

LA REVUE REFORMEE

**INCERTITUDES MODERNES
ET FOI CHRÉTIENNE**

G.C. Berkouwer

N° 241 – 2007/1 – JANVIER 2007 – TOME LVIII – 5 FOIS/AN



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,
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.

INCERTITUDES MODERNES ET FOI CHRÉTIENNE

par

**G.C. BERKOUWER
(1903-1996)**

Traduit de l'anglais par L. Turner et P. Marcel

Liminaire

Pourquoi publier, un demi-siècle après, cette série d’articles des années 50? Ne serait-ce pas donner l’impression que le calvinisme est incapable de se mettre à jour et se contente toujours de réchauffer de vieux plats?

Il y a deux bonnes raisons au moins à cette réédition.

En premier lieu, malgré quelques différences dans la manière de s’exprimer – car la langue française a évolué pendant cette période –, le lecteur sera étonné, en lisant ces études, de voir combien les choses ont peu changé. Aujourd’hui, nous entendons souvent dire que la modernité a fait place à la post-modernité, que nous baignons dans un nouveau subjectivisme, que les sensibilités ont évolué, que la réaction du lecteur face à un texte est devenue souveraine, que les maîtres à penser ont laissé leur place à la soft-idéologie... tout cela est, sans doute, vrai.

Cependant, les grands problèmes auxquels la foi chrétienne a à faire face restent toujours plus ou moins les mêmes: le naturalisme, le relativisme, le syncrétisme et l’évolutionnisme. Ce sont toujours là les points sur la boussole qui orientent nos contemporains, même si leurs nouvelles expressions sont plus radicales et plus subjectivistes qu’auparavant. Ces attitudes, communes au modernisme et à la modernité tardive, constituent les présupposés que les essais de Berkouwer démasquent et critiquent de façon remarquable.

En effet, les sujets de préoccupation qu’aborde notre théologien néerlandais ne sont guère différents des grands défis auxquels le christianisme fait face aujourd’hui, même s’il y aurait lieu d’en ajouter quelques-uns d’inédits: le problème herméneutique, la déchristianisation totale de l’Occident et la migration du

christianisme vers les continents australs, la poussée du mouvement pentecôtiste-charismatique mondial ou le nouvel âge. Les développements de Berkouwer sur l'autorité de l'Ecriture, le libéralisme théologique (qu'il appelle «néo-protestantisme»), le problème de la source de l'autorité, la foi et les œuvres (les nouvelles expressions de la doctrine de la justification, résultant du dialogue œcuménique), les problèmes éthiques et la question de la nature de l'Eglise sont plus que jamais d'actualité.

Mais, et ceci nous intéresse de façon existentielle, notamment en France, à cause du changement de visage du protestantisme et la re-distribution des cartes effectuée par la montée des «évangélismes» avec leurs nouvelles communautés. Les grandes questions que Berkouwer a envisagées comme étant des défis à relever par les Eglises réformées de son époque – les anciennes Eglises instituées, «*main line*» –, sont aujourd'hui placées devant les Eglises évangéliques. Le combat de la foi biblique a été largement perdu dans les anciennes «grandes Eglises» et ceux qui cherchent encore à l'y maintenir vivent souvent, aujourd'hui, une situation malaisée de cessez-le-feu ou de compromis qui, politesse oblige, interdit de trop demander. C'est, en grande partie, pour cette raison que ces Eglises ne sont plus «grandes» et sont qualifiées, abusivement, d'«historiques».

Il reste à voir comment les évangéliques vont s'en sortir. Sont-ils conscients du combat spirituel qu'ils ont à mener? Savent-ils même qu'il y a un combat à mener à propos de l'Ecriture, de la foi, du salut par la croix, de la vie chrétienne vécue conformément aux principes de sainteté? Autour de nous, en bien des domaines, n'apparaît-il pas que des conceptions et des attitudes qui étaient récusées par les évangéliques d'il y a une génération, parce qu'elles relevaient du libéralisme théologique ou étaient reconnues comme «mondaines», prennent place insidieusement dans nos pensées et dans nos pratiques? Les «évangéliques» savent-ils encore, aujourd'hui, ce qu'est la vérité biblique et comment la distinguer de l'erreur afin de s'élever contre celle-ci avec les armes spirituelles que l'Ecriture fournit? Ou se sont-ils laissés plus ou moins prendre par l'esprit, ô combien séduisant, de l'époque-faut-tout-tolérer? Pour les évangéliques que nous

sommes, le grand besoin de l'heure est un esprit de discernement, certes charitable, mais lucide et sans complaisance. A commencer par nous-mêmes.

La seconde raison qui justifie cette publication est le parcours de Berkouwer lui-même qui, hélas, devrait nous servir d'avertissement. A notre grand regret et à notre immense étonnement, Berkouwer, qui a écrit les essais que l'on va lire, n'est pas resté longtemps le même. Il a, sans doute, accompli un tour de force remarquable en publiant les quatorze volumes de sa dogmatique auxquels s'ajoutent d'autres ouvrages, comme un livre perspicace sur la théologie au XX^e siècle. Mais, après avoir vogué sous le pavillon du calvinisme, Berkouwer a changé d'enseigne pour hisser le drapeau d'une théologie «dynamique», caractérisée par une dialectique de plus en plus accentuée au fil des années. On a beaucoup discuté sa méthode de corrélation: la théologie vit, non en vase clos, mais en relation avec la Parole qu'elle écoute et, aussi, avec les troubles du moment. Elle a deux références, la Parole et l'Eglise avec son témoignage face au monde auquel elle est confrontée.

C'est cette «confrontation avec le monde» qui a poussé Berkouwer vers Karl Barth, qu'il a, pourtant, longtemps critiqué. Et, lentement, imperceptiblement, Berkouwer est allé, en un sens, plus loin que Barth. La corrélation avec les questions du jour a pris de plus en plus de place dans sa pensée. C'est ainsi que, dans le volume de sa dogmatique sur la Sainte Ecriture, la doctrine classique de l'inspiration est modifiée par l'accent mis sur sa forme humaine et son adaptation – «la forme du serviteur» – au contexte culturel. Ainsi conditionnée par le temps où vit son lecteur, l'Ecriture est aménagée, actualisée, rendue acceptable, avec le danger constamment présent d'en relativiser le message. Le résultat pour Berkouwer a été qu'il est devenu de plus en plus critique des confessions de foi réformées et qu'en particulier, dans son volume sur l'élection, il a contesté la doctrine soutenue par les Canons de Dordrecht.

L'attrait de la facilité est souvent ce qui nous guide et on ne s'en rend pas toujours compte. Or, il est difficile de revenir en

arrière et de retrouver la bonne direction. En tant qu'évangéliques, le cheminement de Berkouwer doit nous servir d'avertissement et nous exhorter à bien voir que les idées à la mode, pour attirantes qu'elles soient, ne sont pas toujours innocentes. Elles ont besoin d'être placées, non en corrélation avec la Parole dans un balancement dialectique qui suscite une expression revue et corrigée de la «vérité», mais sous sa lumière, celle du principe du *sola Scriptura*, si bien défendu par... Berkouwer, en ces pages.

Paul Wells

Bibliographie

Une bibliographie complète se trouve dans *Septuagesimo Anno. Theologische Opstellen Aangeboden aan Prof. Dr G.C. Berkouwer*, (Kampen: Kok, 1973), 301-311.

A Half Century of Theology, trans. L.B. Smedes (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).

En français, «Foi réformée et conception moderne de l'homme», *La Revue réformée* 9 (1958:3) 26-35.

C.W. Bogue, *Berkouwer: A Hole in the Dike?* [www.pragmmpub.org/hole_in_dike.html](http://pragmmpub.org/hole_in_dike.html)

N.L. Geisler, «The Functional Theology of G.C. Berkouwer» in *Challenges to Inerrancy: A Theological Response*, G.R. Lewis, B.A. Demarest eds. (Chicago: Moody Press, 1984).

H. Krabbendam, «B.B. Warfield versus G.C. Berkouwer on Scripture» in *Inerrancy* (Grand Rapids: Zondervan, 1979).

L. Smedes, «G.C. Berkouwer» in *Creative Minds in Contemporary Theology*, ed. P.E. Hughes, (Grand Rapids: Eerdmans, 1966) 63-98.

Préface (janvier 1955)

La Revue réformée s'honneure de pouvoir présenter, pour la première fois, au public de langue française un écrit du professeur G.C. Berkouwer dont, en quelques années, la renommée est devenue mondiale.

Né en 1903, pasteur de paroisse à Oudehorne et à Amsterdam de 1927 à 1939, Docteur en théologie, G.C. Berkouwer devint professeur à la Faculté de théologie de l'Université libre réformée d'Amsterdam en 1940, avec la charge particulière d'enseigner la dogmatique en rapport avec les courants modernes de pensée, tant dans la théologie que dans la philosophie. Depuis 1950, il est titulaire de la chaire de dogmatique, ajoutant à son enseignement celui de l'histoire des dogmes, de la philosophie de la religion, de la symbolique, de l'apologétique et de l'encyclopédie.

Le professeur G.C. Berkouwer est un grand théologien. Malgré sa jeunesse, ses publications sont déjà considérables. Nous remarquons: *Foi et révélation dans la théologie nouvelle aux Pays-Bas* (1932), *Le problème de la critique biblique* (1936), *La guerre mondiale et la théologie* (1945); plusieurs ouvrages sur Karl Barth et le barthisme: *Karl Barth* (1936), *Karl Barth et le baptême des enfants* (1947), *Le triomphe de la grâce dans la théologie de Karl Barth* (1954), *Barthisme et catholicisme* (1940); plusieurs ouvrages sur le catholicisme romain (*De Strijd om het Roomsche Katholieke Dogma*, 1940; *Conflict met Rome*, 1948, 3^e éd., 1954).

Depuis 1959, le professeur G.C. Berkouwer a commencé la publication d'un très vaste ensemble, qui doit comporter une vingtaine de volumes, dont huit ont déjà été publiés aux Pays-Bas, et quatre traduits en anglais. Il s'agit d'études dogmatiques,

extrêmement fouillées, sur un certain nombre de sujets précis, centrant toutes les questions sur l'actualité théologique contemporaine, et qui font preuve d'une prodigieuse érudition et d'une connaissance de première main de tous les courants actuels de la théologie et de la philosophie. Certains pensent que la pensée théologique calviniste est sclérosée et ne sait pas s'inscrire dans les préoccupations du temps présent, ni s'adresser au monde d'aujourd'hui! Ceux qui prendront connaissance des ouvrages de G.C. Berkouwer se persuaderont aisément du contraire et constateront le caractère foncièrement dynamique du calvinisme contemporain, qui s'oppose si radicalement à ce qu'on a coutume d'appeler dans nos régions le «fondamentalisme».¹

Tous ceux qui s'intéressent à la théologie et, à défaut du hollandais, savent lire l'anglais, se doivent de prendre connaissance, au fur et à mesure des sorties de presse, des ouvrages de G.C. Berkouwer. Ils ne le regretteront pas!

On a parfois reproché aux publications de *La Revue réformée* de présenter un caractère trop technique et d'être trop «théologique». On ne peut adresser ce reproche au présent fascicule: «Incertitude moderne et foi chrétienne». Ces conférences, prononcées en Amérique en 1952, ont été conçues pour atteindre un vaste public, et particulièrement le peuple de l'Eglise, puisqu'elles ont été plusieurs fois délivrées dans des temples devant les fidèles ordinaires de l'Eglise. C'est précisément l'extrême simplicité du langage et du vocabulaire qui nous a déterminés à les traduire et à les publier. Ces conférences nous présentent une esquisse de quelques grands problèmes qui retiennent aujourd'hui l'attention des théologiens, des fidèles et de l'Eglise. Dépourvues de toute technologie, de tout apparat théologique, elles sont vraiment à la portée de tous. On y sent la chaleur de cœur de ce grand théologien qui tient à ne pas «se couper» de la communion des fidèles et à ne pas faire de la théologie la science

1. Ont déjà paru en 1955 dans cette collection: *Foi et justification* (1949), *Foi et sanctification* (1949), *Foi et persévérance finale* (1949), *La providence de Dieu* (1950), *La révélation générale* (1951), *La personne du Christ* (1952), *L'œuvre du Christ* (1953), *Les sacrements* (1954). L'ensemble, terminé en 1972, comporte 14 volumes toujours disponibles (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company).

de quelques privilégiés. L'appel constant à la responsabilité de chacun, l'objectivité et l'humilité du discours, le ton de la prédication qui apparaît souvent, cet effort persistant pour rendre toute l'Eglise humble dans sa vie et dans sa recherche théologique, pour couper court à toute fausse assurance, pour promouvoir l'action dans tous les domaines, souligner sans cesse le dynamisme et les obligations de la foi réformée, nous rendent ces études très attachantes. La sûreté de jugement de leur auteur, qui nous y livre comme un petit traité de stratégie réformée, en fait un guide sûr à un moment où tant d'esprits sont dans l'indécision et se laissent parfois séduire et attirer par toutes sortes de courants.

Etant donné les intentions et les buts de ces conférences, nous ne nous étonnerons pas qu'elles ne puissent tout nous apporter. Certains lecteurs de notre revue souhaiteront, en maints passages, un développement plus poussé de l'étude des questions en jeu et des solutions proposées, et auront l'impression de rester sur leur faim. Qu'on n'en fasse pas grief à l'auteur qui, dans ses nombreux ouvrages déjà publiés, sait aborder, avec tout le luxe de détails et toute la profondeur nécessaires et suffisants aux plus exigeants, n'importe quelle question théologique, et qui nous donnera encore bien d'autres preuves de son érudition et de sa perspicacité. Si certains souhaitent en savoir davantage, tout en ignorant le néerlandais, qu'ils lisent au moins les ouvrages déjà traduits en anglais. Qu'ils s'informent également du travail gigantesque de pensée, de science et de foi accompli depuis quelques dizaines d'années dans les milieux authentiquement réformés, et auquel ces conférences font souvent allusion. Le monde réformé français reste trop volontiers replié sur lui-même. C'est l'une des tâches de *La Revue réformée* que de l'ouvrir à la pensée réformée mondiale, et de lui faire savoir que la Réforme ne vieillit pas.

Telles qu'elles sont, et à cause de leur grande simplicité, ces conférences seront une aide précieuse pour beaucoup et un tonique puissant pour l'Eglise.

Pierre Marcel

CHAPITRE PREMIER

L'AUTORITÉ DES SAINTES ÉCRITURES

Nous le savons tous, le monde moderne a jeté un défi à la foi réformée. Si elle veut relever le gant, l'une de ses premières tâches sera de définir son attitude à l'égard de la Bible.

Certes, le problème de l'autorité des Saintes Ecritures n'est pas nouveau. Dès les temps les plus anciens, le christianisme a su défendre l'autorité de la Bible contre ceux qui la critiquaient ou la niaient. Il a dû aussi la défendre contre le discrédit dans lequel la tenait le catholicisme romain en faveur de la tradition. Mais, au XIX^e et au XX^e siècles, l'opposition contre l'autorité de l'Ecriture n'a cessé de se renforcer et, depuis des années, l'Eglise – et très particulièrement l'Eglise de confession réformée – doit faire face à un courant très puissant de critique. Lorsque l'Eglise invoque l'infaillibilité de la Bible, elle se heurte à une opposition quasi unanime, et pas seulement à celle des libre-penseurs déclarés ou à celle du modernisme tel que nous le connaissons en Europe et en Amérique.

Au XIX^e siècle, le célèbre théologien allemand, Wilhelm Herrmann, affirma avec une puissante énergie que l'ancienne théorie de l'inspiration, qui confesse que l'Ecriture est divinement inspirée, n'avait plus cours chez les théologiens. Actuellement, de partout dans l'Eglise et chez les théologiens, on tient pour de plus en plus évident qu'il est impossible de conserver la vieille doctrine de l'inspiration et de l'infaillibilité. Et la forme particulière que revêt couramment aujourd'hui cette attitude critique envers la Bible peut être résumée dans cette

affirmation: il n'y a pas identité entre l'Ecriture et la Parole de Dieu, les identifier, disent certains théologiens contemporains, c'est simplifier à outrance le problème.

Cette critique doit émouvoir, non pas la seule théologie réformée, mais avant tout l'Eglise tout entière. Dans nos chaires, dans nos cours d'instruction religieuse, à nos foyers, la Bible tient une place qui est celle du Livre qui nous est donné pour la vie et pour la mort. L'Eglise réformée a-t-elle vraiment accordé une trop grande valeur à l'autorité des Ecritures? Telle est l'une des plus importantes questions à laquelle tout membre de l'Eglise doit répondre aujourd'hui. C'est pourquoi je désire examiner, tout d'abord, ce problème capital avec vous.

Arguments contre la Bible comme Parole de Dieu

Les critiques contemporains développent sans cesse deux arguments contre l'identification réformée de la Bible et de la Parole de Dieu.

En premier lieu, de l'avis de beaucoup, notre doctrine de l'inspiration de l'Ecriture sainte serait en conflit notoire avec les conclusions des recherches historiques et critiques des siècles derniers. L'analyse des textes est présentée comme une preuve de l'insuffisance de la thèse réformée.

En second lieu, on nous affirme que l'identification de l'Ecriture sainte et de la Parole de Dieu exclut la possibilité d'une foi chrétienne, en tant que confiance vivante et personnelle. Une foi qui aurait pour objet toute la Bible, prétendent nos critiques, ne peut plus être une conviction réelle et personnelle; la foi et la confiance ne peuvent se rapporter qu'à une Personne vivante; mettre sa foi dans la Bible, au lieu de la mettre en Dieu, serait contraire à l'essence de la foi chrétienne.

De ces deux arguments, l'un est scientifique et inspiré par les recherches scientifiques; l'autre est religieux. J'ignore lequel, historiquement, a eu la plus grande influence; mais l'effet de ces deux arguments a été considérable et ses répercussions se font encore sentir aujourd'hui. Ils font partie d'un ensemble qui est devenu, à son tour, une nouvelle tradition, la «tradition critique»,

et ils paraissent tellement évidents à un si grand nombre de théologiens et de non-théologiens, que le point de vue réformé est considéré comme une tentative isolée pour sauver un conservatisme fossilisé et pour maintenir une tradition surannée, aujourd’hui rigoureusement indéfendable. Quiconque refuse d’accepter cette nouvelle et récente tradition critique est traité de «fondamentaliste», d’aveugle volontaire qui refuse de prendre en considération des faits simples et irréfutables.

Les représentants contemporains de cette tradition critique reconnaissent pourtant bien que l’Ecriture a une valeur particulière pour l’Eglise et pour l’individu, pour la vie et pour la mort, mais non point en tant que Parole divine infaillible. Pour eux, l’Ecriture rend témoignage à la Parole, à la vraie Parole de Dieu. Elle n’est qu’un témoignage de la révélation divine, mais elle n’est pas et ne peut jamais être la Parole, la Révélation elle-même. On admet que l’ancienne doctrine de l’inaffailibilité contenait un élément religieux: l’ardent désir de tout homme quant à la certitude en matière de salut. On en reconnaît même la valeur, puisque la certitude est un élément essentiel de la foi chrétienne. Mais, affirme-t-on, nos pères et l’orthodoxie étaient dans l’erreur, car ils ont cherché leur certitude là où elle ne se trouvait pas, et par des moyens erronés. De même que le catholicisme romain s’est fourvoyé lorsqu’il la chercha dans l’infailibilité du pape, de même la Réforme s’est, elle aussi, fourvoyée en la recherchant dans l’infailibilité de la Bible. Chercher la certitude religieuse dans une Bible qui serait infailible est, nous dit-on, un fâcheux contresens, surtout à notre époque où tout est mouvement, où tout est risque, où tout est «saut dans l’inconnu». Dans un monde comme le nôtre, où la science est la seule autorité, on nous prévient charitairement que persister à défendre la doctrine réformée de l’infailibilité de l’Ecriture ne peut conduire qu’à des résultats catastrophiques, car nombreux sont ceux qui, devant l’impossibilité scientifique d’une telle doctrine, rejettent non seulement la doctrine, mais aussi ce qu’ils auraient été sans doute prêts à reconnaître: la valeur religieuse d’une Bible humaine, d’un témoin faillible.

Nous voilà donc prévenus des conséquences possibles et des dangers qu'implique la position réformée à l'égard de l'autorité des Ecritures. La Bible n'est plus qu'un témoin humain de la vraie révélation: telle est l'attitude le plus généralement adoptée par les critiques contemporains. Pour eux, la Bible est un témoin faillible, mais elle est tout de même un témoin qui nous met au contact de la révélation. C'est ce qu'affirmait E. Brunner dans les conférences qu'il fit en Amérique en 1928, lorsqu'il comparait la Bible à un poste de radio, qui, en dépit des parasites, nous met en contact avec la beauté d'un concert exécuté loin de nous.

Quand nous comparons le contenu des Confessions de foi réformées concernant l'autorité des Saintes Ecritures et le monde du relativisme auquel nous nous heurtons aujourd'hui, il est indispensable que nous sachions comment parler et comment témoigner de l'autorité de l'Ecriture sainte. Car il ne s'agit pas là d'un problème abstrait. Il est impossible, en effet, de disjoindre notre confession de l'autorité de la Parole de Dieu, du contenu salvateur de cette même Parole. Le christianisme est la religion d'un livre, mais non dans un sens purement formel. Il nous faut connaître avec certitude la valeur de notre témoignage, car ce témoignage est tout chargé de richesse et de responsabilité. Comment, dans les ténèbres qui nous entourent, pouvons-nous être une bénédiction pour tous ceux qui ont perdu leur assurance sous les assauts d'une critique radicale?

Nous savons qu'il ne nous sera jamais possible de prouver l'autorité des Saintes Ecritures au moyen d'une apologétique rationaliste. Avec Calvin, avec la Confession de foi des Pays-Bas (*Confessio Belgica*), nous savons que seul le témoignage du Saint-Esprit peut nous convaincre de l'autorité véritable des Ecritures. Mais, devant l'attaque persistante et de plein fouet menée contre la Bible, il nous faut pouvoir et oser rendre un témoignage honnête, sincère et convaincant, au fait que l'Ecriture est vraiment une lampe à nos pieds, une lumière qui brille dans les ténèbres. Un témoignage honnête, certes; non pas un témoignage «conservateur» qui tremble devant les faits, mais une véritable conviction de foi et de foi chrétienne, dont le monde actuel a plus que jamais besoin.

La Parole de Dieu selon Karl Barth

Dans cette première conférence, je voudrais attirer votre attention sur la conception de Karl Barth et sur la manière dont il s'exprime à l'égard de l'Ecriture. L'intérêt que nous y portons n'est pas seulement théorique, mais aussi pratique et religieux. De nombreuses questions soulevées par Barth doivent être analysées par la théologie réformée, car son influence est aussi profonde que le fut au XIX^e siècle celle de Schleiermacher, et elle est actuellement prépondérante en Europe et en Amérique. Au cours des trente années de développement de sa théologie, Barth a critiqué quelques points de son propre système; mais il est une doctrine à laquelle, de toute évidence, il n'a jamais apporté le moindre changement, c'est sa doctrine de l'Ecriture, qui reste aujourd'hui exactement ce qu'elle était en 1926, lorsqu'il écrivit, pour la première fois, sur la doctrine réformée de l'Ecriture. Nous pouvons dire que la position de tous les théologiens dialectiques est, sur ce point, identique. Vous n'ignorez pas, par exemple, que Brunner et Bultmann reconnaissent sans ambages qu'ils acceptent une forme assez radicale de critique scripturaire. Sur quoi se fonde donc essentiellement la position de Karl Barth, le chef de la théologie dialectique, dans cette nouvelle forme de pensée théologique?

Dès 1926, Barth critiquait la position orthodoxe du XVII^e siècle, qui faisait de la Bible le résultat d'une dictée céleste. En 1947, il exprima la même critique dans une brochure intitulée: *L'Ecriture et l'Eglise*, s'élevant contre l'erreur de l'Eglise qui considère que la Parole de Dieu est réellement contenue dans le livre des Saintes Ecritures. Il y exprime sa conviction que cette erreur était un fruit du naturalisme. Impossible, selon lui, que la Parole de Dieu, du Dieu vivant et personnel, puisse être contenue dans un livre, car la Parole de Dieu, c'est l'Esprit de Dieu, Dieu lui-même dans sa majesté, sa souveraineté, sa réalité. C'est pourquoi Barth rejette énergiquement toute identification directe entre la Parole de Dieu et la Bible. Il admet cependant qu'il existe une certaine identité, mais une identité qui ne peut être qu'indirecte.

J'ai la conviction que nous pouvons comprendre la clef de voûte de la théologie de Barth si nous saisissons ce qu'il entend par identité indirecte. Il est très remarquable que Barth persiste à parler de l'autorité de la Bible. C'est ainsi qu'il écrit, par exemple, en parlant de l'Ecriture: «Là où il y a autorité, il y a obéissance. Et c'est l'autorité de Jésus-Christ.» N'est-ce pas là la vieille doctrine de l'inspiration de la Bible? Toutefois, n'oublions jamais que nombre de théologiens parlent de l'autorité des Saintes Ecritures tout en acceptant la critique moderne de la Bible, et que la plupart des critiques radicaux donnent l'impression d'avoir un très grand respect pour la Bible. Ils reconnaissent que le Seigneur prononce la Parole de Dieu, et que cette Parole doit avoir autorité; nous devons l'écouter et y obéir. Brunner accepte d'un côté une forme radicale de critique, et rejette, par exemple, la naissance virginal du Christ et d'autres enseignements de la Bible, tout en présentant la Bible comme la norme de la doctrine. Mais, quand il affirme son autorité, il critique tout aussitôt la «fausse» doctrine d'une inspiration infaillible. Ainsi, il proclame l'autorité de l'Ecriture, tout en critiquant l'identification de l'Ecriture et de la Parole de Dieu. Nous retrouvons une attitude identique dans la théologie de Barth. Qu'est-ce que cela veut dire?

Je le répète, c'est là un problème qui touche directement chaque membre de l'Eglise lorsqu'il écoute la Parole de Dieu ou une prédication fondée sur cette Parole souveraine. Pendant des siècles, l'Eglise a vécu en confessant que la Bible est la Parole de Dieu, mais elle ne peut certainement rien comprendre à la différence entre l'identité directe et l'identité indirecte de l'Ecriture et de la Parole de Dieu. Elle a pourtant le droit de savoir si sa foi repose sur un sûr fondement et si elle peut parler de la Bible comme de la vraie Parole de Dieu. Cette confession de foi n'est nullement la propriété privée des théologiens; elle est la propriété de l'Eglise. C'est pourquoi la question de l'autorité de la Bible est une question qui engage l'Eglise tout entière.

Aucune hésitation n'est possible quant aux vues de Karl Barth: sur ce point, il est catégorique. Il nie l'inspiration de la Bible au sens où la Parole de Dieu serait contenue dans ce livre

posé sur notre table. Cette conception de la révélation viole, selon lui, le mystère de l'Ecriture et la souveraineté de Dieu, du Dieu qui nous parle. L'Ecriture ne peut être identifiée à la Parole de Dieu; la Parole de Dieu est un miracle. Dites «la Parole de Dieu», et vous dites «miracle». Et c'est précisément ce miracle dont, au dire de Barth, la théorie orthodoxe de l'inspiration ne fait pas le moindre cas. Pour lui, dans la doctrine orthodoxe, l'inspiration devient l'attribut d'un livre, une sorte de qualité permanente; la Parole de Dieu devient statique. Mais la révélation est toujours un acte de Dieu; elle ne peut être fossilisée. Dans une révélation statique, il n'y a plus place pour le Dieu vivant de la révélation, ce qui conduit l'Eglise à ne plus avoir de Parole de Dieu qui lui soit adressée aujourd'hui. Elle n'aurait rien d'autre qu'une parole, prononcée dans les temps anciens, il y a si longtemps, mais certainement pas une Parole qui lui parle à présent. En opposition à cette doctrine, Barth insiste sur le fait que l'Eglise doit toujours dire: «Parle, Seigneur, car ton serviteur écoute.» Et c'est alors que le Seigneur parle réellement à travers le témoin biblique, humain et faillible. La grande erreur de la doctrine orthodoxe serait d'interdire au Seigneur de parler aujourd'hui, d'attenter à sa liberté; le Dieu tout-puissant serait enfermé dans un livre!

Selon Barth, la Bible est pour nous un témoin, humain et faillible, de la révélation originale de Dieu dans la chair, qui a eu lieu au cours des années 1 à 30 de notre ère. Telle est la seule révélation et il n'en est pas d'autre. En 1947, Camfield et d'autres théologiens anglais rendirent hommage à Barth, et Hendry, par exemple, écrivit que cette attitude était une véritable re-découverte de la Bible, qui nous libérait de toutes les fausses antithèses qu'avaient fait surgir tant l'orthodoxie que le libéralisme, et qui avait le mérite de nous faire redécouvrir le caractère humain de la Parole, un témoin humain de la révélation, humain et faillible certes, mais qui, cependant, nous mettait en contact avec le Dieu vivant. De cette manière, il vous est possible d'accepter la critique historique tout en parlant d'autorité et d'obéissance.

Barth affirme qu'il n'y a qu'une seule révélation. Il n'y aurait donc pas de révélation générale dans la création, comme l'affirme

l'article 2 de la Confession des Pays-Bas, que Barth critique comme étant de la théologie naturelle. Il n'y aurait pas non plus, à proprement parler, de révélation dans l'Ancien Testament, qui n'apporterait qu'un témoignage à la seule vraie révélation qui ne devait être délivrée qu'ultérieurement. Il n'y a aucune limite à l'humanité de la Bible, affirme Barth. Le nier, c'est sombrer dans le docétisme et refuser de comprendre que cette complète humanité appartient à l'essence même de la révélation, à l'*«incognito»* de la Parole dans le monde, au caractère caché de la révélation. Le Seigneur ne se révèle jamais directement, mais toujours *«incognito»*. Ce thème de la théologie dialectique nous montre la forte influence qu'y exerce Kierkegaard. Cette affirmation que Dieu est caché dans la chair a eu une influence considérable. C'est elle qui a conduit Brunner à la négation de la naissance virginal du Christ, car si Jésus était né de la vierge Marie, c'eût été un événement miraculeux faisant irruption dans la réalité de ce monde.

«Incognito». Voilà un mot nouveau et moderne dans le monde théologique et dans la théorie de la révélation. Et cette idée domine également la conception dialectique des Saintes Ecritures. Le Seigneur peut bien se servir de documents humains comme de moyens pour faire entendre sa propre Parole, la Parole qu'il prononce librement et gratuitement dans sa souveraineté et dans sa majesté. Mais, en eux-mêmes, les documents sont une révélation incognito, et ils dissimulent à nos yeux l'authentique Parole de Dieu.

Pour moi, je suis convaincu que la théologie s'est engagée sur une fausse piste en s'emparant de cette idée d'incognito. On a même été jusqu'à employer ce terme dans la prédication pour souligner le fait que les hommes ne peuvent reconnaître, sans l'illumination du Saint-Esprit, que Jésus est le Sauveur et le Fils de Dieu. Si cette idée tient une place aussi importante, dans la nouvelle théologie, c'est parce qu'on a d'abord affirmé que toute révélation est une révélation cachée, parce qu'elle est une révélation indirecte.

Mais les partisans de la théologie nouvelle oublient que le but de la révélation n'est jamais d'être et de rester cachée!

Lorsqu'un roi voyage incognito, son but est de rester caché. Mais, quand il s'agit de révélation, le but d'une telle révélation est toujours de nous apporter une révélation véritable. Certes, bien des choses restent cachées à l'homme naturel, car, comme l'affirme Paul, il ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu; l'entendement des hommes peut être aveugle et le voile qui est étendu sur leurs cœurs peut demeurer, sans être levé, quand ils lisent l'Ancien Testament (2Co 3.14-15). Mais l'essence de la révélation n'est pas de demeurer cachée. Il nous est impossible de transposer la distance qui existe entre l'homme naturel et l'homme spirituel, dans la relation qui existerait entre la révélation cachée et la révélation révélée. Et pourquoi? Mais pour la simple raison que l'idée même d'un incognito est en flagrante contradiction avec l'idée de révélation. Barth est dans l'impossibilité de fonder sa doctrine sur le témoignage de l'Ecriture. Assurément, l'Ecriture sainte est un document humain, écrit par des hommes saints. La Bible n'est pas une *vox coelestis*, une voix céleste, dans ce sens que les hommes n'y auraient eu aucune part. Mais c'est pourtant bien la Parole, écrite par des hommes. Nous employons les expressions de «révélation organique», et d'«inspiration organique», car nous ne voulons pas tomber dans le docétisme, et parce que nous reconnaissions quelque chose de la sagesse du Seigneur dans le fait qu'il prononce sa Parole au sein de notre propre histoire et dans un langage humain. Les hommes de Dieu parlèrent et écrivirent comme le Saint-Esprit les y poussait. La Parole de Dieu pénètre dans le monde et selon un processus historique. C'est là qu'est le miracle. Nous entendons une voix d'homme; et, dans cette voix humaine, c'est la voix même de Dieu que nous entendons. Voici ce que Paul écrit aux Thessaloniciens: «C'est pourquoi nous ne cessons, nous aussi, de rendre grâces à Dieu de ce qu'en recevant la Parole de Dieu que nous vous annoncions, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'homme, mais comme la Parole de Dieu, ce qu'elle est véritablement.» (1Th 2.13).

Cette Parole se fraye son chemin au travers de la vie humaine, de l'histoire, du péché et du doute, de la révolte et de la conversion;

au travers de l'histoire d'Israël et des nations. Jamais l'Ecriture sainte ne minimise l'activité des hommes en tant qu'agents du Saint-Esprit. Mais Barth essaie pourtant de fonder sa doctrine sur l'Ecriture, et il trouve dans les miracles du Christ une analogie de sa propre doctrine. Les infirmes qui s'approchaient du Christ étaient vraiment malades, mais, dit-il, un miracle les guérit. De même, le miracle de la révélation comble l'abîme entre l'erreur humaine et la Parole de Dieu. Mais l'Ecriture ne justifie nullement cette comparaison. La Bible parle du pouvoir de l'Esprit Saint, qui se révèle avec puissance par la Parole écrite.

L'argument le plus frappant avancé par Barth contre la doctrine orthodoxe de l'inspiration est que nous ne pouvons enfermer Dieu dans un livre et que cette doctrine porte atteinte à sa liberté. Mais cette objection ne résiste pas à l'examen. En quoi donc «le soin singulier que notre Dieu a de nous et de notre salut», dont parle la Confession des Pays-Bas, à l'article «de la Parole de Dieu» (art. 3), serait-il une négation de sa liberté et de sa souveraineté? Car c'est bien «en étant poussés par l'Esprit de Dieu que les saints hommes ont parlé» de la part de Dieu (2P 1.24), comme le souligne ce même article. Il y a donc une impulsion donnée par l'Esprit Saint. Bien loin d'attenter à sa liberté, nous constatons au contraire la manière, la méthode, par laquelle il exerce sa divine liberté, et c'est précisément en nous donnant l'Ecriture sainte. Voilà comment il est *près* de nous dans la Parole.

Et pourquoi Barth s'insurge-t-il contre l'affirmation que Dieu est présent dans la Parole? Il dit que nous ne pouvons pas prendre le saint Livre entre les mains et déclarer: Nous tenons la Parole de Dieu! Nous ne pouvons, dit-il, disposer à notre gré de l'authentique Parole de Dieu; le christianisme n'est pas la religion d'un livre; la Parole de Dieu n'est pas contenue dans la Bible. Cette attitude semble très religieuse et empreinte du plus profond respect envers la souveraineté et la transcendance de Dieu. Mais Barth ne comprend pas la doctrine réformée; il ne comprend pas que c'est précisément parce que la Parole de Dieu est au milieu de nous, à notre disposition, tout près de nous, que nous avons une si terrible responsabilité. Certes, nous pouvons

fermer nos yeux, nos oreilles et nos cœurs à la révélation, comme le firent les pharisiens et les sadducéens. Mais alors le Christ déclare: «Vous êtes dans l'erreur, parce que vous ne comprenez pas les Ecritures, ni quelle est la puissance de Dieu.» (Mt 22.29). Ce n'est pas parce que les hommes ne voient pas la révélation et qu'ils refusent de l'accepter comme la Parole de Dieu, qu'il nous est permis d'en conclure qu'il n'y a pas de véritable révélation. Dans l'Ancien Testament, il est écrit du Messie: «Il ne criera point, il n'élèvera point sa voix et ne la fera pas entendre dans les rues.» (Es 42.2) La révélation en Christ, tout comme la Parole de Dieu dans la Bible qui lui rend témoignage, n'est pas l'œuvre d'une propagande humaine. C'est la révélation de Dieu dans sa souveraineté, débordante de réalité et d'actualité! En présence de la Parole de Dieu, à mon foyer, dans l'Eglise et dans le monde, il n'y a, de notre part, que responsabilité. Nous n'emprisonnons pas Dieu dans un livre, – quel étrange argument ! Il y s'agit, bien au contraire, de la suprême actualité: «Ces choses ont été écrites, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant, vous ayez la vie par son nom», affirme l'apôtre Jean (Jn 20.31).

L'actualité permanente de la Parole

Il n'y a pas la moindre contradiction entre l'actualité de la Parole et la Parole qui, autrefois, nous a été donnée. Impossible pour nous de fuir loin de la présence de la Parole! Nulle évasion n'est possible. «Cette parole est tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur.» (Dt 30.14; Rm 10.8). Nous pouvons ouvrir le Livre et le Seigneur est avec nous en toutes circonstances. Nous pouvons comprendre la Parole et Dieu ne nous laisse jamais seuls dans un monde de ténèbres. «Sondez les Ecritures: ce sont elles qui rendent témoignage de moi», dit le Christ (Jn 5.39). Assurément, nous avons besoin que nos cœurs soient illuminés par le Saint-Esprit, à cause de nos propres ténèbres. Mais, du fait que nos cœurs sont ténèbres, nous ne pouvons en déduire une théorie de l'obscurité de la révélation.

La Bible ne peut pas être appelée obscure, parce que nos cœurs sont obscurcis. La Bible est une lumière et, si nous la

jugeons selon les ténèbres de nos cœurs, nous ne sommes plus que des subjectivistes rendant dépendante de nos cœurs la lumière de la Bible. Pour autant que je puisse en juger, un tel subjectivisme, quoique paré de respect à l'égard de la Parole de Dieu, est une manière de se soustraire à la responsabilité qu'en-traine la proximité de la Parole.

Voilà plus de deux cents ans qu'on s'attaque à l'autorité de l'Ecriture. Mais, dans toutes ces attaques, nous décelons la volonté de fuir loin de cette proximité dans laquelle la grâce du Seigneur cherche à nous atteindre. Lorsque la théologie moderne souligne le caractère humain de la Bible, la théologie réformée ne s'y opposera pas, et elle s'acquittera de sa tâche au moyen d'une exégèse sérieuse, et en se mettant résolument à l'écoute de Dieu. Mais la conception nouvelle de la Bible est tout autre chose que la mise en relief de son caractère humain et instrumental. On va parfois jusqu'à parler de l'humiliation du Saint-Esprit dans les Ecritures. On établit une comparaison entre l'incarnation et l'illumination, entre Noël et Pentecôte, entre la chair et l'esprit. C'est là une comparaison erronée! Car, quand nous voyons de quel soin l'Esprit Saint entoure l'Ecriture, nous ne pouvons qu'admirer l'œuvre de sa majesté, et nous ne sommes nullement autorisés à parler de son humiliation. Par cette sollicitude et par sa majesté, le Saint-Esprit place tout homme dans l'impossibilité de dire: la révélation, la Parole, est loin de nous; nous ne pouvons discerner notre Seigneur.

Jusqu'au retour du Christ, nous verrons se déployer les richesses de la Parole du Dieu personnel et vivant. C'est pourquoi nous devons nous opposer à la dévaluation de la Parole écrite qui, ces derniers siècles, a été à l'ordre du jour. Cette sollicitude de l'Esprit Saint est en étroite connexion avec le mystère de l'incarnation et de la croix. Le caractère humain de la Bible est devenu pour beaucoup une pierre d'achoppement. Mais nous y contemplons la grâce et la sagesse de Dieu, qui, par là, et en même temps, circonscrit l'exacte responsabilité du monde, telle qu'elle nous est définie dans la parabole de Lazare et du riche: «Ils ont Moïse et les prophètes; qu'ils les écoutent!», dit Abraham. Et, quand le riche objecte: «Non, père Abraham; mais si quelqu'un

des morts va vers eux, ils se repentiront», il s'entend répondre: «S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, ils ne seraient pas non plus persuadés, quand même quelqu'un des morts ressusciterait.» (Lc 16.29-31)

Des arguments dangereux

Un jour qu'on attaquait Abraham Kuyper à cause de sa conception de l'Ecriture et de son autorité, il répondit: «C'est mon *a priori*; et c'est le Seigneur lui-même qui me l'a donné.» Lorsque Snouck Hurgronje, l'ami de Herman Bavinck, lui écrivit qu'il ne comprenait pas son obéissance envers la Bible, Bavinck lui répondit: «Plus je vis et plus je réfléchis, moins il m'est possible de me soustraire à l'autorité de l'Ecriture, exactement comme tous les croyants ordinaires.» C'était la même attitude que celle de B.B.Warfield, qui déclarait que les Ecritures tirent leur origine d'une activité de Dieu, du Saint-Esprit et qu'elles sont, au sens le plus élevé et le plus exact, sa création.

Je voudrais aussi attirer très particulièrement votre attention sur le comportement de notre Seigneur lui-même lorsqu'il fut tenté dans le désert. A trois reprises, c'est par une parole de l'Ecriture qu'il défend sa vie contre les embûches du Diable. Chaque fois, il répond: «Il est écrit.» C'est en se plaçant lui-même derrière le rempart de la Parole écrite de son Père céleste que Jésus résiste à une terrible tentation. Assurément, une fausse interprétation de la Parole est possible, et le Diable lui-même cite la Parole, en l'espèce les versets 11 et 12 du Psaume 91! Mais Jésus démasque l'emploi illégitime de la Parole et il proclame sa vraie signification et sa sagesse. Et voici qui est admirable: lorsque le Diable le quitte, nous voyons l'accomplissement du Psaume 91; les anges viennent et le servent. N'ayons pas honte de marcher dans les pas de notre Maître. Assurément, bien des questions se posent; il existe une relation entre ce qui est humain et ce qui est divin dans la Bible; notre tâche exégétique est immense, et nous sommes fort loin de l'avoir menée à chef, car nous ne sommes pas docètes; nous sommes loin du but, que ce soit sur le plan théologique ou sur celui de notre personne. Car la Parole s'adresse à tous les siècles et à toutes les nations.

Gardons-nous de jamais vouloir esquiver les difficultés et les questions, en donnant ainsi l'impression que nous avons peur, tout particulièrement lorsque nous constatons que, du fait des attaques menées contre l'autorité des Saintes Ecritures, l'incertitude va grandissant dans le monde et que la raison humaine et son autonomie dominent de plus en plus la sainte Parole de Dieu.

Mais soyons plus que jamais sur nos gardes quand nous voyons des arguments religieux combattre l'autorité véritable de la Parole écrite. De tout temps, les arguments religieux et pieux ont été les plus dangereux dans l'Eglise. Ne donnent-ils pas toujours une impression de sérieux et de respect? On ne peut, nous dit-on, emprisonner le Seigneur dans les limites de sa Parole; nous ne pouvons disposer de la voix de Dieu, car il est libre. Tels sont les arguments, les religieux arguments d'aujourd'hui. Mais, dans ces arguments, il nous faut voir la continuation d'un processus à l'œuvre depuis deux siècles, à savoir la crise de l'obéissance à la Parole de Dieu. Cette crise est une évasion loin de la présence de Dieu, en raison même de sa proximité et de la responsabilité qu'implique pour nous cette proximité de Dieu. En vérité, c'est une situation tragique, conséquence de toute dévaluation de la Parole écrite; quand nous perdons la Parole, nous perdons en même temps tout accès à l'image du Christ lui-même. Telle est la loi spirituelle de l'histoire. C'est la loi de l'apostasie qui, toujours et dans tous les siècles, menace l'Eglise, à savoir le monde sans la Parole, le monde livré à sa propre liberté, n'entendant plus rien de la voix de Dieu, mais uniquement sa propre voix!

Certes, nous comprenons l'histoire des attaques menées contre la Parole du fait de son exceptionnelle et suprême importance. Et nous savons combien nous y résistons nous-mêmes chaque jour, même si nous n'acceptons pas la critique moderne des Saintes Ecritures. Voilà pourquoi nous devons comprendre que notre tâche dans le monde n'est pas seulement de défendre une doctrine théologique, notre propre doctrine, mais bien, en faisant front à toutes les attaques, de témoigner de la grâce et de la bénédiction de la Parole qui est tout près de nous, et de la responsabilité propre qui, de ce fait, nous incombe. Nous devons

donc prendre garde à l'avertissement que l'apôtre Paul nous donne d'une façon admirable: «Nous renversons tout l'orgueil des raisonnements qui s'élèvent contre la connaissance de Dieu, et nous amenons toutes les pensées captives à l'obéissance du Christ.» (2Co 10.5).

Puis-je enfin rappeler la parole de cet autre apôtre que la désobéissance avait failli perdre, qui était présent sur la Montagne de la Transfiguration, et qui y eut de son Seigneur une si profonde expérience? Car l'apôtre Pierre avait une expérience personnelle. Et c'est pourtant lui qui, plus tard, écrit à l'Eglise, que, tout en étant privée de cette expérience personnelle, elle n'en possédait pas moins un fondement réel pour sa foi, un fondement dont elle pouvait être sûre et dont elle pouvait rendre témoignage dans le monde: «Nous tenons pour d'autant plus certaine la parole des prophètes, à laquelle vous faites bien de prêter attention comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commence à luire et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs.» (2P 1.19).

CHAPITRE II

RÉFORME ET NÉO-PROTESTANTISME

Nous abordons, à présent, un sujet qui, depuis quelques siècles, pose un grave problème: celui de la relation qui existe entre le protestantisme de la Réforme, tel que le maintiennent encore les Eglises de confession réformée, et cette forme de protestantisme qui surgit au XVIII^e et au XIX^e siècles, et qu'on désigne communément du nom de Modernisme, ou de Néo-protestantisme. Quoique le développement historique de la relation qui existe entre ces deux sortes de protestantisme soit du plus haut intérêt, nous ne pouvons songer à l'aborder maintenant à cause de son extrême complexité. Je me bornerai donc à vous entretenir de ce problème, tel qu'il se présente à nous aujourd'hui.

Une différence radicale

Malgré quelques divergences d'opinion, c'est un fait qu'on s'accorde généralement à reconnaître qu'il existe une différence radicale entre le protestantisme de la Réforme et le néo-protestantisme. Les protestants orthodoxes, par exemple, se rendent parfaitement compte de la distance qui sépare la Réforme du XVI^e siècle de toutes les formes possibles de néo-protestantisme. Mais, également, des penseurs non orthodoxes, tels E. Troeltsch, soulignent cette différence. Troeltsch est convaincu que l'ancien protestantisme était une conception supranaturaliste, alors que le néo-protestantisme, sous l'influence des lumières du XVIII^e siècle, est l'expression d'une pensée moderne. Modernistes et libéraux, sans exception, considèrent l'orthodoxie de la Réforme comme une position intenable, incompatible désormais avec les conceptions de notre temps, et qui ne tient aucun compte des

résultats acquis de la science moderne et d'une conception moderne du monde. Le néo-protestantisme s'oppose donc à l'ancien.

Reconnaissons, tout d'abord, que l'apparition de deux formes de protestantisme est un phénomène étrange et remarquable. Nous en prenons particulièrement conscience lorsque le catholicisme romain nous demande avec insistance: «Quel est donc le vrai protestantisme?» Rome souligne énergiquement que l'existence de ces deux formes de protestantisme révèle sa faiblesse congénitale, en comparaison de l'unité de l'Eglise catholique romaine.

Une conception catholique romaine erronée

La conception romaine est très nette: le protestantisme moderne est l'inévitable aboutissement de l'ancien. L'évolution vers le néo-protestantisme, le modernisme et le libéralisme était inhérente à l'essence même de la Réforme. En effet, affirme Rome, le protestantisme s'est, dès l'origine, affranchi de la seule autorité, qui puisse maintenir la vie et une saine doctrine: des deux piliers du pont, l'Eglise et la Bible, l'ancien protestantisme a miné le premier. Pour le pont, c'est irrémédiablement la catastrophe, même si elle n'est pas immédiate. Lorsque l'autorité absolue de l'Eglise a été rejetée, la révolution était déjà amorcée. Les auteurs catholiques actuels dépeignent à l'envi les conséquences fatales de la Réforme dans le monde moderne. A les entendre, chaque domaine de la vie humaine s'éloigne de plus en plus de la source de vie, malgré les efforts du protestantisme orthodoxe pour défendre et maintenir l'autorité de Dieu et une conception religieuse de la vie. L'origine de la révolution est considérée comme inhérente à la Réforme elle-même.

Même au XX^e siècle, les Réformateurs ont été traités de révolutionnaires, aux termes exprès d'une encyclique de 1910 qui les accusait de tous les méfaits, et qui souleva un torrent d'indignation dans le monde protestant. Cette accusation, que la Réforme a été une révolution, sera le sujet de notre troisième entretien. Mais, dès à présent, je voudrais souligner le fait que le catholicisme est intimement persuadé que le monde moderne, le monde du modernisme, du libéralisme et de beaucoup d'autres «ismes»,

est la conséquence directe de l'orgueil religieux, de la désobéissance et de la révolte des Réformateurs. Pour les auteurs catholiques, la relation entre ces deux sortes de protestantisme est des plus intimes.

Dans l'évolution ultérieure du protestantisme, les auteurs catholiques voient s'accomplir l'avertissement de Paul: «Ne vous y trompez pas: on ne se moque pas de Dieu. Ce qu'un homme aura semé, il le moissonnera aussi.» (Ga 6.7). Pour eux, le trait caractéristique du protestantisme, c'est que la Réforme s'est insurgée contre l'autorité, qu'elle n'a été que négative, une protestation pure et simple. On nous dit bien que les Réformateurs n'avaient pas envisagé toutes les conséquences de leur attitude première, mais, dans le développement ultérieur de la Réforme, les dommages se révèlèrent de plus en plus ouvertement: qu'on le veuille ou non, la Réforme devait aboutir au néo-protestantisme avec sa célèbre protestation contre toute autorité, sa soif de liberté, son rejet de l'autorité et de l'infaillibilité de l'Ecriture, de la réalité des miracles et du monde surnaturel; à un néo-protestantisme, militant pour une Eglise sans dogmes et sans confession de foi, rejetant la doctrine de l'Eglise, la divinité du Christ, sa naissance virginal, sa sainteté, sa mort expiatoire, sa résurrection, son ascension, son retour. Pour eux, la Réforme porte l'effroyable responsabilité de ce monde sécularisé, de ce monde sans Dieu.

Je ne pense pas qu'il puisse y avoir une accusation plus grave et plus insidieuse que de prétendre qu'il existe une ligne droite qui part de Luther pour aboutir à Nietzsche, de Calvin au monde sécularisé d'aujourd'hui. Cela pourrait-il donc être vrai? «Après la Réforme», pourrait-il être synonyme de «à cause de la Réforme»? Je suis convaincu qu'une telle théorie est insoutenable, même au point de vue historique, car elle simplifie à l'excès l'évolution de l'histoire et néglige, entre autres faits, l'influence considérable de l'humanisme après la Réforme.

Humanisme et pélagianisme

Dès le XVI^e siècle, l'humanisme était déjà une question brûlante dans l'Eglise romaine. Qu'il vous souvienne de la controverse

entre Luther et Erasme, qui, catholique romain, prônait la valeur de la nature humaine et de ses aptitudes, et défendait le libre-arbitre de l'homme. Pensons avec quelle violence Erasme s'opposait à la doctrine de la totale corruption de la nature humaine! Et ce n'était pas seulement Erasme qui défendait le libre-arbitre et la bonté naturelle de l'homme, en se faisant ainsi l'apôtre de l'antique semi-pélagianisme, mais le Pape en personne qui attaqua Luther à cause de sa doctrine de la grâce et du serf-arbitre. L'Eglise romaine proclame qu'Augustin est un Père de l'Eglise, mais elle le renie tout au moins quant à sa doctrine de la grâce souveraine. N'est-ce pas un problème capital dans l'Eglise romaine, que sa conception de l'humanité, de la bonté de l'homme et de sa raison qui n'a pas subi les atteintes du péché?

C'est exactement le même problème que nous rencontrons une fois de plus au Siècle des Lumières, lorsqu'il mène la lutte contre ce qu'on appelle le pessimisme de la doctrine du péché et de la corruption originels. De même que le catholicisme rejette Augustin et la Réforme, de même le néo-protestantisme accuse la Réforme de pessimisme; et, de nos jours encore, le catholicisme s'acharne contre la «doctrine pessimiste de l'homme» de l'orthodoxie protestante. C'est pourquoi la conception romaine, selon laquelle le néo-protestantisme ne serait rien d'autre que la conséquence directe de la Réforme, est une simplification fondamentalement outrée. Il s'agit de savoir si la Réforme a été ou non conséquente avec elle-même. Tel est le problème qui nous estposé. Il s'est posé dès le XVIII^e siècle, et il conserve, aujourd'hui encore, toute son importance. J'en connais les données dans mon propre pays, et vous, vous les connaissez dans le vôtre, mais ce problème est, très certainement, partout le même.

Le protestantisme moderne affirme avec emphase que l'orthodoxie n'est pas conséquente avec elle-même et que lui seul a su accepter toutes les conséquences de la révolution du XVI^e siècle; nos contradicteurs visent très spécialement la soumission de la Réforme à une révélation surnaturelle et à l'Ecriture sainte. On nous accuse de ne tenir aucun compte de l'évolution de la conception moderne du monde dans la manière dont nous traitons des miracles, de la providence et du déterminisme. Le

néo-protestantisme prétend avoir dépassé l'ancienne conception du monde, cette conception mythique et démodée, ce qui lui interdit d'adopter la même position que la Réforme. Ce conflit a surgi dans presque tous les pays: c'est le problème du modernisme.

Aux Pays-Bas, quelques théologiens modernistes voulaient bien reconnaître que leur modernisme était incompatible avec le christianisme de l'Eglise. Ils voulaient être honnêtes et offrirent leur démission de ministres de l'Eglise. Si, par exemple, nous sommes déterministes, déclarèrent-ils, il nous est désormais impossible de défendre la véritable signification de la prière. Ne parons donc pas nos idées des noms des concepts et de la doctrine de cette vénérable mère qu'est l'Eglise! Jouons franc jeu! Mais l'opinion de la plupart des théologiens et des prédateurs modernistes était tout autre. Ils affirmaient que leur modernisme, leur néo-protestantisme, n'était rien moins que le véritable christianisme, authentique et conséquent, le vrai protestantisme, c'est-à-dire le christianisme appliqué aux besoins de l'intelligence moderne, et répondant aux exigences de la science moderne. A Leyde, par exemple, au XIX^e siècle, un professeur néerlandais enseignait à ses étudiants en théologie que (du point de vue de la science moderne) il était absolument impossible que Jésus ressuscitât des morts. Et tous les étudiants applaudissaient et acquiesçaient. Tel fut l'engouement du XIX^e siècle: le protestantisme moderne se dressait contre celui de la Réforme, contre la Confession de Foi de l'Eglise, contre le Symbole des Apôtres. Il y avait donc conflit au sein même de l'Eglise. Et, quand certains pasteurs donnèrent leur démission, ils s'entendirent déclarer par d'autres de leurs collègues qu'il n'était nullement nécessaire de quitter l'Eglise établie. A les entendre, rien n'empêchait de prêcher ce nouveau protestantisme, ce nouveau christianisme, dans l'ancienne Eglise. Et ce fut la crise, tout comme ce fut une crise lorsqu'on demanda à un pasteur communiste s'il se considérait vraiment comme un ministre de l'Eglise de Jésus-Christ, et qu'il répondit: «J'en ai bien la conviction... mais en tant que communiste.»

Et voici que, parmi les étudiants qui applaudissaient et qui s'appropriaient la négation de la résurrection du Christ, se trouvait

Abraham Kuyper, alors sous l'influence du modernisme. Longtemps après, il parlait encore avec regret de ces applaudissements et du déshonneur qu'il avait infligé à son Seigneur. Un simple exemple entre beaucoup! Mais il nous révèle la toile de fond d'un conflit tragique que nous vivons depuis un siècle et que nous retrouvons dans de nombreux problèmes de l'Eglise et de la théologie.

Prenons par exemple le problème de la synthèse du Credo et de l'esprit moderne. De tous côtés, on se mit à rogner sur le contenu de la foi et de la doctrine chrétiennes pour rendre possible cette synthèse, et une opposition de plus en plus vigoureuse se déchaîna contre le contenu du Symbole des Apôtres (et pas seulement contre les Confessions de foi de la Réforme), contre la naissance virginal, contre la résurrection, contre l'expiation par la croix de Jésus-Christ. Le XIX^e siècle fut un siècle décisif dans les relations entre l'ancien et le nouveau protestantisme. L'Eglise ne se trouva pas en présence d'une franche négation de la foi chrétienne; on l'accusait simplement de conserver une forme surannée du christianisme, tout juste bonne à mettre au rancart. De nombreux théologiens résolurent le problème en acceptant les termes de nos symboles et de la doctrine de l'Eglise, mais en leur donnant une autre interprétation. C'est ainsi que surgit pour l'Eglise l'immense danger que chacun puisse interpréter à sa façon la confession de foi de l'Eglise.

Cette possibilité d'interprétation, au lieu d'un rejet pur et simple de la doctrine, a créé, j'en ai la conviction, une situation extrêmement dangereuse pour l'Eglise d'aujourd'hui. Quand quelqu'un rejette ouvertement les termes du Credo, on sait au moins à quoi s'en tenir. Mais la situation est beaucoup plus périlleuse quand les termes du Credo restent intangibles, tout en étant soumis à une interprétation différente. Il me souvient d'un théologien qui considérait que l'article «né de la Vierge Marie» était un mythe; mais il ne désirait nullement le rayer du Symbole des Apôtres. Et quand nous lisons encore que le Christ a été «conçu du Saint-Esprit», cela signifie, selon notre théologien, que l'Esprit étant indépendant, l'originalité du Christ a été de pouvoir dire «non» à la nature et au péché. Il saute aux yeux

que les termes du Credo sont complètement dévalués par une telle exégèse et, que si l'Eglise s'aventure dans cette direction tout en maintenant son antique langage, elle abuse le monde; elle n'annonce plus la vérité, elle devient de plus en plus ambiguë et hypocrite. Une telle licence prive de toute clarté les déclarations de l'Eglise, alors que le monde n'aspire à rien d'autre aujourd'hui qu'à la clarté, à une époque de ténèbres et d'extrême confusion.

L'ensorcellement du modernisme

Mais, hélas! la situation devint de plus en plus critique. Le protestantisme moderne, le néo-protestantisme, exerça une influence considérable. Lui, au moins, savait prononcer ces mots magiques et ensorcelants: science, évolution, progrès, personnalité, esprit moderne, liberté, autonomie! Pour beaucoup, le protestantisme de la Réforme semblait être esclave, illogique, bien au-dessous des exigences de la science et des conceptions modernes du monde. Grave problème, non seulement pour les théologiens, mais pour beaucoup d'autres, spécialement les jeunes! Il leur semblait appartenir à une famille orthodoxe ne représentant plus qu'un mouvement moribond, un protestantisme agonisant. Le néo-protestantisme pénétra nos communautés, et l'Eglise qui cherchait à s'y opposer prenait le visage vétuste et morose d'un conservatisme desséchant tremblant de peur devant les résultats acquis de la science moderne.

Le temps approchait à grands pas où beaucoup devraient inévitablement prendre une décision radicale. Mais, lorsque nous considérons cette lutte grandissante entre le protestantisme de la Réforme et ce nouveau protestantisme, nous devons comprendre que le problème est si grave qu'il nous est impossible d'y faire face avec un conservatisme mort, en répétant de vieilles formules, sans une foi vivante et sans assumer la tâche qui nous incombe aujourd'hui. Ces dangers ne peuvent être surmontés que par une foi vivante et constamment à l'écoute du Saint-Esprit. Quand le catholicisme accuse la Réforme d'avoir rejeté toute authentique autorité, nous savons bien que cela n'est pas vrai. Ce n'est pas au nom de la raison et de l'autonomie humaines que la

Réforme combattit l'autorité; bien au contraire, elle aspirait à une autorité plus grande que celle que connaissait, depuis des siècles, l'Eglise romaine, à une autorité réelle et effective.

Nous devons connaître les sources vivantes de la Réforme. Pour être calvinistes ou réformés, il ne suffit pas de posséder un système majestueux dont nous pouvons être fiers, une conception harmonieuse et systématique du monde. Une originalité selon le monde ne peut être notre originalité. Nous devons savoir – et c'est la seule chose qui puisse nous donner du mordant – que l'originalité de la foi réformée et du calvinisme consiste précisément en leur refus de toute originalité par rapport à l'Evangile. Ainsi seulement pourrons-nous résoudre les problèmes que pose le néo-protestantisme, car alors seulement il nous sera possible de voir de quoi il s'agit.

Le protestantisme moderne a toujours affirmé que la valeur du progrès scientifique venait de ce que la science moderne était sans préjugés, sans *a priori*, purement rationnelle, la seule conception valable du monde. Comme Bertrand Russell le déclare dans son livre *Science et Religion*, il n'y a qu'une seule vraie méthode: la science. Depuis plusieurs siècles, l'Europe occidentale ne croit plus à la possibilité d'une science chrétienne, et c'est pourquoi on n'a nulle considération pour l'idée d'une Université chrétienne. Mais, aujourd'hui, l'opposition à une science chrétienne et à une Université chrétienne ne provient point seulement des incroyants, mais des croyants eux-mêmes, de ceux qui se déclarent des chrétiens véritables, mais qui sont influencés par la sécularisation de la science et de la philosophie, comme si l'on pouvait expliquer le monde sans la révélation de Dieu. Quel est donc le résultat de cette soi-disant «science sans *a priori*»?

Le voici: la domination de tout le domaine de la science par une méthode scientifique unique, le triomphe de la raison, et à un tel degré que même des incroyants et des athées commencent à s'insurger contre une telle domination. Il nous est possible, je pense, de déceler le véritable *a priori* qui se dissimule derrière le protestantisme moderne: c'est le principe de l'autonomie, de la

suprématie de la raison humaine, et sa synthèse avec les débris de la foi chrétienne (la *Théologie systématique* de Tillich en est un remarquable exemple). L'impossibilité de trouver un dénominateur commun aux deux protestantismes éclate de plus en plus.

Evangile et mythe

Pour concrétiser ma pensée, je parlerai d'un des aspects les plus vivants du néo-protestantisme. En Allemagne, R. Bultmann, théologien issu de l'école dialectique, mène une violente campagne contre ce qu'il appelle les éléments mythiques du Nouveau Testament, les aspects mythiques de l'Evangile. Il cherche à prouver que, dans nos temps modernes, il est indispensable de purger l'Evangile de tous ces éléments mythiques. Dans ce monde d'après-guerre, il importe de démythologiser le Nouveau Testament, car nous possédons maintenant une conception plus scientifique du monde. Si notre langage reste aujourd'hui moulé dans la forme de l'enseignement mythologique du Nouveau Testament, nous aboutirons tout simplement à ce qu'un grand nombre, rejetant sa forme mythique, rejettent aussi toute la foi chrétienne.

Bultmann considère son œuvre théologique comme une œuvre pastorale, un témoignage de compassion envers le peuple qui se meut dans une autre conception du monde que celle de la Bible. L'ancienne conception réformée, fondée sur la Bible, tient encore à des événements surnaturels tels que la venue du Fils de Dieu dans la chair, la naissance virginal, la résurrection, l'ascension, le retour du Christ. Mais, selon Bultmann, il nous est désormais impossible de vivre dans une telle perspective; si nous acceptons l'électricité et les ressources de la médecine moderne, cela implique nécessairement une conception moderne du monde dans laquelle le message du Nouveau Testament ne peut être saisi de la même manière qu'autrefois. Dans un nouveau protestantisme, nous aurons donc à transposer l'Evangile mythologique dans les formes nouvelles d'une pensée moderne. Le programme de Bultmann est vivement discuté en Allemagne et ailleurs. Mais il est très remarquable que l'essentiel de ce nouveau protestantisme soit rigoureusement identique à celui de la

vieille position libérale du XIX^e siècle, bien que Bultmann donne l'impression que sa théologie comporte quelque chose de nouveau. En fait, rien n'est changé. Il ne s'agit encore que de la domination de la foi chrétienne par la méthode universelle d'une science proclamée neutre.

Mais que veut dire «protestant»?

Dans cette tragique situation, demandons-nous, maintenant, et cherchons à circonscrire quelle est la signification exacte du terme «protestantisme». Le danger crucial dans le protestantisme moderne est, si je ne m'abuse, que ce terme ne reçoive qu'une acception négative. Il n'est de plus en plus qu'une simple protestation contre la confession de foi de l'Eglise. Mais, quand le néo-protestantisme se réclame de la Réforme et quand il prétend être le protestantisme authentique, ce n'est là rien de plus qu'une falsification de l'histoire, et je ne crains pas de déclarer que ce protestantisme moderne ne pourra jamais opposer la moindre résistance valable au catholicisme romain. Certes! le protestantisme moderne semble en violente opposition avec le catholicisme; mais il n'a pas la moindre qualité pour s'y opposer, car il n'est rien d'autre qu'un anti-papisme évanescant. Il se veut «protestant», mais il n'est qu'une protestation contre l'autorité, contre l'autorité des Saintes Ecritures, et, depuis nombre d'années, il s'est engagé dans une lutte farouche contre l'orthodoxie. C'est pourquoi il n'y a qu'une seule manière d'en sortir: c'est que les esprits, de plus en plus nombreux, discernent de mieux en mieux l'origine et les sources bibliques authentiques de la Réforme.

Sous l'influence et les attaques du protestantisme moderne, bien des gens commencent à être lassés, car il leur faut toujours être sur la défensive; on leur répète à satiété qu'ils ne sont plus de leur époque et qu'ils sont complètement démodés. Le caractère délétère de cette accusation nous permet de comprendre pourquoi certains en viennent à capituler. Mais alors ils oublient quelle est leur tâche dans un monde où nous ne vivons pas pour notre propre plaisir. Autrefois, les attaques contre l'Evangile soulevaient une indignation passionnée. Les gnostiques s'en prirent à l'incarnation pour des motifs religieux; pour

des motifs religieux aussi, d'autres nièrent la divinité du Christ: les uns et les autres se faisaient les champions du mono-théisme. On nia l'humanité du Christ au nom du caractère divin de la rédemption. C'étaient bien là des motifs religieux. Mais la vigilance de l'Eglise se portait sur les motifs profonds qui les inspiraient, et elle savait bien que les apôtres ne s'y étaient pas laissé prendre! La Parole de Dieu elle-même se fait l'écho de leur indignation: «Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine, et votre foi est vaine, elle aussi», clame Paul aux Corinthiens (1Co 15.14). Et l'apôtre de l'amour, l'apôtre Jean, que dit-il contre tous les motifs «religieux» de son temps? «Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu; et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu; mais c'est là l'esprit de l'Anti-Christ, dont vous avez entendu annoncer la venue, et qui est dans le monde déjà maintenant.» (1Jn 4.2-3). N'avons-nous pas besoin, une fois de plus, de comprendre, comme, Jean l'avait compris, qu'il y a une merveilleuse possibilité d'harmonie entre l'orthodoxie et l'amour? Le modernisme a toujours accusé l'orthodoxie d'être conservatrice, démodée, intellectualiste. Et parfois l'orthodoxie s'est efforcée de donner d'elle-même une impression meilleure et plus nuancée. Mais alors elle se cantonnait dans la défensive, et elle n'était plus un authentique témoignage. Ce qu'il nous faut aujourd'hui, c'est une orthodoxie intimement unie à l'amour et, puisqu'il le faut, à l'indignation, non pas une indignation personnelle, mais l'indignation de l'amour que nous enseigne l'Evangile.

En général, c'est, hélas! d'un autre mariage que nous entendons parler: celui de l'orthodoxie avec le pharisaïsme. Y a-t-il quelque chose à répondre à cette accusation générale? A ce sujet, je rappellerai la parole de Paul, qui est lourde de sens, même pour les théologiens: «Quand je parlerais les langues des hommes et celles des anges, si je n'ai pas l'amour, je ne suis qu'un airain qui résonne, ou une cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie, et quand je connaîtrais tous les mystères et toute la science; quand j'aurais toute la foi jusqu'à transporter les montagnes, si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien.» (1Co 13.1-2).

Tel est l'avertissement de l'Evangile. Mais cet avertissement comporte la promesse que, seule, la charité peut être en bénédiction dans le monde. Quand nous voyons les conséquences navrantes des attaques du protestantisme moderne, quand nous voyons la pauvreté et tous les faux problèmes de ce protestantisme, que ne doit pas être et devenir notre amour? Nous lisons parfois que le protestantisme libéral et le néo-protestantisme retourneraient à l'orthodoxie. Mais soyons sur ce point extrêmement circonspects, quand nous songeons au danger des mots, même de mots très orthodoxes, mais vidés de leur contenu véritable: le message de l'Evangile.

Ce dont notre monde a besoin

Lorsque nous essayons d'analyser le monde de la théologie contemporaine, nous ne devons surestimer ni la science, ni la théologie, bien qu'il y ait toujours eu une influence profonde de la théologie sur l'Eglise. Cette influence n'est pas confinée dans les cabinets de travail, mais elle pénètre l'Eglise et la communauté des saints. Nous ne pouvons affronter le protestantisme moderne que par l'amour de nos coeurs et en étant sans cesse à l'écoute de l'Ecriture. La réponse, la seule réponse possible, sans le moindre esprit de conservatisme, c'est celle de l'apôtre Jean: «Tiens ferme ce que tu as, afin que personne ne prenne ta couronne.» (Ap 3.11). Cette couronne n'est pas celle de nos mérites et de nos propres œuvres. Mais elle nous fait penser à ces couronnes dont nous parle l'Apocalypse, lorsqu'elle nous montre, aux temps à venir, les vingt-quatre vieillards qui se prosternent devant celui qui est assis sur le trône, et qui adorent celui qui vit aux siècles des siècles, en jetant leurs couronnes devant le trône (Ap 4.10-11). Telle est la seule manière de ne pas garder sa couronne. Mais il n'y a pas la moindre contradiction entre cette vision de l'avenir et le commandement qui nous est donné de garder ce que nous avons.

Dieu nous commande que personne ne puisse nous ravir notre couronne. Cela veut dire que nous devons jalousement veiller sur les dons de notre Seigneur et à notre responsabilité dans le monde. Gardons-nous de nous laisser abattre en cette période

étrange et dangereuse de notre histoire, alors que d'innombrables problèmes nous assaillent de tous côtés! Le Seigneur bénira notre tâche. Et cette tâche n'est point d'être protestants dans un sens négatif, car le monde actuel succombe sous les protestations contre la Parole de Dieu, contre l'autorité, contre l'Evangile. Le néo-protestantisme est un essai de synthèse entre l'Evangile et l'autonomie de la raison, qui oblige ses partisans à se dresser contre l'orthodoxie. Mais nous n'avons rien à craindre si nous savons obéir au Christ, car nous savons ce dont le monde a besoin: il lui faut un témoignage, une affirmation positive, une certitude!

Pour l'Eglise comme pour la théologie, la parole de notre Seigneur est toujours vraie: «Vous aurez des tribulations dans le monde mais prenez courage, j'ai vaincu le monde.» (Jn 16.33).

CHAPITRE III

RÉFORME OU RÉVOLUTION?

Dans l'étude des relations entre la Réforme et le catholicisme romain, l'une des questions les plus importantes est celle de savoir si la Réforme fut une véritable réforme ou bien une injustifiable révolution. Bien des choses, nul ne le contestera, en dépendent. Dans notre précédente conférence, nous avons déjà effleuré cette question qu'il nous appartient à présent de circonscrire d'une manière plus précise. Car si la Réforme fut bien une révolution, il est assurément de notre devoir de retourner à ce que nous avons quitté et de reprendre conscience de ce que nous avons oublié.

La Réforme, une révolution?

Les catholiques romains accusent la Réforme d'être une révolution. Il ne s'agit pas de l'opinion de quelques isolés, mais de celle de l'Eglise romaine tout entière. Du point de vue romain, nous comprenons bien la raison de cette accusation: si cette Eglise est la seule véritable, si elle seule se trouve en possession des moyens de grâce, comment la Réforme serait-elle autre chose qu'une révolution? Les catholiques considèrent leur Eglise comme celle du Père, du Fils et du Saint-Esprit, le Corps du Christ, la seule Eglise vraiment universelle dans le monde, celle qui détient la promesse pour tous les siècles. «Et moi, je te dis: Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes des enfers ne prévaudront point contre elle.» (Mt 16.18). C'est pourquoi la tragique erreur des Réformateurs fut de négliger l'assistance éternelle du Saint-Esprit et la promesse perpétuelle faite à la seule véritable Eglise. Cette désobéissance les a conduits sur un chemin qui a

profondément marqué l'histoire de l'Eglise des quatre derniers siècles.

Depuis quelque temps, certains catholiques émettent une appréciation plus nuancée sur la Réforme. Il en est même qui, jusqu'à un certain point, reconnaissent et apprécient la valeur des motifs religieux de Luther et de Calvin, et qui admettent les nombreuses fautes de l'Eglise romaine avant la Réforme. Par exemple, l'Allemand Karl Adam, théologien catholique en renom, décrit les profondes ténèbres des XV^e et XVI^e siècles, l'appauvrissement de la vie chrétienne dans l'Eglise, la dévaluation du service du Seigneur, la sécularisation de toute la chrétienté aux temps précédant la Réforme. Sur cette toile de fond, Luther est alors considéré comme un homme comblé des dons du Saint-Esprit, brûlant de zèle pour la religion et possédant une vue aiguë et admirable des éléments essentiels du christianisme. Et Karl Adam déclare que si Luther avait utilisé ces dons au service de la Vigne du Seigneur, il aurait été capable de réorganiser toute l'Eglise, il eût été pour elle une bénédiction singulière et sa place y aurait été égale à celle de Thomas d'Aquin. Que Luther n'aït pu trouver sa place dans l'Eglise, telle est, selon Karl Adam, la tragédie de la Réforme.

Voilà bien une conception plus compréhensive que celle de la célèbre encyclique de 1910, qui traitait les Réformateurs de théologiens orgueilleux, d'ennemis de la croix du Christ, jetant le désordre dans l'Eglise et dans le monde. Cette attaque excessive et violente poursuivait celle du Pape précédent qui avait déclaré que la Réforme était une rébellion et la source principale du communisme, du socialisme et du nihilisme. Je crois, d'ailleurs, que telle est encore l'opinion la plus répandue dans l'Eglise romaine.

En 1950, en effet, le Pape lança un avertissement à ceux qui voyaient la Réforme sous un jour trop favorable et qui étaient trop enclins à critiquer l'Eglise romaine. Dans une très fameuse encyclique, spécialement consacrée à ce sujet en 1950, le Pape renouvela ses avertissements contre une appréciation trop conciliante de la Réforme. Du point de vue catholique romain, je crois

pouvoir affirmer que le Pape a raison et que son attitude est logique. Pour lui, Luther et Calvin ont commis le plus grave de tous les péchés, celui dont parle Augustin: ils ont dressé l'autel contre l'autel. Karl Adam parle du tragique de la Réforme, mais l'Eglise romaine, dans sa masse, souligne la culpabilité des Réformateurs, qui s'attaquèrent à l'autorité divine, puisqu'ils rejetèrent la discipline de l'Eglise, qui était vraiment la discipline de Jésus-Christ. Telle est jusqu'à présent l'accusation de l'Eglise romaine, qui ne cesse de nous exhorter à retourner en son sein, puisque seule l'Eglise-Mère peut nous mettre à l'abri des dangers de notre temps.

Il nous est donc aisé de comprendre sous quelle lumière l'Eglise romaine envisage l'histoire des derniers siècles, et pourquoi. Les aspirations révolutionnaires de la Réforme, nous dit-on, conduisaient inévitablement à la Révolution de 1789, voire à ce siècle révolutionnaire qu'est le nôtre. Selon Rome, il y a progression historique de la Réforme à la Révolution, un affaiblissement progressif de toute autorité dans le monde, non seulement dans l'Eglise, mais aussi dans l'Etat. C'est la Réforme qui aurait préparé le terrain à la sécularisation du monde moderne. Dès qu'il n'y a plus d'autorité, d'autorité absolue, la porte est ouverte à toutes les ténèbres. L'affaiblissement de la culture moderne est la conséquence directe du dédain manifesté envers la seule puissance au monde qui eût été capable de nous sauver: l'Eglise catholique romaine. Mais, quand l'Eglise est attaquée, les portes mêmes de l'enfer ne prévaudront point contre elle! En ce XX^e siècle, prenez-y bien garde, nous dit-on, car les démons commencent à attaquer l'Eglise de Jésus, le *Corpus Christi*.

Tel est le problème que nous allons étudier à présent.

Une étrange accusation

C'est là une question qui touche au cœur même de la Réforme, de notre vie ecclésiastique et de toute notre action dans le domaine protestant. La Réforme a-t-elle vraiment été une révolution? Quelle étrange accusation, lorsque nous songeons aux origines de la Réforme! Car cet événement historique ne date pas de 1517, mais de quelques années plus tôt, quand Luther

étudia les Psaumes et particulièrement l'épître de Paul aux Romains. En 1907, on retrouva, dans une bibliothèque, le commentaire de Luther sur l'épître aux Romains. Et quel est donc le trait saillant de ce vieux commentaire? C'est que la source authentique de la Réforme gît dans l'obéissance aux Saintes Ecritures, dans une nouvelle écoute de la Parole de Dieu. Tout ce qui s'ensuivit ne fut qu'une conséquence de ce principe premier. Luther vit le soleil surgir de la nuit profonde des complications religieuses du Moyen Age, la nuit du caractère méritoire de nos bonnes œuvres humaines, la nuit de l'incertitude de la foi, la nuit de tous les troubles qui dévastaient l'Eglise; et alors il voulut être le serviteur de Dieu.

Révolution? Non pas; mais Réforme! Un retour, un merveilleux retour à la Parole de Dieu, à l'Evangile, au simple Evangile, à la simplicité du salut qui ne pouvait dépendre plus longtemps des œuvres et des mérites des chrétiens, mais uniquement de l'amour et de la rédemption de Jésus-Christ. Bien sûr, il semblait que ce fût une révolution, parce que des murailles étaient abattues et certaines autorités écartées. Une lumière inconnue illumina alors l'Europe occidentale. Mais elle venait d'une exégèse sérieuse, d'une attention nouvelle prêtée à l'antique Parole, d'une compréhension nouvelle des formules familières de l'Eglise, d'une nouvelle intelligence des mots ressassés dans tous les livres du Moyen Age: grâce, satisfaction, mérites du Christ, foi, certitude, la croix du Christ, et de bien d'autres termes de la Bible. Chaque mot du vocabulaire de l'Eglise prit une autre signification. Il semblait que ce fussent des mots nouveaux et des idées nouvelles; mais ils n'étaient rien d'autre que l'antique Parole de Dieu, saisie avec une illumination nouvelle et parfaitement légitime, celle de la Parole elle-même.

Luther fut excommunié par le Pape en 1520 et l'on brûla ses livres. Le Concile de Trente de 1545 rejeta les «erreurs» de la Réforme et, en particulier, les doctrines de l'assurance de la foi et de la persévérance des saints. C'est à ce concile que fut prise une décision d'une incalculable portée, qui déclencha la Contre-Réforme, et engagea Rome sur la route qui devait la mener aux décisions de 1854 (immaculée conception de la Vierge Marie),

de 1870 (infaillibilité du Pape) et de 1950 (ascension corporelle de Marie). C'est à ce concile qu'on proclama que la tradition avait une autorité égale à celle des Ecritures. Mais, lorsqu'une voix s'éleva dans ce concile pour lui demander d'énumérer le contenu de la tradition, le concile s'y refusa. C'est au Pape qu'il appartenait, avec l'assistance du Saint-Esprit, de décider ce qui composait la tradition dans une Eglise vivante.

Sous cet angle, il nous est possible de comprendre que la Réforme, avec son retour à l'Evangile, fut considérée comme une méthode révolutionnaire, responsable à présent de tous les maux des temps modernes. Certes, nous aussi, les protestants, nous voyons bien l'évolution tragique des temps modernes; nous comprenons bien la crainte de certains Papes récents concernant la destruction totale de toute autorité au XX^e siècle. Mais c'est une monstrueuse erreur de rendre la Réforme responsable de tous les maux actuels. Bien au contraire, nous allons voir que l'évolution de l'histoire de l'Eglise occidentale semble révolutionnaire aux yeux de Rome, parce que le chemin suivi par l'Eglise romaine était lui-même foncièrement révolutionnaire, car, au cours de sa propre évolution, Rome abandonnait le chemin de l'Evangile. C'est bien pourquoi Rome parla de révolution quand la Réforme en appela à l'autorité de l'Evangile: ce lui semblait être une attitude individualiste, anarchiste et spirituelle. Au cours de l'histoire, la responsabilité de l'Eglise romaine n'a fait que croître, car sa responsabilité est infiniment plus grande après la Réforme qu'avant. Assurément, tout comme vous, je connais un certain nombre de catholiques qui sont véritablement pieux; mais l'Eglise romaine, en tant que telle, porte le fardeau d'une responsabilité accrue.

Car l'étrange évolution du romanisme se poursuivit. Au Concile de Trente, la tradition et l'Ecriture furent mises sur le même plan et, dans les siècles suivants, nous en voyons les conséquences logiques. Les déclarations mariales de Trente trouvèrent leurs conclusions dans la proclamation de l'immaculée conception de Marie et dans son ascension corporelle. Ceux qui, dès leur enfance, sont nourris de la Parole de Dieu, ont bien de la peine à comprendre ces développements du dogme romain. Le

Concile de Trente a ouvert la porte à l'influence des constructions humaines et aux idées subjectives. Très particulièrement, le rejet du *Sola Fide* entraîna la prééminence du principe de la coopération humaine dans le domaine de la grâce. C'est cette coopération humaine qui est à la base de nombreuses décisions prises au cours des quatre derniers siècles. C'est elle qui forme la toile de fond de la doctrine mariale, parce que la coopération humaine, apportée par le «*fiat*» de la vierge Marie, est déjà glorifiée dans le ciel, selon une décision de 1950. «Elle est notre tête de pont au ciel», disait un célèbre théologien catholique.

L'ascension corporelle n'est qu'une illustration, entre beaucoup, de la collaboration humaine dans la rédemption. Le développement du dogme n'est d'ailleurs pas encore achevé. On discute déjà de la coopération de Marie, non seulement dans l'application du salut, mais aussi dans l'œuvre objective de la rédemption, bien que ce ne soit point encore un dogme officiel. Il nous est donc facile de comprendre pourquoi l'Eglise romaine ne peut considérer la Réforme que comme une révolution; car, si elle se rétractait, elle prendrait le chemin d'un retour à l'Evangile. Mais, à ce que nous pouvons voir, l'Eglise romaine persévère dans cette conception et dans le chemin où elle s'est engagée. Comme il est facile pour Rome de tendre un doigt accusateur vers la Réforme au spectacle des maux de notre temps! Et ne sont-ils pas nombreux, ceux qui, fatigués de la perversité et de l'anarchie des nations, reviennent à la seule véritable autorité, à l'Eglise romaine?

Les dangers de «l'anti-papisme»

Permettez-moi, ici, d'attirer votre attention sur certaines accusations injustes portées contre Rome. On souligne à plaisir les erreurs de l'Eglise romaine et on l'accuse de n'être nullement religieuse, mais une institution seulement avide de pouvoir dans le monde. Ceux qui émettent de tels jugements semblent, bien souvent, oublier que nous devrions nous réjouir quand l'Eglise romaine témoigne et milite, dans un monde sécularisé, en faveur de la sainteté du mariage et de l'institution divine de l'Etat. Un anti-papisme borné ne peut saisir l'importance de ces faits et ne

peut voir que les fautes de Rome. Quant à moi, je ne veux pas prendre cette attitude. Nous n'avons pas le droit d'oublier que nos fautes à nous sont aussi nombreuses, ni que notre obéissance ici-bas n'est jamais qu'un commencement.

Pour s'opposer à Rome, l'anti-papisme est une attitude négative et par conséquent erronée. Seules, une affirmation positive, une foi positive pourront porter quelques fruits à une époque d'expansion du catholicisme romain. Résister? Nous le devons, mais dans la foi et dans l'obéissance. Nous n'avons pas une puissance comparable à celle de Rome. Nous n'avons pas non plus ses moyens matériels. Que pouvons-nous donc faire? Car, aujourd'hui, Rome affirme solennellement que toutes les aspirations religieuses de la Réforme peuvent trouver leur satisfaction dans son propre sein. Elle cherche à prouver que l'idée du *sola fide* peut trouver place dans son Credo, parce qu'elle affirme que c'est la grâce même de Dieu qui, dans sa souveraineté, assume la coopération de l'homme. L'un des plus brillants théologiens catholiques de notre temps déclare que l'Eglise romaine parle de la coopération de l'homme avec la grâce, justement parce que la souveraineté de Dieu est assez grande pour la permettre. La doctrine réformée du *sola fide* est ainsi reprise de nos jours par l'Eglise romaine. Partout, l'Eglise romaine nous exhorte à rentrer dans son giron et à nous joindre aux forces religieuses de la seule Eglise vraie, pour le plus grand bien des individus et du monde tout entier, pour une restauration de l'autorité, de l'autorité même du Seigneur.

C'est à ce propos que le problème de la tolérance est souvent discuté. Dans divers pays, où grandissent aujourd'hui sa puissance et son influence, on demande à l'Eglise romaine si elle restera tolérante lorsqu'elle détiendra la majorité et, partant, le pouvoir. D'après ce que je puis comprendre, au point où en sont ces discussions, il n'y a pas encore la moindre solution. Pourquoi donc aucune des assurances données ne peut-elle être satisfaisante? Il y a à cela une profonde raison. Je suis intimement persuadé que bien des catholiques seraient tolérants s'ils obtenaient une majorité, et leurs déclarations d'aujourd'hui sont certainement sincères. Mais il subsiste toujours une difficulté: la tolé-

rance ne peut exister que si l'Eglise romaine est à même d'accomplir sa tâche dans le monde, sa tâche en tant que Corps du Christ, que Royaume du Christ déjà présent sur la terre. Et c'est là le grand problème dans toutes les discussions sur la tolérance; l'Eglise catholique se considère comme la voix de Dieu en personne, l'Eglise est identifiée au Christ. Tel est le problème insoluble de la position romaine dans le monde moderne. A l'entendre, Rome est dans l'obligation de lutter contre une révolution qui remonte à la Réforme, et ainsi, pour être en bénédiction au monde, elle doit rejeter la Réforme et proclamer le pouvoir du Corps du Christ. Et voilà le critère suprême de son autorité: c'est qu'il ne peut exister qu'une seule Eglise, et que cette Eglise ne peut jamais errer! Cette affirmation produit une forte impression sur ceux qui sont las et déçus des problèmes de ce monde.

Où se trouve la véritable autorité?

Mais, selon l'Ecriture, il n'y a qu'un moyen de savoir où se trouve la véritable autorité. Nous avons à redécouvrir la véritable puissance de la Réforme. Mais pouvons-nous aujourd'hui parler de cette puissance? Voyons-nous autre chose qu'une Réforme divisée? Ne devrions-nous pas plutôt parler de la faiblesse de la Réforme? Rome monte en épingle nos divisions et déclare que telle ne peut être la voie du Saint-Esprit.

Dans notre quête de la vérité, il nous faut un critère. Humainement parlant, la Réforme n'est qu'un développement historique de la critique du XV^e siècle. Mais, selon la norme de l'Ecriture, elle n'était rien moins qu'une expérience! Les Réformateurs se savaient responsables devant l'Eglise du Christ et devant le monde.

Bien sûr, nous pourrions parler de la faiblesse de l'Eglise protestante et de la Réforme, nous pourrions même écrire un livre sur ce sujet! Peut-être même en deviendrions-nous de plus en plus pessimistes. Car, dans l'histoire des Eglises protestantes, la signification de cette parole: «Que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur» (1Co 1.31), devient de plus en plus saisissante. Les ombres envahissent l'œuvre des Réformateurs. Il n'était pas facile de rompre avec la tradition révolutionnaire du

romanisme! Si elle n'avait dépendu que des hommes, l'histoire de cette rupture serait devenue une tragédie.

Je pense à Calvin, qui, en butte à de continuelles accusations, travaillait et écrivait à Genève, qui écrivait au loin et qui se déclarait prêt à parcourir le monde pour l'Eglise de Jésus et pour son unité. Bien des difficultés surgirent dans ses rapports avec Luther: ce fut l'une des ombres de la Réforme. Mais son regard se portait au-delà de la faiblesse de toute œuvre humaine; il se souvenait que la Parole avait eu raison de Luther, et il affirma être entièrement d'accord avec la doctrine de la justification telle que Luther l'avait exposée. Sans doute connaissez-vous la remarque de Calvin, alors qu'il se trouvait dans une situation très tendue avec Luther: «Quand bien même il m'insulterait, quand il me considérerait comme un démon, il restera toujours pour moi un merveilleux serviteur du Seigneur.»

Ce n'est pas dans la noblesse des hommes ou dans leur nombre que se trouvait la puissance de la Réforme, mais dans la puissance de l'Evangile. La Parole surgissait à nouveau; on se reprenait à lire la Bible, les Psaumes, les épîtres aux Romains, aux Galates et l'épître aux Hébreux, avec son message du «une fois pour toutes» des souffrances du Christ (Hé 9.12, 25-28; 10.10, 12, 15, 18). Les mots si simples de la Bible revêtaient une soudaine et merveilleuse actualité. L'Eglise réapprenait ce qu'était une autorité véritable. Prenons, par exemple, ces mots: «Une fois pour toutes», de l'épître aux Hébreux. Cette parole, parce qu'elle était incompatible avec la répétition du sacrifice du Christ dans la messe, déclencha une révolution dans la doctrine romaine des sacrements. Et, depuis la Réforme, l'Eglise romaine s'est constamment efforcée d'expliquer comment sa doctrine de la messe n'était pas en contradiction avec cette admirable affirmation. Et même de nos jours, parmi les études romaines sur la Cène du Seigneur, rares sont celles qui ne commencent pas par montrer que la doctrine romaine peut être en harmonie avec cette partie du message biblique sur le sacrifice du Christ.

Quand on cherche à savoir si la Réforme a été une révolution, la discussion sera toujours centrée sur le problème de l'autorité

ultime. Je crois que nous sommes tous quelque peu au fait du problème de l'autorité tel qu'il se pose de nos jours. C'est un problème pour l'Eglise, c'en est un pour l'Etat, c'en est un pour l'éthique et dans tous les autres domaines. Dans l'Eglise, nous nous heurtons à l'influence de l'indifférentisme et, dans l'Etat, à la destruction de l'autorité. Le socialisme, le communisme, l'existentialisme se dressent devant nous. Nous ne comprenons que trop pourquoi tant d'hommes sont à la recherche d'une nouvelle autorité!

Avant la seconde guerre mondiale, nombreux étaient les Allemands qui aspiraient à une autorité forte; et voilà qu'un homme déclara connaître la voie du salut de son pays. Il sembla que l'autorité était restaurée et qu'elle serait une aide en des temps difficiles. Et il y eut une autorité centrale, capable de s'affirmer contre les conceptions des simples individus. Nous n'avons jamais mieux compris qu'au cours du développement du national-socialisme que tout dépend de savoir si l'autorité est une véritable autorité, une autorité donnée par le Seigneur.

Une autorité d'origine divine est toujours une source de bénédictions pour le monde. Mais, dans ce monde corrompu, chacun crée sa propre autorité, même le totalitarisme ou le communisme. Seule, la sagesse de Dieu peut nous permettre de discerner l'authenticité des autorités de ce monde. Et nous avons besoin d'autorité pour nous-mêmes et pour nos enfants. C'est alors que nous entendons l'Eglise romaine nous dire: «C'est moi qui suis l'autorité que vous recherchez tous; c'est moi qui suis le Corps du Christ; c'est moi qui suis sa voix et son sceptre divin; c'est moi qui suis le Pasteur des brebis.» Et elle ne nous appelle qu'à une seule chose: à l'obéissance. L'identification du Christ et de l'Eglise, telle est la solution de Rome!

Lors de la Réforme, des croyants eurent le courage d'affirmer que Jésus-Christ était le Pasteur des brebis, mais seulement dans la soumission totale des brebis sous son sceptre, le sceptre de la Parole. Ils s'opposèrent ainsi à une Eglise où la soumission allait de soi et protestèrent contre le fait qu'elle ne tenait plus suffisamment compte de la vérité que Jésus-Christ est le véritable Chef, la Tête de son Eglise.

C'est pourquoi, de nos jours encore, la question: «Réforme ou Révolution?», demeure non seulement un problème théologique, mais au premier chef un problème religieux. Depuis quatre siècles, la Réforme se voit accusée d'isolationnisme et d'orgueil ecclésiastique. Mais il reste malaisé d'être soumis à la seule Parole de Dieu. A toutes les époques de la vie de l'Eglise, nous constatons une opposition, comme nous la constatons tous les jours dans notre propre vie. C'est pourquoi nous savons bien que toute hérésie est aussi un danger pour nous. Mais, par la grâce de Dieu, la Réforme a éclairé bien des esprits sur la véritable solution de ce problème et sur l'authentique autorité. Il ne s'agit pas, avant tout, de nous dresser contre les fautes et les erreurs des catholiques, car nous avons aussi les nôtres. Le vrai combat est celui pour la réalité du sceptre du Christ, pour la souveraineté de la Parole de Dieu.

Face à la déstructuration de l'autorité

De nos jours, nous assistons à la destruction de toute autorité et à la création de fausses autorités. Sans doute, ne devons-nous rien attendre de bon de l'avenir. Mais je voudrais vous rappeler un récit de l'Ancien Testament, qui, à une très sombre époque de son histoire, nous parle d'espérance. Sous le règne d'un Pharaon, sur chaque nouvelle naissance, parmi les Israélites, était suspendue une menace de mort par immersion dans le Nil. Humainement parlant, il n'y avait qu'une seule alternative: ou n'avoir pas d'enfants ou redouter le Nil. Mais l'Ancien Testament nous parle d'un père et d'une mère qui attendaient leur troisième enfant. L'admirable, dans cette histoire, c'est qu'ils ne furent attentifs qu'à la parole de l'Alliance, cette parole qui annonçait la divine promesse, Vous savez ce qu'il en advint: ce troisième enfant fut Moïse. Certes, ces parents avaient déjà été bénis en la personne de leurs deux aînés mais, en ces sombres jours, leur troisième enfant fut une bénédiction toute particulière pour Israël et pour l'Eglise, un événement providentiel dans l'histoire divine de notre salut.

Aux temps révolutionnaires que nous vivons, cette histoire est pour nous un avertissement et une assurance. Nous n'avons pas

à craindre l'avenir: nous l'ignorons, mais nous connaissons notre tâche. Nous devons nous dresser contre la révolution du péché, contre la révolution de l'autonomie dans l'Eglise, contre toute dévaluation du sceptre de Jésus-Christ. Voilà notre champ de travail! Il n'y aura jamais de solution aux problèmes du conservatisme ou du progressisme, de la réforme ou de la révolution, si nous ne possédons pas un point central unique, à partir duquel nous puissions juger de tout. Si c'est bien le cas, et si nous savons ce qu'est vraiment la royauté de Jésus-Christ par sa Parole, nous saurons affronter ces problèmes et ne craindrons jamais aucune accusation.

Peut-être aurons-nous bien de la peine à réapprendre aujourd'hui cette leçon, cette biblique leçon. Mais l'avenir dépend de cette certitude: qu'un seul vaut mieux que des milliers. Que ton règne vienne! Le règne du sceptre adorable, le règne du Chef de l'Eglise!

Une telle conception de la Réforme contient l'appel que nous pouvons adresser au monde contre la révolution, un appel à la conversion et à la soumission à la Parole de Dieu. On demanda un jour à Lénine s'il n'avait jamais envisagé les terribles conséquences de la révolution mondiale qu'il désirait. Il répondit que les trois quarts de la race humaine y périraient sans doute, mais qu'il se réjouissait du bonheur que connaîtraient les survivants. Telle est la perspective terrifiante d'une révolution humaine, d'une révolution sans Dieu. Mais la conversion du cœur est toujours une bénédiction pour le monde, parce qu'elle est un témoignage à la gloire du sceptre du Seigneur.

CHAPITRE IV

INCERTITUDE MODERNE ET FOI CHRÉTIENNE

Dans notre précédente conférence, nous avons abordé le problème de l'autorité, très certainement l'un des plus importants de notre époque. Mais un autre problème, tout aussi actuel, se trouve en étroite connexion avec lui: celui de la certitude. Je ne pense pas que l'on m'accuse d'exagération lorsque j'affirme que l'incertitude est un grave danger pour l'humanité; un danger qui sape tous les solides fondements et qui assombrit notre monde. Dans le monde moderne, le manque de certitude est à l'origine de nombreux autres problèmes et la cause de bien des désespoirs.

On se demandera peut-être si le problème de la certitude est bien un problème essentiellement moderne, car l'incertitude règne depuis fort longtemps. N'a-t-il pas occupé une place de choix dans la philosophie moderne et, surtout, dans la tendance subjectiviste de la pensée moderne depuis le XVII^e siècle? Il y a progression dans l'incertitude depuis cette époque jusqu'à la nôtre. A tous les âges, le problème de l'incertitude et du doute menace la vie humaine. C'est pourquoi la prédication de l'Evangile est vitale en tout temps. Le message de l'Evangile peut donner la certitude au cœur de l'homme, car il est la lumière qui resplendit dans les ténèbres des hommes.

Absence de certitudes

Cependant, nous croyons pouvoir affirmer que le problème de l'incertitude a pris un aspect plus dangereux que jamais au XX^e siècle. C'est toujours ce qu'il advient à l'heure de la catastrophe,

lorsque les fondations sont ébranlées et que la certitude disparaît. Plus que jamais, il semble impossible de se tenir sur les vieilles assises de la certitude. Pendant des siècles, les hommes ont connu la confiance et le bonheur, sûrs de la stabilité de leur monde, de la sécurité de leur culture et de leur foi, de leur Eglise et de leur système politique. Ceci est particulièrement vrai de certaines périodes du Moyen Age, ainsi que d'autres siècles où, malgré les troubles et même malgré les guerres qui menaçaient la vie humaine, il restait un fond de sécurité, le sentiment que la quiétude et la sérénité reviendraient, alors que troubles et guerres passeraient. Même au XVIII^e et au XIX^e siècles, alors que l'incertitude menaçait bien des individus, l'espérance continuait d'exister. La menace ne pesait que sur certains lieux et pendant un certain temps. Bien entendu, cette certitude n'était pas toujours la certitude de la foi. Elle était surtout faite de confiance en la raison humaine qui expliquait le pourquoi de la vie humaine, de l'existence de Dieu et de l'immortalité.

C'est surtout le XIX^e siècle qui a mis sa confiance dans la raison humaine et dans les découvertes stupéfiantes de la science, en particulier des sciences naturelles. L'homme attendait sa sécurité et son salut de l'œuvre des hommes. Dans cette sécurité, il n'y avait guère de place pour un Dieu tout-puissant et agissant réellement dans le monde. Dans leur optimisme scientifique et culturel, dans leur orgueil d'un monde moderne qui devait être meilleur chaque jour, les hommes n'avaient nul besoin de Dieu. Ils connaissaient les lois qui régissent l'univers et ne croyaient pas qu'aucun miracle authentique ait jamais eu lieu, aucun miracle biblique, tel que, par exemple, la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts. Ils vivaient dans un monde plein de certitude à cause de ce que l'homme avait accompli et de ce qu'il était encore capable d'accomplir. Quant à l'avenir, ils jugeaient bien impossible qu'il pût jamais y avoir un véritable jugement dernier, un jour où Dieu, le Dieu vivant, le Dieu de vérité, le Père de Jésus-Christ, jugerait le monde. Ceux-là se sentaient en sécurité dans ce monde!

Mais c'était là la certitude d'un monde fermé, entièrement replié sur lui-même. Il était impossible que rien d'étrange, rien

d'inattendu n'advienne jamais. Le XIX^e siècle a connu la riaillerie des moqueurs, dont Pierre parle dans son épître, et qui disaient: «Où est la promesse de son avènement? Car, depuis que nos pères sont morts, toutes choses demeurent dans le même état que depuis le commencement du monde.» (2P 3.4) L'orgueil humain ne pouvait plus être menacé par le jugement de Dieu! Cette fausse sécurité a rempli le XIX^e siècle, une sécurité fondée sur les résultats de la science au sein d'un monde fermé. Et cette sécurité se trouva de plus en plus affermée par l'idée de l'évolution de la vie humaine. Une tendance déterministe traversa tout le siècle, et il n'est pas étonnant que ce fût une période de modernisme religieux et théologique, qui attaqua vigoureusement le fondement même de la foi chrétienne. Ce fondement était devenu inutile! Et, dans la mesure où l'on parlait encore de Dieu, il s'agissait d'un Dieu qui n'était rien de plus que la fine pointe de l'autonomie humaine et un synonyme de la «raison humaine».

Mais c'est un fait qu'aujourd'hui cette toile de fond et cette sécurité ont disparu. Aujourd'hui, nous sommes en présence d'aspects de la vie humaine bien différents de la seule glorification de la puissance et de la raison de l'homme. Certes, nous avons découvert les immenses possibilités de la puissance et de l'intelligence humaines, mais chacun sait maintenant que les œuvres de l'homme sont une menace nouvelle qui pèse lourdement sur la sécurité et sur la culture de l'humanité. A parler humainement, cette puissance peut être tout simplement celle de la destruction finale, et c'est pourquoi le problème de la sécurité et de la certitude est aujourd'hui placé au centre de l'actualité. Dans presque chaque livre, chaque article, chaque brochure, nous constatons que ce problème inquiète le monde et qu'il est la préoccupation majeure de tous les esprits. La littérature contemporaine révèle une tension étrange et remplit d'épouvanter: elle exprime l'âge de la peur.

Et, pourtant, le déclin de la certitude ne s'amorça pas seulement après la seconde guerre mondiale ou après qu'on ait pris conscience des possibilités de l'énergie atomique. Il se peut que ces dix dernières années aient le plus profondément influencé le cœur de beaucoup, mais la réaction contre une certitude de raison

est bien antérieure à la seconde guerre mondiale. Au présent siècle, les hommes se sont mis à douter de plus en plus de la portée de la raison humaine. Je pense, par exemple, à ce Juif russe bien connu, Leo Sjestow (1866-1938) et à sa véhément protestation contre la raison. Il nia l'autonomie de la raison humaine, et tout ce qui, dans la vie humaine, ne dépend que du raisonnement. Ce n'est là qu'un exemple; il y en aurait beaucoup d'autres. Aujourd'hui, nous observons une dégradation de la confiance de l'homme dans les possibilités de sa raison, un fait qu'on désigne ordinairement par l'expression: invasion de l'irrationalisme. La lutte entre le rationalisme et l'irrationalisme est devenue l'un des grands conflits de l'actualité philosophique.

Démission de la raison, naissance du subjectivisme

Certains considèrent avec faveur ce passage du rationalisme à l'irrationalisme, car ils se souviennent des sombres attaques menées par le rationalisme contre l'Eglise de Jésus-Christ. Ils n'ont pas oublié avec quel orgueil la raison humaine s'est attaquée à la foi chrétienne, ni le ridicule dont cette raison l'a trop souvent affublée.

Or, voici que la certitude est sur le déclin et qu'elle disparaît presque. Au début du siècle, les hommes, sondant l'avenir, parlaient du siècle de l'âme, du siècle de la paix, du siècle de l'enfant; mais ce fut jusqu'à présent le siècle de deux guerres mondiales, et non un siècle de félicité! En rapport avec ces événements catastrophiques, se développe un nouveau courant de la pensée philosophique, un irrationalisme: il n'y est plus question de raison, mais d'intuition, de sentiment, de vie dangereuse et d'existence menacée. Et certains estiment que l'atmosphère ainsi créée est très favorable à l'Eglise et à la prédication de l'Evangile. Mais prenons garde! Humainement parlant, il est bien possible que certains soient troublés par la capitulation de la raison, et prêtent à nouveau l'oreille à la Parole de Dieu. Mais nous ne devons pas oublier que la réaction contre la suprématie de la raison humaine devient de nos jours, et de plus en plus, une protestation contre toute certitude, contre toute forme de certitude dans le monde. La vie, affirme-t-on, ne peut être saisie par

la raison ou à partir d'un point de vue intellectuel; la vie est une expérience; l'homme doit vivre dangereusement. Telle est la solution irrationaliste. Ni essence, ni raison, ni certitude, mais incertitude, existence et rien de plus. C'est pourquoi l'irrationalisme n'est pas moins dangereux pour la foi chrétienne que le rationalisme. Nous ne saurions choisir l'un ou l'autre.

Contre les tendances irrationalistes, l'Eglise catholique romaine a toujours défendu le dogme des aptitudes de la raison humaine, et, quand dans la théologie et la philosophie françaises, des tendances irrationalistes devinrent évidentes, le Pape promulgua son Encyclique célèbre, *Humani Generis* (1950), qui fut vivement discutée et dans laquelle, il déclarait que la philosophie de Thomas d'Aquin était la seule philosophie valable pour notre époque. Il y mettait en garde contre tout mépris envers la raison humaine et l'apologétique. Cette réponse était facile puisque l'Eglise romaine a rejeté le dogme de la Réforme, selon lequel l'homme tout entier est un pécheur corrompu, même et jusque dans sa raison.

Le protestantisme doit aussi s'opposer à l'irrationalisme, bien que d'une autre façon. Quelle sera sa réponse dans cette crise de la certitude? Il est très remarquable que l'irrationalisme moderne proclame que la situation de l'homme moderne est imputable à la raison humaine: non pas à l'homme lui-même, mais à l'usage coupable de sa raison, Cependant il saute aux yeux que l'irrationalisme n'est pas le résultat d'une véritable conversion du rationalisme. Il n'y a qu'un changement de situation, une conception différente, mais sans la moindre conversion. L'irrationalisme cherche à construire un nouvel édifice sur les ruines de notre vieille culture, mais sans conversion préalable au Dieu vivant.

Il est évident que l'incertitude irrationaliste va à l'encontre de l'assurance de la foi chrétienne. Le rationalisme n'est pas le seul ennemi de la foi chrétienne: l'irrationalisme l'est tout autant. Car, au milieu de toutes les incertitudes du cœur humain, la foi chrétienne proclame une merveilleuse certitude en lui donnant la vision de ce qui est et demeure au-delà des ruines du temps. Le catholicisme romain affirme que toute certitude individuelle est

impossible, car le croyant doit coopérer avec la grâce de Dieu; mais la Réforme proclame qu'une certitude est possible et qu'elle est une réalité de la foi chrétienne dans notre communion avec Dieu.

Cette affirmation chrétienne a subi les violentes attaques de l'irrationalisme: elle serait une affirmation orgueilleuse, une prétention impossible, une profonde erreur. Ce que la foi chrétienne tient pour un don merveilleux, accordé au moyen de la Parole de Dieu et par le Saint-Esprit, est stigmatisé par l'irrationalisme comme une douce illusion. On ne peut croire qu'il soit possible à quiconque d'avoir ici-bas la certitude que Paul proclamait: «Je suis assuré que rien ne pourra nous séparer de l'amour que Dieu nous a témoigné en Jésus-Christ, notre Seigneur.» (Rm 8.39). Cette connaissance, cette assurance: «nous sommes assurés», est la pierre d'achoppement de tout irrationalisme, et nous pouvons être sûrs que les attaques de l'irrationalisme seront aussi violentes que celles du rationalisme, car il lui est impossible de concevoir que le christianisme possède une source de connaissance qui lui soit propre.

Cette attaque de l'irrationalisme est d'ailleurs conduite contre tout ce qui est absolu dans le monde, parallèlement à celle, non moins violente, menée contre le pharisaïsme; comme l'écrivait un jour un poète de chez nous: «Je hais ceux qui héritent le royaume, qui dorment, qui vivent et qui meurent sans peur. Rien ne peut leur enlever leur certitude!» Ils ne connaissent ni le doute, ni la lutte; leur foi repose toujours sur une autorité absolue; ils n'ont pas de difficultés, ils ne connaissent pas d'inquiétudes dans cette crise des certitudes. C'est pourquoi, à mesure que l'incertitude du monde grandit, grandit aussi la violence des attaques contre l'assurance de la foi. A ceux qui ne possèdent pas cette foi, cette assurance semble une forme de l'orgueil. Quoi? Personne ne sait rien, et l'Eglise affirme qu'elle sait! Elle prétend tout savoir: de Dieu, du passé, de l'avenir! Les pharisiens n'avaient-ils pas la même prétention? Ils étaient convaincus du bien-fondé de leur religion; et ils étaient si fortement ancrés dans leur certitude qu'ils envoyèrent même des missionnaires dans le monde entier. L'irrationalisme attaque avec âpreté le christia-

nisme, parce qu'il voit en lui le pharisaïsme et rien de plus, et il a forgé cette expression redoutable: le pharisaïsme chrétien.

De fait, le pharisaïsme a toujours été fort dangereux pour la religion. Nous savons quelle fut la lutte entre le Seigneur Jésus-Christ et le pharisaïsme de son temps. Ce pharisaïsme était «science» et «certitude», et c'est lui le responsable de la mort du Sauveur. Mais cette certitude était fondée sur l'indépendance de la religion envers la grâce de Dieu, et c'était là une effroyable perversion de l'Alliance de grâce. Ils savaient; ils étaient sûrs, mais ils ne connaissaient pas le Dieu vivant, le Dieu de la grâce. Ils croyaient tout connaître de la Loi de Dieu, mais ils ne connaissaient pas le Législateur. Cette science ne leur venait pas du Saint-Esprit: elle ne jaillissait que de l'abîme du cœur humain!

Pourtant, même s'il est toujours nécessaire de mettre l'Eglise de Jésus-Christ en garde contre le pharisaïsme, pour qu'elle puisse être vraiment une bénédiction pour le monde, la théorie de l'incertitude n'en est pas moins fausse, parce qu'elle rejette toute certitude et toute ferme connaissance. A l'arrière-plan de cette critique de la certitude se trouve le relativisme du temps présent. Gardons-nous de sous-estimer l'influence de ce relativisme dans certains milieux chrétiens, quand nous y voyons une opposition violente contre toute continuité, contre les principes chrétiens, contre le sens de la loi et des normes de la vie chrétienne. Tous les remparts de notre foi sont attaqués les uns après les autres, et la vie chrétienne devient de plus en plus une expérience de foi, en harmonie avec le caractère dynamique de notre temps. Une inquiétude profonde, tel est le résultat final de la démarche du relativisme, de la maladie du relativisme.

La lutte contre l'incertitude

L'Eglise du Christ, dans tous les pays, n'a pas de plus grande tâche aujourd'hui que de lutter contre cette maladie-là. L'incertitude est une fièvre dévorante et beaucoup sont plongés dans une épouvantable solitude. C'est alors que les paroles de l'Evangile nous reviennent à l'esprit: «En voyant les foules, Jésus fut ému de compassion pour elles, parce qu'elles

étaient épuisées et dispersées comme des brebis qui n'ont pas de berger.» (Mt 9. 3,6).

Si l'Eglise est à son tour, et si peu que ce soit, émue de cette compassion, il lui faut trouver le remède à la fièvre de notre époque. Mais cette infection ne sera pas jugulée par des solutions qui pécheraient par un excès de simplicité. La solution catholique romaine maintient la rectitude de la raison humaine et prône les armes d'une logique générale. Certaines formes de fondamentalisme nous offrent, d'autre part, une autre solution. Mais il m'est assez difficile de parler du fondamentalisme, parce que l'acception de ce terme n'est pas toujours très claire. Aux Pays-Bas, on nous appelle souvent, nous les calvinistes, des fondamentalistes, parce que nous croyons à l'autorité des Saintes Ecritures, que nous adoptons l'attitude de la foi réformée et que nous ne nions pas les miracles de la Bible, comme l'exigerait la conception moderne de l'univers. Les théologiens modernistes ont une prédisposition particulière pour ce terme, comme s'il n'était pas vraiment beau de pouvoir s'appuyer sur un solide fondement. Avec une telle acception, toute discussion sur le «fondamentalisme» ne pourra qu'accroître la confusion et rester infructueuse. Tout dépend des fondements! Mais je crois que le mot: fondamentalisme, est employé, en Amérique, dans un autre sens.

Pour en revenir à notre sujet, je voudrais indiquer, qu'à mes yeux, certains penseurs fondamentalistes cherchent à s'opposer au courant moderne du relativisme, en ignorant certains problèmes de la science moderne. Dès lors, la solution est simple! Mais cette solution simpliste n'est pas une bénédiction pour le monde. Bien entendu, on peut toujours se débarrasser des problèmes qui se posent en niant leur importance. Nous pouvons tout aussi bien nier l'importance d'une science chrétienne et de toute tentative réellement chrétienne d'aborder les problèmes de notre temps. Nous pourrons alors continuer à parler de l'autorité des Saintes Ecritures, mais cette confession ne sera plus qu'une proclamation purement formelle.

Ce n'est en tout cas pas ce que proclame le calvinisme. Selon lui, nous n'avons rien à craindre des faits. Sans doute a-t-il été

fréquent, dans l'histoire de la science, que certaines théories aient été affirmées comme s'il s'agissait de faits réels, alors qu'il s'agissait tout bonnement d'hypothèses conçues par l'intelligence humaine. Mais les chrétiens n'ont pas à craindre les faits, s'ils croient vraiment que Dieu est le vivant Créateur des cieux et de la terre.

C'est pourquoi notre attitude ne peut pas être seulement défensive. Nous ne pouvons négliger le monde où nous sommes et donner l'impression de nous désintéresser des problèmes de notre temps. Le calvinisme et la foi réformée n'ont pas à craindre que la science, au fur et à mesure qu'elle progresse, puisse, dans quelques années ou dans quelques siècles, exciper d'un résultat ou faire une découverte qui rende impossible la foi chrétienne. Telle est pourtant l'attitude de certains chrétiens. Ils ont abandonné, l'un après l'autre, des points traditionnels de résistance, dans l'espoir qu'il resterait tout de même un ou deux remparts qui pourraient encore être défendus: par exemple, celui de la vie intérieure, du sentiment religieux et de l'expérience mystique. Mais c'était là une apologétique défensive et négative.

Car, une autre attaque survint de plein fouet, et ce fut celle de la psychologie moderne, affirmant que la religion n'était rien de plus qu'une construction de nos propres désirs. Cette attaque fut conduite, au XIX^e siècle, par Marx, Feuerbach et Nietzsche, et, au XX^e siècle, par Freud et plusieurs autres. Elle était dirigée contre ce domaine spécial de la vie religieuse que l'apologétique défensive cherchait encore à conserver comme le champ clos de la croyance «personnelle». Le résultat de cette attitude négative fut, pour l'Eglise, un étrange sentiment de la faiblesse du christianisme.

Nous ne saurions affronter l'incertitude moderne et le relativisme avec ce genre de fondamentalisme. Nous devons nous placer en plein milieu de notre temps et ne redouter aucun problème, parce que nous croyons, envers et contre tout, que la Parole des Saintes Ecritures est, aussi pour la science et pour tous les problèmes à l'ordre du jour, une lampe à nos pieds et une lumière sur notre sentier.

L'étrange situation actuelle

Un autre problème se trouve aussi en connexion étroite avec l'irrationalisme. Au cours du XIX^e siècle, on critiqua vivement les «*a priori*» de la foi chrétienne. La science moderne exigeait une attitude sans aucune idée préconçue, comme la seule, disait-elle, qui permit une science véritable et des résultats objectifs. On combattit avec violence toute idée de science chrétienne et la légitimité d'une université chrétienne. Aucune solution possible hors d'une neutralité pure et simple! Il devint, cependant, de plus en plus évident que cette neutralité n'était point elle-même dépourvue d'*a priori* et que l'un des plus essentiels était celui de l'autonomie de la raison humaine. Ses partisans proclamaient que le monde était sans Dieu et qu'il n'y avait nulle trace, en son sein, d'une souveraineté et d'une loi divines. Ils parlaient, au contraire, de l'indépendance du monde, sans s'apercevoir qu'il est impossible de comprendre le monde sans la révélation de Dieu.

Nous nous en apercevons tout particulièrement dans le problème de l'homme. Au cours de l'histoire de l'humanité, toutes les interprétations possibles de l'homme ont été données. On a dit que l'homme était matière; on a dit aussi qu'il était esprit; et, au bout du compte, on ne peut faire autrement que de considérer l'homme comme un être étrange. De tout temps, on a été frappé du caractère unique de l'homme, et, comme Pascal l'a écrit, de la grandeur et misère de l'homme. L'homme est capable de grandes choses; il est aussi capable d'une inhumanité et d'une immoralité sordides. Mais les philosophes n'ont pas vu la solution à la lumière de la révélation divine qui affirme que l'homme a été créé à l'image de Dieu, car telle est la seule explication valable des potentialités humaines. Ils n'en ont pas moins maintenu le postulat de la neutralité absolue, et c'est ainsi qu'ils ont pensé connaître l'être humain!

Mais voici l'époque irrationaliste, qui apporte avec elle un changement. Nombreux sont ceux qui, bien qu'incroyants, reconnaissent que le postulat de la neutralité est une erreur. Chaque penseur a ses *a priori* et ces *a priori* sont subjectifs. De

tous côtés, on affirme que la neutralité est impossible. Certains estiment que cette attitude permet de mieux comprendre le principe chrétien des vrais *a priori*. Il n'en est rien, car ceux qui proclament que la neutralité est impossible, affirment en même temps que tous les *a priori* ont une égale valeur, et ils les mettent tous sur le même plan. Aucun *a priori* ne peut être attaqué et ils ont tous les mêmes droits.

Telle est l'étrange situation actuelle. Il semblerait qu'il y ait là un changement radical, quand on pense aux attaques orgueilleuses dont la certitude de la foi chrétienne a été l'objet au XIX^e siècle; mais, en fait, nous n'avons là rien de plus qu'un symptôme de l'irrationalisme moderne. Vous avez votre *a priori* et c'est l'*a priori* chrétien? Eh bien, nous, nous avons le nôtre! Il n'y a pas lieu de choisir. Tel est le résultat le plus dangereux de l'irrationalisme moderne. Et c'est là qu'est notre tâche, une tâche chaque jour plus lourde! D'un côté, cet irrationalisme extrême, et, de l'autre, les prémisses d'une réaction néo-rationnaliste contre cet irrationalisme. Impossible de prévoir lequel des deux prévaudra dans l'avenir. J'ignore quelle est, en Amérique, la situation exacte sur ce point. Mais je sais bien que nous constatons dès à présent cette réaction, la réapparition de l'ancienne position du rationalisme. Par exemple, dans l'une des Universités des Pays-Bas, un professeur s'attaque aujourd'hui à l'irrationalisme moderne et proclame l'autonomie de la raison humaine; et les étudiants viennent l'écouter en foule. Mais il est hors de question que l'irrationalisme subjectiviste fasse partie de l'ambiance de notre époque et qu'à sa lumière toute certitude soit parfois considérée comme l'une des pires choses qu'une personne puisse posséder.

Et la vérité?

Nous sommes au temps où la question de Ponce Pilate: «Qu'est-ce que la vérité?», est de nouveau actuelle. Mais la situation de Pilate nous rappelle le fait que les gens peuvent demander avec scepticisme: «Qu'est-ce que la vérité?», à l'instant même où la vérité leur est toute proche. Telle est la situation de notre siècle. Et cela nous rappelle quelle doit être notre tâche.

A l'accusation que notre foi n'est qu'une fausse certitude, il n'y a pas de meilleure réponse que le témoignage de l'Eglise dans le monde. Certes, nous ne pouvons savoir quelle sera la portée de ce témoignage. On entend dire parfois que la peur ouvrira le cœur de l'homme à la prédication de l'Evangile. Mais gardons-nous bien de sous-estimer l'influence considérable du relativisme moderne. Il est loin d'être évident que l'Evangile puisse être accepté par ceux qui ont peur de l'avenir et de l'étrange évolution de l'histoire humaine. Car, s'il existe un relativisme historique et psychologique, il existe aussi – ne l'oublions pas – un relativisme religieux qui façonne profondément d'innombrables cœurs. C'est pourquoi la tâche de l'Eglise de Jésus-Christ est immense.

Nous ne pouvons accomplir cette tâche que si l'influence du relativisme et de l'incertitude modernes trouvent résolument close la porte de notre cœur, parce que notre cœur n'est ouvert qu'au seul Seigneur, qui proclame avec une autorité vraie que nous sommes affranchis de toute crainte. A une époque où toute certitude est menacée, le témoignage de l'Eglise est, humainement parlant, le seul espoir pour demain. Si l'Evangile, qui banit la crainte, n'est pas reçu avec amour dans notre cœur, si nous sommes aussi contaminés par le doute du relativisme moderne, alors l'Eglise n'est plus la lumière du monde: elle a placé la lampe sous un boisseau! Que de fois nous contentons-nous d'une certitude qui n'a trait qu'à notre seul salut personnel! Bien sûr, cela est très important! Mais il est un autre aspect, et nous l'oublions trop souvent. Lorsque l'Eglise n'est plus une véritable lumière, une tentation nouvelle assaille le monde: le désespoir. C'est pourquoi la responsabilité personnelle de chaque membre de l'Eglise est engagée: une responsabilité envers lui-même et simultanément envers le monde. Alors nous comprenons mieux que jamais la portée de cette parole de saint Paul: «Comment croiront-ils en celui dont ils n'ont pas entendu parler? Et comment en entendront-ils parler, si personne ne le leur prêche?» (Rm 10.14). Seule, l'Eglise qui porte en elle cette certitude peut illuminer le monde et peut avoir une influence dans tous les domaines de la vie moderne. La prédication de l'Evangile peut

être, par la grâce de Dieu, une lumière nouvelle dans l'indicible faiblesse de la vie moderne. Veuillez le Seigneur délier notre langue, et nous donner de parler un même langage dans les champs où la moisson blanchit déjà. Nous ne savons pas quelle peut être l'influence de la certitude de notre foi, de la réponse évangélique à l'incertitude de la vie moderne.

Mais le christianisme n'a pas le droit de ne rester que sur la défensive; il a le devoir, humblement, de prendre l'offensive. Non pas au sens humain d'un christianisme orgueilleux et militant. Nous savons bien que notre certitude n'est pas notre œuvre. Il ne s'agit pas de pharisaïsme, mais de responsabilité! Et voici notre certitude: «Nous savons que nous le connaissons si nous gardons ses commandements.» (1Jn 2.3) «Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie parce que nous aimons les frères.» (1Jn 3.14) Notre certitude ne pourra jamais être une certitude tranquille, car elle se trouve constamment en présence de tâches nouvelles. Il nous faut vivre dans la ferme conviction que l'Evangile reste inchangé et, alors que tout change, que Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et éternellement. Plus que jamais, cette parole de notre Seigneur revêt une signification décisive: «Que votre lumière luise ainsi devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres, et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux.» (Mt 5.16) Permettez-moi de souligner que cette parole a quelque chose à voir avec notre certitude, la certitude même de l'Evangile dans un monde qui ne connaît que la peur.

CHAPITRE V

LA CONCEPTION MODERNE DU MONDE ET LES COMMANDEMENTS DE DIEU

La conception moderne du monde est lourde de conséquences pour les problèmes de morale et d'éthique. La situation du monde n'est jamais une situation purement théorique: elle est toujours pratique. Dans toute l'histoire de l'humanité, les idées ont toujours eu de profondes résonances dans la vie pratique. C'est pourquoi l'Eglise de Jésus-Christ doit souligner l'importance de la loi de Dieu pour tous les aspects de la vie humaine.

Aux époques de révolution, on déclare volontiers que les temps changent et que nous changeons avec eux. Le problème de l'éthique est lié à cette évolution historique. L'Ancien Testament parle déjà de ces changements. Le prophète Daniel déclare que l'Antichrist ne se contentera pas de proférer des paroles contre le Très-Haut, mais qu'il formera aussi le dessein de changer les temps et les lois (Dn 7.25). Dans le Nouveau Testament, Paul annonce aux Thessaloniciens que l'Antichrist sera l'homme de l'iniquité, l'impie, et qu'il existe un développement, une évolution de l'iniquité. Le mystère de l'iniquité est déjà à l'œuvre, et, dans les derniers jours, l'impie sera manifesté (2Th 2.3, 5ss). Dans une autre épître, il décrit ces temps à venir, dont parle le Saint-Esprit (1Tm 4.1), qui seront remplis d'embûches, où les hommes seront épris d'eux-mêmes, vaniteux, arrogants, médisants, durs, calomniateurs, intempérants, cruels, ennemis des gens de bien, traîtres, enflés d'orgueil, amis du plaisir plutôt que de Dieu, gardant l'apparence de la piété, mais

ayant renié ce qui en fait la force, révoltés contre leurs parents, ingratis, profanes (2Tm 3.1-5).

Déclin moral, croissance du mal

Il semble que ces manifestations effrayantes ne nous soient pas inconnues et qu'elles appartiennent à tous les temps. La vantardise, la profanation, la rébellion contre les parents, etc., ont toujours existé. Cependant, Paul parle des derniers jours avec un accent spécial. Il semble souligner le fait qu'il y a un déclin de la condition morale de l'homme. De même que la croissance du mal est possible chez les individus dont les hommes ont émoussé la conscience, de même une évolution, une maturation du mal est possible dans une nation ou dans le monde. C'est pourquoi il est nécessaire que nous connaissons les conditions morales de notre époque. Denis de Rougemont a écrit un livre sur *L'amour et l'Occident*, où il étudie les conceptions morales de l'Europe Occidentale et accuse notre siècle d'avoir gravement dévalué la morale et d'avoir fait du péché une aventure intéressante. Il y met en garde contre une attitude sans respect pour ceux qui font preuve de retenue morale.

Ne pensons pas qu'il n'existe qu'un seul moyen de dévaluer le sentiment moral à une époque donnée. On peut saper les idées morales en niant de façon ostensible et grossière les commandements de Dieu et en proclamant effrontément une liberté sans frein. Mais il peut aussi exister une forme raffinée du mal, qui semble se faire l'apôtre du beau et du bien. Cette forme subtile est de beaucoup la plus dangereuse.

Paul parle de ce raffinement du mal lorsqu'il met les chrétiens en garde contre les faux apôtres, qui donnent l'impression d'être de vrais apôtres de Jésus-Christ (2Co 10.13-15). Et il ajoute «Il n'y a là rien d'étonnant, puisque Satan lui-même se déguise en ange de lumière.» Si le Malin emploie lui-même cette méthode, il n'est donc pas extraordinaire que ses ministres se déguisent aussi en ministres de justice! Dans le monde entier, sa tactique est prise en exemple par ses ministres qui, changeant sans cesse de méthode, tentent continuellement les hommes. Pour séduire les esprits, ils savent se métamorphoser, comme

nous le dit Paul. Lorsque Satan cherche à tenter les hommes, il sait combien déclareront vouloir le vrai bien et posséder une éthique et une morale.

Soyons sur nos gardes, non seulement envers l'Antichrist qui nie tous les commandements de Dieu, mais aussi contre l'Antichrist qui vient faire l'œuvre de Satan avec toute sa puissance, en opérant des signes et des prodiges menteurs, et même contre l'idéaliste dont il faut savoir sonder l'idéal. Quand surgit la tentation, Satan donne toujours l'impression que la voie du péché est la plus belle voie, sur laquelle on peut s'avancer avec joie. Il apparaît parfois comme un ange de lumière et de joie, de pureté et de bénédiction. L'Ecriture parle de ceux qui trouvent leurs «plaisirs» dans les délices du jour (2P 2.13). Satan éveille souvent l'idée d'une vie plus haute, de la noblesse, de l'humanité, de l'honneur. Par son impérialisme, Hitler prétendait faire de l'Allemagne une «bénédiction» pour le monde entier, et qu'après la guerre, il servirait la cause de la culture et de la civilisation. Lorsque le Malin vient avec sa tentation, il donne l'impression, toute démoniaque qu'elle soit, de se tenir aux portes du paradis ou de la terre promise. Sa séduisante apparence nous cache le désert aride qui, devant nous, s'étend à l'infini. Son aspect aveugle, tout comme les lumières de la ville, cachent l'immoralité et la perversion. Il est bien difficile de distinguer entre l'apparence et la réalité, comme il était difficile pour l'Eglise de distinguer entre le prophète du Seigneur et le faux prophète, car tous deux disaient la même chose: «Ainsi parle l'Eternel». Le péché peut paraître une chose merveilleuse, un plaisir qui enrichit une vie entière. L'amour sans responsabilité peut être décrit comme l'amour libre, tout plein de spontanéité, et l'on justifie parfois le divorce en excitant du malheur des enfants, innocentes victimes des querelles familiales.

L'artifice de la tentation

Je pense à la tentation de notre Seigneur Jésus-Christ au désert. Le tentateur l'aborde en recourant à l'Ecriture. Il cite l'un des plus beaux Psaumes, celui de la sécurité, le Psaume 91, et il lui dit: «Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas; car il est écrit,

il ordonnera à ses anges de veiller sur toi, et ils te porteront dans leurs mains, de peur que ton pied ne heurte contre quelque pierre.» (Mt 4.6). Il invoque cette parole d'amour de Dieu, cette «retraite à l'ombre du Tout-Puissant» (Ps 91.1). Puis, il se met à parler sans artifice, sans aucun déguisement, lui offrant le monde entier, si seulement le Christ se prosterne devant lui et l'adore. Mais, après la résurrection du Christ, lorsque le Malin ne peut plus désormais tenter le Christ en personne, il reprend sa méthode favorite et se déguise à merveille! Le Diable se fait l'exégète des Psaumes les plus beaux – un avertissement que personne ne doit jamais oublier! A sa façon, il interprète la Parole de Dieu, il met en œuvre une démoniaque exégèse. Jésus-Christ, qui depuis son enfance a appris à lire la Parole de Dieu dans son contexte, rejette la tentation sans discuter, mais en faisant appel à la même Parole «Il est écrit».

Pour nous, chrétiens, cet art de Satan à se métamorphoser pour nous tenter menace tous les domaines de notre vie. Ce danger, nous le voyons dans toutes les formes de la littérature contemporaine. L'un de ses thèmes favoris, c'est que les temps ont changé et que l'éthique, se modifiant avec eux, est historiquement relative. D'aucuns aiment à dire que le mal de jadis n'est plus le mal d'aujourd'hui, car tout dépend de la situation historique où l'on se trouve. C'est là l'un des aspects le plus décisifs de la sécularisation du monde.

Il y a plus. On parle aussi des mobiles psychologiques de la vie humaine et de la liberté. Je pense aux idées de liberté que nous rencontrons dans certaines formes de l'existentialisme contemporain, au livre de Jean-Paul Sartre, par exemple: *Les chemins de la liberté*. L'introduction à l'édition hollandaise prévient le lecteur qu'il ne doit pas lire ce livre avec des préjugés moraux. L'originalité de cet écrit, comme de beaucoup d'autres, est de nous présenter un homme sans Dieu et sans loi, un homme qui traverse le monde à sa façon, qui effectue chaque jour un choix dans un monde où rien ne vaut que la liberté. Pour l'homme, sa seule possibilité est d'être libre. Tout en se proclamant athée, Sartre se veut humaniste. Selon lui, l'existentialisme est un humanisme, l'humanisme de l'existence de l'homme.

Toute autorité supérieure à l'homme est rejetée comme inacceptable et, aujourd'hui, impossible. L'homme n'a d'ordre à recevoir de rien, ni de personne; la seule chose qui compte, c'est sa décision; il doit prendre sa vie dans ses propres mains, décider et suivre sa voie; il est un individu créateur, le créateur de lui-même. Dans notre nuit obscure ne brille qu'une seule étoile: celle de la liberté!

Vous et moi, dans nos pays respectifs, nous savons ce qu'est une certaine liberté. Jamais, aux Pays-Bas, nous n'avons mieux compris ce qu'était la liberté d'une nation que quand, en mai 1945, notre pays a été libéré. La liberté peut être quelque chose de merveilleux. Elle peut signifier la vie et la joie pour nous comme pour nos enfants, la liberté sans persécution pour l'Eglise, la liberté dans un monde précédemment menacé par les dictateurs et les exterminateurs. Mais qu'est-ce donc que la liberté? Tel est le problème d'aujourd'hui.

Confusions autour de la liberté

L'une des tendances les plus puissantes de l'esprit moderne est de confondre la liberté avec l'autonomie. Certes, cette identification a déjà été faite à d'autres époques, mais nous voyons bien, de nos jours, que cette conception athée de la liberté exerce une influence nouvelle et démoralisante sur d'innombrables coeurs. La raison m'en paraît claire: à une époque de catastrophe, où nous avons été frustrés de tout sentiment de sécurité, après deux guerres mondiales en moins d'un demi-siècle, l'homme est attiré par la réalité existentielle de sa vie. Sous l'influence de théories athées et de conceptions philosophiques ruineuses pour la foi, les hommes ont accepté une sorte de réalisme. Rien ne leur répugne plus qu'une illusoire consolation.

A la fin du XIX^e siècle déjà, Nietzsche s'en était pris à la consolation chrétienne. Il parlait de l'au-delà comme d'un platonisme fait pour le peuple, et de la foi chrétienne comme d'une consolation chimérique qui rendait l'homme aveugle à la réalité de ce monde. Un jour, il déclara: J'ai découvert la moralité chrétienne, cette terrible moralité qui hait le monde, qui hait la bonté et l'orgueil et la bravoure et la sexualité et la volonté de puissance; cette

moralité qui est une fuite hors de la réalité du monde. Que le christianisme donne naissance à mille et une fables, disait-il, je ne perdrai pas mon temps à les réfuter, car il est bien inutile de s'embarrasser de tous ces mensonges; par contre, c'est à sa moralité que j'en veux! Bien avant Nietzsche, Karl Marx tenait le même langage, lorsqu'il militait en faveur de la vie réelle, du pain et du matérialisme historique, et qu'il considérait le royaume de Dieu comme une dévaluation de ce monde. Nous voyons à présent les effets de cette violente attaque. Aujourd'hui, les hommes se veulent réalistes: il leur faut l'existence et rien que l'existence; la réalité, si terrible qu'elle soit; la liberté et l'existence, mais ni essence, ni norme, ni loi, ni commandement.

Le déclin de l'éthique chrétienne est dû, si je ne m'abuse, à la conjonction de la pensée du XIX^e siècle et des événements catastrophiques de notre époque, où l'existence des hommes est menacée de nouvelles façons. Nous vivons en un temps où les notions chrétiennes de péché, de responsabilité, de prochain, ne jouent plus aucun rôle. Dans son épître aux Romains (2.12-15), Paul déclare que les païens de son temps ne connaissent pas la loi de Moïse, mais il remarque qu'ils accomplissent pourtant les œuvres de la loi. Ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes et font voir que les commandements de la loi sont écrits dans leurs cœurs. Ils obéissent naturellement à la loi. C'est là une possibilité même pour les païens, sans que Paul nous dise que cette possibilité devienne toujours une réalité. Car il y a aussi la possibilité de la pire immoralité qui soit, comme il le montre au précédent chapitre (Rm 1.18-32). Mais l'humanisme ne saurait se prévaloir du second chapitre de l'épître aux Romains, car il n'y a pour lui, au cours de l'histoire, aucune stabilité dans la morale, qui est soumise à un processus dynamique. Parce que Dieu, dans sa merveilleuse bonté, ne cache pas sa loi même aux yeux des païens, il nous est parfois donné de contempler les signes manifestes d'une obéissance naturelle à la loi. Mais il ne s'agit là d'aucune garantie de moralité pour le cœur humain, car la parole écrite dans le cœur peut être effacée, ce que nous voyons bien de nos jours.

Pour faire face à cette situation, nous devons savoir, en premier lieu, le sens véritable de la loi et de la liberté. Souvent, même dans les milieux chrétiens, on rencontre une attitude de défiance à l'égard de la loi, comme si la loi de Dieu était quelque chose qui mette notre liberté en péril. L'idée de l'autonomie de l'homme a une si puissante influence qu'elle pénètre même jusque dans l'Eglise, au sein de laquelle nous pouvons saisir sur le vif quelque manifestation des déguisements de Satan. L'homme naturel ne peut se soumettre à la loi de Dieu. Même dans la vie chrétienne, nous savons l'influence du péché, de la tentation, de la désobéissance. Paul parle du péché qui habite en lui et de cette loi «Quand je veux faire le bien, le mal est attaché à moi.» (Rm 7. 21). Il sait qu'il est captif de la loi du péché: «Misérable que je suis!», s'écrie-t-il (Rm 7.24). Et nous pouvons affirmer que la plus grande puissance de cette loi du péché se trouve dans notre aveuglement à la bénédiction de la loi. Il nous faut lutter contre ce danger, contre cette idée tout humaine que la loi est une menace pour la vie de l'homme et une négation de sa liberté. La loi, écrit Paul, est sainte et bonne (Rm 7.12). Il nous arrive parfois de comprendre que la loi n'est pas une menace, mais la protection même de notre vie. Si cela nous échappe, nous pouvons fort bien donner l'impression d'obéir à la loi, mais alors nous ne trouvons plus notre joie dans notre obéissance qui ne provient que de la crainte du châtiment.

Souvenons-nous de la merveilleuse parole de l'Ancien Testament, à une époque où la loi n'était pas encore accomplie en Jésus-Christ. Déjà, à cette époque, la loi et les commandements du Seigneur étaient une source de joie: «Combien j'aime ta loi!, dit le psalmiste. Tous les jours, je m'applique à la méditer. Tes commandements me rendent plus sage que mes ennemis, car tes commandements sont toujours présents à mon esprit.» (Ps 119. 97-98). L'une des principales tâches de l'Eglise de Jésus-Christ doit être de proclamer la richesse de la loi de Dieu et de l'obéissance à cette loi. Si l'obéissance n'est pas une joie pour nous, si nous ne prêchons pas sa richesse, comment le monde croirait-il et comment obéirait-il? S'il lui semble que notre moralité et notre obéissance ne sont rien de mieux que ce que

Nietzsche a dit de l'éthique chrétienne et de l'au-delà, ne croyons pas que la sécularisation prenne jamais fin!

L'Eglise est placée dans le monde comme un témoin de l'Evangile. Sa mission n'est pas de discuter, comme si Dieu se trouvait au terme ultime du raisonnement humain. Non, elle est le témoin de l'Evangile et de la loi et de la liberté. L'Evangile est la nouvelle de la restauration de la vie, d'un début de restauration, mais quand même d'un véritable début. Et le témoignage de l'Evangile est incomplet s'il ne proclame pas que la loi est sainte et bonne. Sous ce rapport, l'Eglise doit être une pierre d'achoppement pour le monde, parce qu'elle participe à la folie de Dieu, qui est plus sage que les hommes (1Co 1.25). De ce point de vue, l'Eglise proclame que l'Evangile n'a rien d'anti-humain, mais qu'une humanité vraie ne trouve sa sécurité que sous la protection de la loi de Dieu.

La loi divine et le légalisme

Ceci n'a rien à voir avec le légalisme. Le légalisme sépare la loi divine de l'Evangile. Mais, en nous opposant au légalisme, nous ne nous opposons pas à la loi; car, sous la bénédiction de la loi du Seigneur, la vie humaine redevient possible. Nietzsche a lu la Bible de la première à la dernière page, et il en conclut que le christianisme détruit la vie parce qu'il parle, sans cesse, du péché et de notre dette, des pauvres et de ce petit nombre de «puissants» et de «nobles» (1Co 1.26), choisis par le Seigneur. Mais Nietzsche n'a pas compris le Sermon sur la Montagne: «Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés! Heureux ceux qui sont doux, car ils hériteront la terre!» (Mt 5.6, 5). Le véritable but de la rédemption, c'est une restauration, une restauration qui est une protection sous le sceptre du Seigneur. La loi n'est pas une barrière de fils de fer barbelés qui nous emprisonnerait dans un camp de concentration. Le mauvais usage de la loi n'anéantit point le bon usage qu'on en peut faire. Notre monde a besoin de connaître la loi sous son véritable jour, non seulement dans notre vie personnelle, mais dans la vie en général, car c'est dans tous les domaines de la vie que l'Eglise doit montrer la signification profonde de la loi de Dieu.

Au cours des quatre derniers siècles, les uns après les autres, les domaines et les sphères de la vie ont été soustraits à l'influence de l'Evangile et de la loi de Dieu, ce qui a conduit à la sécularisation du monde moderne. Cette sécularisation peut se manifester dans le domaine de la science, des arts, de la société, de l'Etat, du mariage. Partout, nous constatons l'influence désastreuse de cette révolte. La Parole de Dieu nous dit pourquoi la destruction est toujours la conséquence de cette révolte: c'est parce que la loi est bonne et qu'elle est essentielle à la vie humaine.

En 1936, Staline réduisit par décret le nombre des motifs légaux de divorce, parce qu'il avait constaté que de trop nombreux divorces détruisaient la vie humaine et la société. Sa décision ne fut pas prise par respect pour le Législateur divin, ni par obéissance au septième commandement; et, pourtant, il reconnut indirectement que cette loi divine était une bénédiction et une garantie de bonheur pour les hommes. Nous constatons le même fait dans tous les autres domaines. L'Etat moderne est devenu totalitaire, ennemi de la liberté; la science moderne a détruit le caractère unique de l'homme; l'art moderne peut pervertir la vie humaine. Contre cette sécularisation, l'Eglise doit sans cesse rappeler la signification profonde de la loi, même si elle ignore quelle sera la portée de son témoignage.

Le nihilisme moderne et la puissance de l'Evangile

Certains rejettent toute loi et aboutissent au nihilisme. Mais, lorsqu'un nihilisme puissant et destructeur s'est donné libre cours, quand ses conséquences apparaissent aux yeux de tous, on en revient – car la loi est bonne! – à des idées et à des théories nouvelles. Il m'apparaît que la situation complexe d'aujourd'hui résulte du fait qu'on est nihiliste en morale, tout en cherchant à rebâtir la civilisation, mais en substituant à la Parole de Dieu des ersatz de toutes sortes.

Nous pouvons bien craindre le nihilisme; mais craignons tout autant le nouvel idéalisme! Un vide finit toujours par être rempli, et, sans doute, notre monde ressemble-t-il à la maison dont nous parle le Christ, cette maison qu'un esprit impur venait de

quitter. Que fit cet esprit? Il alla par les lieux arides, cherchant du repos, et il n'en trouva pas. Alors, il dit: Je retournerai dans ma maison d'où je suis sorti. Et quand il y fut revenu, il la trouva vide, balayée et ornée. Alors, dit le Christ, il s'en va et prend avec lui sept autres esprits plus méchants que lui; ils y entrent et ils y demeurent, et la condition dernière de cette maison devient pire que la première (Mt 12.43-45). Telle est la redoutable possibilité qui menace les hommes qui cherchent la solution de leurs problèmes dans l'humanisme et dans l'idéalisme. La maison balayée et ornée peut voir revenir les esprits. «Je retournerai dans ma maison», voilà ce que dit l'esprit car, où qu'il ait été, c'est bien là sa maison, et c'est ainsi qu'il revendique le monde, ou parfois telle nation.

Voilà pourquoi la responsabilité d'une nation où l'Evangile a été prêché est si lourde, car l'Evangile impose toujours de nouveaux devoirs. La situation de notre XX^e siècle est plus dangereuse que jamais, parce que la prédication de l'Evangile a retenti dans les siècles précédents, et que, tout au long de l'histoire, notre responsabilité grandit. Le nihilisme contemporain est fort différent de l'immoralité d'autrefois, parce que le Royaume s'est approché et que ce nihilisme a connu le christianisme et qu'il l'a rejeté.

Dans ces circonstances, sommes-nous vraiment conscients de la puissance de l'Evangile? Lorsque nous prêchons au monde l'Evangile et la loi, mesurons-nous bien notre responsabilité? Celle qui nous incombe dans tous les domaines de la vie, mais aussi dans notre vie personnelle et dans l'Eglise, la communion des saints? C'est là que commence notre tâche. Certes, nous ne pouvons pas nous oublier nous-mêmes et nous avons toujours aussi un prochain. La loi ordonne l'amour envers Dieu; mais le second commandement: «Tu aimeras ton prochain comme toi-même», est semblable au premier, et il ne faut pas aujourd'hui en nier l'importance, ce que Nietzsche n'avait pas compris, à nous de le comprendre: que l'humanité est restaurée par l'Evangile et par la loi. C'est ce que Paul avait bien vu, quand il disait que celui qui aime son prochain a accompli la loi (Rm 13.8). Ou encore, quand nous entendons le Seigneur parler de

son retour et du jugement (Mt 25.31ss). «Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, avec tous les anges, alors il s'assiéra sur son trône de gloire et toutes les nations seront rassemblées devant lui.» Qu'attendons-nous pour nous-mêmes à cet instant suprême? Que le Roi dise à ceux qui seront à sa droite: «Venez, vous qui êtes bénis de mon Père; recevez en héritage le royaume qui vous a été préparé dès la création du monde. Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire; j'étais étranger, et vous m'avez recueilli; j'étais nu, et vous m'avez vêtu; j'étais malade, et vous m'avez visité; j'étais en prison, et vous êtes venus auprès de moi.» Et si les justes ne comprennent pas ce que signifient ces paroles, il leur expliquera. «En vérité, je vous le déclare, toutes les fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, vous me l'avez fait à moi-même.» N'oublions jamais cet aspect eschatologique de l'Evangile: il nous rappelle que nous avons notre responsabilité dans l'histoire, dans le développement de la science et de la société, et qu'elle va grandissante avec la sécularisation du monde. C'est pourquoi la vie des membres de l'Eglise doit être un témoignage qui resplendit dans les ténèbres. A l'heure du danger, quand la désobéissance s'aggrave, quand toute affection naturelle disparaît, et quand chacun néglige de plus en plus son prochain, la mission de l'Eglise est de protester contre la destruction de la vie humaine, non seulement par la parole, mais aussi par sa propre vie chrétienne, dans une soumission concrète et authentique au sceptre du Seigneur. C'est alors que l'Eglise pourra faire entendre l'Evangile et sa merveilleuse promesse: la liberté. Qu'elle se réjouisse donc, avec l'apôtre Paul, de ce que la création tout entière sera délivrée de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu (Rm 8.21).

CHAPITRE VI

CHRIST ET SON ÉGLISE

Tel est le sujet de notre dernier entretien. Tout ce que j'ai déjà dit se rapportait, en fait, à la réalité de l'Eglise et à la réalité de Jésus-Christ dans son Eglise et au-dessus d'elle. Assurément, nous savons qu'il y a dans le monde une Eglise universelle; nous n'ignorons pas l'ampleur des problèmes ecclésiastiques, ni que beaucoup, surtout à une époque de crise, considèrent attentivement le comportement de l'Eglise; nous connaissons l'opposition et la haine dont elle est trop souvent l'objet; nous savons, enfin, qu'il y a une Eglise catholique romaine et beaucoup d'Eglises protestantes. Mais que représente donc, pour notre foi, la réalité de l'Eglise? Quelle est, dans notre vie quotidienne, l'influence de la réalité de Jésus-Christ comme Chef de son Eglise?

Il n'est peut-être pas inutile de nous souvenir que le mot «Eglise», *ecclesia*, signifie ce qui appartient à Jésus-Christ. L'Eglise n'est pas notre propriété, mais la sienne; il en est le Seigneur. C'est là une vérité que nous connaissons depuis notre enfance, mais il est capital de toujours nous souvenir que son Eglise dépend de son sang et de sa mort, et qu'elle surpassé en importance toutes les institutions humaines. Quand nous parlons de son Eglise, pensons à notre responsabilité personnelle, à nous, ses membres, à nos responsabilités journalières dans toutes nos activités religieuses: à notre chant, à notre prière, à notre prédication, etc.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas place pour la critique dans l'Eglise. Comme partout dans la vie chrétienne, l'Eglise a ses faiblesses et nombre de sectes l'ont rejetée à cause de ses fautes. Mais leur critique sectaire visait les activités de ceux qui

ne participaient pas d'une manière vraiment authentique à la lutte de l'Eglise militante. Déjà au temps d'Augustin, les Donatistes revendiquèrent une Eglise parfaitement sainte et rejetèrent celle qui ne l'était pas. La critique dans l'Eglise ne peut être juste et bonne que s'il existe une profonde communion de vie et de foi avec le Seigneur de l'Eglise et que si nous avons la conviction intime que nos critiques envers elle sont celles du Seigneur envers nous. Alors ces critiques seront en même temps une confession de nos propres fautes au sein de cette Eglise qui lui appartient. Lorsque nous parlons de l'Eglise, nous parlons de la souveraineté du Christ, du sceptre de sa Parole, de son sang répandu. Avant toute autre considération, c'est notre responsabilité permanente qui s'impose à nous.

La royauté de Jésus-Christ

Le Seigneur de l'Eglise est un puissant Seigneur. «Tout pouvoir m'a été donné, dans les cieux et sur la terre», déclare-t-il avec force peu avant son ascension (Mt 28,18). Cette seigneurie est la conséquence de sa vie, de sa mort, de la rédemption qu'il a acquise; ce pouvoir lui a été donné, cette *exousia* qui le distingue à toujours et radicalement de tous les tyrans. Il me souvient ici de ce que dit notre *Catéchisme de Heidelberg* sur la seigneurie de Jésus-Christ. Nous y lisons (Q. 50) qu'il est entré dans le ciel afin de se manifester, là même, comme le chef de son Eglise chrétienne et celui par lequel le Père gouverne toutes choses. Nous y lisons aussi (Q. 31) que le Christ a été oint pour être notre Roi éternel, qui nous gouverne par sa Parole et par son Esprit, et qui nous conserve et maintient la rédemption qu'il nous a acquise. Nous ne pouvons jamais séparer la royauté de Christ sur son Eglise de sa royauté sur le monde. Ce Seigneur, notre Seigneur, est le Roi du monde. La vie de l'Eglise est donc liée à son règne sur le monde. Il est le chef de l'Eglise et c'est par lui que le Père gouverne le monde entier. C'est pourquoi la vérité que l'Eglise est l'Eglise de Jésus-Christ mérite une attention toute particulière.

De nos jours, une tendance marquée souligne l'aspect universel, l'aspect cosmique de la royauté du Christ. La théologie a

subi l'influence des événements de notre siècle, qui se répercutent même dans la théologie systématique. La vie a subi l'irrésistible suggestion des puissances et des autorités, des concentrations de puissances et des gouvernements de force, qui semblent parfois posséder la toute-puissance, sinon dans les cieux, du moins sur la terre. Fait remarquable et qui donne un renouveau d'actualité à la puissance du Malin: on se met à parler de la démonisation de l'Etat et de la société, on manifeste un renouveau d'intérêt pour la signification du Christ pour le monde, pour les gouvernements, les peuples et les autorités. On parle de sa victoire sur les puissances et les démons, et l'on se penche sur la relation qui l'unit aux gouvernements de ce monde.

Il est intéressant de noter que nous avons aujourd'hui une idée d'une fondation christologique de l'Etat, élaborée en particulier par Barth et Cullmann (qui nient cependant toute révélation générale et la grâce commune), et rejetée par Brunner. Les épîtres de Paul aux Philippiens et aux Ephésiens sont, de nouveau, au centre de l'actualité. Lorsqu'Abraham Kuyper affirma, dans ses *Lectures on Calvinism*, qu'il existait des rapports étroits entre le Christ et tous les domaines de la vie humaine, et qu'il régnait sur le monde entier, nombreux furent ceux qui le contestèrent. On l'accusa de séculariser la royauté du Christ. Mais quand le Dr Visser't Hooft prononça à Princeton, en 1947, ses conférences sur la Royauté du Christ, il se référa souvent aux conférences faites par Kuyper cinquante ans auparavant, lequel, selon son expression, «avait éloquemment parlé de la portée universelle de l'Evangile». Depuis une vingtaine d'années, la royauté universelle du Christ a suscité un très vif intérêt. Rares sont ceux qui croient encore, avec Schleiermacher, que le Christ n'est roi que sur son Eglise.

Une étonnante vague de christocentrisme balaye la théologie actuelle. Mais je m'empresse d'ajouter qu'il serait dangereux de nous en réjouir avant d'avoir bien examiné de quoi il retourne exactement. J'ai le sentiment, en effet, que certaines tendances irrationalistes y occupent une place importante. Je ne puis vous donner ici une analyse de cette conception christologique. Toutefois, à cause de cet intérêt purement général et universel

porté à l'aspect cosmique de la royauté du Christ, m'apparaît le net danger qu'il ne soit plus possible de confesser la signification radicale et totale du Christ, comme Seigneur et Chef de son Eglise. J'ai donc quelques réserves à vous soumettre.

Je ne vous les exprime certainement pas parce que j'estimerai sans importance l'aspect universel de la royauté du Christ, ou parce que je chercherai à m'abriter dans le champ clos de sa royauté sur son Eglise, ni parce que je voudrais me soustraire aux tensions de la vie d'ici-bas pour jouir d'une communion intime et secrète avec Dieu dans la solitude de ma propre chambre. Bien au contraire! Je veux dire que ce serait en vain qu'on mettrait en vedette l'universelle royauté du Christ, si l'Eglise ne confesse pas la seigneurie du Christ sur elle-même et si elle n'en fait pas la vivante expérience. Car, alors, personne ne pourra jamais vraiment parler de la royauté du Christ sur le monde: on pourra dire tout ce qu'on voudra, mais on battra l'air en vain. Si l'Eglise a une tâche à accomplir dans ce monde, c'est avant tout celle de montrer, dans son existence actuelle et quotidienne, ce que signifie, pour elle, avoir un Seigneur, un Chef, un Roi. Chaque fois que le lien qui unit l'Eglise à la seigneurie du Christ se relâche, le témoignage de l'Eglise devient immédiatement vain et stérile dans le monde, et l'Eglise n'est plus le sel de la terre. Si l'exhortation du Christ: «Que votre lumière luise devant les hommes» (Mt 5.16), a jamais signifié quelque chose, c'est bien ici. Et elle vise autant l'Eglise dans son ensemble que chacun de ses membres en particulier. Rien n'est plus important pour l'Eglise que de connaître le sens de sa propre existence et du nom qu'elle porte: l'Eglise chrétienne!

A l'article 27 de la *Confession des Pays-Bas*, nous reconnaissons que le Christ est un Roi éternel qui ne peut être sans sujets. Un Roi Eternel! Mais une telle confession ne favorise nullement la passivité. Il n'est possible de la faire qu'en étant, au même moment, effectivement soumis, et dans la totalité de sa vie à ce Roi, comme l'affirme encore notre Confession: que tous doivent ployer le cou sous le joug de Jésus-Christ (art. 28), et le tenir pour le seul Chef (art. 29). Reconnaître ainsi la seigneurie véritable du Christ est tout autre chose que se soumettre intellectuellement à

une doctrine intellectuelle, car il faut nous courber joyeusement sous le sceptre de sa Parole. Toujours selon notre Confession, il s'agit d'attendre tout notre salut en Jésus-Christ (art. 27), de le connaître comme seul Sauveur, de fuir le péché et de suivre la justice, d'aimer le vrai Dieu et nos prochains, sans se tourner à droite ni à gauche, et de crucifier notre chair (art. 29). Telle est la réalité concrète de la seigneurie du Christ sur son Eglise. Cette seigneurie, cette royauté ne dépend pas de notre propre vouloir, mais implique la soumission de notre volonté à la sienne. Il est notre seul Maître. La Confession nous met en garde de ne jamais décliner de ce que Christ, notre seul Maître, nous a ordonné (art. 32).

Tout cela paraît aller de soi; mais ne nous y trompons pas, car, ce qui semble être le plus évident et le plus simple est souvent le plus négligé. Combien de fois, *in concreto*, l'Eglise n'a-t-elle pas renié la seigneurie du Christ! On la reconnaît bien, au moins théoriquement; elle est l'un des articles les moins discutables de la foi chrétienne, mais la question est de savoir si cette «joyeuse soumission» est bien réellement, et de jour en jour, la manière de vivre de l'Eglise et de ses membres. «Que celui qui croit être debout prenne garde qu'il ne tombe», déclare Paul (1Co 10.12). Qui oserait dire que cet avertissement ne nous concerne pas? Car, dans l'histoire de l'Eglise, nous voyons bien qu'elle a souvent failli dans sa soumission à la seigneurie du Christ.

Confession théorique, détournements pratiques

Sans refaire ici l'histoire de tous ces manquements, en voici quelques exemples d'autant plus remarquables que la seigneurie du Christ était théoriquement proclamée sans ambages:

1. Aucun doute n'est possible sur la manière dont l'Eglise catholique romaine confesse la royauté du Christ. Elle la proclame avec force. Si quelqu'un en doutait, qu'il lise l'encyclique *Quas primas* que Pie XI lui consacra en 1925, et celle de 1922 sur la paix du Christ dans son royaume. Le règne du Christ sur son Eglise nous y est présenté de diverses manières: Christ règne dans l'esprit des individus, sur la famille et sur la société. En 1925, dans un monde de chaos, une nouvelle fête fut solennellement proclamée. On parla avec emphase du joug si doux de

Jésus-Christ. Ces encycliques sont remplies de chants de louanges. Elles nous font entendre un pathétique avertissement contre l'apostasie, source des calamités qui accablent le genre humain. Aux gouvernements et aux peuples de la terre, le Pape voulait apporter un témoignage, chanter une doxologie en l'honneur du Roi éternel! Si ce n'était qu'une question de mots, nous aurions là la plus haute expression qui fût jamais donnée de la royauté du Christ. Mais nous constatons, en même temps, comme il est facile de proclamer cette royauté à l'instant où l'Eglise vit en flagrante opposition avec sa propre confession. L'encyclique de 1925 fut l'un des événements les plus dramatiques de l'histoire de l'Eglise romaine, car, en réalité, la royauté du Christ était en danger permanent; son véritable pouvoir n'était pas reconnu, parce qu'une Eglise s'identifiait au Christ lui-même, confondant l'autorité du Christ-Roi avec celle de l'Eglise. Rome reconnaît bien que Christ est le Chef de l'Eglise; mais, dans sa vie et sa doctrine, cette seigneurie est profondément cachée. C'est pourquoi un tel témoignage n'est d'aucune aide pour le monde actuel. Voilà le drame de cette doxologie romaine.

2. Mais, en parlant ainsi du drame et des défaillances concrètes de l'Eglise romaine, mon intention n'est pas de glorifier le protestantisme. La plupart des critiques faites à Rome dans les cercles protestants me semblent trop faciles et trop simples. Dans votre pays comme dans le mien, le protestantisme libéral s'est dressé contre Rome qu'il accuse d'«impérialisme». Mais de quel droit la critique libérale, après avoir rejeté la seigneurie du Christ par sa Parole, s'attaque-t-elle à Rome? Il serait vraiment trop dangereux d'accorder la même valeur à toutes les critiques qu'on lui fait! Car la valeur de notre critique dépend de notre fidélité à la Réforme. Lorsque nous reprochons à Rome son identification du Christ et de l'Eglise, gardons-nous de tomber dans le danger de l'indifférentisme en niant la seigneurie du Christ sur son Eglise. Dans le protestantisme, l'Eglise est souvent considérée comme un rassemblement de croyants individuels, qui ne pensent qu'à leur propre salut et qui ne se préoccupent guère de la véritable royauté du Christ sur son Eglise. Leur égocentrisme les empêche de voir que la vocation de l'Eglise est de confesser la

vérité et de prêcher l’Evangile. Ils ne comprennent pas l’importance de la tâche missionnaire de l’Eglise. Cette indifférence dénote une méconnaissance de la seigneurie du Christ, car ils ravalent l’Eglise à n’être rien que la dispensatrice de grâces individuelles, et ils oublient sa tâche essentielle que le petit groupe des apôtres, attentifs à la parole du Seigneur, ne négligea jamais: «Vous recevrez la vertu du Saint-Esprit qui descendra sur vous; et vous serez mes témoins, tant à Jérusalem que dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu’aux extrémités de la terre.» (Ac 1.8) Lorsqu’au temps de la Pentecôte, l’Eglise entra dans le monde, elle reçut sa vocation: assurément celle de rendre grâces pour le miracle du salut par la croix du Christ, mais en même temps celle d’évangéliser le monde. Voilà ce que le Christ vivant, la Tête de tout le corps, impose à son Eglise.

3. Une importante question, enfin, est celle des moyens que le Christ emploie pour gouverner son Eglise. Notre Confession déclare qu’il gouverne son Eglise par sa Parole et par son Esprit. L’Eglise soumise à la Parole: telle est la pierre de touche de son authenticité. Ne doit-elle pas, selon l’expression de Paul, amener toutes les pensées captives à l’obéissance du Christ, renverser les raisonnements qui s’élèvent contre la connaissance de Dieu (2Co 10.5)? Dans un monde divisé et constamment menacé, l’Eglise, elle-même divisée, soupire parfois après son unité visible. Elle le peut selon l’Evangile du Christ et selon sa prière: «Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi; qu’eux aussi soient en nous, pour que le monde croie que c’est toi qui m’as envoyé» (Jn 17.20-21). Mais cette aspiration vers l’unité ne nous autorise jamais à séparer cette unité de la vérité dont parle le Christ dans la même prière.

Vérité et unité

Cette relation entre l’unité et la vérité est, à coup sûr, l’un des problèmes les plus pressants qui se posent à l’Eglise d’aujourd’hui. D’une part, nous sommes en danger de ne plus ressentir la détresse d’une Eglise divisée dans un monde divisé, d’accepter comme un fait irrémédiable nos dissensions et de nous y habituer de plus en plus. D’autre part, surgit le danger que

l'Eglise puisse dire: il ne nous reste que peu de temps; dans ce monde divisé et brisé, il faut coûte que coûte nous unir maintenant ou jamais. Enfin, il existe un troisième danger: que le désir de cette unité ne favorise l'élaboration d'une théologie «œcuménique» où la vérité de l'Evangile ne serait pas au premier plan. L'un des traits caractéristiques d'une telle théologie est qu'on ne sait vraiment plus ce que les mots veulent dire. Je pense aux interprétations si diverses qui nous sont données du Symbole des Apôtres, à ces âpres critiques contre la naissance virginal du Christ, contre sa résurrection corporelle. Je suis convaincu que ce problème de l'interprétation, l'un des plus aigus de notre époque, est intimement lié à la réalité – ou à la non-réalité – de la seigneurie du Christ sur son Eglise.

Quel n'est pas le danger des acceptions diverses des mêmes termes! Dans le chaos des interprétations possibles, le Credo de l'Eglise ne dit plus rien de clair! La voix de l'Eglise n'est plus aussi nette que l'Evangile, que la voix des apôtres. Ne nous étonnons donc pas si les attaques auxquelles l'Eglise est en butte aujourd'hui ne sont pas plus violentes. L'Eglise n'est attaquée que quand elle parle clair et net. Aujourd'hui, il lui faut parler ce langage: il y a tant de mensonges dans le monde, tant de paroles vides de sens, que l'Eglise a la responsabilité de parler clairement, si clairement qu'un enfant puisse la comprendre et ne puisse se méprendre sur ce qu'elle dit.

Mais quelle doit être la voix de l'Eglise dans un monde soumis au mensonge? «Discuter» de la vérité du Credo, au sens où chacun est libre de l'interpréter à sa façon, cela est impossible, car alors jamais notre voix ne pourra dire quoi que ce soit de décisif dans ce monde d'indécision. Peut-être pourrait-on ainsi parachever aisément l'unité de l'Eglise, mais une telle unité n'apporterait rien au monde, car on aurait oublié que le Christ est le Chef de son Eglise, et qu'il ne règne sur elle que par sa Parole et par son Esprit. Le lien qui unit l'Eglise à Jésus-Christ est menacé sans cesse et de partout. Une Eglise peut progressivement dégénérer en une fausse Eglise, puisque, selon Paul, l'Antichrist ira jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu (2Th 2.4). Comme notre Eglise doit être sur ses gardes pour ne point

recommencer, à sa façon, le drame de Rome! Quel redoutable danger pour elle que cette possibilité de se révolter contre son Seigneur, et combien lourde est sa responsabilité envers les brebis du Bon Berger! Combien de fois l'Eglise cherche-t-elle à se soustraire au sceptre de son Roi, et combien de fois ne doit-elle pas revenir à lui en confessant humblement: «Je m'étais égarée comme une brebis errante!»

En vérité, nous n'avons aucune raison de nous placer orgueilleusement au-dessus du drame de Rome. Le protestantisme ne s'est-il pas joué souvent de la Parole de Dieu? L'Eglise du XIX^e siècle ne s'est-elle pas compromise avec ses idées d'autonomie et de liberté? Ne s'est-elle pas moquée de la Parole de Dieu? La confession de la royauté du Christ, ou de l'unité de l'Eglise, ou de sa vocation missionnaire, est inséparablement liée au respect de cette Parole. Ce n'est pas par accident que, dans le modernisme, non seulement le sceptre de la Parole, mais aussi celui qui la porte deviennent invisibles, car l'un ne peut être séparé de l'autre. Dès l'instant où l'on critique la sainte Parole du Seigneur, une crise éclate aussi dans la christologie. C'est pourquoi le XIX^e siècle est tout rempli de critiques contre la doctrine du Concile de Chalcédoine, la divinité du Christ et sa naissance miraculeuse. Telle est l'une des lois de l'apostasie: parce qu'ils sont indissolublement unis, on ne peut renier le sceptre de la Parole sans renier en même temps le Roi qui le porte. Quand les Saintes Ecritures deviennent un problème pour l'Eglise, il est inévitable que le Christ devienne lui-même un problème. Quand la Bible est dépréciée, le royaume de Dieu est lui-même mis en jeu. Que ceci soit un avertissement pour l'Eglise. L'Eglise et la théologie d'aujourd'hui ne mesurent pas assez leurs responsabilités, en particulier envers les membres non théologiens de l'Eglise, qui ne saisissent souvent pas le fond des problèmes en jeu.

Après la résurrection du Christ, dans l'attente de la Pentecôte, le Seigneur enflamma les disciples d'Emmaüs d'une grande joie, et leur cœur fut tout brûlant au-dedans d'eux. Avec eux, il se pencha sur la Parole écrite de son Père, et voici qu'alors il gouvernait son Eglise. Quand la jeune Eglise surgit des flammes de la

Pentecôte, Pierre prononça une prédication qui convertit au Seigneur plusieurs milliers de personnes. Oui, le Christ gouvernait son Eglise avec puissance. Sa main s'étendait sur son peuple, non seulement par les prodiges qui éclataient aux yeux de tous, mais aussi dans la vie ordinaire de l'Eglise: «Ils persévéraient, nous dit-on, dans la doctrine des apôtres et la communion fraternelle; ils rompaient le pain et priaient ensemble.» (Ac 2. 42). La gloire du Christ était manifestée. Oui! On a bien le droit de chanter la gloire de ce Roi éternel!

Peu de temps après, l'Eglise fut persécutée. Sa parole était trop claire et nul ne pouvait s'y méprendre. La croix était une pierre d'achoppement et les apôtres ne la cachaient pas sous une interprétation incompréhensible. Les dangers surgirent de partout. Mais c'est alors que l'Eglise devint une bénédiction pour le monde. L'Eglise possédait son message et elle devait chaque jour vivre de l'Evangile. Lorsque l'Eglise obéit à son Seigneur, elle peut accomplir sa tâche dans le monde. D'aucuns peuvent bien considérer son témoignage comme une sorte d'impérialisme ecclésiastique; mais elle saura qu'elle est en butte au mépris des hommes pour l'amour du Christ. Ce mépris sera pour elle une source de bénédictions dans tous les âges.

La lumière du monde

«La royauté du Christ! Quelle merveilleuse profession de foi pour le présent et pour l'avenir. Mais elle ne peut être proclamée que dans un sentiment de profonde responsabilité, en recherchant l'unité dans la vérité du chapitre 17 de saint Jean, et en affirmant sans ambages que le Christ ne règne pas seulement sur ce domaine limité qu'est l'Eglise, mais qu'il a tout pouvoir dans les cieux et sur la terre. C'est ainsi seulement que l'Eglise sera habilitée à dire au monde que ce Roi porte le sceptre de sa Parole, qu'il ne détruit pas la vie, qu'il n'exerce aucune dictature, mais qu'il donne une vie nouvelle. Y aurait-il une tâche plus exaltante pour l'Eglise que celle d'apporter ce message à un monde qui ne connaît que la peur? Que celle d'être une Eglise dont la lumière luit, d'être la lumière du monde, parce que Christ est la lumière du monde? Nous suivrons alors notre

route à travers les ténèbres des temps, à cause de son Eglise et de son royaume, à cause de sa souveraineté, quoique l'homme naturel ne puisse les voir. Dans sa grâce irrésistible, il nous a attirés à lui; il nous protégera éternellement contre toutes les puissances. Voilà notre tâche; elle est immense, quelle que soit l'époque ou quel que soit le lieu. Elle seule apportera l'unité et la vérité.

Avec une telle vocation, nous pouvons lever les yeux vers l'avenir, mais pas parce que nous serions de plus en plus las d'être dans ce monde. L'avenir n'est pas un asile réservé à ceux qui sont fatigués et qui ne veulent plus travailler. Nous connâtrons peut-être des moments de lassitude. L'Eglise perdra parfois patience envers ce monde pécheur. Mais le Seigneur est patient, plus que ne l'était Jonas quand il réclamait le jugement sur Ninive, la ville pleine d'iniquités. Non, nous ne soupirons pas vers l'avenir comme des gens découragés, mais parce que nous appartenons à une Eglise qui sait que la consommation des temps a été prophétisée dans l'Ancien et dans le Nouveau Testaments, cette consommation que l'Eglise opprimée put entendre par la bouche de Jean, prisonnier pour Christ: «Et moi, Jean, je vis la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel, d'autrêts de Dieu, prête comme une épouse qui s'est parée pour son époux.» (Ap 21.2).

Au terme de ces entretiens, il me semble que nous n'avons étudié qu'un seul et même sujet, celui du christianisme authentique, qui peut vaincre tous les dangers de ce monde. Quels qu'ils soient, les périls de ce temps ne restreindront jamais la véritable activité, de l'Eglise. Au contraire! L'Eglise est l'Eglise de Jésus-Christ: son Eglise, maintenant et au siècle des siècles.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

- AUTONOMIE, *Cf.* Raison (exigences), 32, 33, 37, 60ss; (et liberté), 69s; (et Réforme), 38.
- AUTORITE (de la Science), 14ss; (dans l'existentialisme), 69; (Réforme, néo-protestantisme et catholicisme), 27ss; (problème de l'), 41ss; (véritable), 46, 48.
- CATHOLICISME ROMAIN (et Ecriture Sainte), 11ss; (et Réforme), 26ss, 33, 39ss.
- CONCEPTION MODERNE DU MONDE, 28ss; (exigences), 34; (et Loi de Dieu), 64ss.
- DIALECTIQUE (théol. sur l'inspiration des Ecritures), 18ss, 22.
- ECRITURES (autorité), 11ss, 43, 58; (et Parole de Dieu), 15ss; (Inspiration), 11ss, 17ss; (obscurité), 22; (ses rapports avec la Parole de Dieu), 11ss, 16ss; (théopneustie), 16.
- ETAT (Fondement christologique), 75ss; (d'institution divine), 44s.
- EGLISE, 75s; (identification avec Christ), 48, 80; (sa réalité), 75ss; (Seigneurie, du Christ sur son E.), 75ss; (son unité), 81s.
- ETHIQUE (et conception moderne du monde), 60s; (déclin), 68s.
- FOI (assurance), 56ss; (et Ecriture), 11ss; (*Sola Fide*), 43-46.
- HUMANISME (influence), 29; (existentialiste), 66ss; (et catholicisme), 70, 72.
- RATIONALISME, 53ss, 60ss, 77ss.
- LEGALISME, 71s.
- LIBERALISME, 26ss, 34, 80s; (et inspiration), 18s.
- LIBERTE (exigences). 31s; (dans l'existentialisme), 66s; (confusion avec autonomie), 66s; (sens véritable), 69s.
- LOI DE DIEU (et conception moderne du monde), 64s; (niée), 58; (rejetée dans l'existentialisme), 66s; (sens), 69s.

MODERNISME, 21s, 26ss, 35s, 52, 57s; (et Ecritures), 11ss.

NEUTRALITE (postulat de), 34ss, 60ss.

OBEISSANCE (à la Parole de Dieu), 15s, 23s, 41s, 44s, 48s, 70, 79; (de l'Eglise au Seigneur), 75ss.

ORTHODOXIE, 26ss; (et amour), 35ss; (et inspiration des Ecritures), 11ss, 17ss; (et pharisaïsme), 35s.

RAISON (aptitudes), 29, 55; (autonomie), 23, 52s; (autorité), 32s; (rectitude), 57s.

RATIONALISME, 53s; (néo-r.), 60s.

RELATIVISME MODERNE (et Ecritures), 16, 56, 57, 61s.

REVOLUTION, 39ss; (1789, Origines), 40ss; (caractère révolutionnaire de l'Eglise romaine), 43s.

SCIENCE MODERNE, 59s, 72s; (son autorité), 11s; (découvertes), 60; (ses exigences), 30s; (son influence), 26ss; (sa méthode), 32s; (succès), 52s; (surestimation), 37.

SECULARISATION, 80ss, 66s, 71.

SUBJECTIVISME et Parole de Dieu, 22, 43.

UNITE (et vérité de l'Eglise), 81ss.

TABLE DES MATIERES

Liminaire 2007 par Paul Wells	3
Préface de 1955 par Pierre Marcel	7
I. L'autorité des Saintes Ecritures	11
II. Réforme et néo-protestantisme	26
III. Réforme ou révolution?	39
IV. Incertitude moderne et foi chrétienne	51
V. La conception moderne du monde et les commandements de Dieu	64
VI. Christ et son Eglise	75
Table analytique des matières	86

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 28 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs 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
BIC: PSSTFRPPMAR
Péodicité: 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
Pasteurs, 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.unpoisondansle.net/tr

N° 241 – 2007/1 – JANVIER 2007 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal: Décembre 2006

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