions de l'historien hongrois Imre Revesz qui, à la fin de son étude *La Réforme et les Roumains de Transylvanie*, écrit:

«Au travers des vingt-cinq ouvrages d’inspiration protestante mais de langue roumaine édités en Transylvanie sur une période de cent cinquante ans, la Réforme se trouve à la base de la littérature roumaine imprimée. Elle a encouragé le perfectionnement de la langue roumaine populaire. Elle a préparé le chemin au réveil du sentiment national. Par son exemple, elle a contribué dans une grande mesure à la purification et à la spiritualisation des doctrines orthodoxes. Voici le témoignage d’un universitaire roumain, G. Bogdan-Duica: «Ils ont non seulement combattu la foi de nos pères, mais aussi les formes inférieures de superstitions religieuses. Si nous ne pouvons souscrire au premier de ces objectifs, il nous est impossible de refuser d’approuver le deuxième.» Sans la Réforme, il est probable que ni le Concile de Trente ni même la Renaissance catholique qui s’en est ensuivie n’auraient eu lieu. De même, sans elle, il n’y aurait pas eu de nation roumaine cultivée et délibérément attachée à l’orthodoxie gréco-orientale.

«C'est ainsi qu'avec raison, l'un des plus éminents représentants de la vie scientifique de la Roumanie au XIX<sup>e</sup> siècle, Gheorghe Barițiu, en rééditant en 1879 à Sibiu, sous le titre de *Catechismul calvinesc* et avec le soutien financier de l'Académie roumaine des sciences, le catéchisme réformé en langue roumaine de 1656 et sa défense vis-à-vis des attaques de l'évêque Varlaam, a pu écrire ce qui suit: «Il faut que les yeux des Roumains s'ouvrent et qu'ils comprennent que leur langue peut être écrite et cultivée, et que rien ne les oblige à recourir au slavon ni à demeurer sous le joug barbare qu'ils ont eu à subir pendant tant de siècles dans une parfaite obscurité.» L'un des historiens roumains, Ioan Lupa, universitaire de Transylvanie, a réaffirmé la même chose de nos jours: «L'une des conséquences de la Réforme a été d'une importance que nous ne devrions pas nier: le triomphe de la langue nationale roumaine dans la liturgie. Il s'agit d'un des facteurs les plus actifs intervenus lors des tentatives et des luttes ayant eu pour résultat, pour tous les Roumains, la naissance du sentiment de la solidarité nationale et celui de la conscience de leur mission historique.» Voilà le service inestimable rendu aux Roumains de Transylvanie, une œuvre vitale commencée par les Saxons de confession luthérienne et complétée par les calvinistes hongrois.»

Il y a toujours, au sein de notre peuple, une peur vis-à-vis de tout ce qui est étranger et de tout ce qui est nouveau. L’argument le plus «puissant» des Roumains pour justifier leur

attachement à l'**orthodoxie** n'est pas sa vérité **ou son exactitude**, mais **son «ancienneté»** et le fait qu'il s'agisse de «la **foi des ancêtres**». Comment pourrions-nous nous débarrasser de ce qui est si ancien et croire quelque chose de nouveau? Comment pourrions-nous admettre que nos ancêtres aient pu se tromper et croire quelque chose de faux?

Ces arguments ont été opposés de la même manière, du temps de Luther et de Calvin, par les catholiques romains au visage des réformateurs. Calvin y a répondu et les a systématiquement démolis. Il est important pour nous de connaître ces débats et de prendre en considération les réponses de Calvin.

Calvin a rejeté, par principe, l'autorité des ancêtres. Il n'ignorait pas la force de l'exemple des ancêtres et la déplorait. «Comme il est facile de glisser dans l'imitation de tes précurseurs!» s'est-il exclamé avec réprobation. «N'importe quelle chose qui peut recourir au soutien de son ancienneté paraît légale et l'âge se recommande toujours comme étant vénérable et même les exemples proches nous aveuglent à tel point que tout ce qui a été fait par nos ancêtres est accepté comme une vertu sans discrimination.» Il a attribué l'habitude de suivre les voies des ancêtres à la religion politique de l'antiquité. Il a appris de Xénophon que l'oracle d'Apollon avait «déclaré que la meilleure religion pour chaque ville et chaque peuple était celle ayant été reçue de l'antiquité la plus lointaine». Pour Calvin, c'était «une merveilleuse tromperie du diable, qui ne voulait pas pousser l'esprit des gens à penser par eux-mêmes ce qui est bien, mais les garder dans leur croyance léthargique et ancestrale qui dit que l'autorité des ancêtres est suffisante». Il a insisté sur le fait que «lorsque les fils suivent l'exemple de leurs pères, ils considèrent (à tort) qu'ils sont innocents».

La règle de Calvin était: «Si tu veux justifier quelque chose, il est certain que tu ne l'appuieras pas sur son antiquité.»

L'«antiquité» est inappropriée pour fonder la vérité. Calvin ridiculise l'utilisation «du grand nombre d'années ou de

siècles depuis que dure une erreur» comme argument en sa faveur. Il continue en montrant que les Pères de l’Eglise des premiers siècles ont parfois dévié «de la pureté et de la précision de la Parole de Dieu par la faiblesse de leur chair ou par méconnaissance, ils ont mêlé le foin avec l’or, la paille avec l’argent, le bois avec les pierres précieuses» et se sont souvent «égarés de la façon correcte de bâtir». Le respect pour l’ancienneté a aveuglé la postérité et l’a empêchée de voir les erreurs, chose que la papauté a exploitée pour établir sa tyrannie et c’est ainsi que les chrétiens furent «jetés dans un labyrinthe sans issue». «Ni l’autorité des pères, ni la pratique de l’antiquité» n’offrent de certitude.

Jean Calvin a eu le courage de se séparer du catholicisme et de soumettre à une nouvelle analyse la totalité de la foi chrétienne. Le fruit principal de cette analyse est le présent livre, *Invatatura religiei crestine*.

+++

Et maintenant, au moment où nous nous insérons dans le flot de la pensée européenne, aurons-nous le courage de ne plus nous appuyer tout simplement sur l’autorité des ancêtres et d’analyser par nous-mêmes ce que nous devons croire?

Aux éditions Cartea Crestina, nous ne sommes pas de la Réforme magistérielle. Nous nous situons dans le prolongement de la Réforme radicale, apparue à Zurich en 1525. C'est pourquoi nous n'aimons pas être appelés «néoprotestants». Nous sommes apparus dans les premières années de la Réforme, avant Jean Calvin. Celui-ci s'est attaqué très souvent aux anabaptistes et, donc, à nous aussi. Il est bien vrai que nous ne sommes pas d'accord avec bien des choses écrites par Calvin dans ce livre. Pourtant, nous le publions en langue roumaine. Pourquoi? Voici les raisons pour lesquelles nous l'offrons au lecteur roumain.

Premièrement, cet ouvrage contient énormément d'enseignements bibliques de la plus grande importance pour notre vie. Deuxièmement, il est, pour nous tous, un modèle d'étude

systématique des Saintes Ecritures. Troisièmement, il est un monument de la culture européenne et nous serions appauvris si nous ignorions une telle richesse. Quatrièmement, il a changé le cours de l'histoire et amélioré la façon d'être de nombreux peuples et nations. Cinquièmement, il a profondément influencé notre culture et notre histoire de Roumains.

Nous sommes sûrs que cet ouvrage a encore un grand rôle à jouer dans la culture roumaine et qu'il influencera et déterminera la vie spirituelle de nombreux Roumains. Tel est notre désir en l'offrant à nos lecteurs.

#### NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Ioan Chindris, *Cultura si Societate în Contextul Scolii Ardelene* (Cluj-Napoca: Editura Cartimpex, 2001).

C. Daicoviciu, St. Pascu, etc., *Istoria Transilvaniei*, ed. a III-a, vol. I (Bucuresti: Editura Academiei Române, 1963).

Anton Dragomir, coordinateur, *Istoria României – Transilvania* (Cluj-Napoca: Editata de Societatea Cultural-stiintifica, 1997).

George Hancock-Stefan, *The Impact of the Reformation on the Romanian People from 1517 to 1645 (Wittenberg to Iasi)*. Dissertation de doctorat (Deerfield, Illinois, 1997; fac-similé, 1988).

Imre Revesz, *La Réforme et les Roumains de Transylvanie* (Budapest, 1937; traduction, non publiée, en langue roumaine de Petric Paulian, Oradea, 2001).

# LE CHRIST MÉDIATEUR ET LA PRÉDESTINATION SELON CALVIN

Paul WELLS\*

Beaucoup de Français, même parmi les intellectuels, ignorent tout ou presque d'un de leurs plus grands penseurs, Jean Calvin. Serait-ce parce que le réformateur picard est considéré, y compris dans les manuels scolaires, comme un prédestinatien strict? La prédestination a, en effet, parfois conduit à croire qu'elle était en opposition avec les principes républicains de liberté, d'égalité et de fraternité. Et *quod erat demonstrandum*, la pensée de Calvin est antirévolutionnaire, donc antihumanitaire...

«Il ne nous est sans doute plus possible de caractériser Dieu comme toute-puissance.»<sup>1</sup> Beaucoup de protestants aujourd'hui, n'ayant jamais lu une ligne de Calvin, ne trouvent pas leurs délices dans l'idée d'un Dieu souverain. Cette notion leur paraît surannée et incompatible avec leur vision du monde et de son histoire. Des objections s'élèvent: cette doctrine limite, minimise la responsabilité humaine, elle ne tient pas devant le problème du mal, elle est le résultat d'une pathologie de l'esprit humain, elle relève d'une mentalité patriarcale sexiste. L'aspiration à adorer une divinité «politiquement correcte» ne ferait-elle pas oublier que la plausibilité psychologique ne garantit pas la vérité théologique?

---

\* Conférence prononcée à Cluj-Napoca en juin 2003. Extrait révisé de «Dieu fort ou Dieu faible», *European Journal of Theology* VI (1997:2), 101-110.

1. A. Houziaux dans *Foi et Vie* 95 (1996:1), 85.

Le Dieu «faible» – cette fable de la théologie du *process* – qui dépend de l’homme pour l’accomplissement de ses projets, qui laisse l’histoire ouverte à toutes les éventualités, y compris à l’échec, semble plus sympathique aujourd’hui que le Dieu souverain de Calvin. Aussi la doctrine de la prédestination est-elle considérée comme suspecte par nos contemporains.

Comment Calvin s’est-il exprimé sur cette doctrine? Quel est le sens de la décision divine et quel est son rapport avec Jésus-Christ? Peut-on «collapser» la théologie en la christologie de telle sorte que la volonté de Dieu disparaîsse en un christomonisme à la Barth, empreint d’universalisme?

### Trois écueils

Trois écueils classiques sont à éviter lorsque nous interprétons la pensée de Calvin sur l’élection divine: négliger l’arrière-plan historique, opposer le prédateur et le «systématicien» et se tromper sur la nature de son système théologique.

i) *L’arrière-plan historique.* Calvin est un ennemi acharné de la doctrine de la puissance absolue de Dieu, qu’il impute aux docteurs papistes et qu’il qualifie de «chose détestable et diabolique... un blasphème inventé en enfer»<sup>2</sup>. Voici ce qu’il écrit, à ce sujet, dans l’*Institution chrétienne*:

«Nous n’approuvons pas la rêverie des théologiens papistes, touchant la puissance absolue de Dieu: car ce qu’ils gergonnent est profane... Nous n’imaginons point aussi un Dieu qui n’ait nulle loi, vu qu’il est loi à soi-même.»<sup>3</sup>

Comme le dit R. Stauffer, contrairement à A. Ritschl, Calvin n’entend pas séparer la puissance de Dieu, qui est toujours équilibrée, de ses autres attributs, en particulier son amour, sa sagesse, sa justice et sa bonté. Cela suffit à montrer que faire

2. R. Stauffer donne une documentation importante à ce sujet, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin* (Berne: Peter Lang, 1978), 112ss. Cf. Calvin, *Opera Omnia*, Corpus Reformatorum, XXXIV, 339s.

3. *Institution chrétienne*, III.xxiii.2b. Il est intéressant de noter que Calvin utilise peu le substantif «souverain» ou «le Souverain» en parlant de Dieu.

de Calvin un théologien de la toute-puissance tyrannique de Dieu, et interpréter l'élection dans ce contexte, c'est se tromper<sup>4</sup>.

*ii) Opposer le prédateur et le systématicien.* J.T. McNeill précise avec raison que la somme de Calvin, l'œuvre de sa vie, l'*Institution chrétienne*, ne présente pas un système de théologie; elle est un manuel de piété, un catéchisme:

«Il est important, dit-il, de se rendre compte que le point focal de l'*Institution* ne se trouve ni dans la souveraineté divine, ni dans la prédestination, ni même dans l'obéissance à la Parole de Dieu qui sont considérées en référence constante avec Jésus-Christ que la Parole fait connaître.»<sup>5</sup>

Cela veut dire qu'il est hasardeux de juxtaposer les textes de Calvin dont les genres sont différents. Si le discours pastoral se présente le plus souvent à un autre niveau, cela n'oblige pas à considérer l'*Institution* comme une œuvre de logique déductive où tout découle de la source que serait la souveraineté de Dieu.

*iii) Enfin, le troisième écueil* consiste à essayer d'établir des oppositions entre différentes parties de la somme de Calvin, en prétendant que dans le tome I, Calvin parle de Dieu en dehors de la christologie, alors qu'il s'exprime autrement dans les tomes II et III. Les questions de structure, d'articulation d'une œuvre ne sont pas nécessairement déterminantes pour interpréter la pensée d'un auteur. La compréhension d'un ouvrage comme l'*Institution*, écrit durant presque une trentaine d'années, a forcément un caractère global, qui correspond à une vision d'ensemble et n'affecte pas sa manière d'être exposée.

4. Comme le fait J. Ansaldi, qui ne prend pas en compte la discussion historique qui précède Calvin et son contexte par rapport à la scolastique et qui ne montre pas de sympathie débordante pour la théologie du réformateur dans son livre *L'articulation de la foi, de la théologie et des Ecritures* (Paris: Cerf, 1991), 107ss. Il nous semble aussi que R. Stauffer se trompe en suivant F. Wendel, quand il dit que Calvin «mentionne la distinction scotiste» entre les deux formes de puissance, *op. cit.*, 115. Cf. G. van den Brink, *Almighty God. A Study of Divine Omnipotence* (Kampen: Kok, Pharos, 1993), et D. Steinmetz, «Calvin and the Absolute Power of God», *Calvin in Context* (Oxford: OUP, 1995), 40-52.

5. F.L. Battles et J.T. McNeill éds., *Calvin: Institutes of the Christian Religion* I (Londres: SCM, 1960), lvi.

Comment Calvin présente-t-il Dieu dans le tome I de l'*Institution*? Est-ce à la manière des scolastiques, comme cause première?<sup>6</sup> Est-ce en partant de la nature du monde que l'on peut arriver à connaître Dieu? Non, répond Calvin, proche en cela de Luther. Calvin refuse de considérer l'essence de Dieu avant la révélation de Dieu. Il ne parle que rarement des attributs de Dieu, pratique courante depuis que Jean Damascène en a établi un classement célèbre dans *De la foi orthodoxe*. Ce que Calvin dit sur la nature de Dieu se réduit, en fait, à sa spiritualité et à son immensité, qui le situent au-delà de la compréhension humaine. Le réformateur français se refuse à énumérer *a priori* les attributs de Dieu et à en déduire comment Dieu agit. Dieu n'est pas l'objet de la pensée speculative, une cause première, comme c'est le cas même chez Zwingli; il est toujours la personne qui doit être adorée. Contrairement à la pensée du Moyen Age, qui met la nature de Dieu à la première place et les personnes de la Trinité à la seconde, Calvin, suivant Luther, renverse cet ordre, et met en tête la connaissance de la personne de Dieu<sup>7</sup>. La théologie de Calvin est théocentrique, elle est un «personnalisme remplaçant un substantialisme»<sup>8</sup>.

### *Le lien entre le conseil de Dieu, la christologie et l'ordre du salut*

Quelle est la structure de la pensée de Calvin? S'agit-il d'une logique deductive contraignante qui fait de la croix un simple élément d'une décision divine? Nous proposerons, suivant l'exposé récent de R.A. Muller<sup>9</sup>, que la théologie du

6. Voir J. Ansaldi, *op. cit.*, 117. Il était courant au siècle dernier de considérer la prédestination en dehors de l'ensemble de l'enseignement de Calvin et de parler d'un «système prédestinien». Sur les attributs de Dieu chez Calvin, voir B.B. Warfield, «Calvin's Doctrine of God», in *Works V* (Oxford University Press, 1931, et Grand Rapids: Baker, 1981), 165ss.

7. Il y a complémentarité entre Luther et Calvin car, comme le dit M. Lienhard, dans la théologie de la croix du réformateur allemand, «il y a une perspective théocentrique marquée»; il est permis de penser que Calvin a développé cette vision fondamentale de Luther en l'utilisant comme fondement doctrinal pour la lecture de l'Ecriture. Voir M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ* (Paris: Cerf, 1973), 98, et G. Bray, *La doctrine de Dieu* (Cléon d'Andran: Excelsis, 2001), 44ss.

8. J. Cadier, dans *Calvin ou Luther: faut-il choisir?* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1996), 33.

9. R.A. Muller, *Christ and the Decree. Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids: Baker, 1986). Le livre de Muller est remarquable

réformateur genevois n'est ni le prédestinarisme d'un Dieu arbitraire, ni une théologie qui exclut l'humilité et l'abaissement de Dieu. L'accommodation et la condescendance divines sont des mots clefs de Calvin<sup>10</sup>, qui est, avant tout, un théologien de la *médiation christique*. Il existe, dans sa pensée, un tissu de relations entre les doctrines focales que sont l'élection éternelle et secrète de Dieu, la personne de Christ – le Dieu manifesté dans la chair – et le salut appliqué, selon l'économie de l'alliance de grâce<sup>11</sup>.

Il faut noter, d'abord, que Calvin, lorsqu'il parle de Dieu, le fait de façon trinitaire, c'est-à-dire dans la perspective des personnes divines et non dans celle de la nature divine comme première cause de tout ce qui existe. L'intérêt que porte Calvin au rapport entre l'élection divine et la révélation de la volonté de Dieu en Christ dans l'incarnation et le salut n'est pas spéculatif. Commentant Jean 14:6, Calvin dit:

«(Christ) est le chemin parce qu'il nous mène au Père; il est la vérité et la vie, parce que nous appréhendons le Père en lui... Car le Christ prouve qu'il est la vie parce que Dieu, en qui gît la source de vie, n'est point possédé ailleurs qu'en lui.»<sup>12</sup>

La connaissance de Dieu dépend de la médiation de Christ, Dieu manifesté dans la chair, en qui tous les aspects du salut, de l'*ordo salutis*, trouvent leur origine et leur convergence. Il n'y a donc pas de *Deus nudus absconditus* qui plane comme une menace sur la théologie de Calvin, pas plus que chez Luther! Il est impossible de faire référence aux décrets éternels de Dieu en dehors de l'économie trinitaire de la révélation par laquelle le salut est accompli par le Fils et appliqué par l'Esprit<sup>13</sup>.

---

et montre la fragilité de la distinction courante entre Calvin et «la théologie scolastique» de ses successeurs. Cf. plus récemment, son *The Unaccommodated Calvin* (Oxford: OUP, 2000).

10. Cf. J. de Jong, *Accommodation Dei. A Theme in K. Schilder's Theology of Revelation* (Kampen: Mondiss, 1990), 30ss.

11. R.A. Muller, *op.cit.*, chap. 2.

12. J. Calvin, *Evangile selon saint Jean* (Aix-en-Provence: Kerygma/Farel, 1978), 396.

13. S.E. Schreiner, *The Theater of His Glory. Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin* (Durham, NC: Labyrinth, 1991), 111, écrit: «Chez Calvin la doctrine de la prédestination... et la sanctification ne faisaient que diriger les chrétiens vers le dehors, vers le monde...»

## *La fonction de Christ en tant que médiateur*

Christ est celui qui unit en lui le divin et l'humain, le fini et l'infini, le temporel et l'éternel. La personne divine infinie assume la finitude de la nature humaine, *infinitum capax finiti*, et Dieu saisit la nature humaine dans une action qui relève de la grâce seule<sup>14</sup>. Avec Calvin, nous sommes aussi loin d'une théologie de la gloire qu'avec Luther<sup>15</sup>. Il ne cesse de dire que nous sommes incapables d'appréhender Dieu<sup>16</sup>. A cause de la médiation unique de Christ, la seule connaissance possible de Dieu est celle du *Dieu incarné*, non de Dieu en lui-même. Ainsi, commentant Jean 14:6ss, Calvin critique la spéculation:

«... Toute théologie qui est hors de Jésus-Christ est non seulement brouillée, vaine et confuse, mais aussi pleine de rêveries, fausse et bâtarde... c'est une curiosité sotte et nuisible quand les hommes, ne se contentant point de lui, aspirent à Dieu par des voies obliques et tortueuses... Cette sotte cupidité ne vient pas d'ailleurs que d'un mépris de la petitesse et basse condition de Jésus-Christ... (qui) nous montre en cela la bonté infinie du Père... Je rapporte ces paroles, non pas à l'essence divine de Jésus-Christ, mais au moyen de la révélation; car Jésus-Christ nous est aussi peu connu que son Père quant à sa déité occulte.»<sup>17</sup>

Cette christologie fonctionnelle selon Calvin, liée à la notion de médiation accomplie par la personne de Christ, a deux axes, l'un éternel et vertical, l'autre temporel et horizontal<sup>18</sup>. Ainsi le Fils de Dieu incarné unit le plan de Dieu, son décret, et la réception du salut qui est la conséquence temporelle de l'œuvre de Christ. La centralité de la christologie et la notion de la médiation nécessaire pour connaître

14. H. Oberman, «The Extra Dimension in the Theology of Calvin», *Journal of Ecclesiastical History* 21 (1970), 60-62. Nous ne commenterons pas ici le rapport entre le «extra calvinisticum» et la nature de la médiation christique, qui nécessiterait un exposé plus détaillé.

15. Cette perspective est-elle fondamentalement différente de celle du Luther de 1517, dont M. Lienhard écrit: «Le Christ est pour Luther... à la fois Dieu qui se tourne vers l'homme, et le Fils devenu homme qui se tourne vers le Père»? M. Lienhard, *op. cit.*, 88.

16. *Institution chrétienne*, Liv-v; II.i.1-4; ii.12-25.

17. J. Calvin, *Evangile selon saint Jean*, 396-398.

18. *Institution chrétienne*, II.xvi. Calvin aborde la question de la mort de Christ dans le contexte de la médiation.

Dieu éliminent toute possibilité d'établir un lien direct entre le salut et une prédestination en dehors de Christ. C'est pour cette raison que R.A. Muller affirme que chez Calvin, comme chez W. Musculus et T. de Bèze, la christologie a «une priorité métaphysique» sur la prédestination et que, si nous parlons de «causalité», ce n'est pas dans le contexte du décret secret que nous pouvons le faire, mais uniquement à la lumière de la médiation christologique<sup>19</sup>. C'est peut-être pour cette raison également que la prédestination a été déplacée de la doctrine de la providence (tome I), pour être placée dans le tome III de l'*Institution chrétienne*<sup>20</sup>.

Qu'est-ce que cela implique pour le rapport entre le salut en Christ – Jésus-Christ comme médiateur – et le décret divin? Calvin affirme que Christ est médiateur à la fois dans sa divinité et dans son humanité. Ceci semble être capital. Si nous considérons Christ comme Fils éternel de Dieu, il est un avec le Père; et, en tant que «Dieu de Dieu», *autotheos*, il se désigne avec le Père comme celui qui accomplira la rédemption. En revanche, si nous pensons à l'humanité de Christ, il est subordonné au Père et accepte l'œuvre du salut comme médiateur humain. L'abaissement à l'état d'humiliation concerne non seulement l'humanité, mais aussi la divinité<sup>21</sup>. Autrement dit, la personne concrète du médiateur, en qui le salut se réalise historiquement, manifeste, dans l'histoire, la volonté divine de sauver<sup>22</sup>.

Ainsi le Christ de Calvin est plus qu'un simple «miroir (*speculum*) de l'élection»<sup>23</sup>, idée qui prend de l'ampleur dans

---

19. R.A. Muller, *op. cit.*, 82.

20. E. Fuchs estime que «Calvin renonce à lier immédiatement prédestination et providence pour éviter de dissoudre la responsabilité éthique». *La morale selon Calvin* (Paris: Cerf, 1986), 34. Sur la place de la prédestination dans l'*Institution*, voir L. Schümmer, «Prédestination et destinée dans la pensée de Calvin», in *Destin, prédestination, destinée*, sous la direction d'A. Gesché (Paris: Cerf, 1995), 102ss.

21. R.A. Muller, *ibid.*, 37. Voir les *Commentaires* sur Jean 17:6-8 et 6:38; *Institution chrétienne*, II.xiv.3,6, et le *Commentaire* sur Philippiens 2:10.

22. *Ibid.*, 38.

23. *Institution chrétienne*, III.xiv.5. Voir K. Barth, *Dogmatique* II.2\* (vol. VIII de l'édition française), G.C. Berkouwer, *Divine Election* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 104-110, et aussi P. Weber, *Foundations of Dogmatics* II, (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 435ss.

les présentations de la pensée calvinienne par K. Barth ou G.C. Berkouwer. Christ est à la fois le Dieu qui élit et l'homme élu qui s'abaisse et souffre tous les jours de sa vie, surtout à la fin quand il meurt sur la croix<sup>24</sup>. Si le décret divin est la cause de l'incarnation laquelle est, à son tour, la raison du salut, le médiateur est loin d'être simplement celui qui exécute une volonté étrangère. Comme médiateur divin, Christ est le Dieu décideur, et comme médiateur humain, il est l'acteur du salut. La personne unique de Christ dans son abaissement et son humiliation est l'expression de la grâce de Dieu envers nous.

Nous retrouvons chez Calvin une structure prédestination/christologie, comparable à la dialectique du réformateur allemand. Chez Luther, pour qui Christ est aussi le miroir de l'élection, l'œuvre *propre* de Dieu est de faire grâce et de remettre nos péchés, et son œuvre *impropre* concerne les peines de la croix, la destruction du péché. Nous ne cherchons donc pas la prédestination au-delà de Christ, car ce sont ses souffrances qui constituent la solution du problème de la prédestination<sup>25</sup>. Le fait que la condamnation et le pardon se trouvent ainsi unis exprime notre acceptation auprès de Dieu<sup>26</sup>.

Chez Calvin, la christologie a un axe vertical qui renvoie à la décision divine. Elle a, aussi, une dimension horizontale et temporelle. Christ, qui a accompli l'élection divine, est celui qui sauve, selon l'ordre du salut qui applique ce qui a été accompli: vocation, foi, justification, sanctification, persévérence et glorification. Christ est médiateur du salut, car, par ce processus, il unit à lui ses enfants<sup>27</sup>.

La christologie de Calvin est fonctionnelle, car elle lie l'élection de Dieu à son accomplissement dans le temps; elle l'est également par le fait que Christ est l'auteur du salut

24. *Catéchisme de Heidelberg*, question 37.

25. Cf. L. Jaeger, «Diverses formes de nécessité dans l'*Institution chrétienne* de Jean Calvin», *La Revue réformée* 54 (2003:1), 67ss.

26. M. Lienhard, *op. cit.*, 99, 108ss.

27. Encore un thème cher à Luther, l'union avec Christ, qui permet au croyant d'aller à la croix avec son péché et d'y recevoir l'amour de Dieu qu'elle représente, *ibid.*, 104.

appliqué. La notion même de médiation du Fils incarné cherche à maintenir l'équilibre entre ces deux axes. L'élection divine est la cause de la manifestation de la grâce de Dieu dans le salut. De même, Calvin ne se lasse jamais de dire que «l'élection est la mère de la foi», mais au sens que la parole de Christ suscite la foi et l'assurance sur l'axe horizontal de nos existences historiques.

Parce que Christ est médiateur, nous pouvons considérer, sur l'axe vertical, le rapport de l'élection à la christologie. Sur l'axe horizontal, le rapport entre le salut accompli une fois pour toutes et le salut appliqué par Christ et par l'Esprit se réalise au moyen de la bonne nouvelle de l'Évangile qui suscite la foi et l'assurance. Mais l'assurance subjective du croyant ne peut pas connaître l'élection de façon directe. Cette connaissance ne peut être appréhendée qu'en Christ, parce qu'il est médiateur, et à cause de ce qu'il a fait<sup>28</sup>.

### *Une double médiation*

Ces perspectives introduisent le développement d'une sotériologie théocentrique et christocentrique dans la pensée réformée. Tout comme dans l'axe vertical, Christ agit pour accomplir le salut comme prophète, prêtre et roi, dans ses états successifs d'humiliation et de glorification<sup>29</sup>; sur l'axe horizontal, le chrétien, uni à Christ par l'application du salut, participe aux trois offices de Christ en suivant les deux états de Christ. La souffrance est pour aujourd'hui, la gloire sera celle de la résurrection.

Cette théologie est loin d'être une théologie de la gloire, le chrétien sert son Seigneur sous la croix. C'est une théologie de l'alliance fondée sur la double médiation de Christ. Dans la théologie classique des successeurs de Calvin, F. Turretin et H. Witsius, l'axe vertical sera appelé «l'alliance

28. *Contra* W. Niesel, R.A. Muller, *op. cit.*, 26, cherche à démontrer qu'il y a un «syllogisme pratique» dans Calvin et que l'assurance de l'élection peut être le produit subjectif de la foi. Mais cette assurance n'existe jamais sans la prédication de la Parole et sans l'union avec Christ, en qui nous sommes adoptés.

29. Cf. P. Gisel, *Le Christ de Calvin* (Paris: Desclée, 1990), chap. 6.

de rédemption», scellée de toute éternité entre le Père et le Fils, et l'axe horizontal sera appelé «l'alliance de grâce»<sup>30</sup>.

Là où Calvin soulève un problème pour certains, c'est dans sa méthode théologique. Sa théologie est non dialectique et ne s'accorde pas des antinomies<sup>31</sup>. Ainsi, pour Calvin, selon ses détracteurs, tout découlerait logiquement du décret tout-puissant de Dieu; tout ce qui existe dans le monde relèverait donc d'une forme de causalité. Cela pourrait être assez facile à accepter dans le meilleur des mondes possibles; mais, dans notre monde, ce genre de puissance, ou bien semble rendre Dieu responsable du mal, élimine la contingence et la responsabilité humaine, ou bien nous oblige à rejeter la notion de souveraineté divine.

Calvin refuse un Dieu de la puissance absolue et il propose le Dieu de la puissance *évangélique* qui, par l'élection de ses enfants, son incarnation, son humiliation, la folie de la prédication, œuvre avec efficacité pour sauver. L'élection divine, pour Calvin, est téléologique et a pour finalité la gloire de son amour manifestée dans le salut. Le Dieu qui se révèle ainsi est le Dieu de la grâce. Et Calvin de dire:

«Dieu veut nous gagner par sa douceur... (il) daigne bien nous secourir, et il veut que cette puissance-là soit conjointe d'un lien inséparable à notre salut.»<sup>32</sup>

30. Cf. les articles sur Calvin et l'alliance dans la théologie réformée, par P.A. Lillback et R.A. Muller, in *Calvin Theological Journal* 29 (1994:1) et *Protestant Scholasticism*, C.R. Trueman et R.S. Clark eds (Carlisle: Paternoster, 1999).

31. Voir, à ce sujet, les commentaires de L. Schümmer, «L'homme image de Dieu. Le corps temple du Saint-Esprit dans la synthèse biblique de Calvin», *La Revue réformée* 47 (1996:5), 81s.

32. R. Stauffer, *op. cit.*, 114.

# CALVIN ET LA POSTMODERNITÉ

## Une question d'interprétation

Paul WELLS\*

Les événements des quinze dernières années montrent que la société change rapidement et que l'évolution des mentalités va bon train. La modernité avec ses espoirs implose en une «postmodernité» sans boussole que le théologien américain Langdon Gilkey appelle l'«automne froid de la civilisation occidentale».

Nous nous proposons d'évoquer ces changements et de les comparer avec la mentalité biblique de Jean Calvin. Notre objectif est de faire ressortir les différences de perspective par le biais de la question de l'épistémologie, car c'est bien la question de l'interprétation qui différencie de façon fondamentale Calvin, la modernité et la postmodernité. Et derrière cette question – comment interprète-t-on un texte ou le monde, si le monde est considéré comme une page à déchiffrer? –, il y a celle de la légitimation, c'est-à-dire celle de la source de l'autorité qui qualifie les jugements que nous faisons.

Comment situer Calvin et l'époque de la Réforme? Depuis le début de l'ère chrétienne comme dans l'antiquité classique, l'interprétation est une activité destinée à mettre en évidence l'autorité et l'actualité permanentes des paroles divines. Pour Philon d'Alexandrie (I<sup>er</sup> siècle), tout ce qui est scripturaire est oraculaire, une Parole de Dieu, quels que

---

\* Seconde conférence prononcée à Cluj-Napoca en juin 2003.

soient son genre ou sa longueur. Le corpus des écritures inscripturées est donc considéré comme un ensemble d'oracles, gravés pour être le témoignage permanent de Dieu.

Cette compréhension correspond au sens que le mot «oracle» (*logion*) a dans le Nouveau Testament (Ac 7.38; Rm 3.2; Hé 5.12; 1 P 4.11), compréhension qui se prolonge chez les Pères de l'Eglise (Clément, Justin, Papias, Eusèbe). La désignation des Ecritures comme *ta logia tou theou* témoigne fortement que les Ecritures sont la parole même de Dieu au sens le plus élevé et le plus précis que cette expression puisse supporter.

Telle est la conception qui prévalait à l'époque où Calvin a formulé sa théologie, c'est-à-dire à l'époque prémoderne. *A cette époque, l'autorité était liée à l'auteur, dépendait de lui; et Dieu était considéré comme l'auteur de l'Ecriture.*

La modernité, dont l'origine remonte à la Renaissance, a une tout autre conception et place de façon quasi universelle sa confiance dans la raison humaine pour résoudre les problèmes et dans le progrès. A partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, une autre étape est franchie et l'interprétation biblique prend une orientation nouvelle. Les progrès de la connaissance humaine incitent à poser des questions révolutionnaires aux textes, et l'authenticité comme l'autorité des données bibliques sont remises en question.

L'herméneutique moderne est ainsi née comme discipline. Son but n'est plus de chercher à expliquer le sens d'une parole dont l'autorité est reconnue *a priori*, à cause de son origine. Elle s'interroge plutôt sur la possibilité que des textes, largement discrédités, aient une signification et une utilité pour un public sceptique. Elle consiste donc à déterminer l'autorité du texte en faisant ressortir sa capacité à fournir une explication cohérente du «vécu» de ses auditeurs. *C'est l'époque où un texte ouvre des perspectives qui peuvent illuminer la vie.*

Avec la période romantique, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, un grand renversement s'opère: l'interprétation consiste à

transposer l'**histoire** biblique **dans** un autre **monde**, le **monde contemporain**, et **non** à examiner celui-ci **dans la perspective de l'**histoire** biblique**. Le **modernisme** se caractérise par une **vision du monde** qui:

- **propose** une structure, un **fondement** susceptible **d'interpréter** la réalité, **prétendument objectif**, appelé **parfois** le **«grand récit»**;
- **reconnaît** à la **raison** la **capacité de distinguer** la **vérité de l'erreur** et en fait le **critère du progrès**;
- **explique** les **phénomènes** par les **relations de cause à effet** à partir **des origines** (*cf.* la **méthode scientifique des maîtres penseurs**, Darwin, Marx et Freud);
- **recherche** l'**interprétation** la plus **juste des textes** par un **examen critique**.

C'est ainsi qu'est née une **version critique**, **amendée de l'**histoire****, par la **méthode historico-critique des textes bibliques**.

Le **modernisme** élabore **des théologies** au **contenu** autre que la **théologie de Calvin**. Ces **théologies** **satisfont** les **aspirations à l'optimisme** et au **progrès**, mais la **vérité** y est **devenue une fonction de la raison ou des sentiments humains**. L'**élément central** tend à en être le **sujet**, l'**être humain** qui lit les **textes bibliques**.

Cette **vision du monde** est restée **valide** jusqu'aux années récentes, notamment pendant la **période des «trente glorieuses**», **de 1950 à 1980**, que l'**Occident** a **connue**: **expansion continue et progrès évidents** à ses yeux, avec **des «libérations» dans tous les domaines**.

Le **rationalisme optimiste** «**doxifiait**», pour utiliser l'**expression de R. Barthes**, le **savoir actuel**. La «**présence au monde**» de l'**Eglise** se **concrétisait dans une action** allant **dans le sens de l'**histoire****, par une **progression** vers un **monde meilleur**. Au **Conseil œcuménique des Eglises**, ce **mouvement** **conduisait** au **socialisme** et aux luttes **de libération politique**.

Cette époque de 1950 à 1980 a vu fleurir des théologies «verticales» et «horizontales», prétendant les unes et les autres incarner la bonne interprétation de la réalité et, pour cette raison, se montrant quasiment incapables de dialoguer entre elles.

Le modernisme se caractérise aussi par un relativisme qui a facilité la compréhension du passage vers la postmodernité et les questions qui nous préoccupent aujourd’hui.

La postmodernité propose une «culture de l’interprétation» qui valorise encore plus le sujet, celui qui interprète. Depuis une trentaine d’années, l’idée d’un «grand récit» qui oriente les actions est contestée. Les «déconstructionistes» français ont été les pionniers de ce mouvement philosophique – Derrida, Foucault, Deleuze et Lyotard. D’une certaine façon, les projecteurs ne sont plus braqués sur le texte, mais sur les lecteurs/auditeurs, avec leur culture et leurs besoins, avec leur subjectivité. *C'est l'époque du sujet, du moi, qui est considéré comme l'auteur du sens.*

Notre temps est donc particulier. Tout y semble en voie de déstructuration: géopolitique, politique, économie, famille, vie sociale, savoirs qui éclatent, rôles incertains des sexes, etc. Résultat: désillusion, sentiment d’anomie, d’épuisement et de non-appartenance, ennui, indécision, incertitude quant à l’avenir, difficultés d’insertion sociale à tous les niveaux...

Les problèmes de société apparaissent divers et sont accentués par le racisme, l’immigration clandestine, les nombreux démunis et sans-logis, les «affaires» avec la désillusion qu’elles suscitent vis-à-vis de la classe politique, le sida, l’embrasement de l’Afrique, la pollution, etc. L’*Homme technicus* semble pris en défaut, son impuissance devient évidente et suscite découragement et même désespoir chez beaucoup, alors que, globalement, la population poursuit sa course vers plus de bien-être matériel.

Le postmodernisme se caractérise par une conception du monde qui récuse les visions d’ensemble:

- Les vérités objectives sont mises en doute, on n'est plus sûr de rien.
- Le sens de la vie fondé sur des évidences partagées est perdu.
- Le relativisme et le subjectivisme sont radicalisés et les «vérités» découvertes ne peuvent pas être universelles.
- Il n'y a plus de méthode unique ou objective de recherche: la déconstruction des éléments d'un texte, par exemple, permet sa reconstruction en de nombreuses interprétations possibles. Pour interpréter, il est de mise que chacun aborde la question avec ses bagages propres et la subjectivité devient un facteur déterminant.
- Le caractère hypothétique de chaque nouvelle théorie scientifique est pris au sérieux, sous l'influence des travaux de Karl Popper, Michel Polanyi ou Thomas Kuhn.

Avec la postmodernité disparaissent les certitudes associées aux systèmes qui offrent une explication globale de la réalité. Les maîtres penseurs – Hegel, Marx et Freud – sont l'objet de suspicion. De même, dans le domaine des sciences bibliques, le dogmatisme de la méthode historico-critique commence à être critiqué. Le piédestal de Darwin chancelle, mais aucune autre théorie ne vient remplacer le darwinisme, faute de propositions globales. Le blason de Nietzsche est redoré, mais son nihilisme est loin d'obtenir le suffrage de beaucoup de nos contemporains frileux.

Ce nouveau climat peut apparaître plus favorable au témoignage évangélique que le modernisme et plus propice au développement d'une meilleure interprétation biblique, puisque l'individu et l'adhésion personnelle à une vérité, comme aussi, apparemment du moins, le témoignage du Saint-Esprit y ont plus de place.

Mais en est-il vraiment ainsi? D.A. Carson, dans son livre *The Gagging of God*, en comparant la modernité et la postmodernité, estime qu'il existe un facteur commun aux deux: l'approche naturaliste de la réalité, dans laquelle

l'expérience humaine constitue un réseau de relations fermées qui ne permettent aucune interférence de la transcendance. Si le subjectivisme et le relativisme n'étaient pas déjà liés au naturalisme, il conviendrait de les ajouter.

Cette continuité empêche de penser que nous sommes, enfin, arrivés à une période de réorientation, à un moment dans l'expérience humaine où, à partir d'un constat douloureux d'échec établi dans une situation de type apocalyptique, surgit l'espérance de «retrouver le nord»<sup>1</sup>.

Il n'est donc pas illégitime de rechercher ailleurs que dans le présent des éléments susceptibles d'aider à sortir des ténèbres. C'est ainsi qu'il est intéressant de noter que ce qui oppose Calvin à la postmodernité, c'est le *naturalisme*. Cette opposition est particulièrement frappante dans le domaine de l'épistémologie et dans celui de l'interprétation.

Calvin se rapproche de la postmodernité dans l'accent qu'il met sur le caractère personnel de la connaissance de Dieu. Contrairement à la structure nature-grâce de la scolastique avec sa métaphysique objectiviste qui estime que Dieu peut être connu de façon naturelle par la raison, Calvin affirme, dès le premier paragraphe de l'*Institution chrétienne*, que la connaissance de Dieu et la connaissance de soi vont ensemble. Cette connaissance est selon l'alliance entre Dieu et l'homme. En valorisant le caractère subjectif de la connaissance, Calvin est plus proche de l'esprit de la postmodernité que de celui de la modernité.

L'épistémologie de Calvin est personneliste, mais elle est aussi *éthique*, car la connaissance dépend de la relation que l'homme entretient avec Dieu. Pour Calvin, le problème de la connaissance est un problème éthique et si le réformateur revenait aujourd'hui, il dirait que le problème relationnel de l'homme postmoderne est celui de son introversio, et donc de son égoïsme. Ce qui distingue Calvin et la postmodernité dans le domaine de la connaissance, c'est que, pour le

1. Ryszard Kapuscinski, dans son livre *Imperium* (Londres: Granta, 1998), 322, parle des trois étapes de reconstruction dans les changements socioculturels.

réformateur, les réalités visible et invisible sont unifiées en un uni-vers sous la direction de Dieu, qui l'a créé. La réalité, en tant qu'ensemble, est à la fois spirituelle et matérielle et tient sa cohérence structurelle de Dieu. C'est pourquoi le christianisme classique propose une vision du monde où:

- Dieu est à l'origine de toute la réalité comme Créateur;
- le Créateur se révèle de deux façons, dans une révélation de nature «générale» et une révélation «spéciale»;
- l'Écriture fait connaître et Dieu (le personnel) et la cohérence de la réalité (l'impersonnel).

Calvin propose donc une vision *surnaturaliste* de la réalité qui est aux antipodes du naturalisme des épistémologies modernes. L'aspect personnaliste de Calvin s'enracine dans le fait que tout révèle Dieu, y compris la subjectivité de l'homme dont l'existence fait partie de la révélation, car il est créé à l'image de Dieu. Une connaissance personnelle, alliante, dépendante, seconde par rapport à Dieu, s'oppose à une connaissance autonome, indépendante et naturaliste de l'homme post-Lumières.

En résumé, pour Calvin, si l'univers est relativement fermé du côté de l'homme à cause de sa nature et de sa temporalité, il est infiniment ouvert du côté de Dieu par sa révélation. Après la chute, à cause de son introversion éthique, l'homme est enfermé sur lui-même, mais il reste disponible pour accueillir la révélation et le salut de Dieu. La clef se trouve dans la révélation divine et dans l'alliance qui renouvelle l'homme de façon personnelle dans sa relation avec son Créateur. Ceci explique, chez Calvin, le rôle capital du Saint-Esprit, qui a fait classer le réformateur comme «le théologien du Saint-Esprit».

La pensée classique de Calvin se trouve exprimée dans l'*Institution chrétienne*, I.vii.4. Son affirmation centrale est que le même Esprit qui a inspiré les prophètes scelle la conviction de la vérité de l'Écriture dans le croyant. C'est l'Esprit qui, par un acte souverain, établit la correspondance

entre le texte et la personne croyante, les faisant se rejoindre. Cette correspondance, dit Calvin, est différente d'une démonstration logique, rationnelle, même si une cohérence structurelle est présente dans la révélation étant donné le caractère non contradictoire de l'Esprit. Calvin formule quatre affirmations:

- Dieu est l'auteur des Ecritures, qui sont *autopistos*, car «la souveraine preuve de l'Ecriture se tire de la personne de Dieu qui parle en elle». Ainsi l'Ecriture est la Parole de Dieu et c'est là que Dieu se fait connaître. C'est le principe du témoignage «extérieur» de la révélation.
- La raison, avec ses démonstrations, n'est pas de grande utilité à cet égard, et «ceux qui s'efforcent de maintenir la foi de l'Ecriture par disputes, pervertissent l'ordre». L'approche scolastique nature-grâce et la capacité de la raison humaine sont, là, mises à mal.
- C'est le Saint-Esprit qui donne, par son témoignage intérieur, la certitude de la foi. Si l'Ecriture est vraie, c'est l'Esprit seul qui permet d'appréhender ce fait: «Bien que Dieu soit témoin suffisant de soi dans sa Parole, toutefois cette Parole n'obtiendra pas foi au cœur des hommes si elle n'y est scellée par le témoignage intérieur de l'Esprit.»
- L'Ecriture a un double caractère divin et humain. «Les prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur était commandé d'en haut.» Et «l'Ecriture est de Dieu... elle nous a été donnée de la propre bouche de Dieu par le ministère des hommes, comme si nous contemplions à l'œil l'essence de Dieu en elle» (§5). Cette dernière phrase constitue un des rares exemples où Calvin utilise le mot «essence». Calvin ne veut pas dire que l'essence cachée de Dieu est visible dans sa Parole, mais que les attributs de sa personne y sont perceptibles: son nom, sa spiritualité et sa supériorité.

Nous sommes ici au cœur de l'épistémologie de Calvin, celle qui donne «une certitude de foi telle que la piété la requiert». La piété, selon lui, est «la connaissance que nous

avons de Dieu qui doit, en premier lieu, nous instruire à le craindre et à le révéler, puis nous enseigner et conduire à chercher de lui tous les biens, et lui en rendre la louange» (I.ii.1,2).

S'il y a une subjectivité dans la piété, ce sentiment a un fondement objectif, extérieur, dans le témoignage du Saint-Esprit d'une part, et dans la vérité de l'Ecriture qu'il illumine d'autre part. Les deux reposent sur une action de Dieu qui s'accorde à l'homme et à sa nature, en se révélant à lui. Calvin propose donc un cercle herméneutique qui commence avec Dieu et sa révélation, inclut la réception par l'homme dans sa subjectivité et retourne à Dieu, dans un esprit de reconnaissance et de louange de l'homme. Ainsi il y a une unité entre Dieu et l'homme dans l'alliance et une objectivité de la connaissance chez l'homme. Loin de proposer une intériorité unilatérale de la connaissance, tournée sur elle-même, Calvin propose une vérité qui correspond à la réalité; Dieu, étant le Créateur et l'interprète de sa réalité, se révèle à l'homme de façon, à la fois, extérieure et intérieure. La certitude subjective est fondée de façon objective, comme «vérité vraie», pour utiliser l'expression de F. Schaeffer.

La conséquence de cette conception unie de la réalité sous l'autorité de Dieu est que le problème sujet-objet qui a paralysé l'épistémologie moderniste est évité. Le modernisme place, de façon autonome, le sujet intelligent au-dessus de l'objet de la recherche en établissant une séparation entre raison et foi. La raison est objective et neutre, et la foi est subjective et irrationnelle. Cette distinction de domaines laisse la foi sans contact avec la réalité, elle est un «saut dans le vide» qui, finalement, n'a rien à voir avec ce qui est objectif. Contrairement à cela, pour Calvin, les deux domaines sont unis, car les deux ont leur origine dans le Dieu créateur. Il ne peut y avoir de contradiction ultime entre ce que connaît la raison et ce que connaît la foi.

La position de Calvin évite également le nominalisme extrême de la postmodernité. Pour ce dernier, les universaux, les vérités globales, une vision du monde unifié avec un début, une fin et une histoire téléologique n'existent pas. Il

n'y a que des perceptions de la réalité cloisonnées dans des schémas de référence et d'application individuels. Ici, chaque homme est un îlot séparé des autres îlots par un océan dont les vagues sont la chance et les courants sont le déterminisme des structures profondes de la conscience. Pour Calvin, s'il y a subjectivité et personnalité, celles-ci ne sont ni arbitraires ni dépourvues de sens. La nature humaine a une rationalité inhérente qui a pour fondement la création de l'homme à l'image de Dieu. Ici, la liberté et la prédestination personnelles prennent la place de la chance et du déterminisme.

Calvin propose donc une vision holistique et non fragmentée de la vocation historique de l'homme et du peuple de Dieu. L'*a priori* de cette perspective réside dans le fait que le Dieu de la Bible est souverain dans sa connaissance et dans la connaissance de tout ce qui, en dehors de lui, dépend de lui. La connaissance de l'homme n'est que secondaire et dérivée. Dieu interprète et l'homme, avec sa connaissance, ne fait que réinterpréter ce que Dieu connaît déjà. La réinterprétation de l'homme est vraie et authentique, dans la mesure où elle suit l'expression de la réalité que Dieu a fournie dans la révélation biblique. Quand l'homme s'écarte de la vérité divine, il s'égare dans l'erreur.

L'erreur principale de l'épistématologie moderne a son point de départ dans le naturalisme avec ses présupposés dont le premier postulat est l'autonomie de la raison humaine. Sur cette ligne, un choix est inévitable: ou l'irrationalisme ou le rationalisme. Mais la destination est toujours la même: une dichotomie entre une foi subjective sans appui dans la réalité objective et une raison objective incapable de s'accommoder d'une foi irrationnelle. C'est pour cette raison que la science moderne est à la recherche d'une conscience.

Aussi comment ne pas voir que la seule solution est celle que Calvin a proposée? A savoir reconnaître le Dieu auto-épistémologique et auto-attestant comme le présupposé de foi de toutes les démarches intellectuelles de l'homme. Ce présupposé est façonné par le témoignage intérieur du Saint-Esprit. L'Esprit, dans l'Écriture, nous dévoile le fait que

Dieu est, sans expliquer ses *pourquoi* et ses *comment*, qui font partie de son mystère insoudable. Ainsi, la raison trouve ses vraies fonctions dans les limites de la foi.

Beaucoup pensent que la vision du monde de Calvin est dépassée, démodée et impossible à admettre dans le monde hypermoderne. Cette critique ne tient que si on pense de façon très superficielle. Les présupposés sont de nature pré-théorique et, dans ce domaine, un jeu de présupposés en vaut formellement un autre. Leur valeur dépend de la manière dont ils se montrent valides ou invalides dans leurs explications en termes de visions du monde. Celles-ci correspondent ou non avec la réalité en fournissant une explication cohérente ou non. La vision chrétienne, calviniste, du monde avec ses présupposés bibliques offre une vision satisfaisante du monde, plus satisfaisante que celles du modernisme ou du postmodernisme. Par son adéquation avec la réalité, passée, présente et à venir, elle maintient, à leur juste place, le Créateur, la création, l'homme, la nature et l'histoire et elle présente une cohérence qui satisfait les besoins aussi bien de la raison que des sentiments.

Cette vision du monde est-elle plausible? Non, répond le relativisme, car pour le relativisme naturaliste rien n'est ultimement plausible. Si, affirme Calvin...

## DES LIVRES À LIRE

**Luc Ferry: *Qu'est-ce qu'une vie réussie?***  
(Paris: Grasset, 2002)

Luc Ferry appartient à ces philosophes qui ont dès le début de leur parcours intellectuel refusé la facilité des «autoroutes balisées»<sup>1</sup> que décrivait Michel Serres il y a quelques années. Le point de départ de son dernier ouvrage: *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* est classique<sup>2</sup>. La question de «la vie bonne» renvoie par delà les préoccupations morales à une angoisse humaine fondamentale: la peur de la mort. Cette angoisse oriente la philosophie vers la recherche des moyens et des conditions du salut pour l'homme. Ce faisant, cette dernière se place d'entrée de jeu en position tout à la fois de proximité et de rivalité avec la religion. Philosophie et religion ont le même but: le salut, mais alors que la religion attend le salut d'un principe extérieur à l'humain, la devise de la philosophie sera de «se sauver par soi-même».

Luc Ferry consacre, ensuite, l'essentiel de son livre à développer une typologie des réponses possibles à cette problématique du salut. Un premier type de philosophie, qui donne sa coloration à l'atmosphère intellectuelle de notre époque, est représenté par Nietzsche, avec Spinoza comme précurseur, et Marx ou Freud comme compagnons de route. Toutes ces pensées ont en commun le «matérialisme» dont «l'axe principal est le refus radical de toutes les figures de la transcendance». La déconstruction nietzschéenne des valeurs spirituelles dénoncées comme autant de manifestations de la haine de la vie est bien mise en valeur. Plus originale est la volonté de montrer qu'il y a aussi une «sagesse» de Nietzsche qui fait système avec l'art comme modèle de la connaissance, le «grand style» de la conciliation harmonieuse des forces vitales comme éthique, et

1. M. Serres, *Eclaircissements* (Paris: François Bourin, 1992), 18-21.

2. L. Ferry est ministre de la Jeunesse, de l'Education nationale et de la Recherche.

## L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*

enfin les thèses de «l'Eternel Retour» et de l'*amor fati* comme moyens d'atteindre le salut dans l'immanence.

Le deuxième type de philosophie s'identifie avec la pensée grecque, et se caractérise par ce que Ferry propose d'appeler le «cosmologico-éthique». Cette attitude, dont le stoïcisme est un des exemples les plus achevés, commence avec la contemplation de l'ordre du monde, dont se déduisent les «exercices spirituels» de la sagesse pratique, et culmine dans l'adhésion sans réserve à la valeur de l'instant présent.

La pensée du troisième type est constituée par la religion chrétienne. Luc Ferry nous donne de très belles pages sur la «nouveauté inouïe» de l'Evangile et la rupture forte qu'il introduit avec la philosophie grecque à travers la personnification du Logos, mais aussi sur l'antagonisme entre l'attitude philosophique (orgueil de la raison) et l'attitude chrétienne (humilité de la foi), et encore sur la signification chrétienne de l'amour, ou sur l'importance de la personne humaine singulière et de sa liberté.

La quatrième attitude que Ferry dégage est l'humanisme, dont le versant «utopique» (scientiste, marxiste ou nationaliste) cherche à identifier la transcendance à l'humanité ou à la communauté, mais ignore la dimension individuelle du salut. Se dégage de ce parcours la thèse centrale de l'ouvrage. Le choix philosophique fondamental est l'alternative de la transcendance et de l'immanence. Ferry retrouve ici Deleuze déclarant: «Il y a religion chaque fois qu'il y a transcendance, Etre vertical, Etat impérial au ciel ou sur la terre, et il y a philosophie chaque fois qu'il y a immanence.»<sup>3</sup>

Mais ce que Ferry entend démontrer cette fois-ci contre Deleuze et le radicalisme «matérialiste», c'est que s'il y a des illusions de la transcendance, celle-ci demeure, en tant que telle, une dimension constitutive de l'expérience humaine. On peut se passer de Dieu, mais on ne peut pas abolir la transcendance. Ce faisant, Ferry entend se placer d'un des côtés de l'alternative moderne qui vise, soit à nier purement et simple-

3. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Les Editions de Minuit, 1991), 46-50.

## DES LIVRES À LIRE

ment la transcendance, soit à l'installer dans l'immanence.

Cette théorie de la modernité suppose de lire l'histoire de la philosophie comme émancipation progressive de la religion. Ferry reprend à son compte la thèse bien connue de la «sécularisation» dont le processus débute par la lutte de la philosophie antique contre la mythologie, parvient à se maintenir à l'intérieur même de la pensée chrétienne avec la théorie de la double vérité (vérité de raison et vérité de foi) de saint Thomas, et prend son essor avec la naissance de la science moderne et le refus cartésien du principe d'autorité.

Parvenu au terme de cette histoire, il devient nécessaire d'en évaluer les composantes: la sagesse des Anciens se trouve invalidée à cause de la destruction des cosmologies grecques par la science moderne, la transcendance chrétienne, dont Ferry souligne qu'elle peut fort bien s'accommoder de la science moderne, serait plutôt rendue inactuelle par l'avènement de la démocratie. Quant au «matérialisme», son radicalisme même le rend contradictoire et inopérant, incapable de nous soustraire au tragique de la vie sans nous reconduire à une attitude religieuse, incapable de construire la sagesse des modernes sur la négation absolue de la liberté humaine. Il ne reste plus qu'à se tourner vers la tradition humaniste, tout en évitant le piège des «grandes utopies laïques», et à tenter de penser un «humanisme de l'homme-dieu».

Cette ambition philosophique consiste à définir la transcendance comme un «horizon de sens» au cœur même de l'humain. Le recours à cette «transcendance horizontale» se fonde sur le caractère irréductible de la liberté humaine ainsi que sur la persistance en nous de l'impératif des valeurs éthiques, scientifiques ou même esthétiques. Ferry termine par un rapide aperçu de quelques aspects du nouvel humanisme qu'il appelle de ses vœux. Il englobe un renouveau de la vocation éthique de la théorie à partir de la conception autoréflexive de la science contemporaine, une nouvelle humanisation du cosmos dans le prolongement du «Règne des fins» de Kant, et enfin une doctrine moderne du salut reposant sur quatre dimensions: la prise en compte de la singularité par le concept kantien d'une «pen-

sée élargie», le recours au critère nietzschéen de «l'intensité harmonieuse de la vie», l'exigence retrouvée de l'amour chrétien et la capacité stoïcienne d'éprouver l'instant comme éternité. Mais, pour séduisante que soit cette énumération, elle n'est pas entièrement convaincante. L'humanisme philosophique que Luc Ferry se propose de fonder ne saurait se satisfaire en fin de compte de ces emprunts conceptuels, ni se contenter de prendre la figure toujours décevante de l'éclectisme.

Au sortir de ce livre brillant, qui réussit le tour de force d'aborder toute l'histoire de la philosophie sans jamais tomber dans la caricature, le lecteur de bonne foi ne peut qu'éprouver de l'admiration. Mais surtout cet ouvrage présente un intérêt philosophique durable sur au moins quatre points. Tout d'abord, il rétablit avec éclat les droits de ce que Kant appelait «la philosophie populaire», et qui demeure inséparable de l'esprit des Lumières. La philosophie n'est légitime que si elle traite des questions concernant tous les hommes, et si elle le fait dans une langue accessible à tous les hommes. Ensuite, il démontre que toute l'histoire de la philosophie peut se lire comme un conflit entre les partisans de la transcendance et ceux de l'immanence, et que l'acte philosophique essentiel consiste à ramener toutes les questions éthiques, politiques, épistémologiques ou esthétiques à l'horizon d'une transcendance maintenue ou d'une immanence radicale. D'avantage encore, Ferry n'hésite pas à souligner les incohérences et les insuffisances de ce radicalisme de l'immanence dans lequel est toujours installée une majorité des philosophes dans notre pays. Puisse ce courage être payé en retour, non par des invectives, mais par une volonté d'argumenter et de débattre civilement, et même amicalement, conformément à l'esprit de la véritable laïcité républicaine!

Enfin, le livre de Ferry aborde la question trop souvent occultée du rapport de notre culture européenne avec le christianisme. Sur ce point tout spécialement, le débat doit se poursuivre. Tout d'abord, il paraît difficile d'en rester au constat d'une opposition irréductible entre le christianisme et la démocratie, et cela pour au moins trois raisons: les démocraties modernes sont apparues dans les pays de culture chrétienne et nulle part

## DES LIVRES À LIRE

ailleurs, la puissante **démocratie** américaine ne peut pas, même **aujourd'hui**, être **considérée** comme «sécularisée», et sur le plan **théorique**, le **christianisme** ne se laisse **tout** simplement pas réduire à la structure **autoritaire** du «**théologico-politique**», qu'il a bien plutôt contribué à **déconstruire**. D'autre part, il convient d'affiner le concept **philosophique** du **christianisme**, qui ne se laisse pas ramener à celui de la **religion** en général, ni même à celui des **trois monothéismes**. L'exception chrétienne dans l'espace du religieux **doit** être mieux prise en compte, comme nous y invitent, sur des registres différents, René Girard, Marcel Gauchet ou Alain Besançon. On ne peut aussi que regretter le peu de place accordée à la version protestante du **christianisme**, en particulier par rapport à l'émergence de la **science** et de la **démocratie modernes**, et on ne peut que souligner l'insuffisance de l'interprétation de la Réforme en termes de **sécularisation** du **christianisme**. En dernier lieu, l'**humanisme** à venir ne sera crédible que s'il accepte de se confronter à la question de la vérité de l'existence de Dieu et de l'historicité du Christ. En quoi Dieu ou le Christ ne seraient-ils que des «**illusions de la transcendance**», voilà qui mérite mieux dorénavant, comme Ferry lui-même nous y invite, que des **pétitions de principe**. L'**humanisme** de l'**homme-dieu** pourra-t-il éviter la rencontre avec la **révélation** du Dieu fait **homme**?

Mark Sherringham<sup>4</sup>

**Pierre Courthial: *De Bible en Bible. Le Texte sacré de l'Alliance entre Dieu et le genre humain, et sa vision du monde et de la vie***

(Aix-en-Provence/Lausanne: Kerygma/L'Age d'Homme, 2002)

Dans *Le Jour des petits recommencements*, Pierre Courthial se plaint à mettre en évidence deux périodes particulièrement

4. M. Sherringham a été président du conseil de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence de 1989 à 1993. Il est maître de conférences de philosophie et directeur de l'IUFM d'Alsace. Il est l'auteur d'une *Introduction à la philosophie esthétique* (Paris: Payot, 1992). Ce texte a paru dans la revue *Commentaire*, n° 101, printemps 2003, 211-213.

glorieuses de l'histoire de l'Eglise. La première est celle des conciles œcuméniques des premiers siècles. C'est à ce moment qu'ont, en effet, été précisés et développés d'une part le dogme trinitaire et d'autre part le mystère de l'incarnation de Dieu le Fils (ou dogme christique). La deuxième grande période est celle de la Réformation des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (pour suivre l'orthographe de Courthial, qui omet volontairement l'accent sur le «e»), parce que c'est alors que les dogmes sotérique (relatif au salut) et scriptural (relatif à l'Ecriture sainte) ont connu leur plein développement. Si *Le Jour des petits recommencements* est une fresque grandiose du développement dans le temps et du fonctionnement de l'Alliance de Dieu avec les hommes, *De Bible en Bible. Le Texte sacré de l'Alliance entre Dieu et le genre humain et sa vision du monde et de la vie* est un agrandissement d'une partie de cette fresque. Comme le laisse deviner le titre de cet ouvrage, la partie de la fresque qui fait l'objet d'un agrandissement est le dogme scriptural, à savoir que «le Texte sacré est vraiment la Parole écrite de Dieu» (10) ou, formulé différemment, que «la Bible [...] est le Texte sacré d'origine divine ayant pleine et souveraine autorité» (11).

L'ouvrage est composé de trois parties. Alors que les deux premières forment un tout consacré au développement et à la défense du dogme scriptural («Le Texte sacré de l'Alliance entre Dieu et le genre humain», pour reprendre les termes du sous-titre), la troisième est relativement indépendante des deux premières et est consacrée à la *Weltanschauung* développée dans les Ecritures («... et sa vision du monde et de la vie»). Le but du présent article est de mettre en évidence ce que nous considérons comme les traits saillants de l'ouvrage, sans aucune prétention à l'exhaustivité.

### Approfondissement du dogme scriptural

Les deux premières parties de l'ouvrage sont consacrées au dogme scriptural tel qu'il a été cru par l'Eglise fidèle de tous les temps, reprécisé avec force aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, affiné, mais également fortement attaqué aux XVIII<sup>e</sup>,

## DES LIVRES À LIRE

XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Ce dogme scriptural repose sur deux piliers distincts mais complémentaires, qui correspondent chacun à une partie de l'ouvrage de Courthial. Le premier pilier – ou première partie si l'on parle du livre – développe la question de l'inspiration du Texte sacré, le second celle de sa préservation au fil des siècles.

L'ensemble de la première partie de l'ouvrage de Courthial est consacré au développement du thème de l'inspiration des Ecritures (en fait, notre auteur évite d'utiliser le terme «inspiration» qu'il trouve flou et trop teinté de subjectivisme moderne et lui préfère celui de «théopneustie» (*théo-pneustos* = provenant du «souffle de Dieu», 10) ainsi qu'à la réfutation des doctrines qui s'opposent à la foi héritée des pères en la matière. Deux questions orientent la réflexion de notre auteur. La première est d'ordre dogmatique: «Comment et par qui savons-nous, d'une certitude de foi divine, que les ouvrages et parties du Texte sacré de l'Alliance sont vraiment théopneustes (= provenant du Souffle de Dieu) et donc Parole écrite de Dieu et Règle souveraine de toutes choses?» (31) La seconde question est d'ordre historique: «Quelle est la liste authentique des ouvrages et parties du *Texte sacré de l'Alliance?*» (31)

Pour répondre à ces deux questions, Courthial va guider son lecteur le long d'un sentier, riche et passionnant, que nous renonçons à résumer dans ces colonnes. Relevons simplement deux éléments qui nous ont particulièrement intéressé. Le premier réside dans le récit de la formation en quatre «vagues» du Témoignage apostolique (ou Nouveau Testament). Cette approche, fondée sur les travaux de grands spécialistes du Nouveau Testament, représente une contre-attaque importante aux datations tardives des textes néotestamentaires proposées par des théologiens d'inspiration libérale. Inutile de rappeler que l'enjeu est de taille: il en va ni plus ni moins de la défense de l'historicité des événements relatés dans les évangiles, socle de la foi chrétienne. Rien que pour cela, le livre mérite d'être lu. Le deuxième élément que nous souhaitons relever est la contestation – déjà esquissée dans *Le Jour des petits recommencements* – de la distinction habituellement

opérée entre Ancien et Nouveau Testament. L'approche historico-dogmatique de Courthial montre, en effet, que cette distinction est malheureuse en ce qu'elle ne tient pas compte de la grande diversité interne aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament. Malheureuse, elle l'est également en ce qu'elle conduit à dévaloriser une partie au profit de l'autre:

«En bon français comme en n'importe quelle bonne autre langue, parler d'un ancien et d'un nouveau testaments, c'est parler, d'une part, d'un testament dépassé, obsolète, caduc, périmé, frappé de nullité, bref: devenu sans valeur; et, d'autre part, du testament actuel et valide, ayant remplacé l'ancien.» (86)

Et cette dévalorisation, loin d'être anodine, conduit à une mauvaise compréhension du message biblique, notamment de l'articulation entre la grâce et la loi.

Le deuxième pilier du dogme scriptural développé par Courthial est celui de la préservation historique du Texte sacré. Rien ne sert en effet de croire à l'inspiration (ou *théopneustie*) des Ecritures saintes si l'on pense qu'elles ont été définitivement perdues dans les méandres de l'histoire. Courthial expose alors la théologie dite du *Texte reçu* telle qu'elle a notamment été développée au XVII<sup>e</sup> siècle, puis il montre comment celle-ci a été contestée – mais aussi défendue – aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Le débat, d'une grande importance, est assez pointu et peu connu dans les milieux francophones. Brièvement résumée, la question consiste à savoir si le théologien chrétien est habilité – comme le font la plupart de nos Bibles francophones – à mettre entre crochets certains passages en affirmant que ceux-ci «ne figurent pas dans les meilleurs manuscrits». Autrement dit, la raison humaine est-elle en droit de déterminer ce qui appartient au Texte sacré et ce qui ne lui appartient pas? Courthial, fidèle à la théologie du *Texte reçu*, répond par la négative à ces questions. Cette réponse, propre à étonner plus d'un lecteur moderne, est abondamment argumentée dans son livre. Craignant de défigurer le développement de Courthial, nous ne pouvons faire mieux que d'y renvoyer directement le lecteur. Là encore, rien que pour cela, le livre mérite d'être lu.

## **DES LIVRES À LIRE**

Théopneustie et préservation historique du *Texte sacré*: tels sont les deux piliers du dogme scriptural développés et défendus par Courthial. Avec de tels piliers, l'édifice de la foi tiendra ferme, même en des temps comme ceux que nous vivons, où l'inaffabilité des Ecritures saintes fait l'objet d'attaques protiformes et répétées. L'auteur aurait pu en rester là, sans qu'il soit possible de l'accuser de laisser son lecteur sur sa faim. Cependant, il nous gratifie encore d'une troisième et dernière partie intitulée «Une vision théocosmonomique», dans laquelle il développe la «vision du monde et de la vie» développée par les Ecritures saintes.

### **La vision «théocosmonomique»**

Le mot «théocosmonomique» peut paraître étrange, mais c'est à dessein que Courthial y fait appel. En voici l'étymologie: «Le Texte sacré nous présente, nous donne, à la fois, une vision du monde (cosmonomie) et une vision de Dieu (théonomie) constituant ensemble la théocosmonomie.» (155) Cette affirmation lapidaire appelle un développement, exercice auquel se livre notre auteur:

«Ainsi nous sommes appelés et conduits, à la fois, à considérer:

– Dieu comme le Créateur-Recteur de l'univers, l'univers comme sa création, et l'homme-image-de-Dieu comme créature responsable, égarée depuis la chute, et cependant appelée à revenir à Dieu pour entrer, dès ici-bas, dans une vie nouvelle en sa communion; – et la théonomie qui s'ensuit: Dieu, seul autonome (= loi à soi-même) a placé toutes les créatures, l'homme y compris, sous ses lois; l'homme, libre et responsable, est, lui aussi, une créature théonome (= placée sous les lois de Dieu), mais tenue, en plus, pour la gloire de Dieu et pour son propre bonheur, à obéir à l'enseignement-fait-loi du Texte sacré du Sauveur-Seigneur Jésus-Christ.

Cet ensemble «Création-théonomie» est tellement un qu'au siècle dernier, alors que les philosophes sud-africains Hendrik Stoker et Jan Taljaard ont défini la philosophie chrétienne réformée comme une philosophie de «l'idée de Crédit», les philosophes néerlandais Hermann Dooyeweerd et Dirk Vollenhoven l'ont

définie comme une philosophie de «l'idée de loi». Il ne s'agissait pas, au reste, de deux philosophies différentes et encore moins opposées, mais de la même philosophie esquissée et développée selon deux perspectives complémentaires, la dépendance de l'homme à Dieu pouvant être aussi bien décrite du point de vue de la relation «Créateur-créature» que du point de vue de la relation «Enseignant souverain-disciple.» (156)

Ces lignes présentent ce qui est, à nos yeux, l'enjeu central de cette dernière partie: celui du rapport qu'entretient la Parole-Loi de Dieu – dont il a été abondamment parlé dans les deux premières parties de l'ouvrage – avec l'ensemble de la réalité créée. Il ne suffit pas, en effet, d'être en possession d'une bonne théologie de l'Ecriture: encore faut-il que celle-ci soit insérée correctement dans la trame du réel.

Dans cette dernière partie, Courthial s'attaque implicitement à une vision dualiste de la théocosmonomie qui sévit dans des milieux restés généralement fidèles au dogme scriptural. Ce dualisme consiste à considérer les Ecritures saintes et le reste de la réalité créée comme relevant de deux sphères distinctes: d'un côté, la vie spirituelle, la piété, la foi au Christ et la vie éternelle; de l'autre, le reste de la vie et de la réalité, régi par ses lois propres non développées dans les Ecritures. Les dangers d'une telle position sont multiples et touchent aussi bien à la compréhension des Ecritures qu'à celle du reste de la réalité. Alors que la lecture du *Texte sacré* deviendra toujours plus spiritualiste et finira par déboucher sur une bulle de spiritualité cristalline mais «irréelle», les questions soulevées par la vie de tous les jours, en prise directe avec la réalité diverse de la création, s'émanciperont toujours plus radicalement de ladite spiritualité cristalline et trouveront une résolution indépendante d'un *Texte sacré* devenu muet.

En développant sa conception de la théocosmonomie, Courthial repasse de l'agrandissement d'une partie (le dogme scriptural) au tout de la fresque (l'histoire et le fonctionnement de l'Alliance de Dieu avec les hommes) et nous fait comprendre que s'il est nécessaire d'avoir une compréhension affermie du dogme scriptural, il importe tout autant de ne pas l'utiliser pour édifier un substitut de réalité éthétré

## DES LIVRES À LIRE

et désincarné. En revanche, une bonne insertion dans la réalité du contenu de ce dogme permettra de développer une compréhension unifiée de l'ensemble du réel, compréhension qui débouchera sur une manière d'agir renouvelée et sanctifiante dans l'ensemble des sphères de la réalité.

### Conclusion

Mentionnons enfin que Courthial présente *De Bible en Bible* comme son «livre-testament». Testament, ce texte l'est assurément; d'abord parce que notre auteur livre un certain nombre de développements théologiques récapitulant les principales préoccupations qui auront conduit sa réflexion sa vie durant; ensuite, parce qu'il donne des moyens (ici intellectuels et spirituels) à ses héritiers qui continueront le combat dans les décennies à venir. Nous ne saurions donc mieux achever cette recension qu'en encourageant vivement les lecteurs de *La Revue réformée*, qui forment une partie des héritiers spirituels de Courthial, à soigneusement prendre connaissance du testament *ante mortem* du doyen honoraire de la Faculté d'Aix-en-Provence.

Bertrand Rickenbacher<sup>5</sup>

**Florent Gaboriau, *Trente ans de théologie française*,**  
préface de Pierre Courthial  
Lausanne: L'Age d'Homme, collection Messages, 2003.

*Trente ans de théologie française* est un ouvrage posthume du P. Florent Gaboriau<sup>6</sup>. Fermement attaché à l'école de Thomas d'Aquin, Gaboriau esquisse une critique aussi cinglante qu'objective de l'évolution de la pensée de théologiens influents, tels les PP. Chenu, Congar, Duquoc et Greffé, ainsi

---

5. B. Rickenbacher est professeur à Lausanne.

6. Collaborateur régulier de la *Revue thomiste* (1987-1992) et de la revue *Catholicica* (1994-2002), il est l'auteur d'une trentaine d'ouvrages parmi lesquels il faut citer sa monumentale *Nouvelle initiation philosophique* (7 vol., Casterman, 1963-1966, Centurion, 1967), *Thomas d'Aquin penseur dans l'Eglise* (FAC, 1992), *L'Ecriture seule?* (FAC, 1997), et plus récemment *Heidegger de l'intérieur* (FAC, 2000, 2002).

que celle d'autres moins connus. Le point de vue de l'auteur est celui des catégories de la théologie traditionnelle, qui est l'héritage commun de tous ceux qui se veulent fidèles à la Parole de Dieu. C'est ainsi que, ancré dans ce solide fondement, il est à même de porter un regard lucide sur les efforts titaniques (le terme convient ici parfaitement) de ces «nouveaux théologiens», et de manifester leur modernisme par la seule citation de leurs ouvrages. S'agit-il de faire un effort pour aller chercher le moderne dans l'abîme spirituel, moral et philosophique dans lequel les Kant, les Hegel, les Heidegger l'ont précipité? Non, il s'agit d'«une nouvelle herméneutique» censée ouvrir la voie à une «théologie fondamentale» qui s'accorde avec l'immanentisme de la «philosophie» apostate, une théologie antichrétienne, en somme.

Le grand problème du modernisme théologique catholique provient de la dénaturation de la doctrine de la Tradition comme source d'autorité avec les Saintes Ecritures. Dans *L'Ecriture seule?*, Gaboriau a mis en lumière la logique consistant à livrer le texte sacré à la critique «scientifique», tout en ne retenant de la «Tradition» que l'altération subie à Vatican II. Avec pour résultat le double déracinement des théologiens romains, désormais en quête de *nouvelleté*. Or, tout au long de son livre, nous apprend le Doyen Pierre Courthial, dans la préface, Gaboriau rappelle le statut même de la théologie et, du même coup, la nécessité de «recentrer l'effort théologique sur ce qui en est le pivot scripturaire, car la vérité d'un texte passé aussi présent que la Bible, est ce qui fait son actualité radicale.» (15).

Les nouveaux théologiens catholiques sont assaillis de «mises à jour», tant ils ressentent douloureusement que les dogmes traditionnels sont en horreur aux modernes. Le fin mot de l'affaire – il faut le dire – est qu'en défendant le scandale de la croix, les nouveaux théologiens craignent de ne pas être sérieux. Face à ce monde qui évolue, les anciennes solutions sont désormais périmées. «Nos institutions, dit le P. Chenu, nos structures sclérosées ont besoin d'être dérangées... Pour moi, la théologie est historique. Dieu parle

## DES LIVRES À LIRE

aujourd’hui dans des situations concrètes – au Brésil par exemple...» «Ce qui caractérise mon itinéraire théologique, c'est qu'il a toujours été engagé. Je n'ai pas fait de théologie en chambre; je l'ai testée, pour ainsi dire, *sur le terrain*» (143). Avant de crier au loup, reconnaissons que cette rhétorique est exactement celle de nos «évangélistes» et autres «pasteurs dynamiques» (toutes tendances confondues): le primat de la «praxis» et le dénigrement de la doctrine sont l'apanage de tous ceux qui se veulent proches des «réalités concrètes». Catholiques modernistes en quête de l'absolution de l'obscurantisme chrétien par les athées, réformés assoiffés de reconnaissance, évangéliques sur le terrain, néo-chrétiens de tous poils inquiets de l'*actualité* du «message» de l'Evangile pour les incroyants, tous possèdent à des degrés divers cette même attitude. La solution: «d'échanger». La même, en somme, que les «rockers» d'autan, et que les «rappeurs» d'aujourd'hui!

En évoquant le «syndrome du dépassement» (154), Gaberriau montre la volonté des nouveaux théologiens de «faire du neuf», toujours dans l'optique évolutionniste selon laquelle, le bonheur est pour demain – tandis qu'aujourd'hui toutes les expériences sont autorisées. Autrement dit, le système réel dont relèvent toutes ces «bonnes volontés» n'est autre que l'utopisme, qui condamne à un éternel présent médiocre et hétéroclite, «ouvert» à tous les «doutes» et irrémédiablement fermé à la Certitude unique, *contre laquelle il s'est constitué*.

L'auteur termine son remarquable ouvrage par l'évocation de l'œuvre de Thomas d'Aquin, centrée sur la Parole de Dieu, source de la «Doctrine sacrée», son pivot fondamental et inaltérable: «La Parole de Dieu est première» (230). Protestants, ayons la décence de ne pas triompher; car nous serions bien en peine de montrer que la Parole de Dieu est vraiment première dans notre théologie. Car, au-delà des affirmations péremptoires, il faut reconnaître que nous faisons souvent acte d'inconséquence.

Simon Scharf



SOLI DEO GLORIA