

LA REVUE REFORMÉE

Théologie biblique

Nicolas FARELLY

«Je suis la vérité» dans l'évangile de Jean

1

Dogmatique

Jorge RUIZ

La nouvelle théologie catholique romaine sur Israël

21

Histoire

Georges BESSE

Un traité polémique du temps de la Réformation (P. Viret)

42

Ethique

Freddy SARG

En quoi la perversité mine-t-elle la société?

56

Un livre à lire

Maurice LONGEIRET, *Les déchirements de l'unité (1933-1938)* (D. Bergèse)

66

Philosophie

Alain PROBST

Foi et philosophie du langage

72

Table, tome LVI, 2005

80

N° 235 – 2005/5 – NOVEMBRE 2005 – TOME LVI



La Revue réformée

publiée par

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

Comité de rédaction:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, D. COBB, P. COURTHIAL,
J.-M. DAUMAS, F. HAMMANN, M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS

Editeur: Paul WELLS, D. Th.
pwells@club-internet.fr

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

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

Couverture: maquette de Christian GRAS

«JE SUIS LA VÉRITÉ» DANS L'ÉVANGILE DE JEAN

Nicolas FARELLY*

Depuis longtemps, la notion johannique de «vérité» intéresse bien des interprètes de l'évangile de Jean. Il ne fait aucun doute que celle-ci était importante pour l'auteur de cet évangile¹. Beaucoup d'interprètes reconnaissent ceci tout en admettant que Jean utilisait ce concept d'une manière particulière. C'est, en tout cas, ce que ressentent les lecteurs et autres exégètes influencés par la manière moderne et occidentale de comprendre le concept de «vérité»². Cette compréhension moderne aura, par exemple, tendance à interpréter le terme «vérité» dans tout passage où il est mentionné comme dénotant une proposition factuelle pouvant être reconnue et acceptée par une démarche et une recherche intellectuelles. Comme nous allons le constater, un aperçu rapide de l'évangile de Jean va démontrer qu'une telle compréhension est, sans être fausse, bien trop restrictive.

Quel est donc le concept de «vérité» du quatrième évangile? Pour comprendre l'usage que Jean fait de ce terme et de ce

* N. Farelly est doctorant en Nouveau Testament à l'Université de Gloucestershire en Angleterre, pasteur à Paris et enseignant de Nouveau Testament à Aix-en-Provence.

1. En effet, certains versets semblent l'indiquer: «La parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité.» (Jn 1.14) «Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres.» (8.32) «Voici pourquoi je suis né et voici pourquoi je suis venu dans le monde: pour rendre témoignage à la vérité.» (18.37) «Qu'est-ce que la vérité?» (Jn 18.38) Une simple étude statistique du substantif *alētheia* indique également l'intérêt que Jean portait à ce concept puisqu'il apparaît quelque 25 fois dans son évangile et 22 fois dans ses épîtres. De plus, l'adjectif *alēthēs* et *alēthinos* se retrouve 23 fois dans l'évangile et 7 fois dans les épîtres.

2. Par «moderne» et «occidentale», je fais simplement (et trop brièvement) référence aux philosophies des Lumières et à l'influence qu'elles ont eues sur le monde occidental.

concept, il convient, tout d'abord, de poser la question de l'arrière-plan philosophique et culturel dans lequel cet évangile doit être placé. Devrions-nous comprendre la terminologie se rapportant à la «vérité» en Jean comme appartenant à la pensée vétéro-testamentaire, hellène, à un mélange des deux, ou bien même à quelque autre milieu?

Pour commencer cet article, nous allons donner un bref aperçu des conclusions formulées par les experts sur cette question. Après avoir évalué leurs conclusions et après avoir expliqué comment le thème de la «vérité» fonctionne de manière littéraire dans le récit johannique, nous tenterons de répondre à une autre question que tout interprète ne peut que se poser en étudiant la notion de «vérité» dans l'évangile de Jean: quelle est la relation entre la «vérité» et Christ? Comment faudrait-il comprendre les passages où cette notion est liée et même identifiée à la personne de Jésus?

I. Brèves notes étymologiques et sémantiques

R. Bultmann a eu une grande influence sur la recherche de la notion de «vérité» dans le Nouveau Testament, comme le démontrent les nombreuses citations de son article «*alētheia*» dans *TDNT* et de sa fameuse *Theology of the New Testament*. Une simple citation pourrait résumer ses conclusions: «Étymologiquement, *alētheia* signifie le fait de ne pas cacher³ [...]. *Alētheia*, donc, dénote «les choses telles qu'elles sont.»⁴

J. Barr est en accord avec cette conclusion bultmanienne. Dans un essai polémique, Barr écrit que «le grec *alētheia*, dans le grec courant du I^{er} siècle après Jésus-Christ, signifiait tout à fait ce que l'adjectif anglais *true* signifie pour les Anglais d'aujourd'hui»⁵. Pour lui, *alētheia* indique un contraste entre ce qui

3. Remarquez le «a» privatif (*aj-lhvo* = non caché).

4. R. Bultmann, *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. G. Kittel and Friedrich, 232-251, trad. par G.W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985), s.v. '*alētheia*'.

5. J. Barr, *Semantic of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 195. Autant que je sache, ce qu'il dit sur l'adjectif anglais *true* vaut aussi pour l'adjectif français «vrai». Pour bien comprendre l'opinion de Barr, il faut savoir que, dans son essai, Barr opposait les méthodes linguistiques de A.G. Hebert, «Faithfulness and Faith», *Theology* 58 (1955), 373-379, et T.F. Torrance,

est vrai et ce qui est faux, c'est-à-dire ce qui est factuel et ce qui est exagération ou fiction, ce qui est réel ou non. Même si Barr refusait catégoriquement l'approche diachronique si souvent employée par Bultmann et dans *TDNT* en général, il tomba «en gros» d'accord avec Bultmann en insistant que, dans le grec courant de l'époque, *alētheia* fonctionnait comme marque sémantique dénotant les contrastes factuel/fiction et réel/irréel.

II. Arrière-plans et influences philosophiques

Pourtant, quand Barr recherche la signification du mot «vérité» dans l'évangile de Jean, il n'hésite pas à dire que, bien que l'usage johannique ne soit pas normatif pour le Nouveau Testament en général, Jean emploie *alētheia* dans «des cas assez spéciaux»⁶. Mais, comme le dit D.R. Lindsay, «en Jean, [...] ces «cas assez spéciaux» constituent la majeure partie des cas, indiquant au moins que la compréhension johannique de *alētheia* n'est pas complètement identique à l'usage profane du substantif en grec séculaire»⁷. Ceci pose la question difficile des influences philosophiques et culturelles exercées sur l'auteur du quatrième évangile et, en particulier, sur son utilisation et sa compréhension de *alētheia*⁸. Un grand éventail de savants, établis et capables, diffèrent grandement sur cette question. Sans vouloir être ni exhaustif ni détaillé, nous nous attarderons quelque peu sur les résultats de leurs études. Pour cela, nous allons nous restreindre aux études les plus influentes⁹.

«One Aspect of the Biblical Conception of Faith», *Expository Times* 68 (1956-1957), 111-114. Pour eux, l'usage grec de *alētheia* fait référence à «la vérité abstraite et métaphysique» et les usages judéo-chrétiens font référence à «la réalité de Dieu dans une relation alliancielle, Dieu étant vrai à lui-même, la vérité étant basée sur la fidélité divine». Barr était en désaccord avec une telle compréhension du terme car, selon lui, le mot grec n'avait, sémantiquement, rien à voir avec la pensée abstraite ou métaphysique. Donc, selon lui, *alētheia* dans notre évangile «n'est sémantiquement pas déterminé principalement par ces philosophies ou théologies» et «ni la métaphysique grecque ni les conceptions hébraïques de la réalité de Dieu ne sont construites dans les fonctions sémantiques intrinsèques du mot *alētheia*».

6. J. Barr, *ibid.*, 197.

7. D.R. Lindsay, «What is Truth? *alētheia* in the Gospel of John», *Restoration Quarterly*, 35 (1993:3), 130.

8. Pour une bonne introduction sur les arrière-plans philosophiques et culturels de l'évangile de Jean, voir D.M. Smith, *The Theology of the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

9. Pour une bonne bibliographie, voir D. Hawkins, «The Johannine Concept of Truth and its Implications for a Technological Society», *The Evangelical Quarterly*, 54 (1987:1), 3-13.

Une fois encore, nous commençons par Bultmann. Selon lui, *alētheia* reflète, en Jean, un arrière-plan philosophique hellène plutôt qu'hébraïque. Dans la pensée hellène, *alētheia* se réfère à des réalités éternelles ou divines, et n'est pas accessible à la simple pensée humaine, car la «vérité» «est seulement accessible quand les limitations humaines sont transcendées (comme pendant l'extase ou la révélation)¹⁰. Pour Bultmann, la «vérité» a donc, en Jean, de forts accents gnostiques:

«*alētheia* est [...] la réalité de Dieu qui est, bien sûr, opposée et inaccessible à l'existence humaine en tant que celle-ci s'est constituée par la chute, c'est-à-dire par le péché, et la révélation se produit miraculeusement et est hors de portée de l'être étranger à Dieu. Pourtant dans la révélation est divulguée à l'homme la possibilité véritable de son être propre quand, face à la parole de révélation qui le rencontre, il décide de s'y abandonner. Ainsi, la réception de *alētheia* n'est conditionnée ni par l'instruction rationnelle ou ésotérique, ni par l'exercice et la préparation physique; elle a lieu dans l'obéissance de la foi.»¹¹

La connaissance de la «vérité», pour Bultmann, est «la connaissance, accordée aux hommes de foi, de la réalité de Dieu, [...] la vérité n'est pas l'enseignement portant sur Dieu étant transmis par Jésus, mais la réalité même de Dieu se révélant – prenant place! – en Jésus»¹².

C.H. Dodd, en accord avec Bultmann, interpréta *alētheia*, dans l'évangile de Jean, comme reflétant une compréhension hellène du terme, mais Dodd insista plus précisément sur les connotations platoniques qu'il discerne dans ce terme. Pour lui, *alētheia* signifie «la réalité éternelle révélée aux hommes – soit la réalité même, soit la révélation de cette réalité. [...] L'usage de *alētheia* dans cet évangile repose sur un usage hellène ordinaire et hésitant entre les significations de «réalité» ou l'«ultime réel» et «connaissance du réel.»¹³

10. R. Bultmann, art. cité, 245.

11. R. Bultmann, «*alētheia*», 245.

12. R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Scribner, 1955), 2:18-19.

13. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 177.

Dodd reconnaît pourtant que ce terme, dans l'évangile de Jean, a des influences hébraïques, ce qui le pousse à admettre qu'une compréhension hellène de la «vérité» n'était pas valable pour au moins un usage de cet évangile (3.21: «faire la vérité»). Mais cette remarque n'a pas suffi pour le faire changer d'avis¹⁴.

D'autres n'ont pas été satisfaits par une telle compréhension des arrière-plans philosophiques et culturels du terme en Jean. Certains, comme H. Schlier et J. Leal, ont vu en *alētheia* une combinaison d'idées grecques et bibliques¹⁵; beaucoup préfèrent interpréter ce terme à partir d'un contexte exclusivement vétérotestamentaire. Cela ne doit pas nous surprendre puisque l'évangile de Jean est bien connu pour ses accents hébraïques¹⁶. Par exemple, le mot *alētheia* se retrouve dans des citations claires de l'Ancien Testament (1.14: «pleine de grâce et de vérité», cf. Ex 34.6)¹⁷ et de fréquents parallèles avec l'usage vétérotestamentaire de *alētheia* (dans la Septante) sont trouvés tout au long de l'évangile¹⁸. C'est le terme hébreu *tmā* qui est le plus souvent traduit par *alētheia* dans la Septante. Bien qu'il faille noter que les sens de ces deux mots ne sont pas identiques, ceux-ci se chevauchent suffisamment pour que les traducteurs de la Septante aient fréquemment trouvé que *alētheia* était une traduction adé-

14. Voir C.H. Dodd, *ibid.*, 176, où il commente 1.14 ainsi: «Bien que le moule de l'expression soit déterminé par l'usage hébreu, le sens même des mots est déterminé par l'usage du grec.»

15. H. Schlier, «Meditationem über den Johanneischen Begriff der Wahrheit», in *Festschrift M. Heidegger* (Pfullingen: Neske, 1959), 195-203: «Mais dans cet évangile, qui joint en une unité les significations grecques et hébraïques basiques, *alētheia* est ce qui est révélé et établi comme ce qui est juste et valide.» J. Leal, s.j., *Evangelio de San Juan, traducción y comentario, en la Sagrada Escritura* (Madrid: B.A.C., 1961), 842-844: «En Jean, le concept de «vérité» va au-delà des limites de l'Ancien Testament et est un mélange de significations grecques et hébraïques.»

16. Voir, par exemple, le travail important de C.K. Barrett, «The Old Testament in the Fourth Gospel», *Journal of Theological Studies*, 48 (1947), 155-169.

17. L.J. Kuypers, «Grace and Truth. An Old Testament Description of God, and Its Use in the Johanne Gospel», *Interpretation*, 18 (1964:1), 3-19. R.E. Brown, *The Gospel According to John i-xii* (Anchor Bible 29, Garden City: Doubleday, 1966), 16.

18. Voir Lindsay, *op. cit.*, 130ss, qui montre les référents vétérotestamentaires de plusieurs expressions impliquant le terme *alētheia*: 4.23-24 («louer en esprit et en vérité» – Jos 24.14), 8.30-47 (dire la vérité – Jr 9.5; Za 8.16), 14.6 («je suis la vérité» – Ex 34.6), 14.17; 15.26; 16.33 («l'Esprit de vérité» – pas de références dans l'Ancien Testament, mais à Qumran 1QS 3, 18s.; 4:23).

quate de *tmā*. Si Jean utilisait *alētheia* de manière équivalente à l'hébreu *ēmeth*, alors *alētheia* pourrait être compris, dans notre évangile, comme dénotant

«la nature de l'homme fidèle envers son prochain, vrai dans sa parole et fiable et constant dans ses actions. [...] Fiabilité serait le mot qui dénoterait de la manière la plus compréhensive la signification de l'hébreu '*emeth*. Ce mot implique toujours la relation d'un homme à un autre, et a trait à ces paroles et actions: '*emeth* est ce en quoi d'autres peuvent dépendre. Ainsi, '*emeth* implique une relation, ce n'est pas simplement un fait objectif.»²⁰

Plus loin, dans cet article, nous analyserons en détail certains passages de l'évangile de Jean dans lesquels est employé *alētheia*. En attendant, il suffit de dire que ceux qui ont vu un arrière-plan exclusivement hellène au concept de «vérité» dans cet évangile font certainement fausse route. Il semble, en effet, que l'arrière-plan vétérotestamentaire de *alētheia* soit plus présent que l'arrière-plan hellène. Si Jean utilisait *alētheia* comme ayant des accents vétérotestamentaires, une expression comme «faire la vérité» (3.21), par exemple, pourrait facilement être comprise comme «pratiquer la fidélité» ou «agir de manière honorable»²¹.

Cela dit, un arrière-plan exclusivement vétérotestamentaire au concept de «vérité», en Jean, ne répond pas facilement à toutes les questions. Comment, en effet, interpréter 14.6, puisque, comme Barr l'a mentionné, «même «Dieu est vérité» ne se trouve pas dans l'Ancien Testament»?²² Une telle expression n'était pas courante, peut-être même inconnue, dans la Judée du I^{er} siècle. La prudence est donc de rigueur. Mais l'argument de Barr ne diminue en rien la possibilité d'interpréter *alētheia* dans un sens vétérotestamentaire. Nous pourrions facilement imaginer que l'identification de Jésus avec *alētheia* ait pu être comprise par une audience hébraïque. Nous y reviendrons plus loin dans cet article.

20. Botterweck et Ringgren, eds. *TDOT*, vol. I (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), s.v. *emeth*.

21. C'est d'ailleurs ce qui fut proposé, puis rejeté, par Dodd (*Interpretation*, 174).

22. J. Barr, *op. cit.*, 198.

«Je suis la vérité» dans Jean

I. de la Potterie, dans une série d'études très influentes sur le sujet, n'a pas été satisfait par l'alternative soit d'un arrière-plan hellène, soit d'un arrière-plan biblique de *alētheia* en Jean²³. Ainsi:

«Dans la Bible, il est bien connu que *'emet* signifie ce qui est stable et solide: dans bien des cas, ce mot a soit le sens de fidélité soit celui de justice – ce qui n'est certainement plus le cas du *alētheia* johannique. Mais dans le judaïsme plus récent, c'est-à-dire dans les littératures apocalyptique et sapientiale, surtout à Qumran, le mot a pratiquement un nouveau sens, différent à la fois de l'ancien sens hébreu et du grec. C'est là que se trouve l'arrière-plan immédiat de l'*alētheia* johannique.»²⁴

Pour lui, ce nouveau sens est moral comme dans l'Ancien Testament, mais va au-delà de l'idée de «fidélité» afin de signifier plutôt «justice» ou «rectitude». De plus, il prend souvent une nouvelle couleur pour dénoter «la vérité révélée, l'enseignement de la sagesse» et devient ainsi synonyme de «mystère» (le dessein divin révélé aux hommes)²⁵. I. de la Potterie trouve donc un lien entre les thèmes de «vérité» et de «parole». Puisque *lalein* (dire, parler) est utilisé pour parler de révélation en Jean (par exemple en 17.17), il s'ensuit que, dans une expression telle que «dire la vérité» (Jn 8.45-46), *alētheia* dénote, comme dans la littérature apocalyptique, «la parole de Dieu, la révélation que Jésus vient transmettre à l'humanité»²⁶.

R. Schnackenburg, quant à lui, reconnaît que certains textes gnostiques ont également une certaine ressemblance avec le concept de «vérité» dans l'évangile de Jean, mais que le gnosticisme ne doit cependant pas y être vu comme le principal arrière-plan de ce concept²⁷. Au contraire, le gnosticisme est

23. I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, tome I: *Le Christ est la vérité*; tome II: *L'Esprit est la vérité*. *Analecta Biblica* 73 et 74 (Rome: Biblical Institute Press, 1977). Certains points de sa recherche sont résumés dans *Truth*, 67-82.

24. I. de la Potterie, *Truth*, 68.

25. I. de la Potterie, *ibid.*, 68.

26. I. de la Potterie, *ibid.*, 70.

27. R. Schnackenburg, *The Fourth Gospel According to Saint John*, 3 vol. Trad. Kevin Smyth (New York: Crossroad, 1990), 2/225-37. Par exemple, cette phrase «sonne» johannique: «L'Evangile de la vérité est joie pour ceux qui reçoivent la grâce du Père de la vérité afin de le connaître par la puissance de la parole qui est venue du Plérôme.» (*L'Evangile de la vérité* 16.31-34).

pour lui «une réinterprétation et un adoucissement du message de la mission salvatrice du Fils de Dieu et du chemin salvateur de la foi»²⁸. Pour lui, un arrière-plan plus adéquat se trouverait dans les textes de Qumran, qui ont des points de contact étroits avec le langage et les concepts intellectuels johanniques. Comme I. de la Potterie, R. Schnackenburg mentionne l'importance de l'idée de révélation en connexion avec celle de «vérité»: «La vérité, perçue du point de vue de la révélation dans les textes de Qumran est «la Torah révélée, la synthèse de tout ce qui est révélé par la Torah.»²⁹ R. Schnackenburg demeure tout de même plus réservé que I. de la Potterie quant au parallèle entre la notion de «vérité» dans la littérature johannique et les littératures apocalyptique et sapientiale. En effet, les desseins secrets sur le salut et les événements futurs, qui ont pourtant une place primordiale dans la pensée apocalyptique, ne se trouvent pas dans l'évangile de Jean. Pour lui, donc, l'auteur du quatrième évangile «appartient au judaïsme, et est endetté envers la ligne de pensée qui s'est développée au I^{er} siècle, en particulier à Qumran»³⁰.

A ce stade de notre étude, il est devenu évident que les interprètes de l'évangile de Jean sont face à une question difficile. Nous proposons donc de prendre deux précautions, tout en avançant nos propres conclusions.

1. La première précaution est de faire attention à ne pas considérer les arrière-plans philosophiques ou culturels comme s'excluant mutuellement. Bien que le judaïsme du I^{er} siècle se soit fortement dissocié de l'hellénisme et qu'il doive donc en être clairement distingué, l'influence de l'hellénisme sur le judaïsme doit tout de même être prise en considération. La même chose pourrait être dite du christianisme primitif. Mais comment reconnaître le degré d'influence exercé sur Jean par les diverses branches du judaïsme et de l'hellénisme? Une réponse à cette question serait certainement aussi hasar-

28. R. Schnackenburg, *ibid.*, 2:232.

29. R. Schnackenburg, *ibid.*, 2:233.

30. R. Schnackenburg, *ibid.*, 2:235.

deuse que de déterminer de manière précise les influences que mes arrière-plans français et américain ont sur la rédaction de cet article. Les deux influences sont présentes, et il se peut que le lecteur puisse parfois identifier une phrase où un des arrière-plans est plus visible que l'autre (dans le style ou la manière de penser, par exemple). Mais nous doutons que quiconque puisse être plus précis que cela. De même, bien que certaines influences soient effectivement reconnaissables dans l'évangile de Jean, évaluer si et avec quelle intensité l'une a primauté sur d'autres demeure difficile, voire impossible. Le caractère mixte du monde méditerranéen au I^{er} siècle de notre ère se fait clairement sentir, au grand désespoir de ceux qui aimeraient trouver des réponses faciles à ce genre de problèmes herméneutiques.

Que pouvons-nous conclure en ce qui concerne les connexions entre le traitement johannique de la notion de «vérité» et ce que nous trouvons dans les différents modes de pensées du I^{er} siècle? Smith, dans la conclusion de son chapitre sur le cadre et les sources de la théologie johannique, écrit:

«Jean a des relations possibles, des points de contact, ou des parallèles avec des sources et des textes anciens tellement nombreux que nous pourrions penser que l'évangéliste faisait exprès d'étendre son filet le plus largement possible afin d'attirer et d'intéresser le plus grand nombre de lecteurs. Il est clair que Jean s'est servi d'idées théologiques et d'un vocabulaire qui étaient très largement utilisés dans l'antiquité, mais l'impression gagnée par l'étude des évidences est que plus nous nous rapprochons du judaïsme, et plus nous nous rapprochons du christianisme primitif, plus nous sommes proches de Jean.»³¹

Il est plus que probable que nous puissions avancer la même conclusion en ce qui concerne la notion de «vérité» dans l'évangile de Jean. La compréhension distinctive de ce concept ainsi que le traitement et l'usage de la terminologie se rapportant à ce thème dans les textes de Qumran en particulier, mais aussi dans l'Ancien Testament et dans certains textes apocalyptiques et sapientiaux, ont des aspects johanniques, mais sont également

31. D.M. Smith, *op. cit.*, 72.

conceptuellement similaires à ce que nous trouvons dans le quatrième évangile. Il est donc tout à fait probable que I. de la Potterie et R. Schnackenburg se trouvent plus près d'une solution à ce problème que ne le sont R. Bultmann et C.H. Dodd par exemple. Dans notre évangile, les accents hébraïques sont plus forts que les accents hellènes, et ce que Jean dit sur la «vérité» est en grande partie mieux compris dans le cadre d'une vision du monde hébraïque (voir, en particulier, 3.21, 4.23-24 ou 17.17).

Certains aspects du concept de «vérité», tel qu'il est présenté dans l'évangile de Jean, sont particulièrement parlants. La composante éthique de la «vérité» à la fois dans Jean et dans le judaïsme (surtout dans l'Ancien Testament et à Qumran) a déjà été notée et favorise une compréhension hébraïque plutôt qu'hellène de la «vérité» dans le quatrième évangile. D'ailleurs, voir l'un des arrière-plans du concept johannique de «vérité» dans la littérature sapientiale, tel que proposé par I. de la Potterie, explique bien la connotation éthique de la «vérité» dans l'évangile de Jean (voir, par exemple, Pr 23.23 et Jn 8.31, 17.17-19). Plus parlante encore est la connexion entre les idées de «vérité» et de «révélation» dans le quatrième évangile. Par exemple, dans la péricope suivant 8.31, «parole» et «vérité» sont entrelacées: Jésus dit la «vérité», et demeurer dans sa parole signifie connaître la «vérité». Comme nous l'avons vu, dans les textes de Qumran, la Torah est identifiée à la «vérité» et à la révélation (voir également Ps 119.160). Dans l'évangile de Jean, nous retrouvons donc une idée similaire, mais celle-ci prend une tournure remarquable: c'est maintenant *Christ* qui est identifié à la «vérité» (14.6) et à la révélation (5.33, 8.32, 16.13, 17.17). Christ prend la place de la Torah (1.17)!

Tout cela est illustré par le rôle de l'Esprit dans l'évangile de Jean. En effet, en Jean 14.16, puis en 15.26, Christ promet la venue du Paraclet, de «l'Esprit de vérité», tout en expliquant que le rôle de l'Esprit sera de rendre témoignage à son propos (15.26-27). En 16.13, il annonce aux disciples que l'Esprit les conduira dans toute la «vérité». Ici, il est important de noter que la «vérité» dans laquelle l'Esprit les conduira, cette «vérité» qu'il leur annoncera, enseignera et rappellera (voir 14.26), n'est

autre que la «vérité» qu'il entendra lui-même de la bouche de Jésus, et qu'il ne fera donc que répéter. Le rôle de cette «vérité» sera de sanctifier les disciples (17.17-19). Ainsi, la «vérité» proclamée par l'Esprit continuera d'être étroitement liée à Jésus, et à l'idée de révélation, tout en gardant sa composante éthique. L'Esprit, après le départ de Jésus, continuera l'œuvre révélatrice de Christ, en tant qu'agent de Christ (17.26), en annonçant la «vérité» aux disciples et au monde.

2. La seconde précaution à prendre concerne la valeur limitée de la recherche sur les arrière-plans philosophiques et culturels dans le cadre d'une étude thématique comme la nôtre. En effet, il est impossible de déterminer quel est le concept johannique de «vérité» par un simple appel à ce genre de recherches puisque celles-ci ne sont pas, en elles-mêmes, suffisantes pour déterminer la fonction, l'importance ou le but de ce concept dans l'évangile de Jean. Pourtant, la grande majorité des études auxquelles nous avons eu accès sur ce thème important de l'évangile de Jean se contentent de se baser exclusivement sur ce type de recherches. Bien que les auteurs de ces études s'attardent à vérifier que les versets où le terme «vérité» est mentionné s'accordent avec les résultats de leurs recherches, très peu d'espace est réservé à l'analyse littéraire, en particulier la place du concept de «vérité» dans la forme globale du discours narratif. Des questions importantes telles que la place de la notion de «vérité» dans l'intrigue, le but ou la personnification sont donc rarement posées. Bien heureusement, tout cela a changé avec la parution, en 2000, de l'étude d'A.T. Lincoln sur ce sujet³².

III. Le concept de «vérité» dans l'évangile de Jean

Pour A.T. Lincoln, le motif du «procès» est omniprésent dans le quatrième évangile, et ce motif encourage donc sa lecture dans la perspective d'un procès. Le procès décrit dans l'évangile de Jean est, à la fois, le procès opposant Jésus à Israël et, ultimement, Dieu au monde. Il est bien connu que plusieurs éléments

32. A.T. Lincoln, *Truth on Trial. The Trial Motif in the Fourth Gospel* (Peabody, MA: Hendrickson, 2000).

de terminologie juridique se trouvent dans l'évangile de Jean, et la «vérité» est un des éléments les plus importants de celle-ci³³. L'enjeu de ce procès est, bien sûr, de savoir si Jésus est le Messie ou un faux prophète, et les différents personnages du récit, à l'intérieur duquel le lecteur est invité à prendre part, doivent décider s'ils vont croire le témoignage de Jésus ou le rejeter (20.31)³⁴. Il est évident que la manière avec laquelle le motif du procès fonctionne dans le récit est bien plus compliquée que ce (trop) bref résumé ne pourrait le laisser présumer, et nous invitons donc le lecteur à se reporter au livre et à l'article de Lincoln sur ce sujet pour une description plus complète³⁵.

Mais comment le thème de la «vérité» fonctionne-t-il dans le contexte du procès? Pour l'expliquer, Lincoln montre le parallèle flagrant qui existe entre la fonction de «vérité» dans d'autres procès des Ecritures, tout particulièrement en Esaïe 40-55, et dans l'évangile de Jean. Se servant de textes comme Esaïe 42.3, 42.9-10 et 45.19, Lincoln montre que la «vérité» est ici l'équivalent d'un jugement juste et droit. C'est donc un mot et un concept qui couvrent tout le processus d'un jugement, culminant dans le verdict³⁶. Dans l'évangile de Jean, la «vérité» devient alors le jugement juste et droit sur les questions soulevées par le procès, en particulier la question de l'identité de Jésus (voir 20.31). De plus, bien que les témoins soient nombreux dans ce procès (les vrais témoins étant l'Ecriture, Jean le Baptiste, le disciple que Jésus aimait, et les faux étant les autorités juives), les témoins principaux sont Dieu et Jésus (5.32). D'ailleurs, leur témoignage est non seulement «vrai», mais eux-mêmes, en tant que témoins, sont «véritables» et «vérité» (7.28, 8.28, 14.6, 17.3):

«L'insistance sur le fait que [Jésus] est la lumière véritable (1.9), le pain véritable (6.32), la nourriture véritable (6.55), et le vin véritable (15.1) souligne que le jugement salvifique qui apporte vue, vie et "fruition" dans un monde sombre, mort et vide est incarné dans sa

33. Il y a aussi des termes tels que témoin/témoignage, juge/jugement, la loi, etc.

34. A.T. Lincoln, *op. cit.*, 22-25.

35. En plus de son ouvrage de référence déjà cité, voir A.T. Lincoln, «Trials, Plots, and the Narrative of the Fourth Gospel», *Journal for the Study of the New Testament*, 56 (1994), 3-30.

36. A.T. Lincoln, *op. cit.*, 222.

«Je suis la vérité» dans Jean

personne. La revendication selon laquelle, en tant que seul chemin vers le Père, Jésus est aussi la vérité (14.6) rend tout à fait explicite le fait que les enjeux du procès sont résumés en lui.»³⁷

Pour Lincoln, les événements de la mort et de la résurrection de Jésus sont l'apogée de l'incarnation en Jésus de la «vérité». Donc, le fait d'accepter la forme de son témoignage, malgré toute son apparente impuissance, indique que celui qui l'accepte s'est placé du côté du vrai jugement en cours de délivrance, et qu'il est donc «de la vérité» (18.37). Bien sûr, la mort et la résurrection de Jésus ne constituent pas la fin de l'histoire, puisque, comme le dit Lincoln, «la vérité, en tant que jugement et cause étant jugée, continue d'être aux premiers plans dans le procès qui continue après la mort et la résurrection de Jésus»³⁸. C'est alors le rôle de l'Esprit et des disciples de témoigner en faveur de Jésus dans ce continuel procès. D'ailleurs, l'évangile de Jean, en tant que témoignage écrit, n'est autre que le fruit de ce témoignage pour la «vérité».

Ce très bref résumé a montré que le concept de «vérité» dans l'évangile de Jean n'est pas facilement maîtrisable. Il a des accents hébraïques et fonctionne dans le contexte d'un procès opposant Jésus aux Juifs, Dieu au monde. La «vérité» concerne la révélation (le vrai témoignage et le jugement concernant les enjeux du procès) et elle est active, apportant salut et sanctification. Tout cela est personnifié, incarné dans la personne de Jésus, qui ne résume pas seulement en lui tous les enjeux du procès, mais qui est aussi, lui-même, «vérité» apportant révélation et salut. La «vérité» dans l'évangile de Jean va donc bien au-delà de la conception limitée que s'en fait la pensée occidentale et moderne. Bien sûr, la «vérité» a un aspect «propositionnel» et ne s'oppose pas à ce qui est «factuel», mais la «vérité» dans le sens johannique est plus profonde que cela. Il serait donc mal avisé de tenter de donner une définition du mot «vérité» en termes johanniques. Non, ce concept étant bien trop complexe, il ne peut qu'être décrit, mais aussi et surtout vécu.

37. A.T. Lincoln, *op. cit.*, 225.

38. A.T. Lincoln, *op. cit.*, 228.

IV. La relation entre la «vérité» et Christ

Il est maintenant temps de passer au sujet de cet article: comprendre et décrire comment l'évangile de Jean présente la relation entre la «vérité» et Christ. Plusieurs passages dans lesquels la «vérité» est associée à Christ ont déjà été notés, mais nous aimerions à présent arranger ces passages théologiquement afin de dresser un tableau johannique de ce que nous pourrions appeler sa «christologie véritable».

Il nous apparaît approprié de commencer par une des déclarations de Jésus concernant sa mission. Nous ne serons pas surpris de découvrir que la «vérité» fait partie intégrante de cette déclaration prononcée devant Pilate (dans ce qui peut être considéré comme le paroxysme du motif du procès): «Voici pourquoi je suis né et voici pourquoi je suis venu dans le monde: pour rendre témoignage à la vérité.»³⁹ (18.37) Comme nous l'avons vu, il est important de comprendre cette dernière déclaration de Jésus dans le contexte du procès entre Dieu et le monde, un procès qui, ultimement, justifiera Dieu et condamnera le monde incroyant. Il s'ensuit que le témoignage de Christ pour la vérité n'a pas pris que la forme de paroles, mais aussi d'actions: Christ a apporté la «vérité» dans le monde en enseignant et en mourant pour le monde sur la croix.

Cela dit, enseigner, révéler Dieu aux hommes a pris avant tout la forme de paroles dans l'évangile de Jean⁴⁰. Christ a formulé la «vérité» car ses paroles étaient fidèles, justes et droites. En cela, Christ s'est très clairement démarqué du diable. Pendant une altercation violente avec les Juifs, il leur dit: «Vous avez pour père le diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été meurtrier dès le commencement, et il ne s'est pas tenu

39. Cette déclaration n'est pas la seule que Jésus ait faite pendant son ministère terrestre (voir 6.38, 10.10, 12.46-47). Ces déclarations ne se contredisent pas les unes les autres, mais se complètent au contraire, en montrant différents aspects de la mission de Jésus. Nous pourrions même avancer l'idée que la dernière déclaration de Jésus sur sa mission englobe toutes les autres, puisque «rendre témoignage de la vérité sur Dieu contient le fait de faire connaître Dieu et de manifester sa gloire» (Lincoln, *op. cit.*, 29).

40. R. Schmackenburg, *op. cit.*, 2:234: «Cet homme envoyé par Dieu apporte la révélation premièrement à travers sa parole. Ses paroles, en tant que paroles de Dieu, expriment la vérité de Dieu (cf. 3.33-34).»

«Je suis la vérité» dans Jean

dans la vérité, parce que la vérité n'est pas en lui. Lorsqu'il profère le mensonge, ses paroles viennent de lui-même car il est menteur et le père du mensonge. Et moi, parce que je dis la vérité, vous ne me croyez pas!» (Jn 8.44-45)

Dans ce passage, ce qui est manifeste est que les mensonges du diable sont effectivement des mensonges parce que le diable est lui-même mauvais: un meurtrier et un menteur. Le contraste entre Jésus et les Juifs n'est donc pas simplement le contraste entre un témoignage «factuel» et un témoignage qui ne correspond pas à des «faits» (bien que ceci fasse évidemment partie du contraste), mais avant tout le contraste entre un témoignage juste et fidèle et un témoignage qui vient de désirs mauvais (meurtriers et mensongers). Le témoignage «en paroles» de Jésus était un témoignage fiable, dans lequel les auditeurs de Jésus pouvaient mettre leur confiance, parce que ce témoignage «vrai» venait du Père (8.40).

La «vérité» devient donc également révélation, transmise aux hommes et aux femmes au travers des paroles de Jésus. Il est le messager de la vérité divine, le témoin fidèle de cette vérité, de ce message, dans le procès qui l'oppose aux autorités juives.

Nous pourrions facilement être tentés de nous arrêter là. Pourtant faire cela équivaldrait à passer à côté de la profondeur de l'enseignement du quatrième évangile sur la relation entre Christ et la «vérité». Jésus est, en effet, bien plus que celui qui prononce la vérité divine fidèlement, plus que celui qui révèle le Père. Jésus est et devient lui-même la «vérité». Il témoigne non seulement à propos de la vérité, mais il est aussi le témoin de la vérité. Il est non seulement le messager, mais aussi le contenu du message. Il parle, mais il est aussi la Parole!

Comme nous l'avons brièvement remarqué, Jésus n'a pas témoigné en faveur de la vérité en paroles seulement. En 5.36, il dit: «Car les œuvres que mon Père m'a donné d'accomplir, ces œuvres même que je fais témoignent de moi que le Père m'a envoyé.» Cette déclaration nous aide à comprendre l'œuvre ultime de Jésus, sa glorification (c'est-à-dire, selon Jean, sa crucifixion et sa résurrection – 12.33, 13.31-32), en tant que «vérité».

Ceci rend d'ailleurs la dernière déclaration de Jésus sur le but de sa mission (18.37) tout à fait significative⁴¹. L'heure la plus sombre et la plus faible de Jésus, qui suit immédiatement son dialogue avec Pilate, témoigne et révèle de manière paradoxale la «vérité». Mais plus qu'un témoignage, la glorification de Jésus est elle-même «vérité», car c'est dans sa glorification que les enjeux du procès trouvent leur verdict: Jésus est bel et bien le Messie, mourant sur la croix afin d'apporter vie et lumière dans le monde (12.31, 19.34). La gloire de Jésus qui est lui-même «vérité» n'est pas révélée par la force ni par un quelconque pouvoir de conviction, mais par l'humiliation, la faiblesse de sa mort⁴².

Puisque la glorification de Jésus constitue le verdict final du procès, justifiant Jésus en tant que vrai témoin, mais surtout en tant que Messie et Fils de Dieu (20.31), il s'ensuit que sa glorification est aussi *jugement*. Positivement, ce jugement apporte la vie à ceux qui croient en la «vérité», mais, négativement, il condamne ceux qui ne vivent pas selon la «vérité». De cette manière, la «vérité » apporte lumière à l'obscurité, vie à ceux qui étaient morts et condamnation à ceux qui ne croient pas et ne vivent pas selon la vérité. La relation entre la «vérité» et le salut a déjà été notée dans l'évangile. En 8.31-32, par exemple, la «vérité» est ce qui libère ceux qui demeurent dans la parole de Jésus. Plus tard, en 17.17, la «vérité» est considérée comme agent de sanctification: «Sanctifie-les par la vérité, ta parole est la vérité.»⁴³ Mais l'ironie du quatrième évangile est que la mort de Christ rend le verdict final et irrévocable du procès entre Jésus et les autorités juives, entre Dieu et le monde. Il est effectivement ironique que la condamnation de Jésus en tant que faux prophète et sa mort ignoble et indigne puissent non seulement manifester et révéler, mais aussi apporter objectivement le jugement divin. C'est cela la stratégie narrative de l'évangile de Jean. En

41. Cette remarque perspicace nous vient de T. Söding («Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit: Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses (Joh 18.28-19.16)», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 93 (1996), 54.

42. A.T. Lincoln, *op. cit.*, 227-228, et R. Bauckham, *God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 45ss.

43. D. Hawkins, art. cité, 10-11, écrit à ce sujet: «17.17 signifie «mets-les sur la voie de la sanctification par le pouvoir de la Parole de révélation.»

«Je suis la vérité» dans Jean

racontant l'histoire de Jésus, Jean renverse la perspective selon laquelle Jésus perd le procès: la mort de Jésus est victoire! Sa mort est la manifestation et l'objectivisation de la «vérité» en jeu dans le procès.

Finalement, cette perspective nous aide à interpréter l'un des versets qui a le plus troublé les exégètes johanniques: «Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne vient au Père que par moi.» (14.6) Dans son contexte, cette déclaration pourrait sembler surprenante venant de la bouche de celui qui est sur le point d'être trahi, renié et, finalement, cloué sur une croix. Le lecteur mal avisé pourrait presque comprendre cette déclaration comme une boutade. Jésus, qui va bientôt porter sa propre croix sur le chemin de Golgotha, serait «le chemin»? Jésus, qui sera accusé et condamné à mort, serait «la vérité»? Lui qui mourra à la manière des moins que rien est «la vie»? Mais pour le lecteur qui, depuis le début de l'évangile, est le bénéficiaire de la confiance du narrateur, cette déclaration de Jésus, est, au contraire, pleine de signification positive⁴⁴.

Le «chemin» vient d'être mentionné par Jésus à ses disciples. Jésus s'en va, mais il leur préparera une place dans la maison de son Père. De plus, il reviendra pour les prendre avec lui (14.2-3). De plus, quand Jésus dit à ses disciples en 14.4: «Et où je vais, vous en connaissez le chemin», il ne fait que répéter ce qu'il a dit à ses disciples tout au long du récit. A ce stade de leur marche avec Jésus, les disciples auraient dû savoir que le retour de Jésus vers le Père se ferait par la voie de l'humiliation et de la mort, ils auraient dû savoir que le Fils de l'homme devait être «élevé» (3.14-15, 8.28, 12.32-34) et «glorifié» (12.23, 13.31-32) dans et par l'humiliation et la souffrance⁴⁵. Pourtant, Thomas répond par une question mettant en évidence l'ignorance des disciples sur cette «place» (bien que Jésus vienne de leur dire qu'il allait dans la maison de son Père!) et donc aussi sur le chemin à emprunter (14.5).

44. Sur cet aspect important de la lecture de l'évangile de Jean, voir R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1983), 19, 89.

45. Pour un traitement remarquable de la relation entre la croix et l'exaltation et la glorification de Jésus dans le quatrième évangile, voir Bauckham, *op. cit.*, 63-68.

Jean 14.6 est donc une réponse à l'ignorance des disciples (car il ne fait aucun doute que Thomas parle pour tous les autres). Ce verset est une explication de ce qu'il voulait dire par «et où je vais, vous en connaissez le chemin». Il le fait en commençant par un de ses fameux *Ego eimi*, suivi de trois prédicats (ce qui est unique dans cet évangile) reliés entre eux par deux *kai* (et). Ici, la principale difficulté de l'exégète est de déterminer la relation entre les trois prédicats: le chemin et la vérité et la vie. Trois interprétations différentes ont été données à ce problème⁴⁶.

a. Certains ont pensé qu'il fallait interpréter ce verset comme signifiant que Jésus est le chemin *vers* la vérité et la vie. Selon cette interprétation, la «vérité» serait le but: par Jésus, la vérité et la vie peuvent être atteintes⁴⁷. Bien sûr, cette interprétation n'est théologiquement pas fausse, mais elle est en concurrence directe avec le contexte immédiat et la structure grammaticale de ce verset.

b. La deuxième interprétation est que Jésus est le chemin, *par* la vérité, *vers* la vie⁴⁸. Cette interprétation est attractive en ce qu'elle considère «la place» (la maison du Père) comme étant «vie». En plus d'avoir une belle signification théologique, elle pourrait être renforcée par 5.26: «En effet, comme le Père a la vie en lui-même, il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même.» Pourtant, cette interprétation est très improbable grammaticalement (en changeant le sens des deux *kai*). Dans ce verset, c'est *Jésus* qui est la vie, pas le Père.

c. La troisième interprétation nous vient de I. de la Potterie. Selon lui, Jésus est la vie en ce sens qu'il est la vérité et la vie⁴⁹. En interprétant ainsi les *kai*, nos conclusions précédentes

46. Pour un résumé détaillé des opinions sur ces versets et, en particulier, sur la relation entre ces trois prédicats, voir R.E. Brown, *The Gospel According to John*, xiii-xxi (Anchor Bible 28a; Garden City, NY: Doubleday, 1970), 620-621.

47. R. Bultmann est sans doute le plus fameux défenseur de cette interprétation dans *The Gospel of John. A Commentary* (Oxford: Blackwell, 1971), 604-607.

48. Selon X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, tome III, *Les adieux du Seigneur* (chap. 13-17) (Paris: Seuil, 1993), 98ss. Cette interprétation aurait été celle de la majorité des Pères de l'Église (comme, par exemple, Ambroise, *PL*, 14, 592; Léon le Grand, *PL*, 54, 390).

49. Cette conclusion, en plus de I. de la Potterie, art. cité, 72, a aussi été adoptée par C.K. Barrett, *The Gospel According to John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, 2^e éd. (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1978), 458; Brown, *Gospel* xiii.xxi, 630-631; D.A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), 491; et

tes se voient renforcées, tout en respectant la grammaire et le contexte de ce verset. En comprenant ainsi les *kai*, il y a une inévitable circularité dans l'argument de Jésus: Christ est le chemin vers le Père en ce qu'il est le révélateur de la «vérité» et en ce qu'il est lui-même la «vérité» apportant le verdict de vie, et Christ est la vie en ce qu'il est la «vérité» et en ce qu'il a montré la voie vers le Père. Le but du chemin est donc respecté contextuellement: ce n'est ni la «vérité» ni la «vie», mais le Père (comme l'indiquent 14.2-4 et 14.6b). Jésus vient donc essentiellement de répondre à Thomas et aux disciples en leur disant: si vous croyez (voir 14.1 – «croyez en Dieu, croyez aussi en moi») qui je suis, c'est-à-dire la «vérité» et la «vie», vous trouverez en moi le chemin menant au Père, où je vais et où vous aussi serez.

Conclusion

Sachant tout cela, comment l'Eglise est-elle censée répondre à une telle description de la «vérité» dans l'évangile de Jean? Comment notre connaissance de Christ en tant que «vérité», avec tout ce que cela nécessite, peut-elle nous changer, nous faire grandir? Peut-être ne serons-nous pas surpris de savoir que le quatrième évangile répond lui-même à ces questions...

Le récit de l'évangile de Jean appelle le lecteur à répondre positivement à son témoignage à propos de la «vérité», et la seule manière par laquelle une telle réponse est possible est l'acceptation du témoignage en tant que «vérité» (3.21), de louer Dieu en esprit et en vérité (4.23-24), de demeurer dans la parole de Jésus afin de connaître la «vérité» qui libère les pécheurs (8.31-32), et donc, aussi, d'appartenir à la vérité et d'être de la «vérité» (18.37). Le quatrième évangile est donc un appel pour que le lecteur s'aligne avec le véritable jugement qui donne la vie, et qu'il fasse cela par le moyen de la foi. Cette notion doit être impérativement saisie par ceux qui cherchent à vivre véritablement et à témoigner à propos de la «vérité»: «La vérité divine est présente en Jésus (14.6), afin que tout ce que cherche un être

humain s'efforçant à trouver la vérité et le salut se trouve pleinement et complètement en Jésus seulement. [...] La seule obligation pour toute personne cherchant à trouver la vérité salvifique est d'accepter la personne de Jésus par la foi et de demeurer dans la parole (cf. 8.31-32).»⁵⁰

Cette attitude doit être présente dans l'Eglise: une confiance totale et continuelle dans la «vérité» pour le salut⁵¹. L'Eglise doit être remplie de fidèles qui s'alignent avec la «vérité» et qui sont de la «vérité». Mais ceci n'est pas une attitude passive, un repos inanimé sur des *credo* (aussi bons et importants soient-ils), mais une attitude active. La «vérité» est non seulement l'objet d'une recherche intellectuelle, mais elle est aussi sainteté. Elle doit être «faite» et «pratiquée» tout autant qu'elle doit être contemplée. A bien des égards, la «vérité» peut être considérée comme le principe même de la vie chrétienne, un principe ô combien pratique: «Etre de la vérité, c'est cultiver une disposition intérieure, être en communion intérieure avec la Vérité, demeurer de manière habituelle sous son action, acquérir une "connaturalité" et une affinité avec la vérité.»⁵²

Cette activité se doit d'être exclusivement centrée sur Christ qui est lui-même la «vérité», et elle se traduira inévitablement par la croissance dans la vie chrétienne. La «vérité» est d'ailleurs un agent sanctificateur pour le chrétien parce qu'elle est centrée sur Christ. Donc, connaître que Christ est la «vérité», être sanctifié par la «vérité», signifie que le chrétien va conduire sa vie en accord avec la personne de Christ telle qu'il se révèle, recherchant continuellement à mieux le connaître, l'aimer, le louer et témoigner à son propos.

50. R. Schnackenburg, *op. cit.*, 2:235.

51. Il est évident qu'une acceptation initiale de la «vérité» n'est pas suffisante selon Jean. C'est une foi *continue*lle en les paroles de Jésus qui permet à ceux qui l'ont de connaître la «vérité», d'expérimenter les effets salvifiques de la mort de Christ sur la croix, et donc d'être délivrés par lui. Entre parenthèses, le mot «foi» ne se trouve pas dans l'évangile de Jean. Le verbe «croire» est, en revanche, présent presque cent fois, étant souvent conjugué au présent ou à l'imparfait, ce qui vient renforcer l'idée que, pour Jean, la foi ne devait pas être considérée comme étant simplement un événement passé dans la vie des chrétiens, mais bel et bien l'attitude de toute une vie.

52. D. Hawkins, art. cité, 10.

LA NOUVELLE THÉOLOGIE CATHOLIQUE ROMAINE SUR ISRAËL

Sens et portée d'un changement doctrinal

Jorge RUIZ*

Cet article indique, dès son titre, qu'il y a eu un changement d'enseignement dans l'Eglise catholique romaine concernant Israël. Pour commencer, nous verrons qu'effectivement il y a eu un changement de doctrine et nous allons essayer de le démontrer.

Avant de constater un changement, il convient, d'abord, de se demander à quel moment un enseignement devient une doctrine de l'Eglise catholique romaine. Quand est-on face à une doctrine «de l'Eglise en tant que telle», devant une affirmation catholique? Est-ce en lisant les propositions d'une école théologique particulière? Ou dans les déclarations d'un évêque ou d'un groupe d'évêques, en dehors du pape? Ou dans les déclarations du pape sans les évêques? Ou dans les déclarations du pape et des évêques non encore ratifiées par d'autres déclarations du pape et des évêques? Quel est le genre de déclarations qui ratifie la catholicité? Il y a là un problème fort complexe, encore plus complexe, comme nous allons le voir, que dans le protestantisme!

* J. Ruiz est pasteur en Espagne. Il a soutenu une thèse doctorale à Aix-en-Provence, en avril 2005, sur le thème suivant: «L'ancienne alliance est-elle révoquée? L'élection du peuple juif selon la «nouvelle théologie» catholique romaine d'Israël et la théologie réformée classique».

I. Il y a bien changement

Il nous faut donc trouver un terrain qui soit vraiment sûr. Dans l'Eglise catholique romaine, la foi de l'Eglise est perceptible, elle se reflète dans deux domaines: la liturgie et le magistère.

a) La liturgie

Le premier est celui de la *liturgie*. Si le vieux dicton latin *lex orandi, lex credendi* («la loi de la prière est la loi de la foi») est vrai, c'est, sans aucun doute, dans l'Eglise catholique romaine. Dans le cadre liturgique, les changements concernant les Juifs ont été majeurs. Il suffit de comparer les deux prières suivantes du Vendredi saint. La première, la prière traditionnelle, utilisée intégralement pendant plus d'un millénaire jusqu'à 1959, disait:

«Prions aussi pour les Juifs perfides afin que Dieu Notre Seigneur enlève le voile qui couvre leurs cœurs et qu'eux aussi reconnaissent Jésus, le Christ, Notre Seigneur.» Après cet appel à la prière, les fidèles ne répondaient pas: «Amen», ni ne se mettaient à genoux, comme ils le faisaient dans le reste des prières, et le prêtre poursuivait aussitôt en disant: «Dieu tout-puissant et éternel, qui n'exclus pas même la perfidie juive de Ta miséricorde, exauce nos prières que nous t'adressons pour l'endurcissement de ce peuple; afin qu'ayant reconnu la lumière de Ta vérité qui est le Christ, ils sortent de leurs ténèbres. Par le même Jésus-Christ Notre Seigneur qui vit et règne avec Toi dans l'unité du Saint-Esprit dans les siècles des siècles.»¹

Laissant de côté l'emploi de l'expression «perfidie judaïque» pour désigner l'état de l'Israël incrédule, cette prière se caractérise par le fait qu'elle est une demande explicite pour qu'Israël soit converti au Christ. De plus, elle affirme sans ambages que l'Israël actuel sans le Christ se trouve dans l'endurcissement et dans les ténèbres.

La seconde prière que nous allons voir est celle qui fut approuvée par Paul VI et qui est entrée en vigueur en 1970. C'est la prière actuelle:

1. Voir M.-Th. Hoch et B. Dupuy eds., *Les Eglises devant le judaïsme. Documents officiels* (Paris: Cerf, 1980), 351.

«Prions pour les Juifs à qui Dieu a parlé en premier: qu'ils progressent dans l'amour de Son Nom et la fidélité de son Alliance.» Tous prient en silence. Puis le prêtre dit: «Dieu éternel et tout-puissant, Toi qui as choisi Abraham et sa descendance pour en faire les fils de Ta promesse, conduis à la plénitude de la rédemption le premier peuple de l'Alliance, comme ton Eglise t'en supplie. Par Jésus, le Christ, Notre Seigneur.»²

Dans cette prière, aucune mention n'est faite de l'état d'endurcissement d'Israël; on n'y demande pas explicitement sa conversion, même si le texte pourrait être compris dans ce sens. Pourtant, on fait mention de l'élection d'Abraham et de sa descendance. Ainsi, cette prière est ambiguë: tout Juif qui refuse de croire en Christ peut dire tranquillement «Amen» à toutes les demandes. De plus, chose surprenante, la portée trinitaire de cette prière est certainement amoindrie par rapport à la prière traditionnelle.

b) Le magistère

Le second domaine qui reflète la foi de l'Eglise catholique romaine et qui témoigne de ce changement doctrinal est, sans aucun doute, le magistère. Nous nous contenterons de signaler que le Saint-Office, donc le magistère, dans sa condamnation de l'antisémitisme, le 25 mars 1928, a précisément défini l'antisémitisme comme «la haine de la race *jadis* élue par Dieu»³. La présence de l'adverbe «*jadis*» est révélatrice de toute une théologie, la théologie de la substitution, car il est superflu d'affirmer que l'élection d'Israël a été faite dans le passé si c'est pour seulement laisser à penser que cette élection est maintenant révoquée.

Cette déclaration doit être comparée avec celle du pape Jean-Paul II, faite devant la communauté juive de Mayence (Allemagne), le 17 novembre 1980, quand il a désigné le peuple juif actuel comme: «Le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, jamais révoquée par Dieu.»⁴ Le texte écrit justifiait cette affirmation avec

2. *Ibid.*, 352.

3. Voir J. Van der Ploeg, *The Church and Israel* (Washington: Catholic Distributors Inc., 1956), 48.

4. Voir *Documentation catholique*, 1798 (déc. 1980), 1148.

la citation biblique (entre parenthèses) de Romains 11.29: «Car les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables.»

Avoir cité Romains 11.29 est d'une importance extrême. En effet, l'écrivain, d'origine juive convertie au catholicisme, Denise Judant affirmait en 1969, dans son livre *Christianisme et Judaïsme*, l'existence d'un «consensus unanime» parmi tous les Pères de l'Eglise, mais d'un «consensus unanime» contraire à l'affirmation du pape actuel:

«Jamais les Pères n'ont pensé que le verset de s. Paul: «les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance», puisse s'appliquer à la partie infidèle du peuple juif, et nous n'hésitons pas à assurer qu'il y a, sur ce point qui constitue une interprétation de l'Ecriture, un consensus unanime des Pères (...) Parmi tous les écrivains grecs et latins des cinq premiers siècles, nous n'en avons trouvé aucun qui applique ce verset à l'Israël infidèle.»⁵

Parcours historique de ce changement

Il est donc manifeste qu'il y a eu un vrai changement de doctrine dans l'Eglise catholique romaine à propos des Juifs, et ce changement va à l'encontre d'un «consensus unanime» des Pères. Ce fait, dans la mentalité catholique romaine, est d'une portée exceptionnelle. Comment en est-on arrivé là?

En principe, un tel changement est, à proprement parler, inimaginable. On ne peut se débarrasser si facilement, en un si court laps de temps, d'un enseignement constant et pratiquement unanime durant presque deux millénaires. Ce changement ne peut être expliqué que par le contexte historique contemporain, qui est celui du nazisme, celui de la Seconde Guerre mondiale et du génocide de 6 millions de Juifs dans une Europe dite «chrétienne». Le contexte historique est celui des faits. Les événements de l'histoire façonnent un état d'esprit déterminé, «l'esprit du temps», qui, en l'occurrence, ne permet plus à la doctrine traditionnelle de s'exprimer. Certes, après Auschwitz, il est devenu très difficile de prononcer le discours traditionnel sur les Juifs, selon lequel le peuple juif a été rejeté par Dieu suite à son rejet

5. D. Judant, *Christianisme et Judaïsme* (Editions du Cèdre – DMM, 1969), 263.

de Jésus, ou plus encore, selon lequel la mort de Jésus lui est imputée tant qu'il ne se repent pas et ne vient pas à la foi en son Messie. Ce discours traditionnel a même été perçu comme l'un des facteurs du génocide. Par conséquent, l'*intelligentsia* et les dirigeants des grandes Eglises multitudinistes ont cherché à modifier les vieux ressorts mentaux si profonds du peuple chrétien en adoptant un discours théologique à propos d'Israël éminemment, voire exclusivement, positif.

Ce revirement dans la pensée chrétienne n'a cependant pas été automatique; il a nécessité une période de mûrissement ou, plutôt, une période d'installation dans la conscience des Eglises. A cause de sa nature propre, l'Eglise catholique romaine a eu besoin d'un plus grand laps de temps que les autres Eglises pour adopter ce nouveau discours. Mais, cela fait, cette même nature de l'Eglise catholique romaine en assure l'universalisme, et cela même de façon rétrospective.

a) Barth et Maritain

De tels discours nouveaux n'ont pas leur origine dans les Eglises elles-mêmes. En général, c'est une règle, dirions-nous, immuable, que les vieux paradigmes ne sont pas remplacés à partir d'idées provenant de la collectivité. Bien au contraire, les innovations viennent toujours d'individus isolés, qui expriment de telles idées non seulement dans leurs écrits, mais aussi par leur propre vie. Ces idées nouvelles sur Israël sont nées dans l'esprit de, notamment, deux personnes. Les deux étaient, à leur époque et dans leur milieu particulier, des intellectuels d'avant-garde. Les deux se sont opposés au nazisme et, en conséquence, ont dû s'exiler. Les deux étaient des résistants, des hommes qui ont été des points de référence, d'espérance même, à un moment où l'Europe vivait ses moments les plus durs, les plus noirs. L'un était catholique romain, l'autre protestant: le philosophe français Jacques Maritain et le théologien suisse Karl Barth.

Le dernier, Barth, avait déjà, pendant la décennie des années 1930, développé toute une théologie concernant les Juifs. Son enseignement – en bonne partie en réaction contre le nazisme – s'opposait aussi, il est important de le signaler, à la théologie

libérale classique relative au peuple de l'Ancien Testament. La théologie de Barth cherchait à récupérer le sens du sacré concernant l'histoire d'Israël; il le faisait en présentant l'Eglise et Israël dans un rapport dialectique, et cela sous le signe de l'inconditionnalité de la relation de Dieu avec le peuple juif.

Le rapport qu'entretenait Maritain avec le judaïsme avait un caractère plus personnel, son épouse Raïssa étant une Juive d'origine russe. Après son exil en Amérique et, en particulier, dans ses messages radiodiffusés vers l'Europe, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, Maritain a dénoncé le génocide des Juifs qui se perpétrait en Europe. La voix lointaine de Maritain transmettait également des idées fort suggestives et fort émouvantes sur le rapport de l'Eglise avec les Juifs; cela, avec une force, même visuelle, incontournable. Il affirmait, en effet, littéralement: «De nos jours, la Passion d'Israël prend de plus en plus distinctement la forme de croix.» Ou, aussi: «C'est la Passion d'Israël que nous avons sous les yeux.» Ou, encore: «Ce que le monde nous donne à contempler dans les persécutions racistes, c'est Israël lui-même engagé dans la voie du Calvaire.»⁶ Ces affirmations sont sans doute fort belles, mais toute une théologie se trouve derrière elles⁷.

L'influence directe de ces deux figures, Barth et Maritain, dans l'Eglise catholique romaine est difficilement mesurable. Par exemple, le pape Pie XII disait de Barth qu'il était le plus grand théologien chrétien après Thomas d'Aquin. A vrai dire, la théologie de Barth, souvent caractérisée comme un *christomnisme*, convient à merveille à l'orientation fondamentale de la théologie catholique romaine, théologie qui comprend l'Eglise en termes essentiellement christologiques. De son côté, Maritain a sans doute été l'un des principaux inspirateurs du Concile Vatican II; le concept d'*aggiornamento* lui-même a été, en bonne partie, rendu possible grâce à son apport théorique.

6. Cité dans J. Dujardin, *L'Eglise catholique et le peuple juif. Un autre regard* (Paris: Calmann-Lévy, 2003), 499, n. 2.

7. Elles placent le génocide juif dans la perspective catholique romaine de la *communio* des saints. De là, on peut postuler aussi que la Shoah était un sacrifice ou une expiation pour le salut du monde, complémentaire de celle du Christ.

b) Les Dix points de Seelisberg

Barth et Maritain sont, eux aussi, à l'origine du premier document qui a remis en cause la position traditionnelle sur les Juifs et proposait son remplacement pour un nouvel enseignement. Nous parlons des *Dix points de Seelisberg*⁸. C'est un vrai chef-d'œuvre théologique, admirable dans l'art de la communication, qui a été écrit en 1947. On surestimerait difficilement l'autorité de l'expertise de ses auteurs puisqu'un si petit nombre de mots a produit de si grandes répercussions. Conçu sous la forme d'un décalogue, et se présentant comme un document cherchant simplement à épurer le langage chrétien habituel des expressions antisémites, le document les *Dix points de Seelisberg* a proposé un tout nouveau paradigme théologique global sur Israël. Il se caractérise, notamment, par l'affirmation de l'unité qui existe entre l'Eglise et Israël et par la conception de l'inconditionnalité du rapport de Dieu à Israël, même si ce dernier se trouve toujours dans un état d'endurcissement.

Les *Dix points* n'ont pas été conçus à l'origine comme un document ecclésial officiel, mais il a bientôt été accepté par les autorités ecclésiastiques. Ces *Dix points* ont été, par la suite, repris et développés, avec un fondement biblique plus solide, notamment dans les «Thèses de Bad Schawalbach»⁹.

c) La lettre du cardinal Liénart

Durant les années 1950, on constate une absence surprenante de déclarations officielles allant dans le sens de la nouvelle théologie d'Israël. C'était, sans doute, le temps où les nouvelles idées faisaient leur chemin en Occident avec l'arrivée de la néo-orthodoxie barthienne dans les principales Eglises protestantes; c'était aussi la période où l'Eglise catholique romaine a été de plus en plus exposée à ces idées.

Le 14 février 1960, l'évêque de Lille, le cardinal Liénart, a publié une lettre pastorale à l'occasion d'une montée de l'antisémitisme dans la population. Dans cette lettre, Liénart récusait la

8. M.-Th. Hoch et B. Dupuy, *op. cit.*, 19-22.

9. *Ibid.*, 22-25.

doctrine selon laquelle le peuple juif serait un peuple maudit par Dieu à cause de son rejet de Jésus ou un peuple déicide, étant donné, selon lui, qu'au I^{er} siècle, les Juifs méconnaissaient la divinité de Jésus. Le plus important dans cette déclaration est sans doute l'affirmation suivante: «S'ensuit-il qu'il ait été définitivement rejeté par Dieu? Loin de là, dit saint Paul, car Dieu est fidèle et ses dons sont sans retour. Il ne les reprend jamais. Israël n'est donc pas devenu un peuple maudit *mais demeure toujours le peuple élu.*»¹⁰

Voilà, peut-être, la première affirmation contemporaine, dans l'Eglise catholique romaine, concernant la permanence de l'élection d'Israël dans le peuple juif actuel, affirmation précisément fondée sur Romains 11.29. Comme nous l'avons vu, cette affirmation constitue la rupture du *consensus doctrinal unanime* des Pères de l'Eglise. Quel sens cela peut-il avoir pour la théologie catholique romaine? Reprenant la position du Concile de Trente, session IV, le concile Vatican I avait établi, dans son décret «Sur la Révélation», «qu'il n'était pas licite pour personne d'interpréter les Ecritures Saintes contrairement au consensus unanime des Pères». Ceci revenait à dire que le consensus unanime des Pères jouait un rôle normatif dans l'exégèse catholique romaine officielle. Par rapport à la tradition, la rupture introduite ainsi par Liénart était donc totale: il ne rompait pas seulement avec le *consensus unanime* des Pères, mais aussi avec la norme que la même Eglise catholique romaine s'était imposée à elle-même. Il ne serait sûrement pas excessif de dire que la lettre pastorale du cardinal Liénart a fait entrer la théologie catholique romaine dans une nouvelle époque, lui a conféré une nouvelle dimension.

d) *Le Concile Vatican II*

Les affirmations du Concile Vatican II doivent être comprises comme appartenant déjà à cette nouvelle phase. Au travers de ses déclarations, le concile a exprimé toute une théologie sur Israël qui, en général, suivait les grandes lignes de la théologie traditionnelle. Les nouvelles vues théologiques se sont tout particu-

10. *Ibid.*, 168.

lièrement concentrées sur deux points: le paragraphe 16 de la Constitution *Lumen Gentium* et le paragraphe 4 de la Déclaration pastorale *Nostra Aetate*.

Dans ces deux documents, la permanence de l'Ancienne Alliance est, certes, réaffirmée, mais cela d'une façon presque subliminale. Comment? Par la juxtaposition de deux citations de Romains 9-11: Romains 9.4-5 («... qui sont les Israélites, à qui appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances...») et Romains 11.29 («Car les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables.»). Cela témoigne évidemment de l'art consommé que l'Eglise catholique romaine a d'exprimer simultanément, entre les lignes, deux discours différents. Ainsi, quelle que soit la vue qui s'imposera dans l'avenir, elle aura déjà été affirmée par le magistère.

Le paragraphe 16 de *Lumen Gentium* n'est, en réalité, qu'un résumé de la Déclaration *Nostra Aetate* et le document à la base de celle-ci n'est autre que les *Dix points de Seelisberg*. La nouveauté doctrinale de *Nostra Aetate* a été mise en lumière par des auteurs catholiques romains, dont Jean Dujardin, qui affirme:

«Si on lit attentivement le texte, on constate en effet que la déclaration ne fait référence à aucun concile, aucun Père de l'Eglise, aucun pape. C'est une situation inédite si on la compare aux textes habituels du magistère, y compris à ceux du Concile Vatican II. La déclaration s'appuie essentiellement sur le Nouveau Testament et, en particulier, sur l'épître aux Romains de saint Paul (...). Dans l'immédiat, la déclaration, par l'absence de toute référence à des documents officiels de l'histoire de l'Eglise, révèle un fait troublant. On ne peut pas s'appuyer pour la justifier sur des textes officiels antérieurs.»¹¹

e) Les Orientations pastorales

L'introduction de ces nouvelles vues ne s'est pas faite sans provoquer de fortes oppositions à l'intérieur même du concile, comme le montrent les différentes rédactions successives de la Déclaration *Nostra Aetate*. Ces nouvelles vues ont été introduites de manière quasi furtive, de sorte que la teneur générale du

11. J. Dujardin, *op. cit.*, 302s.

texte paraissait acceptable à la majorité conciliaire encore ancrée dans la théologie traditionnelle. Or, dans la décennie des années 1970, certaines déclarations officielles de l'Eglise catholique romaine allaient définitivement dépasser la théologie traditionnelle, tandis qu'on attendait toujours un commentaire officiel du Vatican sur *Nostra Ætate*, interprétant cette déclaration dans un sens traditionnel. C'est justement le contraire qui s'est produit !

L'interprétation difficile de la Déclaration *Nostra Ætate* a été faite, en 1973, non pas par le Vatican, mais par le Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme de la Conférence épiscopale française, dans un document connu sous le titre d'*Orientations pastorales*¹². Ce texte affirmait, sans la moindre ambiguïté, que l'enseignement de Vatican II est que le peuple d'Israël n'a été dépouillé ni de son élection, ni de l'alliance. Il affirme, en plus, que cet enseignement est un « retour à l'Écriture » et, sur cette base, justifie la rupture que la déclaration conciliaire suppose avec la tradition, ceci « même du point de vue de la foi ». La valeur religieuse de l'Etat d'Israël, bien qu'elle ne soit pas affirmée explicitement, est certainement suggérée. De même, les *Orientations* appellent les chrétiens à renoncer, face à Israël, à tout prosélytisme, attitude missionnaire jugée « déloyale », ceci sur la base de la recherche d'un lien « vivant » avec l'Israël actuel. Finalement, la note théologique des *Orientations* est que l'Eglise et Israël ne sont pas deux institutions complémentaires, mais se trouvent dans un rapport de « contestation réciproque », ce qui correspond, croyons-nous, à l'adoption par ce document de la théologie dialectique de Barth concernant l'élection d'Israël.

Ce texte officiel de l'épiscopat français a été l'occasion d'une polémique d'une certaine envergure, et a suscité la publication, dans les journaux, de vives contestations provenant de diverses personnalités catholiques romaines. C'est ainsi que le cardinal Daniélou, dans les pages du journal *Le Figaro*, a accusé les *Orientations* de chercher, plus ou moins explicitement, à « changer

12. « Orientations pastorales du Comité français pour les relations avec le judaïsme », *Documentation catholique*, 1631 (6 mai 1973), 419-422.

la foi» et à «jouer sur les mots»¹³. De même, André Feuillet, dans *L'Osservatore Romano*, a même signalé la possibilité que cette publication puisse «trahir le Nouveau Testament»¹⁴.

L'Eglise catholique romaine est aussi maîtresse dans l'art de mesurer les temps et, dans ce cas, de calmer l'orage. En 1978, était élu comme pape le cardinal Karol Wojtyła, l'archevêque de Cracovie, justement le diocèse auquel appartient Auschwitz. Avec la perspective que donne le temps, il est difficile de ne pas voir dans cette élection papale tout un message théologique. En effet, deux ans après, Jean-Paul II faisait à Mayence la déclaration que nous avons déjà citée, concernant «le peuple de l'Ancienne Alliance, jamais révoquée par Dieu», déclaration qui reprenait presque littéralement l'affirmation centrale des *Orientations pastorales*. L'affirmation de Jean-Paul II à Mayence supposait donc la victoire de la nouvelle théologie sur les restes, bien affaiblis et dorénavant réduits au silence, de la théologie traditionnelle.

II. Sens et portée du changement doctrinal

Nous croyons avoir démontré l'existence d'un véritable changement doctrinal dans la théologie catholique romaine. L'essentiel du parcours historique de ce changement a été, espérons-nous, suffisamment décrit. Il importe, maintenant, d'essayer de formuler une appréciation théologique de ce changement. Quel est le sens de ce revirement théologique? Et, surtout, quelle en est la portée? Quelles sont, enfin, les perspectives, proches ou lointaines, ouvertes par cette théologie, qui est devenue la position officielle au sein de l'Eglise catholique romaine?

1. Sens théologique

a) Rapport avec le «salut des infidèles»

Pour simplifier, nous allons centrer notre attention sur la formule théologique utilisée par le pape Jean-Paul II: «Le peuple de

13. «L'Eglise devant le judaïsme», *Le Figaro*, 28-29 avril 1973; voir *Documentation catholique*, 1635 (1^{er} juillet 1973), 620s.

14. Dans *L'Osservatore romano*, du 15 juin 1973; voir *ibid.*, 621.

l'Ancienne Alliance, jamais révoquée par Dieu.» A notre connaissance, cette formule n'a pas été encore reconnue comme une définition officielle du magistère. Or, en 1985, elle a fait l'objet d'un commentaire très autorisé du théologien catholique romain Bertrand de Margerie, texte qui constitue, lui aussi, un point de référence important. Selon B. de Margerie, à la base de cette formule, se trouve l'idée que l'Ancienne Alliance est une réalité qui, dans un sens, a été révoquée – à savoir en tant que système de culte pour les Juifs qui croient en Christ – et, dans un autre sens, ne l'a pas été pour les Juifs qui ont reçu une «annonce insuffisante» de l'Evangile ou pour ceux qui sont dans une situation d'«ignorance invincible».

Ces concepts d'«annonce insuffisante» et d'«ignorance invincible» renvoient à la notion plus générale du *salut des infidèles*, qui a été, sans doute, l'un des grands thèmes doctrinaux du concile¹⁵. La grande innovation de Vatican II a été, en droite ligne avec la philosophie personnaliste du XX^e siècle, de concevoir l'état de nature essentiellement en termes de grâce¹⁶. Dans ce contexte, selon Vatican II, s'il y a chez des hommes ignorance de l'Evangile, l'accomplissement de la loi naturelle peut, néanmoins, aboutir au salut des personnes.

Revenant au cas des Juifs, nous voyons comment ces concepts de révocation et de non-révocation peuvent être appliqués à la même alliance. Dans le cas où les Juifs ont reçu une annonce insuffisante de l'Evangile, ou sont dans un état d'ignorance invincible du même Evangile, l'obéissance à la loi naturelle – obéissance salvatrice! – se ferait, pour eux, dans le contexte d'une Ancienne Alliance non révoquée.

Par conséquent, on peut dire qu'après Vatican II, la théologie catholique romaine a adopté une vision foncièrement dynamique des rapports entre Dieu et les hommes, ceci surtout en dehors de l'Eglise. La théologie catholique romaine ignore – bien qu'elle

15. Voir notamment *Lumen Gentium*, § 16; *Gaudium et Spes*, § 22. Voir aussi l'enseignement conciliaire sur les «semences du Logos».

16. Voir, en plus des précédents, *Gaudium et Spes*, § 14, 16, 17. Dans ces passages, on trouve les échos de la philosophie personnaliste de Maritain.

en ait très certainement connaissance – *la doctrine réformée de l'imputation du péché d'Adam* à tous ses descendants. En revanche, pour le catholicisme romain contemporain, l'état naturel est compris essentiellement en termes de grâce, étant donné la valeur transcendante attribuée à la personne individuelle. Nous constatons, ici, une influence de plus de la philosophie personnaliste de Maritain sur la théologie catholique romaine, qui s'approche également des accents les plus caractéristiques de la néo-orthodoxie barthienne.

La doctrine réformée est étrangère aussi bien à l'esprit qu'aux mots de ces formulations doctrinales. Selon la théologie réformée, l'état naturel de l'homme pécheur est uniquement caractérisé par le devoir d'obéissance au Créateur; de plus, l'homme naturel déchu se trouve dans un état de condamnation en conséquence de son identification avec Adam, tête fédérale de l'Alliance des œuvres. Il n'y a donc pas de grâce au sens salutaire de l'expression dans l'état naturel déchu, mais uniquement Loi et condamnation. La théologie réformée ne s'est jamais préoccupée de la question, éminemment spéculative, de l'existence d'un salut en dehors de l'Eglise – même si elle en a reconnu implicitement la possibilité tout à fait extraordinaire¹⁷.

b) Préparation évangélique, «semences du Logos» et «mutuelle immanence» des Alliances

Pour la théologie catholique romaine contemporaine, l'Ancienne Alliance est une donnée dynamique, qui chevauche entre révocation et non-révocation. La question qui se pose immédiatement est la suivante: comment l'Ancienne Alliance devient-elle salvatrice dans le temps de la Nouvelle Alliance? Autrement dit, dans le temps de l'Eglise, existe-t-il une voie de salut parallèle à celle qui passe par l'Eglise?

Comme on peut l'imaginer, la réponse donnée par la théologie catholique romaine est négative. Au Concile Vatican II, la possibilité d'un salut en dehors de l'Eglise a été, notamment, articulée sur une notion particulière de la «préparation évangélique», selon

17. Voir *Confession de foi de Westminster*, art. XXV, 2.

laquelle tout ce qu'il y a de bon et de vrai dans les cultures et même dans les autres religions sont des «semences du *Logos*» (c'est-à-dire de la Parole du Christ) que l'Eglise peut et doit assumer et récapituler¹⁸. On peut dire que ces «semences du *Logos*» constituent la présence de l'Eglise en dehors de l'Eglise. Etant donné que la permanence de l'Ancienne Alliance est une donnée que le concile n'a affirmée que de manière fugace, Israël est considéré, dans cette même perspective, de «préparation évangélique». Ceci a, paradoxalement, permis à la théologie postconciliaire d'embrasser les postulats de la haute critique: en effet, l'idée selon laquelle la «préparation évangélique» devait être considérée comme une «semence du *Logos*» a conduit à souligner plutôt l'aspect humain de la révélation de l'Ancien Testament, à savoir considérer l'Ancien Testament comme un livre entièrement humain, hormis les «semences du *Logos*» qu'il contient.

Cette perspective des «préparations évangéliques» au salut paraît plutôt insuffisante lorsqu'on affirme que l'Ancienne Alliance n'a pas été révoquée. Le rapport de l'Ancienne Alliance avec la Nouvelle n'est donc plus une chose du passé; il doit s'accomplir aussi aujourd'hui. Il n'est pas abrogé pour le Juif contemporain endurci; il est toujours actuel. Il faut donc trouver un nouveau modèle de rapport entre les Alliances.

C'est ainsi qu'on en est arrivé au concept de l'«immanence mutuelle» des Alliances, l'Ancienne et la Nouvelle. L'idée même de l'«immanence mutuelle» des Alliances cherche à ancrer son inspiration dans le vieux principe d'Augustin: «Le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien, l'Ancien est dévoilé dans le Nouveau.» Ainsi, la Nouvelle Alliance serait présente dans l'Ancienne et l'Ancienne dans la Nouvelle, et cela, rappelons-le, non seulement par rapport à l'Israël des temps bibliques, mais aussi par rapport à l'Israël actuel. Ce serait justement par cette présence de la Nouvelle Alliance dans l'Ancienne que l'Ancienne tirerait son efficacité pour le salut (ceci, disons-le, serait aussi valable dans l'actualité). De même, par cette présence, l'Ancienne Alliance, jadis comme aujourd'hui, ne serait pas

18. L'enseignement conciliaire sur les «semences du *Logos*» se trouve dans *Lumen Gentium*, § 13; *Ad Gentes*, § 3, 11, 15; *Gaudium et Spes*, § 10-11, 22, 26, 38, 41, 92-93.

une Alliance charnelle ou simplement légale, mais elle serait *évangélique*, c'est-à-dire fondée sur l'inconditionnalité de l'élection divine, sur l'absolu de la rédemption du Christ et de son Evangile.

Une telle immanence mutuelle des Alliances ne pose pas de réel problème à la théologie réformée de l'Alliance, à condition que ce concept se réfère exclusivement à l'Israël de l'Ancien Testament. L'un des principes les plus importants de la théologie réformée est que l'Alliance est «une en essence, diverse en administrations»¹⁹. Si l'essence de la Nouvelle Alliance est l'Evangile et si les deux Alliances partagent la même essence, l'Evangile est donc aussi l'essence de l'Ancienne Alliance. L'Ancienne Alliance est alors évangélique, fondée sur l'inconditionnalité divine du Christ et des promesses divines de salut.

Mais la théologie réformée ne parle en aucun cas de la permanence de l'Ancienne Alliance. Celle-ci est, «d'une façon organique et plénière», une préparation évangélique typologique, ce qui revient à dire qu'elle est pleinement accomplie dans la Nouvelle. Si elle est accomplie, elle est aussi abrogée. L'inconditionnalité et l'absolu des promesses de Dieu données dans l'Ancienne Alliance demeurent. Ils signifient qu'il y aura toujours, même aujourd'hui, des Juifs élus qui, du milieu d'un peuple qui demeure dans l'endurcissement, viendront, par la fidélité de Dieu à ses promesses, à la foi en leur Messie Jésus-Christ et seront ainsi sauvés (Rm 11.25-26). Les promesses de l'Ancienne Alliance seront accomplies en eux. Quelle que soit donc la perspective, l'accomplissement de l'Ancienne Alliance n'est rien d'autre que la Nouvelle Alliance, l'Alliance éternelle, dont seuls jouissent vraiment ceux qui sont élus de toute éternité en Christ, tant Juifs que Gentils. Voici l'enseignement authentique de la Réforme concernant l'Alliance, une en son essence et diverse en ses administrations.

19. J. Calvin, *Institution chrétienne*, II.X.2; *Confession de Westminster*, VII.6. Cette doctrine entraîne l'idée que les sacrements des deux Alliances étaient également identiques en substance, affirmation que Calvin, comme Bucer, avait puisée chez Augustin d'Hippone, *Contra Faustum*, XV.11; XIX.13; XIX.16; M.L., t. XLII, 314, 355, 356; dans F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse* (Genève: Labor & Fides, 1985), 158.

Parler, comme le fait la théologie catholique romaine actuelle, de l'immanence mutuelle des Alliances – ceci non seulement dans leur rapport au sein de l'histoire du salut, mais aussi dans un sens actuel – complique extraordinairement les choses. De cette manière, l'Ancienne Alliance ne serait pas seulement accomplie dans la Nouvelle, mais elle continuerait à être présente en celle-ci. L'Ancienne Alliance est ainsi intérieure à la Nouvelle. Dans la perspective catholique romaine, les institutions permanentes de l'Eglise (hiérarchie, sacrements, etc.) seraient une présence de l'Ancienne Alliance à l'intérieur de la Nouvelle. Il faut donc parler de la permanence des sacrifices, des prêtres lévites, des jubilé... Mais il ne faut pas seulement évoquer le sens positif de cette immanence mutuelle. Si on parle de l'immanence *mutuelle* des Alliances et si le concept même de permanence de l'Ancienne Alliance est quelque chose de dynamique, il est alors tout à fait justifié de dire que l'endurcissement, comme celui de l'Israël actuel, nous est intérieur à nous aussi qui constituons l'Eglise. Chrétiens et Juifs seraient donc solidaires, même dans l'endurcissement, et l'endurcissement d'Israël devient ainsi une sorte de signe, de sacrement à propos de toute sorte d'endurcissement, et même de notre salut. Il y a, en effet, des auteurs catholiques romains qui ont commencé à explorer cette voie...²⁰

c) *L'élection divine*

La différence essentielle entre les théologies réformée et catholique romaine est que, pour la théologie réformée, l'élection inconditionnelle au salut ne concerne directement que les *individus* qui sont au sein de la communauté, de la nation, tandis que pour la catholique romaine, cette élection inconditionnelle est celle de la communauté, de l'institution de l'Eglise, voire de la nation d'Israël. A partir de ce point, toutes les différences théologiques s'ensuivent nécessairement, surtout une fois que la théologie catholique romaine a reconnu l'inconditionnalité divine des promesses données à Abraham et à sa descendance.

20. Voir J. Radermakers, «Israël et l'Eglise. Le mystère de l'alliance dans l'épître aux Romains», J.-P. Sonnet, «Mystère de l'Eglise et mystère d'Israël. Jalons théologiques», dans *Nouvelle Revue théologique*, 107 (1985), 675-689, 689-697.

Une telle reconnaissance est, à notre avis, indiscutablement nécessaire. La théologie catholique romaine traditionnelle envisageait le rapport de Dieu avec Israël seulement dans une perspective conditionnelle, donc légale. De cette manière, le mystère de la grâce de Dieu dans l'élection et l'endurcissement d'Israël étaient, dans la pratique, expliqués de manière définitive: il y a eu refus de la part des Juifs, donc, il y a eu rejet de la part de Dieu. Ainsi Israël en tant que nation n'est maintenant qu'une donnée naturelle, dont on pourrait, à la limite, faire l'économie.

De son côté, la théologie réformée affirmait et affirme, certainement, la réalité de la substitution d'Israël. Calvin affirmait même qu'Israël a été mis «au rang commun des nations»²¹. La théologie réformée affirme, en même temps, la fidélité de Dieu à ses promesses envers Abraham, raison pour laquelle, dans le temps de l'Eglise, il y aura toujours des élus juifs qui seront sauvés par l'accomplissement de ces promesses. Celles-ci étaient appliquées à l'ensemble de la nation par «accommodation divine», étant donné notre impossibilité de connaître concrètement qui sont les élus de Dieu²². Ceci nous permet de comprendre qu'une tout autre attitude envers le peuple juif se soit imposée dans les pays de tradition réformée.

Dans la pratique, ces différentes conceptions sur l'élection impliquent nécessairement deux conceptions diamétralement opposées concernant l'endurcissement. Selon la pensée catholique romaine, l'élection communautaire de l'Eglise était absolue, inconditionnelle. Aujourd'hui, l'élection de la nation d'Israël l'est aussi, mais Israël demeure dans l'endurcissement. L'endurcissement est relativisé et il est pratiquement impossible de ne pas concevoir l'endurcissement d'une manière salvifique. Dans la théologie réformée, en revanche, l'élus sort de l'état d'endurcissement du peuple; il n'y a donc pas de salut tant que l'endurcissement demeure chez l'individu.

21. J. Calvin, *Épître aux Romains* (Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois: Kerygma/Farel, 1978), 235.

22. Voir J. Calvin, *Institution chrétienne*, IV.I.8.

La théologie catholique romaine ouvre la porte à un salut universel, ou apocatastase. De cette manière, la théologie catholique romaine semble bel et bien suivre le chemin menant là où aboutit la théologie néo-orthodoxe, aboutissement qu'elle a assumé et fait sien : l'universalisme sotériologique.

2. Portée du changement

Nous voudrions maintenant essayer de cerner la portée du revirement doctrinal catholique romain concernant Israël. L'idée principale que je voudrais émettre est celle-ci : ce revirement doctrinal sur les Juifs nous place devant un *nouveau type de catholicisme romain*. Autrement dit, nous nous trouvons devant un nouveau concept tant de la « catholicité » que de la « romanité » de l'Eglise, ou, si l'on veut, nous avons affaire à un nouveau concept tant de la tradition que du magistère. Le changement doctrinal dans l'Eglise catholique romaine à propos des Juifs n'aurait été qu'une actualisation, un *aggiornamento* comparable à celui opéré dans les grandes Eglises protestantes libérales, si ce n'était la prétention de l'Eglise, dont le pape de Rome est la tête, à posséder la catholicité de la foi chrétienne.

En effet, pendant presque deux mille ans, les Eglises chrétiennes et, en particulier, l'Eglise catholique romaine ont d'une seule voix affirmé l'abrogation de l'Ancienne Alliance, ce qui implique la substitution de l'ancien peuple de Dieu par le nouveau, peuple qui est maintenant la descendance spirituelle d'Abraham, peuple composé des croyants en Jésus-Christ, tant Juifs que Gentils. On trouve même chez les Pères de l'Eglise un *consensus unanime* pour exprimer cette vérité. Après presque deux mille ans, nous nous rendrions enfin compte, avec quelque surprise, que tout le monde se serait trompé ! Le magistère actuel de l'Eglise catholique romaine vient dire que la chrétienté elle-même a vécu un long et effrayant mensonge. Et les acteurs catholiques romains, théologiens ou ecclésiastiques, ont eux-mêmes participé et contribué à ce mensonge universel. Ce qu'on affirme aujourd'hui, c'est que l'Eglise n'aurait jamais dû quitter la synagogue. Toute la tradition chrétienne est également mise en question de façon radicale. Le magistère romain, nous dit-on, n'a

jamais officialisé de manière explicite cette croyance ancienne. Il continue donc à être infaillible, car, à la différence de la tradition chrétienne, il n'induit pas à l'erreur, «même quand il s'exprime dans le contexte des idées reçues de chaque époque».

On peut encore se demander si tout cela se limite à cette question de la tradition. La réponse est malheureusement «non». Il est, en effet, tout aussi incontestable que le Nouveau Testament partage également cette perspective de la substitution du peuple juif. Pensons aux évangiles de Matthieu et de Jean, à la fin du livre des Actes, à Romains 9, parmi bien d'autres textes. Que faut-il penser à ce sujet? La réponse est déjà donnée: la pensée catholique romaine affirme, implicitement, voire explicitement, que les auteurs du Nouveau Testament ont reflété tout simplement les conditions historiques existant à la fin du I^{er} siècle, à savoir le moment de la rupture entre l'Eglise et la synagogue²³

Maintenant, par ses instances officielles, l'Eglise reconnaît que ces affirmations du Nouveau Testament ne sont pas le dernier mot sur la question. Par conséquent, on affirme implicitement que l'histoire du salut et celle de la révélation seraient encore ouvertes. Tous les événements affectant Israël auraient donc une signification dans cette nouvelle histoire du salut et de la révélation. Dans cette perspective nouvelle, perspective qui est celle de l'Eglise catholique romaine, la Shoah aurait un sens déterminant; elle contribuerait au salut de l'humanité par une expiation complémentaire de celle du Christ, nous révélant ainsi le mensonge de tout ce que nous avions cru auparavant. Dans cette perspective nouvelle, Israël en tant que nation continuerait avec l'Eglise à avoir un rôle déterminant à jouer dans le salut futur du monde²⁴.

C'est là un beau discours, des rayons de lumière et d'espérance pénétreraient par la fenêtre... Mais il est clair que, dans ce

23. Voir J. Dujardin, *op. cit.*, 107-146.

24. En effet, tel est le sens théologique accordé par Jean-Paul II à la question d'Israël. Parmi de nombreuses déclarations, on peut remarquer spécialement la suivante: «A la malice morale de tout génocide, s'ajoute avec la Shoah la malice d'une haine qui s'en prend au plan salvifique de Dieu sur l'histoire», *Documentation catholique*, 2171 (7 décembre 1997); cité dans Dujardin, *op. cit.*, 91. La portée de cette déclaration n'est pas moindre que celle faite par lui, en 1980, à Mayence: elle situe la Shoah comme un événement dans l'histoire du salut, avec tout ce que cela comporte.

parcours, la tradition, voire le Nouveau Testament lui-même ont été tous deux remis en question. Dans cette perspective, seul le magistère resterait debout, bien ferme. Mais serait-ce tout? Non. Considérons un instant l'Ancien Testament. Suivant les postulats de la haute critique, ceci en rapport avec la doctrine des «semen-ces du Logos», l'Ancien Testament tout entier a été offert en cadeau au judaïsme, ceci sur la base de son prétendu «sens litté-ral»²⁵. L'Ancien Testament continuerait, pourtant, à être considé-ré comme un livre appartenant à l'Eglise. Quelle en est la raison? Par l'appropriation qu'en ont fait le Nouveau Testament et la tra-dition chrétienne, donc le magistère, l'Ancien Testament appar-tiendrait à l'Eglise chrétienne. De toute façon, l'Ancien Testament continuerait à n'avoir qu'un statut mineur, puisque, à la différence du Nouveau Testament, il ne dispose pas d'un orga-ne d'interprétation infaillible. Et quel est cet organe? La tradi-tion. Mais on a vu que la tradition pouvait se tromper. Il reste donc, une fois encore, l'unique magistère.

Ainsi, le magistère est intronisé sur la tradition et l'Ecriture, Ancien et Nouveau Testament. Si la position de la Réforme était la *Sola Scriptura*, maintenant la position du catholicisme romain est «seul le magistère». Le magistère est le pouvoir absolu, incontesté dans l'Eglise. Il juge de tout et il n'est jugé par per-sonne.

On discerne ainsi la vraie portée du changement doctrinal relatif aux Juifs. Mais les choses ne s'arrêteront certainement pas là, parce que, en fin de compte, pourquoi devraient-elles s'arrê-ter? L'horizon de l'Eglise catholique romaine est très large, aussi large que l'est l'univers tout entier. Il a été déjà affirmé par des catholiques romains que rien n'interdit de penser que ce nouveau regard porté par l'Eglise sur le judaïsme se trouverait à l'origine de la reconnaissance des autres religions²⁶. Car, dans certaines circonstances, elles aussi peuvent être porteuses de salut. Pourquoi ne pas leur reconnaître pleinement ce caractère? En fin de compte, les articulations christologiques de toute la nouvelle

25. Voir le document du magistère, dont le titre parle éloquentement de cette démarche, *Le peuple juif et ses Saintes Ecritures dans la Bible chrétienne*, en particulier § 21, 22, 87.

26. Voir P. Cerbelaud, *Chemins de dialogue*, 5 (1995), 26; dans Dujardin, *op. cit.*, 381.

théologie sur Israël et celles qui sont liées au motif de l'endurcissement d'Israël en particulier permettent, d'une manière analogue à la mariologie, mais de façon encore plus radicale, d'appliquer l'inculturation ou la contextualisation de l'Eglise jusqu'à des limites encore insoupçonnées²⁷.

Tout cela est dirigé par la seule personne qui, sous le soleil, ne peut être jugée par personne, même pas par une voix venant du ciel: le pape de Rome. Il pourrait bien se mettre à la tête de toutes les religions humaines. Potentiellement, il l'est déjà. Il ne s'agit que d'une question de temps pour que nous puissions le voir, et Rome est passée maîtresse dans l'art de le mesurer... En attendant, les évangéliques, où sont-ils? Il nous faut le dire, ils sont plus proches de Rome que jamais.

27. A la fin de son pontificat, Jean-Paul II s'est exprimé sur le rôle médiateur du peuple juif par rapport à l'humanité du Christ. De cette manière, d'après les paramètres théologiques catholiques romains (voir, par exemple, les questions liées à la transsubstantiation), la culture juive reçoit un caractère transcendant et devient *un fait surnaturel*. Le judaïsme peut donc jouer ce même rôle médiateur par rapport à l'Eglise, continuateur de l'incarnation du Christ. Cette voie, à peine entrouverte par Jean-Paul II, suppose *de facto* que la question d'Israël soit placée hors du cadre encore traditionnel du «salut des infidèles». Quels seront les aboutissements de cette direction prise par l'Eglise catholique romaine? On le verra, sans doute, avec le nouveau pape.

LE COMBAT DES HOMMES CONTRE LEUR PROPRE SALUT

Un traité polémique du temps de la Réformation

Georges BESSE*

1. Un défi

Quelle entreprise ambitieuse... rééditer, au XXI^e siècle, les œuvres du réformateur Pierre Viret! Le pasteur Jean Barnaud – qui publia, en 1911, une biographie à laquelle on se réfère encore aujourd'hui – ne compte pas moins de trente-six titres publiés, d'importance variable. C'est pourtant à ce défi que s'est attaché le pasteur Arthur-Louis Hofer. Grâce à lui et avec le soutien de l'Association Pierre Viret, a pu paraître à Lausanne, en 2004, aux Editions L'Age d'Homme, un premier ouvrage de Viret, intitulé *Instruction chrétienne* (tome I).

Notre propos n'est pas, ici, d'étudier en détail cette première, magnifique publication. Nous dirons seulement quelques mots de l'ensemble, en notre paragraphe 3. Nous aimerions, en revanche, présenter le résultat d'une lecture attentive d'une des parties: «Le combat des hommes contre leur propre salut».

«Le combat des hommes», titre abrégé que nous utiliserons dans la suite de l'article, a été publié à part, pour commencer, avant que Viret l'intègre à l'*Instruction*. Aussi n'est-il nullement abusif de le traiter comme un ouvrage en soi.

* G. Besse est pasteur à la retraite de l'Eglise du Canton de Vaud (Suisse).

2. L'auteur

En 1564, a donc paru, à Genève, sur les presses de Jean Rivery, l'ouvrage intitulé *Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'Evangile: et en la vraye philosophie et théologie tant naturelle que supernaturelle des chrestiens*. Son auteur, Pierre Viret, était alors pasteur à Lyon.

Il est peu connu aujourd'hui dans son pays d'origine, quoiqu'il ait sa rue et son monument à Lausanne. Est-il mieux connu en France où il a vécu les dix dernières années de sa vie au service des Eglises réformées?

On le situe volontiers en compagnie de Calvin et de Farel. Et l'on n'a pas tort puisqu'il a été, à la fois, leur disciple, leur collaborateur et leur ami précieux.

C'est par Farel que tout jeune homme de 20 ans, à peine de retour de Paris où il a étudié, il est amené à prendre la décision qui fera de lui le premier pasteur de l'Eglise réformée dans sa ville natale d'Orbe (1531). Orbe, en Pays de Vaud, connue déjà à l'époque romaine, lieu de résidence des rois burgondes, est au XVI^e siècle une cité de dimensions modestes, sujette de deux villes suisses souveraines: Berne, devenue réformée, et Fribourg, restée catholique.

La tâche du jeune Viret, dans cette cité encore catholique, est fort délicate. Grâce à sa ferme conviction et à sa douceur, la Réforme progresse cependant. Les années suivantes, seul ou avec Farel et d'autres, il évangélise d'autres localités de Suisse occidentale et constitue des Eglises réformées. Il travaille à Genève avant même l'arrivée de Calvin.

En 1536, la majeure partie du Pays de Vaud ayant été conquise par les Bernois et, à la suite de la Dispute de religion de Lausanne, intégrée à leurs terres réformées, Viret devient pasteur dans cette ancienne ville épiscopale. Il organise l'Eglise, prêche beaucoup, enseigne à l'Académie qu'on vient d'instaurer pour la formation des pasteurs, soutient activement les réformés persécutés de France et du Piémont, entretient une correspondance nourrie. Il s'efforce aussi d'obtenir, pour

l'Eglise nouvelle du Pays de Vaud, une discipline digne de l'Evangile.

Il échoue, car le gouvernement de Berne ne tient pas à voir se restreindre son autorité sur l'Eglise. Viret et d'autres pasteurs sont destitués. Lui-même est banni de son propre pays. C'est ainsi qu'au début de 1559, il est accueilli, à bras ouverts, par Genève où il passe deux ans. On possède, entre autres, le texte de quelques-unes des prédications qu'il a prononcées durant ce séjour.

Son état de santé l'oblige à chercher un climat plus doux. En 1561, on le trouve à Nîmes où il prêche avec grand succès. Il pousse jusqu'à Montpellier. La première guerre de religion le surprend à Lyon, où il va rester jusqu'en 1565 et où il joue un rôle marquant, en particulier pendant le siège de la ville, tenue par les troupes réformées. Il prend part aussi, dans un esprit de largeur rare pour l'époque, à des controverses avec les catholiques comme le jésuite Auger, dont il avait sauvé la vie peu auparavant.

Un édit royal contraint les pasteurs étrangers à quitter le royaume. Viret se réfugie d'abord à Orange, puis dans le royaume de Béarn où, à l'appel de la reine Jeanne d'Albret, il contribue à l'organisation de l'Eglise réformée et il enseigne à l'Académie d'Orthez. C'est en Béarn qu'il meurt, en 1571, sans avoir pu revoir sa patrie. La reine écrit peu après à son sujet: «Entre les grandes pertes que j'ai faites durant et depuis les dernières guerres, je mets en premier lieu la perte de Monsieur Viret que Dieu a retiré à soi.»

3. L'Instruction chrétienne

Pasteur et prédicateur, Viret est aussi écrivain. Ses œuvres ont été apparemment très goûtées au XVI^e siècle. Certaines d'entre elles ont été même rééditées, voire traduites en anglais, néerlandais, allemand, jusqu'au commencement du XVII^e siècle. A deux ou trois exceptions près, Viret écrit toujours en français, ce qui indique qu'il destine ses œuvres au grand public en vue de l'enseignement, de l'évangélisation et de la controverse.

Quand il a réédité lui-même ses œuvres, c'est après les avoir généralement enrichies de développements nouveaux qui complètent sa pensée, mais l'alourdissent aussi. A plusieurs reprises, il lui est arrivé de retravailler certains de ses écrits et de les insérer, avec un titre nouveau, dans un ensemble plus grand.

Tel est le cas de l'*Instruction chrétienne* de 1564, une de ses œuvres maîtresses. Dans l'intention, elle devait comporter trois volumes. Viret n'a pu en faire paraître que deux: le premier consacré à la Loi de Dieu, le second à l'explication de la première partie du Symbole des apôtres.

Le premier volume commence par ce que Viret intitule «Brefs et divers sommaires et catéchismes de la doctrine chrestienne et Instruction contre les empeschements que les hommes donnent à leur propre salut». Dans le gros volume, présenté et annoté par Arthur-Louis Hofer, on va donc trouver d'abord:

«Sommaire des principaux points de la foi et religion chrétienne» (paru pour la première fois en 1558);

«Bref sommaire de la doctrine chrétienne, fait en forme de dialogue et de catéchisme» (également de 1558);

«Exposition familière des principaux points du catéchisme et de la doctrine chrétienne» (1561);

puis, «Combat des hommes contre leur propre salut», paru pour la première fois en 1551, ouvrage que nous allons spécialement étudier.

Ajoutons que ce tome I de la réédition est ouvert par une ample préface du professeur Pierre Courthial et par des pages fort utiles sur la langue du XVI^e siècle et sur les critères de réédition. Ce tome comporte aussi la préface de Viret à l'ensemble de l'*Instruction chrétienne*, ainsi que la lettre à l'Eglise réformée de Nîmes, que Viret écrit de Lyon en 1563, en dédicace du premier volume de l'*Instruction*, et la lettre à l'Eglise de Lausanne, de 1558, qui servait de préface au «Sommaire» et au «Bref sommaire».

Le tome II de la réédition, à paraître prochainement, comportera le début de l'*Instruction chrétienne* proprement dite, soit le commentaire de la Loi de Dieu.

4. En rapport avec le Concile de Trente: plusieurs éditions du «Combat des hommes»

L'Occident attendait, réclamait depuis le XV^e siècle la tenue d'un concile, qui redéfinirait la foi et remettrait de l'ordre dans l'Eglise. Il a fallu le grand branle-bas de la Réformation pour que le pape convoque, enfin, ce concile, qui porta le nom de Trente, du nom de la ville où il siégea le plus souvent. (Vingt-cinq sessions en trois périodes, étalées de décembre 1545 à décembre 1563.)

Certains, dans les débuts, nourrissaient l'espoir qu'il ferait une place aux protestants, afin de sauvegarder l'unité. D'autres, sûrement plus lucides, comprenaient qu'il n'y avait pas à en attendre une réformation de toute l'Eglise dans un sens plus évangélique. Ainsi, l'Italien Pierre-Paul Vergerio, évêque de Capo d'Istria, réfugié dans les Grisons, est devenu pasteur. Accueilli à Lausanne en août 1550, on suppose que c'est lui qui inspira à Viret l'idée d'écrire, en latin d'abord, puis en français, le traité dont nous nous occupons dans cet article, et qu'il intitula, d'abord, *Du devoir et du besoin qu'ont les hommes à s'enquérir de la volonté de Dieu par sa parole, et de l'attente et finale résolution du vrai concile*. (Genève: J. Girard, 1551.)

Interrompu en 1547, le Concile de Trente avait siégé de nouveau de septembre 1551 à avril 1552, sous le pontificat de Jules III. Il ne put reprendre qu'en janvier 1562 pour s'achever à la fin de 1563, sous le pontificat de Pie IV.

Viret jugea nécessaire de rééditer, par deux fois, son ouvrage durant cette période, en 1556, puis en 1559, mais en l'incorporant déjà aux premières éditions de l'*Instruction chrétienne*. La troisième période du concile allait s'ouvrir, quand il publia encore l'ouvrage, retravaillé et sous un titre nouveau, *Dialogues du combat des hommes*. Enfin, il jugea nécessaire, trois ans plus tard, de le faire paraître, pour la cinquième fois, de nouveau remanié, en l'intégrant à sa grande *Instruction chrétienne*. C'est cette dernière édition, celle de 1564, qui vient donc d'être rééditée et dont nous allons rendre compte.

5. «Du combat des hommes contre leur propre salut»

Dans l'édition de 1564 comme en 1551, le traité est introduit par une épître aux «Nobles et Bourgeois, mes Seigneurs les Gouverneurs, Conseil et Communauté de la ville d'Orbe». Quand cette lettre parut pour la première fois, la ville d'Orbe était encore partagée entre les deux confessions. Les réformés s'étaient cependant affermis, et le temps n'était plus très loin où ils oseraient réclamer le «plus», ce vote de tous les chefs de famille, qui donnerait la ville entière à la Réforme (ce fut en 1554).

De Lausanne, Viret suivait la situation avec l'intérêt qu'on imagine et ne manquait pas d'encourager les uns à garder fidèlement la Parole, les autres à l'accepter tout simplement. Son épître dédicatoire est destinée aux uns comme aux autres. Aux réformés, il écrit : «Avisiez que vous ayez et receviez toujours cette sainte Parole, en tout honneur et révérence, quiconque soit le ministre qui la vous annonce.» Aux catholiques, il recommande «que vous ne méprisiez pas ce saint Evangile, par lequel il vous appelle déjà de si longtemps, à la communion et participation de ce grand bénéfice, qui nous est présenté par Jésus-Christ». Et Viret assure les aimer tous, de telle façon qu'il ne demande qu'à leur donner ce qu'il a de plus cher : la Parole de vie.

Si l'on ne voulait voir, dans le «Combat des hommes», qu'un ouvrage pratique, de circonstance, destiné à combattre les réticences des gens d'Orbe et de tous les hésitants de l'époque, Viret pourrait s'en tenir au premier dialogue : la sainte Inquisition. Seulement, ainsi qu'on l'a vu, l'ouvrage est à insérer dans un contexte beaucoup plus complexe : le branle-bas, provoqué, chez les princes et les diplomates comme dans les Eglises, par la perspective du concile, avait pour effet d'exacerber les conflits confessionnels.

L'épître à la ville d'Orbe a été maintenue dans toutes les éditions. Quand paraît la cinquième édition, en 1564, cela fait déjà dix ans que la cité vaudoise a passé entièrement à la Réformation, ce qui ôte à l'épître une part de son actualité.

Quant au concile, il est clos depuis l'année précédente et, en clarifiant la doctrine catholique, il a contribué à durcir pour longtemps les positions doctrinales.

Dès lors, on ne s'étonne pas qu'à partir d'un premier traité avant tout pratique, Viret ait finalement donné forme à toute une matière sur les conciles, donc sur l'autorité doctrinale dans l'Eglise (dialogues 2 à 4), ainsi que sur l'eucharistie (dialogues 5 et 6). Le septième et dernier dialogue – où il est question des deux seuls conciles indiscutables (Sinaï et Golgotha) – va être alors, comme prévu au départ, la porte d'entrée de l'*Instruction chrétienne* proprement dite, soit le commentaire approfondi de la Loi de Dieu et de l'Evangile.

6. Les sept dialogues en résumé

Dialogues, car, à son habitude, Viret confie à deux interlocuteurs, Daniel et Timothée, la responsabilité d'exposer sa pensée. A la différence d'autres traités, les deux personnages, ici, ne sont pas clairement typés. Ce sont, en tout cas, deux convaincus de la Réformation, Daniel cependant plus savant, Timothée plus questionneur.

a. La sainte Inquisition ou les accessoires

Le dialogue s'ouvre sur le constat du «désordre qui est au monde», spécialement dans l'Eglise. D'où la question: «Pourquoi ne pas chercher remède en Dieu?»

Réponse. Les hommes, en réalité, s'opposent à Dieu, se trouvent donc des prétextes (accessoires, en langage juridique) pour se dispenser de s'enquérir de leur salut, ce qui est l'«Inquisition», la recherche, au sens positif du terme. Et Viret dénonce ces prétextes: attachement à la tradition, refus de se distancer de la masse, intérêt matériel. On attend que les évêques et les princes donnent ordre, alors que pourtant Dieu s'est clairement et puissamment révélé.

Il faut noter aussi la résurgence de l'épicurisme, qui prétend trouver Dieu par la raison et l'observation de la nature. Viret contre résolument ce mouvement de pensée.

b. L'attente du concile

Ce dialogue vise les gens qui, affirmant ne pas être bien informés quant à la foi, se refusent néanmoins à écouter la Parole tant qu'un concile général, censé refaire l'unité, ne se sera pas prononcé. Qu'il soit difficile d'accéder à la certitude dans le conflit des opinions, Viret ne le nie pas, mais y voit une raison de plus pour chercher, sans tarder, la volonté de Dieu.

Seulement, qui veut réellement un concile pour réformer l'Eglise? Ni les princes, ni la hiérarchie de l'Eglise. Ceux qui se disent chrétiens ne sont-ils pas souvent les pires adversaires de l'Evangile? Il est vrai que, voulu par des princes sincèrement pieux, le concile pourrait avoir son utilité. Mais l'unité ne se commande pas. Ce n'est pas d'abord l'autorité des personnes qui fait croire. On a la vraie foi quand, au travers des hommes, on entend la voix du vrai Berger. Car l'Eglise tire son autorité de la Parole, non l'inverse. Ainsi donc, que sans attendre le concile, chacun s'applique à assurer sa conscience dans la Parole de Dieu!

c. L'autorité des conciles

Que répondre à ceux qui objectent qu'un concile universel, de par sa représentativité, a tout de même une autorité incontestable? Qu'un tel concile, si nombreux soit-il, n'est pas inévitablement conduit par l'Esprit Saint et qu'il n'a aucun droit de s'approprier les promesses de Matthieu 18.20 et 28.20. Et Pierre Viret, en bon connaisseur de l'histoire de l'Eglise et du droit canonique, de montrer comment des conciles, même généraux (Nicée) ont tranché parfois sur des questions puérides et se sont contredits les uns les autres.

En outre, ils ont toujours opiné dans le sens des plus forts. La sagesse serait donc de s'en tenir aux quatre premiers conciles généraux, reconnus par tous; et, quant au reste, de prier pour que de bons princes, assistés de sages conseillers, s'efforcent de réformer les abus dans les Eglises de leur ressort.

d. Le président des conciles

Quel devrait être le président de tout concile légitime de l'Eglise? Qui serait normalement habilité à exprimer le vrai sens

de la Bible? On attendrait l'Esprit Saint. Mais voici que le pape et ses gens s'attribuent indûment la promesse de Jean 16.13-14 et argumentent par le feu de leurs bûchers plutôt que par le feu de l'Esprit. Or, c'est le Saint-Esprit qu'il faut à un concile. C'est lui qui explique toutes choses. L'Esprit n'est pas sans la Parole, transmise par les Ecritures. Et la Parole, c'est le Christ, auquel les deux Testaments rendent témoignage.

Le pape et les siens utilisent l'Ecriture avant tout pour justifier leurs positions. Dieu, lui, est lumière. Il parle par le ministère de ses vrais serviteurs. Ceux qui se prétendent successeurs des apôtres, qu'ils portent donc les marques des vrais apôtres! Et Viret montre avec humour comment, dans un concile, l'esprit des pères conciliaires, habilement manipulé, finit toujours par se «dissoudre dans l'esprit universel du pape».

e. L'examen des expositions papales en la transsubstantiation

Il est bien difficile, et peut-être inutile, de donner un aperçu complet de ce dialogue, l'un des plus longs et des plus touffus de l'ouvrage. Bien sûr, Viret se souvient de son objectif: dénoncer les prétextes retenant ses contemporains de se mettre en quête de leur salut. L'un de ces prétextes, c'est le constat des divisions doctrinales au sein de la chrétienté, particulièrement en ce qui concerne la cène.

Viret s'attaque donc, avant tout, à la doctrine romaine de la transsubstantiation, qui est non biblique, donc fausse, et provoque par suite d'infinis problèmes. Pour Viret, la Bible fait toujours la distinction entre le signe et la chose signifiée. Il ne nie pas, pour autant, que le corps et le sang du Christ soient bien présents dans l'eucharistie, mais autrement que les catholiques veulent l'entendre. Si le pain et le vin n'étaient pas bien réels, ils ne seraient plus les vrais signes du corps et du sang de Jésus.

Une fois lancé dans ce débat, l'un des plus chauds de l'époque, Viret se révèle un polémiste résolu, n'hésitant pas à descendre jusque dans les plus petits détails, afin de contrer, sur tous les fronts, la position adverse.

f. La vraie exposition des paroles de la cène

Pour faire tomber les objections, il ne suffit pas de critiquer la doctrine romaine de la cène: encore faut-il démontrer que l'interprétation réformée des paroles de l'institution est bien biblique, donc vraie. C'est à quoi Viret s'emploie dans ce dialogue, pendant positif du précédent.

Pour expliquer à tous comment comprendre l'«union sacramentale» du signe et de la chose signifiée dans la cène, il recourt à un exemple. Quand un criminel reçoit la lettre de grâce de son roi, munie du sceau de celui-ci, la grâce n'est ni dans la lettre ni dans le sceau, mais dans le roi... et dans le criminel. Et cette grâce a été généralement obtenue par l'entremise d'un intercesseur. Ainsi la Bonne Nouvelle, lettre de grâce de la part de Dieu et de Jésus-Christ. Le pain et le vin sont le sceau. Dans les paroles de l'institution, nous recevons, par la foi, l'ordre et la promesse de Dieu. Dieu a lié sa parole aux signes, sans que ceux-ci cependant se confondent avec le corps et le sang. Le Christ est bel et bien présent, non pas corporellement, mais sacramentellement, «selon le mode découlant du sacrement». Et puisqu'il siège, en son corps, à la droite de Dieu, son esprit incite les fidèles, au travers du pain et du vin, à chercher ce qui est en haut.

g. La résolution des conciles de Sinaï et de Sion

Viret a pris la peine d'introduire chaque dialogue par un bref sommaire, qui en indique la substance. Voici son propre résumé du septième et dernier. «Quant au présent dialogue, je déclare en quelle manière Dieu a donné sa Loi à son peuple, par Moïse, son serviteur, et à quelle fin, et quel en est l'usage; et quel Concile il a tenu par ce moyen en la montagne de Sinaï... Et puis je montre comme ce général Concile nous adresse à l'autre suivant, qui a été tenu en la montagne de Sion et en Jérusalem; et comment ces deux Conciles contiennent toute la doctrine nécessaire à l'Eglise de Dieu... La finale résolution (= décision) de tous vrais Conciles chrétiens, et de toute doctrine chrétienne, y est déduite (= exposée), suivant la doctrine enseignée de Dieu en la Loi et annoncée par Jésus-Christ en l'Evangile.»

On ne saurait affirmer plus clairement la parfaite suffisance des Ecritures pour fonder la foi de l'Eglise et diriger la vie des chrétiens. On reconnaît aussi des idées maîtresses du réformateur, à savoir l'unité en Jésus-Christ des deux Testaments.

7. Reprise de quelques thèmes

Nous avons vu que le «Combat des hommes» a répondu, pour une part, à un objectif à la fois polémique et pastoral: enlever, non seulement aux gens d'Orbe, mais aussi à tous les hésitants, à tous les timides, les arguments faciles ou les scrupules les empêchant d'adhérer, en conscience, à l'Evangile remis en honneur par la Réforme.

Etant donné les circonstances politiques et ecclésiastiques de l'époque, Viret a été amené, tout naturellement, à mettre un poids important sur la question du concile et le fait qu'il représenterait un frein grave à l'œuvre de la Réforme, en étant conçu avant tout comme un effort de restauration.

En même temps que le sujet du concile, de son histoire, de son fonctionnement, Viret a consacré aussi une part importante à l'interprétation des paroles de la cène, prenant clairement position contre la transsubstantiation définie à Trente.

Aussi, lors même que le «Combat des hommes» est un traité pastoral polémique, Viret argumente en théologien. Il est théologien. Qu'on ne le sous-estime pas! Sa théologie, il est vrai, ne s'est pas forgée d'abord sur les bancs de l'école. Elle s'est développée, affinée, affermie, aguerrie sur le terrain. Néanmoins Viret, incontestablement, sait empoigner un problème théologique et trouve les arguments pour le résoudre. Sa culture biblique et historique est considérable. C'est un esprit ouvert, curieux, capable de raisonnement philosophique.

Et ce n'est sûrement pas le moindre de ses mérites que d'avoir discerné que les adversaires de l'Evangile au XVI^e siècle ne sont plus seulement les évêques corrompus, les prêtres ignorants et les princes cupides, mais aussi ces beaux esprits qu'il appelle les «épcuriens», adeptes d'un déisme tendant à

se répandre avec la Renaissance, et dont il saura faire aussi la critique.

Cela dit, si Viret a été amené, sous l'influence de la polémique, à traiter de façon relativement théorique la question du concile, on le sent, cependant, constamment préoccupé par ce qui se joue dans le peuple chrétien, que des raisons peu spirituelles portent à résister comme naturellement à l'Évangile.

Aussi insiste-t-il sur la pleine révélation de Dieu dans l'Ancienne et la Nouvelle Alliance et s'efforce-t-il de dégager de la Bible une image de la vie chrétienne et de l'Eglise: Eglise au service de la Parole, qui n'a nul besoin de lier les fidèles par ses règles hiérarchiques, morales et cérémonielles, dans la mesure où elle se soumet d'abord à la Loi de Dieu et à l'Évangile de la grâce.

Eglise au service de la Parole transmise par les Ecritures... certes! Mais si ce n'est ni du concile ni du pape qu'on doit attendre l'interprétation valable des Ecritures, à qui la demander? A Dieu lui-même, en tout premier. Viret a confiance que les Ecritures, semblables au soleil qui ne reçoit la lumière que de lui-même, s'expliquent d'elles-mêmes, par l'intervention du Saint-Esprit. Bien sûr! il doit y avoir aussi recherche de sens, et si possible en Eglise. Mais il y a une cohérence des Ecritures, à laquelle tout croyant se doit d'être attentif, s'il ne veut pas divaguer au gré de ses interprétations personnelles.

Cela n'empêche qu'un concile, pour autant qu'il se soumette à la Parole, peut être utile à l'Eglise, mais pas dans le contexte si polémique du XVI^e siècle. Et surtout les fidèles ne devraient pas attendre ses résolutions pour chercher eux-mêmes les justes bases de leur foi et assurer ainsi leur conscience en Dieu. Viret n'a donc pas été obsédé par le problème de l'unité formelle, structurelle de l'Eglise. Les circonstances de l'époque ne l'y incitaient pas. D'où la liberté qu'il prend de reconnaître à ceux qui sont en quête de salut le droit de se soumettre avant tout à la Parole, reçue dans l'obéissance de la foi.

Car il ne compte plus sur les évêques, ni sur le pape, trop exclusivement assoiffés de pouvoir. Cette Eglise d'Occident, sur

laquelle les papes, tout au long du Moyen Age, n'ont cessé d'accroître leur emprise, lui paraît trop profondément corrompue pour qu'on puisse en attendre une volonté sincère de renouveau. Alors, comment va-t-on la re-former, la ramener à sa vocation première? Ce ne peut être que par la prédication fidèle de la Loi et de l'Evangile de Dieu, mais en priant aussi pour que de bons gouvernants servent au renouveau selon leurs moyens. On voit donc que le conflit avec le gouvernement de Berne, dont Viret a été personnellement victime, ne l'a nullement empêché de reconnaître à l'Etat un rôle nécessaire, positif, dans le renouveau de l'Eglise.

Là aussi, il y a danger, bien sûr. Viret l'a vu et l'a dit. On ne contraint pas à la foi, pas plus qu'à la saine doctrine. Faudrait-il alors imaginer la coexistence, dans un même pays, de deux cultes chrétiens distincts? Viret ne semble pas l'exclure. C'est ce qu'il a vécu à Orbe, et plus tard à Lyon. Il a été, le plus souvent, respecté des catholiques aussi bien que des réformés. Et quand, dans son épître dédicatoire, il parle, aux catholiques comme aux réformés d'Orbe, de son affection pour eux, c'est plus qu'une formule aimable. Toutefois, nonobstant l'amour du Christ, ce n'est ni l'œcuménisme, ni le dialogue interreligieux qui le motive. Car il est bien convaincu que tous les chrétiens, s'ils veulent bien écouter la Parole, ne pourront qu'adhérer à la Réformation. Mais il ne croit pas que la foi puisse jamais être imposée d'en haut, pas même par un concile général, sans annonce fidèle de la Parole de Dieu.

Concluons. Faisons à Viret la place qui lui revient! Et cessons de le voir toujours dans l'ombre de Calvin!

Ont-ils cependant raison ceux qui, voici longtemps, ont prédit qu'on ne le lirait plus guère? Attendons, pour en décider, la parution imminente de toute l'*Instruction chrétienne*.

Toutefois le dialogue entre Daniel et Timothée, dans le «Combat des hommes», constitue déjà une introduction fort instructive à une œuvre, dont l'abondance a souvent desservi la richesse de substance.

Le «Combat des hommes» nous situe en plein dans les tensions et les interrogations religieuses du XVI^e siècle. Il illustre la position réformée à l'égard d'un concile, qui aurait pu encore rapprocher les protestants des catholiques, mais qui en a fait des ennemis pour longtemps. Ce traité a donc de quoi intéresser les historiens de la Réformation et... les esprits curieux.

Il a de quoi piquer aussi la curiosité des théologiens par son argumentation sur les bases de la foi, l'interprétation des Ecritures, les décisions d'autorité en Eglise, l'eucharistie.

Le «Combat des hommes», enfin, touche le simple fidèle qui, quand il se sera familiarisé un peu avec la langue du XVI^e siècle, appréciera tout ce qui, dans cet ouvrage, nourrit sa foi et sa réflexion. Car le but de Viret pasteur, malgré sa théologie et ses connaissances, est toujours de nourrir le fidèle et de construire la communauté chrétienne.

EN QUOI LA PERVERSITÉ MINE-T-ELLE LA SOCIÉTÉ?

De la sexualité à l'économie

Freddy SARG*

1. Une montée en puissance de la perversité dans nos sociétés

Depuis environ une à deux décennies, on voit fleurir dans les articles de journaux ou dans les comptes-rendus judiciaires le mot de «perversité». Visiblement, il y a recrudescence de comportements pervers. Le grand public associe souvent ce mot à un comportement sexuel déviant, à un comportement sexuel marqué par le vice. Comme les déviations sexuelles s'affichent de plus en plus publiquement, la grande majorité de nos concitoyens assimile la perversité au fétichisme, au sadomasochisme, à l'homosexualité, à la pédophilie, à la bestialité. Même si ces déviations sexuelles peuvent être rangées dans la catégorie des perversités, elles ne forment qu'une catégorie, qu'un sous-ensemble. La perversité couvre un champ psychologique et un champ sociologique beaucoup plus vaste. Mais les personnes perverses ont intérêt à laisser croire que la perversité ne s'applique qu'au domaine sexuel, pour mieux laisser libre cours à leurs penchants déviant.

Le projet de cet article est de montrer l'ampleur du phénomène, de mettre en lumière les zones cachées et d'attirer l'attention

* F. Sarg est inspecteur ecclésiastique de l'ECAAL (Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine) et vice-président de la Fédération protestante de France.

des uns et des autres sur les dangers que font courir les comportements pervers à nos démocraties.

Personnellement, nous sommes convaincu que les comportements pervers minent et nos démocraties et même nos structures d'Eglise, et qu'ils peuvent faire éclater le lien social.

2. Une conséquence de Mai 1968

C'est la psychanalyse freudienne qui a le plus mis en lumière le phénomène pervers. Sigmund Freud, dans son ouvrage *Trois essais sur la sexualité* (1905), a décrit ce comportement, en constatant que tout enfant, à un moment donné de sa maturation, est un polymorphe pervers. Celui-ci est alors uniquement guidé par ses désirs, il n'a pas de limites ni de repères et il est animé par un syndrome de toute-puissance. Les parents, ou ceux qui tiennent lieu de référents, ont pour mission de canaliser ces différents désirs et de signifier, par la parole, les interdits. Le premier de ces interdits étant l'inceste. L'enfant, normalement éduqué, va intégrer dans son inconscient ces interdits. C'est ce que Freud appellera le surmoi. Schématiquement, l'adulte pervers est une personne dont les désirs sont très forts et le surmoi très faible. Cette dernière définition nous donne aussi une explication historique sur cette montée en puissance de la perversité. En France, Mai 1968 a fait quelques ravages dans ce domaine avec des slogans comme «Il est interdit d'interdire», «Ni Dieu, ni maître», «Il n'y aura jamais plus de professeurs» ou «Refusez toute forme d'organisation»¹.

Ces slogans ont comme but ultime l'attaque ou la négation du père, ce qui entraîne inévitablement un grand affaiblissement du surmoi et donc l'émergence de générations où la perversité sera plus répandue.

3. Tension très forte entre désir de la personne et loi

Deux autres définitions nous permettent d'avancer dans la réflexion. Il y a d'abord celle de Jacques Lacan: «Le pervers est

1. Pierre Feuerstein, «Printemps de révolte à Strasbourg. Mai-juin 1968», *Saisons d'Alsace* (Strasbourg, 1968).

celui qui jouit gratis sur le dos d'autrui», et celle d'Edith Tartare-Goddet: «Le pervers fait de son désir la loi». Dans la définition de Lacan, nous avons presque une évocation suggestive de la pédophilie! Dans la deuxième définition apparaît une tension très forte entre le désir de la personne et la loi. Cette dernière étant constituée par tous les différents interdits que se donne une société pour «le vivre ensemble» (Dix Commandements, Code pénal, Code du travail, notamment).

Le pervers est fortement poussé à assouvir ses désirs même si ceux-ci s'opposent à la loi. Comment va-t-il parvenir à ses fins?

4. La stratégie du pervers

Comme première stratégie, il y a la dissimulation et le travail dans l'ombre. Un pervers n'agit jamais en pleine lumière, car alors apparaîtraient au grand jour et aux yeux de tous ses désirs et la nécessité, pour la cohésion du corps social, d'y mettre un grand frein.

Comme deuxième stratégie, qui est redoutablement efficace, il y a le brouillage du champ symbolique, c'est-à-dire le brouillage du langage. Prenons pour exemple l'homosexualité. Si nous adoptons les schémas freudiens, l'homosexualité est une perversité. Et cela pour deux raisons: il y a détournement et de l'objet sexuel et du but. Or, dans la communauté homosexuelle, circulent des concepts brouillés comme celui-ci: «Peut-on être contre l'amour de deux personnes?»

Le brouillage symbolique existe déjà dans la Bible, dans le livre de la Genèse, où le serpent (en l'occurrence le tentateur) dit à Adam et Eve: «Dieu a-t-il réellement dit: Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin?»

Le mot «pédophilie» est aussi un mot brouillé. Car peut-on vraiment être contre quelqu'un qui aime les enfants? Si on remplaçait le mot «pédophile» par «abuseur d'enfants», on donnerait un éclairage négatif à une pratique que la loi interdit.

Certains pasteurs de Suisse voudraient que les bénédictions des unions homosexuelles soient appelées «bénédictions d'amitié». Il

y a là un terrible brouillage du champ symbolique puisqu'on laisse supposer que toute amitié passera, tôt ou tard, par une relation sexuelle, qui plus est sortant de la norme. En outre, ces termes nient la nécessité de l'altérité dans la relation sexuelle.

Comme troisième stratégie, quand les deux premières ont été mises en œuvre (parfois elles échouent), il y a l'usage de la force, voire de la violence.

Ainsi, dissimulation, brouillage du champ symbolique et usage de la force, voire de la violence sont les trois stratégies utilisées par les pervers pour contourner les interdits et pour mettre la satisfaction de leurs désirs au cœur de leur projet de vie.

5. Le pervers est-il responsable pénalement?

C'est la question qui taraude les juges, les jurés et les experts quand certains types de pervers assouvissent leurs désirs et tuent par plaisir une ou plusieurs personnes. Bien entendu, la grande majorité des pervers n'est pas faite de tueurs, bien heureusement!

Comme le montrent les diverses études en criminologie sur les tueurs en série (*serial killers*) qui sont des pervers, on ne devient pas tueur du jour au lendemain. «C'est une violence qui va crescendo, une carrière qui commence par la délinquance, et un sentiment de toute-puissance qui se déploie au fil des agressions, dans la solitude. De vols en viols, de viols en meurtres, les tueurs en série trouvent le goût de leur existence dans la mort et la domination de l'autre... psychopathes, manipulateurs, ils mettent toute leur intelligence au service de leur perversion et s'adaptent, pourvu qu'ils arrivent à leurs fins.»²

Certains avocats, pour défendre de tels clients, mettent en avant une certaine immaturité, une enfance difficile, une perversité profonde et ils demandent que la justice déclare ces personnes pénalement irresponsables. Le fait d'être animé de pulsions perverses n'est pas un signe d'irresponsabilité: le pervers sait très bien qu'il contourne la loi, mais il met la satisfaction de son désir pervers au-dessus de la loi.

2. Sylvie Veran et Elsa Vigoureux, «Le retour des ogres», in *Nouvel Observateur* (15-21 juillet 2004), 52-57.

A ce sujet, le procès d'Arce Montes, 54 ans – jugé en juin 2004 par la Cour d'assises d'Ille-et-Vilaine pour le meurtre, le 18 juillet 1996, de Caroline Dickinson – est très éclairant. Les trois psychiatres appelés à la barre ont constaté qu'Arce Montes avait été trop aimé dans sa jeunesse par sa grand-mère et sa grande sœur, qu'il n'avait pas été suffisamment «cadré», qu'il était égo-centrique, qu'il était immature, qu'il jouissait de divers troubles de la personnalité, qu'il avait des penchants mythomanes, mais qu'il était responsable de ses actes³.

Le problème, aujourd'hui, réside dans le fait que la prison n'est pas équipée pour traiter des pervers au niveau psychologique et thérapeutique et qu'il ne suffit pas de jeter quelqu'un en prison pendant vingt ans en pensant le guérir ainsi de ses perversités. En juin 2004, l'affaire Pierre Bodein, en Alsace, et Michel Fourniret, dans les Ardennes, deux tueurs pervers déjà connus par la justice de notre pays, montre la difficulté des institutions judiciaires et médicales pour traiter des tueurs pervers. Encore une fois, le terme de perversité n'exonère pas une personne de ses responsabilités pénales.

6. Le mariage homosexuel: une illustration de la perversité

En 1999, le parlement français votait une loi qui donnait vie au PACS. Celui-ci avait pour but d'étendre les droits civils des homosexuels et de protéger deux personnes qui vivent ensemble depuis un certain temps. Les partisans du PACS de l'époque affirmaient qu'avec un tel pacte civil en faveur des couples homosexuels, il n'y aurait pas de revendication future pour un mariage homosexuel et, encore moins, pour l'adoption d'enfants par de tels couples, cela ne faisant pas partie de la demande sociale. Il fallait sûrement encore améliorer le PACS pour mieux protéger deux personnes qui avaient choisi de se «pacser». Or, on constate que des associations homosexuelles agissaient dans l'ombre pour faire avancer l'idée du mariage homosexuel. On est donc dans le registre de la dissimulation chère aux pervers.

3. «Arce Montes, un pervers pénalement responsable», in *Dernières Nouvelles d'Alsace*, 12 juin 2004.

Une fois le débat relancé, il y eut un grand brouillage symbolique consistant à mettre en avant l'inégalité et les injustices actuelles entre mariage et PACS. Et, dans ce vaste brouillage symbolique, on glissait encore la question de l'homoparentalité.

D'un autre côté, on s'attaquait sournoisement à la dimension symbolique du mariage. Ce qui fait dire à Jacques Arène, psychanalyste: «Le mouvement actuel de désymbolisation du mariage s'inscrit dans un processus global beaucoup plus vaste où le désir subjectif n'a plus de limites symboliques.»⁴

Enfin, depuis que la question du mariage homosexuel est revenue dans le débat médiatique, on constate une violence des mouvements gays et lesbiens. Quand on ose poser certaines questions, affirmer que cette équivalence entre mariage et union homosexuelle n'est pas possible et bouleverse fondamentalement l'ordre symbolique, on se fait agresser verbalement et taxer de criminel contre l'intelligence: «Ne seriez-vous pas l'un de ces affreux homophobes qu'il convient de réduire au silence? Ah, ah, votre compte est bon! Vous voici cloué au pilori médiatique par les staliniens de l'idéologie gay.»⁵

Ainsi, on constate en tant qu'anthropologue que dans la question du mariage homosexuel, on retrouve les trois stratégies chères aux pervers: dissimulation, brouillage du champ symbolique et violence verbale. Et tout cela pour vouloir inscrire des désirs subjectifs dans la loi et faire loi en dépit des interdits structurant notre humanité. Tony Anatrella, prêtre et psychanalyste, constate: «Le lien social ne peut se constituer qu'en respectant quatre interdits structurants qui vont permettre la vie, la relation entre les personnes et le devenir de la société. Ces quatre interdits sont: la prohibition de l'inceste sous toutes ses formes, la prohibition du meurtre qui permet le respect de soi et de la vie, l'acceptation de la différence des générations et la reconnaissance de la différence sexuelle, qui sont au fondement de toutes les sociétés.»⁶

4. Laurent Grybowski, «On confond autorisé, bien et normal», in *La Vie*, 27 mai 2004.

5. Max Armanet, «Vous avez dit homophobe?», in *La Vie*, 27 mai 2001.

6. T. Anatrella, in *La Vie*, 27 mai 2004.

7. Le mauvais combat du maire de Bègles

Le 5 juin 2004, le maire de Bègles (Gironde), passant outre à toutes les interdictions qui lui avaient été signifiées par la Chancellerie, a célébré, pour la première fois en France, le mariage de deux personnes du même sexe. Le 24 juillet 2004, lui emboîtant le pas, le maire de Caudélec-lès-Elbeuf a fait de même. Ce qui est grave dans l'attitude du premier magistrat de Bègles, c'est d'avoir délibérément violé la loi qu'il est censé défendre. Les désirs (médiatiques et autres) sont venus remplacer la loi. C'est, encore une fois, un fonctionnement de pervers. Voilà ce que pense un éditorialiste, Olivier Picard, qui représente assez bien l'opinion d'une majorité de journalistes et d'hommes politiques:

«On ne saurait mieux se moquer des représentants du peuple. On ne saurait mieux aggraver un peu plus le fossé déjà large qui s'est creusé entre les citoyens et le monde politique. Si un élu décide de faire ce que bon lui semble au nom d'une idée qu'il croit juste, c'est la porte ouverte à toutes les dérives. C'est un comportement de république bananière...»⁷

Comment veut-on enseigner les bienfaits de la loi et de ses interdits à des jeunes des cités, quand ceux-ci ont sous leurs yeux l'exemple de premiers magistrats qui violent ouvertement cette loi? On ne mesurera que dans quelques années les dégâts causés par ces fonctionnements pervers⁸.

8. La perversité dans le monde économique

Nous allons maintenant montrer que la perversité peut envahir l'ensemble du champ social⁹. Dans son dernier livre, le juge Eva

7. Olivier Picard, «Le mauvais combat de Noël Mamère», in *Dernières Nouvelles d'Alsace*, 6 juin 2004.

8. A ce sujet, il est intéressant de se reporter à l'article de M. Johner, «Le mariage blessé», publié dans le journal *Nuance*, n° 147, août-septembre 2004.

9. Dans le monde économique, on peut aussi observer un comportement pervers de la part de certains dirigeants d'entreprise qui veulent délocaliser des sites industriels. Les trois facettes du comportement pervers se retrouvent: dissimulation, brouillage symbolique et violence. On cache, d'abord, soigneusement le projet aux employés; ensuite, on leur fait croire qu'ils ne travaillent plus très bien et qu'on est très mécontent d'eux (brouillage symbolique) et, enfin, brutalement, pendant un week-end, on déménage toutes les machines. Un tel comportement permet aux responsables d'entreprise de faire de substantielles économies d'argent. Pour ces questions perverses dans le monde économique, voir Danièle Linhart, Barbara Rist et Estelle Durand, «Perte d'emploi, perte de soi», in *Sociologie clinique* (Cahors, 2003).

Joly décrit par le détail, sans trahir le secret de l'instruction, les différentes phases de ce que l'on appelle en France l'affaire Elf¹⁰. Entre-temps, l'affaire Enron, aux Etats-Unis, et l'affaire Parmalat, en Italie, montrent que ce n'est pas un cas isolé. Eva Joly met en lumière le fait que la corruption est au cœur des systèmes économiques. Elle n'est pas un phénomène marginal, mais elle est un des moteurs essentiels de la machine économique mondiale dans des domaines sensibles comme l'énergie, les grands travaux, l'armement, l'aéronautique et l'exploitation des ressources minières et des ressources alimentaires. Les scandales Elf ou Enron montrent que ces sociétés ont une facette honorable en apparence honnête, mais que se tient cachée, comme dans une valise à double fond, une face corrompue de type mafieux, faite de flux d'argent occulte, ponctionnant la richesse des peuples au profit de quelques intérêts particuliers.

Au cours de son enquête, le juge Joly a rencontré une élite économique et politique qui revendique pour elle l'impunité. Une manière de vivre au-dessus des lois parce qu'on est plus fort que la loi ou parce qu'on fait la loi (comme Silvio Berlusconi en Italie). On est au centre d'un phénomène social pervers. Il y a dissimulation des activités de type mafieux, on brouille le champ symbolique par les bilans (qui sont truqués), on fait courir des bruits fantaisistes sur la santé de ces entreprises et, enfin, on utilise la force, l'intimidation, voire la violence à l'encontre des personnes qui, comme Eva Joly, veulent mettre en pleine lumière ces mécanismes économiques. Le désir des dirigeants d'Elf ou d'Enron est de détourner des quantités astronomiques d'argent pour le bénéfice de quelques-uns.

9. Le triangle: argent, sexe, pouvoir

On peut affirmer que ce désir s'oriente dans trois directions: l'argent, le sexe, le pouvoir. Ce sont les moteurs (en allemand *Trieb*) qui expliquent le fonctionnement de beaucoup de dirigeants de ces sociétés. L'argent, le sexe et le pouvoir forment les trois pointes d'un triangle où chaque élément renvoie aux deux

10. Eva Joly, *Est-ce dans ce monde-là que nous voulons vivre?* (Paris, 2003).

autres et réalimente énergétiquement le mécanisme. Ainsi l'argent permet de se payer les plus belles filles du monde; la domination sexuelle donne un sentiment de pouvoir, le pouvoir politique permet d'avoir de l'argent et ainsi de suite... derrière ce fonctionnement, il y a le désir de toute-puissance. Et nous revoilà avec le texte de Genèse 3 où le serpent tente Eve et Adam en ces termes: «Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux...»

Le péché est bien ce désir de toute-puissance qui se manifeste par la possession de beaucoup d'argent, par le pouvoir politique et par la réalisation de désirs sexuels pervers comme la domination et la réification de l'autre. On sait bien que le désir de toute-puissance ne mène pas à la vie mais bien à la mort.

L'affaire Enron a ruiné des dizaines de milliers d'employés actionnaires qui n'auront jamais de retraite. L'affaire Elf a montré que des roitelets africains peuvent piller impunément les finances de leurs pays et appauvrir irrémédiablement leur continent. L'affaire Parmalat va ruiner des milliers de producteurs de lait et mettre au chômage quelques dizaines de milliers d'ouvriers et d'employés. La liste des méfaits de ces perversités dans le champ social est terriblement longue. On se rend bien compte à leur évocation qu'elles menacent les fondements même de nos sociétés, car elles peuvent faire éclater le lien social et provoquer des révoltes à caractère suicidaire. En brouillant le champ symbolique, ces perversités sociales érodent la relation de confiance qui doit nécessairement exister entre les citoyens et leurs dirigeants. Une fois la relation de confiance rompue, toutes les dérives totalitaires sont possibles.

10. Le témoignage des Eglises

Les Eglises et leurs membres sont attendus pour leur témoignage de vie, pour montrer que la perversité n'est pas une fatalité. Déjà l'apôtre Paul exhortait les Romains:

« Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quel-

le est la volonté de Dieu: ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait.» (Rm 12.2)

Les Eglises dans leur fonctionnement institutionnel et les membres de nos Eglises doivent donner un autre exemple de vie. En tant que chrétiens, nous n'avons pas à nous laisser guider par des désirs pervers, mais à montrer que nous respectons les lois pour favoriser le «vivre ensemble». Notre loi, c'est la volonté de Dieu qui doit nous guider dans notre vie quotidienne.

Une loi humaine n'est jamais parfaite; elle a toujours besoin d'être réécrite au cours des temps pour tenir compte des évolutions historiques. Mais son caractère perfectible ne doit en aucun cas être un motif pour la nier ou pour placer au-dessus d'elle le désir personnel. Elle est un langage symbolique permettant le «vivre ensemble».

Cependant, en tant que chrétiens, nous avons à mesurer toute loi à l'aune des Dix Commandements qui contiennent, avec l'ensemble de la Bible, les quatre grands interdits structurant le «vivre ensemble»: l'interdit de l'inceste, l'interdit du meurtre, le respect des générations et la différenciation sexuelle (cf. T. Anatrella).

Si ces interdits sont transgressés par de nouveaux projets de loi ou par de nouvelles lois, nous devons alerter la communauté humaine sur cette dérive dangereuse, voire entrer calmement en résistance. La Bible contient la Loi du Père Eternel avec ses interdits structurants. Ces interdits ne sont pas là pour humilier, écraser l'homme. C'est en les respectant que l'homme acquiert la vraie liberté (cf. l'apôtre Paul).

Et Jésus-Christ est venu sur terre pour partager notre condition humaine et pour nous montrer que la Loi du Père, qui est dans les cieux, nous a été donnée par amour. Jésus-Christ, en résistant au tentateur, dans le désert, a montré qu'il mettait la Loi du Père au-dessus de ses propres désirs.

Ce n'est pas seulement de pain que l'homme vivra, mais de toute parole sortant de la bouche de Dieu (Dt 8.3 et Mt 4.4). Ainsi l'homme ne vit pas seulement de la satisfaction de ses désirs mais, d'abord, de toute parole structurante venue du Tout Autre.

Maurice Longeiret: *Les déchirements de l'unité (1933-1938)*
(Longeiret éd., 2004, diffusion Cléon d'Andran: Excelsis)

Préfacé par Jean Baubérot, cet ouvrage de 270 pages est le résultat d'un travail de longue haleine qui a pris sa forme définitive dans «le cadre laïque et scientifique de l'Ecole pratique des hautes études en Sorbonne». La référence académique est garantie de qualité, elle n'est pas, cependant et heureusement, synonyme d'aridité. L'auteur, le pasteur Maurice Longeiret, tout en n'ayant pas participé lui-même aux événements qu'il rapporte (il était trop jeune) a été cependant, et durant de nombreuses années, président de la Commission permanente des Eglises Réformées Evangéliques Indépendantes. Autrement dit, il est un représentant éminent du courant minoritaire qui refusa, en 1938, de rejoindre la nouvelle structure ecclésiastique censée réunifier le protestantisme français. Le regard de l'auteur sur cette période est donc celui d'un historien, travaillant avec de nombreuses sources (beaucoup sont de première main), mais aussi celui d'un chrétien engagé qui veut mettre à jour les enjeux et les ambiguïtés, ainsi que l'influence déterminante de certaines personnalités dans le processus qui prépara la constitution de l'Eglise réformée de France.

Comme il est nécessaire pour une juste mise en perspective, l'ouvrage commence par un rappel des conditions d'existence du protestantisme et les grands événements qui ont marqué son histoire au XIX^e siècle. Les différentes sensibilités spirituelles et lignes théologiques de l'époque sont rappelées judicieusement. Ce sont elles, en effet, qui donnent le ton dans le grand débat désormais ouvert entre deux fidélités souvent perçues comme contradictoires: le maintien des affirmations essentielles de la foi et l'appel pressant à la manifestation de l'unité des croyants. Tous sont pour l'unité, mais les conditions de sa réalisation sont terrain miné où explosent des conceptions rivales fortement opposées.

Le Synode de 1872 en est un exemple. Alors qu'il était censé rassembler tous les réformés de France sous une même bannière, il consacra en fait une ligne de démarcation entre les Eglises réformées de tendance libérale, qui ne se soumirent en rien aux décisions de ce synode, et les Eglises réformées évangéliques, qui reçurent sa déclaration de foi comme norme disciplinaire. Le «mouvement de Jarnac», initié par Wilfred Monod en 1906 au sein de la tendance libérale, va cependant relancer l'idée d'une possible réunification, mais au travers d'un langage nouveau dans lequel on reconnaît facilement l'empreinte du fidéisme.

Maurice Longeiret nous transporte, ensuite, dans l'entre-deux-guerres avec, d'une part, les difficultés croissantes que les unions d'Eglises vont connaître sur le plan financier et, d'autre part, le renouveau des mentalités dans un monde qui s'élargit (essor des moyens de communication, exode rural), ce qui provoque de nouvelles prises de conscience œcuméniques. Mais l'entre-deux-guerres, c'est aussi le retour de la dogmatique avec Auguste Lecerf et Karl Barth, et c'est encore les réveils de la Drôme et de l'Ardèche. C'est donc dans ce contexte fort bien rendu que la cause de la réunification du protestantisme prend tout à coup une actualité et une urgence sanctionnées par les décisions des synodes régionaux de la Drôme (Eglise réformée évangélique) et de l'Ardèche (Eglise réformée). Nous sommes alors en mai 1933.

A partir de là, les structures se mettent rapidement en place pour faire dialoguer les représentants des Eglises réformées avec ceux des Eglises réformées évangéliques, en attendant d'adjoindre plus tard ceux des Eglises libres et méthodistes. C'est ici que le lecteur devra être particulièrement attentif pour ne pas se perdre dans l'écheveau des diverses institutions qui agissent et réagissent constamment entre elles. Il y a, bien sûr, les structures régulières de chaque Eglise: synodes régionaux et nationaux de part et d'autre, ainsi que les organes directeurs des deux unions, Commission permanente pour les Eglises réformées évangéliques et Comité général pour les Eglises réformées. Mais deux structures sont rajoutées: l'Assemblée plénière, qui est constituée par la réunion de ces deux organes directeurs et, au centre de tout, la

Délégation mixte, un petit groupe de dix personnes (cinq des Eglises réformées et cinq des Eglises réformées évangéliques) dans lequel se trouvent les présidents des deux unions: Maurice Rohr pour les Eglises réformées évangéliques et André Numa Bertrand pour les Eglises réformées. Nous entrons alors dans la partie centrale et essentielle de cette étude.

Les Eglises réformées évangéliques abordent le dialogue avec des positions apparemment claires, se méfiant des principes d'unité classiquement avancés par les libéraux, qui font généralement fi de tout accord doctrinal sur le contenu de la foi. Du président, M. Rohr, en passant par E. Ponsoye, L. Teulon, J. Cadier et d'autres encore, tous semblent d'accord pour maintenir la nécessité d'une confession commune de la foi et pour que l'autorité souveraine des Saintes Ecritures soit clairement à la base de cette réunification. Mais d'emblée aussi, A.N. Bertrand pose quelques jalons et reformule à sa manière la question de l'autorité, qui n'est plus directement celle de l'Ecriture mais celle de Dieu. Pour lui, et pour le groupe qu'il représente, il est déjà hors de question de recevoir la formulation inscrite dans la Déclaration de 1872. Dès la première heure donc, on perçoit bien, de part et d'autre, quel sera le champ des discussions les plus âpres. Si bien qu'après un premier temps de découverte réciproque et de franches explications, la situation paraît se bloquer au sein de la Délégation mixte. En effet, lors de la séance du 14 mai 1934, la délégation des Eglises réformées évangéliques affirme son intention de ne faire aucune concession en ce qui concerne le maintien de la Déclaration de foi de 1872, ainsi que sur la nécessité pour tous les pasteurs d'y adhérer explicitement. La situation paraît donc déjà sans issue. On ne voit plus comment le dialogue pourrait se poursuivre avec des positions aussi rigides de chaque côté. Et, cependant, l'amitié entre Rohr et Bertrand va sauver la mise. On se réunit de nouveau, en janvier 1935, sur un programme neuf: il s'agit d'élaborer ensemble une nouvelle déclaration de foi, de relancer le débat sur l'adhésion des pasteurs et d'ouvrir la négociation avec des représentants des Eglises libres.

Ce programme neuf est évidemment une concession majeure

que viennent de faire ceux qui, quelques mois auparavant, avaient dit qu'ils ne toucheraient pas aux fondements de 1872. Cet état d'esprit nouveau va d'ailleurs se concrétiser encore dans des ouvertures surprenantes de la part de certains membres de la délégation réformée évangélique, s'écartant non seulement de la lettre, mais aussi de l'esprit de l'ancienne Déclaration de foi. L'année 1935 sera en conséquence l'année du déchirement interne aux Eglises réformées évangéliques. Déchirement entre J. Cadier et E. Ponsoye, entre la Commission permanente et les «conférences pastorales évangéliques du Midi», et même entre les synodes régionaux. Il s'ensuit rapidement la création de l'Entente évangélique, mouvement d'opinion hostile aux concessions faites par la Commission permanente et capable d'organiser une résistance. L'Assemblée plénière de décembre 1935 se ressent du climat qui s'est profondément détérioré. L'atmosphère est fortement émotionnelle... mais l'arrivée prochaine des Eglises libres dans le processus du dialogue permet de dépasser ce mauvais moment en tournant les regards vers l'avenir.

Alors que l'on travaille encore le texte de la déclaration, mais aussi et surtout maintenant celui de la formule d'adhésion des pasteurs, le jeu d'A.N. Bertrand est incroyablement efficace. Soufflant tantôt le chaud, tantôt le froid, il désamorce rapidement les inconstantes velléités d'orthodoxie venant des partenaires évangéliques. Avril 1936: les textes sont prêts. Dans la nouvelle Déclaration de foi, la référence au Symbole des apôtres et à la Confession de foi de La Rochelle est déplacée et devient ainsi un simple rappel des expressions successives de la foi chrétienne. L'autorité souveraine des Ecritures est affirmée mais elle est maintenant dépendante du témoignage intérieur du Saint-Esprit. La formule d'adhésion, elle, contient ce passage – «Par là, nous n'entendons pas vous imposer un conformisme doctrinal» – qui fait encore l'objet de désaccords et qui sera remplacé, en juin 1937, par ces quelques mots devenus célèbres: «Sans vous attacher à la lettre des formules...» Le processus d'unité peut ainsi être consommé lors de l'Assemblée constituante de Lyon, en avril 1938, qui consacre la naissance de l'Eglise réformée de France.

Dans un épilogue, toujours aussi bien documenté, l'auteur fait

un bilan qui n'est pas, comme on pouvait s'y attendre, celui d'une grande victoire de la foi et de l'Eglise de Jésus-Christ. Certes, la fusion a eu lieu; il y a désormais en France une grande union d'Eglises protestantes, mais, à l'exception des Eglises réformées (libérales), qui ont globalement réussi leur mutation dans la nouvelle structure, le processus a entraîné des fractures douloureuses au sein des Eglises réformées évangéliques (de loin les plus nombreuses, il faut le rappeler), comme chez les libristes et les méthodistes. L'impression qui se dégage à la lecture de ces pages, c'est que des raisons multiples auxquelles on a donné couleur de spiritualité ont brusquement conféré au légitime désir d'unité une urgence et une forme telles que toute autre considération devait nécessairement plier devant elles. Mais le résultat, et le pasteur Longeiret le souligne dans sa conclusion, c'est que le principe du «non-conformisme doctrinal», qui engendra après 1960 la notion d'Eglise pluraliste, va à l'encontre non seulement de ce que fut l'ancienne Eglise réformée évangélique, mais bien plus fondamentalement de l'ecclésiologie réformée et de sa doctrine des ministères. Cette réalité a été si bien perçue, même parmi les adeptes de la fusion, que lors du dernier Synode national des ERE, et encore lors de l'Assemblée constituante de Lyon, des voix se font entendre (notamment celles des présidents Rohr et Anstett) pour souhaiter que le jour vienne où l'Eglise pourra renoncer «à toute formule préliminaire à l'adhésion des pasteurs». A.N. Bertrand leur répondra poliment, disant en substance que ce jour ne viendra pas de sitôt, car ce préambule est la condition même de la présence des Eglises réformées en ce lieu et en cet instant. L'histoire montrera que les propos du pasteur Bertrand étaient bien plus réalistes que les vœux, certes très pieux, de ceux qui signèrent l'accord en étant peut-être pas tout à fait bien dans leurs chaussures!

L'ouvrage de Maurice Longeiret rassemble, dans les pages 230 à 260, de précieuses annexes constituées par des lettres d'époque, des articles, des déclarations ou des statistiques, qui éclairent et complètent très utilement notre connaissance du temps comme des hommes qui s'impliquèrent dans ces événements. Même si des critiques formelles pourraient, ici ou là, être exprimées, cela

n'enlève rien au très grand intérêt que représente cette étude. Car au-delà de sa valeur intrinsèque, c'est le sujet lui-même qui demandait à être remis en lumière. Au moment où disparaissent les tout derniers témoins de cette histoire, il apparaît que peu de choses, en fait, ont été écrites sur la question. Avec les Actes du colloque de Montpellier intitulé *Vers l'unité pour quel témoignage?* (Les Bergers et les Mages, Paris 1982), *Les déchirements de l'unité* constitue maintenant le deuxième incontournable pour quiconque voudrait connaître les conditions dans lesquelles la reconfiguration du protestantisme français, dans la première partie du XX^e siècle, a eu lieu.

Daniel Bergèse
pasteur à Lambesc (13)

POUR PRÉPARER NOËL

La nativité selon Jean Calvin

Quatre prédications:

- L'annonce faite à Marie et à Joseph
(Luc 1.26-38 et Matthieu 1.18-25)
- Le cantique de Marie
(Luc 1.39-56)
- Le cantique de Zacharie
(Luc 1.67-79)
- La naissance du Sauveur
(Luc 2.1-21)

Les quatre fascicules: 12 euros franco

La Revue réformée, 33 av. Jules Ferry
F-13100 Aix-en-Provence

FOI ET PHILOSOPHIE DU LANGAGE

Alain PROBST*

A) *L'enjeu du langage*

La langue a été donnée à l'homme pour cacher sa pensée. Cette formule diplomatique du siècle des Lumières pourrait être placée en exergue de nombreuses œuvres diverses. Le langage est maléfique, les mots trompeurs, la langue hébraïque pleine de grandioses mystères serait parfois intraduisible; et de l'«intraductibilité» des exégètes, on passerait à celle des philosophes qui, comme Quine, à l'aide du schéma conceptuel et du «mythe de la signification», arrivent à une sorte d'obscurité de fond des aires linguistiques.

Dans la perspective de M. Heidegger (et de son disciple français, S. Beaufret), la langue grecque est «destinale» pour le développement de la réflexion. La philosophie essentiellement hellénique, recueillie par la langue allemande, n'a pas son équivalent en d'autres langues. Et donc une *philosophia biblica* représente une trahison dans la vocation culturelle d'un mot, une historique dissémination qui fait violence aux racines linguistiques originales, une sorte de déportation créant de la signification, mais procédant d'un abandon au moins partiel de la situation initiale des termes. Lacoque et Ricœur (voir *Penser la Bible*) indiquent qu'un événement de pensée nouveau a eu lieu dans l'œuvre de traduction des Septantes en grec. Des mots comme *einai* (*esse*, plus tard dans la langue latine) apportent avec eux une «histoire conceptuelle considérable» (p. 346-347). La Bible nous est

* A. Probst est professeur de philosophie à Paris.

comptée dans la langue de Platon et d'Aristote, histoire tumultueuse des mots de la philosophie grecque classique à Kant. Traduire, c'est interpréter pour ceux qui arrivent au bout d'un long cheminement des signes; une trahison s'effectue.

B) Les négations de l'historicisme

S'ajoutent, à ces considérations, des philosophies du langage qui sont purement privatives. On entendra par là que, loin de conduire à des vues ontologiques, à une métaphysique de l'expression, ces philosophies reprennent le refrain bien connu: «l'homme est dans l'histoire», «l'homme est historique», «l'homme est histoire».

Isolé, semble-t-il, dans une période dominée par la linguistique structurale (de Saussure, R. Jakobson, etc.), par les thèmes du cercle de Prague, par les conceptions issues des travaux de L. Bloomfield et des philosophies relativistes comme celles d'Austin ou de Wittgenstein, Brice Parain fut un des rares auteurs à proposer une *Métaphysique de la parole*, venant s'ajouter à des *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* (1942, rééd. 1972). On y ajoutera les belles réflexions de Wladimir Weidlé dans *Art et langage* (Diogené, 1969).

Exprimons notre sentiment. Le motif religieux fondamental de la divine révélation qui s'épanouit dans des textes d'une extraordinaire tension – certains Proverbes, l'expérience de Job, les antinomies concrètes de l'Ecclésiaste, les paroles du Cantique – exige plus qu'une «phonologie» accidentelle et physique, que des agglomérations de signes désordonnées et contingentes, que des répertoires secs et arides. G. Steiner, dans sa critique (voir *Réelle présence*), a bien senti dans ces domaines une résistance opposée à la magie des mots, une sorte de dénégation de l'œuvre qui opère ouvertement dans les diverses sortes de formalismes de même que dans les théories critiques de composition des textes de l'Ancien Testament. Dooyeweerd, Vollenhoven et Popma y verraient une sorte de captation des ressources de la langue par l'antithèse intentionnelle tendant à dissocier les moments «logiques» des aspects non logiques de l'expérience. Une doctrine du concept (adaptée à la philosophie

des sciences) l'emporte alors, de manière irrésistible, sur l'expérience du temps et de la vie.

C) *Aux origines de la langue modèle*

«Et l'Eternel répondit à Job du milieu du tourbillon et dit:
 Qui est celui-ci qui obscurcit le conseil par des discours sans
 connaissance? (...)
 Où étais-tu quand j'ai fondé la terre?
 Déclare-le moi, si tu as de l'intelligence.
 Qui lui a établi sa mesure, si tu le sais?
 Ou qui a étendu le cordeau sur elle?
 Sur quoi ses bases sont-elles assises
 Ou qui a placé sa pierre angulaire
 Quand les étoiles du matin chantaient ensemble
 Et que tous les fils de Dieu éclataient de joie?» (Jb 38.1-7)

Il est impossible d'aborder objectivement de tels passages sans médiation d'une philosophie du langage portant sur les racines primitives du vrai, les phonèmes des significations originelles qui commandent les autres dispositions des mots; sans la problématique d'une langue première, archétypale qui n'est pas sans lien avec la leçon de choses divine, l'irruption des noms en la création de l'être (voir Gn 2.19).

Un langage devenu conventionnel, sorte de «contrat social» historique, ne rend guère l'ambiance alliancielle des origines où se croisent le regard de la divine présence, l'ordre des choses créées et les noms donnés par l'homme comme les propriétés de ces êtres. La philosophie herméneutique (voir *Penser la Bible*, p. 32 et 42) donne l'impression d'un immense «associassionisme» en lequel, par les voies du hasard et des circonstances, le chaos primordial échappe à son désordre foncier pour former un ordre cosmique toujours menacé de dislocation (voir p. 32, sur l'exister irréductible «menace», le chaos récurrent en la source «P» – celle-ci est indétectable dans les documents – la création semblable à un drame avec grande vulnérabilité au désordre et à la dissociation).

L'ontologie biblique du langage – celle du mot d'origine qui par sa «signification» vise la chose – se trouve altérée par ce

recours au schéma dualiste qui n'appartient pas à la triade création-chute-rédemption en Christ.

D) Le langage,abri du sens

Je crois que des philosophes linguistes comme G. Steiner, B. Parain ou encore Pierre Boutang (voir *Ontologie du secret*) ont essayé, dans des perspectives différentes, de rompre avec un certain «conventionalisme» linguistique. Celui-ci se manifeste déjà dans le *Cratyle* de Platon, compensé par d'autres thèses. Les langues (*phonon*, voir 1Co 14.10) ne sont jamais des bruits entendus dans un milieu inerte. Du seul physique, rien ne se fait *aphonon*, précise Paul. Et donc, il est possible d'affirmer: «Il y a bien des langues différentes dans le monde, mais aucune d'entre elles n'est dépourvue de sens» ou «il y a de nombreux genres de voix et aucune d'elles n'est privée de sons distincts.» (1Co 14.10 litt.) «Le mot comme le geste dessine son sens.»¹ L'apôtre renforce: «La voix distincte comme la note de musique propose le sien.» (1Co 14.7-8)

E) Langage et inspiration de l'Écriture

Le motif biblique soutient avec force l'idée selon laquelle la langue est faite pour recevoir les significations essentielles de la révélation. Le répertoire des mots sert à la préciser, la puissance d'expression à l'imprimer en nos âmes. Il y a donc un saut qualitatif d'une langue faite pour les choses et la description des situations (le code des signaux), à une langue qui parle des être révélés.

Pensons que tout va se jouer en une économie de la distribution des mots sur la ligne d'un énoncé. L'institution linguistique globale garantit la stabilité du mot: ni polysémie déroutante, ni mystère inconcevable du sens. Ainsi la vérité devient verbale, propositionnelle.

F) La prétendue dissimulation de l'être

Dans *Penser la Bible*, les auteurs font usage de la thèse de Zimmerli sur la dissimulation essentielle du divin. «Toute

1. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945).

tentative, nous dit-on, de comprendre la déclaration de reconnaissance en partant du sens du nom *YHWH* est vouée à l'échec, à cause du mystère qui ne peut pas être réduit à une définition et la direction irrévocable du processus d'introduction de soi-même» (à propos d'Ex 3.14-15). D'un point de vue linguistique, avouons notre embarras face à ce «mystère» irréductible à une définition. Si Dieu est l'acte absolu d'exister, *ipsum esse subsistens*, on demande quoi en surplus?

Le processus de la présentation d'un sujet («je», «moi», «c'est moi», etc.) échappe-t-il à un langage propositionnel bien construit, est-il situé en dehors de la phrase affirmative et du nom de l'identification? Des affirmations comme celles de Zimmerli sont-elles seulement lexicographiques?

Mais il y a plus. Le motif scripturaire enseigne que le Nom divin ne s'éparpille pas dans les *stoikeia* ou dans les circonstances historiques. On ne le trouvera pas dans des dialectes environnants (Madian, peuples Kennites, etc.). La langue archétypale comporte des racines primordiales qui s'identifient à ses ressources les plus ultimes de «signifier» et donc, dans le répertoire hébraïque, les termes désignant: création, créer, Dieu, être, existence, ordre, stades et genres, etc., ne doivent pas être soumis à un examen d'admission. Ils conditionnent *a priori* (le plan transcendantal et transcendant) toute forme de discours ayant un sens!

Il nous faut donc laisser à son triste sort la *Wirkungsgechichte* et autres «forces allemandes» (avec un cœur léger) pour se représenter, en une philosophie du langage, les racines *HYH*, *EHYEH*, le mot *YHWH*, comme les fondements du langage de l'être. En Exode 3 nous est délivré l'ultime vocabulaire d'une philosophie de l'être, la différence ontico-ontologique, étant-être.

G) La leçon d'écriture chez Claude Lévi-Strauss

Il existe une autre façon de récuser la langue primordiale qui consiste, dans le structuralisme, à poser le regret d'une culture réduite à la simple oralité, une langue traditionnelle sans «reversion» écrite et graphique, utile pour désigner les choses

quotidiennes et les activités élémentaires, enrober de termes les animaux ou espèces totémiques et les clans. Cl. Levi-Strauss l'exprime en clair dans la célèbre leçon d'écriture (voir *Tristes tropiques*, p. 339-345): le choix de la matière écrite oriente toute la société dans une autre direction.

Après avoir médité longuement sur les prétendus bienfaits de l'écriture, sur l'essentielle tromperie d'un chef Nambikwara qui voulut passer alliance avec l'homme blanc, imposer aux autres son pouvoir, l'ethnologue conclut: «L'écriture et la perfidie pénétraient chez eux de concert.» La langue écrite, loin d'être cette mémoire artificielle permettant l'accumulation des savoirs, leur transmission à la société, a pour fonction la domination politique, elle facilite l'asservissement. L'image est celle du scribe égyptien consultant les listes des milliers d'esclaves voués à la construction des pyramides. La stricte oralité de la société archaïque permet encore, à quelques-uns, d'échapper à l'étatique Léviathan (*Les Fortes têtes*, nous dit l'auteur, en eurent la prémonition).

H) Le langage et l'inscripturation. Théologie de l'histoire

C'est à cette étape du raisonnement qu'il faut faire intervenir la téléologie de la langue, la raison d'être de sa «reversion» écrite dans le plan divin. Loin d'être une simple «mémoire artificielle», un instrument dictatorial, la langue est faite pour devenir le véhicule, l'instrument de la révélation.

De la même manière que le Christ est la raison d'être de la création (*sumum opus Dei*, selon Duns Scot), la révélation en laquelle culmine le vrai, l'universel, constitue la raison d'être des instruments linguistiques apparus, dans l'histoire, au cours du processus de développement des aspects qui «prolonge» la création. L'inscripturation de la parole dans la langue originelle, les traductions dans les diverses langues du monde correspondent à la téléologie de la culture.

Il y a accomplissement quand d'un mot hébreu, on passe à un mot grec ou latin (etc.). La non traductibilité priverait le Dieu de toute présence réelle au monde, à l'histoire, Dieu «silencieux et

lointain», Dieu de l'art contemporain, de l'épistémologie, d'une philosophie du langage, évoquée par F. A. Schaeffer dans son traité, qui est une discussion avec les silences, les indéchiffrables de Malraux, Bergman, Fellini et des derniers paragraphes du *Tractatus* de Wittgenstein (Le Silence \neq au «dit» de Dieu).

1) Paul et la bonne traductibilité

«Il y a bien des langues différentes dans le monde, mais aucune d'entre elles n'est dépourvue de sens.» (1Co 14.10) Le langage intervient dans la communication du salut. Intervenant en langues extatiques plus que tout autre, dans la contemplation (1Co 14.10), l'apôtre préfère cinq paroles intelligentes (v. 19) aux signes équivoques de l'expérience mystique, ceci afin d'enseigner (v. 19). Le parti pris de l'auteur de la lettre est celui de la bonne intertraductibilité (problème philosophique, par excellence; on peut traiter cette question sur les croyances d'un existentialisme religieux, de la phénoménologie, des thèses de Quine ou de R. Carnap). Il existe une liaison historique nécessaire permettant, à une langue étrangère au développement de la révélation, d'exprimer celle-ci en termes adéquats (une fusion idéale relevant d'une sorte de mythe «parménidien»!). Paul joue le jeu de la capacité d'expression linguistique; différentes, les langues peuvent dire le vrai.

Comment prétendre alors que la traduction d'Exode 3 constitue une nouvelle «création de sens», un «événement de pensée» (Ricœur, Lacoque, p. 346), une «reversion» de la Bible dans «la langue de Platon et Aristote»? Il y a la langue grecque comme apparition, institution, histoire. Des verbes comme *einai* qui, en eux-mêmes, ne nous imposent aucune philosophie *a priori* du divin et de la création. Avec ces verbes et des mots proches, on peut affirmer origine, création (Jean 1) ou les nier! Les valeurs linguistiques inverties dans la langue grecque ne sont pas reliées de manière destinale aux systèmes philosophiques de Platon et Aristote et ne forment donc pas un écran entre nous et la pensée hébraïque.

Les pères platoniciens de certaines Eglises d'Orient ne sont plus dans la ligne de la traduction des Septante, dès qu'ils utilisent

Foi et philosophie du langage

le langage en dehors du motif biblique de la création. Ainsi, la Bible grecque nous dit que Dieu seul est substance, être, contrairement à l'être créé qui ne fait que refléter en forme temporelle un absolu situé hors du monde. Et ceci se dit de nombreuses langues, mais pas dans la langue de la philosophie herméneutique qui divinise le sujet «interprétant», ce qui est un aspect du panthéisme de notre époque et une négation de Christ.

CARREFOUR THÉOLOGIQUE 2006 DE LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE RÉFORMÉE D'AIX-EN-PROVENCE

Il aura lieu du vendredi 3 mars dès 14h30
au samedi 4 mars à 17h30

Il aura pour thème cette année :

L'identité protestante dans une société en mutation

Avec la participation de Mme Annie Bergèse, MM. S. Fath
et M. Longeiret
ainsi que les professeurs de la Faculté

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
Courriel : fltr.aix@wanadoo.fr

TABLE, TOME LVI, 2005

Frédéric BAUDIN	Bible et écologie. Protection de l'environnement et foi chrétienne .	2.61-77
Daniel BERGESE	La Bible: une parole en prise avec le réel .	1.45-58
	<i>Les déchirements de l'unité (1933-1938) de M. Longeiret (revue)..</i>	5.66-71
Ronald BERGEY	L'attente et la venue du Messie dans la foi d'Abraham .	3.1-10
Pierre BERTHOUD	La royauté divine et la royauté terrestre dans l'Ancien Testament .	3.9-23
Georges BESSE	Un traité polémique du temps de la Réformation (P. Viret) .	5.42-55
Gordon CAMPBELL	La royauté divine et la royauté terrestre dans l'Ancien Testament .	3.24-43
	Le récit du Royaume de Dieu dans l'évangile selon saint Luc .	3.44-61
	Vivre et mourir devant Dieu: esquisse d'une théologie biblique	4.5-20
Donald COBB	Jésus le Messie et l'Eglise: <i>Verus Israel?</i> .	3.62-80
William EDGAR	Le protestantisme aujourd'hui: défis et perspectives d'avenir .	1.1-18
Nicolas FARELLY	«Je suis la vérité» dans l'évangile de Jean .	5.1-20
Frédéric HAMMANN	Jésus face à la mort de Lazare et à sa propre mort (Jean 11.32-44 et 12.20-33) .	4.1-4
Gerard den HERTOG	Légalisation/dépénalisation de l'euthanasie. Bilan de la situation aux Pays-Bas	4.75-94
Françoise JAULMES	Entre l'acharnement thérapeutique et l'euthanasie: la philosophie des soins palliatifs .	4.21-31
Michel JOHNER	Respect de la vie humaine et rituels funéraires .	4.95-112
Charles-Daniel MAIRE	La Parole de Dieu au risque de la culture des hommes	1.19-43
Denis MOULIN	Jean Brun, une introduction à sa pensée	2.25-42
Alain PROBST	Penser la Bible .	1.59-66
	Foi et philosophie du langage ..	5.72-79
Jorge RUIZ	La nouvelle théologie catholique romaine sur Israël .	5.21-41
Freddy SARG	En quoi la perversité mine-t-elle la société?	5.56-65
Marie-Jo THIEL	- Vieillesse et dignité de la personne: représentation de la vieillesse et fin de vie	4.48-62
	L'accompagnement des mourants à l'heure de la maîtrise du vivant .	4.63-74
Cornelius VAN TIL	Mon Credo .	2.1-24
Florent VARAK	Franc-maçonnerie et foi chrétienne .	2.43-60
Paul WELLS	Trois approches du texte biblique. Notes sur le «cycle de Balaam» .	1.67-80
	La souffrance physique a-t-elle un sens? .	4.32-47
	Conseils pratiques touchant à l'éthique du ministère itinérant	2.88-91
	Création de l'association francophone européenne des théologiens évangéliques .	2.92-93
	Table, tome LVI, 2005 .	5.80

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 28 Euros; solidarité: 40 Euros
Posteurs et étudiants: 13 Euros
Etudiants en théologie: 10 Euros. Deux ans: 16 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
Périodicité: 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

7 Euros pour l'année et l'année précédente
8 Euros pour les numéros double de l'année en cours
et de l'année précédente
3 Euros pour les années précédentes

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 9 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U.
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
Pour la Belgique, compte postal n° 000-1842588-73

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 42 CHF; solidarité: 62 CHF
Posteurs, étudiants et AVS: 25 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros (FF), sur une banque en France: tarifs français + 9 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 12 Euros

Envoi *prioritaire*: supplément aux tarifs ci-dessus: 8 Euros
ou 12 CHF

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondanslenet.fr

N° 235 – 2005/5 – NOVEMBRE 2005 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal: Février 2005

Imp. I.M.E.A.F., 26160 LA-BÉGUDE-DE-MAZENC. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: P. WELLS. Commission paritaire N° 0707 G 81942.



SOLI DEO GLORIA