

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA



SOMMAIRE

Giovanni MIEGGE : La définition du dogme de l'assomption et ses répercussions œcuméniques	1
Pierre COURTHIAL : L'Ecole réformée de Philadelphie	19
Jean CALVIN : La lutte de Jacob	26

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

*à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs
publiée par la*

SOCIETE CALVINISTE

**Avec la collaboration de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises réformées françaises et étrangères.**

COMITE DE REDACTION

Jean CADIER — Pierre COURTHIAL
Pierre MARCEL — Michel RÉVEILLAUD
André SCHLEMMER — A.-M. SCHMIDT

*Directeur : Pierre MARCEL, D. Th.
Président de l'Association Internationale Réformée*

Rédaction : 8, rue de Tourville, ST-GERMAIN-EN-LAYE (Seine-et-Oise), France

ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONS se référer page 3 de la couverture

PRIX DE CE NUMÉRO : N.F. 6.

(Franco de port et 15 % de réduction sur toute commande de numéros spéciaux de « La Revue Réformée » — voir page 4 de la couverture — adressée directement à notre Trésorier : voir page 3 de la couverture)

A NOS ABONNES

Tous les abonnements partant du 1^{er} janvier, nous serions extrêmement reconnaissants à nos abonnés de bien vouloir renouveler sans tarder leur abonnement, en nous adressant leur souscription 1961, selon les indications de la page III de la couverture. Merci.

— Les abonnements partent toujours du premier numéro de chaque tome (année ordinaire).

— Tout abonnement qui n'est pas résilié au 31 décembre (par lettre adressée à l'Administration de la Revue) est considéré comme valable pour l'année suivante.

— Les abonnements doivent être réglés dans les six premiers mois de l'année. Les frais de rappel (N.F. 0,50) sont à la charge des abonnés.



LA DEFINITION DU DOGME DE L'ASSOMPTION ET SES REPERCUSSIONS OECUMENIQUES*

par Giovanni MIEGGE

Le 15 août 1950, le pape Pie XII annonça son intention de définir, au jour de la Toussaint, comme dogme révélé, la doctrine de l'Assomption de la Sainte Vierge. Cette déclaration du pape mit fin aux incertitudes qui subsistaient encore sur la possibilité et l'opportunité de cette définition.

Jusqu'au dernier moment, avertissements et appels s'étaient élevés, afin que l'autorité suprême ne s'engageât point dans une définition théologiquement problématique, religieusement inutile, et, de plus, nuisible aux relations entre l'Eglise catholique et les autres Confessions chrétiennes. Rappelons, en particulier, vu leur importance, trois articles du théologien de Würzburg, le professeur Berthold ALTANER¹, qui semblent avoir produit une grande impression : si bien que, jusqu'au mois de juillet, le père FILOGRASSI S. J., qu'on suppose avoir été le rédacteur de la Bulle dogmatique, craignait que la définition ne fût renvoyée². Mais, dans l'ensemble, les oppositions furent peu nombreuses.

Dans l'Encyclique *Deiparae Virginis Mariae*, en date du 1^{er} mai 1946, le pape Pie XII avait demandé aux évêques catholiques du monde entier s'ils estimraient définissable le dogme de l'Assomption et si leur clergé et leurs fidèles le désiraient.

* Extrait du remarquable et passionnant volume, *La Vierge Marie*, que publie « Les Bergers et les Mages ». Giovanni Miegge, bien connu déjà des Théologiens du monde entier, est professeur d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de Théologie protestante de Rome, Docteur *honoris causa* des Facultés de St-Andrews, Leipzig, Genève et Montpellier.

¹ *Theologische Revue*, Münster, 44^e année, n. 3 ; 45^e, n. 3 ; 46^e, n. 1 (1948-1950). Ces articles sont reproduits, en leurs parties essentielles, dans le recueil d'articles et documents publié par Friedrich HEILER, sous le titre : *Das Neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Ökumene*, fascicule spécial de la revue *Oekumenische Einheit*, dirigé par lui, 2^e année, n. 2-3, pp. 49-60.

² Cette information est donnée dans le fascicule cité de *Oekum. Einheit*, seconde partie, p. 228, qui reproduit le texte du *Korrespondenzblatt für die Alumnen des Collegium Ungaricum*, déc. 1950, p. 71.

90 % des évêques répondirent par l'affirmative, 70 environ ne répondirent pas et 22 seulement donnèrent une réponse négative ou dubitative³. Lors du Consistoire solennel, tenu la veille de la proclamation, le vote comprenait quelques « *non placet* » ; trois, selon les informations de Fr. HEILER⁴. L'ampleur du consensus du monde catholique, l'espérance ainsi éveillée, les préparatifs pour solenniser d'une manière exceptionnelle l'Année Sainte 1950, tout cela étouffa les scrupules de la critique historique et théologique.

La définition eut lieu avec une grande solennité, le 1^{er} novembre 1950. Le pape, assis sur son trône, devant la basilique Saint-Pierre, fut prié par le doyen du collège des cardinaux, au nom de la catholicité, de proclamer par son jugement, rendu infalliible par les promesses du Christ (*ex Jesus Christi pollicitationibus fallenti nunquam*), le dogme de l'Assomption. Il répondit en priant que l'on invoque l'Esprit-Saint et participa, à genoux, au *Veni Creator Spiritus* : Invocation purement rituelle, car la bulle *Munificentissimus Deus* était déjà prête et fut lue par le pape devant deux microphones d'or qui lui furent offerts à cette occasion. Suivit une prière, composée par le pape en l'honneur de l'Assomption, et un solennel *Te Deum*. La proclamation fut accueillie au son des cloches de Saint-Pierre et de toutes les églises de Rome, tandis que 26 coups de canon étaient tirés du Janicule, que 2.000 pigeons voyageurs étaient lâchés, comme messagers symboliques dans le monde entier, et que la foule éclatait en cris de : « Vive la Madone ! Vive le Pape ! »⁵.

La définition elle-même, au point de vue dogmatique, est très sobre : « C'est pourquoi, après avoir adressé à Dieu de ferventes prières et invoqué la lumière du Saint-Esprit de Vérité, à la gloire du Dieu tout-puissant qui a étendu sa bienveillance particulière sur la Vierge Marie, en l'honneur de son Fils, immortel roi des siècles et vainqueur du péché et de la mort, à la plus grande gloire de l'auguste Mère elle-même, et pour la joie et l'exultation de toute l'Eglise, de par l'autorité de notre Seigneur Jésus-Christ, des Bienheureux Apôtres Pierre et Paul, et de par la nôtre (autorité), nous proclamons, déclarons et définissons dogme divinement révélé, que l'Immaculée Mère de Dieu toujours Vierge Marie, ayant accompli le cours de sa vie terrestre, fut élevée corps et âme à la gloire céleste. C'est pour-

³ Ce pourcentage est celui qu'établit HEILER dans son article : *Das Neue Mariendogma*, dans *Oekumene Einh.*, op. cit., p. 32, cf. *ibid.*, p. 219, et *Protestantesimo*, 6^e année (1951), n. 1, p. 18, n. 102. Le pourcentage de 98,2 % donné par ROSCHINI dans son livre *Il Dogma dell'Assunzione*, Rome, 1950, p. 29, ne tient pas compte des abstentions.

⁴ *Oekum. Einh.*, op. cit., p. 32.

⁵ Le texte de la Bulle et de l'allocution du Pape au Sacré Consistoire du 30 octobre, le compte rendu de la cérémonie de la proclamation, l'allocution aux cardinaux du 2 novembre, et la nouvelle liturgie de la Messe pour la fête de l'Assomption, sont contenus dans les *Acta Apostolicae Sedis*, an. 42, n. 15, 4 novembre 1950. Pour la définition proprement dite, voir également DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 3031-3033.

quoi, si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, osait volontairement nier ou mettre en doute ce qui a été par Nous défini, qu'il sache qu'il sera déchu de la foi divine et catholique. »⁶.

On le voit, la définition du pape ne dit pas si la Bienheureuse Vierge a achevé le cours de sa vie terrestre par la mort ou si elle fut élevée vivante dans le ciel. Elle ne précise pas non plus avec quel corps elle a été élevée, laissant supposer par là que ce fut un corps transfiguré comme celui du Christ après la résurrection. Enfin, la définition s'abstient de localiser la demeure rejointe par la Bienheureuse Vierge, se bornant à parler de la « gloire céleste ».

Mais ce qui, pour l'histoire du dogme dans le catholicisme, importe plus que la définition elle-même, c'est la technique de la définition et son fondement théologique⁷.

La définition de l'Assomption de la Vierge Marie a été la première définition dogmatique depuis la proclamation de l'infâbilité du pape. D'aucuns manifestaient à cet égard une certaine curiosité et une attente légitime : comment fonctionnerait le mécanisme de cette définition infâillible ? En réalité, il ne s'est rien passé de sensationnel. Le moment de l'infâibilité du pape a été clairement souligné par la formule de la définition : *Auctoritate Domini Nostri Jesu Christi, Beatorum Apostolorum Petri et Pauli AC NOSTRA*. Indépendamment de la requête du doyen du collège des cardinaux, que nous avons rappelée, elle avait déjà été formulée dans les paroles du pape au Consistoire du 30 octobre. Au cours de cette séance, le pape s'étant réjoui de « l'admirable conformité de pensée des cardinaux, pères et évêques avec le pontife de Rome », consentement qui mettait largement en évidence quels étaient la foi, l'enseignement et le désir de l'Eglise. Mais dans tout ce processus de définition, le pouvoir personnel du pape, sa capacité de trancher de sa propre autorité une grave question controversée, n'apparaît pas au premier plan. Ce n'était du reste nullement nécessaire. La croyance pieuse en l'assomption de la Vierge Marie était l'objet, dans l'Eglise catholique romaine, d'un consensus très large que la Bulle a pu qualifier de moralement unanime. Il a été facile au pouvoir suprême de se tenir discrètement derrière le consentement général de l'Eglise, et de laisser à celle-ci la fonction de définir sa propre foi, de telle sorte qu'on peut dire que le dogme a été défini, bien plus que par l'infâibilité personnelle du pape, par l'autorité ordinaire et extraordinaire de l'Eglise romaine, assistée et soutenue par le consensus du peuple croyant. Il n'en reste pas moins que la définition, une fois formulée, est valable, selon la claire énonciation du Concile du Vatican : « *Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* ».

⁶ Constitution Apostolique, *Munificentissimus Deus*, Denzinger 3033.

⁷ Ces pages reproduisent en partie, avec des additions d'éléments nouveaux, la matière contenue dans une conférence prononcée à la Faculté de Théologie, Rome, en automne 1950, et publiée dans *Protestantesimo*, 5^e année, n. 1 (1951).

Quelle est la valeur de ce consentement ; et, en particulier, quel poids dogmatique peut-il avoir dans la définition d'un dogme comme celui de l'Assomption ?

L'unanimité presque complète des évêques démontre surtout le degré de discipline et d'uniformité atteint par le magistère catholique. La formule même de la consultation, qui montrait un si grand intérêt pour l'état de la dévotion mariale dans les diocèses consultés, contenait une suggestion implicite à répondre par l'affirmative ; une réponse négative aurait été difficile à qui connaissait la ferveur de la piété mariale du pape régnant. A cet égard, il est significatif de confronter ces résultats avec ceux de la consultation faite par Pie IX au sujet de l'Immaculée Conception. L'augmentation des chiffres absolus dépend du développement de l'épiscopat catholique dans le monde ; celle des pourcentages favorables (neuf dixièmes au lieu des deux tiers) démontre l'accroissement du degré de discipline et de conformité avec les pensées du chef. Il est permis de penser avec regret au temps, encore proche, où existait un épiscopat capable d'une pensée personnelle.

On reste encore plus perplexe devant le consentement des fidèles. Les 8 millions de signatures recueillies sont peu de chose à côté des 350 ou 400 millions de fidèles de l'Eglise catholique. Les déclarations faites par les évêques au nom de leurs diocèses ont une valeur très relative. Pour que nos observations n'aient pas l'allure d'une polémique confessionnelle, citons les réserves faites par ALTANER avant la définition, dans les articles que nous avons signalés.

« Demandons-nous franchement, dit-il, combien de catholiques dans le monde désirent le nouveau dogme... Qui veut le savoir doit admettre que seule une petite partie des hommes, qui juridiquement font partie de l'Eglise, vit réellement avec l'Eglise et accueille avec une vive foi ce qui, pour les catholiques, est une obligation, un devoir sacré de la foi. La grande masse des catholiques, même en face des dogmes centraux de la foi chrétienne, est indifférente, incompréhensive ou hostile... Si donc un dogme nouveau était défini, ce fait resterait, pour la masse des catholiques, sans signification intime, et à plus forte raison sans signification vivifiante ; tout au plus, leurs fautes devant Dieu et leur éloignement du véritable esprit de l'Eglise n'en deviendraient, objectivement, que plus grands. »⁸.

La gravité de ces réserves doit être considérée à sa juste valeur. Mais plus grave encore est la question de principe. C'est sur le consentement de l'Eglise présente, d'une manière presque exclusive, que repose, selon le document pontifical, la légitimité de la définition dogmatique. Toute la première partie de la Bulle développe cette idée : l'Eglise s'est largement exprimée en tous ses organes, communautés, ordres, paroisses, épiscopats, l'Eglise enseignante et le peuple des fidèles, en une admirable harmonie de sentiments et d'expression. Le

⁸ *Oekum Einh., op. cit.*, p. 56.

consensus de l'Eglise vivante suffit à lui seul pour garantir la légitimité de la définition. L'inaffabilité de l'Eglise ne réside pas seulement dans le Magistère extraordinaire, conciles et pontifes, mais dans le Magistère ordinaire, dans toutes les voies par lesquelles peut s'exprimer la foi de l'Eglise. Le consensus de l'Eglise vivante suffit même, à lui seul, pour résoudre le problème de savoir si la foi de l'Eglise d'aujourd'hui est ou n'est pas en harmonie avec celle du passé, avec les canons traditionnels de la conformité de toute doctrine professée avec l'Ecriture sainte et avec la tradition de l'Eglise ancienne.

« Cet extraordinaire consensus de l'épiscopat catholique et des fidèles » — ainsi s'exprime la Bulle — « nous présentant l'enseignement unanime du Magistère ordinaire de l'Eglise et la foi unanime du Magistère ordinaire de l'Eglise et la foi unanime du peuple chrétien soutenu et dirigé par lui, manifeste par lui-même, d'une manière certaine et infaillible, qu'un tel privilège est une vérité révélée par Dieu et contenue en ce divin dépôt que le Christ confia à son Epouse pour qu'elle le garde fidèlement et l'interprète infailliblement. Le Magistère de l'Eglise, non certes par ingéniosité purement humaine, mais par la grâce et le secours du Saint-Esprit de Vérité (cf. Jean 14 : 26), et par là d'une manière infaillible, exécute sa mission de conserver éternellement pures et intégrales les seules vérités révélées, et il les transmet sans mélanges, sans additions, sans retranchements... Par conséquent, le consensus universel du Magistère ordinaire de l'Eglise est un argument certain, permettant d'affirmer que l'Assomption... est une vérité révélée par Dieu... »

Il est facile de voir à quel point cette déclaration renverse les positions et les méthodes traditionnelles dans l'Eglise. Auparavant, on raisonnait comme suit :

« Les vérités contenues dans le *Depositum fidei* sont définissables ;

Telle vérité est contenue dans le *Depositum fidei*.

Donc, cette vérité peut être définie ; et si c'est nécessaire, elle sera définie.

Mais aujourd'hui, on raisonne ainsi :

« Telle vérité doit être définie d'une façon ou d'une autre et, pour cela, elle doit être définissable ;

Toutes les vérités définies sont dans le *Depositum fidei* ;

Donc cette vérité y est contenue, sinon explicitement, du moins implicitement... »

L'unique voie par laquelle on puisse découvrir qu'une doctrine, que l'on suppose implicitement présente dans le *Depositum*, s'y trouve vraiment, c'est que l'Eglise, en fait, l'a définie. »⁹.

⁹ C'est ce qu'écrivit le théologien anglican d'Oxford, B. E. MASCALL, texte reproduit dans *Oekum Einh*, op. cit., p. 145.

En particulier, l'Assomption doit être une vérité révélée et, entendons-le bien, révélée par la Sainte Ecriture, parce que le Magistère, qui ne peut subir de variations, décrète que c'est une vérité révélée¹⁰. Cette déclaration ne peut être une erreur parce que le Magistère a été institué pour conserver intact le dépôt de la vérité révélée, et l'on doit présumer qu'il la conserve telle. Si l'on voulait demander par quel processus logique un Magistère revêtu d'une grande autorité en matière de foi et de morale, ou le consentement, même unanime, de quelques centaines de millions d'hommes du xx^e siècle, peut faire qu'un événement historique qui ne s'est jamais produit soit cependant advenu de façon certaine, il faudrait rester sans réponse. Cercle vicieux, pour ceux qui considèrent les choses du dehors ; cercle vivant de la foi en sa propre infaillibilité, pour la conscience catholique.

Le dogme de l'Assomption constitue donc un nouveau pas en avant dans le sens de la prépondérance de l'autorité vivante sur le dépôt traditionnel de la foi. Chose naturelle, en ce cas, puisque le fondement traditionnel est, pour ce dogme, particulièrement faible ; mais l'on peut penser que cette prépondérance est mieux acceptée que par le passé dans l'Eglise de notre temps. A la lumière du nouveau dogme, quelques déclarations de l'Encyclique *Humani generis* prennent un relief particulier : ce sont celles qui mettent les fidèles en garde contre l'importance excessive attribuée à l'histoire par les théologiens modernes :

« La théologie ne peut être considérée comme une science purement historique. Dieu, avec les écrits sacrés, a donné à l'Eglise le Magistère vivant dont le but est aussi d'illustrer et de développer les vérités qui ne sont contenues que d'une manière obscure et implicite dans le dépôt de la foi. La méthode par laquelle on voudrait expliquer des choses claires par celles qui sont obscures est absolument fausse ; il est au contraire nécessaire que tous suivent l'ordre inverse. »¹¹. Dans ce cas, évidemment, ce qui est obscur, c'est la Bible et la tradition : les choses claires sont les énoncations dogmatiques nouvelles. Nous sommes donc invités à éclaircir l'obscur révélation biblique à l'aide des lumières de la révélation progressive, qui aboutit au dogme nouveau/de l'Assomption. Car c'est bien à ce dogme que faisait allu-

¹⁰ Tel est, en fait, le raisonnement de Don Domenico BERTETTO, S.D.B. dans son livre : *Maria e i Protestanti*, pour réfuter les objections des non-catholiques. L'Assomption, affirme-t-il, ne peut pas être connue par l'expérience sensible, elle n'a pas son origine dans une révélation privée ni dans les livres apocryphes. « Donc, on doit conclure que la foi de l'Eglise en l'Assomption de la Bienheureuse Vierge doit se fonder sur la révélation divine d'un tel privilège. » Et puisque un tel privilège « n'est pas explicitement contenu dans les Saintes Ecritures », il s'ensuit « cette importante conclusion : l'Assomption glorieuse de Marie est seulement contenue d'une manière formelle implicite, dans les sources de la révélation divine » (p. 142-145). Il est clair que, pour l'auteur, cette présence implicite, qui n'apparaît pas d'elle-même, doit être admise, précisément parce que l'Assomption a été définie infailliblement comme dogme révélé, et, parce que tout dogme révélé doit être contenu en quelque manière dans la révélation biblique.

¹¹ Pie XII, Enc. *Humani Generis*, A.A.S. 42 (1950), p. 560 ; DENZ., 3014.

sion le P. FILOGRASSI, commentant l'*Humani Generis*. A plusieurs reprises, il déclare que l'Esprit de Dieu « conserve intacte la vérité en progrès ». « Dans le cas de l'Assomption, la théologie reconnaît un autre exemple remarquable de progrès dogmatique, par lequel la vérité peu à peu s'est lentement éclaircie. »¹²

L'Assomption de la Vierge Marie est donc expressément motivée par le principe moderniste de l'évolution dogmatique, ce qui confirme la thèse de notre livre. Cette sensibilité récente de la théologie catholique à l'idée du devenir pourrait avoir un grand intérêt si le « progrès » était vraiment un progrès dans la vérité, s'il était orienté dans le sens d'une plus grande clarté évangélique, d'une plus intime profondeur de la foi, ou s'il était un effort fait pour exprimer à nouveau l'Evangile éternel dans le langage des hommes de notre temps, par-delà les barrières culturelles et sociales et les incompréhensions anciennes ou nouvelles. Mais ici, il est évident que le « progrès » est en réalité une involution, un pas en avant sur un faux chemin. Et n'est-il pas impressionnant de devoir reconnaître que les trois seuls « progrès » accomplis par l'Eglise catholique dans les cent dernières années sont les dogmes de l'Immaculée Conception, de l'infaillibilité pontificale et de l'Assomption de la Vierge Marie¹³ ?

En présence de la solennelle déclaration de la certitude pleinement suffisante du consentement de l'Eglise vivante, guidée par le Magistère ordinaire et extraordinaire et exprimée infailliblement par le pape, il n'est pas étonnant que les références à la tradition biblique et patristique prennent une importance secondaire : en fait, la Bulle *Munificentissimus Deus* ne tente même pas d'en cacher la faiblesse.

¹² Civ. Cattol., 4 novembre 1950, pp. 287-88.

¹³ Le caractère « moderniste » du nouveau dogme est souligné avec une abondante documentation, dans la plupart des essais contenus dans le numéro cité d'*Oekumenische Einheit* ; cf., en particulier : P. ANSCHARIUS, *Quo vadis Petre : Das altkirchliche Traditionsprinzip und das neue Dogma* (pp. 105-133) ; l'écrit anonyme d'un prêtre catholique : *Soll ich für meine Kirche sterben ?* (pp. 199-216) ; D^r GERMANUS, *Ist die päpstliche Unfehlbarkeit durch das neue Dogma erschüttert ?* (pp. 216-228). Fr. HEILER, *Katolischer Neomodernismus* (pp. 229-238).

Et voici quelques textes qui n'appartiennent pas à la documentation scientifique, mais qui contribuent à décrire une atmosphère : la déclaration d'un frère capucin, rapportée par Heiler : « Le pape est devenu moderniste ! » Et l'opinion exprimée par un étudiant en théologie dans une lettre : « La vieille démonstration rationaliste au moyen de l'Ecriture et de la Tradition a été jetée par-dessus bord (*über dem Haufen geworfen*) par le nouveau dogme » ; ou celle, plus responsable, d'un professeur de théologie, selon lequel « le probatur ex sacra scriptura et traditione est un mythe antiprotestant » (citations du Dr GERMANUS dans l'article cité, p. 224).

Les problèmes en rapport avec cette conception dynamique de la tradition sont largement débattus par les théologiens, surtout en Allemagne (voir bibliographie dans *Oekum. einh.*, op. cit., p. 201), et ont trouvé un écho en Italie même, soit dans le volume du P. FILOGRASSI, *La definibilità dell'assunzione di Maria* (Rome, 1949), soit dans la série d'articles du même auteur, qui ont fait suite à la définition : *La tradizione divino-apostolica e il magistero ecclesiastico*, dans *Civ. catt.*, 3 (1951), pp. 137 ss., 384 ss., 486 ss. Ils ont constitué le thème d'une semaine théologique à l'Université Grégorienne, en sept. 1950, au cours de laquelle on a fait allusion également au dogme de l'Assomption, alors sur le point d'être défini (cf. *Civ. catt.*, 4 (1951), pp. 153-163).

Les témoignages liturgiques cités sont ceux des sacramentaires latins du VIII^e siècle ; pour les patristiques, il faut, en somme, aussi remonter aux pères orientaux du VIII^e siècle, Jean DAMASCÈNE, GERMAIN de Constantinople, et à une homélie faussement attribuée à MODESTE de Jérusalem, datant en tout cas de la fin du VII^e siècle. Ce choix nous apporte l'aveu implicite, que si dans les deux siècles antérieurs, les traces de l'idée de l'Assomption ne manquent pas, il ne s'y trouve cependant rien de solide, rien d'utilisable, pour une définition dogmatique, avant le VIII^e siècle, tout au plus la fin du VII^e siècle.

Les témoignages patristiques sont suivis des témoignages bibliques. Mais il est intéressant d'observer que ces derniers n'ont pas, dans la Bulle, une valeur propre ; ils sont ajoutés seulement dans le cadre des témoignages des théologiens médiévaux, comme l'expression de leur désir de démontrer l'accord de l'Assomption de la Vierge Marie avec la raison théologique et les Ecritures Saintes. C'est admettre de façon évidente que ces preuves bibliques n'ont eu aucune part à la genèse de la doctrine en question, mais ont été ajoutées seulement à *posteriori* pour justifier une doctrine tributaire d'une tout autre origine. Dans la Bulle, l'exposé des témoignages bibliques est fait avec un détachement, une objectivité historique, qui démontrent clairement leur peu d'importance aux yeux de ses rédacteurs. Nulle part, dans cette partie du document, on ne perçoit l'accent de la conviction subjective, qui légitimerait l'impression que les théologiens d'aujourd'hui s'engagent sérieusement en faveur de ces témoignages.

Ces passages bibliques sont d'ailleurs peu nombreux. Tout d'abord, quelques versets de l'Ancien Testament, interprétés allégoriquement par les théologiens du Moyen Age qui, selon les déclarations de la Bulle, en les adaptant en faveur de l'Assomption, prirent avec le texte une certaine liberté (*quadam usi libertate*) ¹⁴.

D'autres sont rattachés à l'Assomption, dans la mesure où ils l'annoncent « implicitement ». Ce sont, comme il était facile de le prévoir, le protévangile (Gen. 3 : 16) et la salutation angélique : *Ave Maria gratia plena* (Luc 1 : 28). Et c'est tout.

Aux citations bibliques font suite les citations théologiques. Là aussi, certaines d'entre d'elles proviennent du *Mariale* d'Albert-le-Grand, dont la démonstration est en réalité bien faible, et dont la conclusion, citée par la Bulle, est considérée par JUGIE comme « fort

¹⁴ Ce sont : Ps. 131 (132) : *Surge Domine in requiem tuam, tu et Arca sanctificationis tuae*. Marie est l'Arche Sainte, celle qui reçut et abrita le Verbe divin, et, comme l'arche de l'alliance, elle est faite d'un bois incorruptible et accompagne le Seigneur dans son repos, dans les cieux. Psaume 44 (45) : 10 : il décrit l'entrée, dans le palais royal de Jérusalem, de l'épouse du roi théocratique : « La reine est à ta droite, parée d'or d'Ophir ! »

Dans le même ordre d'idées, la Bulle cite l'épouse du Cantique des Cantiques (3 : 6 ; 4 : 8 ; 6 : 8, 10) et la femme enveloppée du soleil (Apoc. 12). Encore un passage, en vérité peu clair, du second Esafe (Es. 60 : 13) : *Locum pedum meorum glorificabo*, qui, en réalité, s'applique à la nouvelle Jérusalem, escabeau aux pieds de l'Eternel.

exagérée », et tout au plus bonne à nous informer de sa « conviction intime »¹⁵. D'autres citations proviennent de saint THOMAS D'AQUIN, qui n'a cependant pas les honneurs d'une transcription textuelle, bien évidemment parce que les rares déclarations que l'on a de lui sont trop prudentes et trop froides pour constituer un argument en faveur du dogme : de saint BONAVENTURE et saint BERNARDIN DE SIENNE, qui sont sans doute plus positifs.

Nous arrivons ainsi aux docteurs de la Contre-Réforme et du piétisme catholique. Dès la première citation, on est frappé par un ton plus chaleureux. Le sentiment commence à prédominer sur la raison théologique. C'est ainsi que le cardinal BELLARMIN s'écrie : « Mon âme a horreur de la seule pensée que cette chair virginal, qui engendra Dieu, l'enfanta, le nourrit, le porta, ait pu être réduite en cendres ou donnée en pâture aux vers. » Saint FRANÇOIS DE SALES lui fait écho : « Quel est le fils qui, s'il le pouvait, ne rappellerait sa mère à la vie et ne l'emporterait, après sa mort, avec lui au paradis ? » Saint ALPHONSE DE LIGUORI voit engagés dans cette affaire non seulement l'affection filiale, mais l' « honneur » du Christ, et Pierre CANISIUS voudrait siffler (*exsibilare*) ceux qui doutent de l'Assomption, comme « *nimum contentiosi et temerari* », et suspects d'esprit hérétique. Les théologiens s'échauffent : peu à peu, se soulève la vague du sentiment pieux, qui portera Marie toujours plus haut sur les autels de la gloire céleste.

C'est précisément à cette théologie de la Contre-Réforme, à cette théologie du sentiment marital, qu'en appelle la Bulle dans la partie positive de sa démonstration :

« Toutes ces raisons et ces considérations des Saints Pères et des théologiens ont comme ultime fondement la Sainte Ecriture, laquelle nous présente la Mère de Dieu étroitement unie à son divin Fils et participant toujours à son sort. C'est pourquoi il semble presque impossible de se figurer séparée de Christ, sinon par l'âme, du moins par le corps, après cette vie, celle qui le conçut, le mit au jour, le nourrit de son lait, le porta dans ses bras et le serra sur son cœur. Etant donné que notre Rédempteur est Fils de Marie, il ne pouvait certes pas, en tant que parfait observateur de la loi divine, manquer d'honorer, outre le Père Eternel, la Mère qu'il chérissait. Puisqu'il avait le pouvoir de donner à sa Mère le grand honneur de la préserver de la corruption, nous devons croire qu'il l'a fait. »

On le voit, la démonstration réunit en une seule phrase les citations de BELLARMIN et de saint FRANÇOIS DE SALES, contenues dans la partie historique de la Bulle. La théologie de la Bulle est celle du catholicisme postérieur au concile de Trente, avec son appel caractéristique au sentiment et à la piété.

En résumé, la définition du dogme ne repose pas sur l'Ecriture Sainte, qui se tait, ni sur la tradition la plus ancienne, qui est égale-

¹⁵ M. JUGIE, *L'Assomption de la Vierge Marie*, op. cit., p. 397.

Pour plus de détails, voir l'article cité dans *Prostantesimo* (1951), n. 1.

ment muette. Son fondement formel est l'inaffabilité de l'Eglise qui croit en l'Assomption, et du pape qui s'est fait l'interprète de cette foi ; son fondement substantiel, développé surtout dans la dernière partie¹⁶, est l'harmonie intérieure de la doctrine mariale, le *perfectum gratiarum concentum* que l'Eglise reconnaît en la Vierge Marie. L'Assomption de la Bienheureuse Vierge est le corollaire des autres grâces qu'elle a reçues : la maternité divine, la virginité perpétuelle et surtout son Immaculée Conception. Il est intéressant de voir apparaître, parmi ces perfections, la corédemption, bien qu'elle ne soit pas encore dogmatiquement définie. On peut être certain que cette participation à la démonstration du nouveau dogme sera considérée comme un bon argument en faveur de la corédemption de Marie, quand viendra le moment de sa définition¹⁷.

Et maintenant que la définition a été promulguée et qu'elle est presque ancienne — les événements passent si vite à notre époque ! — en présence d'énonciations aussi problématiques, qui constituent une innovation méthodologique dont nul ne peut encore prévoir les conséquences, il est inévitable de nous demander : Pourquoi a-t-on voulu cela ? A quelles fins ? En valait-il vraiment la peine ?

Les motifs donnés par la Bulle, repris et amplifiés par ses commentateurs, ne sont pas de nature dogmatique. Il n'y avait effectivement aucune nécessité doctrinale, aucune urgence à définir ce dogme. L'Assomption vivait, dans la piété de l'Eglise, comme une opinion pieuse généralement acceptée, célébrée avec ferveur dans la fête populaire du 15 août. Les réformateurs du xvi^e siècle ne lavaient même pas explicitement niée. Il n'y avait aucune controverse théologique, aucune nécessité de rendre la paix à l'Eglise tourmentée par des partis adverses. Au point de vue théologique, la définition a été gratuite et superflue.

Les motivations de la Bulle sont toutes de caractère pratique, apologétique, moral, piétiste et même, au fond, politique. Il s'agissait de « stimuler la dévotion des catholiques envers la Mère céleste », de promouvoir la conviction de la « valeur de la vie humaine » contre « le matérialisme et la corruption des mœurs ». Divers commentateurs, comme ROSCHINI, n'ont pas hésité à « l'insérer dans le cadre de la croisade contre le « communisme athée », s'en promettant, en plus des fruits spirituels, d'importantes conséquences politiques. En avait-on

¹⁶ C'est la seule partie de la Bulle citée par DENTZIGER.

¹⁷ Ce thème de la corédemption a été développé assez largement par le Père Roschini dans ses discours à la radio du Vatican, consacrés à la préparation de l'événement. Il fait de nouveau appel à la conception de Marie, nouvelle Eve (Justin, Irénée), complétée au moyen d'une audacieuse interprétation de 1 Corinthiens 15 : 21-22, que nous devrons désormais lire comme suit : « Puisque la mort est venue par un homme et une femme (Adam et Eve), c'est aussi par un homme et une femme (Christ et Marie) qu'est venue la résurrection de la mort. » Il en tire la conclusion suivante : Marie fait partie avec Christ des « prémisses » de la résurrection, elle est donc ressuscitée avec lui, sans attendre la résurrection finale (ROSCINI, *Il Dogma dell'Assunzione*, Rome, 1950, p. 82).

vraiment besoin ? Et en supposant ce besoin, le nouveau dogme a-t-il atteint son but ? Une fois de plus, laissons la parole à ALTANER :

« Qui voudra sérieusement croire que notre foi, ou la théologie, pour réfuter l'humanisme athée, qui a depuis longtemps été repoussé et condamné par les dogmes chrétiens, ait besoin du nouveau dogme ? Nul ne voudra affirmer que les non-catholiques, et surtout les athées, verront dans le nouveau dogme une réfutation de l'incrédulité, et qu'ils en seront impressionnés. Ne suffit-il pas, pour cela, des dogmes de l'incarnation, de la résurrection et de l'ascension du Christ, des dogmes de l'anthropologie et de l'eschatologie (la résurrection de la chair) ? Ces doctrines ne sont-elles pas, depuis longtemps, des armes expérimentées et beaucoup plus efficaces, connues dans le monde entier comme une protestation solennelle de l'Eglise contre l'humanisme sécularisé et contre toutes les formes de la pensée matérialiste et athée ? Le fidèle chrétien apprendrait-il seulement maintenant, par ce nouveau dogme, son devoir de rejeter toute impiété ? Aurait-il besoin de cette définition dogmatique pour être fortifié dans sa foi, dans le triomphe de l'esprit sur la matière et dans la transfiguration du corps dans la gloire éternelle ? »¹⁸.

Et en ce qui concerne la piété mariale :

« Nous célébrons, dit-il encore, avec l'Eglise, selon le Bréviaire, environ quarante fêtes mariales, sans compter quelques fêtes locales approuvées seulement pour des ordres déterminés, et nous recevons de l'Eglise bon nombre d'autres invitations à la vénération de Marie. En présence de ces possibilités actuelles de lui rendre le culte d'hyperdulie, on peut douter que les occasions déjà existantes de vénération mariale soient pleinement utilisées. On peut déjà parler depuis long-temps d'un « *embarras de richesse* » (en français dans le texte). La définition du nouveau dogme n'aurait pas pour effet, tout bien considéré, un accroissement au sens absolu, mais seulement un déplacement de la dévotion mariale. La définition du nouveau dogme conduirait la fête du 15 août au premier plan de la piété mariale, plus encore qu'elle ne l'est à présent, aux dépens des autres fêtes. Il suffit de penser que le plus grand et le plus central des priviléges mariaux, la maternité divine, célébré le 14 mars, la fête de la *Theotókos*, a une position très modeste dans la liturgie et dans la conscience pieuse, en comparaison des autres fêtes mariales théologiquement moins importantes. »¹⁹.

Parmi les objections qu'il formulait, le Prof. ALTANER exprimait la crainte des conséquences que le nouveau dogme ne manquerait pas

¹⁸ *Oek. Einh.*, p. 58.

¹⁹ *Ibid.*, p. 57. Il s'agit, répétons-le, d'expressions antérieures à la définition du dogme, à laquelle l'auteur, évidemment, s'est soumis : voir sa déclaration à la page 59 de *Oek. Einh.*

d'avoir sur les relations de l'Eglise catholique avec les chrétiens non-catholiques :

« Le nouveau dogme ne pourra que mettre un obstacle, sinon un terme, à la collaboration nécessaire entre les diverses confessions chrétiennes dans la lutte qu'elles mènent pour l'existence même du christianisme. La barrière qui sépare les confessions chrétiennes n'en sera qu'élevée d'autant, et les oppositions renforcées... Du côté protestant, on déplorera un nouvel éloignement des fondements bibliques du christianisme et, du côté orthodoxe, une trahison à l'égard des principes de l'antique tradition... »²⁰.

Les préoccupations de l'éminent théologien catholique n'étaient certes pas isolées. Elles étaient partagées par toutes les personnes qui, dans les diverses confessions chrétiennes, ressentent vivement l'exigence œcuménique. Parmi les voix autorisées qui s'élevèrent alors, il faut signaler celles des deux théologiens laïques anglais, catholiques romains, Victor BENNET et Raymond WINCH. Discutant du problème de la définibilité de l'Assomption, ils exprimaient aussi leur préoccupation au sujet de ses répercussions dans le monde anglican et protestant :

« Presque partout, écrivaient-ils, règne aujourd'hui un esprit de tolérance, bien mieux, de fraternité, que nul n'aurait pu imaginer au siècle passé. Il serait extrêmement déplorable que Rome fasse un pas en arrière et place sur la voie de l'unité un nouvel obstacle, qui n'est pas nécessaire, sous la forme d'un dogme qui n'est accepté comme tel par aucune autre communauté chrétienne... Il existe un danger très réel que les communautés chrétiennes les plus rapprochées par leur foi et leur sympathie des positions romaines reçoivent l'impression que la définition ressemble à un geste de défiance envers elles ou à un signe montrant que Rome ne tient pas à faciliter le rapprochement avec les autres... Au siècle passé, la vénération de Notre-Dame s'est vigoureusement affirmée parmi les Anglicans, et la fête de l'Assomption de Marie a repris vie en divers lieux, bien qu'elle ne soit généralement pas considérée comme la fête de l'assomption corporelle de Marie. Mais l'Anglicanisme est en contact trop intime avec la science critique, et trop conscient de la haute importance de l'autorité de l'antiquité chrétienne, pour pouvoir prendre en considération la reconnaissance de l'assomption corporelle de Marie... Quant aux communautés protestantes qui n'ont pas conservé la tradition d'un culte de Notre-Dame ni des saints, cette idée de l'assomption corporelle de Marie leur semblera une fable, et sa promotion à la dignité d'un dogme, presque une impiété. »²¹.

²⁰ *Ibid.*, p. 57.

²¹ Victor BENNET and Raymond WINCH, *The Assumption of Our Lady and Catholic Theology*, Londres, 1950, n.109-112.

Le 17 août, dès que l'on connut que le dogme allait être défini, les Archevêques anglicans publièrent un communiqué exprimant les mêmes réserves et les mêmes craintes.

« L'Eglise d'Angleterre éprouve pour la Mère de notre Seigneur respect et vénération, mais il n'y a pas la plus petite preuve, dans l'Ecriture ou dans la doctrine de l'Eglise ancienne, en faveur de la foi en la doctrine de son assomption corporelle dans le ciel. L'Eglise d'Angleterre refuse de considérer comme nécessaire à la foi qui sauve toute doctrine ou opinion qui n'est pas clairement contenue dans l'Ecriture.

« Nous déplorons profondément que l'Eglise romaine se soit décidée, par cet acte, à augmenter les différences dogmatiques dans la chrétienté, portant ainsi un grand dommage à la compréhension croissante entre les chrétiens, laquelle repose sur la possession commune des vérités fondamentales de l'Evangile. »²²

Du côté du luthérianisme germanique, on doit citer la sereine mais très ferme critique du dogme non encore défini, présentée à la Faculté de Théologie de Heidelberg et formulée par le Prof. Edmund SCHLINK, avec la collaboration de Günter BORNKAMM, Peter BRUNNER, Hans FREIHERR von CAMPENHAUSSEN et Wilfried JOEST. Elle fut rédigée en juillet 1950 et transmise comme document d'étude aux théologiens catholiques. Après la discussion de critiques historiques et théologiques, les rédacteurs signalent à leurs collègues catholiques les conséquences que l'on peut attendre du nouveau dogme : « Le rapprochement qui s'était produit au temps de la persécution (hitlérienne) entre l'Eglise évangélique et celle de Rome..., disent-ils, en serait gravement ébranlé, car on devrait reconnaître par là que l'Ecriture Sainte pour l'Eglise romaine n'est pas vraiment la règle de ce qu'il faut croire pour être sauvé et que, par conséquent, le travail biblique et théologique qui se fait en commun (c'est-à-dire entre théologiens protestants et catholiques) n'est que d'une importance secondaire pour toute tentative en vue de l'unité de l'Eglise.

« Il deviendrait en outre évident que même les recherches scientifiques, tendant à établir la tradition ecclésiastique sur ces questions, sont destinées à rester sans effet, puisque l'Eglise romaine d'aujourd'hui ne se fonde plus sur une tradition apostolique historiquement démontrable, ni même seulement vraisemblable, mais sur la prétention de pouvoir elle-même produire la « tradition apostolique ». Le dialogue théologique entre l'Eglise évangélique et celle de Rome serait rendu beaucoup plus difficile, du fait que la définition dogmatique de l'Assomption ne pourrait avoir lieu que par un acte d'autorité, qui invaliderait le résultat universellement reconnu de la recherche scientifique, mettant radicalement en question la valeur du travail théologico-scientifique. En outre, il serait difficile, du point de vue évangé-

²² Publiée dans le *Church Times*, Londres, 18 août 1950.

lique, de comprendre que des théologiens catholiques puissent sincèrement croire ce dogme après sa définition, alors qu'ils ont manifesté leur légitime perplexité avant qu'il ne soit défini...

« En même temps, la définition dogmatique de l'Assomption donnerait une impulsion considérable et légitime à ces zones du protestantisme qui, dès le début, se défièrent du rapprochement entre l'Eglise évangélique et celle de Rome, n'y voyant que des dangers, et qui pensent qu'aujourd'hui comme toujours la seule position juste à l'égard de l'Eglise catholique, c'est de garder ses distances envers elle, par une polémique unilatérale.

« Tandis que la plus grande partie des Eglises confessent aujourd'hui devant Dieu, avec des larmes de repentir, le déchirement du Corps du Christ, qu'elles en assument leur part de culpabilité et s'efforcent, par la prière commune et par un sévère travail scientifique, de réduire la mesure des différences et de trouver et d'attester devant le monde un maximum de foi commune, sans se cacher les différences qui subsistent encore, l'Eglise romaine, par la définition de l'Assomption, dans le cadre des mouvements de rapprochement ecclésiastique de notre temps, serait interprétée non seulement par l'Eglise évangélique en Allemagne, mais par le protestantisme mondial et la chrétienté orthodoxe, comme un refus radical de ces perspectives, de la part de l'Eglise romaine. »²³.

Pour terminer, voici un document italien. Le Synode de l'Eglise évangélique vaudoise, au début du mois de septembre, vota la déclaration suivante :

« Le Synode de l'Eglise évangélique vaudoise, face à la proclamation, qu'on annonce, de l'Assomption de la Vierge Marie comme dogme révélé, déclare une fois de plus que cette doctrine est complètement étrangère à l'Evangile, qu'elle aboutit à une glorification indue de la nature humaine, qu'elle contribue à détourner la foi de Christ, vrai Dieu et vrai homme, seul Seigneur et Rédempteur de l'humanité perdue. Le Synode déplore que, par une telle déclaration, soient accentués les contrastes dogmatiques au sein de la chrétienté, rendant toujours plus problématiques les perspectives de réunion des membres dispersés du corps du Christ. »²⁴.

De ces graves préoccupations, de ces appels anxieux, venant aussi bien du côté catholique que de celui des Eglises évangéliques, on ne retrouve pas la moindre trace dans la bulle *Munificentissimus Deus*. Il y a bien une allusion à « tous ceux qui se glorifient du nom de chrétiens », mais c'est seulement pour exprimer le souhait que, en vertu du dogme nouveau, leur cœur « soit poussé à désirer l'union avec le Corps mystique de Jésus-Christ et l'augmentation de leur amour envers Celle qui a des entrailles de mère pour tous les mem-

²³ *Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung des leiblichen Himmelfart Mariens*, München, 1950, Oek. Einh., p. 83.

²⁴ Article 25 des *Atti del Sinodo*, 1950. Cf. *Protestantesimo*, VI, 1 (1951), p. 22.

bres de ce Corps auguste », souhait qui, après tout ce que nous avons rappelé, ne pouvait être compris que comme un ironique refus.

Cette impression n'est que trop confirmée par les commentateurs de la Bulle elle-même :

« On voit maintenant, écrivait récemment le Cardinal A. BÉA, de l'Institut Biblique Pontifical de Rome, que la définition, au lieu d'obscurcir l'atmosphère, l'a éclaircie. Après que l'Encyclique *Humani Generis* eût rejeté tout faux irénisme, l'Eglise catholique, tout en désirant de tout cœur l'unité de tous les chrétiens, a eu le courage de professer publiquement et franchement sa foi et ses principes sur un point, qui, malheureusement, nous sépare des protestants d'aujourd'hui. Elle l'a fait, non pour entraver les efforts en faveur de l'unité, ni pour y mettre obstacle, mais pour obéir fidèlement à une loi intime de son développement doctrinal, inspiré et guidé par l'Esprit Saint. Cette sincérité ne pouvait manquer de faire impression sur tous ceux qui cherchent sérieusement l'union, et a dû détruire toute illusion qu'on nourrissait peut-être encore ça et là de parvenir à une entente en insistant surtout sur les points communs à tous, négligeant ou mettant au second plan les autres, ou en insistant sur des différences d'ordre secondaire. Ainsi s'est créée la base solide sur laquelle l'important travail du contact réciproque pourra se poursuivre, dans la vérité et la charité. »²⁵.

On ne saurait demander plus de clarté. La définition de l'Assomption est donc le parallèle dogmatique du coup de frein donné par l'*Humani Generis* aux tendances de l'œcuménisme catholique, définies par cette encyclique même avec le terme péjoratif de « faux irénisme », et aux contacts féconds, et, d'un point de vue catholique, d'autant plus dangereux, qui s'étaient établis dans un sentiment de confiance réciproque, et sur la base d'une méthode scientifique commune, entre les théologiens des diverses confessions. La définition de l'Assomption serait-elle donc un bâton placé intentionnellement dans les roues de l'œcuménisme catholique et des laborieuses tentatives de rapprochement des protestants signifiant à ces derniers, avec une clarté dont ils n'avaient du reste aucun besoin, que la seule voie vers l'unité est le « grand retour » et la pleine adhésion à l'édifice dogmatique ancien et récent de l'Eglise catholique ? Nous avons, malgré tout, de la peine à le croire. Mais cette déclaration, que le nouveau dogme est un progrès dans la clarté, et qu'il est par conséquent utile à la cause de l'unité chrétienne, qu'il est même une contribution pleine d'autorité à cette cause, cette déclaration, si elle n'est simplement que l'expression conventionnelle d'un optimisme officiel, est la preuve d'une telle incapacité de comprendre l'esprit

²⁵ A. BEA, *La definizione dell'Assunta e i Protestanti*, dans *Echi e commenti della proclamazione del Dogma dell'Assunzione*, Rome, 1954, p. 91-92. BERETTO, dans *Maria e i protestanti*, p. 160, partage le même optimisme.

des autres confessions chrétiennes, qu'elle a quelque chose de vraiment déconcertant !

La pensée que la définition de l'Assomption puisse paradoxalement devenir un facteur favorable de ce renouveau de l'Eglise, qui est la condition de sa réunification, a été aussi exprimée par d'autres personnes, mais dans un sens tout à fait différent :

« Un ami catholique romain, écrit Fr. HEILER, m'a écrit qu'avec cette définition dogmatique vient se poser à nouveau le problème de l'inaffidabilité pontificale. Le fait que l'Eglise romaine ait proclamé vérité révélée une doctrine que l'Eglise romaine elle-même, dans ses documents liturgiques, a pendant des siècles résolument repoussée, voilà qui oblige tous les chrétiens à réfléchir à nouveau sur la légitimité de la doctrine de l'inaffidabilité pontificale. Le fait que l'infidélité du pape soit discréditée sans remède par cette définition dogmatique semble avoir commencé à ébranler le plus grand bloc de pierre qui barrait la route de l'unification du reste de la chrétienté avec Rome. »²⁶.

Et avec une plus grande énergie encore dans un écrit un peu plus récent :

« La définition de l'Assomption a été comme un éclair révélatif, à ceux qui regardent en profondeur, la fragilité du système dogmatique romain et en particulier la doctrine de l'inaffidabilité papale. Elle a fait vaciller le fondement du système dogmatique romain. Les principes jusqu'alors en vigueur, concernant le caractère normatif des deux sources que sont l'Ecriture et la Tradition, ont dû être abandonnés, et ils l'ont été docilement par les apologistes catholiques, afin que l'inaffidabilité papale soit momentanément sauvée. Mais, par cette renonciation, l'apologétique a rendu problématique toute la méthode de démonstration en vigueur jusqu'à nos jours. En accueillant un concept hyper-moderniste d'évolution, elle a jeté par-dessus bord l'immuabilité et l'identité de la dogmatique catholique, et renoncé au critère classique de la catholicité : « *Quod semper, ubique, ab omnibus* ». En conséquence, la dogmatique est devenue, « du point de vue formel, un chaos qui ne se laisse plus organiser en système logique ». On le reconnaîtra un jour, et cet aveu conduira peut-être les catholiques les plus conscients à renoncer à « cette conscience d'absolu » qui s'exprime parfois d'une manière si orgueilleuse dans les dialogues avec les chrétiens de confessions différentes. On sera obligé de reconnaître que la pleine vérité n'est possédée par aucune Eglise, même pas celle de Rome, et que la vraie *Una sancta* est l'Eglise de l'avenir. »²⁷.

²⁶ Fr. HEILER, *Das neue Mariendogma*, dans *Oek. Einh.*, op. cit., p. 43, et plus brièvement dans *Protestantesimo*, op. cit., p. 22.

²⁷ Fr. HEILER, *Katholischer Neomodernismus*, dans *Oek. Einh.*, op. cit., p. 238.

Ce sont les mêmes pensées qu'exprime le théologien de la Communauté évangélique de Taizé, Max THURIAN : « Le dogme de l'infraillibilité ne posait jusqu'à présent qu'une question théorique, puisque le pape n'avait point usé de son pouvoir. Or, c'est à l'exercice qu'on juge d'un pouvoir. La récente promulgation révèle de façon magistrale et significative jusqu'où ce pouvoir peut conduire l'Eglise romaine : jusqu'à l'affirmation d'une doctrine sans fondement historique. » Les catholiques, tranquilles jusqu'à aujourd'hui en ce qui concerne le dogme de l'infraillibilité, peuvent se poser la question de conscience, dans la mesure où l'Assomption les trouble. Ce trouble de conscience va peut-être « ramener la foi catholique à une humilité plus vraie, préparatrice des vraies réformes, de l'unité finale. Une conscience troublée, bien qu'obéissante, s'affirme avec moins d'absolu »²⁸.

L'optimisme de ces déclarations semble être celui du désespoir, et le fait que deux hommes d'Eglise tels que Friedrich HEILER et Max THURIAN, notoirement animés d'une profonde sympathie pour le catholicisme romain et par d'intrépides convictions œcuméniques, en soient réduits, pour ne pas se désespérer complètement, à ce raisonnement catastrophique, suffit à nous faire sentir combien profonde est la blessure produite par l'imprudente et inutile définition dogmatique dans les esprits les plus fidèles à l'idéal de l'unité de l'Eglise.

En réalité, il n'y a aucun indice que l'Eglise catholique entende se départir de la ligne de développement qui la conduit à donner au magistère vivant un poids toujours plus grand, et, à la limite, une valeur suffisante et exclusive dans la définition de la foi.

Pour les fidèles catholiques, qui, comme ALTANER, voyaient clairement l'insuffisance du fondement biblique et patristique du nouveau dogme, la définition elle-même comble, de son autorité infiaillible, cette lacune et rend le dogme digne de foi. Avec ou sans preuves bibliques et patristiques, la définition prononcée est désormais le vrai fondement dogmatique de l'Assomption, et elle l'est par elle-même, indépendamment du consentement de l'Eglise qui en a été l'occasion.

Pour les simples croyants, le facile raisonnement : « Le pape est infiaillible, donc, si le dogme n'était pas vrai, il ne l'aurait pas défini », est trop conforme au renoncement à toute pensée critique, qui leur est présenté comme la marque d'une foi authentique, pour qu'ils aient la tentation de prêter l'oreille aux objections laborieuses d'une science historique, dont ils ne savent même pas reconnaître l'importance. Pour le Magistère, la formule de la tradition dynamique offre un instrument simple et efficace, ouvrant des

²⁸ Max THURIAN, *Le dogme de l'Assomption*, dans *Verbum Caro*, vol. V, n° 17-20 (1950), p. 11.

possibilités illimitées pour une direction spirituelle, conforme aux exigences du temps et à la planification religieuse de l'Eglise. Dès lors, le point critique du contraste avec l'antique tradition étant désormais dépassé, le Magistère se trouvant dégagé de la sujexion aux règles de l'exégèse scientifique, sans résistance appréciable dans l'Eglise enseignante ni dans le peuple des fidèles, on ne voit vraiment pas pourquoi ce même Magistère devrait se priver d'un organe docile et précis, élaboré par tant de générations de théologiens et de canonistes, à l'instant même où cet appareil semble être parfaitement mis au point. Quant à ceux du dehors, ils ont été simplement confirmés dans leur conviction que l'inaffabilité pontificale est un principe juridique et non un instrument de recherche de la vérité ; que, pour l'Eglise romaine, le critère de la vérité coïncide avec les exigences de sa domination spirituelle ; et que ce n'est pas la première fois que l'Eglise sanctionne, par un coup de force de son autorité, une erreur historique ou dogmatique.

Ceux qui, espérant contre toute espérance, ont accepté la responsabilité du dialogue avec le catholicisme romain, animés par une exigence d'unité que n'atténue en rien la clarté de leur conscience confessionnelle non-romaine, continueront sans doute à marcher, comme ils le font en effet, par le chemin qu'ils ont pris. Mais ce sera sans joie, avec une conscience plus aiguë de leur responsabilité.

Ils savaient, dès le début, que cette voie était parsemée d'obstacles humainement insurmontables. Le dogme de l'Assomption est un obstacle de plus ; et ce n'est même pas le plus grave. Mais reste le scandale, que cet obstacle ait été placé, presque à dessein, sur le chemin, et précisément aux temps que nous vivons. Et ce scandale ne sera pas surmonté de si tôt !

L'ÉCOLE RÉFORMÉE DE PHILADELPHIE

par Pierre COURTHIAL

Parmi les hauts-lieux de la pensée *réformée* brilla longtemps Princeton. Les œuvres d'un dogmaticien comme Charles HODGE, d'un exégète comme Joseph Addison ALEXANDER, d'un apologète comme Benjamin B. WARFIELD, en demeurent le splendide témoignage.

Cependant — parce que Princeton se laissa infiltrer par le *modernisme* ambiant — le flambeau de la pensée réformée en Amérique passa, en 1929, de Princeton à Westminster.

Aujourd'hui, tandis que le modernisme libéral ou barthien a pris le dessus au *Princeton Seminary*, c'est au *Westminster Theological Seminary*, à Philadelphie, que l'authentique pensée réformée, fidèle à l'Écriture Sainte, Parole de Dieu, et aux confessions de foi réformées, se développe avec des maîtres éminents.

Ainsi, J. Gresham MACHEN (1881-1937), fondateur de Westminster, n'a pas mené en vain son combat courageux et persévérant de témoin, d'orant et de savant. La pensée réformée brille d'un éclat plus vif que jamais à Westminster.

Puissent les quelques « notes » qui suivent donner à quelques lecteurs français le désir de connaître les hommes et les œuvres de l'école réformée de Philadelphie. Le temps et la peine qu'ils y prendront ne seront pas perdus !

I. John MURRAY

John MURRAY, un Ecossais devenu Américain, enseigne la dogmatique à Westminster depuis 1930.

Si le Hollandais G. C. BERKOUWER est le plus *grand* dogmaticien réformé contemporain (ainsi qu'en font foi les volumes déjà publiés de ses monumentales « *Etudes dogmatiques* »), John MURRAY est certainement le plus *strict*. Dans son style si particulier s'allient une pensée en profondeur et la plus étonnante « économie » des mots.

Il est dommage qu'un seul de ses ouvrages, et non pas le meilleur, *Divorce*, ait paru en français.

1. CHRISTIAN BAPTISM. — *Le Baptême chrétien* est un petit ouvrage de 93 pages, très dense, paru d'abord en articles dans les numéros de mai et de novembre 1951 de *The Westminster Theological Journal*, puis publié en livre en 1952. Il s'y trouve non seulement une défense

solide de la pratique du baptême des enfants, mais de plongeants aperçus dans le mystère de l'Eglise et celui du Baptême.

Le chapitre III sur « l'Eglise » traite de l'*Eglise comme visible* et de l'*Eglise comme invisible* d'une manière particulièrement éclairante qui retrouve (et sur certains points corrige) celle du grand ecclésiologue réformé du xix^e siècle, James BANNERMAN.

La présentation exégétique d'un certain nombre de textes du Nouveau Testament, à la fin du chapitre IV, extrêmement dense, et par cela-même difficile pour un lecteur superficiel, nous paraît irréfutable.

La pensée réformée, dans son dépouillement et sa rigueur, est lucidement exposée tant par rapport au romanisme que par rapport au baptême et au barthisme.

Les protestants français qui ont lu « *Le Baptême, sacrement de l'alliance de grâce* », de P. Ch. MARCEL, ne s'étonneront pas de l'identité profonde de vues du théologien américain et du théologien français.

2. REDEMPTION, ACCOMPLISHED AND APPLIED. — « *La Rédemption (son accomplissement et son application)* » a été publiée en livre en 1955. Ce volume d'un peu plus de 200 pages est un petit chef-d'œuvre.

La première partie montre successivement la nécessité, la nature, la perfection et l'étendue de l'expiation. Le chapitre sur la nature de l'expiation, qui reprend les concepts bibliques de sacrifice, de propitiation, de réconciliation et de rédemption, suffirait à lui seul à nourrir longtemps des études bibliques et des prédications.

Dans la seconde partie (l'application de la Rédemption), John MURRAY va de la vocation à la glorification chrétiennes en un mouvement spirituel et théologique littéralement « en-thousiasmant ». Le dernier chapitre, sur la « glorification », montre sur quoi — et sur Qui — débouche l'œuvre de la Rédemption : la destruction de la mort, la liberté de la gloire de l'Eglise-Corps du Christ, la venue triomphale du Christ glorieux, le renouvellement du cosmos tout entier, Dieu tout en tous.

3. PRINCIPLES OF CONDUCT. — Publiés en 1957, ces *Principes d'éthique chrétienne* sont d'une « actualité » d'autant plus frappante qu'ils sont rigoureusement scripturaires et ne cherchent aucunement à être « à la page ».

Il ne s'agit pas d'une morale systématique, mais d'une suite sur tels et tels thèmes de la Révélation.

Il y a là, sur le mariage, le travail, l'honnêteté, la loi et la grâce, la crainte de Dieu, un enseignement percutant, un appel incisif à l'examen de soi-même devant Dieu et à l'exercice patient de la vie chrétienne.

4. CALVIN ON SCRIPTURE AND DIVINE SOVEREIGNTY. — En 1959, à l'occasion du 450^e anniversaire de la naissance de Calvin, les 21, 22 et 26 mai, John MURRAY donna à Grand Rapids trois conférences. A quelques retouches près, ce petit livre de 60 pages les reproduit.

Dans le premier chapitre, MURRAY démontre superbement que, pour CALVIN, l'Ecriture Sainte est vraiment, pleinement, la Parole écrite de Dieu. Avec sa puritaine honnêteté intellectuelle, MURRAY s'attache à la lecture et à l'étude des passages que certains ont invoqués pour soutenir que CALVIN ne croyait pas à l'*infaillibilité* des textes originaux de la Bible.

Dans le second chapitre, le dogmatien de Westminster expose quel est le rapport entre la *Parole incarnée* et la *Parole écrite* de Dieu. La pensée *réformée* est précisée de façon magistrale devant les affirmations de la théologie *dialectique* contemporaine ; comme aussi est magistralement précisée la doctrine calvinienne du *témoignage intérieur du Saint-Esprit*.

Le chapitre III, « *Calvin on the Sovereignty of God* », distingue la souveraineté de Dieu dans Son décret et la souveraineté de Dieu dans Sa providence. La question, si souvent mal posée, de l'élection et de la réprobation, et la question de la responsabilité humaine, y sont brièvement mais lumineusement abordées¹.

II. Edouard J. YOUNG

Professeur d'Ancien Testament à Westminster depuis 1936, Edward J. YOUNG a d'extraordinaires connaissances philologiques qu'il a mises résolument au service de la Parole de Dieu. Laissant de côté ses études sur Daniel (*The Prophecy of Daniel* et *The Messianic Prophecies of Daniel*) et sur Esaïe (*Studies in Isaiah*) comme aussi son *Arabic for Beginners*, je me bornerai à parler de deux de ses ouvrages.

1. AN INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT. — *L'introduction à l'Ancien Testament*, dont la première édition est de 1949 et la seconde, revue de 1956, surprendra évidemment les pasteurs français trop nombreux qui tiennent encore pour « *acquis* » les « *résultats* » de la science exégétique rationaliste du xix^e siècle. Les « *dogmes* » critiques d'il y a quelques générations impressionnent encore même des chrétiens qui ont retrouvé le sens de l'autorité divine de la Bible. Et il est encore fréquent de rencontrer des théologiens, des pasteurs et des fidèles qui semblent avoir répudié, en certains domaines, les motifs de base du rationalisme et qui les gardent, plus ou moins consciemment, quand il s'agit de critique biblique !

¹ BIBLIOGRAPHIE :

1. J. Gresham MACHEN, *A biographical Memoir* ; by Ned. B. Stonehouse W.M.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1954.
2. *The Church of Christ*, by James BANNERMAN, reprinted 1960, The Banner of Truth Trust, London.
3. *Christian Baptism*, by John MURRAY, Baker Book House, Grand Rapids, 1952.
4. *Redemption*, by John MURRAY, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1955.
5. *Principles of Conduct*, by John MURRAY, The Tyndale Press, London, 1957.
6. *Calvin*, by John MURRAY, Baker Book House, Grand Rapids, 1960.

L'introduction à l'Ancien Testament fait passer un courant d'air frais sur trop de lieux communs qui sont aussi des lieux fermés. Et le chapitre VII de YOUNG sur « la critique littéraire du Pentateuque » pourra peut-être faire enfin réfléchir les tenants obstinés d'anciennes positions tournées depuis longtemps.

2. THY WORD IS TRUTH. — C'est en 1957 que ce savant orientaliste et hébraïsant qu'est YOUNG a publié un livre « populaire » destiné non pas aux pasteurs et aux étudiants en théologie, mais aux fidèles des églises : *Ta Parole est la Vérité*.

En ce xx^e siècle, où ce ne sont pas seulement les adversaires de la foi chrétienne, mais hélas ! un grand nombre de chrétiens qui ne croient pas en la *vérité* de la Bible, YOUNG, avec toute sa foi, avec toute sa science, avec toute sa ferveur, réaffirme ce qu'affirme la Bible elle-même, et ce qu'atteste en nous le Saint-Esprit : la Bible est vraie, pleinement vraie.

YOUNG traite successivement de l'urgence de la question, de la plénitude de l'inspiration biblique, des écrivains sacrés, de l'« inerrance » de la Sainte Ecriture. Il pose la question : « Y a-t-il des erreurs dans la Bible ? » Il expose certaines vues contemporaines sur l'Ecriture, et en particulier celles des « délecticiens » pour y répondre avec force et netteté.

Dans l'Eglise, la foi du savant et la foi du plus humble croyant sont une seule et même foi. Quand l'un ou l'autre ouvre la Bible, c'est pour y trouver, infaillible, la même Vérité¹.

III. Ned Bernard STONEHOUSE

Depuis la mort de J. Gresham MACHEN, en 1937, N. B. STONEHOUSE est professeur de Nouveau Testament à Westminster.

Je ne parlerai pas de *The Apocalypse in the Ancient Church*, encore que cette thèse savante permette de saisir le sens de l'autorité « canonique » d'un livre de l'Ecriture. Par contre, je signalerai trois importants ouvrages de Stonehouse.

1. THE WITNESS OF MATTHEW AND MARK TO CHRIST. — Publié à Philadelphie en 1944, *Le témoignage au Christ de Matthieu et de Marc* montre la primauté de l'exégèse en théologie.

En chrétien réformé, STONEHOUSE, qui connaît admirablement par ailleurs les exégètes d'autrefois comme les exégètes contemporains,

¹ BIBLIOGRAPHIE :

7. *An Introduction to the Old Testament*, by E. J. YOUNG, The Tyndale Press, London, 1956.
8. *Thy Word is Truth*, by E. J. YOUNG, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1957.

cherche à saisir aussi bien l'*unité* que la *diversité* du témoignage des Evangiles. Ce n'est pas pour rien qu'il a plu au Seigneur que nous ayons *differents* Evangiles.

C'est donc aux caractéristiques distinctives de Matthieu et de Marc que s'attache STONEHOUSE. Son chapitre I^e sur la « préface » de Marc, son chapitre III sur le dévoilement de la messianité de Jésus, son chapitre VI sur les récits de la résurrection apporteront au lecteur de la Bible, et particulièrement au prédicateur, de précieux aperçus qu'il n'oubliera pas de sitôt.

2. THE WITNESS OF LUKE TO CHRIST. — Suite du précédent, cet ouvrage, publié en 1951, témoigne, s'il se peut, d'une maîtrise encore plus grande.

Evidemment, STONEHOUSE y procède à une exégèse des récits de la nativité qui, pour être brève, n'en est pas moins fascinante. La comparaison de Luc, avec Matthieu d'une part, et Marc d'autre part, permettra à chacun de saisir l'originalité, la spécificité du troisième Evangile.

3. PAUL BEFORE THE AREOPAGUS. — Il s'agit dans cet ouvrage paru en 1957 de sept études aussi passionnantes les unes que les autres :

- *Le discours de Paul à Athènes* (Actes 17 : 22-31).
- *Qui crucifia Jésus ?*
- *La repentance, le baptême et le don de l'Esprit-Saint.*
- *Les Anciens et les Etres Vivants dans l'Apocalypse.*
- *Le « Jésus » de Rudolf Bultmann.*
- *Martin Dibelius et le rapport entre l'histoire et la foi.*
- *Luther et le canon néo-testamentaire.*

Des différents ouvrages de N. B. STONEHOUSE, c'est à celui-ci que va ma préférence. Je l'ai lu, relu, relu encore. C'est un des meilleurs livres que je connaisse sur le Nouveau Testament. Il suffirait à désigner STONEHOUSE comme un « maître ».

La première étude sur le discours, à l'Aréopage, qui a donné son titre à l'ensemble, est une exégèse précise, solide, nuancée d'un des textes les plus incompris du Nouveau Testament. La question fondamentale de la Révélation de Dieu à l'homme y est abordée dans cet esprit caractéristique de soumission à l'Ecriture qui « marque » l'école réformée de Philadelphie.

L'étude sur le Jésus de BULTMANN constitue, en bref, une revue de la science du Nouveau Testament depuis F. C. BAUR et D. F. STRAUSS jusqu'aujourd'hui. BULTMANN ne peut se comprendre que sur cet arrière-plan historique. STONEHOUSE propose là une critique réformée de BULTMANN qui n'a son équivalent nulle part ailleurs et que rejoint

cependant la brève étude de P. E. HUGHES : *Scripture and Myth*, parue en 1956, et que je recommande chaleureusement aussi au lecteur¹.

IV. Cornelius VAN TIL

Professeur d'apologétique, théologien, philosophe, Cornelius VAN TIL est aussi, depuis sa fondation, l'une des « têtes » de Westminster. Ses ouvrages sont encore peu nombreux bien que ses cours, publiés comme « syllabe », commencent à chiffrer.

Un pasteur californien, R. J. RUSHDOONY, a publié en 1959 une très remarquable analyse de la philosophie de Cornelius VAN TIL intitulée : *By what standard?*

Cornelius VAN TIL collabore depuis des années à la revue *Philosophia reformata* que dirige le philosophe réformé hollandais Hermann DOOYEWERD.

1. THE NEW MODERNISM. — Ce gros livre, « *Le nouveau modernisme* », paru en 1947, est une étonnante critique de la théologie de BARTH et de BRUNNER, étonnante parce qu'elle se place au point de vue philosophique et non au point de vue théologique, étonnante encore parce qu'elle suppose qu'il y a, qu'il peut, qu'il doit y avoir une philosophie réformée.

Cornelius VAN TIL y montre en quel sens une pensée chrétienne doit être « systématique ». Il y montre les racines ou les motifs de base moderniste de la théologie dialectique, racines et motifs d'autant plus virulents et dangereux qu'ils sont cachés. Il y montre l'ambiguïté du principe barthien de la « liberté de Dieu » et celle du principe brunnerien de la « rencontre divino-humaine ». Il y montre l'opposition de la doctrine réformée de l'élection, de la doctrine réformée de l'Ecriture, de la doctrine réformée des confessions de foi et des doctrines correspondantes chez les dialecticiens. Il y montre l'évanouissement de l'éthique spécifiquement chrétienne chez BARTH et BRUNNER au bénéfice d'une éthique personnaliste moderniste. Il y montre enfin l'opposition de l'eschatologie réformée et de l'eschatologie des dialecticiens. L'ouvrage de Cornelius VAN TIL a souvent été mal compris, et d'abord par BARTH lui-même, parce qu'il se place au point de vue radical de la pensée philosophique réformée et non pas à celui de l'*exposition théologique*.

¹ BIBLIOGRAPHIE :

9. *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, by N. B. STONEHOUSE, The Presbyterian Guardian, Philadelphia, 1944.
10. *The Witness of Luke to Christ*, by N. B. STONEHOUSE, The Tyndale Press, London, 1951.
11. *Paul before the Areopagus*, by N. B. STONEHOUSE, The Tyndale Press, London, 1957.
12. *Scripture and Mythe*, by P. E. HUGHES, The Tyndale Press, London, 1956.

2. THE THEOLOGY OF JAMES DAANE. — James DAANE est un pasteur et théologien américain qui cherche et édifie une théologie médiane entre la théologie réformée et la théologie dialectique.

Dans son ouvrage sur *La théologie de James Daane*, paru en 1959, Cornelius VAN TIL démontre qu'on ne peut ainsi vouloir allier l'eau et le feu.

James DAANE avait attaqué la théologie réformée dans un article intitulé : *The state of theology in the Church*, publié dans *The Reformed Journal* (septembre 1957) et dans un livre intitulé : *A Theology of Grace*.

Il y opposait théologie systématique et théologie scripturaire, comme si toute théologie, scripturaire ou non, n'était pas plus ou moins systématique, comme s'il ne pouvait y avoir légitimement de théologie à la fois systématique et scripturaire, ou comme si « systématique » devait signifier forcément « déduite logiquement de certains principes ».

James DAANE exposait le même christo-monisme que BARTH selon qui la Révélation de Dieu est Jésus-Christ seul.

Avec courtoisie et fermeté, Cornelius VAN TIL montre qu'un tel christo-monisme est justement un très dangereux « système », et que la Révélation du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit s'exprime dans la totalité de l'Ecriture inspirée par lui et dans la totalité de Ses œuvres¹.

¹ BIBLIOGRAPHIE :

13. *The New Modernism*, by Cornelius VAN TIL, P.R.P.C., Philadelphia, 1947.
14. *The Theology of James Daane*, by Cornelius VAN TIL, P.R.P.C., Philadelphia, 1959.
15. *By what standard ?* by R. J. RUSHDOONY, P.R.P.C., Philadelphia, 1959.

LA LUTTE DE JACOB

par Jean CALVIN

Traduction de Calvin

(en vieux français)

Genèse 32 : 24-32

24. Adone un homme lutta avec lui, jusqu'à ce que l'aube du jour fut venue.

25. Et quand il vit qu'il ne pouvait vaincre, il toucha le palleron de la hanche d'icelui : ainsi, le palleron de la hanche de Jacob fut desnoué quand l'homme luttait avec lui.

26. Et il dit : « Laisse-moi, car l'aube du jour est venue. » Mais il répondit : « Je ne te laisserai point, si tu ne me bénis. »

27. Et il lui dit : « Quel est ton nom ? » Et il répondit : « Jacob ».

28. Alors il dit : « Ton nom ne sera plus dit Jacob, mais Israël : car tu as avec Dieu et avec les hommes domination, et tu les as surmontés. »

29. Et Jacob demanda, disant : « Je te prie signifie-moi ton nom. » Et il répondit : « Pourquoi demandes-tu mon nom ? » Et il le bénit.

30. Et Jacob appela le nom du lieu Phanuel : « Car j'ai vu Dieu face à face, et mon âme a été délivrée. »

31. Et le soleil lui levait, quand il passa Phanuel, et clochait de sa hanche.

32. Parquoi jusqu'au jour présent les enfants d'Israël ne mangent point du nerf desloyé qui est sur le palleron de la hanche : pourtant qu'il toucha le palleron de la hanche de Jacob au nerf retiré.

Commentaire de Calvin

(en français modernisé)

24. UN HOMME LUTTA AVEC LUI. Bien que cette vision ait été particulièrement fort utile à Jacob pour être averti qu'il lui restait encore beaucoup de combats et qu'il fût certain d'être victorieux de tous, toutefois il n'y a nul doute que le Seigneur n'ait baillé en sa personne une

démonstration, commune à tous les siens, des tentations qu'ils ont à soutenir continuellement en cette vie caduque et transitoire. C'est pourquoi il nous faut tenir le but de la vision, qui est que tous les enfants de Dieu sont en ce monde comme des lutteurs ou des combattants parce que Dieu les exerce en ce monde par diverses luttes.

Il n'est pas dit que Satan, ou quelque homme mortel, ait lutté avec Jacob, mais Dieu même, afin que nous sachions qu'il éprouve notre foi et que toutes les fois que nous sommes éprouvés, nous avons affaire à lui, non seulement parce que nous combattons sous sa conduite, mais parce qu'il descend en un même camp pour combattre contre nous afin d'éprouver nos forces. Bien que cela semble absurde de prime abord, toutefois, l'expérience et la raison montrent que c'est véritable. Car, ainsi que toutes les prospérités procèdent de sa grâce, ainsi les adversités sont ou des verges par lesquelles il châtie nos péchés ou des enseignements pour fonder notre foi et notre patience. Or, puisqu'il n'y a aucune sorte de tentation par laquelle Dieu n'examine ses fidèles, la similitude convient proprement qu'il entre dans la lutte comme pour combattre de main à main. Ce qui donc a été une fois montré à notre père Jacob sous une forme visible s'accomplit tous les jours en chacun des membres de l'Eglise, de sorte qu'il leur est nécessaire, dans leurs tentations, de lutter avec Dieu. Il est vrai qu'il nous tente d'une autre façon que Salan, mais parce que lui seul est l'auteur de la croix et des afflictions, et que lui seul crée les ténèbres et la lumière, comme dit Esaïe (Es. 45 : 7), il est dit qu'il tente en tant qu'il éprouve et examine notre foi.

Mais on demande alors qui pourra résister contre un tel adversaire par le souffle duquel toute chair périt et s'évanouit, au regard duquel les montagnes s'écoulent, le monde entier étant ébranlé par sa voix, voire par le moindre signe qu'il donnera. Dès lors, ce serait une témérité enragée d'entreprendre le moindre combat qui soit contre lui ! Mais la solution de cette difficulté est bien facile : car nous ne combattons contre lui que par sa puissance et par ses armes, car en nous livrant le combat, il nous équipe en même temps pour y résister, de telle sorte qu'il combat et contre nous et pour nous. Bref, cette lutte est équilibrée de telle sorte qu'en nous assaillant d'une main, il nous défend de l'autre, et même, puisqu'il nous donne plus de force pour résister qu'il n'en emploie à nous combattre, nous pouvons dire bien proprement et à propos qu'il lutte contre nous de la main gauche et pour nous de la main droite. Car en combattant bien légèrement contre nous, il nous donne des forces invincibles pour nous faire triompher. Il est vrai qu'il demeure entier quant à soi, mais on ne saurait autrement exprimer cette double manière par laquelle il procède avec nous : qu'en nous frappant d'une verge d'homme, il ne déploie pas pleinement ses forces dans la tentation, mais en nous octroyant la victoire de notre foi, il est plus fort que soi-même en nous.

Bien que ces façons de parler semblent bien après, toutefois la dureté s'adoucira assez quand on en viendra à la pratique, car si les

tentations sont des combats, sachons qu'elles ne nous adviennent point par hasard, mais qu'elles nous sont envoyées et enjointes de Dieu ; d'où il s'ensuit qu'il tient le personnage d'un adversaire qui combat contre nous. Et de là dépend le reste, à savoir qu'il apparaît faible contre nous dans la tentation afin de triompher en nous.

D'aucuns restreignent ceci à une seule espèce de tentation, là où Dieu se montre manifestement et comme par exprès notre adversaire, comme s'il était armé pour nous détruire. En vérité, je confesse que cette lutte est différente de celles qui sont communes et requiert plus que les autres une force excellente et héroïque. Toutefois, j'y comprends volontiers toutes sortes de combats par lesquels Dieu exerce ses fidèles, parce qu'en toutes, ils ont Dieu pour adversaire, bien qu'il ne crie point toujours manifestement qu'il leur soit contraire.

Que Moïse appelle *homme* celui qu'il atteste peu après être Dieu, la locution est assez usitée. Car, puisque Dieu est apparu sous l'apparence d'un homme, il en prend aussi le nom, de même que l'Esprit est appelé *colombe* à cause du signe visible et qu'aussi, d'autre part, le nom d'*Esprit* est transféré à la colombe. Si cette vision n'a point été présentée plus tôt au saint homme, j'interprète que cela a été fait pour cette raison que Dieu avait résolu de l'appeler à de plus durs combats, comme un soldat robuste et bien aguerri. Car, ainsi qu'on ne met pas aussitôt les bouvillons à la charrue, aussi le Seigneur exerce doucement les siens, jusqu'à ce qu'ayant pris des forces, ils soient plus endurcis. Jacob donc étant accoutumé à supporter les calamités est maintenant appelé à une guerre où il lui faut combattre à bon escient.

Peut-être aussi le Seigneur a-t-il regardé au combat qui lui était alors si proche. Mais je pense que ç'a été pour l'avertir, à l'entrée de la terre sainte, qu'il ne lui fallait point espérer d'y avoir une vie paisible et tranquille. Car il pouvait sembler que le retour au pays était une espèce de relâche. Jacob fut donc adonné au repos ainsi que les soldats qui ont fait leur temps. C'est pourquoi il lui a été plus qu'utile d'être enseigné de la condition qu'il devait attendre.

Nous aussi sommes enseignés en sa personne qu'il nous faut batailler tout le temps de notre vie, afin que nul ne se déçoive à son escient en se promettant d'avoir du repos. Cette admonition nous est fort nécessaire, car nous voyons comment nous sommes enclins à la paresse. Et il advient de là que nous imaginons non seulement des trêves en une guerre continue, mais aussi la paix au milieu du combat, à moins que le Seigneur ne nous réveille.

25. ET QUAND IL VIT. Ici nous est décrite la victoire de Jacob, que toutefois il n'a pas obtenue sans blessure. Quand il est dit que l'ange, ou Dieu ayant lutté veut partir du camp parce qu'il voit qu'il ne pourra vaincre, Moïse parle à la façon humaine. Car nous savons que Dieu, descendant à nous de sa majesté, transfère en soi-même les choses qui sont propres aux hommes. Le Seigneur savait bien quelle serait l'issue du combat avant qu'il ne descendit au camp. Même, il avait déjà

ordonné ce qu'il devait faire. Mais sa connaissance est ici mise pour l'expérience même de la chose.

IL TOUCHA L'EMBOÎTURE. Bien que Jacob ait la victoire, toutefois l'ange le frappe à la cuisse, d'où il a été boiteux tout le temps de sa vie. Bien que ç'ait été une vision de nuit, toutefois le Seigneur a voulu que cette marque lui demeurât pour toujours, afin qu'il apparût par là que ce n'avait point été un songe vain. Par ce signe, il a été montré à tous les fidèles comment ils sortent victorieux des tentations, à savoir en telle sorte que cependant ils sont blessés et meurtris. Car nous savons que la puissance de Dieu se parfaît en notre infirmité, afin que notre gloire soit conjointe avec l'humilité, car si nous demeurions en notre entier et que nous ne fussions ni blessés, ni meurtris ou rompus par le combat, notre chair s'enorgueillirait, et il ne nous souviendrait plus que nous avons vaincu par l'aide de Dieu. Mais la plaie que nous avons reçue et la débilité qui s'ensuit nous contraignent d'être modestes.

26. LAISSE-MOI. Dieu concède à son serviteur la louange d'avoir vaincu et est près de s'en aller comme n'étant point pareil en force, non pas qu'il ait besoin de demander trêve, car c'est à lui de la donner, ou la paix, quand bon lui semble, mais afin que Jacob se puisse glorifier de la grâce qui lui a été octroyée. C'est une merveilleuse façon de triompher quand le Seigneur, à la puissance duquel toute louange est entièrement due, veut qu'un homme plein d'infirmité surpassé comme victorieux, et qu'il l'élève en haut avec une grande louange. Il magnifie aussi la persévérance invincible de Jacob parce qu'étant sorti d'un long et dur combat, il poursuit vaillamment. Et de fait, c'est la façon légitime de combattre, de ne nous point fâcher jusqu'à ce que le Seigneur se retire de son bon gré. Il nous est bien licite de demander qu'il pourvoie à notre infirmité et que, par son indulgence paternelle, il épargne ceux qui sont tendres et débiles ; il nous est aussi loisible de gémir sous le faix et de demander l'issue et la fin des combats. Cependant, toutefois, il nous faut donner garde que nos coeurs ne s'amollissent ou pour le moins ne défaillent. Il faut plutôt nous mettre en peine de reprendre courage et force, et de persister dans la lutte sans nous lasser. La raison qu'assigne l'ange, que *l'aube du jour est venue*, tend à ce que Jacob sache que Dieu l'a enseigné par une vision de nuit.

JE NE TE LAISSERAI POINT. Il apparaît de ceci que le saint homme a connu celui qui combattait contre lui, car ce n'est point ici une prière commune, par laquelle il demande d'être bénî. Celui qui est moindre est bénî par le plus grand (Héb. 7 : 7) ; c'est pourquoi c'est le propre de Dieu seul de nous bénir. Son père même ne l'avait bénî que par le commandement céleste, comme tenant la place de Dieu. Une telle charge aussi était donnée aux sacrificateurs sous la Loi (Nomb. 6 : 23), de bénir le peuple comme des ministres et des interprètes de la grâce de Dieu. Jacob connut donc que ce lutteur avec lequel il avait combattu était Dieu, car il lui demande la bénédiction qu'il n'était licite de

demander à un simple homme mortel. Ainsi doit être entendu, selon mon jugement, le passage d'Osée : « Il lutta avec l'ange et il fut le plus fort ; il pleura et le pria (Osée 12 : 5) ; car le Prophète déclare qu'après que Jacob eut vaincu, toutefois, il supplia Dieu et le pria avec larmes.

Au reste, ce passage enseigne qu'il nous faut désirer la bénédiction de Dieu, encore que nous ayons expérimenté sa présence dure et lourde jusqu'à avoir les membres rompus et meurtris, car il vaut beaucoup mieux pour les enfants de Dieu d'être bénis par lui en étant mutilés et à demi-brisés, que de désirer la paix en laquelle ils s'endorment, ou de se retirer de la présence de Dieu pour l'abandonner et se déborder avec les méchants.

28. TON NOM NE SERA PLUS DIT JACOB. Jacob avait été ainsi appelé dès le ventre de sa mère, comme nous l'avons vu, parce qu'il s'était efforcé de retenir son frère en lui empoignant la plante du pied. Maintenant, Dieu le gratifie d'un nom nouveau et plus héroïque, non pas pour abolir complètement l'autre, qui était la marque d'une mémorable grâce, mais pour témoigner qu'il est plus hautement avancé en sa grâce. Ainsi, de deux noms, le second, comme plus honorable, est préféré au premier. Le nom est déduit d'un mot qui signifie *dominer*, comme s'il était appelé *prince de Dieu*. J'ai déjà averti ci-dessus que Dieu transfère à Jacob la louange de sa force, afin de triompher en sa personne. L'explication du nom, qui est conjointe peu après, est ainsi en Moïse mot à mot : *car tu as dominé avec Dieu, ou envers Dieu et envers les hommes, et tu seras le plus fort.* Toutefois, il semble que Jérôme ait fidèlement rendu le sens : « Si Jacob s'est héroïquement comporté avec Dieu, à plus forte raison surpassera-t-il les hommes. »¹ Car de fait, le conseil de Dieu a été de laisser son serviteur instruit et muni à divers combats par la confiance de cette excellente victoire, afin qu'il ne chancelât pas à l'avenir ; car il ne lui donne point un nom à la façon des hommes, mais il y conjoint en même temps la chose, afin que l'issue y corresponde.

29. SIGNIFIE-MOI TON NOM. Il semble que ceci contredise à la doctrine précédente, car je viens de dire que c'était un signe de soumission, que Jacob demandait d'être béni. Pourquoi donc s'enquiert-il maintenant comme étant en doute de celui qu'il a auparavant confessé être Dieu ? Mais la solution est facile. Car bien que Jacob reconnaissse Dieu, toutefois ne se contentant point d'avoir une connaissance basse et obscure, il désire de monter plus haut. Ce n'est point merveille que le saint personnage se soit mis à faire un tel souhait, parce que Dieu ne s'était pas pleinement manifesté à lui, mais comme couvert et enveloppé, de sorte qu'il n'en avait point encore une claire et familière connaissance. Il est même certain que tous les saints sous la Loi ont été embrasés d'un tel désir. On lit une telle prière de Manoah (Juges

¹ La Vulgate et Jérôme traduisent : « Quoniam si contra fuisti, quanto magis contra homines praevalebis. » (Migne, P. L., tome 28, Col. 207).

13 : 18), auquel ne fut fait d'autre réponse, sinon que le Seigneur déclare que son nom est merveilleux et secret, afin que Manoah ne lui en fasse une plus grande instance. En somme, bien que le souhait de Jacob soit saint, toutefois le Seigneur n'y obtempère point, parce que le temps de la pleine révélation n'était pas encore venu.

Car il a fallu que les Pères aient au commencement cheminé en une petite lumière, comme de l'aube du jour. Le Seigneur s'est petit à petit manifesté à eux, jusqu'à ce que Christ, le Soleil de Justice, se soit levé, où la clarté parfaite nous apparaît. C'est la raison pour laquelle il s'est plus clairement manifesté à Moïse, auquel toutefois il n'a été permis de le voir que par derrière (Ex. 33 : 23). Mais parce qu'il était comme à mi-chemin des Patriarches et des Apôtres, il est dit qu'il a vu Dieu face à face (Ex. 33 : 12) en comparaison des Pères auxquels il avait été caché. Or, vu que Dieu s'est de plus près approché de nous, c'est une ingratitudo trop méchante et détestable si nous ne courons au-devant de lui par l'affection ardente d'obtenir une telle grâce, comme aussi saint Pierre nous en avertit au premier chapitre de sa première épître (I Pierre 1 : 13). Il faut noter que si c'est un saint désir de Jacob de connaître Dieu plus pleinement, toutefois il lui est refusé parce qu'il s'avance outre les limites de son époque. Car le Seigneur, coupant court à sa convoitise, lui commande de se reposer sur sa bénédiction. Or, si la clarté moyenne que nous avons maintenant obtenue a été alors refusée au saint homme, notre curiosité ne sera point tolérable si elle dépasse la mesure qui nous est ordonnée de Dieu.

30. ET APPELA LE NOM DU LIEU... La reconnaissance de notre père Jacob est ici derechef louée de ce qu'il a eu si grand besoin que la mémoire de la grâce de Dieu ne périt jamais. Il laisse donc un mémorial pour ses successeurs, par lequel ils connaissent que Dieu est apparu là, car aussi ce n'était point une vision particulière mais appartenant à toute l'Eglise. Jacob ne dit point seulement qu'il a vu la face de Dieu, mais il rend aussi grâces de ce que son âme est délivrée de la mort. Cette locution est fréquente en l'Ecriture et a été usitée chez le peuple ancien ; et ce n'est point sans raison, car si la terre tremble pour la présence de Dieu, si les montagnes s'écoulent, si les cieux sont obscurcis, que doit-il advenir aux hommes fragiles comme ils sont ? Même, vu que les anges ne peuvent pas comprendre la majesté infinie de Dieu, qu'ils n'en soient engloutis, il est nécessaire que nous nous évanouissions complètement et soyons réduits à néant dès que sa gloire nous luit, à moins qu'il ne nous défende et tienne en sa sauvegarde. Tant que nous ne sentons point Dieu présent, nous nous plaisons orgueilleusement, car c'est une vie imaginaire que la chair s'attribue follement quand elle s'incline vers le bas ; mais les fidèles sentent qu'ils s'évanouissent plus que fumée quand Dieu se montre à eux. Bref, afin que l'orgueil de la chair demeure confus, il est nécessaire de venir à Dieu. Ainsi Jacob confesse-t-il que

ç'a été par une singulière indulgence de Dieu qu'il n'est point mort après l'avoir vu.

Toutefois on demande, vu qu'il n'a eu qu'un petit goût de la gloire de Dieu, pourquoi il se vante de l'avoir vu face à face. Je réponds qu'il n'y a nulle absurdité que Jacob célèbre magnifiquement cette vision plus que les autres, dans lesquelles le Seigneur ne lui est pas si manifestement apparu. Toutefois, si on la compare avec la splendeur de l'Evangile, voire même de la Loi, ce ne sera qu'une étincelle ou un rayon obscur. Le simple sens est donc qu'il a vu Dieu d'une façon inusitée et extraordinaire. Or, si Jacob se réjouit si fort et se congratule en cette petite mesure de connaissance, que devons-nous faire aujourd'hui, nous qui avons Christ, la vive image de Dieu, devant nos yeux, par le miroir de l'Evangile ? Apprenons donc à ouvrir les yeux afin de n'être point aveuglés en plein midi, comme saint Paul nous y exhorte (II Cor. 3 et 4).

31. IL CLOCHAIT. Il est probable, et même on peut recueillir des paroles de Moïse, que Jacob clochait sans sentir aucune douleur, afin que le miracle soit d'autant plus évident. Car Dieu a présenté un spectacle à tous les âges en la chair de son serviteur, dont tous les fidèles apprissent qu'il n'y a pas de si robuste champion qui ne rapporte quelque plaie du combat spirituel, car il y a quelque infirmité en tous afin que nul ne se plaise par trop.

Quand Moïse raconte que les Juifs se sont abstenus de manger du nerf rompu ou de cette partie de la hanche, cela n'a point été fait par superstition, car nous savons que ce siècle-là a été l'enfance de l'Eglise. C'est pourquoi le Seigneur a tenu les fidèles qui ont alors vécu sous une pédagogie, c'est-à-dire sous une doctrine puérile. Et bien que notre condition soit plus franche après l'avènement du Christ, toutefois nous devons encore avoir mémoire de cette chose, en laquelle Dieu a exercé le peuple ancien sous une cérémonie extérieure.

LA REVUE RÉFORMÉE

Abonnements, envois de fonds et dons

Les abonnements de solidarité permettent d'assurer le service de la Revue :

- a) à prix réduit, aux pasteurs (ou assimilés) et aux étudiants ;
- b) gratuitement, aux bibliothèques d'hôpitaux, de sanas, de prisons, etc... ;
- c) aux bibliothèques d'étudiants et de diverses Facultés, afin d'y faire connaître nos publications et en vue d'une raisonnable propagande.

Pour soutenir notre œuvre et faciliter nos publications, des dons peuvent être adressés soit par des coreligionnaires français qui désirent s'associer à notre travail, soit par des protestants étrangers qui, sans vouloir s'abonner à la *Revue Réformée*, sont cependant heureux de participer à notre effort.

FRANCE : M. Jean MARCEL, 23, rue de Tourville, Saint-Germain-en-Laye (S.-et-O.).
Compte postal : Paris 7284.62.

Abonnement : 10 N.F. Abonnement de solidarité : 15 N.F. ou plus.
Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 7 N.F.

ALLEMAGNE : Pastor Wilhelm LANGENOHL, Rheydt, Kirchstrasse 1. Konto Nr. 48/4.
Städt. Sparkasse, Rheydt. Postcheckamt : Köln 7275.

Abonnement : D.M. 10 ; Etudiants : D.M. 7.

BELGIQUE : M. le pasteur Paulo MENDES, 24, rue du Temple, Marcinelle. Compte courant postal 3776.05.

Abonnement : 110 francs belges. Abonnement de solidarité : 150 francs belges ou plus.
Pasteurs et étudiants : 90 francs belges.

ETATS-UNIS, CANADA : STECHERT-HAFNER Inc., 31 East 10th Street, New-York 3, N.Y. (U.S.A.).

Abonnement : \$ 2,50. Abonnement de solidarité : \$ 5 ou plus.

GRANDE-BRETAGNE : Mr. G. S. R. Cox, 53, Sevenoaks Way, St' Paul's Cray, Kent.
Abonnement : sh. 17. Student sub. sh. 12.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma, C.C. Postale 1/26922.

Abonnement : lires 1.200.
Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 750.

PAYS-BAS : M. Th. J. BARENTSEN, Leijweg 176. s'-Gravenhage. Postrekening Nr. 384573. Telefoon : 335703.

Abonnement : Fl. 9. Abonnement de solidarité : Fl. 15 ou plus.
Etudiants : prix réduit : Fl. 6.

PORTRUGAL : Prof. M. CONCEICAO Jr., Avenida dos Combatentes, 26-1º D. Algés.
Abonnement : 60 \$ 00.
Pasteurs et assimilés, étudiants : 43 \$ 50.

SUISSE : M. R. BURNIER, 39, boulevard Grancy, Lausanne. Compte postal : II.6345.
Abonnement : 10 francs suisses. Abonnement de solidarité : 15 francs suisses ou plus.
Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 7 francs suisses.

AUTRES PAYS : N.F. 11,

PUBLICATIONS DISPONIBLES

(Extraits)

Au siège de La Revue Réformée (cf. page 3 de la couverture, France).

NOUVEAUTES.

Auguste LECERF, <i>Le Péché et la Grâce</i> (Notes dogmatiques, III)	3
Arthur PFENNINGER, <i>Pour l'Honneur de Dieu</i> (Le drame de la vie de Calvin), Pièce en 3 Actes ; adaptation française par Edmond Duménil ..	3
Herman DOOYEWEERT, La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne ..	4,50
<i>Catholicisme et Protestantisme</i> , Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise réformée des Pays-Bas sur l'Eglise catholique-romaine, 4 ^e édition entièrement refondue. Format de poche 18 × 12. Collection « Les Bergers et les Mages »	4,80 N.F.
Jean CALVIN, <i>Brève Instruction chrétienne</i> , Adaptation en français moderne. Collection « Les Bergers et les Mages »	3,
Jean CALVIN, <i>Petit Traité de la Sainte-Cène</i> , adaptation en français moderne. Collection « Les Bergers et les Mages »	3,
Jean CALVIN, <i>La Nativité</i> .	
I. L'annonce faite à Marie et à Joseph	3,
II. Le Cantique de Marie	3,
III. Le Cantique de Zacharie	3,
IV. La Nissance du Sauveur	3,

NUMÉROS SPÉCIAUX DISPONIBLES.

Pierre LESTRINGANT, <i>Le Ministère de l'Eglise auprès des malades</i>	6,30
Jean CALVIN, <i>Sermons sur la mort et passion du Christ</i>	3,30
Théodore DE BÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i>	7,
Auguste LECERF, <i>La Prière</i> (Notes dogmatiques, I)	3,90
Auguste LECERF, <i>Des Moyens de la Grâce</i> (Notes dogmatiques, II)	5,
G. C. BERKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i>	3,50
John MURRAY, <i>Le Divorce</i>	4,65
Pierre MARCEL, <i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de grâce</i>	5,40
Pierre MARCEL, <i>L'Actualité de la Prédication</i>	3,50
<i>La Confession de Foi des Eglises réformées en France</i> , dite « Confession de La Rochelle ». Format de poche	2,
Secularisation du monde moderne, par H. DOOYEWERD, R. GROB, D. M. LLOYD-JONES, Jean CADIER, André SCHLEMMER, etc.	5,

(Les numéros spéciaux de *La Revue Réformée* se trouvent également en librairie).

A LA LIBRAIRIE PROTESTANTE, 140, Bd St-Germain, Paris, 6^e

Jean CALVIN, **INSTITUTION DE LA RELIGION CHRETIENNE**
(Editions Labor et Fides, Genève)

Livre I, relié : 18,90 N.F.	Broché	15,00
Livre II, relié : 24,75	Broché	20,40
Livre III, relié : 37,50	Broché	33,00
Livre IV et Tables, relié : 45,	Broché	41,70

Jean CALVIN, <i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i>	7,90
Pierre MARCEL, <i>A l'Ecole de Dieu</i> , Catéchisme réformé (en réimpression).	
Pierre MARCEL, <i>A l'Ecoute de Dieu</i> , Manuel de direction spirituelle.....	5,

Le Gérant : Pierre-Ch. MARCEL.

Cahors, Imprimerie A. Coueslant. — 97.295

Dépôt légal : III-1961.

Achevé d'imprimer le 20-7-61