

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA



SOMMAIRE

Vittorio SUBLIA, La Rédemption historique..	153
Jeanine COUZINET, Prière du Poète.....	177
Prière pour la pureté.....	178
A l'Ecoute	179
Ce qui reste.....	180
Cris d'hirondelles	181
Renouveau	182
En reconnaissance.....	183
M. BURNOTTE, La pensée mariale de Jean CALVIN.....	185
Bibliographie, Emile Ribaute, Alain G. Martin.....	192

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

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

SOCIETE CALVINISTE DE FRANCE

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

COMITE DE REDACTION

Jean CADIER — Pierre COURTHIAL

Pierre MARCEL — André SCHLEMMER — Richard STAUFFER

Avec la collaboration de Klaus BOCKMÜHL, J. G. H. HOFFMANN,

A.-G. MARTIN, Pierre PETIT, etc...

Directeur : Pierre MARCEL, D. Th.

Président de l'Association Internationale Réformée

Rédaction et commandes : 10, rue de Villars

78 - SAINT-GERMAIN-EN-LAYE (France)

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

Franco de port et 15 % de réduction sur toute commande de numéros spéciaux
de « La Revue Réformée ». — Voir pages 3 et 4 de la couverture

Prix de ce numéro : **7 F.**

Nous serions reconnaissants à nos abonnés de bien vouloir régler sans tarder le
montant de l'abonnement 1973. Ils nous épargneront ainsi temps et argent. 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 trois premiers mois
de l'année. Les frais de rappel (1 F) sont à la charge des abonnés.

LA RÉDEMPTION HISTORIQUE *

par Vittorio SUBILIA **.

Dans une lettre du 21 juin 1944, adressée à Eberhardt BETHGE — l'ami qui assurera plus tard la publication des écrits et signera la monumentale biographie¹ — Dietrich BONHOEFFER, en l'un de ces raccourcis intuitifs auxquels le contraignait sa situation de prisonnier (ces fragments seront plus tard l'objet d'une présentation systématique peut-être contestable)², faisait une distinction, grosse de conséquences, entre les religions orientales et le message de l'Ancien et du Nouveau Testament. Selon lui, les religions orientales n'ont pas de conscience historique. Elles ont en vue des délivrances mythologiques qui « naissent d'expériences humaines-limite » (*aus den menslichen Granzerfahrungen*) et projettent l'espérance de l'existence « par delà les limites de la mort ». Au contraire, le message de l'Ancien Testament a pour objet des « délivrances *historiques*, donc *en deçà* de la limite de la mort ». De façon tout à fait semblable, le message du Nouveau Testament est une espérance qui « renvoie l'homme, d'une façon totalement nouvelle et encore plus pressante que l'Ancien Testament, à « la vie sur la terre ». Christ, à l'égard des tâches terrestres et des difficultés de l'existence, n'offre pas « une ultime évasion vers l'éternel » mais « saisit l'homme au centre de sa vie ».

Comment dont peut-il se faire que le Christianisme ait été traditionnellement compris, et il l'est encore, comme une religion de la délivrance « des soucis, de la misère, des angoisses et des désirs,

* V. SUBILIA — Protestantesimo, 1/1972 — Numéro spécial en hommage à Oscar CULLMANN pour son soixante dixième anniversaire. Pages 75 à 100. Traduction de Emile RIBAUTE.

** Le mot « redenzione » employé ici et tout au long de cet article a, à la fois le sens de Rédeemption, théologique et religieux, celui de délivrance et de libération, au sens courant de ces mots.

La présente traduction essaye d'employer, à chaque fois, le terme français apparemment le plus adéquat, suivant le contexte. Le lecteur devra se souvenir cependant de cette ambivalence et se rappeler que sous chacun des mots Rédeemption, délivrance, libération, les deux autres sont sous-jacents sans que l'on puisse les éliminer totalement.

(Vieux français « rédimer ». Le mot rédeemption, en français, n'est plus guère employé que dans le sens religieux ou théologique et dans une acception juridique très particulière : Rédeemption d'un droit, d'une rente = rachat. Mais en Italien il a conservé son sens profane et d'emploi courant.)

1 E. BETHGE, Dietrich Bonhoeffer, München 1967.

2 J. GODSEY, The Theology of Dietrich Bonhoeffer, Philadelphia 1960.

du péché et de la mort, dans un au-delà meilleur ? ». BONHOEFFER conteste formellement cette interprétation (*ich bestreite das*) due, selon son jugement, à une regrettable confusion entre les rédemptions mythologiques des religions et l'espérance chrétienne de la résurrection, ce qui fait que l'accent le plus fort a été mis sur ce qui est « au-delà des limites de la mort ». C'est justement en cela que BONHOEFFER voit « l'erreur et le péril » parce que, ce faisant, « le Christ est séparé de l'Ancien Testament et interprété à partir des mythes de la rédemption » qui « cherchent en dehors de l'histoire une éternité après la mort »³. MANCINI, dans sa volumineuse étude sur BONHOEFFER, voit ici un exemple typique d'interprétation religieuse et d'interprétation non religieuse des concepts bibliques. C'est ainsi que la véritable rédemption est comprise « comme historique et intra-mondaine », rédemption immédiate, qui ne recourt pas à la solution du « à plus tard » (*a dopo*), une rédemption qui est « libération des forces historiques du mal, libération des maux de l'histoire »⁴.

La question soulevée par le détenu politique de la prison militaire de Tegel, à Berlin, a de profondes incidences sur la problématique tourmentée de nos conceptions théologiques actuelles. Pour ce qui concerne BONHOEFFER, il faudrait avant tout se demander, au-delà des égards que nous pouvons avoir envers un homme qui a payé ses convictions de sa vie, quelle aurait été son attitude. Se serait-il contenté de déterminer ou de simplement prévoir des développements qui ne surgiront qu'un quart de siècle plus tard et qui inverseront totalement le cap de la théologie, en fournissant les prémisses de la théologie de la sécularisation, de la résistance et de la révolution⁵ ? Est-ce un cheval de Troie qui a fait pénétrer des ferment extra-chrétiens ou anti-chrétiens dans la cité chrétienne ? Plus simplement, s'agit-il d'une sensibilité en avance sur celle de ses contemporains qui a pratiqué la maïeutique pour faire paraître au grand jour ce qui était en gestation mais dont personne encore n'était conscient ? Sur ce plan toutefois, la réponse à cette question biographico-culturelle ne nous intéresse pas. Nous la laissons aux interprètes compétents de BONHOEFFER. Ce qui nous intéresse, c'est d'établir que les conséquences de ces prémisses sont présentes et actives dans l'atmosphère spirituelle d'aujourd'hui et qu'elles représentent même — si nous voyons juste — une des raisons fondamentales du différend qui tourmente et divise actuellement la pensée chrétienne. Pour avoir quelque chance de résoudre ce différend en le surmontant, il faut établir le fondement de ces prémisses : ont-elles ou non une légitimité chrétienne ? Concordent-elles avec la ligne centrale du message ou s'opposent-elles à elle ?

³ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung - Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft München* (1951-1966¹³), p. 266 s. (Trad. franç. *Résistance et soumission*, p. 152 et 153, Genève 1963).

⁴ I. MANCINI, *Bonhoeffer*, Firenze 1969, p. 423 s.

⁵ Expressions contenues dans la présentation que l'éditeur a faite du livre cité de MANCINI.

I — LA REDEMPTION RITUELLE

Il peut être opportun de commencer par l'examen d'une question historique et de se demander si la distinction ébauchée par BONHOEFFER peut être tenue pour exacte. Pour ce qui regarde les religions du bassin méditerranéen à l'époque de la première diffusion du message chrétien, les données que nous possédons nous conduisent plutôt à penser que l'orientation générale, plutôt que vers un au-delà à venir, ainsi que le croit BONHOEFFER, se dirigeait, au contraire, vers une actualisation rituelle du rapport avec la divinité. Ce n'est pas pour rien que MOLTmann, réussissant une heureuse synthèse des études parues ces dix dernières années, a remarqué que le fléchissement de la tension eschatologique dans le Christianisme primitif n'était pas à attribuer, comme le voulait l'école de l'eschatologie conséquente, au retard de la *parousia*, mais plutôt à l'influence des cultes mystériques qui ont, lentement mais fatidiquement, conduit la mentalité des premiers chrétiens à se méprendre en comprenant les signes de la nouvelle alliance comme des interventions historiques de l'*« eschaton »*. L'eau, le pain, le vin ne sont plus destinés à rappeler à celui qui vit encore dans le siècle présent l'événement de la rédemption déjà survenue en Christ et à lui indiquer les réalisations eschatologiques promises pour sa *parousie*, mais ils les lui communiquent déjà sacramentellement, vidant l'attente de tout son sens. La transformation du message primitif se produit selon un mécanisme qui fait que « ce ne sont pas les espérances déçues qui ont produit l'hellénisation aiguë du Christianisme mais bien plutôt l'accomplissement supposé de toutes les espérances ». La rédemption, objet de foi et de promesse, devient un événement rédempteur « que l'on peut répéter actuellement sous la forme d'un « mystère » dramatique... Le « ce n'est pas encore fait » eschatologique est remplacé par un « ce n'est plus à faire » cultuel qui devient l'emblème de l'histoire post-Christum »⁶. KÄSEMANN en montre la conséquence évidente en ces termes : « L'attente à court terme de la parousie a ici perdu son sens, puisque tout ce que l'apocalytique espérait encore apparaît déjà réalisé »⁷. Du reste, tout l'imposant phénomène gnostique, sous-jacent à ces diverses positions religieuses et dont nous trouvons l'écho dans les pages mêmes du Nouveau Testament (II Tim. 2 : 18 !), ne trouve-t-il pas sa synthèse, avec des conséquences incalculables, dans une anticipation historique des événements eschatologiques ? Ainsi l'influence des religions orientales sur le Christianisme ne s'est pas traduite par un transfert d'espérance de la vie présente à la vie future « au-delà de la limite de la mort » mais, au contraire, elle s'est insérée dans le climat

⁶ J. MOLTmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, p. 143 (trad. franç. *Théologie de l'espérance*, Paris 1970, p. 170).

⁷ E. KÄSEMANN, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in *Z.f.Th.u. K.* LIX (1962) p. 278. Maintenant dans *Ezegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964, II, p. 125. (Trad. in Moltmann, p. 169).

psychico-mystérique de la vie présente. Le croyant ne chemine plus par la foi (II Cor. 5 : 7), n'attend plus avec patience (Rom. 8 : 25), mais à travers la médiation cultuelle et l'apprentissage gnostique, il jouit dès maintenant de la vision extatique. Il n'espère plus, il est en possession de la rédemption en deçà de la ligne de la mort et de l'événement de la résurrection, en une évasion intemporelle dans le cadre de ce temps.

II — LA REDEMPTION PROMISE

Pour ce qui concerne le message de l'Ancien Testament la question est complexe. Elle demanderait une réponse très charpentée. Est-il conforme aux textes de réduire l'Alliance et la promesse de l'Eternel à la libération d'Egypte d'abord, de Babylone plus tard, et d'affirmer qu'Israël a été libéré de l'esclavage « afin qu'il vive sur la terre, devant Dieu, et comme peuple de Dieu »⁸? Il est symptomatique que chaque fois que dans les pages de l'Ancien Testament il est question des promesses de Yahwéh, ces promesses se réfèrent bien à la libération d'un esclavage, d'une oppression ou d'un péril et à l'octroi d'une liberté, d'une paix, d'un *shalom* fécond de bénédictions, exempt d'ennemis intérieurs ou extérieurs. Mais, d'autre part, ces horizons historiquement concrets sont dépassés, référés à une instance qui les transcende, pour se concentrer sur la réalité vivante de Celui qui a prononcé la promesse, dont la majesté ôte à la réalisation ses aspects égoïstes, intéressés, parce qu'il lui donne un fond d'hétéronomie absolue, jusqu'à en faire paraître les aspects comme conséquence de la promesse et non comme but. S'il y a dans l'Ancien Testament une constante dans la tradition de la promesse, elle réside dans le fait suivant : si cette promesse est maintenue, à peine la libération espérée se réalise-t-elle qu'elle s'avère accessoire, qu'elle semble incapable d'épuiser le contenu de la promesse et de correspondre à sa substance profonde. Israël « ne se reposait pour ainsi dire jamais en son Dieu » dans la mesure où « Dieu le poussait toujours en avant à travers l'histoire, en lui promettant sans cesse de nouveaux accomplissements. Les accomplissements qui se produisirent dans l'histoire — et ils ne manquèrent pas — se transformèrent eux-mêmes insensiblement en de nouvelles promesses, comme on peut le constater par exemple avec la fondation de la royauté et les prophéties messianiques qui s'y rattachèrent »⁹.

Les générations suivantes d'Israël assistent aux réalisations de la promesse en des événements historiques précis, mais ces réalisations renvoient au-delà d'elles-mêmes faisant ressortir très rapidement leur nature de réalisations partielles et provisoires dont le but

⁸ D. BONHOEFFER, *Op. cit.*, p. 266 s. *Résistance et soumission*, p. 152.

⁹ G. von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München 1965, II, p. 386 (trad. franç. Genève 1967, II, p. 325).

est d'orienter vers des horizons plus lointains. Les fils d'Abraham à travers les siècles ressemblent tous à Moïse qui parvient jusqu'aux rives du Jourdain, salue de loin la terre promise et ne peut y mettre les pieds. On pourrait être amené à affirmer paradoxalement que la fidélité profonde et secrète de Yahwéh à sa promesse consiste constamment, nous ne disons pas à ne pas la réaliser, car au contraire il se manifeste dans la promesse comme un Dieu fidèle à la parole donnée, mais dans le fait de ne pas en précipiter l'accomplissement en le reportant d'étape en étape jusqu'à l'empêcher quelquefois pour en faire ressortir peu à peu la dimension irréalisable au plan de l'histoire.

Dans le domaine des études néotestamentaires, depuis un demi-siècle, on a fait grand état du retard de la *parousie* et ce motif a donné lieu à des interprétations opposées du message chrétien : mais toute l'histoire millénaire de l'Ancienne Alliance n'est-elle pas placée justement sous le signe du retard de l'accomplissement ? Depuis l'affaire d'Abraham, la réalisation historique de la promesse, pourtant annoncée par de solennelles déclarations maintes fois répétées, est « toujours de nouveau compromise et constamment reculée ». Comme si Dieu voulait empêcher la réalisation de ce qu'il a lui-même promis (l'ordre absurde de sacrifier Isaac, le fils qui précisément représentait la réalisation de la promesse, en retarder la concrétisation au-delà des limites des possibilités humaines !).

Ensuite, il y a la promesse typique du pays de Canaan. D'un point de vue éthico-sociologique de l'histoire des religions, on pourrait considérer comme tout à fait naturel qu'Israël à l'époque des transmigrations ait projeté sur son Dieu les caractéristiques de sa propre condition d'errant. « La religion nomade est une religion de la promesse. Le nomade ne vit pas dans le cycle semaines-récoltes, mais dans le monde de la migration... Les Dieux de ces peuples (agraires) ont des attaches locales. Le Dieu migrateur des nomades, lui, n'a pas d'attachments territoriales ni locales. Il participe à la marche, il est lui-même en route »¹⁰. Ce qui n'est plus naturel, c'est que lors du passage à la vie sédentaire en Canaan, Israël n'aît pas abandonné la religion nomade et le Dieu de la promesse, au profit des dieux épiphaniques qui sacrifient la terre, la vie et la culture... Les tribus israélites ont gardé dans leur pays, conjointement aux expériences agricoles toutes nouvelles, le Dieu de la promesse qu'elles avaient au désert et auquel correspondait une certaine conception de l'existence et du monde »¹¹. Si elles n'avaient compris la délivrance et la promesse de la délivrance, historiquement, que comme libération de l'esclavage égyptien et comme établissement libre en Canaan, la réalisation de cette délivrance historique accomplie, les tribus n'auraient plus attendu aucune autre libération : mais, au contraire, leur foi demeure dans la dimension de la

¹⁰ V. MAAG, *Malkút Jhwh in Vetus Testamentum*, Suppl. VII 1960, p. 139 s. cité par MOLTMANN, op. cit., p. 86 (trad. franç. p. 103).

¹¹ J. MOLTMANN, Op. cit., p. 87 (trad. franç. p. 103 et 104).

promesse et de l'espérance malgré l'accomplissement historiquement réalisé. Le Dieu du désert qui a fait la promesse ne se rend pas désormais « superflu, dans la mesure où ses promesses passent au stade de l'accomplissement ». Il reste « supérieur à tous les accomplissements empiriques possibles parce que dans tous les accomplissements, la promesse, avec ce qu'elle renferme encore, ne se trouve pas en conformité avec la réalité et demeure ainsi constamment excédentaire... Fondamentalement, ce ne sont pas les retards de l'accomplissement ou de la parousie qui provoquent des déceptions chez l'homme. De telles « expériences de déception » sont superficielles, banales et proviennent d'une vision légaliste de la promesse, faisant abstraction du Dieu qui la prononce »¹². Le Dieu qui promet n'est pas un prolongement facultatif de la promesse pour compenser par une évasion consolatrice les réalisations partielles ou manquées : il est l'essence, le contenu même de la promesse, les réalisations sont des signes indicatifs, les conséquences secondaires. « La raison du surplus de valeur de la promesse et de son constant excédent par rapport à l'histoire, c'est la surabondance intarissable du Dieu de la promesse qui ne s'épuise dans aucune réalité historique et ne trouve « son repos » que dans une réalité qui lui corresponde parfaitement »¹³.

Il faut, d'ailleurs, ajouter une dernière remarque : il est typique que les diverses délivrances promises doivent se réaliser grâce à la médiation d'un instrument humain envoyé par Dieu pour accomplir ses desseins en faveur de son peuple. Mais ces hommes divers, objets de la vocation de Yahwéh, tombent dans le péché ou l'infidélité, peu ou prou, tôt ou tard, ne semblent pas à la hauteur de la tâche qui leur avait été confiée. « Le lecteur a l'impression que l'homme vraiment apte à servir Yahwéh n'a pas encore été trouvé et que son mandat reste toujours disponible. Ne peut-on pas dire, à propos de tous ces récits, que ce que Yahwéh a projeté et mis en branle transcende de loin le contexte historique particulier ? »¹⁴. Comme nous l'avons dit, à Moïse, le grand réalisateur de la délivrance d'Egypte, le pilote de l'exode à travers le désert, il n'est pas donné de prendre possession du pays de Canaan avec son peuple parce qu'il n'a pas cru à la promesse jusqu'au bout. Et que penser de ces fonctions de portée universelle attribuées aux roitelets juifs, dont l'influence dut être à peine perceptible dans l'entrelac des puissances politiques de l'époque ? Devant des expressions comme celles qui se trouvent dans les Psaumes 2, 72, 110, qui renversent l'échelle des valeurs politiques communément admises, faut-il supposer une enflure verbale dépourvue de sens, pure rhétorique orientale, ou faut-il y voir, au contraire, l'effet d'une charge prophétique qui transcende la per-

¹² *Op. cit.* p. 94 (Trad. franç. page 112).

¹³ *Op. cit.*, p. 95 (Trad. franç. p. 113). Cf : l'étude déjà citée de G. von RAD, *Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes*, in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958, p. 101 s.

¹⁴ G. von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, II, p. 396 (trad. franç. : II, p. 334).

sonne et les fonctions des destinataires immédiats ? Ainsi Saül, qui avait été appelé à sauver Israël (Samuel 9 : 16), est mort dans le désespoir, et son infidélité a été si pénible à ceux qui sont venus après qu'ils effacèrent complètement son nom de l'histoire. David aussi est tombé dans le péché. Le compte rendu des vingt dernières années de sa vie parle de reniement et de dégoût de la vie. Tous ces hommes ont passé ; mais le mandat et les titres qu'ils avaient reçus, tout comme les promesses divines qui s'y rattachaient furent transmis plus loin »¹⁵. Le Messie lui-même comment a-t-il été conçu sinon comme le modèle du roi promis, comme le type du roi d'après l'image de David ? Toute la tradition historique de l'Israël tardif est pleine de l'attente d'un roi semblable qui doit paraître ou reparaître, particulièrement dans les périodes sombres où le peuple doit amèrement se rendre compte que la détresse dans laquelle il se trouve vient de l'infidélité avec laquelle les représentants de la dynastie davidique s'acquittent de leur tâche »¹⁶.

De siècle en siècle, de génération en génération, Israël, en présence des réalisateurs, petits ou grands, de la libération que son Dieu lui a promise, doit toujours formuler la même question qui trouvera sa forme extrême entre les deux Testaments : « Es-tu celui qui doit venir où devons-nous en attendre un autre » ? (Matth. 11 : 3). On dirait vraiment que la pédagogie secrète à laquelle Dieu soumet le peuple consiste à se dérober continuellement au désir de vérification d'Israël pour lui enseigner à vivre par la *foi* et non par la *preuve expérimentale*, pour que son peuple croie en lui, Yahwéh, non à des dieux fabriqués, à des événements qui peuvent s'être produits même indépendamment de lui et à des réalisations historiques advenues ou à venir dues à des initiatives humaines.

La ligne centrale de l'Ancien Testament contredit donc sans conteste la thèse d'une rédemption historique, la thèse d'une vérification expérimentale, recherchée par l'homme scientifique et par l'homme marxiste d'aujourd'hui. Dire, comme on dit aujourd'hui, avec une sensibilité parfaitement anti-évangélique, que ce message ne peut plus alors être audible et crédible pour l'homme actuel, revient à oublier que la foi ne peut se réaliser qu'à travers la vision de choses que l'œil ne voit point et l'écoute de celles que l'oreille ne peut ouïr (Esaïe 64 : 4), par le moyen de ce changement d'esprit, la *métanoia*, comme le Nouveau Testament l'établira plus clairement encore. Selon l'Ancien Testament, croire signifie « regarder » à Yahwéh, ne pas se fonder sur des forces historiques, qui ne peuvent procurer le salut, qu'elles exercent leur action sur le plan personnel ou sur le plan politique¹⁷. L'épisode des 300 hommes de Gédéon est significatif à cet égard (Juges 7 : 2-7). Il montre que l'aide et la

¹⁵ Ibid.

¹⁶ J. COPPENS, *Les origines du Messianisme*, in *L'attente du Messie*, Bruges 1958, p. 35, expose et discute les thèses du livre de S. MOWINCKEL *Ham som kommer Messiasforventningen i det Gamle Testament og pao Jesu tid*, Kopenhagen 1951.

¹⁷ G. von RAD, *Op. cit.*, II, p. 405 (trad. franç. II, p. 341).

victoire, sur le plan même de la guerre, « ne doivent pas être attendues de la puissance militaire (*Osée 1 : 7, 114 : 4, Ps. 33 : 16*), ni des princes ou des hommes (*Ps. 146 : 8*), mais de la confiance en l'intervention de Dieu (*Es. 30 : 15, Os. 14 : 4*) »¹⁸.

Le point auquel tend, en définitive, toute promesse de l'Ancien Testament, n'est pas, en tout cas pas en premier lieu, une situation déterminée avantageuse pour le peuple. Ce n'est pas une descendance ou un territoire, mais c'est plutôt la présence divine et la promesse d'un avenir où Dieu lui-même habitera avec les hommes¹⁹. La libération vraie, ultime d'Israël, sa bénédiction, c'est la présence de Yahwéh. Par exemple, chaque fois que dans la prophétie apparaît l'attente du jour de Yahwéh, « les affirmations culminent dans l'annonce de la venue de Yahwéh en personne »²⁰. Le Dieu de l'Ancien Testament peut être défini comme le Dieu qui vient²¹. Le Dieu en qui Israël a placé sa foi est toujours outre. Comme la manne, il ne peut être emmagasiné, conservé, localisé ici ou là. Le message de sa venue est essentiel aux perspectives eschatologiques d'Israël²². MISKOTTE a raison de remarquer que « l'espérance elle-même n'a plus aucun motif dernier, aucune mesure et en définitive aucun contenu, si la certitude et la magnificence de ce qui doit venir ne sont pas fondées sur la souveraine majesté et la souveraine puissance de Dieu »²³. Que la promesse ne soit pas celle d'une situation humainement ou historiquement avantageuse mais qu'elle doive passer par la foi en Yahwéh, par la soumission à sa volonté et se réaliser dans la sainteté de sa présence, est confirmé par les prophètes écrivains qui annoncent que Dieu à son avènement, « requerra un dur jugement sur Israël comme sur les nations... Le salut de Dieu demeure la fin de l'histoire mais il ne se produit qu'au travers du jugement et de la grâce. Un reste d'Israël y participera après le jugement (*Es. 7 : 8, 37 : 31; Soph. 3 : 12; Jér. 31 : 7*) »²⁴. Les manifestations successives de Yahwéh dans l'histoire sont des signes, des anticipations de la plénitude de son avènement : mais ces signes, ces anticipations ont toujours un caractère de contradiction insurmontable, un aspect caché, ambigu. Ils tendent ailleurs, vers la manifestation finale, en prévision du jour où sa connaissance pourra remplir le créé, comme le fond de la mer est rempli par les eaux qui le couvrent (*Es. 11 : 9, Hab. 2 : 11-14*)²⁵.

On a fait remarquer avec pertinence que l'eschatologie de l'Ancien Testament a posé à tout l'Occident, et même à la conscience

¹⁸ FOHRER, art. Sôtéria, im A.T., in *ThWNT*, VII, 975.

¹⁹ J. MOLTMANN, *Introduction à la théologie de l'espérance*, in *Et.Th.Rel.* XLVI (1971) p. 405.

²⁰ G. von RAD, *Op. cit.* II, p. 129 (trad. franç. II, p. 106).

²¹ G. PIDOUX, *Le Dieu qui vient, espérance d'Israël*, Neuchâtel 1947.

²² E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1955, p. 260.

²³ K.H. MISKOTTE, *Wen die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, München 1964, p. 302.

²⁴ A. JEPSEN, art. *Eschatologie*, II, im A.T., in *RGG3*, II/655.

²⁵ E. JACOB, *Op. cit.*, p. 255.

de l'humanité tout entière, une question qu'on n'a plus jamais pu éliminer : celle du *sens* de l'histoire. L'Ancien Testament répond que le sens de l'histoire est la conséquence non d'une meilleure organisation des conditions de vie mais « la conséquence de la connaissance de Dieu dans le monde entier, sa fin est la révélation définitive de la seigneurie de Dieu »²⁶. L'Epître aux Hébreux donne de l'Ancien Testament une interprétation pertinente quand elle parle de toute la série des témoins de Dieu, qui ont accueilli les promesses mais sont morts dans la foi sans avoir obtenu « les choses promises » (Héb. 11 : 18-39), entrevoyant seulement ce vers quoi tendaient en définitive toutes les promesses et confessant qu'ils « étaient étrangers et voyageurs sur la terre » (Héb. 11 : 18). On peut réfuter l'Ancien Testament mais on ne peut pas lui faire dire ce qu'il ne dit pas ou le contraire de ce qu'il dit.

III — LA RÉDEMPTION CRUE ET ESPÉRÉE

Pour ce qui concerne le message du Nouveau Testament, est-il conforme aux textes de le réduire à un énergique renvoi de l'homme « à sa vie sur la terre » et donc à la perspective d'une rédemption historique ?

La thèse, caractéristique de la sensibilité actuelle, peut, dans une tradition récente, être rattachée à l'hypothèse émise par Hermann Samuel REIMARUS dans son fragment *von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* que LESSING a fait connaître en 1778²⁷. REIMARUS présente les interprétations successives selon un schéma tendant à montrer le dépassement progressif du Christianisme et sa réalisation finale dans le marxisme. L'hypothèse suppose que le message primitif de Jésus fut l'expression d'un mouvement politique révolutionnaire à caractère radical. Il aurait été réprimé par les conditions historiques d'une époque trop infantile pour le recevoir, puis aurait été réinterprété à partir d'une supercherie. Le résultat en aurait été de modifier substantiellement la signification de la doctrine et de la personne de Jésus. Il s'agit du vol du cadavre par les disciples pour faire croire à la résurrection de Jésus. Ainsi la portée de son action aurait été transportée du politique au religieux en l'insérant dans l'une des traditions qui avaient cours dans l'atmosphère spirituelle de l'époque.

C'est ainsi qu'à commencé dans la conscience moderne le démontage de l'attente biblique du Royaume de Dieu qui, cependant, a des précédents fort anciens et qui a été un ferment dominant en diverses périodes importantes de la tradition chrétienne, sous des

²⁶ A. JEPSEN, *art. cit.*, in *RGG3*, II, 660

²⁷ G.E. LESSING, *Sämtliche Schriften*, XIII, Berlin 1793, p. 215 s. — G.W. BUCHANAN a récemment redonné ce texte en version anglaise : J.S. REIMARUS, *The Goal of Jesus and his Disciples*, Leiden 1970. Cf. les observations de A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951⁶, p. 18 s.

revêtements divers dûs aux contextes successifs²⁸. C'est l'espérance d'un monde nouveau d'ordre et de justice, libéré des maux de l'histoire, qui s'est exprimée au premier chef dans le mouvement des Zélotes. Jésus lui-même a eu affaire à lui. On sait que ce mouvement se proposait le renversement violent de la situation sous la conduite d'un prétendant messianique doté de pouvoirs charismatiques²⁹.

Reformulons donc la question : la perspective d'une rédemption historique est-elle conforme à la ligne centrale du message chrétien telle qu'elle est indiquée par les textes dont nous disposons ?

La prémissse nécessaire à une tentative quelconque de formulation doit être la conscience de la difficulté à trouver une réponse qui adhère à la fois à l'Evangile et à la situation actuelle. Réussir la tentative signifierait clarifier de façon décisive le plus gros problème qui se pose à notre responsabilité chrétienne actuelle, à savoir le problème de l'insertion de l'Evangile dans le contexte tourmenté de notre société en transformation. Savoir que la solution est encore loin, évite peut-être d'inopportunes sécurités ou présomptions pour traiter le sujet. Cela nous stimule, d'autre part, à une recherche inquiète et malgré tout confiante : nous sommes actuellement dans une *aporie théologique*, au sens étymologique exact du terme (manque de passage, *impasse* (en français dans le texte) ; mais comme déjà l'apôtre Paul nous devons être conscients de notre condition de « dénués de toute ressource, mais non désespérés » (II Corint. 4 : 8).^{29 bis}

Si nous voulons essayer de donner une réponse tenant compte des lignes de force qui parcourent les secteurs divers du Nouveau Testament, c'est sans doute le moment de partir du récit de la ten-

²⁸ Cf. l'intéressante documentation sur le Royaume de Dieu compris comme royaume établi sur la terre rassemblée par E. STAHELIN, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*, Basel 1955-1957, vol. III-IV.

²⁹ La contribution la plus claire sur ce problème reste toujours l'étude de O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*. Tübingen 1956 (trad. ital. Milan 1957, actuellement dans *Studi di Teologia biblica*, Rome 1969, p. 87 s.). Outre l'ouvrage classique de E. SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, p. 486 s., 573 s., 617 s., (la 4^e édition du 1^{er} volume remonte à 1901) et les indications du Th. WNT II/886 s., RGG³ VI/1892 s., cf. M. NOTH, *Geschichte Israels* 1956³, p. 386 s. (trad. franc. Paris 1954, p. 429 s.) ; W.R. FARMER, *Maccabees, Zealots and Josephus - An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, New-York 1956 ; M. HENGEL, *Die Zeloten Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herode I bis 70 n. Ch.* Leiden 1961 ; G. BAUMBACH, *Zeloten und Sicarii*, in *ThLZ* XC (1965) p. 727 ; O. CULLMANN, *Die Bedeutung der Zelotenbewegung im Neuen Testament*, in *Vorträge und Aufsätze* 1925-1962, Tübingen 1966, p. 292 s. ; C. DANIEL, *Esséniens, Zélotes et Sicaires*, in *Numen* XIII (1966) 88 s. ; G. BAUMBACH, *Bemerkungen zum Freiheitsverständnis der Zelotischen Bewegung*, in *ThLZ* XCII (1967) p. 257 s. ; S. G. F. BRANDON, *Jesus and Zealots. A Study of the political Factor in primitive Christianity*, Manchester 1967 (soutient la thèse que Jésus a eu un programme messianique activiste et des contacts effectifs avec le mouvement zélote) ; O. CULLMANN, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen 1970 (trad. franc. *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel 1970-1971) ; M. SMITH, *Zealots and Sicarii*, in *Harv. Th. Rev.* XLIV (1971), 1, s. Une interprétation typiquement marxiste est donnée par K.J. KAUTSKY, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart 1908 (trad. ital. Roma 1970, p. 344 s.).

^{29 bis} K.G. STECK, *Verlegenheit der Theologie heute*, in *Unter der Herrschaft Christi*, München 1961, P. 9-24. (*) - Trad. version Synodale, 8^e révision, 1956.

tation de Jésus. La communauté primitive semble y avoir condensé l'interprétation qu'elle a reconnue comme devant être attribuée à sa mission d'après sa prédication et son comportement³⁰. Ce récit ne représente pas seulement la page la plus élevée et la plus dense de la littérature universelle, la traduction la plus hautement expressive du problème humain dans sa totalité, comme le voulait DOSTOIEVSKI. On peut le considérer effectivement comme la clef herméneutique capable d'ouvrir à la vision de l'orientation essentielle du fait de Christ. La possibilité qui s'offre à Jésus est d'accomplir une rédemption historique, c'est-à-dire une libération concrète de l'homme, en appliquant le critère du pouvoir qui dans tous les contextes se manifeste comme le seul capable d'efficacité. Dans le contexte judaïque du premier siècle, cette possibilité, nous l'avons déjà dit, se concrétisait dans le programme zélote du Messie politique : une partie notable de ses disciples, animés du sens des choses humaines (Matth. 16 : 28) — de cet *humanum* qui est au centre des intérêts d'alors et d'aujourd'hui — interprète sa mission sous cet aspect : plus tard quelques-uns comprendront, d'autres, déçus, se détournent.

Et cette possibilité s'offre à lui au commencement et à la fin de son ministère : là, les autorités judaïques l'accusent de s'être engagé, au sens zélote, dans la libération de la Palestine et c'est comme tel qu'il est condamné par les romains. Le peuple profite de l'alternative que le gouverneur romain lui offre en optant pour l'amnistie d'un activiste politique effectif, dont il savait pouvoir attendre une libération historiquement, c'est-à-dire politiquement, plus efficace et plus immédiate. Jésus donc refuse l'hypothèse du pouvoir et depuis le commencement il suit une voie différente.

Ce choix s'explique immédiatement dans les bénédicences : le paradoxe des antithèses qui s'y expriment représente l'idée la plus contraire que l'on puisse imaginer à une vision sociologique de la situation. La libération qui y est envisagée ne vient pas d'une transformation des structures à réaliser par un système politique quelconque : la bénédiction est proclamée à l'adresse de ceux qui se trouvent en état de détresse, renversant ainsi complètement l'échelle

³⁰ Cf. ThWNT I/141 s., VI/33 s., R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957³, p. 270 s. et ensuite parmi les études particulièrement : S. EITREM, *Die Versuchung Christi*, 1924 ; E. FASCHER, *Jesus und der Satan. Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte*, Halle 1949 ; A.M. CURTIS, *The Vision and Mission of Jesus. A literary and critical Investigation based specially upon the Baptismal and Temptation Narrative and their Old Testament Background*, Edinburgh 1954 ; H. THIELICKE, *Zwischen Gott und Satan. Die Versuchung Jesu und die Versuchlichkeit des Menschen*, München 1960 ; K.P. KOEPFEN, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der alten Kirche*, Tübingen 1961 ; H. RIESENFIELD, *Le caractère messianique de la tentation du désert*, in *La venue du Messie*, Bruges 1962, p. 51 s. ; M. STEINER, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de St Justin à Origène*, Paris 1962 ; E. BEST, *The Temptation and the Passion*, Cambridge 1965 ; B. GERHARDSSON, *The Testing of God's Son (Mat. 4 : 11)*, Lund 1966 ; C. UMHAN WOLF, *The continuing Temptation of Christ in the church*, in *Interpret.* XX (1966) 288 s. ; J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert*, Bruges 1968 ; G. LEONARDI, *Il racconto sinottico delle tentazioni di Gesù : fonti, ambiente e dottrina*, in *Studia Patavina*, XVI (1969) 391 s.

ordinaire des valeurs sociales. Néanmoins, c'est au nom du bouleversement eschatologique de la situation qu'elle est proclamée. Certes, elle représente un jugement radical envers les positions acquises des privilégiés non d'après un programme de révolution politique au plan de l'histoire mais bien plutôt d'après l'annonce de l'absolue nouveauté du Royaume. Celui-ci se présente comme une grandeur décidément ultra-terrestre, totalement transcendante, pas simplement future pourtant mais qui a déjà fait irruption avec l'avènement du Fils de l'homme dans les vieilles structures de la vie de ce siècle. Le comportement paradoxal des disciples les a mises en crise : ils ont cru à l'imminence des temps messianiques et dès maintenant ils attendent les statuts du Royaume de Dieu en opposition aux lois de la société dans laquelle ils vivent³¹.

Nous nous trouvons ici en présence d'un eschatologisme radical, qui met la hache à la racine de tous les ordonnancements réalisés et réalisables sur le plan de l'histoire. Cependant, il implique à l'égard du présent, au plan de l'immédiateté concrète, des attitudes éthiques inspirées par un style de vie paradoxal, en opposition totale aux mœurs ambiantes et à l'opinion courante. On peut indiquer dans le Nouveau Testament divers exemples pratiques de ce renversement des valeurs : la nécessité d'abandonner les sécurités familiales ou professionnelles pour suivre le Messie, en adoptant un genre de vie fondé sur la gratuité et le service qui est une condamnation sans appel du régime de profit et de possession ; le rejet du pouvoir sur le plan politique et économique comme le refus de la considération intéressée envers ses détenteurs, la recherche, par contre, respectueuse et affectionnée, des plus petits exclus d'une société digne de l'homme ; l'expérience de la communauté de Jérusalem, sur laquelle les textes nous donnent des renseignements si maigres et sans suite, témoigne cependant d'un effort collectif de mise en pratique d'une existence visant à une fin inhabituelle ; l'indication si significative donnée par l'épître à Philémon d'un rapport inouï s'instituant entre esclave et patron. L'énumération des exemples pourrait continuer, même si l'on devait faire remarquer qu'ils se situent relativement en marge du Nouveau Testament, dans le but évident de laisser la place centrale au message. S'il n'est pas donné un trop grand relief à leurs conséquences, c'est pour que leur exaltation n'expose pas au risque de céder la place aux réalisateurs humains, toujours tentés de donner une valeur autonome à leurs réalisations dans l'histoire.

L'équilibre entre eschatologie et éthique est essentiel à l'authenticité évangélique : la rupture du rapport provoque l'apparition soit de l'hérésie religieuse soit de l'hérésie sociale, c'est-à-dire, au fond, l'apparition d'une eschatologie sans éthique ou d'une éthique sans eschatologie.

³¹ W.G. KUEMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich 19532, p. 42, 83, 133 s. ; id. *Die Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1969, p. 30 ; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, I, p. 105 s. ; H.D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1970, p. 5 s.

Dans le premier cas, l’Evangile du Royaume de Dieu et de sa justice apparaît comme une évasion des problèmes concrets de l’histoire. Il fonctionne effectivement comme couverture idéologique et favorise la perpétuation inconsciente ou hypocrite des injustices sociales.

Dans le second cas, la justice sociale sans le souffle de la foi et sans l’horizon de l’eschatologie, se traduit en un système oppressif pour l’homme qu’on voulait libérer. La vie se dessèche en des légalismes structurels, planifiés et contrôlés par des organisations autoritaires.

La poignée de disciples de Jésus épars dans le monde est appelée à exercer dans l’histoire, dans l’attente du Royaume, une fonction symbolique qui doit se distinguer nettement des réalisations d’ordre politique dérivées de l’exercice du pouvoir (Marc 10 : 42 s.). Cette fonction symbolique semble avoir perdu depuis longtemps toute capacité significative. L’Eglise chrétienne a bientôt étouffé les ferment eschatologiques d’un style de vie nouvelle dans son sein : elle s’est rapidement adaptée aux schèmes de la société ambiante et s’est empressée d’adopter les façons de vivre des contextes historiques successifs, au prix de la réduction du message à une religiosité évanescence. La dynamique de l’ancienne à la nouvelle vie a été stoppée. Des siècles de Christianisme ne sont que l’histoire d’une adaptation et d’un compromis où le dynamisme eschatologique s’est amolli et où l’obéissance éthique a perdu le mordant de ses origines.

Dans l’Evangile, ces deux questions sont inséparables : leur séparation a provoqué un processus de désintégration chronique de l’autorité de l’Evangile d’une part, de la santé de l’organisme social de l’autre, avec des effets morbides dans l’un et l’autre cas, effets dont nous commençons seulement à mesurer l’inquiétante gravité. Aujourd’hui, la conscience chrétienne elle-même subit le contre-coup de ces erreurs et de ces infidélités séculaires : pour certains, l’Evangile n’est plus réduit qu’à un message de salut purement spirituel et transcendant, pour d’autres à un message de salut social au plan historique. Ni l’une, ni l’autre de ces deux réductions n’a le droit de se réclamer de l’Evangile et de se présenter comme l’expression de l’Evangile. Aucune des deux ne peut se prévaloir d’une plus grande fidélité. Aucune ne peut revendiquer l’autorité d’excommunier l’autre sous prétexte qu’elle représente l’exigence opposée.

Il est impressionnant de constater qu’aujourd’hui les chrétiens même théologiens, soient mis dans l’embarras par l’extrême et radical eschatologisme du Nouveau Testament. Ils le considèrent à priori comme discrédiété par la critique comparée qui lie les conceptions bibliques aux représentations explicatives du milieu ambiant, ou bien par les questions sociologiques qui attribuent le renvoi des solutions dans le monde ultra-terrestre aux fins spoliatrices du capitalisme.

Effectivement l’objection de la compréhension moderne, rationalisée par l’existentialisme ou par le marxisme ne doit pas être

sous-estimée ou discréditée : elle est le résultat d'un épuisement millénaire à attendre le règne de la justice dont la promesse s'est transmise de génération en génération sans jamais se réaliser. La sensibilité contemporaine est exposée à l'alternative ou de dénoncer cette attente comme mythique, en la réduisant à un phénomène purement intérieur, ou de la tronquer, en prétendant établir la réalité espérée par un procédé de type politique. On interprète ainsi le concept d'eschatologie d'une manière sécularisée, acceptable pour la culture, en un sens existentialiste comme moment de la décision³² ou en un sens sociologique comme le futur de la révolution : dans les deux cas, le résultat est la déformation des catégories essentielles du Nouveau Testament. Une fois de plus on tend à oublier que la vocation de la théologie est de soumettre toujours à nouveau les idées du temps au jugement de l'Evangile sans céder à la tentation de les légitimer de son autorité ou d'établir une synthèse entre l'Evangile et l'esprit ou les intérêts qui les animent³³. Le blocage psychologique produit par un ensemble de malaises théologiques n'est pas une raison objectivement valable pour ne pas lire dans les textes ce qu'ils disent. Il devrait être au contraire une stimulation pour s'efforcer de pénétrer théologiquement plus à fond le message eschatologique au lieu de se limiter à le considérer, et donc l'éliminer, comme un phénomène contingent du milieu apocalyptique du 1^{er} siècle.

Si on lit le Nouveau Testament libéré du préjugé de vouloir le faire cadrer à tout prix avec les tendances actuelles, on se rend compte qu'il rend un son tout à fait différent de celui que nous donne l'actuelle théologie du monde. Celle-ci est née d'une sensibilité aiguë à la pression de forces critiques non chrétiennes pour qui le Christianisme est une idéologie dont la fonction est de sacrifier une situation d'injustice pour la perpétuer au lieu de la changer. Mais la théologie du monde est née aussi d'une prise de conscience de la nécessité d'un accord plus cohérent et plus courageux entre Parole et pratique. Il s'est trop souvent traduit par des manifestations d'équilibre si précaire entre chrétiens des milieux confessionnels les plus divers qu'il court le risque, selon toutes probabilités, d'être pour la génération chrétienne de demain l'objet de compassion stupéfaites ou d'ardentes condamnations indignées.

Dans l'examen du Nouveau Testament, on constate la constance d'un avertissement, exprimé en des langages très différents selon la diversité des contextes : la nécessité de rompre avec le monde et avec les schèmes de la vie courante parce que le temps de ce monde avec ses possibilités multiformes est accompli et qu'il faut maintenant adopter un esprit nouveau. L'événement qui détermine ce

³² Ainsi O. CULLMANN, *Heil als Geschichtszeit*, Tübingen (trad. franç. *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel 1966), P. I, §5 b, résume les positions eschatologiques bultmanniennes. (Cf. aussi l'étude : *Le retour du Christ*, Neuchâtel 19452).

³³ Conclusion d'une intéressante communication de H. CONZELMANN, *Thèmes et tendances de l'exégèse du Nouveau Testament en Allemagne*, in *Et. Theol. Rel.* XLVI (1971) 443.

changement fondamental s'est produit : le *télos* (fin, but) qui donne son sens à toute la vie et à toute l'histoire n'est pas à rejeter dans le passé comme l'a enseigné l'apocalyptique judaïque — idée reprise récemment par A. SCHWEITZER sur le plan historique et exégétique, actuellement par J. MOLTmann sur le plan dogmatique et par le marxisme sur le plan sociologique — mais il a fait irruption dans le présent. Celui qui a des yeux pour voir et des oreilles pour entendre peut en observer les signes (Matth. 11 : 2-6)³⁴. Puisque cet événement s'est produit, le centre n'est plus l'homme avec sa foi en les valeurs de la vie et de l'histoire : le cœur de l'homme se trouve polarisé sur un autre centre, il ne doit plus « amasser des trésors sur la terre » mais « dans le ciel » (Matth. 6 : 19-21). Il serait tout à fait faux d'entendre cette expression dans le sens d'une métaphysique mythologique : elle n'est rien d'autre que l'une des nombreuses circonlocutions hébraïques pour éviter de prononcer le nom de Dieu. Puisque cet événement s'est produit, le centre n'est plus l'Etat avec sa concentration et sa sacralisation des pouvoirs. Ce n'est plus la société avec son primat de l'économique qui ignore toute autre dimension. Ce n'est plus la famille avec son cycle clos d'intérêts privés. Ce n'est pas davantage l'individu avec son égoïsme sentimental et arriviste. Certains documents chrétiens primitifs parlent des deux voies. Un bas-relief de sarcophage conservé au musée du Latran et signalé il y a quelques années par W. A. Visser t'Hooft dans un article marquant, montre Pilate hésitant entre Abraham et Tibère³⁵. Il est représentatif de l'alternative entre deux conceptions de la vie et du monde.

On parle beaucoup de choix de nos jours. Mais on entend choix entre deux possibilités d'organisation économique ou politique de la société et l'on donne à ce choix une tension manichéenne. Celui dont parle le Nouveau Testament est beaucoup plus radical. Il va au-delà de l'alternative bourgeoisie-socialisme, non qu'il ignore les deux possibilités pour d'évidentes raisons historiques mais parce qu'il les dépasse pour une raison théologique. Il voit la réalisation de l'une et de l'autre liée au critère du pouvoir (le fait que le pouvoir soit exercé par la classe patronale — dans le langage du Nouveau Testament « les libres » — ou par le prolétariat — les « esclaves » pour le Nouveau Testament — n'en change pas le caractère aliénant). C'est donc bien un choix entre la libération historique et la libération par la foi. Il ne s'agit pas d'une position pré-politique, mais plutôt post-politique, ce qui ne veut pas dire a-politique avec le coefficient d'indifférence qui se rattache à ce dernier terme. Il ne s'agit pas non plus d'une position qui s'évade des responsabilités historiques dans le spiritualisme. Il s'agit tout simplement d'une position qui les juge et les évalue à la lumière de l'événement annoncé par l'Évangile. A cette lumière il ne peut y avoir ni indifféren-

³⁴ O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Zürich 1946, troisième partie, chapitre 4.

³⁵ W.A. VISSER'T HOOFT, *Qu'est-ce que la Vérité?*, in *Foi et vie* XXXIX (1938), 133.

tismes désincarnés et anti-historiques ni exaltations idéologiques de solutions historiques parce qu'on a le sentiment réaliste que l'événement a désacralisé les expressions historiques, qu'il en a révélé la constante secrète, apparue dans la tentation du désert : l'alternative entre le pouvoir et le service, entre la maîtrise et l'obéissance. Le second terme de l'alternative ne peut prendre corps qu'à une condition.

Il a été justement remarqué que le contenu du salut, selon le Nouveau Testament, n'est « ni, comme pour la conception grecque, bien-être, santé du corps et de l'âme, ni, comme dans le judaïsme, une libération terrestre du joug païen pour le peuple de Dieu. Il ne se réfère pas à certaines situations particulières, il ne désigne ni guérison au sens religieux, ni vie, ni libération de puissances sataïques ou démoniaques. Il a seulement affaire au rapport de l'homme avec Dieu »³⁶. Cette affirmation — il est nécessaire aujourd'hui de le préciser avec insistance — ne doit pas être mal comprise ou limitée à un sens intérieuriste ou spiritualiste. Il faut comprendre l'homme dans la totalité de son existence, même biologique et économique : c'est précisément sous tous les aspects et avec tous les éléments de l'intégralité de son existence que l'homme est mis en rapport avec Dieu. De ce rapport dépend tout le reste. La rédemption est au premier chef libération de l'homme de son aliénation suprême qu'est la séparation d'avec Dieu. Elle est à l'origine de toutes les autres aliénations. Si on renverse le rapport ou si on en élimine le pôle principal, si on pose comme fin la rédemption historique pour réaliser la libération de l'homme, on obtient le résultat que l'homme sans Dieu se déshumanise et qu'il atteint le plus haut point de son aliénation humaine. Inversement, si on se préoccupe uniquement de chercher le rapport avec Dieu, négligeant la recherche de la libération humaine, au plan du relatif et de l'avant-dernier, on a pour résultat que la libération en Dieu se réfugie dans l'irréel, que le nom de Dieu est voilé et méprisé, que la connaissance de sa justice est compromise.

Le salut a des aspects humainement très perceptibles. Les « signes » de sa présence se placent même très nettement sur un plan d'ordre biologique et social : les malades sont guéris (Marc 1 : 32-34), les affamés sont nourris (Marc 6 : 30-44), les positions économiques injustifiables sont changées (Luc 19 : 8-10). En langage moderne cela veut dire : libre accès pour tous aux moyens thérapeutiques et hospitaliers ; production attentive et juste distribution de l'alimentation, donc contribution de tous à l'élimination des zones

³⁶ FOERSTER, art. *Sôtèria im N.T.*, in ThWNT VII/1003. Cf. l'article cité de H. CONZELMANN, p. 443 : « La théologie doit toujours de nouveau être conviée à discerner si ses thèmes fondamentaux, foi, grâce, péché, liberté, sont réduits à un contenu purement moral ou s'ils expriment fidèlement la relation de l'homme à Dieu : c'est la condition nécessaire pour que surgisse l'authentique liberté ». On peut aussi rappeler un mot limpide de E. KAESEMANN, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, p. 132 : « Le salut ne consiste pas dans le fait qu'il nous soit donné quelque chose, fût-ce merveilleux. Le salut c'est toujours Dieu lui-même dans sa présence parmi nous. »

ethniques ou sociales de sous-alimentation ; possibilité d'une occupation professionnelle généralisée, capable d'assurer un niveau de vie digne de l'homme ; inacceptation de cumuls économiques disproportionnés à côté de situation de misère au-dessous du minimum vital. L'immobilisme éthique, personnel et social, la conservation des intérêts et des priviléges privés ou collectifs sont des positions incompatibles avec la profession de foi chrétienne en le Dieu qui fait toutes choses nouvelles. Cela signifie que l'eschatologie ne s'identifie en aucun cas avec un esprit d'adaptation conformiste ou un conservatisme intéressé de l'acquis. La conception néotestamentaire de l'eschatologie porte non pas à tolérer le *statu quo* mais à agir au contraire activement dans l'histoire pour changer la situation.

Les « signes » auxquels nous renvoient les Evangiles ne peuvent-ils pas être considérés, sans tomber dans une réduction sécularisante, comme des stimulations données aux disciples pour que, dans la perspective du Royaume qui vient, ils s'attachent à créer des conditions de vie plus humaines ?

Les chrétiens doivent faire preuve de capacité critique et d'imagination dynamique pour susciter dans les diverses situations historiques une inquiétude ouverte au commandement et à la volonté de Dieu. Cependant cette attitude de refus critique et de renouvellement créateur sait qu'elle doit constamment rester vigilante pour acquérir et maintenir la liberté évangélique à l'égard des fanatismes exaltés de systèmes caractérisés et d'idéologies acceptées par principe. Les chrétiens savent qu'ils ont à suivre une éthique dépendant explicitement du message et confessant ce message, pour viser non à un témoignage tacite ou anonyme, donc subordonné, mais à un témoignage clair, effectif, de l'*eschaton* de Dieu.

S'il avait le sentiment d'assumer une idéologie, le croyant se verrait inévitablement déterminé par ses schèmes et il deviendrait de nouveau esclave des « puissances » de ce siècle. Il perdrat toute authenticité et toute autorité évangéliques. Dans tout humanisme à fondement non évangélique est latente l'utopie prométhéenne de vouloir réaliser dans le cadre de l'histoire, par les forces rationnelles de l'homme et ses programmations, l'élimination de toute démonisation. On perd de vue le destin eschatologique de l'homme et la vocation qui donnent son sens à sa vie, on oublie en même temps le poids du péché qui paralyse ses efforts les meilleurs^{36 bis}.

Le premier résultat de l'équivoque serait de changer le régime du signe en le faisant surgir d'un seul coup, à la fin. Mais il est trop évident que ces signes, qui atteignent l'homme dans le tourment de sa vie concrète, quotidienne, ne se réduisent pas à eux-mêmes mais, précisément, ils signifient quelque chose qui les dépasse et

^{36 bis} H.D. WENDLAND, *Einführung in die Sozialethik*, Berlin 1968, p. 17 s. 23.
H. SCHULTZE, *Gottesoffenbarung und Gesellschaftsordnung*, München 1968, p. 51 s.

dont ils sont fonction³⁷. Ce n'est pas pour rien que dans les synoptiques toutes les lignes tendent non à construire des grandeurs d'ordre historique, marquées par le caractère du concret et de la continuité, qui puissent être comparées à un « royaume de ce monde »³⁸, non à organiser des réalisations collectives qui puissent valoir sans conditions pour les croyants et les non-croyants, ce n'est pas pour rien que la formule constante est celle-ci : « Ta foi t'a sauvé ». C'est dire que les synoptiques visent à produire dans la vie de l'homme cette rupture de ses conditions normales d'existence — familiales, économiques, sociales, politiques, religieuses — qui conduit à la crise radicale de la repentance et à l'obéissance du disciple.

Vouloir continuer à sauver sa propre vie, sentimentale, familiale, professionnelle, économique ou sociale, en la plaçant au centre de ses intérêts pour en conserver les priviléges si on en a, au centre de ses efforts pour les acquérir si on n'en a pas, en réalité c'est la perdre, la condamner à l'insignifiance (Marc 8 : 35-36). Cette absence de sens n'est même pas corrigée dans le cas où l'on obtient le succès le plus grand sur le plan privé, professionnel, ou sur le plan politique. L'ordre est de renoncer à soi-même et d'abandonner tout ce que l'on a, perdant (selon le jugement du monde) sa propre vie, en optant pour une voie de service et non d'affirmation de soi, une voie de soumission et d'obéissance, non d'indépendance et de domination, et en se laissant déterminer par l'esprit de la foi, non plus par le souci de la réalisation. Tout cela fait par amour de Jésus et de l'Evangile qui pour celui qui les a connus et confessés viennent prendre la place dominante (Marc 8 : 35 ; 10 : 29-30)³⁹. C'est la condition *sine qua non* — dont nous avons déjà parlé — pour ouvrir la voie à l'alternative évangélique.

Si l'on passe des Evangiles synoptiques aux épîtres pauliniennes et aux écrits johanniques on constate que le centre focal de la vocation évangélique se trouve dans la foi et dans la communion avec Christ : à l'égard du monde avec ses schèmes et de la commune aventure humaine avec ses constantes, elles représentent une alternative qui est complètement assimilée, dans les concepts et dans les images, à une mort et à une résurrection ou à une nouvelle naissan-

³⁷ Et pas seulement au sens d'un complément final des transformations éthiques et sociales du monde par le pouvoir rédempteur de Dieu comme semble le supposer H. SCHWARZ, *Eschatology or Futurology. On the Interdependence between Christian Eschatology and Secular Progress*, in *Th. Z XXVII* (1971) pp. 347-364.

³⁸ F. HESSE, *Abschied von der Heilsgeschichte*, Zürich 1971, p. 63.

³⁹ Ce discernement et cette confession ne se placent évidemment pas par leur nature même sur le plan du légalisme, ni ne peuvent non plus impliquer des méthodes coercitives de pouvoir : elles se placent sur le terrain de la libre décision de la foi, en relation constante avec l'attitude de Celui qui appelle le pécheur à se repentir et à le suivre sans jamais le contraindre au changement de vie et à l'adhésion. Zachée, le riche administrateur des impôts, saisit l'exigence évangélique et l'accepte spontanément. Le jeune capitaliste animé de soucis religieux est attiré par elle mais au moment de la décision il la repousse. Il est clair que ce ne sont pas des questions de développement historique différenciant le premier siècle du nôtre qui se trouvent ici en jeu, mais des questions d'un tout autre ordre.

ce. Cette alternative est vue de façon si réaliste que, comme perspective finale, elle postule la transformation du croyant à l'image même du Christ (Rom. 8 : 29 ; I Cor. 15 : 49 ; I Jean 3 : 2). La nouvelle orientation de la vie, sa tension d'attente et de prière qui réunit toutes les attentes et toutes les prières, ont pour point culminant la promesse et l'espérance de son apparition, de sa venue définitive. Elles s'expriment dans le cri joyeux : « Le Seigneur est proche » (Phil. 4 : 5), « Maranatha » (Corinthiens 16 : 22), « L'esprit et l'épouse disent : Viens ! Que celui qui l'entend dise aussi : Viens !... Amen ! Viens, Seigneur Jésus ! » (Apoc. 22 : 17-20).

Le Nouveau Testament ne renvoie pas l'homme au monde et aux problèmes de la vie sur la terre, comme on tend à le dire dans l'atmosphère actuelle : ce serait parler comme celui « qui est du monde » (I Jean 4 : 5), avec l'intention apologétique de procurer à l'Evangile une audience mondaine qui inévitablement reste ambiguë et intéressée. Tout au contraire : le but même de l'événement de Jésus a été de « nous arracher à la corruption de ce siècle », étant conscients que la figure de ce monde passe (I Cor. 7 : 81) et que nous ne pouvons donc plus nous conformer aux tendances courantes pour prendre ainsi la figure de ce siècle (Rom. 12 : 2). Le monde a été crucifié pour les croyants et ils sont eux-mêmes crucifiés pour le monde (Gal. 6 : 14). Les croyants sont libérés des puissances qui dominent le présent siècle. Ils vivent déjà en Christ, en qui leur vie profonde est cachée. C'est pour cela qu'ils doivent s'attacher « aux choses qui sont en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu... et non à celles qui sont sur la terre » (Col. 3 : 1-4). En quelque circonstance que ce soit ils ne vivent plus pour eux-mêmes mais pour leur Seigneur. Aucune force historique ne peut plus les séparer de lui (Rom. 8 : 39 ; 14 : 7-8).

Cela ne signifie pas du tout se désintéresser de la réalité historique et abandonner le monde à son destin : cela veut dire être conscient de sa corruption et de la grandeur de son espérance. Il ne s'agit ici en aucune façon d'une individualisation bourgeoise de la rédemption, d'une intériorisation spiritualisante, de l'abandon de son réalisme dans une évasion idéaliste, selon les rumeurs diffamatoires aujourd'hui admises au nom de critères étrangers aux catégories évangéliques. La parole de libération ne concerne pas seulement cette catégorie d'hommes qui sont intéressés par le religieux. Elle concerne tout homme sans distinction, non seulement dans ses aspects spirituels et religieux mais aussi dans la totalité corporelle de son être. Simultanément elle concerne l'humanité tout entière, et donc le monde, le créé dans toute son universelle dimension. Derrière le soupir des croyants, il y a le gémissement de la création qui « attend avec un ardent désir » (Rom. 8 : 19) que se manifeste tout ce que les croyants croient et que le monde repousse. Mais il n'y a que les croyants pour actuellement connaître et confesser la vocation à laquelle toute créature comme toute chose créée est appelée. L'oublier voudrait dire que l'on retombe dans la conception médiévale du *corpus christianum*, qui a provoqué, par réaction à son for-

malisme, la sécularisation rationaliste du XVIII^e siècle dont nous commençons à peine à entrevoir les inquiétantes conséquences dans toute leur ampleur. La réaction anti-rationaliste a marqué à son tour le repliement d'abord (XIX^e siècle) sur l'intériorité puis (XX^e siècle) sur le caractère ecclésial de la foi, avec pour effet dans les deux cas de consolider le monde dans sa mondanité et de contribuer au maintien de ses injustices.

La réaction à la réaction, en cours sur une large échelle, tend à déclericaliser la foi pour la faire participer sans réserve à la responsabilité du salut du monde et de sa justice. Il ne peut y avoir ni doute ni réserve sur le fait que les solutions proposées ces dernières années pour résoudre ce problème sont évangéliquement inacceptables. Il n'est pas possible d'après l'Evangile de suivre deux maîtres et de servir deux patrons. Mais le problème est réel, d'une inévitable réalité. Celui qui ne le voit pas dans sa tragique urgence manque de pénétration spirituelle et donne des signes d'insensibilité évangélique aussi bien qu'humaine : le monde va à sa perdition sans l'Evangile, l'Eglise se perd en consomption sans le monde. La théologie aujourd'hui doit concentrer ses efforts sur la solution de ce problème, tellement alourdi par de fausses prémisses et par tant d'équivoques séculaires.

On a fait remarquer que dans la période culturelle qui nous a immédiatement précédés, HEGEL a provoqué avec sa philosophie une stagnation historique : MARX a compris de nouveau l'histoire comme « mouvement », dépassant la stagnation hégélienne. Dans ce dépassement, certains éléments de la compréhension sinon chrétienne du moins hébraïque de l'histoire sont entrés en jeu : le monde peut être changé et renouvelé, il peut avoir de nouveau un but. Mais la fin de l'histoire peut-elle être interne à l'histoire ? Le sens de l'histoire est caché, il n'est pas prévisible. Encore moins peut-il être prédéterminé par les soins de l'homme, comme le croit le marxisme⁴⁰. La perspective d'une rédemption historique, d'où seraient éliminées les contradictions et les aliénations, d'une rédemption réalisable sur les plans politique, économique et social, n'est pas conciliable avec la problématique que l'Evangile suggère à l'égard de toute réalité humaine. Dans la perspective biblique la rédemption ne peut être soumise à la vérification historique, à moins d'être ravalée au rang de convenance économique (Jean 6 : 26 !), faisant l'économie de la foi et éliminant la distinction entre croyants et incroyants. La question de la vérité se trouverait alors remplacée par celle du bien-être et des structures politiques et sociales⁴¹. Une organisation politique et sociale plus correcte doit être recherchée avec ténacité à tous les niveaux, parce que les cris de ceux qui ont été frustrés de leur salaire d'humanité « sont arrivés aux oreilles du Seigneur des armées » (Jacques 5 : 4) : mais cette recherche doit être faite avec la conscience que sa réalisation est condi-

⁴⁰ G. GLOEGL, *Heilsgeschehen und Welt*, Göttingen 1965, p. 45 s.

⁴¹ Op. cit., p. 47.

tionnée par le primat de problèmes qui ne sont d'ordre ni politique ni social, d'après le vieux paradoxe évangélique (Matth. 6 : 24-84). Les chrétiens de notre temps semblent encore bien éloignés de la capacité de réaliser une synthèse efficace des deux exigences et de formuler un message qui soit l'Evangile en situation.

Selon le Nouveau Testament, la libération est, au sens le plus rigoureux de l'expression, « en Christ » : cela signifie qu'elle ne peut être connue qu'à travers la prédication, la foi en l'absurde de sa crucifixion et dans le mystère de sa résurrection. En conséquence, cela veut dire que la mission chrétienne s'adresse à des hommes (« Je vous ferai pêcheurs d'hommes », dit Jésus, Marc 1 : 17, non des transformateurs de structures) et que la porte pour accéder au Royaume de Dieu et à sa justice est la conversion, la foi et la nouvelle naissance. Cela reste vrai, même si ces catégories ne peuvent être mises sur le même plan que les lois sociologiques en vigueur aujourd'hui. Vouloir modifier cette orientation fondamentale du message évangélique et la compréhension théologique de l'histoire qui en découle, peut être l'expression de cet amour non seulement éthique mais aussi théologique du monde dont parlent les écrits johanniques : celui qui aime le monde et les choses du monde n'a pas encore compris que la dernière heure du monde est sonnée et que la seule victoire qui vainque vraiment le monde est la foi (I Jean 2 : 15-18, 5 : 5).

Il y a effectivement une structure de la rédemption, et de la foi qui s'y réfère, qui ne peut être modifiée à moins de dénaturer le contenu fondamental de l'Evangile. Si les responsables de l'histoire avaient connu la puissance et la vérité de la rédemption de Jésus, ils ne l'auraient pas crucifié (I Cor. 2 : 8). Mais comment pouvaient-ils parvenir à cette connaissance ? Ils l'auraient pu si Jésus avait suivi la voie que lui conseillait l'intelligent et prévoyant esprit du désert, celle, évidente, du pouvoir et de l'efficience. Mais Jésus a choisi la voie absurde, équivoque, de la faiblesse, du service, de la souffrance, de la croix. Pour vaincre les forces historiques du mal il a choisi la voie paradoxale de la défaite. Le message chrétien se résume dans l'annonce du Christ victorieux du péché, de l'injustice, de la maladie et de la mort. Mais comment une semblable annonce peut-elle être crédible ? La réalité quotidienne n'en contredit-elle pas chaque mot ? Y a-t-il un seul secteur de la vie où l'Evangile puisse montrer par des faits qu'il est une libération des forces historiques du mal ?

Au contraire : la réalité du monde et de la vie, avec toutes ses douloureuses contradictions et ses insupportables injustices, semble triomphante. La parole évangélique à cet égard a vraiment les limitations d'une simple parole. Elle ne peut offrir des solutions définitives et convaincantes. Elle s'avère inefficace, faible, contredite par les faits, une « folie » (I Cor. 1 : 18) qui n'offre aucune garantie pour la vérification de ses prétentions d'être prise au sérieux. La moquerie sarcastique des prêtres d'Israël et de ceux qui venaient à passer au lieudit Golgotha en ce lointain après-midi de l'an 30, traverse

les siècles chargée d'animosité ou de silence lassé : « Que le Christ, le Roi d'Israël, descende maintenant de sa croix afin que nous voyions et que nous croyions ! » (Marc 15 : 32). Devant la plus grande expression de la force historique du mal, la mort, les croyants apparaissent comme de doux rêveurs, et les prédateurs comme des marchands de nuées. Devant les tombes qui s'ouvrent sans cesse avec une insatiable voracité, les croyants ne continuent-ils pas à confesser dans leur cœur et dans leur liturgie, depuis deux millénaires : « O mort, où est ta victoire ? » (I Cor. 15 : 55).

Les témoins de Jésus qui s'efforcent de suivre sa voie avec téna-cité rencontrent un démenti quotidien à leurs affirmations les plus chères. En dépit de la largeur de vue de leur foi ils sont contraints quotidiennement à se replier sur des choses faibles et méprisées aux yeux du monde, parfois même à leurs propres yeux (I Cor. 1 : 27-28). Ils expérimentent la perplexité, la tribulation, la détresse et l'insuccès. Ils portent vraiment autour d'eux, dans l'humilité quotidienne de leur ministère, le mystère de la décomposition du corps du Christ (II Cor. 4 : 8-10). Tout leur effort se résoudrait en une vaine et grande illusion, voire en une immense imposture, s'il ne reposait sur la promesse de la résurrection. L'apôtre le savait déjà qui, avec un réalisme dépourvu de préjugés, disait : « Si nous n'avons d'espérance en Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus misérables de tous les hommes ! » (I Cor. 15 : 19).

Les chrétiens se sont engagés dans l'aventure absurde d'annoncer une incroyable rédemption. Tout particulièrement dans l'atmosphère actuelle : « Aujourd'hui parler de salut d'une façon crédible et convaincante est infiniment difficile » parce que le discours prête immédiatement le flanc au « soupçon d'idéologie »⁴² par suite de l'influence déterminante de la conception marxiste qui imprègne l'esprit général : toute « théorie » qui ne s'inspire pas d'un programme pratique de transformation de la réalité est jugée comme une justification hypocrite des maux et des injustices de la société avec l'intention, plus ou moins consciente, de perpétuer la situation dans l'intérêt d'une classe privilégiée. Devant les démentis qui se sont accumulés au cours des siècles, le monde sera de moins en moins disposé à prêter attention à un message si paradoxal et aussi contredit par la réalité. Ce n'est pas seulement un résultat de l'esprit positiviste de notre époque. Déjà la communauté chrétienne de la fin du premier siècle en avait fait l'amère expérience (Mat. 24 : 8-12)⁴³. Mais la communauté chrétienne savait déjà, par les paroles

⁴² R. WETH, *Heil im gekreuzigten Gott*, in *Ev.Th.* XXXI (1971), p. 229.

⁴³ P. ALTHAUS - Art. *Eschatologie*, IV, *Religionsphilosophisch und dogmatisch* in RGG³ II/686 remarque justement que « à la différence de l'eschatologie idéaliste et marxiste, l'eschatologie chrétienne ne peut attendre l'avènement du Royaume ni du développement historique ni de sa propre activité. Le Christianisme est préparé par le destin historique de son Seigneur au fait que la lutte contre les forces historiques contraires se heurte toujours de nouveau à une opposition historiquement insurmontable qui se renforce et s'affirme d'autant plus que la Communauté du Seigneur est pure et résolue. On ne peut nier que la méchanceté du monde depuis Jésus-Christ est allée grandissant. De même que l'histoire biologique du monde semble avoir une tendance à la destruction de la vie et entrer dans un

de Jésus, qu'en contradiction radicale avec l'esprit ambiant, la voie était de persévérer tenacement dans la foi jusqu'à la fin (Matt. 10 : 22, 24 : 13), même si l'obéissance à la vocation de Christ a pour effet de déclencher un ostracisme social assorti d'une pression psychologique rarement supportable.

En raison de circonstances sociologiques et idéologiques particulièrement fortes, cette pression est aujourd'hui spécialement oppressante et les croyants y sont exceptionnellement sensibles. Devant la prolongation de l'apparente inertie du Dieu prêché, et l'apparente inefficacité de leur message, ils se demandent dans le secret de la prière : « Jusques à quand, ô maître saint et véritable ? » (Apoc. 6 : 10). Ou bien, ils se sentent tentés de laisser de côté la prédication pour rechercher des réalisations ecclésiastiques qui en vérité restent très mesquines, souvent importunes et, de toutes façons, dans le meilleur des cas, ne peuvent soutenir la comparaison avec les réalisations mondaines ni leur faire concurrence. Ainsi, ils peuvent se sentir tentés d'exhumer en les actualisant les antiques « preuves » dont KANT déjà avait montré l'inconsistance et l'échec, pour donner une preuve sociologique de l'existence de Dieu et de sa justice, faisant de la théologie de la Parole une *theologia ancilla sociologiae* (une théologie servante de la sociologie). « On essaie de donner la preuve de la vérité de la foi chrétienne en démontrant son utilité pour la société »⁴⁴.

Au fond de la crise du ministère pastoral et des facultés de théologie qui ont pour fonction d'en préparer les cadres, n'y aurait-il pas cette secrète sollicitation ?

Si la foi évangélique pouvait offrir des réalisations spectaculaires, des libérations constatables, vérifiables, elle cesserait d'être foi pour se changer en vue (II Cor. 5 : 7) ; si l'objet de son espérance pouvait s'atteindre grâce à un développement historique⁴⁵, il s'agirait encore et toujours de ces libérations historiques visibles, qui si souvent ont illusionné et déçu les hommes. Les croyants sont appelés à la certitude de la rédemption sans la voir réalisée, sans pouvoir en démontrer ou en fournir la réalisation. Ils ne peuvent qu'en faire l'annonce et en attendre la manifestation, uniquement par la foi en la parole de Jésus.

stade de décrépitude voisin de la mort, ainsi le Christianisme doit se rendre compte de l'avènement d'une inimitié contre la loi et l'Evangile de Dieu qui dépasse toutes les proportions connues jusqu'à présent, de l'avènement d'un athéisme dont le dynamisme était encore inouï. Voilà le sens de l'attente, biblique et toujours vivante dans l'histoire de l'Eglise, de l'*Antéchrist*, qui interdit aujourd'hui tout optimisme à l'égard du monde ».

⁴⁴ H. ZAHRNT, *Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft*, München 1970 (trad. franç Paris 1971 : *Dieu ne peut pas mourir*, p. 236).

⁴⁵ R. NIEBUHR, *Faith and History*, New York 1949 (trad. franç. *Foi et histoire* Neuchâtel-Paris, 1953) a noté la profonde affinité — claire preuve de l'unité de la culture moderne — entre l'optimisme marxiste et l'optimisme bourgeois dans leur conception de la rédemption par l'histoire en dépit de quelques nuances dans les procédés divers de transition présupposés par les deux visions.

Ne pas le comprendre et ne pas l'admettre ce n'est pas formuler une légitime variante dans l'interprétation de l'Evangile : cela peut vouloir dire qu'on fait sienne cette hypothèse de la rédemption historique que Jésus a refusée au désert et que de ce fait on s'engage sur une voie qui en définitive dévie fondamentalement de sa parole et de son esprit. C'est la voie non de Jésus de Nazareth mais celle d'un autre Jésus, Jésus Barabbas⁴⁶. On ne suit plus alors le chemin de la rédemption par la foi, mais on tombe à la renverse, par impatience ou par fatigue, écrasé sous le poids de l'acroix.

NUMÉROS RECHERCHÉS

Les numéros 10 et 51 de La Revue Réformée sont recherchés par Bibliothèque de la Faculté libre de Théologie évangélique.

85, avenue de Cherbourg, à 78-Vaux-sur-Seine

OFFRES

Les Commentaires de Jean CALVIN sur le Nouveau Testament, 4 volumes reliés plein veau, bon état, tranches rouges, pièce titre noir, Meyrueis 1854, au prix de 200 F les 4 volumes.

Commentaires de Jean CALVIN sur le Livre des Psaumes 2 volumes brochés, dont l'un légèrement détérioré, au prix de 200 F les 2 volumes.

Veuillez vous adresser directement à :

M. le pasteur Jean-Frédéric VERNIER, Beauséjour, rue des Myosotis, La Chamberte, 34-Montpellier (Hérault).

⁴⁶ Il est connu que selon certains manuscrits grecs du Nouveau Testament, confirmés par le témoignage d'Origène, le nom de Barabbas était également Jésus. Si bien que Matth. 27 : 17 se présenterait de cette façon : « Pilate leur demanda : qui voulez-vous que Je vous relâche, Jésus dit Barabbas, ou Jésus dit Christ ? » On comprendrait alors beaucoup plus clairement l'alternative offerte par Pilate. On aurait peu à peu laissé tomber le premier terme par un malencontreux respect sacré pour le nom de Jésus.

JEANINE COUZINET *

PRIERE DU POETE

Mon Dieu, je n'ai plaisir ni trève,
Faut-il continuer ainsi ?
Je ne travaille ni ne rêve
Toute à l'espoir, toute au souci

De capter le secret message
Qui peut venir de quelque part,
De toi peut-être, et qu'au passage
Saisit le sens subtil de l'art.

Il vient de la pierre brûlante
Où vit et rêve une humble fleur,
D'un brusque et fort parfum de plante
Qui perce comme la douleur.

Il est dans la phrase d'un livre,
Dans le jet d'argent de cette eau...
Le don de mon Dieu m'en délivre,
Mais ce don est trop grand, trop beau,

Et comme je n'en suis pas digne
Un doute affreux parfois me vient...
Pardon, Seigneur, mais fais un signe
Pour que je sache qu'il est tien,

Et si tu te plais à m'entendre
Chanter et composer pour toi,
Quel bonheur de pouvoir prétendre
Comme David, charmer mon Roi!

Que ma prière le repose
Car elle est simple en sa ferveur,
Et qu'il m'accorde pour faveur
L'amour qui comprend toute chose.

* La joie m'a été donnée, dans l'exercice de mon ministère pastoral, de faire voici trente années la connaissance de Jeanine COUZINET, et de nouer avec elle une profonde et reconnaissante amitié au cours d'une vie paroissiale intense et partagée. Professeurs de Lettres à la Maison d'Education de la Légion d'Honneur, Jeanine COUZINET a reçu les dons du poète que Paul VALÉRY, en son temps, appréciait. J'ai plaisir à donner à nos lecteurs la primeur de quelques pages d'un important volume inédit. Pierre MARCEL.

PRIERE POUR LA PURETE

Ps. 51

Ce beau jour flambe, ardent et triste,
 Et le ciel est d'un bleu si dur !
 Oh ! la prière du Psalmiste :
 « Mon Dieu, crée en moi un cœur pur ! »

Quand un tel soleil irradie,
 Perçant les sous-bois abrités
 Les passions comme un incendie
 Laissent tout l'être dévasté ;

Et le péché, dans la lumière
 Qui le rend plus laid et plus noir,
 Semble tacher la vie entière,
 Et se transforme en désespoir.

Ne m'écarte pas de ta face,
 Je viens à toi d'un cœur contrit :
 Seigneur, lave ; Seigneur, efface
 Et fais souffler sur moi l'Esprit !

Rends-moi la joie et l'allégresse.
 Oh ! qu'il ne te soit pas odieux
 Le visage de ma tendresse
 Qui se lève vers Toi, mon Dieu !

Vois : Il est sans vaine assurance,
 Doutant de son intégrité.
 Tu m'as appris dans la souffrance
 Qu'on en devait toujours douter.

Mais comme un doux bruit de fontaine
 Engage à toujours avancer,
 La pureté, fraîche et lointaine
 A quoi je n'ai pas renoncé,

M'attire après toutes les chutes,
 A travers tous les errements,
 M'inonde à certaines minutes
 Dans un bref éblouissement,

Et c'est avec ce goût d'eau vive
 Que la prière, de mon cœur
 Jusque sur mes lèvres, arrive :
 Purifie et sauve, Seigneur !

A L'ECOUTE

Tu ne t'appartiens plus et tu n'es à personne.
Ecoute — mais ne bouge pas —
Ton amour qui s'éloigne et ton pas qui résonne
Avec un autre bruit de pas.

Un reflet irréel baigne la forêt verte,
Comme dans un rêve enchanté
Qui te tient immobile à la fenêtre ouverte,
Dans la même irréalité.

Reste. Cette raideur t'épargne la souffrance
Et garde ton cœur suspendu
Dans l'attente du soir, mystère et délivrance
Qu'espère le monde tendu.

Tout à l'heure au toucher d'invisibles baguettes
Eclateront les chants d'oiseaux
Et le chœur des grillons sur la pelouse en fête,
Au tourbillon joyeux des eaux ;

Et toi, près d'étouffer et que le vide oppresse,
Obscurément tu sentiras
L'éclatement nouveau du flot de ta tendresse
Au cri qui la libérera...

Mais d'abord prends courage, et pour qu'en toi réponde
La voix que tu ne connais pas,
Que ton âme attentive écoute au bord du monde
L'écho lointain d'un bruit de pas.

CE QUI RESTE

Que reste-t-il au fond de l'être
De l'enfance et de ses grands jeux ?
Quand je me penche à la fenêtre,
Le souvenir de l'Oiseau Bleu !

Que reste-t-il de la jeunesse
Et des orages traversés ?
Le visage de la tendresse
Est seul à ne pas s'effacer.

Découverte heureuse et bénie :
Que le chaos de tant de jours
Dont on n'a pas compris le cours
Fassent ensemble une harmonie ;

Et que le filet tortueux
Qui roulait la boue et les pierres
Paraisse au loin, dans la lumière,
Ce long ruisseau clair et joyeux !

Maintenant que j'arrive à l'âge
De tous les épanouissements
Et que la grâce des voyages
A lavé mes derniers tourments,

Je voudrais d'un cœur solidaire
Dans l'espace et le temps plonger,
Pour que de l'homme et de la terre
Rien ne me soit plus étranger,

Et comme une divine ivresse
Ouvrant des sources d'émotion,
Sentir la noble exaltation
De l'universelle tendresse.

CRIS D'HIRONDELLES

C'est l'heure ; elles y sont fidèles.
Chaque fois je voudrais savoir
Ce qu'en tournant les hirondelles
Crient ainsi regroupées dans le soir.

Pourtant c'est l'heure calme et tendre
Où de l'une à l'autre maison
On se voit bouger sans entendre,
Ou s'attarder sur le balcon...

Elles repassent et s'inquiètent
Sur un fond de ciel obscurci,
Faisant se lever dans ma tête
Un vol oublié de soucis,

Puis soudain, dans mon cœur qu'opresse
Le désir anxieux du soleil,
L'appel aigu de la tendresse
Avant la grâce du sommeil,

Et dans le repos de la terre
La peur, quand cessera leur cri
De sentir à jamais se taire
La voix que me soufflait l'Esprit.

RENOUVEAU

Merci d'avoir — c'est toujours vrai ! —
 Oté de moi tout ce qui blesse...
 Seigneur, par quel dessein secret
 Ou quelle divine faiblesse ?

Garde-moi de la vanité,
 Mais sur ton amour je me fonde.
 J'ai presque peur de ta bonté
 Et je me cache aux yeux du monde.

Combien d'autres — j'en suis témoin —
 Tu frappes quand ils se redressent,
 Tandis que de tous les soins
 S'entoure pour moi ta tendresse !

Ma vie pourtant ne vaut pas mieux.
 Suis-je plus frêle ? Ou plus sensible ?
 Chercherai-je au cœur de mon Dieu
 Une préférence indicible ?...

Me voici, Seigneur, pour t'offrir
 L'hommage ébloui de ma joie,
 Dans l'allégresse que déploie
 Ce jour d'avril qui veut fleurir !

Quand les couleurs vivent et chantent
 Dans le soleil et sur les toits,
 Je sens ma vocation vivante,
 Et vivante en elle ma foi.

Bénis toutes les délivrances,
 Du cœur libéré de Satan
 Au brin d'herbe qui recommence
 Par le miracle du printemps ;

Et favorise à la lumière
 Cet échange libre et touchant :
 Tu me fais la grâce du chant,
 Reçois l'élan de ma prière !

EN RECONNAISSANCE

On m'aime, je ne sais pourquoi.
Merci, mon Dieu, du privilège !
Est-ce mon sourire, ou ma voix ?
Est-ce l'Esprit ? Même est-ce moi
Ou la grâce qui me protège ?

Pardon, Seigneur, de m'étonner :
Sans presque reprendre personne
De ceux que vous m'avez donnés,
Vous ne cessez d'environner
De perles neuves ma couronne.

Temps heureux où les affections
Pour unir trois générations
Tendent sur nous toute leur gamme,
Avant que les disparitions
Viennent trouer la douce trame !

Et comblée aussi dans mon cœur
Par les amitiés de mon âge,
Je souris aux jeunes ardeurs
Qui voilées de noble pudeur
S'offrent à moi comme un hommage

En ce temps des haines sans frein
Où la guerre partout progresse,
Contre l'angoisse et le chagrin
Quel remède plus souverain
Qu'un trésor d'intimes tendresses ?

Qu'il soit le profond aliment
Où mon âme renouvelée
Cherche et trouve, en remerciement
De sa vocation révélée,
La source du rayonnement !

LA PENSÉE MARIALE DE JEAN CALVIN

par M. BURNOTTE *.

INTRODUCTION.

Parmi les obstacles qui entravent le dialogue œcuménique, la question mariale occupe une place importante. Cela est sans doute dû au fait que dans la mariologie se cristallisent bon nombre d'oppositions entre les théologies protestante et catholique. Reprenant les propos de R. MEHL nous pourrions citer : le pouvoir autonome conféré à la tradition, le magistère, les doctrines de la grâce et du mérite, la compréhension de la médiation du Christ¹. Mis en présence d'une réelle divergence de vue dans les études protestantes contemporaines², il nous a paru utile de remonter à la Réforme pour dégager une base de dialogue acceptable par le plus grand nombre. CALVIN paraissant plus restrictif³ sur la question mariale que les autres réformateurs³, nous étions assurés en parcourant sa pensée de découvrir la position qui met le plus en évidence les divergences et les réserves émises par la théologie réformée.

Une vision d'ensemble des œuvres du réformateur de Genève permet de découvrir que la pensée mariale y occupe une place suffisante pour faire l'objet d'une recherche spécifique. Sans jamais donner un traité sur la question, CALVIN l'aborde en des endroits les plus divers qui vont des écrits doctrinaux aux commentaires scripturaux tant sur l'Ancien que sur le Nouveau Testament en passant par des ouvrages polémiques, des lettres et des sermons.

* Ce texte est établi à partir d'un mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de licencié en sciences religieuses à l'université de Louvain en 1970.

¹ R. MEHL, *Du catholicisme romain, approche et interprétation*, Neuchâtel, 1957, p. 91.

² De la position radicale de G. MIEGGE dans *La Vierge Marie*, Paris, 1961, à l'effort de compréhension et de dialogue de M. THURIAN dans *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise*, Talzé, 1962.

³ Y. CONGAR, *Marie, l'Eglise chez les protestants*, dans *Etudes Mariales*, t. 10, 1952, p. 88; J. BOSC, *La mariologie des réformateurs*, dans *Etudes Mariales*, t. 20, 1963, p. 18 ss.

LES AFFIRMATIONS POSITIVES DE CALVIN CONCERNANT MARIE.

Le rôle de Marie dans l'histoire du salut éclaire la christologie.

Il nous semble que nous devons prendre comme point de départ de notre réflexion sur Marie l'annonce de l'Ange. Celle-ci en effet, par ses implications, nous permet de situer la place de la Vierge dans la théologie de CALVIN, une place en relation étroite avec l'œuvre du Christ. Par Marie, Il s'incarne dans notre histoire, et cet événement met en lumière la réalité ontologique du Sauveur : il est vrai Dieu et vrai homme. Le rôle de Marie éclaire cette réalité de deux façons : elle est vierge et mère du Seigneur. CALVIN souligne ce double aspect dès le début de son sermon sur les paroles de l'Ange annonçant à Marie qu'elle enfantera un fils⁴.

Il ne fait aucun doute que pour CALVIN Marie était vierge⁵. Mais cette virginité n'est importante que dans la mesure où elle éclaire le mystère du salut. Le miracle de la virginité apparaît aux yeux de CALVIN comme un signe, signe que l'enfant porté par la Vierge n'appartient pas au rang commun : il est Fils de Dieu. Que Marie soit restée vierge ou non, cela ne peut revêtir une grande importance si on s'arrête à sa personne. Mais nous nous trouvons devant le moyen choisi par Dieu pour envoyer son Fils dans le monde, et ce moyen devient signe de la réalisation du salut⁶.

Quant à la virginité de Marie après l'enfantement, le réformateur estime qu'il s'agit là d'un sujet de controverse sans importance, qui ne peut en aucune manière devenir source de conflit⁷ mais il tient cependant à en défendre l'idée :

« ...Or il y a aucun fantastiques qui ont voulu recueillir de ce passage que la vierge Marie avoit eu d'autres enfants que le Fils de Dieu, et que Joseph avoit puis après habité avec elle : mais c'est une folie que cela... »⁸.

Il est difficile de connaître les motifs qui guident CALVIN dans cette option. Sans doute s'agit-il d'un simple rattachement à l'opinion traditionnelle. Si CALVIN affirme la conception virginale du Christ comme vérité de foi, il semble ne défendre la virginité perpétuelle de Marie qu'au niveau d'une opinion.

Si la conception virginale est signe de la divinité du Christ, ce miracle n'empêche par l'appartenance réelle du Christ à la nature humaine : « son origine est d'Adam »⁹, « il a esté formé au ventre de la Vierge Marie, de la propre substance d'icelle, pour estre semence de David »¹⁰.

⁴ C.R. XLVI, 73.

⁵ C.R., XLVI, 149 ; VI, 23 ; L, 226-227 ; ...

⁶ C.R., XLVI, 265, 266.

⁷ C.R., XLV, 70.

⁸ C.R., XLVI, 272.

⁹ Institution chrétienne, C.R., III, 539.

¹⁰ Catéchisme de Genève, C.R., VI, 23.

Marie est humainement mère d'un enfant¹¹ et cet enfant est le Fils de Dieu. Cela devrait nous conduire à affirmer la définition d'Ephèse : Marie est mère de Dieu. En fait, CALVIN reste réservé sur ce point. Il ne craint pas d'appeler Marie la « mère de nostre Seigneur »¹². Ce titre apparaît alors comme christologique, tendant à éclairer la venue du Fils de Dieu en ce monde et à préciser la réalité de sa nature humaine notamment dans la réfutation du nestorianisme. Mais il n'éclaire qu'indirectement la personne de Marie. CALVIN n'est porté à souligner qu'exceptionnellement l'honneur qui en résulte pour la Vierge¹³.

Pourquoi CALVIN se refuse-t-il à utiliser les termes de « Mère de Dieu » alors qu'il se prétend fidèle au concile d'Ephèse¹⁴ ? Nous pouvons trouver une réponse dans un texte souvent oublié : une lettre que le réformateur adresse à la communauté de Londres¹⁵. CALVIN s'oppose à ceux qui voudraient retirer à Marie son titre de « mère de Dieu » : ce serait faire preuve de témérité et d'ignorance. Cependant, il se montre réticent à l'emploi de cette formule dans les sermons et, semble-t-il, d'abord poussé par un souci pastoral.

Si la valeur doctrinale du « *théotokos* » est reconnue, il faut garder à l'esprit sa portée christologique ; il met en lumière le mystère de l'incarnation. A partir du moment où la vraie dimension du dogme s'estompe et où le titre de « mère de Dieu » est saisi davantage comme un honneur pour Marie, il devient pour CALVIN et la pensée protestante source de tout le dogme marial. Marie n'est plus alors au service de la christologie mais devient elle-même une idole. Le réformateur tend avant tout à éviter pareille déviation aux membres de son Eglise¹⁶.

¹¹ C.R., III, 535, 536, 542-543 ; XLVI, 73.

¹² *Institution chrétienne*, C.R., III, 551 ; XLVI, 109.

¹³ C.R., 348 ; traduction : « On ne peut nier que Dieu en choisissant Marie, et en la destinant à être la mère de son fils, l'ait honorée du plus grand honneur... ».

¹⁴ *Institution*, C.R., III, 749.

¹⁵ C.R., XIV, 364.

¹⁶ Si tout en reconnaissant la légitimité doctrinale du « *théotokos* », Calvin, pour un motif pastoral, est réticent à l'emploi du titre de « mère de Dieu », un doute plus fondamental touchant cette fois à la doctrine elle-même pourrait expliquer ses réticences, son silence. Voulant à tout prix éviter la confusion des deux natures du Christ et en marquer la distinction, il inclinerait volontiers vers la séparation de celles-ci. Sans vouloir trancher la question dans un article si limité, disons simplement que l'attitude de Calvin apparaît suffisamment ferme dans les principes et suffisamment souple et nuancée dans les passages où nous le voyons attiré du côté d'Antioche pour que sa pensée puisse être exemptée de tout soupçon d'hérésie.

Garder l'exakte formulation de Chalcédoine en évitant de pencher vers le pôle monophysite ou, au contraire, vers le pôle nestorien est une entreprise délicate lorsqu'on applique la doctrine à des problèmes particuliers (voir sur ce point : Ch. MOELLER, *Mentalité moderne et évangélisation. Dieu, Jésus-Christ, Marie, l'Eglise, cahiers de Lumen vitae*, n° VII, Bruxelles, 1962, *Le Christ dans la Réforme*, p. 145-148).

MARIE, EXEMPLE POUR LES FIDÈLES.

Par ce qui fait le centre de sa signification, la mariologie de CALVIN apparaît comme un élément de sa christologie. A ce niveau, elle devient essentielle pour la compréhension du mystère chrétien, mais à ce niveau seulement. Cependant, si nous quittons le domaine proprement doctrinal pour entrer dans la vision de ce qu'est la vie du chrétien dans l'optique du réformateur, nous trouvons un nouvel éclairage de la figure de Marie.

La sanctification ou régénération du chrétien est un des grands soucis du réformateur de Genève. Nous pouvons la définir comme la venue en nous du Christ et la possession de tout notre être par le Christ¹⁷. Cette union repose entièrement sur l'élection divine. Celle-ci se manifeste chez la créature par un zèle nouveau de sanctification¹⁸.

Cette figure du parfait disciple semble s'appliquer à tous points de vue à Marie. Elle est élue par la bonté gratuite de Dieu¹⁹. Ce don de Dieu, cette grâce accordée à Marie sont sans doute exceptionnels, le Fils de Dieu ne s'est incarné qu'une fois²⁰, mais la manière dont Marie est comblée est la même que celle des autres chrétiens²¹.

Comblée par Dieu, Marie vit comme une créature reçue en grâce (*kécharitoménè*). Elle adopte une attitude qui est « un miroir de la foy que nous devons manifester à nostre Dieu »²², une foi qui s'exprime par une obéissance totale²³; elle montre une « petitesse » exemplaire dépourvue de toute vaine ambition²⁴; le *Magnificat* apporte aux fidèles une leçon remarquable sur ce qu'est la louange de Dieu²⁵; le comportement de Marie éclaire la notion de témoignage à rendre aux merveilles de Dieu²⁶; et sur ce point elle a un rôle spécifique à jouer dans la transmission du message du salut : c'est elle qui a permis aux apôtres de percevoir l'ensemble du mystère rédempteur²⁷; aussi CALVIN l'appelle « maistresse » en doctrine et va jusqu'à dire qu'en ce sens elle est « thrésoriere de grâce »²⁸; Marie excelle aussi dans la connaissance des Ecritures²⁹, devoir qui s'impose à tous les fidèles ; enfin la prophétie de Siméon nous ap-

¹⁷ F. WENDEL, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950,
p. 182-193.

¹⁸ C.R., IV, 177-225 : « *La vie de l'homme chrestien* ».

¹⁹ C.R., XLV, 25.

²⁰ C.R., XLVI, 106.

²¹ C.R., XLVI, 65-67.

²² C.R., XLVI, 95.

²³ C.R., XLV, 29-30.

²⁴ Voir les premières pages du commentaire de l'Evangile de Luc et tout le commentaire du *Magnificat*.

²⁵ C.R., XLVI, 118-119.

²⁶ C.R., XLVI, 99.

²⁷ C.R., XLVI, 63.

²⁸ C.R., XLVI, 309-310.

²⁹ C.R., XLVI, 125.

prend qu'elle saura supporter les épreuves, renoncer à elle-même tout en continuant à rendre grâce pour l'honneur qui lui est fait³⁰.

De tout ceci il ressort que Marie doit être considérée comme une figure parfaite de la création sanctifiée. C'est pour cela que CALVIN l'appelle sainte. Il la nomme « la saincte Vierge » ou « *sancta Virgo* » ou « *sancta Christi mater* ».

L'ATTITUDE DU FIDÈLE ENVERS MARIE.

Le fidèle peut-il dès lors s'arrêter à la contemplation de Marie ? En un certain sens, oui. Cela ressort de l'étude que CALVIN fait de la salutation de l'ange et de l'accueil d'Elisabeth dans le commentaire de l'Evangile de Luc.

Dans la personne de Marie, nous devons reconnaître et louer la grâce et la puissance de Dieu. Il faut en d'autres termes reconnaître l'honneur qu'a reçu Marie en étant l'objet d'une bénédiction du Seigneur³¹.

Nous remarquons dans la pensée du réformateur une sorte de balancement entre le désir de rendre à Marie l'honneur qui lui est dû et la crainte de laisser dans l'ombre ne fût-ce qu'un instant la personne du Christ³². Les réserves que nous voyons poindre ça et là sont dictées par un sentiment de prudence. CALVIN a sans cesse présent à l'esprit les déviations de l'Eglise romaine et craint de voir ses fidèles s'abandonner à une louange, à un culte particulier de Marie, ce qu'il condamne avec force.

Pour éviter une telle erreur, le réformateur aime à souligner l'identité parfaite entre Marie et les autres créatures. Afin de supprimer toute équivoque, il refuse clairement à Marie un privilège qui l'aurait exemptée, dès sa conception, de toute souillure³³ et affirme à deux reprises que Marie a péché : lors du pèlerinage à Jérusalem et aux noces de Cana³⁴.

LUTTE DE CALVIN CONTRE LES DÉVIATIONS DE L'EGLISE ROMAINE.

Ce que nous avons dit jusqu'ici ne doit pas nous faire oublier la large part de polémique que contiennent les œuvres du réformateur. Nous avons déjà pu constater son hésitation devant le titre de « Mère de Dieu » et ce, en grande partie pour des raisons d'ordre pastoral. C'est principalement ce souci que nous allons trouver sous-jacent à toutes les critiques qu'il adresse à l'Eglise de la papauté.

³⁰ C.R., XLVI, 384-386.

³¹ C.R., XLVI, 108-109.

³² C.R., XLV, 348-349.

³³ « *Acta synodi Tridentinae* », C.R., VII, 481 ; voir aussi le texte français correspondant.

³⁴ C.R., XLV, 106 ; XLVII, 38-39.

Ce qu'il craint le plus pour ses ouailles, c'est essentiellement que leur attention ou leur vie soient détournées de ce qui doit en être le sens et la raison : Jésus-Christ. Aussi ce qui nous paraît être le point d'appui de toute sa critique est la crainte de voir les chrétiens se forger un autre médiateur que le Christ³⁵.

A partir de cette affirmation centrale, CALVIN lutte contre toutes les déviations qui peuvent porter ombrage au rôle unique du Sauveur : les prières d'intercession adressées aux saints et en particulier à Marie³⁶, les titres octroyés à la mère du Seigneur³⁷, les reliques et les images³⁸.

C'est sans doute l'importance quantitative de cet élément de controverse dans la pensée mariale de CALVIN qui a laissé une impression négative dans la manière traditionnelle de comprendre son attitude. Replacée dans son contexte (création d'une nouvelle Eglise, rivalité et méfiance réciproque), cet élément peut sans doute être relativisé pour permettre une étude positive de Marie dans l'œuvre du réformateur.

BILAN PROVISOIRE.

S'il en était encore besoin, une étude positive de la pensée mariale du réformateur de Genève peut montrer que l'idée d'un protestantisme rejetant dans l'ombre la mère du Seigneur et refusant de lui accorder la moindre considération est bien un mythe.

Toute une réflexion positive sur la vierge Marie, réflexion faisant partie intégrante du mystère du salut et de la sanctification du chrétien, existe chez CALVIN. La doctrine des premiers siècles y paraît entièrement incluse. Mais la polémique que nous avons brièvement esquissée rappelle les réserves du réformateur pour toute question mariale et empêche de prolonger indûment dans une ligne traditionnelle certains aspects de la pensée du réformateur qui pourraient s'y prêter.

Nous pouvons dès lors nous demander si les positions de CALVIN et de la théologie catholique contiennent des points de divergences insurmontables ou si, au contraire des voies de rapprochement sont ouvertes.

La divergence essentielle qui apparaît entre les deux pensées nous semble être la compréhension de la médiation du Christ. Pour CALVIN, elle est unique dans un sens strict qui n'admet aucun prolongement et aucune complémentarité. Pour les catholiques au contraire, Marie apparaît dans un rôle d'intercession et possède

³⁵ *Institution*, C.R., IV, 394-395.

³⁶ *Harmonie évangélique*, C.R., XLVI, 120, 309 : *Commentaire d'Isaïe*, C.R., XXXV, 686-687.

³⁷ « *Articuli facultatis Parisiensis cum antidoto* » ; C.R., VII, 44.

³⁸ « *Traité des reliques* » ; C.R., VI.

même une certaine fonction de médiation. Depuis sont venues s'ajouter les difficiles doctrines de l'*Immaculée Conception* (dont nous avons vu qu'elle était rejetée par Calvin) et de l'*Assomption*.

La convergence peut naître d'une volonté commune de situer Marie à sa juste place, ce qui suppose l'abandon de la méfiance et d'un certain radicalisme chez les protestants, le refus de retomber dans un maximalisme outrancier chez les catholiques.

Quel que puisse être le résultat des recherches communes et du dialogue marial, il ne faudra jamais oublier la différence d'esprit et de préoccupation qui a toujours motivé les théologies catholique et protestante. Celle-ci a toujours visé davantage à expliquer la réalisation du salut en l'homme, celle-là s'est plus orientée vers la spéculation, vers la compréhension ontologique du mystère. Cette différence ou plutôt cette complémentarité doit nous rappeler que nous ne devons pas souhaiter une unité de vue théologique qui soit une uniformité sans relief. La réalité du salut n'est-elle pas suffisamment riche pour permettre à plusieurs tendances de s'exprimer ou d'en exprimer toutes les facettes ?

BIBLIOGRAPHIE

Richard SHAULL, *Oltre le Regole del Gioco, trasformazione sociale e liberazione umane* (« Piccola collana moderna », N° 22) Torino, Editrice Claudiiana, 1972, in-8°, 160 pages.

Franco GIAMPICCOLI nous donne ici la traduction d'un petit livre paru aux Etats-Unis en 1970 et dans lequel Richard SHAULL, actuel président de la Fédération mondiale des Etudiants chrétiens, a réuni un certain nombre d'articles parus dans diverses revues entre 1968 et 1971 tant aux Etats-Unis (cinq articles) qu'en Allemagne (le dernier).

L'auteur analyse sous l'angle politique et théologique les tendances qui se manifestent dans notre monde théologique en plein désarroi et, constatant qu'elles s'opposent sans se confronter, donc sans possibilité aucune de compréhension, il propose une attitude qui se situerait « *Par-delà les règles du Jeu* » en ne tenant plus compte délibérément des positions établies d'une « orthodoxie » sclérosée ou d'un « progressisme » aventurieux.

Ces attitudes lui paraissent dépassées dans les faits et surtout caractérisées par des comportements de défense ou de désespoir. Il est temps, selon lui, de sortir de cette situation sans issue, sinon la confusion actuelle n'aura servi qu'à aboutir à une « voie sans débouché » et la situation de transition que nous vivons n'aura pas été le prélude d'un « nouveau commencement ».

Chemin faisant, R. SHAULL croit pouvoir critiquer Reinhold NIEBHUR, dont l'influence fut heureuse en Amérique, mais dont, dit-il, la pensée portait en elle-même ses propres limitations : aujourd'hui le « Dieu transcendant » ne peut plus être défendu en se fondant sur les catégories kierkegaardiennes : ce message n'atteint plus « l'homme moderne », « engagé dans une lutte révolutionnaire sécularisée dans laquelle il a bien trop conscience de la crise quasi générale dans laquelle se trouvent plongées l'Eglise et la théologie ; bien qu'il ait vu certaines implications politiques de la foi chrétienne, la pensée de NIEBHUR aujourd'hui ne peut plus atteindre personne (cf. p. 73).

Bien que la « théologie de la Révolution » lui paraisse digne d'attention, il lui semble que les théologiens européens lui accordent beaucoup plus d'intérêt (trop ?) que leurs homologues américains.

Au passage, l'auteur consacre quelques pages à la théologie des Réformateurs. C'est surtout CALVIN qui est l'objet de ses flèches, CALVIN et, plus exactement, ce qu'il appelle le « *calvinisme* ». Mais à l'interpréter comme il le fait, nous semble-t-il, à partir de réalisations historiques plus ou moins directement dérivées, il n'est pas étonnant que l'impression que l'on reçoit de son analyse est qu'elle doit plus à la sociologie, à l'économie ou à la politique qu'à la pensée du Réformateur. C'est une manière d'aborder la question qui fut très à l'honneur il y a quelques décennies et qu'on est tout étonné de voir émerger de nouveau à la faveur des récents actuels.

Cet ouvrage est très agréable à lire. C'est un compliment pour l'auteur et le traducteur qui a eu l'obligeance de faire précéder son travail d'une introduction fort utile. Il a l'avantage de nous informer de ce que pensent les étudiants de la « Fédé » en ces moments de pensée confuse et d'excès contradictoires. Qu'on retrouve dans l'ouvrage l'écho de tendances fort connues ne surprendra personne. Mais il est évident que l'auteur a voulu rester serein et qu'il s'est efforcé de laisser la première place au bon sens.

Et cela n'est pas négligeable.

E. RIBAUTE.

Maitre ECKHART : *Les Traités* ; 171 pages : Editions du Seull ; 1971.

Maitre ECKHART est sans doute le représentant le plus connu de ce qu'on a coutume d'appeler la *mystique rhénane*. Ce dominicain, qui a vécu environ de 1260 à 1327, eut de grandes responsabilités dans la province allemande de son ordre. Il fut accusé de panthéisme et condamné quelques années après sa mort. Il est toujours difficile de résumer en quelques phrases

la pensée d'un homme sans le trahir, mais le maître mot pourrait être *dépouillement* : le péché a fait perdre à l'âme toute similitude avec l'essence divine; le seul moyen de retrouver une certaine identité avec l'essence divine est un dépouillement radical de tout l'être.

Le présent livre comprend quatre traités : *Instructions spirituelles*, *Le livre de la consolation divine*, *De l'homme noble*, et enfin : *Du détachement*. Cette édition est accompagnée d'indications biographiques et de notes dues à Mme Jeanne ANCELET-HUSTACHE qui est, en France, la spécialiste de la mystique rhénane. On lui doit notamment, aux éditions du Seuil, une introduction à Maître ECKHART parue dans la collection des *Maitres spirituels*.

Mme ANCELET-HUSTACHE nous parle aussi des vicissitudes de l'interprétation de l'œuvre d'ECKHART après sa redécouverte au XIX^e siècle. Beaucoup de protestants y ont vu la volonté d'un retour au pur évangile contre les prétentions de l'Eglise. Le plus étonnant est l'utilisation qu'en fit Alfred ROSENBERG, et à partir de 1936, en le considérant comme l'ancêtre spirituel du national-socialisme ! Mais grâce à cela fut entreprise une édition des œuvres latine et allemande.

Nous possédons en français, peu de textes d'ECKHART pour ne pas nous réjouir de la publication de ce livre. Même si la problématique des mystiques rhénans nous paraît étrange, surtout à cause de la scolastique, on ne peut ignorer un moment important de l'histoire de la pensée chrétienne.

Alain G. MARTIN.

Martin LUTHER : *Commentaire de l'Epître aux Galates* (tome II). Editions Labor et Fides, 1972.

Il s'agit là du tome XVI des œuvres du réformateur traduites en allemand. Ce tome est la suite du commentaire de l'Epître aux Galates dont nous avons parlé dans le numéro 81 de la Revue Réformée. Nous continuons à penser qu'il faut se réjouir que nous soient données en langue française les pages les plus importantes des réformateurs. A les lire, on voit combien ceux-ci sont loin d'avoir perdu toute actualité et toute force. Avec eux, on va tout de suite à l'essentiel. Ainsi dès les premières pages, nous sommes plongés dans le vif du sujet, avec la question de la loi. Celle-ci ne peut en aucune façon conduire à la justification. Elle mène à la transgression, c'est-à-dire à la prise de conscience du péché de l'homme auquel seule la grâce de Dieu peut répondre. La loi et son office acculent l'homme à la promesse de la grâ-

ce qu'ils rendent douce et désirable (p. 26).

Evidemment, il ne faut pas s'attendre à trouver là un commentaire philologique ; on est frappé et quelques fois un peu dérouté par la verve de LUTHER qui n'hésite pas à faire de nombreuses digressions ; bien sûr cette fougue rend sans doute une pensée moins ordonnée que celle d'un CALVIN. Mais il s'agit là d'une différence de tempérament : comparer les commentaires des deux réformateurs est plein d'enseignements : ils ont des développements différents mais se retrouvent sur l'essentiel. L'un se laisse aller à une vision plus personnelle des choses ; l'autre a un plus grand souci d'exactitude dans le détail.

Mais il serait bien présomptueux de vouloir opposer les deux réformateurs ; même si l'un se laisse emporter par sa foi et l'autre est plus soucieux d'ordre, on aura toujours profit à les lire et à s'enrichir de l'un comme de l'autre.

En tout cas, nous espérons bien que d'autres commentaires de LUTHER pourront paraître bientôt, notamment celui de l'Epitre aux Romains.

Alain G. MARTIN.

Dietrich BONHOEFFER : *La Nature de l'Eglise*, 67 pages, Editions Labor et Fides, 1971.

Un petit livre qui a une grande importance. Il regroupe les notes prises par deux étudiants d'un cours de BONHOEFFER donné en 1932 ; le manuscrit de ce cours a disparu. Otto DUDZUS, qui a reconstitué ce texte, pense que dans ce cours, BONHOEFFER va plus loin que dans *Sanctorum Communio*, écrit cinq ans plus tôt. L'Eglise, dans la *Nature de l'Eglise* est beaucoup plus centrée sur le Christ, son aspect communautaire y est plus souligné, enfin le lieu de l'Eglise est le monde.

Cette Eglise, BONHOEFFER veut la situer dans son époque et il remarque que le besoin qu'a l'homme de l'Eglise est séculier : c'est le besoin de « consommation religieuse » qui prime (l'expression était déjà inventée avant BONHOEFFER !) Ce qu'il faut affirmer au contraire, c'est que la *réalité de l'Eglise ne saurait être représentée par la relation dirigeant-dirigé*, mais seulement par le rapport docteur-disciple (p. 20). Cette réalité ne peut se confondre avec la notion de communauté religieuse qui tient son origine de volontés particulières alors que l'Eglise se fonde sur l'unité du Père et du Fils. L'Eglise ne doit son existence qu'au Christ ; BONHOEFFER fait intervenir ici la notion de substitution : Christ prend la place de l'homme ; il est à la fois le Seigneur, le Frère et l'unité de la communauté nouvelle et messianique :

Il n'est pas le fondateur d'une religion nouvelle mais le fondement de l'Eglise et son rédempteur : ainsi cette *communauté est structuralement déterminée par les concepts de l'unité, du règne, de la communion* (p. 57). L'Eglise n'est pas l'affaire personnelle des hommes, elle préexiste toujours aux individus qui sont appelés par Dieu en Christ. Autrement dit l'Eglise ne peut se réduire à un événement sociologique et historique : *Peut-être l'Eglise se manifeste-t-elle de la façon la plus convaincante lorsque, dans une grande ville, une communauté se réunit autour de la table sainte. Les liens naturels n'y jouent guère de rôle. Le militariste et le pacifiste s'y côtoient, tout comme le patron et l'ouvrier, ainsi que bien d'autres qui s'opposent l'un à l'autre dans des antagonismes irréductibles. C'est une unité extrêmement paradoxale que Dieu a fondée ici en Jésus-Christ, une unité que l'on ne saurait appréhender par le concept de la communauté religieuse* (p. 66 et 67).

Il y aurait encore beaucoup à dire sur ce petit livre. Sa lecture est à conseiller à tous alors que trop souvent on se sert de BONHOEFFER pour dire n'importe quoi. Mentionnons quand même l'importance que ce théologien apportait au baptême des enfants : avant de le savoir ou de le vouloir, l'homme devient membre de l'Eglise ; ce n'est pas sa décision. L'autre avertissement que lance BONHOEFFER concerne la doctrine : les assemblées ecclésiastiques ne se risquent plus à émettre des jugements en matière de doctrine. C'est là une perte de substance qui pèse lourd dans la vie des Eglises. La tâche première de l'Eglise est d'avoir une théologie solide. Il était bon que cela nous fut rappelé à un moment où règne la plus complète confusion.

Alain G. MARTIN.

P. BENOIT et M.-E. BOISMARD : *Synopse des Quatre Evangiles*, tome II ; Les Editions du Cerf, 1972.

Il y a sept ans paraissait le premier tome de cet ouvrage : il s'agissait d'une synopse des quatre Evangiles écrite en français, avec de nombreux paragraphes tirés des Pères, des apocryphes ou de l'Evangile de Thomas. Certains avaient douté de l'utilité d'un tel travail, estimant que si quelqu'un s'intéresse à la comparaison des évangiles, il peut bien aller jusqu'à faire l'effort d'apprendre le grec. C'est méconnaître un peu légè-

rement toute l'aide qu'a effectivement apportée cette synopse française à des groupes d'études bibliques ou de catéchumènes : on peut aimer la Bible et vouloir mieux la connaître sans pour cela avoir le don des langues. La Bible n'est pas réservée à quelques initiés : elle est pour le peuple de l'Eglise.

Le second tome qui vient de paraître est d'un abord plus difficile : il ne peut être approché sans une solide préparation. Il s'agit en effet d'un commentaire technique consacré presque exclusivement aux trois premiers évangiles. Par l'étude du vocabulaire et les comparaisons de texte à texte, les auteurs essaient de tracer l'histoire et la préhistoire des écrits évangéliques. Ce n'est pas une tâche facile que de s'y retrouver dans les théories sur les diverses sources des évangiles, et on aura parfois du mal à suivre les auteurs dans leurs raisonnements : le problème synoptique est l'un des plus complexes de la science biblique.

Les auteurs adoptent en gros la théorie des deux sources : l'une étant Marc, l'autre un document Q contenant les textes communs à Matthieu et à Luc. Mais Marc provient lui-même de trois sources : un document A d'origine palestinienne ; un document B d'origine pagano-chrétienne et enfin un document C d'origine plus archaïque. Entre ces documents et la rédaction définitive il y a des étapes comme le proto-Luc ou le Matthieu intermédiaire.

On peut faire deux reproches à cet ouvrage : l'un c'est d'être trop affirmatif, l'autre d'être trop complexe. Ceci dit, il faut souligner la richesse et la grande valeur du travail qui nous est présenté ici. Le positif l'emporte de loin sur le négatif.

Manié avec prudence, c'est un livre qui rendra d'énormes services à tous ceux qui veulent améliorer leur connaissance de la Bible. Il ne s'agit pas bien sûr d'un commentaire, mais d'un instrument préparant l'exégèse et le commentaire. Il y a là une mine de renseignements et de réflexions qui aideront à mieux lire le texte. Certes, ce n'est pas la lettre mais l'esprit qui compte. Cependant il ne faut pas mépriser l'étude de cette lettre : on aura parfois l'impression que l'on coupe les cheveux en quatre et pourtant c'est bien souvent à partir de là que le texte biblique devient plus riche et qu'une meilleure compréhension spirituelle s'en suit.

Alain G. MARTIN.

SOCIÉTÉ CALVINISTE

EXTRAITS DES STATUTS

I. — Principles

Article premier. — La Société calviniste, fondée à Paris, le 10 décembre 1926, a pour principes d'organisation et d'activité la doctrine exposée par CALVIN et par les confessions de foi qui s'inspirent de cet enseignement.

Article 2. — Elle a pour but : 1° d'étudier et de propager le calvinisme, considéré comme élément de force et de progrès pour la pensée chrétienne ; 2° de faire connaître la personne et les œuvres de CALVIN et la littérature réformée ancienne et moderne.

Article 3. — La Société calviniste s'interdit toute activité sectaire et toute œuvre de division ecclésiastique.

II. — Membres

Articles 7. — La Société calviniste compte diverses sortes de membres :

a) Les *membres* (sans autre qualificatif) déclarent leur accord avec l'article premier des présents statuts. Ils possèdent la voix délibérative et le droit de vote lors des assemblées générales de la Société.

b) Les *associés* sont ceux qui désirent témoigner leur sympathie pour l'un des buts poursuivis par la Société. Ils peuvent participer aux assemblées générales avec voix consultative ; ils ne possèdent pas le droit de vote.

c) Peuvent être nommés *correspondants* les collectivités (associations, bibliothèques, etc...). Les membres de ces collectivités ou leurs représentants sont invités à assister, au même titre que les *associés*, aux séances de la Société.

d) La Société pourra nommer *membres honoraires* les personnes qui se seront distinguées par des travaux ou des initiatives en harmonie avec l'œuvre de la Société.

Article 8. — La qualité d'*associé* ou de *membre honoraire* n'implique pas l'adhésion personnelle aux principes énoncés dans l'article premier des présents Statuts.

TOME XXIII

TABLE DES MATIÈRES

BARILLER, Roger, <i>Le retour des Philistins</i>	97
BLOCHER, Henri, <i>L'Ordre de Dieu et la réponse de l'homme</i>	119
BLOCHER, Henri, <i>Les Fondements bibliques de la confession de foi</i>	62
BOESAK, A. A., <i>L'Evangile et l'usage de la violence</i>	180
BURNOTTE, Michel, <i>La pensée mariale de Jean CALVIN</i>	185
COURTHIAL, Pierre, <i>L'Eglise instituée et l'Eglise corps de Christ</i>	69
COURTHIAL, Pierre, <i>Esquisse de quelques principes d'Ethique</i>	186
COUZINET, Jeanine, <i>Poèmes</i>	177
MARCEL, Pierre, <i>L'Homme gardien de la Création, Allocution d'ouverture du Congrès de l'Association Internationale Réformée</i>	112
PROBST, Alain, <i>Sur la Théologie de la mort de Dieu</i>	49
RIBAUTE, Emile, <i>Hommage à Oscar Cullmann</i>	109
SCHAERER, Henri, <i>Les origines du mouvement charismatique dans l'Eglise Réformée de France</i>	83
SUBILIA, Vittorio, <i>La Contestation évangélique</i>	8
SUBILIA, Vittorio, <i>La Rédemption Historique</i>	158
<i>Appel aux Jeunes de l'Eglise réformée de France</i>	2
<i>Programme de la Conférence de l'Association Internationale réformée</i>	1
Bibliographie, par A.-G. MARTIN, Emile RIBAUTE, René MULLER,	46, 91, 151, 192

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 : Commandes : 10, rue de Villars, 78-Saint-Germain-en-Laye.

Abonnements, envois de fonds et dons : M. Jean MARCEL, 23, rue de Tourville, 78-Saint-Germain-en-Laye (Yvelines). C.C.P. Paris 7284.62.

Abonnement : 23 F. Abonnement de solidarité : 50 F ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 15 F.

ALLEMAGNE : Dr. L. COENEN, 56, Wuppertal 2, Krautstrasse, 74. Postscheckkonto Köln 71336.

Abonnement D.M. 16; Etudiants : D.M. 11.

BELGIQUE : M. le pasteur Paulo MENDES, rue de Malplaquet, 19, 7000 Mons
Compte courant postal 3776.05.

Abonnement : 200 francs belges. Abonnement de solidarité : 300 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 135 francs belges.

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

Abonnement : \$ 5 — Abonnement de solidarité : \$ 10 ou plus.

GRANDE-BRETAGNE : Dr David HANSON, 39, Highfield Lane, Birmingham, 32.
Abonnement : £ 2.—, Student sub. £ 1,35.

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

Abonnement : lires 1.800.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 1.200.

PAYS-BAS : Mme F.J.A. de Roo-PANCHAUD, 128, Cort Van der Lindenstraat, «Loide Vue», Hoogezand (Groningue). Giro : 1.3765.60.

Abonnement : Fl. 15. Abonnement de solidarité : Fl. 30 ou plus.

Etudiants : prix réduit : Fl. 10.

PORTRUGAL : Rui Antonio RODRIGUES, Avenida Dr Augusto da Silva Martins 17. Rossio ao sul do Tejo.

Abonnement : 60 \$ 00.

Pasteurs et assimilés, étudiants : 43 \$ 50.

SUISSE : M. R. BURNIER, Beauséjour, 16. 1003, Lausanne. Compte postal : 10.6345.

Abonnement : 18 francs suisses. Abonnement de solidarité : 40 francs suisses ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit : 12 francs suisses.

AUTRES PAYS : 25 F.

PUBLICATIONS DISPONIBLES

1° Au siège de *La Revue Réformée*, 10, rue de Villars, 78100 Saint-Germain-en-Laye, (France). C.C.P. Pierre MARCEL, 3456.23, Paris. 15 % de réduction, franco, pour commandes adressées au siège de la Revue

	F
<i>Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ?</i>	
Rapport de la Commission biblique désignée par l'Episcopat Luthérien Suédois	10.—
<i>Ta Parole est la Vérité</i> , Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968	12.—
Rudolf Grob, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	7.—
Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i>	7.—
<i>Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)</i>	5.—
Jean de SISMONDI (1773-1842). Précurseur de l'Economie Sociale	6.—
Jean CALVIN : <i>La Nativité</i> :	
1. L'Annonce faite à Marie et à Joseph	6.—
2. Le Cantique de Marie	6.—
3. Le Cantique de Zacharie	6.—
4. La Naissance du Sauveur	6.—
Les quatre fascicules ensemble	18.—
G. C. BERKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i>	6.—
Théodore de BIZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé, Introduction, préface et notes de Michel Révellaud	15.—
Herman DOOYEWERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i> ...	10.—
John MURRAY, <i>Le Divorce</i>	10.—
Auguste LECERF :	
<i>La Prière</i>	6.—
<i>Des moyens de la Grâce</i>	8.—
<i>Le Péché et la Grâce</i>	6.—
Pierre MARCEL :	
<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i>	10.—
<i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de Grâce</i>	20.—
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	7.—
<i>Christ expliquant les Ecritures</i>	3.—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	3.—
2° A la Librairie Protestante, 140, Bd Saint-Germain, Paris, 6 ^e (Tarif Librairie)	
Pierre MARCEL :	
<i>A l'Ecole de Dieu</i> , Catéchisme réformé	12.—
<i>A l'Ecoute de Dieu</i> , Manuel de direction spirituelle	10.—
<i>La Confession de Foi des Eglises réformées en France, ou Confession de La Rochelle</i> . Format de poche, « Les Bergers et les Mages »	3,20
Jean CALVIN :	
<i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i>	10.—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène</i> , Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages »	4,20
<i>Institution de la Religion Chrétienne</i> , 4 volumes, « Labor et Fides », brochés	144.—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , « Labor et Fides »	80.—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , « Labor et Fides »	84.—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , « Labor et Fides »	43.—
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , « Labor et Fides »	49.—
<i>Jean CADIER, Calvin, P.U.F.</i>	10.—
<i>Jean CADIER, Calvin, collection philosophes, P.U.P.</i>	7.—