

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA



Klaus BOCKMUHL, Révolution de l'éthique et éthique de la révolution. Essai - 1 ^{re} partie	1
2 ^e partie	17
Alain PROBST, Une critique de la métaphysique occidentale: La philosophie de Jacques DERRIDA	29
Bibliographie	44

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.

Révolution de l'éthique et éthique de la révolution

Essai

par Klaus BOCKMÜHL

PREMIERE PARTIE

LA REVOLUTION DE L'ETHIQUE

La publication du livre de John A.T. ROBINSON, *Honest to God* (Dieu sans Dieu) en 1963 a marqué la fin d'une époque relativement paisible de la vie de l'Eglise et de la théologie et a inauguré la décennie riche en conflits dans laquelle nous nous trouvons. Ce livre posait à chacun la question fondamentale de la foi : ce n'est plus la filialité divine de Jésus-Christ ou l'autorité de l'Ecriture Sainte qui est la pomme de discorde, la ligne de séparation dans l'Eglise. C'est plutôt la question fondamentale qui est posée : Pouvons-nous ou devons-nous tout bonnement croire encore à un Dieu ? « Tout est jeté au creuset », écrit ROBINSON. Toute tradition de la foi, tant qu'elle n'a pas été mise à l'épreuve et acceptée à nouveau, est soumise au couperet de la critique.

ROBINSON a ajouté à son livre un chapitre sur l'éthique. Dans ce domaine aussi, tout doit faire l'objet d'une réflexion entièrement nouvelle, et partout où la chose est nécessaire, tout doit être renversé. Dans la première page de ce chapitre, il écrit : « Le vent du changement est ici [dans le domaine éthique] un ouragan » (*Honest to God*, p. 105). Et ce qui nous échoit, c'est une « nouvelle morale », comme il l'appelle.

Même optique chez l'Américain Joseph FLETCHER, dont ROBINSON a pris les réflexions pour point d'appui : « La nouvelle morale déclare que tout peut être juste ou faux — cela dépend uniquement de la situation. Et ce principe libéral constitue en fait une révolution de l'éthique »¹.

¹ *Situation Ethics. The New Morality*, London 1966, abrégé SE, p. 124.

Que veut-on dire par là ? En quoi consiste la « nouvelle morale » ? Que signifie la « révolution de l'éthique » ?

Nous tenterons de répondre à ces questions sous quatre angles :

- I. *Description du bouleversement dans l'éthique,*
- II. *Causes du bouleversement.*
- III. *Préparatifs du bouleversement,*
- IV. *Jugement de ce bouleversement en éthique et de ses résultats.*

I. LE BOULEVERSEMENT EN ETHIQUE

En quoi consiste la révolution dans l'éthique ? Qu'y a-t-il de « nouveau » dans la « nouvelle morale » ?

Pour répondre à cette question, nous regarderons de plus près ce qu'a écrit l'homme qui passe pour le « père de la nouvelle morale », Joseph FLETCHER, professeur d'éthique sociale à l'*Episcopal Theological School*, à l'Université de Harvard, Etats-Unis.

Son article, paru en octobre 1959 « *Towards a new look in Christian ethics* (Nouvelles perspectives de l'éthique chrétienne) passe pour le facteur qui a déclenché la « nouvelle morale »². FLETCHER a publié en 1966 l'exposé détaillé de son programme éthique sous le titre « *Situation Ethics. The New Morality* » (Ethique de situation. La nouvelle morale).

Le titre de ce livre répond déjà à la première question. Le propre de la « nouvelle morale » est d'être une *éthique de situation*. La solution de rechange essentielle qu'elle veut substituer à l'éthique chrétienne traditionnelle peut se formuler : plus de commandements éternels et de critères absolus du bien et du mal, mais une décision rationnelle de l'amour dans chaque situation qui se présente. Des exigences éthiques de Dieu *antérieures* à une situation donnée, identiques pour tous les êtres humains, voilà qui est récusé. Dans le chapitre de ROBINSON qui a déjà été mentionné et qui traite de l'éthique, l'auteur fait des « critères moraux absolus » comme les dix commandements par exemple, l'objectif principal de ses attaques. En revanche, la « nouvelle morale » constitue, aux dires de ses représentants, un « nouveau relativisme en éthique ». Il ne reste plus qu'un seul absolu, l'amour. « Seul l'amour est prescrit. »

C'est ainsi que FLETCHER écrit à titre d'exemple : « En soi, rien n'est bon ou mauvais, sauf l'amour »³. Rien n'est d'avance faux. « Aucune action n'est en elle-même bonne ou juste »⁴. C'est pour-

² Dans le *Harvard Divinity Bulletin* ; réimprimé dans une série d'articles de FLETCHER sur l'éthique, sous le titre : *Moral Responsibility. Situation Ethics at Work*, Londres 1967.

³ *Moral Responsibility*, (abrégé ici MR) p. 38.

⁴ MR p. 34.

quoi « cette éthique n'a rien contre les relations sexuelles extra-conjugales comme telles ; dans certains cas, elles sont bonnes »⁵. « Dans certaines situations, l'amour sans mariage peut être infiniment plus moral que l'amour conjugal »⁶. Et même « l'adultère peut être normalement faux ; mais il y a toujours la situation exceptionnelle dans laquelle l'adultère peut être ce qu'il y a de juste et bien »⁷. FLETCHER présente le cas d'une femme allemande, prisonnière de guerre en Russie en 1945 et qui apprend que sa famille ne peut plus se tirer d'affaire sans elle. Mais seuls les malades et les femmes enceintes sont rapatriés par priorité. Elle décide que l'amour pour sa famille lui impose de commettre un adultère et elle demande à un gardien russe (FLETCHER note à ce propos qu'il est d'origine allemande) de lui faire un enfant et rentre ainsi dans sa famille, joyeuse et accueillie avec honneur⁸. En tout cas, prétend FLETCHER : « Nous devons avoir la liberté de pouvoir nous déterminer selon la situation et pour nous-mêmes »⁹.

Si dans les années trente et au début des années quarante, Emil BRUNNER pensait encore que la valeur des commandements de Dieu résidait dans leur fixité intemporelle : chacun sait qu'il sera jugé selon le même critère et qu'il n'y aura pas « acceptation de personnes », ROBINSON, lui, estime que les anciens commandements ne sont plus utilisables, précisément en raison de leur fixité et de leur immuabilité, parce qu'ils traitent tous les êtres humains de la même manière et ne laissent aucune place à la considération de ce qu'on pourrait appeler les circonstances atténuantes d'une situation qui se présente à chacun sous un jour différent. C'est dans le même sens qu'un des jeunes rebelles de l'éthique chrétienne (qui sont néanmoins tous intégrés aujourd'hui dans des positions bonnes et sûres au sein de l'« *Establishment* » théologique) parlait avec mépris de la « loi pour nomades des Dix commandements » qui ne peut que nuire à l'homme dans notre société moderne, compliquée, différenciée, cultivée et technologiquement sensibilisée.

Dans l'intention de définir les coordonnées de son nouveau système — ou mieux, de sa nouvelle méthode — FLETCHER nomme trois possibilités de parvenir à des décisions éthiques :

1. le *légalisme* — modèle éthique qui a été en vigueur pendant une bonne partie de l'histoire de l'éthique chrétienne. Là, on aborde une situation éthique déterminée en étant armé « de quelques commandements et interdictions rigides et excessifs », « tu dois », « tu ne dois pas ».

2. Diamétriquement opposé au *légalisme*, à la *légalité* en matière d'éthique, il y a l'*antinomisme*, une éthique caractérisée de l'anarchie. Elle est représentée aujourd'hui sous une forme non chrétienne

⁵ *MR* p. 40.

⁶ *MR* p. 34.

⁷ *MR* p. 32.

⁸ *SE* p. 164 s.

⁹ *MR* p. 33.

par l'éthique existentialiste. Là, on aborde toute situation dans une complète liberté à l'égard de tout *pré-jugé*; on ne sait pas d'avance comment on se décidera. Une seule chose demeure : ce doit être une décision spontanée, née de l'instant.

8. Le troisième modèle est l'*éthique de situation* : on pénètre dans le champ de la situation éthique sans avoir non plus de lois. Ce qui était antérieurement la loi a plutôt maintenant la fonction d'un principe, d'une maxime, mais n'est en aucun cas, comme auparavant soumis à un droit de veto, et peut même être écarté en cas de nécessité, comme une maxime dépourvue de force obligatoire.

Nous examinerons plus loin et de plus près si FLETCHER parvient réellement à suivre un troisième chemin au-delà du légalisme et de l'antinomisme, une voie supérieure.

L'autre élément du « relativisme » de la « nouvelle morale », à côté de la relativité de l'éthique ramenée à la *situation* particulière, est sa relativité restreinte à une *personne* individuelle. Nous devons nous décider non seulement « dans la situation », mais comme FLETCHER le dit, « chacun pour soi ». Ce sont les deux aspects de la liberté à laquelle FLETCHER voudrait procurer l'autorité, surtout en matière d'éthique. Cela représente évidemment une très forte individualisation de l'éthique. FLETCHER, qui provient lui-même de la tradition anglicane de la casuistique (la théologie morale anglicane a toujours été très dépendante du thomisme), formule la chose de manière très logique : à chacun sa propre casuistique. Par cette formule, il participe à l'esprit de notre époque, qui n'est pas prêt à supporter davantage une hétéronomie quelconque en éthique, que ce soit de la part de l'homme ou de celle de Dieu. La « nouvelle morale » se révolte surtout contre l'ancienne autorité en matière d'éthique. FLETCHER y met son point d'honneur et estime occuper une position forte en introduisant dans la théologie morale un point de vue qui domine également ailleurs dans notre société : « Le situationisme est le cristal qui sera procréé dans l'éthique chrétienne par le pragmatisme et le relativisme de notre temps »¹⁰. Il prête à l'individu une autonomie morale et écarte la conception autoritaire des commandements donnés par Dieu et de l'obéissance exigée de l'homme. Les gens ne peuvent plus supporter cela, dit ROBINSON. Seul l'amour calcule rationnellement les risques et les conséquences et en déduit la décision à prendre. Ou, pour retoucher légèrement le titre d'un livre de Dorothee SÖLLE sur le sujet : *Imagination au lieu d'obéissance*.

Toute la littérature sur la « nouvelle morale » peut avoir donné l'impression, qui n'est pas fausse, que l'intérêt capital de cette éthique se rapporte au domaine sexuel où elle a exercé une influence extraordinaire par sa prétention à écarter toutes les restrictions légales et morales et à laisser chacun se déterminer lui-même. La

multiplicité des exemples cités par FLETCHER confirme bien que c'est là son orientation essentielle, la direction dans laquelle elle entend porter ses coups. Néanmoins, dit FLETCHER, la « nouvelle morale » est en fait une théorie éthique d'envergure qui a bien plus de conséquences que dans le seul domaine de la sexualité¹¹. Elle est un programme fondamental et l'on ne peut que témoigner du respect pour le format théorique d'un livre comme « *Situation Ethics* ». Il y est question d'une *méthode* de pensée éthique qui peut trouver une application dans tous les secteurs de l'éthique. FLETCHER a lui-même écrit un article beaucoup plus long sur « l'éthique de situation dans la conduite des affaires » et il y a bien entendu toute une vaste carrière pour l'application de ces thèses à l'éthique politique. C'est ainsi que j'ai entendu, il y a quelques années, un théologien américain qui travaillait en Afrique du Sud plaider le recours à la violence pour la transformation sociale dans la situation de cette région ; en recourant à l'éthique de situation, il justifiait des moyens qu'on était encore loin de reconnaître à l'époque pour les nations industrielles de l'Occident.

Comme on l'a dit, il s'agit dans l'éthique de situation d'une méthode éthique aux applications multiples et elle est surtout — comme le dit FLETCHER — « une rébellion contre ce que Henry MILLER, le tigre de papier des rebelles du sexe, a appelé 'l'immoral de la morale' »¹².

II. LES CONDITIONS DU BOULEVERSEMENT

En quoi consistent les conditions de la « révolution de l'éthique » ? Il nous faut chercher à comprendre la situation qui a servi de sol nourricier à la naissance de la « nouvelle morale ».

Nous parlons d'une révolution dans l'éthique. Il serait peut-être utile de jeter un coup d'œil sur la logique générale des révolutions et d'y trouver telle ou telle catégorie qui nous permettra d'expliquer ce qui s'est passé dans l'éthique chrétienne.

Le Suisse Philippe MOTTU a étudié les étapes caractéristiques de toutes les révolutions, leurs causes et leur déroulement¹³. Il commence par remarquer : « Ce qui fait la puissance de pénétration des révolutionnaires, c'est en partie la faiblesse de l'ancien régime, l'incapacité et la paralysie de la classe dominante¹⁴. On pourrait presque parler d'absence spirituelle ou d'« insolvabilité » idéologique. L'ancien régime se distingue par deux traits essentiels : le refus ou l'incapacité d'affronter de nouveaux problèmes et de nouvelles si-

¹¹ *MR* p. 35.

¹² *MR* p. 29.

¹³ Philippe MOTTU, *Révolution politique et révolution de l'homme*, Neuchâtel 1967.

¹⁴ *Op. cit.* p. 20.

tuations et, d'autre part, une division rigoureuse en classes, un système de patronage dans lequel de grandes masses se sentent de plus en plus, surtout par leur présence spirituelle et les informations croissantes qu'elles possèdent, exclues des centres de décision. Cette administration est toujours plus semblable à un vêtement devenu trop petit pour la vie réelle de la population¹⁵.

Deuxième étape : L'incapacité et l'inefficacité de l'ancien régime se heurte à une volonté générale de changement. L'apparition de cette attitude s'exprime de bien des manières : les intellectuels retirent à l'ancien régime leur confiance et leur collaboration et s'opposent à lui ; spontanément se forment des groupes de réflexion ; le domaine des idéologies prend de nouveau une grande importance et cela s'exprime par des déluges de brochures. L'ancien régime est submergé par la pensée avant d'être renversé par les armes.

Troisièmement, l'immobilité de l'ancien régime mène à la révolution, dans laquelle les modérés sont tout d'abord portés au pouvoir par une insurrection spontanée des masses, puis chassés par les radicaux dans un coup d'état calculé avec l'aide de l'armée.

Ce fragment de logique révolutionnaire peut suffire à notre propos, à notre objectif immédiat. Comment cette loi de l'évolution s'applique-t-elle au développement actuel de l'éthique ? Réponse : Dans l'histoire de l'éthique théologique aussi la révolution a été provoquée par l'immobilité et l'incapacité de l'« ancien régime » en face de la nouvelle problématique.

L'ancien régime de l'éthique chrétienne est l'Eglise officielle, dans le protestantisme, l'Eglise établie, officielle, issue de la Réforme. Elle représente le modèle de l'« ancien régime » comportant le patronage, la clientèle et la grande masse *éthiquement mineure*. Là, l'éthique consiste à observer quelques commandements essentiels, à quoi s'ajoute l'interprétation de l'Ecriture par une personnalité autorisée, le *parochus*, le pasteur, *locum tenens*.

La Réforme a conduit à la personnalisation de la sotériologie — chacun devait avoir l'assurance de son salut — mais il n'en allait pas de même de l'éthique : la personnalisation de l'éthique devait encore avoir lieu.

ANNEXE : NAISSANCE DE L'« ANCIEN RÉGIME » DANS L'ÉTHIQUE PROTESTANTE

Dans la seconde génération de la Réforme, on prend une décision d'une portée immense, qui, dans le cadre de l'évolution dans le sens de l'orthodoxie, est responsable de l'état en question dans l'éthique protestante ; il s'agit de ce qu'on peut appeler la « troisième dispute antinomiste ». M'écartant des définitions en usage et

pour plus de clarté, je voudrais parler ici de trois (au lieu de deux) discussions antinomistes. Ces trois discussions se sont déroulées historiquement dans le même ordre que dans le traditionnel « triple usage de la loi », *triplex usus legis*.

D'abord se pose la question de savoir si la venue de l'Esprit, donc l'existence de la communauté chrétienne, ne rendait pas superflue la loi dans son ensemble, également au plan de son usage civil, social. Ainsi Thomas MÜNTZER et les Anabaptistes qui dénient le *civilis usus legis*; la « lumière intérieure », l'inspiration leur dit ce qu'ils doivent faire. Ils n'ont besoin d'aucune limitation externe, même dans la vie civique.

Après l'élimination de cet antinomisme de l'Eglise chrétienne, l'ancien disciple de **LUTHER**, **AGRICOLA**, inaugure dès 1530 *le second débat antinomiste* (souvent appelé « le premier », parce qu'on ne reconnaît pas que la guerre des paysans dans sa phase finale, avait aussi l'aspect d'un débat sur la validité de la loi dans la vie civique).

Il soutient la thèse suivante : Si l'on admet que le premier usage de la loi, c'est-à-dire dans la vie sociale, reste valable, en revanche, depuis la venue du Christ, il ne reste plus de place pour le « second » usage de la loi, pour la loi dans la fonction de révélatrice du péché. Nous ne trouvons plus la connaissance du péché dans le miroir de la loi ou des commandements de Dieu, mais dans notre rencontre avec l'image du Christ souffrant, livré pour nos péchés. Comme nous le savons de la série de « disputes antinomistes » des années trente du XVI^e siècle, **LUTHER** a combattu cette conception avec toute l'appréciation dont il était capable. Il craignait à juste titre qu'une nouvelle brèche soit ainsi ouverte à l'antinomisme, l'anarchie et le chaos. **AGRICOLA** se retira, et le second usage de la loi, l'usage « particulier », *usus theologicus* ou *clenchthicus*, fut confirmé.

Au cours du *troisième débat* antinomiste, il advint que la mauvaise voie fut prise et elle a conduit à l'« establishment » de l'« ancien régime » actuel dans l'éthique théologique. Après la mort de **LUTHER**, vers 1560, quelques théologiens soutinrent la thèse suivante : le premier et le second usage de la loi sont absolument certains, mais ce n'est certainement pas dans l'esprit de **LUTHER** que quelques-uns érigent aujourd'hui un troisième usage de la loi, *tertius usus legis*, une application de la loi à la vie de ceux qui sont nés de nouveau, de telle sorte que la loi doive dire au chrétien ce qu'il doit faire dans sa vie quotidienne. **LUTHER** n'a jamais rien su d'un « troisième usage » de la loi. Ceux qui sont nés de nouveau sont certainement soumis aussi à la loi civique. Ils restent constamment confrontés au deuxième ministère de la loi tant qu'ils vivent : elle leur révèle leur péché. Mais la loi ne peut jamais prendre la place du pédagogue qui dit au chrétien ce qu'il doit faire dans une situation déterminée. C'est bien plutôt le Saint-Esprit qui est le pédagogue qui nous dira à chaque instant ce que nous devons faire dans le cadre des commandements, par leur pratique. Il nous instruit continuellement en s'adressant à notre cœur, comme le soleil envoie

sans cesse ses rayons et sa chaleur sur la terre : Christ en nous, le Seigneur qui demeure en nous est notre pédagogue et notre guide.

Voilà pour ces théologiens. Leur conception fut rejetée peu après 1560 par la majorité des théologiens luthériens, officiellement en faveur du « troisième usage de la loi ». Cette décision a passé dans la *Formule de Concorde*, c'est-à-dire les documents confessionnels luthériens. La crainte de l'antinomisme poussa les responsables de l'époque à lier le Saint-Esprit au mot écrit de la Bible avec une telle exclusivité qu'elle détermine encore aujourd'hui la sécheresse et la pauvreté de la doctrine du Saint-Esprit dans le protestantisme allemand. C'est ainsi que **HUTTERUS**, dans son manuel théologique qui sera en vigueur pendant les cent cinquante années suivantes, décrète : Sans doute le Saint-Esprit conduit-il ceux qui sont nés de nouveau (dans la perspective du Nouveau Testament, c'était assez difficile à contester), mais il le fait « *non immediate* », de manière médiate ; il préfère s'exprimer par les dix commandements de Dieu. De la sorte, le Saint-Esprit est enchaîné à la loi et identifié à elle, et on ne tarde pas à voir — dans la haute orthodoxie — le « Saint-Esprit » devenir l'équivalent de l'interprétation de l'Ecriture sainte en un lieu, à une heure et par une personne autorisés : le Saint-Esprit parle le dimanche de 10 à 11 heures dans l'église paroissiale par la bouche du *pastor loci*... Et voilà comment la doctrine du Saint-Esprit s'est ratatinée dans le protestantisme !

C'est donc cette décision et le développement qui en est résulté qui ont cimenté la souveraineté de la loi et refusé toute place à la personnalité individuelle et à la situation occasionnelle. C'est cela qui constitue l'« ancien régime » de l'éthique protestante.

Il nous faut approfondir encore notre examen de la situation. Cette souveraineté est « ancien régime », « ancienne », dans un sens plus profond : il s'agit en définitive du *modèle de l'éthique de l'Ancien Testament*. C'est là qu'on trouve cette combinaison de quelques préceptes fondamentaux auxquels s'ajoute l'interprétation du prêtre dont la fonction est de communiquer la *tora*, c'est-à-dire de faire connaître aux simples croyants des choix éthiques ; ou l'interprétation du prophète auquel s'adresse le roi lorsqu'il veut savoir ce qu'il doit faire dans une situation donnée. Il n'y a pas de voie directe qui mène à la connaissance de la volonté de Dieu : on a besoin d'un intermédiaire humain. Dans les deux cas, le niveau où se situe le Nouveau Testament n'est pas encore atteint : ce que Pierre désigne dans son allocution de Pentecôte comme la nouveauté de la nouvelle alliance. Ce qui, dans l'ancienne alliance, était limité à quelques rares élus est désormais le don de Dieu à tous ses enfants : un cœur nouveau, l'inspiration du Saint-Esprit qui vient habiter en eux et qui veille à ce que nous reconnaissions et observions le commandement de Dieu dans la situation concrète ; il enseigne à chacun, dans chaque situation la volonté de Dieu « bonne, agréable et parfaite » (Rom. 12 : 2), en sorte que « l'on n'enseignera plus son prochain ni son frère en disant : « Connaissez le Seigneur, car tous me connaîtront, petits et grands, dit le Seigneur » (Jér. 31 : 34).

L'« ancien régime » atteste donc aussi dans l'éthique protestante son immobilité constitutionnelle en face d'une situation nouvelle et changée et elle est ainsi mûre pour l'écroulement. Il me semble que l'évolution se poursuit logiquement. L'Eglise officielle doit s'effondrer comme centre de décision responsable dès l'instant où ses membres ne se trouvent plus dans une situation liée à sa fonction et protégée par elle, c'est-à-dire lorsqu'ils sont livrés à eux-mêmes et doivent être capables de prendre eux-mêmes leurs propres décisions. C'est dans ce sens et dans ce sens seulement qu'on peut parler de « l'accès de l'homme moderne à la majorité », ce qui signifie une émancipation — en tout point nécessaire — non à l'égard de Dieu, mais de la tutelle sacerdotale.

Il s'agit ici tout d'abord d'une évolution générale des temps nouveaux. Alors qu'à l'époque de la Réforme en Europe, un homme naissait dans un empire chrétien et était de naissance non seulement Allemand ou Français, etc., mais chrétien, dès le début de la sécularisation, ce fut tout au moins le cadre de la famille qui décida si l'on naîtrait chrétien. En revanche, aujourd'hui, chacun doit de plus en plus prendre lui-même la décision de savoir s'il veut être personnellement chrétien. L'évolution idéologique de ces deux derniers siècles rend l'individualisation inévitable. Elle rend aussi nécessaire la découverte d'un mécanisme de décision personnelle dans le domaine de l'action chrétienne.

Mais il peut y avoir une évolution plus limitée, dans un temps encore proche de nous, qui a pu rendre nécessaire la réaction contre l'ancien régime en matière d'éthique chrétienne et a nécessité une éthique de situation d'un genre ou de l'autre : ce fut la crise au sein même de l'Eglise officielle en tant que centre de décision d'ordre éthique, qui s'est produite lorsque les membres de cette Eglise se sont trouvés dans une situation d'opposition à l'officialité, lors des années trente, dans l'Eglise confessante.

Il semble que, sur la base de cette expérience, l'éthique de situation a pénétré pour la première fois dans la science de l'éthique théologique, par les soins de BONHOEFFER et de THIELICKE, au moyen du concept de « situation-limite » qui est directement émané des expériences de l'opposition ecclésiastique dans le III^e Reich. La « situation-limite » de l'époque a fait apparaître la nécessité d'une sorte d'éthique de situation.

En résumé, ces deux motifs du renversement des anciennes autorités, de la révolution de l'éthique doivent être mentionnés, pour ce qui a trait à ces anciennes autorités :

a. L'incapacité de l'ancien moule éthique à fournir des réponses dans des situations entièrement nouvelles,

b. Le système paternaliste de l'ancienne éthique qui exclut la personne de tout droit à la décision, bien qu'elle se sente de plus en plus capable de prendre des décisions, parce qu'elle est de mieux en mieux informée. La « nouvelle morale » apparaît comme une ré-

volte contre l'« ancien régime » d'une éthique qui ignore les situations particulières. Il manque à l'ancienne morale la personnalisation nécessaire et le sens de la situation.

III. PRÉPARATIFS DU BOULEVERSEMENT

La révolte contre l'ancien régime est parvenue en fort peu de temps à un succès extraordinaire. Tout se passe comme si une éthique des commandements avait disparu de l'horizon à l'heure actuelle. Y a-t-il une explication de cette rapidité extraordinaire de la percée effectuée par la « nouvelle morale » ?

Il n'y a pas seulement le fait que l'époque était mûre pour une relève de l'ancienne morale. Il y a eu, pour ébranler l'éthique, un peu comme en 1789, une série de VOLTAIRE qui ont écarté d'emblée de très importants obstacles et ont tracé la voie au bouleversement. Nous citerons une série de phénomènes qui ont déjà commencé à ébranler antérieurement l'ancienne morale.

a. *Dans le protestantisme, l'éthique prend une forme théologique*

Il s'agit là d'une vieille maladie du protestantisme qui apparaît spécialement lorsqu'il prend une direction orthodoxe comme au temps de la Réforme. Cela se manifeste entre autres par la prétention de réduire les dix commandements uniquement au premier. Ainsi, le barthien SOE écrit dans son « *Ethique* », comme porte-parole d'un vaste cercle de théologiens : « Le péché n'est pas une série de fautes de détail, mais une vie loin de Christ » ¹⁶. Il est significatif d'opposer ainsi « fautes de détail » et « vie loin de Christ ». Ne doit-on pas admettre qu'une « vie loin de Christ » se manifeste finalement par toute une série de fautes de détail ? La réduction qu'opère SOE en ramenant les péchés à un éloignement du Christ ou la réduction de tous les commandements à celui de l'interdiction de l'idolâtrie, comme l'ont pratiquée d'autres théologiens, signifie que la deuxième table du décalogue est moins importante que la première.

Dans cette manière de donner une forme théologique à l'éthique, il y a aussi une tendance à faire disparaître l'aspect concret et objectif de l'éthique, pour aboutir à une abstraction. On aboutit en éthique à une démarche analogue à celle qui s'est produite dans la théologie dialectique (et dans d'autres) : à l'abstraction des exigences de Dieu envers l'homme qui agit, correspond l'abstraction de ce qu'on affirme sur l'intervention propre de Dieu ¹⁷.

On franchit un pas de plus dans cette direction lorsqu'on dit : « Ce ne sont pas seulement tes péchés, mais aussi tes bonnes œuvres qui sont pécheresses, parce qu'elles sont — peut-être plus que tu ne

¹⁶ N.H. SOE, *Christliche Ethik*, Munich 2^e édition 1957, p. 49.

¹⁷ Cf. mon « *Atheismus in der Christenheit. Die unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche* », Wuppertal 1969.

le pensez pour tes péchés — les œuvres de ta convoitise de Dieu »¹⁸. Un article précédent de BARTH, « *Das Halten der Gebote* »¹⁹ nous fournit une quantité d'exemples de cette déformation de l'éthique protestante. C'est ainsi qu'il peut dire : « Le péché triomphe infiniment plus dans notre zèle pour Dieu que dans ce que nous pensons connaître comme idolâtrie, comme blasphème, comme meurtre, comme adultère ou comme vol »²⁰. Cette façon d'enlever toute substance à l'éthique peut se toucher du doigt, pour ainsi dire, dans cette façon d'estomper le contenu clair des dix commandements en le ramenant à ce que nous pouvons penser et estimer.

Si la conséquence de cette première démarche qui consistait à faire de l'éthique une théologie a été de réduire l'obéissance aux dix commandements à une obéissance au premier d'entre eux, ici l'obéissance aux dix commandements est interprétée comme *désobéissance* au premier commandement.

On comprend dès lors mieux cette déclaration d'un pasteur danois à l'un de mes amis, dans les années trente déjà : « Si je descends ce soir dans la rue, si je choisis une prostituée et passe la nuit avec elle, cela ne change rien à mes relations avec Dieu. Car devant Dieu, toutes mes vertus ne sont rien de plus que des péchés. Je ne vis que par la foi ».

Dans l'article de K. BARTH « *Das Halten der Gebote* », cette théologification de l'éthique, cette façon de rendre abstraite l'éthique concrète, aboutit à un troisième résultat. De même que l'homme — dit-on dans cet article — n'est pas pécheur par nature, mais doit croire qu'il est pécheur (conséquence logique, si les transgressions concrètes qu'il constate en lui-même n'ont plus rien à voir avec son péché), il doit aussi croire qu'il observe les commandements ! Il doit croire que ces deux choses, qu'il est pécheur et qu'il est juste, lui sont imputées, et il doit croire aussi la troisième, la réalisation concrète de la justice, l'observation des commandements. « Avant que notre décision à l'égard de Dieu soit prise, il a été décidé à son propos qu'elle (!) ne serait pas transgression, mais observation des commandements »²¹. L'observation des commandements se produit dans le pardon des péchés. Le pardon des péchés n'est pas seulement le rétablissement de l'homme dans la capacité de faire le bien, il change aussi les transgressions — pardonnées — en bonnes œuvres. Aussi croyons-nous que nous « mettons en pratique la Parole », au moins dans le jugement de Dieu, même si, dans la réalité quotidienne, nous ne la pratiquons pas réellement. On admettra qu'ici, on arrive au point où l'éthique est non seulement parfaitement vidée de sa substance, et rendue irréelle, mais encore rendue impossible. Rien d'étonnant, si à notre époque, ce théisme irréel commence à tourner au plus réel des athéismes.

¹⁸ K. BARTH, *Evangile und Gesetz*, Munich 1935, p. 26. (Evangile et Loi.)

¹⁹ K. BARTH, *Das Halten der Gebote*, 1927. (L'observation des commandements.)

²⁰ *Ibid.* p. 28.

²¹ *Ibid.* p. 47, 50.

b. La réduction de la loi ou l'antinomisme latent de la théologie protestante « prérévolutionnaire ».

Karl BARTH a encore été un important « démarcheur » de la « nouvelle morale » à un autre point de vue. Dans son célèbre discours et dans sa brochure « *Evangelium und Gesetz* » de 1935, il a retourné (« révolutionné ») la succession traditionnelle « Loi et Evangile », adoptée unanimement par les catholiques, les luthériens et les réformés en « *Evangile et Loi* ». Cette démarche ne manque pas de justification. Car si la conclusion est que la « loi » ne peut être que postérieure à l’Evangile, si elle n'est que directives pour les croyants, *tertius usus legis*, elle n'a plus de fonction antérieure à l’Evangile, ni comme *usus elenchthicus*, ni comme *usus civilis*, ni comme « pédagogue pour conduire au Christ », ni comme expression des normes générales et obligatoires de comportement entre humains.

Karl BARTH a donc écarté expressément et à maintes reprises l’usage de la loi pour révéler le péché : notre état pécheur, nous l'avons reconnu en contemplant Christ. Il a suivi ainsi les traces d’AGRICOLA et il était antinomiste, au moins en ce qui concerne le « second usage de la loi ». Il se peut que cela soit venu de ce qu'il ne distinguait pas entre motif et critère de la connaissance du péché.

Le fait que le renversement « loi et Evangile » en « *Evangile et loi* » a fait aussi tomber l’« usage civil de la loi » a encore aujourd’hui de profondes conséquences qui vont dans la même direction que la « nouvelle morale » de FLETCHER. La doctrine barthienne de la loi, si l'on peut encore parler de doctrine dans ce cas, entraîne la ruine de la conception traditionnelle du *droit naturel*, comme loi morale traditionnelle, éclairée et comme telle, obligatoire pour tous et qui est donnée avec la vie elle-même. BARTH et les barthiens ont écarté théoriquement et non sans efficacité, depuis fort longtemps ce « *common sense* » en éthique, avant qu'il soit pratiquement éliminé par la civilisation des techniques de masse. BARTH et FLETCHER sont d'accord pour répudier une loi morale naturelle.

Si la règle est uniquement « L’Evangile avant la loi », il faut en tirer les conséquences, à moins que d'autres réflexions n'interviennent : « Hors du Christ et avant lui, pas de véritable connaissance morale ».

La négation de la notion d’obligation morale universellement contraignante a trois conséquences :

1°. — Où manque la loi morale naturelle, il est nécessaire qu'interviennent de grands changements en éthique, en particulier dans l'éthique sexuelle. Comment jugerons-nous encore les perversions sexuelles ? La campagne actuelle de certains pouvoirs séculiers visant à faire accepter les perversions sexuelles non seulement par la loi (ils ont presque atteint ce but), mais aussi par le jugement moral de la société dans son ensemble, rencontre ici un mouvement interne de la chrétienté qui n'a plus grand-chose à donner qu'une vague référence à l'amour. Il est donc parfaitement logique de dire que

deux homosexuels qui s'aiment vraiment sont entièrement dans les règles d'un comportement chrétien. On ne fait aucune déclaration sur l'essence de la sexualité.

2°. — La conséquence est le cri de guerre bien connu de ces dernières années : « L'Eglise n'est pas la gardienne de la morale », ce qui veut dire qu'elle n'a rien à voir à la morale officielle et publique. On pense manifestement qu'elle a une tâche bien plus importante, la réconciliation de l'homme et la prédication de sa justification devant Dieu. Mais comment pouvons-nous conserver comme centre du message évangélique la justification du pécheur et comment pouvons-nous vouloir la rendre intelligible sans un critère permanent de la justice et du jugement ?

Aussitôt que les apôtres commencèrent à apporter le message au monde hellénistique, en dehors des frontières de l'ancien Israël, où le Dieu unique et sa volonté morale, les commandements, étaient bien connus et constituaient déjà la condition préalable à l'Evangile, ils ont entrepris ponctuellement la seconde tâche, la prédication du Dieu unique et de ses commandements pour créer ainsi le fondement nécessaire du processus de la justification. La même chose va de soi aujourd'hui où nous sortons de l'époque de l'« Occident chrétien » pour déboucher dans une civilisation foncièrement athée. La doctrine de Dieu et celle de la loi comme définition de la justice doivent donc être de nouveau mises en avant. Si c'est là « l'autre tâche de la théologie » dont parlait Emile BRUNNER, nous devons effectivement y veiller. Il se peut que nous ne voulions plus parler du « droit naturel », mais il existe certainement une « exigence anonyme », une idée du bien et de la justice qui est donnée avec la vie et par la présence du prochain, comme l'ont montré de façon très persuasive LOGSTRUP et WINGREN. C'est pourquoi l'homme ne se sait et ne se croit pas seulement pécheur ; quelque critère qu'il ait choisi pour son comportement, il se connaît aussi comme transgresseur de ce critère.

3°. — La troisième conséquence de la négation d'une idée morale commune et obligatoire peut se voir dans le progrès rapide des réformes du droit pénal et matrimonial dans les pays occidentaux. Ces réformes entreprises par des idéologues séculiers trouvent les Eglises complètement démunies en raison de leur propre évolution théorique récente. Ce qui a été présenté en Allemagne comme une déchristianisation nécessaire du code pénal (nécessaire parce que tous les citoyens et justiciables ne sont pas chrétiens) est en fait une *démoralisation du droit*. Car il n'y a jamais eu des éléments spécifiquement chrétiens dans les paragraphes actuellement réformés, mais des éléments de l'idée morale commune qui se retrouvent dans l'héritage chrétien. S'il n'y a pas de *common sense* en morale, l'élimination de ses vestiges dans le droit est naturellement parfaitement justifiée. Y a-t-il un rapport entre l'encouragement apporté à ces dangereuses réformes par l'ancien ministre de la justice, qui était protestant convaincu, et l'essai de Karl BARTH ? En tout cas, le ministre a écrit dans un article qui se voulait une justification de

la réforme juridique proposée, non seulement au plan matériel, mais au plan méthodologique : « Les chrétiens ont appris qu'il n'y avait pas de loi morale éternelle. Les mœurs changent, il faut donc que le droit change aussi. Il ne peut pas se fonder plus longtemps sur l'idée de droit naturel. Chaque génération pensera différemment en matière de crime et de délit ».

Il est évident que la suppression de l'idée d'une *lex naturalis* a largement ouvert la porte à la révolution montante de l'éthique sur ces points respectifs.

Et maintenant a lieu cette radicalisation bien connue qui vient de la logique même de la révolution. VOLTAIRE sera toujours supplanté par des idéologues plus radicaux en matière d'influence intellectuelle et c'est ce qui arrive aussi à Karl BARTH. Comme les Jacobins radicaux, au début de la Révolution française, disaient aux Feuillards modérés : « Vous employez les mots, mais vous n'avez pas l'intention de les appliquer dans la pratique. Vous ne croyez pas réellement qu'il est possible de créer un régime et une forme de société entièrement nouveaux »²², de même Joseph FLETCHER emploie certaines suggestions d'Emil BRUNNER en voulant être plus conséquent que lui, de même aussi Richard SHAULL glorifie dans sa « *Theologie der Revolution* » la « nouvelle liberté » en éthique que Karl BARTH a obtenue par sa lutte, mais en adoptant pour sa part un point de vue extrême que BARTH eût difficilement approuvé, de même enfin les jeunes théologiens radicaux dépassent aujourd'hui leurs maîtres en « théologie politique » et en « théologie de l'avenir » et disent d'eux qu'ils ont été des hommes qui ne voulaient que les mots de la révolution, non sa poudre à canon.

IV. CRITIQUE ET JUGEMENT SUR LA « NOUVELLE MORALE » ET SA « RÉVOLUTION EN ETHIQUE ».

Dans ce qui suit, nous ne pouvons qu'indiquer quelques points de critique particulièrement évidents.

1. L'éthique de situation de FLETCHER, la « nouvelle morale » est donc en fait *antinomiste*. Il se refuse à l'admettre ; cependant il y a une série de signes qui montrent qu'il rejette effectivement la loi comme telle :

— ainsi, par exemple, lorsque dans un stade antérieur de ses réflexions (article-programme de 1959), il accepte l'identité de l'éthique de situation et de l'éthique existentialiste, alors qu'il décrira plus tard l'existentialisme comme antinomique ;

— ainsi, lorsqu'il dit que l'antinomisme décide d'abord *dans la situation* d'abord « en ce lieu et à cet instant », puis quand il dit plus tard de son propre principe éthique qu'il est une « décision en ce lieu et à cet instant » — les termes sont identiques ;

— en outre, lorsqu'il fonde sa différence d'avec l'antinomisme sur le fait qu'il est prêt à adopter toute la sagesse éthique de la tradition chrétienne (qu'il a qualifiée ailleurs de légaliste, dans un sens péjoratif) dans la situation particulière et dans le processus de décision, mais ce qu'il se garde de faire dans aucun des innombrables exemples qu'il donne ;

— enfin lorsqu'il dit nettement qu'il ne veut plus accepter la loi comme règle, mais seulement comme maxime, c'est-à-dire comme point de vue, comme projet, comme conseil. Mais la loi n'est pas par nature un simple conseil. Par son refus de la nature propre de la loi, FLETCHER prouve qu'il est antinomiste.

Diverses formules le montrent à l'évidence, par exemple quand il dit sans ambiguïté : « La loi n'est qu'un principe régulateur — si toutefois elle l'est ». Sa façon brutale de traiter et d'écartier les dix commandements dans son livre « *Situation ethics* » en dit plus qu'il n'en faut.

2. On peut montrer en outre que l'éthique de FLETCHER est en fait une éthique *athée* : Dieu n'apparaît pas dans ce modèle éthique. FLETCHER dit très bien que son éthique est « eucharistique », une éthique de la reconnaissance pour ce que Dieu a fait en Jésus-Christ. Mais c'est là une réflexion *pré-éthique*, un motif ou, plus précisément, une inspiration, un élément de détente. Il mentionne aussi l'œuvre de Dieu dans le pardon. Mais de nouveau, c'est un fait *post-éthique*, lorsque Dieu débarrasse pour ainsi dire et nettoie le local, après que les hôtes ont quitté la salle de festin. Dans l'acte proprement dit de la décision, Dieu n'apparaît pas, ni par le pouvoir d'aimer, ni surtout comme source de toute instruction éthique. Les décisions ne sont causées que par l'« amour » du semblable et ne prennent forme qu'en raison d'un calcul rationnel.

C'est cela l'athéisme de l'éthique ou, dans le meilleur des cas, son déisme — où Dieu a créé l'univers (ici le règne de l'homme agissant moralement) et l'a mis en mouvement en le laissant ensuite aller de l'avant par lui-même.

3. — Le grand défaut de l'éthique de situation de la « nouvelle morale » est à mon avis son *manque d'horizon*. La grande faute de FLETCHER qui vient de la tradition de la casuistique, est de rester casuiste. Tout se passe toujours selon le schéma « si... alors... ». Son projet d'amélioration de l'ancienne casuistique, on l'a vu, ne va pas au-delà de l'idée : « Chacun doit être son propre casuiste » ; à la différence de l'ancienne casuistique, il ne veut décider en aucun cas d'avance, il ne tranche que « dans ce lieu et à cet instant ».

Le fait qu'il parte d'une situation donnée, qu'il soit orienté dans le sens du cas particulier, ce dont il est si fier, et l'énorme richesse des exemples pratiques qu'il présente — tout cela semble louable en raison de son réalisme évident. Mais cela constitue en même temps le rétrécissement et la limitation fatals de cette éthique. FLETCHER met tout l'accent sur la *liberté*, mais tous les êtres qu'il présente dans ses exemples sont absolument prisonniers de leur situation, des

circonstances, prisonniers des conditions « données » : « si... alors... ». Il n'y a jamais de choix qu'entre la pluie et l'averse. L'éthique de FLETCHER est un système de dilemmes. Elle laisse derrière elle la même impression déprimante et asphyxiante que n'importe quelle autre éthique casuistique. L'homme vit constamment dans la camisole de force de son milieu, des circonstances, voire du Destin. Au-dessus de la scène, il n'y a pas de ciel ouvert ! La monstrueuse fatalité de l'évolution dans le sens du divorce, du vol, de l'avortement, de l'adultère, de la vie sexuelle extra-conjugale, qui caractérise toutes les histoires de FLETCHER, est insupportable. Au lieu d'armer l'homme pour qu'il change autant que faire se peut sa situation, ses circonstances et le cours fatal des événements, FLETCHER convient bien à ce cadre. Cela tient surtout à ce que la problématique sexuelle passe à ce point toutes proportions. L'éthique de FLETCHER est beaucoup plus une « éthique naturelle » dans son essence que celle qu'il réprouve. Nulle part n'apparaît dans ce tableau l'idée : « *Voici, je fais toutes choses nouvelles* ». Cette éthique est d'un bout à l'autre infra-chrétienne. Aussi ne vaut-elle pas mieux que l'éthique traditionnelle, que les manuels insuffisants de l'« ancien régime » qui estimaient presque tous suffisant de parler du comportement de l'homme dans son cadre naturel : son attitude à l'égard de son corps, dans la famille et le mariage, la profession, l'Etat et la société, peut-être même dans l'Eglise. La vocation à la mission et au royaume de Dieu n'intervenant pas dans l'éthique. A cet égard, FLETCHER n'offre vraiment pas une « nouvelle » morale. Il lui manque l'horizon ouvert, l'horizon d'un monde nouveau, des « nouveaux cieux et de la nouvelle terre » qui a été dès les débuts le point d'appui des entretiens pour leur activité et qui leur a donné la liberté à l'égard du monde naturel.

Cela provoque un autre jugement essentiel. Il a été dit de l'essence de la révolution : « Pour passer de la simple rébellion à la révolution, il faut une idée *constructive* »²³ ; il faut opposer à l'ancien régime la conception d'un système juste et bon. Il est bien clair que la « révolution de la morale » de FLETCHER ne possède pas cette perspective globale d'un but, l'« utopie », qui a conduit et orienté la révolution chez CROMWELL, ROBESPIERRE, LÉNINE et MAO. La « nouvelle morale » n'est donc pas une révolution, mais seulement une rébellion contre l'« ancien régime », le régime antérieur de l'éthique chrétienne. Elle est le renversement de l'ancien souverain, mais pas l'instauration d'un ordre nouveau. Elle ne fonde pas une nouvelle communauté. Elle ne fait qu'isoler l'éthique, l'individualiser ; seul un but commun pourrait unir les isolés.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉTHIQUE DE LA REVOLUTION

Il résulte de notre exposé qu'il faut actuellement procéder à une quantité de travaux de mise en ordre et à une reconstruction dans le domaine de l'éthique chrétienne. La tâche est évidente ! Il nous faut trouver une solution de rechange au système paternaliste et à l'immortalité de l'ancienne éthique, à son principe de pilotage de l'homme uniquement de l'extérieur qui aboutit nécessairement à l'absence de participation de l'individu aux décisions qui le concernent. En même temps, nous devons laisser derrière nous le caractère purement antithétique de la prétendue « nouvelle morale », cette manière de tomber dans l'extrême opposé. Nous devons arriver à une façon de rendre présente et d'individualiser l'éthique chrétienne sans perdre de vue sa perspective si vaste.

I. PERSPECTIVE ET BUT DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE

L'ancienne éthique avait pour perspective d'ensemble le règne de Dieu, mais elle le considérait essentiellement de manière statique, intemporelle, hors de l'histoire, sans rapport avec la situation de l'actualité. La « nouvelle morale » s'est déterminée par réaction, par antithèse, pour un relativisme total, pour l'« historicité », on pourrait même dire, par allusion à une école de peinture, pour un « pointillisme » de l'actualité. Ce faisant, elle a perdu de vue la perspective du royaume de Dieu et la continuité de l'histoire, tant de ce royaume que de l'homme.

Je ne puis concevoir d'autre perspective pour l'éthique chrétienne que celle de la souveraineté totale de Dieu dans laquelle « sa volonté sera faite sur la terre comme elle est faite au ciel ».

Lorsque nous parlons du royaume de Dieu, nous nous mettons à parler en termes politiques par rapport au souverain, à l'autorité suprême en matière de décision. La souveraineté de Dieu est le régime direct et la perspective de toute action valable pour l'éthique chrétienne.

Or, cette souveraineté se trouve seulement en voie de s'installer dans le monde des hommes. Aussi ne peut-elle réussir qu'en renversant l'autre, l'ancien régime qui est actuellement en place, le régime de l'homme qui se suffit à lui-même et se croit « tout-puissant ». La souveraineté de Dieu ne peut être conçue que comme le processus dynamique du renversement de cet ancien régime si vaste qui domine le cœur humain et comme l'institution d'un nou-

veau régime. La perspective de toute action chrétienne, la caractéristique première de toute situation pour la décision du chrétien, se situe dans l'opposition entre *Prométhée*, le symbole de l'affirmation de la souveraineté de l'« homme tout-puissant », et *Jésus-Christ*, son amour pour Dieu et son obéissance à l'égard du Père, emblème de la souveraineté du Dieu tout-puissant. Le royaume de Dieu n'est pas tant un état achevé qu'une mise en place d'une réalité. Le renversement d'une ancienne souveraineté et l'établissement d'une nouvelle, nous l'appelons *révolution*.

Nous avons donc raison de parler de révolution en rapport avec la réalisation de la souveraineté de Dieu sur l'homme et sur le monde. Car il s'agit d'un changement de souveraineté, de la transformation des motifs de l'action humaine, de son orientation selon une nouvelle perspective, en vue d'un nouvel objectif. Le lieu de cette révolution est l'origine de nos actions.

Emmanuel KANT — en face de ce qui s'est passé en France lors de la Révolution de 1789 et qui est aussitôt apparu comme une vaine tentative d'instaurer une « société humaine », un homme meilleur et une nouvelle éthique, ce qui fait qu'elle est très vite devenue une révolution avortée — appelait révolution la nouvelle naissance de l'homme : « Que chacun devienne bon, non seulement au plan *légal*, mais aussi au plan *moral*... ce n'est pas possible par une *réforme* progressive, tant que le fondement des maximes demeure impur, mais ce n'est possible que par une *révolution* de la mentalité de l'homme... et il ne peut devenir un homme nouveau que par une sorte de nouvelle naissance, par une nouvelle création, par un changement du cœur »²⁴.

De nos jours, le physicien et philosophe C. F. von WEIZSÄCKER écrit dans le même sens : « Le but des... révolutions... a été un état de la société dans lequel le gouvernement par la force ne serait plus nécessaire... Mais la voie de la révolution pour vaincre la force passe par la force violente. Sans doute, les dirigeants de la révolution qui pensent répondront que le pouvoir dominant ne peut être renversé que par la force. Ainsi les dirigeants de la révolution expriment un point de vue conservateur de la nature humaine qu'on connaît bien... C'est peut-être l'idée révolutionnaire des révolutions de penser qu'il n'est pas nécessaire qu'il en soit toujours ainsi. Cette idée a ses origines dans l'eschatologie chrétienne »²⁵. La révolution proprement dite devrait avoir lieu en tout premier dans la nature humaine. C'est là que commence la « révolution » au sens chrétien du terme.

Nous devons commencer à parler de « révolution » en un sens plus profond que ne le fait FLETCHER, en ne l'envisageant plus seu-

²⁴ E. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Allgemeine Anmerkung : Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten, in ihre Kraft. Kant-Ausgabe édité par W. Weischedel, vol. IV, Darmstadt 1966, p. 698 s.

²⁵ C.F. v. WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft*, 1, Stuttgart 1964, p. 185. (Portée de la Science.)

lement comme un *attribut* d'une évolution théorique en éthique : qu'on ne désigne plus par le mot « révolution » un changement de théorie, sitôt qu'elle prend un aspect quelque peu sensationnel, mais qu'on prenne la révolution de la nature humaine pour *objet* et pour contenu de l'éthique chrétienne. C'est le sens du renversement des termes de notre titre « *Ethique de la révolution* » au lieu de « *révolution de l'éthique* ». Si l'on prenait pour thème central de l'éthique la révolution de l'homme, ce serait une innovation nécessaire de l'éthique chrétienne. L'éthique chrétienne doit devenir une *éthique de la régénération* de l'homme, des relations et de la condition humaines, au lieu de n'être si souvent jusqu'ici qu'une réglementation d'attitudes statiques.

Cette innovation signifierait que notre attention passerait de la préoccupation d'être bon ou de devenir bon à celle de faire le bien ou de vouloir faire le bien. Il est important de constater cette caractéristique dans l'attitude du Christ. Tandis que les théologiens de son temps s'efforçaient d'être bons, justes, saints et soumis à Dieu (qui ne l'était pas ne devait pas être secouru), Jésus s'applique à *rendre* les hommes bons, justes, saints et soumis à Dieu, en particulier ceux qui ne l'étaient pas d'avance. Il faut parler ici d'une action essentiellement causative, transformatrice, régénératrice et qui provoque un renouveau, autrement dit : l'éthique de Jésus est une sorte d'*éthique médicale*.

Lorsque le Saint-Esprit agit, il ne fait pas que parler, il « fait vivre », il est « source de la vie » comme le dit de manière si frappante le *Symbole de Nicée*. Il en va de même de ceux qui suivent Jésus : vouloir être bon ne suffit pas, ils doivent être rénovateurs d'hommes. Il ne suffit pas d'être sain après avoir été malade : ceux qui ont été guéris doivent devenir médecins de l'humanité ou mieux : assistants de l'unique médecin. A côté de l'ancienne éthique essentiellement liée à la création, doit se constituer une *éthique de la nouvelle création*. L'ordre de mission du Christ — mission dans le sens le plus total — doit devenir en elle l'*impératif numéro un*. On voit cette perspective chez Paul lorsqu'il dit de lui-même : « Afin de présenter à Dieu tout homme devenu parfait en Christ. C'est à quoi je travaille en combattant... » (Col. 1 : 28 s). Cela seul est une solution de rechange satisfaisante à l'ancien modèle de l'éthique chrétienne.

II. L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE FONCTIONNELLE

Le renversement de la formule « révolution de l'éthique » en « éthique de la révolution » fait dépendre l'éthique chrétienne de la « révolution » comme thème d'ensemble. L'éthique est mise en rapport avec un but et devient utilisable pour l'instauration et la réalisation de la souveraineté de Dieu parmi les hommes. Elle est dès lors une éthique complètement dépendante, une éthique de relation.

une éthique fonctionnelle. Elle sert une cause. Elle se voit proposer une tâche qu'elle doit assumer sous la constante direction de celui qui l'instruit.

Le fondement de l'existence chrétienne est : nous ne nous appartenons pas à nous-mêmes. Nous ne vivons pas pour nous-mêmes et pour nos objectifs, mais pour le but de la souveraineté de Dieu ; quels sont les ordres du quartier-général ?

Dire de l'éthique qu'elle se réfère à un but signifie que tout ce qui sert à l'établissement de la souveraineté de Dieu sur la terre est bon ; tout ce qui lui fait obstacle est mauvais. La relation de la décision à la situation donnée dans chaque cas est secondaire par rapport à la relation de cette décision avec cette dépendance et cette conscience de la place qu'occupe l'instant présent dans l'histoire du royaume de Dieu. Le chrétien doit avoir ce sens de l'histoire en vue de son action. Karl BARTH fait une remarque très juste sur le thème de l'« éthique de situation » : « Ce ' *ta diapheronta* ', selon la Bible, désigne donc nos diverses possibilités d'action dans chaque situation donnée et ce qu'il nous importe de savoir et de rechercher, c'est s'il nous est permis et demandé (...) d'opter pour l'une ou l'autre d'entre elles, parce que nous aurions acquis la conviction que ce choix met en évidence la relation qui doit exister entre notre activité et le commandement de Dieu et que, par conséquent, nos actes du moment constitueraient, selon Rom. 12 : 2, « ce qui est bon, agréable à Dieu et conforme à son intention » ²⁶.

A cet égard, l'éthique chrétienne a quelque chose à apprendre des cadres léninistes et de leur éthique strictement ordonnée au but. LÉNINE aurait dit un jour : « La qualité révolutionnaire n'est pas tellement l'emploi de la violence que l'orientation de toute action vers *un* but ». Et on a dit ainsi de lui : il parlait, écrivait, marchait, s'asseyait, veillait et dormait — tout cela pour sa révolution.

Il nous sera permis de citer ici un texte assez long qui montre que LÉNINE subordonnait tout, en particulier aussi l'attitude sexuelle, aux objectifs de la révolution. La sexualité n'était pas un but en soi. Comme la « rébellion » en éthique s'est surtout tournée vers l'éthique sexuelle contre l'absolutisme abstrait de l'ancienne morale, il est opportun de montrer le caractère fonctionnel de l'éthique par rapport à un but supérieur, dans ce domaine. Le texte provient des souvenirs de Clara ZETKIN. Elle raconte comment LÉNINE, lorsqu'elle lui rendit visite en 1920 en Russie, fit passer son travail et celui de ses amies en Allemagne sous la loupe de la critique :

« On m'a raconté que dans les soirées de lecture et de discussion des camarades, on avait abordé particulièrement la question du mariage. Elle aurait été l'objet principal de l'intérêt, de l'enseignement politique et de la formation. Je n'en ai pas cru mes oreilles lorsqu'on me l'a raconté. Le premier

Etat de la dictature du prolétariat se bat contre les contre-révolutionnaires du monde entier. En Allemagne même, la situation exige la plus grande concentration de toutes les forces prolétariennes révolutionnaires... Or, les camarades actives discutent la question sexuelle et la question des formes du mariage 'dans le passé, le présent et l'avenir'. Elles estiment que leur devoir le plus important est d'éclairer là-dessus les prolétaires...

La théorie freudienne est actuellement une extravagance à la mode. Je me méfie des théories sexuelles des articles, traités et brochures, etc., qui foisonnent sur le fumier de la société bourgeoise. Je me méfie de ceux qui ont les yeux fixés sur la question sexuelle comme le saint hindou a les yeux fixés sur son nombril. Il me semble que cette prolifération de théories sexuelles qui sont la plupart du temps (...) des hypothèses gratuites, provient d'un besoin personnel, celui de justifier devant la morale bourgeoise la vie sexuelle anormale ou hypertrophiée qui nous est propre et d'obtenir de cette morale bourgeoise l'indulgence (...) Cette manière de patauger dans la sexualité (...) est en particulier un caprice des intellectuels et des milieux qui leur sont proches...

Vous connaissez sans doute la fameuse théorie selon laquelle dans la société communiste, la satisfaction des appétits sexuels (...) est aussi simple et dépourvue d'importance que de « boire un verre d'eau ». Cette théorie du verre d'eau a rendu folle une partie de notre jeunesse, complètement folle. Elle est devenue pour beaucoup de jeunes, garçons et filles, une fatalité... La célèbre théorie du verre d'eau, je la tiens pour absolument anti-marxiste et par dessus le marché, pour anti-sociale (...) Certes, la soif doit être satisfaite. Mais l'homme normal, dans des circonstances normales, va-t-il se mettre à plat ventre dans la boue de la rue pour boire l'eau d'une flaque ? Ou même la boira-t-il dans un verre dont le bord est tout crasseux des traces d'autres lèvres ? Ce qui importe plus que tout, c'est l'aspect social. Boire de l'eau, c'est certainement une affaire individuelle. Mais pour l'amour, on doit être deux et un troisième, une vie nouvelle peut en naître... »

La sexualité doit être envisagée dans une relation. LÉNINE poursuit :

« Vous connaissez le jeune camarade X. Un superbe gaillard, très doué. J'ai bien peur qu'il ne vienne rien de bon de lui, malgré tout. Il court d'une affaire de femme à une autre affaire de femme. Cela ne vaut rien pour la lutte politique, pour la révolution. Et je ne parie rien sur la fidélité et la persévérence dans la lutte de ces femmes chez qui le roman personnel se mêle à la politique... Non, non, cela ne se concilie pas avec la révolution ! »

Clara ZETKIN rapporte que LÉNINE bondit, donna un coup de poing sur la table et se mit à marcher dans la chambre.

« A mon avis, l'hypertrophie de la sexualité qu'on observe souvent actuellement ne donne ni joie de vivre, ni force, elle les enlève. Au siècle de la révolution, c'est mauvais, très mauvais (...) La révolution exige de la concentration, une augmentation des forces. De la part des masses, de la part des individus. Elle ne tolère aucune situation orgiaque... La licence de la vie sexuelle est un phénomène de dégénérescence. Le prolétariat n'a pas besoin d'ivresse comme narcotique ou comme stimulant... Il a besoin de clarté, encore de clarté, toujours de clarté. C'est pourquoi, je le répète, pas d'affaiblissement, de gaspillage, de dévastation des forces. Maîtrise de soi, discipline ne sont pas un esclavage, même en amour »²⁷.

Voilà pour LÉNINE. C'est peut-être un texte qui pourrait ramener un peu de raison parmi nous, chrétiens, en nous faisant prendre conscience des priorités de la foi chrétienne !

Cette subordination à un but, ce fonctionnalisme, l'éthique sexuelle de Paul en est un exemple, dans I Cor. 5 s. La relativité de son éthique sexuelle provient du fait qu'il est un homme en service commandé. Le principe fondamental de sa pensée est « Nous ne nous appartenons pas à nous-mêmes » ; nous avons une mission plus vaste. Et il y aurait une éthique chrétienne réellement « nouvelle », une « révolution » de l'éthique sexuelle chrétienne, si nous revenions à ce point. Ce qu'on a partout stigmatisé aujourd'hui du nom de « hostilité au corps chez l'apôtre » — il va de soi qu'il doit en être ainsi à une époque où l'on a une telle estime pour le corps et ses activités — est justement cette relativité de l'attitude personnelle, cette soumission à un projet global. Tous ceux qui décrient aujourd'hui l'éthique sexuelle paulinienne restent redevables d'une explication sur sa manière si positive de juger la création.

En fait, tout est subordonné à une grande tâche, la formation de l'humanité à l'image du Christ. Si l'on veut collaborer à cette tâche, on doit se rendre disponible pour le faire. Ce caractère fonctionnel, cette soumission à un but embrasse tout ce que contient notre vie : la quantité d'aliments que j'absorbe, l'heure à laquelle je me lève, celle à laquelle je vais me coucher, ma manière de dépenser mon argent, la raison pour laquelle je m'habille comme je le fais. La disponibilité naît de la discipline : « Tout ceux qui combattent (dans les jeux) s'imposent toute espèce d'abstinentes » dit Paul sur l'attitude de soumission au but que prennent les athlètes des Olympiades.

Le caractère de l'éthique chrétienne, fonctionnel, disponible et ordonné à un but est par conséquent d'une très grande importance, car c'est lui qui fonde en tout premier lieu et motive nos actions particulières. C'est ce que prouve un exemple connu de nous tous. Lorsque la conscience du but s'estompe dans la chrétienté, mais que les habitudes qu'elle a créées demeurent : ne pas fumer, ne

²⁷ Clara ZETKIN, *Erinnerungen an Lenin*, cité de : W. I. Lenin, *Über kommunistische Moral*, Berlin 1965, p. 276 ss.

pas boire, ne pas danser, etc., toutes sortes d'abstentions — apparaît le légalisme. Lorsque les objectifs ont été perdus de vue et qu'on ne répond plus à la question « *Pourquoi faire ?* », l'ancienne discipline n'est plus motivée et devient servitude.

On ne sait plus ce qu'on doit considérer actuellement comme le pire : ces groupes chrétiens qui maintiennent une stricte discipline en agissant comme nous venons de le voir de manière légaliste, mais sans la chaleur et la lumière d'un but plus élevé, ou les autres qui sont dans la phase de rejet de la discipline antérieure ressentie comme une camisole de force et commencent à « jouir des dons de Dieu dans sa création bonne », comme ils le disent encore pendant quelques temps dans leur langage théologique. Ces deux groupements sont infiniment éloignés de cette action subordonnée à un but qui est le propre des cadres de la révolution de Dieu dans l'humanité.

III. INDIVIDUALISATION DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE

De cette soumission à un but — l'établissement de la souveraineté de Dieu — qui est le propre de l'éthique chrétienne, naît d'autre part l'*individualisation* de l'éthique en fonction de la personne et de la situation particulière, comme a cherché à le faire la prétenue nouvelle morale.

Je suis persuadé du bien fondé de l'exigence de FLETCHER qui veut passer de la loi à la situation. Mais en revanche, je ne puis concéder qu'il prétende subordonner la loi au bon plaisir de l'individu. Tout simplement parce que je crois que le contenu de la loi restera en vigueur si l'amour est « l'*accomplissement de la loi* ». Tandis que FLETCHER, ROBINSON et leurs amis semblent penser que l'amour est loin d'être l'*accomplissement de la loi*, il serait plutôt son abrogation. Il doit pourtant y avoir une troisième voie, une voie qui passe entre les abîmes du « nomisme » (légalisme) et de l'antinomisme.

Ici s'applique ce que l'apôtre a prêché lors de la première Pentecôte : ce n'est pas la raison humaine qui résoud le problème d'une synthèse entre la loi et la situation, dans le cadre de la souveraineté de Dieu, c'est le Saint-Esprit qui crée cette synthèse. Il ne vise rien d'autre que cette individualisation de la souveraineté de Dieu. Il applique et réalise l'éternité dans l'actualité de la vie quotidienne. Il accomplit la promesse de la nouvelle alliance chez Jérémie et Ezéchiel, il crée le « nouveau cœur », il est habitation du Christ — qui est l'Esprit — qui fait de nous des personnes qui marchent selon ses commandements et agissent en conséquence et qui accomplit en nous ce qu'exige la loi.

Cet esprit est déjà le modèle de la synthèse recherchée, dans l'Ancien Testament où il est l'esprit des prophètes : il contient les deux choses, l'observation des commandements déjà donnés et l'élément actuel de l'instruction : « Il te dira ce que tu dois faire », ici

et maintenant (cf. Jér. 6 : 16; Osée 4 : 2; Es. 30 : 20 s). Cette synthèse de la loi et de la situation se révèle n'être « ni légalisme, ni antinomisme, mais « une nouvelle créature » (Gal. 6 : 15), elle est vraiment « observation des commandements » (I Cor. 7 : 19). Cette conduite par l'Esprit est ce qui peut enseigner chacun « petits et grands », dans chaque situation, en vue de la volonté bonne de Dieu ; elle sera pour l'éthique le « pilotage intérieur » qu'elle recherche. C'est là que le vrai chemin qui mène à une éthique de situation chrétienne commence, il mène à une éthique théologique au lieu d'une éthique de situation qui est en fait athée. La doctrine de l'opération du Saint-Esprit offre aujourd'hui la possibilité de triompher de l'élément athée et antinomiste qui se trouve dans la « nouvelle morale ». Elle crée une éthique de situation dans le cadre des commandements et peut ainsi guérir la paralysie de l'éthique traditionnelle.

IV. INDIVIDUALISME ET UNIVERSALISME DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE

Toute éthique chrétienne qui cherche à dépasser les antithèses de la morale ancienne et « nouvelle », doit conserver la vision de ces deux dimensions : *universalisme du royaume de Dieu* et *individualisme du Saint-Esprit*.

Le but d'une éthique chrétienne de la révolution est la souveraineté de la volonté de Dieu sur la terre comme au ciel. La souveraineté de Dieu, c'est-à-dire une nouvelle autorité, exige un homme nouveau. Toute éthique, même chrétienne, qui ne parle pas tout d'abord de cette révolution en l'homme écarte la question fondamentale de la préparation et de la restauration du sujet de l'action chrétienne. C'est pourquoi on a eu raison de poser aux représentants de la « nouvelle morale » la question de l'origine de la « force d'aimer » (M. L. KING) qu'ils postulent et on a comparé leur naïve exigence « *seul l'amour est prescrit !* » à l'inscription du mot d'ordre « *seule la santé est prescrite !* » au-dessus de la porte d'une salle d'hôpital. C'est précisément la santé qui manque au malade : de même, l'homme n'a pas de prime abord la force d'aimer. Les éthiques récentes ont négligé dans une large mesure ce point de vue auquel Wilhelm HERRMANN consacrait encore presque la moitié de son « *Ethique* ».

Ce sont les marxistes qui semblent avoir aujourd'hui une vue plus claire à cet égard que la chrétienté. MARX, dans sa jeunesse, soutenait cette thèse : « Qui veut créer une nouvelle société doit être en mesure de changer pour ainsi dire tout un peuple. Il doit parvenir à faire penser les hommes socialement, comme individus et dans leurs actions quotidiennes ». La tâche n'est finalement rien de moins qu'une « émancipation de l'homme à l'égard de l'égoïsme ». Une partie du marxisme actuel revient à cette idée. Cinquante ans d'expérience pour révolutionner les structures sociales seulement ont

conduit les dirigeants idéologiques de Moscou à dire, il y a quelques années : Si nous ne réussissons pas à créer le « nouveau type d'homme », un homme sur qui on peut compter, responsable, conscientieux, agissant spontanément et non corrompu, nous ne réaliserons pas non plus la société communiste, c'est-à-dire la liberté, l'égalité et une existence sensée pour tous les hommes.

Il n'y a pas d'attitude morale « nouvelle » sans rénovation fondamentale de l'homme. Un changement des structures sociales sans changement des motivations humaines est une révolution incomplète, sans durée et qui n'a pas accompli son travail principal. Le bruit court que **MAO-TSÉ-TUNG** discerne là le problème essentiel d'une révolution prolétarienne. Le collectivisme ne crée pas à longue échéance une attitude que le grand nombre des individus n'est pas prêt à réaliser. Une variante occidentale réside dans le malentendu de ces politiciens qui parlent en public de l'unité entre les nations, mais qui considèrent dans la vie privée le divorce d'avec leur femme comme une attitude juste.

Non, comme chrétiens, nous devons militer nous-mêmes aujourd'hui pour la nécessité du changement et de la rénovation de l'homme qui crée en tout premier lieu les structures, c'est-à-dire le comportement social et ses institutions. Mais il doit s'agir d'un renouveau individuel qui implique sa création, sa production, ses relations humaines, mais aussi une action commune, un renouveau assez profond et assez réel pour devenir *évident*.

La vraie révolution commence par l'individu et sa transformation à l'image du Christ : un changement qui a lieu d'abord dans l'homme et non dans ce qu'il produit. Mais ensuite, la perspective est celle de la souveraineté de Dieu, ce qui veut dire la totalité de ce que fait un homme et de ce que les hommes font ensemble. Le royaume de Dieu et non la bénédiction de l'individu, telle est la perspective de la vie chrétienne.

Le fait qu'aujourd'hui chaque individu doit se décider pour la souveraineté de Dieu et entrer par la porte étroite ne signifie nullement que la volonté de Dieu ne doit pas régner aussi sur les villes et sur les peuples tout entiers. Il est intéressant de constater que Jésus s'adresse, dans *Luc 19 : 42* à Jérusalem, une ville entière, et la tutoie. Mais il n'y a pas que Jérusalem, il y a aussi d'autres villes païennes, comme Tyr, Sidon, Ninive, qui sont des sujets responsables devant Dieu. Elles agissent comme sujets de la même manière lorsqu'elles se donnent des lois et créent des institutions. C'est toute la ville de Ninive qui doit se repentir, mais il est logique que cela ne soit possible que, comme le formulent dans le livre de Jonas, le roi et les grands de la ville, si *chacun* se repente de ses mauvaises voies. A ce moment-là, toute une ville fait vraiment acte de repentance. Le « *toi* » social, la « *corporation* » du corps social, comme sujet éthique, est la continuation qui convient à la révolution morale qui a commencé dans l'individu. Celui qui ne voit pas qu'il en est ainsi peut bien n'avoir pas remarqué que dans l'ordre de mission de *Matthieu 28* et dans *Colossiens 1 : 28* s, qui lui est paral-

lèle, l'individualisme et l'universalisme étaient étroitement liés l'un à l'autre : tous les hommes doivent être touchés, mais individuellement. Il se peut que dans les lacunes de l'éthique sociale du piétisme récent, il y ait aussi un manque d'ampleur de son espérance de salut. C'est à cela qu'on doit aboutir quand on a abandonné l'étroite association des contraires apparents que sont l'universalisme et l'individualisme.

Il y a quelques mois, en Inde, j'ai eu l'occasion de rencontrer des exemples de cette fausse conception de l'éthique chrétienne de la révolution en même temps que de la vraie. A l'extrême nord-est de l'Inde, dans la province d'Assam, il y a une série de tribus montagnardes remarquables qui sont devenues, en partie au cours du siècle dernier, christianisées à près de 100 %. Malheureusement, l'accent du message s'est trouvé nettement placé exclusivement sur le salut éternel de l'âme de l'individu. Le domaine social, l'aspect des relations humaines et sociales est resté pratiquement en jachère. Des idées étrangères peuvent prendre le pas dans certains secteurs de la vie qui n'ont ainsi pas été placés sous la seigneurie de la foi. Maintes fois, des dirigeants des Eglises m'ont dit : « Nous sommes pour ainsi dire des gens dispersés. La foi est certainement encore robuste et détermine la vie individuelle, mais seulement entre ses quatre murs. Ce que nous faisons sur la place du marché, dans les charges administratives, et récemment dans la jungle, est déterminé par de tout autres idées ». Et c'est ainsi qu'on voit le tableau tragique d'une tribu très largement christianisée, conduite par des chrétiens au plan politique, qui reçoit armes et argent de la Chine populaire et, sous la devise « Notre pays pour Christ ! », mène une guérilla sans merci dans la jungle contre son propre gouvernement central, parce qu'elle se sent délaissée par lui.

Cet exemple montre que de la position prise individuellement par beaucoup découle une attitude communautaire. Il montre aussi avec quelle facilité un culte de Dieu dont le monde est absent tourne au service du monde, dont Dieu est absent. Cela ne se passe pas seulement en Asie. L'exemple asiatique peut cependant nous montrer où conduit la polarisation de la foi et des œuvres ou de l'individualisme et de l'universalisme qui existe tout autant chez nous.

Du nord-est de l'Inde, du voisinage direct, vient aussi la réponse à ce compartimentage de la foi. Divers politiciens chrétiens d'autres tribus montagnardes ont commencé à prendre de manière si concrète l'obligation qu'ils connaissaient depuis longtemps devoir à Dieu, qu'ils se sont attelés à une mise en ordre des relations humaines dans lesquelles ils vivent. Pour l'un d'entre eux, cela a d'abord signifié une démarche envers sa femme en lui disant tout sans réserve sur ce qu'était sa vie et en demandant pardon en vue d'une réconciliation. Il alla plus loin et demanda publiquement pardon au gouverneur de son pays qui appartient à une autre race, pour la vieille haine traditionnelle que lui et ses concitoyens les plus proches entretenaient depuis si longtemps contre leurs voisins de race différente et contre le gouvernement central de l'Inde. Cette de-

mande publique de pardon a créé en fait un capital de confiance nouvelle tellement énorme entre les diverses races que de nouvelles conventions de paix purent être trouvées pour ce territoire de 300.000 âmes dont on pensait il y a peu de temps encore qu'un bain de sang y était inévitable. Le premier ministre indien, Mme Indira GANDHI a proclamé en avril 1970 en cet endroit l'Etat de Maghalaya, région autonome des tribus montagnardes. C'est là une preuve de l'usage et de l'efficacité d'une éthique chrétienne de la révolution qui connaît une voie meilleure que celle de la violence.

Il y a un lien direct entre le changement de l'individu, dans ses rapports humains, et le progrès social, on le remarque partout aujourd'hui. La victoire sur la misère, le progrès social pourrait être très sérieusement accéléré aujourd'hui en Inde comme dans d'autres pays en voie de développement, si, par exemple, les moyens à disposition étaient utilisés en commun sous forme d'association. A plusieurs, on fait bien plus que chacun de son côté. Mais une expérience qu'on fait couramment en Inde et ailleurs, c'est que les associations fondées ne tardent pas à échouer, parce qu'on n'a pas pu triompher de la méfiance, des querelles et de l'égoïsme. Celui qui aurait le don de faire des ennemis des amis donnerait des ailes au progrès.

Une dernière anecdote précisera le lien absolument décisif entre le changement de l'individu, lorsqu'il devient manifeste, et l'ensemble social. Je l'ai entendue à l'Assemblée du Conseil œcuménique d'Upsal en 1968. de la bouche d'un délégué d'un pays de l'Est.

Il y a quelques années, le Comité central du parti communiste de l'Union soviétique se réunit à Moscou et délibéra sur la question de l'accroissement extraordinaire de l'influence des Baptistes (terme global pour tous les protestants) en Union soviétique, alors que la théorie marxiste déclare qu'elle devrait peu à peu s'éteindre. Le secrétaire compétent pour les questions idéologiques aurait alors dit qu'il y avait quatre raisons essentielles à cet accroissement :

1. Les Baptistes sont généralement de bons techniciens. Cela leur vaut un grand crédit dans la population.

2. Les Baptistes ont résolu le problème de l'alcoolisme qui joue un rôle qu'il ne faut pas sous-estimer dans la production industrielle soviétique. « Les Baptistes prennent de plus en plus les postes qui demandent des responsabilités. Ils deviennent chauffeurs de camions, grutiers, etc. »

3. Les Baptistes militent pour la paix là où ils vivent et pas seulement par de grandes résolutions aux conférences de paix. Ils maintiennent la paix dans leurs familles et ils aident à pacifier les voisins dont la famille menace ruine.

4. Les Baptistes ne laissent mourir personne sans consolation. (Cela peut paraître sans importance du point de vue social, mais prend d'autant plus de poids en présence du fait que depuis longtemps, dans les journaux soviétiques, des débats par correspondance sont en cours sur le sens de la vie individuelle dans le collec-

tivisme socialiste. C'est-à-dire qu'il n'y a rien de plus terrible comme cérémonie qu'un enterrement communiste. Là la foi chrétienne offre une réponse à une question profonde qui se pose.)

Le secrétaire central aurait alors terminé son analyse en exprimant l'espoir qu'on parviendrait par un enseignement idéologique plus sévère à obtenir les mêmes résultats que ceux qu'on voyait chez les Baptistes.

Mon répondant rencontra peu après cette affaire un dirigeant des Baptistes russes. Ce dernier connaissait l'anecdote. Prié de la commenter, il aurait dit : « Je suis un citoyen fidèle à l'Etat. Cependant je ne crois pas que le communisme réussira à obtenir les résultats qu'il cherche. En réalité, lorsqu'un homme est totalement saisi par Jésus, cela reluit dans tout ce qu'il fait ».

Une nation moderne est impensable sans grutiers, sans hommes dévoués qui agissent avec le sens des responsabilités. C'est la tâche des Eglises d'être pour ainsi dire des « maternités » pour ce « nouveau type d'homme » sans lequel la vie des nations ne peut subsister à la longue. C'est ce qu'exprime la parole de Jésus sur le « sel de la terre ».

Nous avons vu l'énorme chaos de l'éthique théologique actuelle qui ne perçoit plus sa tâche spécifique, la formation de l'humanité à l'image du Christ, vrai homme. Tout espoir pour l'Eglise est-il déjà perdu ? Il y a déjà eu dans la chrétienté des périodes de dévastation. Mais il y a aussi la marche du royaume de Dieu au long de l'histoire de l'humanité. Qu'on songe au grand renouveau social qui a suivi le mouvement franciscain au XIII^e siècle ou à l'incomparable vague de réformes sociales soulevée par le mouvement wesleyen qui a modifié en bien tout le cours de l'histoire d'un peuple. Il y a eu des renouveaux semblables de la vie sociale tout entière dont les sources ont été celles d'une foi révolutionnaire, parce que vécue et capable de tout transformer.

La chrétienté actuelle est-elle à sa fin ? Je ne le crois pas. « La plus sombre des heures révélera sa grande bonté ! »

Une critique de la métaphysique occidentale : La philosophie de Jacques Derrida.

par Alain PROBST

La philosophie française a considérablement évolué depuis 1945 date à laquelle les effets conjugués de la Résistance et de l'introduction de l'existentialisme de HEIDEGGER¹ avaient engendré les thèmes principaux de la philosophie de l'Ecole de Paris : SARTRE, MERLEAU-PONTY, R. ARON, Jean WAHL. Cette philosophie partait essentiellement de l'homme (Réalité humaine) et elle se présentait comme un refus de l'idéalisme qui avait longtemps dominé l'université française dans les années 30-35, du bergsonisme et de toutes les formes de spiritualisme. Successivement la redécouverte de HEGEL, l'introduction des études psychanalytiques et linguistiques conduisirent la philosophie française (dans les années 60-65) à ce qu'il est convenu de nommer le *structuralisme*² réaction nécessaire de la philosophie des idées et des choses contre les excès d'une pensée univoquement orientée vers le sujet³. C'est ce structuralisme qui s'affirme dans la dernière œuvre de Maurice MERLEAU-PONTY⁴, qui domine avec l'anthropologie de Lévy STRAUSS⁵, la critique des sciences de Georges CANGUILHEM⁶, la critique du fondement des sciences humaines et de l'idée de savoir de Michel FOUCAULT⁷, la ré-interprétation du marxisme d'ALTHUSSER⁸. Une place tout spéciale doit être accordée à l'œuvre importante de Jacques DERRIDA professeur

¹ A cette époque, les textes connus de HEIDEGGER étaient « *l'être et le temps* » et « *qu'est-ce que la métaphysique* ».

² En fait il vaut mieux parler des structuralismes.

³ Nous empruntons cette formule à MOUNIER.

⁴ V. Maurice MERLEAU-PONTY : « *Signes* » et « *Le visible et l'invisible* ». Pour être plus exact il faut dire que dans l'œuvre de MERLEAU-PONTY la phénoménologie du langage se lie à une problématique anthropologique et linguistique qui sera exploitée par les structuralismes. Mais dès la « *Phénoménologie de la perception* » (1945) MERLEAU-PONTY accueillait largement la problématique des sciences humaines et du langage (et ceci à la différence de SARTRE à la même époque).

⁵ LEVI-STRAUSS. V. « *Anthropologie structurale* ». Plon 1958.

⁶ Georges CANGUILHEM : « *Connaissance de la vie* ». 2^e Edition 1965. Vrin.

⁷ Michel FOUCAULT : « *Histoire de la folie* ». Nouvelle Edition Gallimard 1972. « *Les mots et les choses* ». Gallimard 1966.

⁸ Louis ALTHUSSER : « *Pour Marx* ». Maspéro 1986.

de philosophie à l'Ecole normale supérieure de Paris œuvre qui ne compte pas moins de sept titres et qui est en plein développement. Il s'agit d'une œuvre difficile à « lire » dont les concepts sont extrêmement divers et différenciés : en fait elle nous semble la plus significative du renouveau de la philosophie, mais d'un renouveau qui va plus loin que le structuralisme actuel.

Le point de départ de la pensée de DERRIDA est celui de l'écriture⁹, du statut de l'écrit dans la pensée occidentale : de PLATON à SAUSSURE en passant par ROUSSEAU et HUSSERL, DERRIDA montre que la pensée philosophique en Occident est inséparable d'une répression de l'écriture, d'une volonté non consciente de la subordonner à la Parole, à la Voix, au discours parlé et prononcé : cette répression constituerait le fond de la métaphysique occidentale et il faut en retrouver l'origine, les instruments, en montrer pleinement les effets. Les deux premières œuvres de DERRIDA (« *introduction à l'origine de la géométrie* » de HUSSERL, « *la voix et le phénomène* ») sont consacrées à la phénoménologie de HUSSERL. HUSSERL est parti du double présupposé 1) de la présence du sens dans le langage : tout langage peut devenir significatif à partir d'un modèle de sens qui provient de la notion d'une présence à soi, d'une présence du sens dont l'origine est à trouver dans la tradition des philosophies du sujet, du cogito. 2) de la suprématie de la signification-expression (*Ausdruck*) sur le signifiant matériel et indicatif (l'indice *Anzeichen*). La philosophie de HUSSERL est une critique très vigilante de la métaphysique occidentale, une critique exigeante, mais qui selon DERRIDA cache une présupposition constante (bien qu'elle prenne des formes diverses) dans toute la pensée occidentale d'origine gréco-romaine : « le présent ou la présence du sens à une intuition pleine et originale ». La lecture de l'œuvre de HEIDEGGER a été décisive dans la formation du « système » de DERRIDA : HEIDEGGER a mis en évidence à partir de son livre « *Introduction à la métaphysique* » que le sens de l'être a été essentiellement interrogé à partir de la catégorie de la présence, de l'étant présent, de l'étant donné interrogation qui nous aurait fait oublier la question ontologique, la question fondamentale du sens de l'être et la différence entre l'être et l'étant, entre le fondement originaire de tout ce qui est et les différents étants que le philosophe expérimente dans le monde. De même l'œuvre du philosophe Français LÉVINAS est décisive pour DERRIDA : LÉVINAS a été le premier à montrer dans son livre « *Totalité et infini* »¹⁰ que autrui est une altérité absolue, une altérité qui ne peut jamais être réduite dans l'identité d'un « même », dans un discours portant sur des étants. Mais DERRIDA s'intéresse également à des auteurs moins philosophiques : ZABÈS, Antonin ARTAUD, BATAILLE : ces auteurs ont un point commun, ils sont sensibles à l'économie à la production du discours, à la dimension réelle du

⁹ v. l'exergue de « *De la grammaire* », p. 11 à 14.

¹⁰ Emmanuel LÉVINAS : « *Totalité et infini* ». Martinus Nijhoff. La Haye 1966.

langage, aux indices¹¹. Nous suivrons la démarche de DERRIDA à partir de ses livres dans la succession chronologique de leur publication, de *l'Ecriture et la différence* » (1967) à « *Marges de la philosophie* » et « *Positions* » (1972) en passant par « *De la grammato-logie* » (1967) et « *la dissémination* » (1971).

1. LA RÉPRESSION DE L'ÉCRITURE

Nous avons vu avec la critique de HUSSERL le présupposé de la philosophie en Occident : l'être entendu comme présence, présence de l'étant, présence de l'idée, l'étant entendu comme substance, la connaissance supposée en tant que présence du sens à la conscience, présence du sens dans la parole, la connaissance comme expressivité. Ce présupposé est en fait fondé sur une violence faite à l'écriture : seule la parole (la voix) réalise cette présence du sens. DERRIDA montre dans « *De la grammato-logie* » (p. 51, 52, 55 etc) que PLATON dans le *phèdre* fixe une attitude qui sera celle de tous les « métaphysiciens » : le livre ne peut pas parler, il est « mort », l'auteur du livre n'est pas là pour en prendre la défense, seule la parole est l'expression immédiate et privilégiée du vrai, l'écriture n'est qu'une expression seconde, dérivée, dépendante, une expression qui n'est pas en elle-même nécessaire. Le signe de l'écriture remplace une parole absente et la critique de PLATON sera « récupérée » dans un autre contexte celui de la science linguistique moderne : DE SAUSSURE écrit dans le « *Cours de linguistique générale* » (1915) : « l'objet linguistique n'est pas défini par la combinaison du mot écrit et du mot parlé ; ce dernier constitue à lui seul cet objet » ou encore : « La langue a une tradition orale indépendante de l'écriture » (Cours p. 45 et 46). DERRIDA commente ces textes en écrivant : « SAUSSURE reprend la définition traditionnelle de l'écriture qui déjà chez PLATON et chez ARISTOTE se rétrécissait au modèle de l'écriture phonétique et du langage de mots ». (*Grammatologie* p. 46.) L'écriture n'est ainsi que la matière sensible la manifestation extérieure de la parole (Gr. p. 52)¹².

Certes de BERGSON à MERLEAU-PONTY, la philosophie moderne s'est interrogée sur les rapports de la pensée et du signe. La conscience naïve s'imagine que la pensée préexiste au signe et que le signe n'est lui-même qu'un moyen tout extérieur par lequel la pensée s'exprime, se manifeste, se communique. La phénoménologie du langage (v. MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la perception* 1^{re} partie chap. VI) a critiqué cette représentation naïve du signe et de sa relation à une pensée sans signe. DERRIDA écrit : « On a parfois contesté que la parole fût un vêtement pour la pensée. HUSSERL,

¹¹ Dans « *L'Ecriture et la différence* ».

¹² DE SAUSSURE écrit encore (*Cours de linguistique générale*, p. 45) : « Langage et écriture sont deux systèmes de signes distincts. L'unique raison d'être du second est de représenter le premier ».

SAUSSURE, LAVELLE n'y ont pas manqué, mais a-t-on jamais douté que l'écriture fût un vêtement de la parole ? C'est même pour SAUSSURE un vêtement de perversion, de dévoiement, habit de corruption et de déguisement, un masque de fête qu'il faut exorciser, c'est-à-dire conjurer par la bonne parole : l'écriture voile la vue de la langue, elle n'est pas un vêtement mais un travestissement (*Gr.* p. 52). DERRIDA rattache ce problème du rapport du signe écrit à la parole à toute une série de problèmes philosophiques et notamment au problème de la relation du corps et de l'âme : subordonner la parole à la lettre c'est céder à la passion (*Gr.* p. 57) c'est soumettre l'âme au corps¹³.

DERRIDA appelle *Logocentrisme*¹⁴ toute pensée qui se formule à partir d'une notion phonétique de l'écriture. Il rappelle qu'il est impossible de démontrer que les phonèmes (les plus petites unités distinctives du discours) aient précédé l'écrit. Le logocentrisme (privilege du logos, de la voix, de la parole de la présence *ontia parousia*) est interprété comme le caché le dissimulé dans la genèse et dans le développement de la métaphysique. HEIDEGGER n'échappe pas lui-même (*Gr.* p. 12 et 18 *Gr.* p. 81 à 88) à cette hypertrophie du logos et de la parole. Certes la distinction de l'être et de l'étant libère la philosophie et conditionne une critique de la métaphysique. Mais HEIDEGGER persiste à voir dans l'histoire de la philosophie occidentale l'histoire du logos et de la vérité de l'être : « *Le logos de l'être, la pensée obéissante à la voix de l'être* (postface du livre de HEIDEGGER « *qu'est-ce que la métaphysique ?* ») est la première et la dernière ressource du signe... » (*Gr.* p. 88).

2. LA GRAMMATOLOGIE

Le projet d'une grammaéologie¹⁵ signifie pour DERRIDA la constitution d'une philosophie critique qui emprunte en grande mesure son modèle à la linguistique et à la sémiologie (science des signes). La question est de savoir s'il est possible d'échapper de manière radicale à la pensée métaphysique. En fait DERRIDA ne pense pas qu'il faille détruire la philosophie métaphysique et recommencer

¹³ V. « *De la grammaéologie* » pp. 55 à 58.

¹⁴ V. « *De la grammaéologie* » p. 117 : « Le logocentrisme est une métaphysique ethnocentrique en un sens original et non relativiste. Il est lié à l'histoire de l'Occident ». V. aussi « *De la grammaéologie* », p. 24 : « L'époque du logos abaisse donc l'écriture pensée comme médiation de médiation et chute dans l'extériorité », et « *Positions* », p. 48 : « La grammaéologie doit déconstruire tout ce qui lie le concept et les normes de la scientifcité à l'onto-théologie, au logo-centrisme, au phonologisme. »

¹⁵ *Grammatologie* : Traité des lettres, de l'alphabet, de la syllabisation, de la lecture et de l'écriture. (LITTRÉ V. *De la Grammatologie*, note p. 13). DERRIDA montre (p. 13 et 14) que le projet d'une grammaéologie libérant la lettre ne peut se définir dans une unité, un programme définitif : « Pour des raisons essentielles : l'unité de tout ce qui se laisse viser aujourd'hui à travers les concepts les plus divers de la science et de l'écriture est en principe plus ou moins secrètement mais toujours déterminée par une époque historico-métaphysique dont nous ne faisons qu'entrenir la clôture ».

l'histoire de la pensée. Le retour à une véritable origine de la philosophie serait tout aussi métaphysique que la thématique conceptuelle de la présence, de l'unité et de la donation du sens. Il faut simplement éprouver les limites de la pensée occidentale en conduisant la critique plus loin que HUSSERL et HEIDEGGER : il faut « déconstruire »¹⁶ la métaphysique à partir de ses présupposés (être, sens, présence) montrer la *clôture*¹⁷ de la philosophie occidentale et du langage de la métaphysique. Le moyen de la critique de DERRIDA est celui d'une pensée qui se place sur les *limites*¹⁸ de cette philosophie et de cette métaphysique. Le concept de signe (et l'élaboration des linguistes) est un instrument actuel pour la déconstruction, DERRIDA laisse entendre (*Positions* p. 27) qu'il y aura d'autres moyens qui se manifesteront au cours de la recherche. Présentant sa recherche critique DERRIDA montre ainsi la fonction de ce concept de signe : « Tous les gestes sont ici nécessairement équivoques. Et à supposer, ce que je ne crois pas, qu'on puisse un jour échapper simplement à la métaphysique, le concept de signe aura masqué dans ce sens à la fois un frein et un progrès. Car si par sa racine et ses implications, il est de part en part métaphysique, systématiquement solidaire des théologies stoïcienne et médiévale, le travail et le déplacement auxquels il a été soumis — et dont il a aussi été curieusement l'instrument — ont eu des effets dé-limitants : ils ont permis de critiquer l'appartenance métaphysique du concept de signe, à la fois de marquer et de desserrer les limites du système dans lequel ce concept est né et a commencé à servir, de l'arracher ainsi jusqu'à un certain point à son propre terreau ». Le signe demeure donc en droit attaché de manière irréductible à la valeur métaphysique de présence (immanente encore à la distinction de DE SAUSSURE entre le signifiant et le signifié) mais il ouvre dans la même mesure la voie d'une critique de la langue et des valeurs de présence enfouies dans les profondeurs du discours métaphysique occidental. Le signe est donc un instrument mais il n'est pas le modèle d'une pensée neutre, objective, libérée de toute entrave présuppositionnelle : ici DERRIDA entre explicitement en conflit avec le « structuralisme » et une partie importante de son livre « *De la Grammatologie* » est consacrée à la critique de LÉVY STRAUSS. Le modèle éla-

¹⁶ *Déconstruire* = v. *Positions*, p. 14 et 15 : « ...j'essaie donc de respecter le plus rigoureusement possible le jeu intérieur et réglé de ces philosophèmes ou épiphémènes en les faisant glisser sans les maltraiter jusqu'au point de leur non-pertinence, de leur époulement, de leur clôture ». Déconstruire la philosophie = porter un concept philosophique à ses *présuppositions* sans oublier ce que dit HEIDEGGER dans « *Sein und Zeit* » (p. 310) : « La philosophie ne se donnera jamais pour tâche de contester ses présuppositions, mais elle n'a pas non plus le droit de se borner à y consentir. Elle porte le concept dans les présuppositions et promeut en coïncidence avec elles ce en vue de quoi elles sont présuppositions vers un déploiement dont la nécessité est plus existante. » *Déconstruire* = *neutraliser* les oppositions de la métaphysique.

¹⁷ *Clôture* = le point ou la dimension par laquelle un concept ou un ensemble de concepts n'a plus de sens, est mesuré strictement aux présupposés qui le constituent. Dans la philosophie de DOOGWEERD (*De Wijsbegeerte der Wetssidee* 3 vol. A *New critique of theoretical thought* 4 vol.) et de VOLLENHOVEN (*Geschiedenis de Wijsbegeerte* 3 vol.) plus familière aux lecteurs de la Revue Réformée la « clôture » est formée par le motif religieux fondamental qui dirige une pensée.

¹⁸ V. *Positions*, p. 14 et le titre « *Marges de la philosophie* ».

boré par cet anthropologue est de caractère ethnocentrique¹⁹ : il repose sur une critique de l'oppression que les sociétés civilisées, les sociétés écrivantes exercent sur les sociétés primitives et sans écriture. LÉVY STRAUSS dirait-on et l'éloge de la parole « innocente », originelle, plus fondamentale que la lettre. Les indiens Mambikwara sont « bons » (v. chap. XVII de « *Tristes Tropiques* ») ils sont d'une « immense gentillesse », « expression la plus véridique de la tendresse humaine », ils ne connaissent pas les méfaits de nos mondes civilisés : ils n'écrivent pas, ils ne dessinent pas. DERRIDA montre que cette « violence de la lettre de LÉVY STRAUSS à ROUSSEAU »²⁰ (*Grammatologie* 2^e partie chap. 1 p. 149 à 202) implique elle-même le présupposé métaphysique de la présence reconduit, reconstruit et traduit dans les sciences humaines et sociales. DERRIDA écrit : « Dans le champ de la pensée occidentale et notamment en France le discours dominant — appelons-le structuralisme — reste pris aujourd'hui par toute une couche de sa stratification, et parfois la plus féconde dans la métaphysique — le logocentrisme — que l'on prétend au même moment avoir, comme on dit si vite, « dépassée » ».

DERRIDA pense ainsi qu'il n'est pas « critique » de considérer la métaphysique par rapport à son contraire, son autre²¹ qui serait une philosophie — ou un discours scientifique radicalement non métaphysique. L'illusion de « l'autre » du différent, d'une parole non métaphysique est encore une façon pour la philosophie occidentale de se réfléchir elle-même. Il s'agit dans une interprétation « de l'écriture dans l'écriture » de réaliser une *transgression*²² de la métaphysique, de lire des textes, d'écrire à leur propos en montrant uniquement les limites. DERRIDA écrit dans « *Positions* » (p. 15) : « Déconstruire la philosophie ce serait ainsi penser la généalogie structurée de ses concepts de la manière la plus fidèle, la plus intérieure, mais en même temps depuis un certain dehors par elle inqualifiable, innommable, déterminer ce que cette histoire a pu dissimuler ou interdire, se faisant histoire par cette répression quelque part intéressée » ou encore « J'essaie de me tenir à la limite du discours philosophique » (*Positions* p. 14). La critique de DERRIDA va donc plus loin que la critique de HEIDEGGER mais elle renonce par là même à tout discours portant sur l'unité de sens de l'être. En fait il s'agit d'observer dans le texte d'un auteur, le jeu des termes et des concepts, de faire parvenir ces termes et concepts jusqu'à un endroit où ils ne sont plus « pertinents ». (v. *Positions* p. 15). Ces auteurs DERRIDA les prend dans la philosophie occidentale et dans les sciences humaines : ROUSSEAU, SAUSSURE, LÉVY-STRAUSS (*De la Grammatologie*), HEIDEGGER, HEGEL, HUSSERL, ARISTOTE (*Marges de la*

¹⁹ Il définit une manière de la conscience occidentale quant à sa conscience de soi.

²⁰ DERRIDA montre chez ROUSSEAU un certain traitement positif de la langue et de l'écrit dans le « *discours sur l'origine des langues* ».

²¹ L'autre : Une pensée réellement toute différente de la métaphysique et de ses présupposés.

²² Transgression ou « effraction » hors du champ métaphysique.

philosophie) PLATON (*La dissémination*). Dans « *L'écriture et la différence* », LÉVINAS, ZABÈS, ARTAUD, BATAILLE servent de révélateurs d'un refus du concept métaphysique. Dans ce travail textuel (d'un texte à un texte) DERRIDA pense restaurer le sens du grammatical au détriment de tous les concepts « phonétiques » qui tendent de l'effacer. Cependant il n'est pas dans la perspective grammatical d'une restauration de l'écriture au sens où celle-ci serait pensée comme une présence unique, originale, première. L'écriture doit être elle-même privée de toute notation métaphysique²³. Le but de la critique de DERRIDA est de nous faire parvenir à ce lieu où aucun sens ne puisse se dessiner qui ne renverrait qu'à lui-même. La linguistique nous apprend qu'une langue est un ensemble de termes ou de signes qui renvoient toujours les uns aux autres. La critique conduit donc à ce renvoi, à ce rapport, à cet ensemble de relations qui prive le sens de toute présence ultime et définitive résidant en lui.

8. LA DIFFÉRENCE

Jacques DERRIDA a présenté son projet de recherche à partir du concept qui commande l'ensemble de sa critique dans une conférence donnée le 27 janvier 1968 à la société française de philosophie sous le titre « *La différence* ». Ce texte publié dans un volume collectif consacré à la théorie de la littérature (*Théorie d'ensemble* coll. Tel Quel, Ed. du Seuil 1968) est reproduit dans « *Marges de la philosophie* » (p. 8 à 28). La différence (avec un *a* transgression graphique et insonore) est le concept clef de la philosophie de DERRIDA. Cette différence est aussi le gramme, elle est « l'arrachement à soi » (Jean LACROIX) la distance première, qui est « l'origine » de toutes les différences (avec un *e*). DE SAUSSURE écrit (*Cours de linguistique générale* p. 166) « Dans la langue il n'y a que des différences, sans termes positifs. » Les différences de la langue (et d'autres domaines) renvoient à la différence comme « terme ultime » et « principe premier ». Mais cette différence doit être pensée indépendamment de toute référence à un principe d'ordre métaphysique, elle est en dehors de toute vue, de toute contemplation, elle ne joue même pas la fonction ou le rôle d'une cause ou d'une origine, elle n'est pas l'archée du réel (de ses différences) ou du langage (et de ses différences). En fait il ne s'agit pas d'un principe ou d'un concept (v. *Positions* p. 54). La différence est mouvement, espace-ment originale, renvoi primitif, activité, productivité que les concepts théoriques ne peuvent ni contraindre ni définir²⁴. DERRIDA dit dans « *Pos-*

²³ V. *Positions*, p. 37. « Et de quel droit ré-introduire le grammatical au moment où l'on semble avoir neutralisé toute substance, qu'elle soit phonique, graphique ou autre ? Bien entendu il ne s'agit pas de recourir au même concept d'écriture et de renverser la dissymétrie qu'on a mise en question. Il s'agit de produire un nouveau concept d'écriture. On peut l'appeler grammaire ou différence ».

²⁴ Dans « *Marges* » DERRIDA écrit que la différence n'a ni existence ni essence (p. 6).

sitions » (p. 38) « Le gramine comme différence, c'est alors une structure et un mouvement qui ne se laissent plus penser à partir de l'opposition présence/absence. » Dans « *Marges de la philosophie* » il écrit : « On ne peut l'entendre et nous verrons en quoi elle passe aussi l'ordre de l'entendement. Elle se propose par une marque muette par un mouvement tacite, je dirai même par une pyramide, songeant ainsi non seulement à la forme de la lettre lorsqu'elle s'imprime en majeur ou en majuscule, mais à tel texte de l'Encyclopédie de HEGEL où le corps du signe est comparé à la Pyramide Egyptienne. Le a de la différence donc ne s'entend pas, il demeure silencieux, secret et discret comme un tombeau : *oikesis*. Marquons ainsi par anticipation, ce lieu, résidence familiale et tombeau du propre, où se produit en différence l'économie de la mort. Cette pierre n'est pas loin, pourvu qu'on en sache déchiffrer la légende, de signaler la mort du dynaste ». (*Marges* p. 4).

Le « silence pyramidal de la différence graphique » (*Marges* p. 4) est le réprimé de la philosophie, celle-ci étant désir de réduire la différence. Mais ce silence est « l'origine » de toutes les opérations différentielles par lesquelles s'opère le réprimé, dans lesquelles s'effacent les différences.

Avec la différence, la pensée est confrontée à l'autre que la pensée à un envers de la raison à « *L'innommable* ». La critique de DERRIDA conduit donc à un quelque chose qui n'est ni présent ni absent à quelque chose qui ne se donne nulle part, qui ne se donnera jamais (comme présence ou absence) et qui cependant « habite » mystérieusement le discours. Cette habitation se réalise dans le *signe*, mais entendu au sens premier, dans le signe excluant tout « signifié », dans un signe ayant perdu (ou indemne au plan original) toute valeur de présence. Jean LACROIX (*Panorama de la philosophie française contemporaine* p. 247) imagine que cette différence pourrait être celle « d'un Dieu ayant réalisé la distance de soi à soi dans l'épreuve de la mort, dans une sorte de folie ». Mais l'interprétation que DERRIDA donne de la différence exclut toute visée d'une Révélation ou d'un *Kerygme* (v. *Marges* p. 29). DERRIDA écrit : « Il n'y aura pas de nom unique, fût-il le nom de l'être. Et il faut le penser sans nostalgie, c'est-à-dire hors du mythe de la langue purement maternelle ou purement paternelle, de la patrie perdue de la pensée. Il faut au contraire l'affirmer au sens où NIETZSCHE met l'affirmation en jeu, dans un certain rire et dans un certain pas de la danse ». Ce qui est la question c'est (*Marges* p. 29) « l'alliance de la parole et de l'être dans le mot unique » dans le nom définitif qui serait le nom de l'être lui-même. DERRIDA achève l'exposé de son concept de différence par un commentaire du texte bien connu de HEIDEGGER (*La Parole D'Anaximandre* v. Chemins qui ne mènent nulle part — Holzwege, p. 262-804, Gallimard, trad. Brockmeier) : « car l'être parle partout et toujours au travers de toute langue ». La pensée de la différence met en question « l'espérance heideggerienne » (*Marges* p. 29), l'espérance du nom propre qui ne renverrait lui-même à « rien ».

4. VERS UNE PENSÉE « QUI NE VEUT RIEN DIRE »

DERRIDA par sa remise en cause de la présence (présence du sens, présence du signifié dans le discours) atteint la pensée occidentale au centre ou au cœur de sa « volonté d'expression ». De PLATON à SAUSSURE en passant par ARISTOTE, THOMAS D'AQUIN, DESCARTES, KANT, HEGEL, HUSSERL, la philosophie s'est identifiée au vouloir dire (vouloir désigner un sens, intuitionner, saisir, désigner dire quelque chose qui ait un sens). La critique de DERRIDA est une critique de la volonté d'expression²³, de ce qui est appelé dans « *Positions* » (p. 16) la « substance d'expression ». DERRIDA dit encore dans « *Positions* » (p. 46) : « La gramma-tologie comme science de la textualité ne serait alors une sémiologie non expressive qu'à la condition de transformer le concept de signe et de l'arracher à son expressivisme congénital ». La pensée « qui ne veut rien dire » n'est certes pas du point de vue de DERRIDA une pensée qui serait privée de significations dans le sens d'une pensée qui pourrait dire n'importe quoi. Il s'agit au contraire d'une pensée qui veut signifier (condamnée au sens à l'entrecroisement ou enchevêtrement des sens) mais qui refuse l'unité de sens, le sens arrêté, définitif, la définition du sens qui peut suggérer la sémantique. Le concept de *dissémination* utilisé par DERRIDA (dans une lecture de Mallarmé) répond à cette dénégation de l'unité de sens. Il s'agit de reprendre la formule d'ARISTOTE « l'être se dit de multiple façons » de conduire cette pensée d'ARISTOTE aux extrémités, de l'épuiser. En ce sens on le voit la philosophie de Jacques DERRIDA se présente comme une *anti-herméneutique*, comme une doctrine qui conteste de manière radicale le présupposé de l'herméneute (du sujet interprétant) qui en face d'un texte *espère* trouver et mettre à jour un sens dernier parfaitement délimité. Dans « *Positions* » (p. 62) DERRIDA critique la « dialectique téléologique et totalisante » qui est celle de RICHARD dans sa critique de Mallarmé et de Paul RICŒUR dans son « *De l'interprétation. Essai sur Freud* ». « La dissémination au contraire pour produire un nombre non fini d'effets sémantiques ne se laisse reconduire ni à un présent d'origine simple... ni à une présence eschatologique. Elle marque une multiplicité irréductible et générative » (*Positions* p. 62). L'herméneutique moderne (BULTMANN, RICŒUR, NAPERT) apparaît donc ici comme une province de la pensée religieuse ou métaphysique donnant l'être comme présent. En fait il n'y a rien d'étonnant dans cette critique quand on connaît le lien qui existe entre la démarche de la pensée herméneutique et la phénoménologie. Le signe « tombeau du propre » (*Marges* p. 4) est aussi le tombeau du sens, du sens pensé comme « indépendance », origine ou achèvement (but, fin, finalité, eschatologie, etc). Présentant dans la revue « *Critique* » la pensée de DERRIDA,

23 Sur la critique du « vouloir dire » (*bedeuten*) de HUSSERL v. *Marges de la philosophie*, p. 187 à 207. P. 187 : le texte de DERRIDA commence par cette critique qui résume toute l'enquête portant sur la phénoménologie de HUSSERL : « La phénoménologie n'a critiqué la métaphysique en son fait que pour la restaurer ».

M. Gérard GRANEL a pu parler d'une « Rature de l'origine ». Cette rature signifie tout à la fois radiation (élimination) de la problématique de l'origine au sens de la métaphysique traditionnelle ou des recherches du XVIII^e siècle (J.-J. ROUSSEAU) et recherche de la rature, de la trace « origine » ou déploiement de toutes les différences.

5. SUR LA CRITIQUE DE L'ONTO-THÉOLOGIE

La pensée de DERRIDA a été critiquée d'un double point de vue : de celui de l'idéalisme transcendental « traditionnel » et du point de vue du marxisme. Les penseurs marxistes²⁶ ont relevé dans cette philosophie un manque d'attachement à l'histoire : les concepts « économiques » de DERRIDA seraient contradictoires avec le matérialisme historique. Jean LACROIX²⁷ de son côté a pu écrire « on soupçonne plutôt chez lui (DERRIDA) un athéisme se symbolisant dans un polythéisme, je veux dire dans un jeu nietzschéen des dieux entre eux ». ²⁸ En fait la critique de la présence métaphysique est inséparable dans la philosophie de DERRIDA de l'expérience de la mort et de la finitude : « C'est avant tout suivant l'auteur, écrit LACROIX, le rapport à ma mort qui fait apparaître la brisure, la fracture qui marque l'impossibilité de se produire dans la plénitude d'une présence ou d'un présent absous, qui peut faire surgir la différence infinie de la présence même »²⁹.

Ce commentaire de Jean LACROIX paraît juste et il est hors de doute que la thématique heideggerienne de l'être dans le monde, du projet, du souci de la déréliction de la déchéance ouverte par « *l'être et le temps* » (1927) peut être reconduite à partir des analyses de DERRIDA. Mais il faut préciser que ces analyses détruiront dans la thématique heideggerienne toute idée d'une ontologie visant un sens dernier de l'être tout nom propre désignant l'être. Or les concepts ou existentiels heideggeriens ont pour but de poser la question de l'être, de rechercher l'être à partir d'une analyse existentielle de la réalité humaine (Le titre de la première partie publiée de « *l'être et le temps* » est intitulé : « *L'interprétation du Dasein par la temporalité et l'explicitation du temps comme l'horizon transcendental de la question de l'être* »). L'analytique du *Dasein* (de la réalité humaine) dans les concepts existentiels devrait donc être réécrite indépendamment de tout projet d'une recherche de l'être

²⁶ V. « *Positions* », p. 67. Derrida cite Christine GLUCKSMANN : « Conception de l'histoire latente... qui paraît sous-estimer, pour ne pas dire effacer la lutte du matérialisme et de l'idéalisme. » DERRIDA montre dans les pages suivantes que son projet critique coïncide précisément avec la déconstruction de toute histoire entendue comme télologie du sens. (V. p. 67 : Réponse de Derrida : « On peut donc me reprocher d'être insistant... mais je vois mal comment on peut me prêter un concept de l'histoire comme histoire du sens. »)

²⁷ Jean LACROIX : « *Panorama de la philosophie française contemporaine* », p. 240 à 249.

²⁸ Jean LACROIX, p. 248.

²⁹ Id. p. 248.

ou plutôt d'une question portant sur l'être et qui présupposerait dans son mode questionnant qu'une réponse totale et définitive puisse être donnée, (d'ailleurs « *l'être et le temps* » laisse la question réellement ouverte). Il ne paraît donc pas certain que pour DERRIDA le rapport à la mort et à la finitude soit la vérité dernière ou la manifestation au niveau de la réalité humaine de la différence. En fait toute la question du sens de l'être se joue sur la différence, cette question doit être elle-même prise, captive du gramme de la trace écrite à partir de la proposition heideggerienne de « la parole d'Anaximandre » : « car l'être parle partout et toujours au travers de toute langue ». (DERRIDA dans « *marges de la philosophie* » (p. 29) intervient graphiquement en séparant les termes de cette proposition, séparation qui doit ouvrir l'interprétation de la proposition dans le jeu de la différence : « L'être/parle/partout et toujours/à travers/toute/langue »).

La critique de DERRIDA est en fait une critique des présuppositions grecques de l'ontologie. Elle se donne comme une critique de l'onto-théologie occidentale. L'onto-théologie est la recherche soit du sens de l'être, soit d'un être suprême qui domineraient les étants³⁰. Cette critique de l'onto-théologie pourrait être aussi une critique du matérialisme au sens où celui-ci ne rend pas toujours compte (dans son « texte ») de l'idée d'un arrachement à soi, du mouvement réel de la différence. DERRIDA dit ainsi dans « *positions* » (p. 87) « Ce n'est pas toujours dans le texte matérialiste (y a-t-il quelque chose de tel, le texte matérialiste ?) ni dans tout texte matérialiste que le concept de matière a été défini comme dehors absolu ou hétérogénéité radicale. Je ne suis même pas sûr qu'il puisse y avoir un « concept » du dehors absolu. Si je me suis peu servi du mot matière ce n'est pas vous le savez par une méfiance de type idéaliste ou spiritualiste. C'est que dans la logique ou la phase du renversement, on a trop vu ce concept réinvesti de valeurs logocentriques, associées à celles de chose, de réalité, de présence en général, présence sensible par exemple, de plénitude substantielle, de contenu, de référend ». Le texte matérialiste ne peut donc selon DERRIDA relever le concept de la différence qu'en inscrivant totalement en lui son mouvement : il faut que la matière ne soit pas une substance, mais soit dans la contingence habitée par la nécessité de la différence. La critique de DERRIDA porte en particulier sur la philosophie empiriste (philosophie qui se fonde sur l'observation sur l'expérience du réel au détriment des idées ou de la problématique historique de l'innéité du connaître). Dans l'empirisme ou le pragmatisme DERRIDA aperçoit une vérité qui consiste dans le désir de gagner la pure différence de penser la pure et simple hétérogénéité — altérité — arrachement à soi. Mais la philosophie empiriste demeure

³⁰ La philosophie idéaliste réflexive de Jean Nabert se présente aussi comme une critique de l'onto-théologie (v. « *Le désir de Dieu* ». Aubier-Montaigne 1986). L'acte de la conscience dans cette philosophie se médiatise toujours par un signe, un discours. Mais Derrida verrait dans cette démarche réflexive un privilège onto-théologique indirect (ou dissimulé) accordé à la conscience dans le *sens* du signifié du signe. La même critique s'adresserait à la formule de Paul Ricœur sur le symbole qui donne à penser, sur le surplus des sens demeurant dans certains symboles.

marquée chez HUME ou BERKELEY par ce qu'elle refuse ou conteste par la thématique d'une présence (présence de ce qui expérimenté, présence sensible, présence du sujet observant « face » au réel observé etc). L'onto-théologie de la pensée occidentale réside ainsi dans le discours idéaliste comme dans les discours matérialistes ou empiristes. DERRIDA dit dans « *Positions* » (p. 88) « Le signifié transcendental n'est pas seulement le recours de l'idéalisme au sens étroit, il peut toujours venir rassurer un matérialisme métaphysique ».

La question de la critique de l'onto-théologie grecque ouvre bien évidemment sur la critique de ce qu'on pourrait appeler la *méta-physique biblique*. La pensée occidentale ne s'est pas uniquement formée à partir de la source culturelle grecque, elle est aussi largement dépendante de la Bible et de la théologie de l'Ancien Testament. Or il semble qu'il y ait sur ce point une hésitation, disons une réserve dans la pensée de DERRIDA. La métaphysique biblique (fondée sur l'idée de création) est-elle de caractère onto-théologique, ouvre-t-elle sur un signifié caractérisé comme présence ? Nous avons indiqué au début de notre article l'influence qui a été décisive dans la formation de la critique de DERRIDA des écrits d'Emmanuel LÉVINAS. DERRIDA dans « *l'Ecriture et la différence* » a publié un texte intitulé « *violence et métaphysique* » texte consacré à l'analyse de la philosophie de LÉVINAS : Or celle-ci possède deux sources : la phénoménologie de HUSSERL et l'Ancien Testament. En partant de la manifestation de l'altérité absolue aperçue dans le visage d'autrui, LÉVINAS refuse la conscience transcendante constitutive de l'idéalisme, la philosophie de l'identité à soi, la philosophie du logos ou d'une raison impersonnelle qui me comprendrait moi et l'Autre. DERRIDA commente ce thème du visage d'autrui dans « *l'Ecriture et la différence* » (p. 146) « Le visage ce n'est pas seulement la face qui peut être surface des choses ou facies animal, aspect ou espèce. Ce n'est pas seulement comme le veut l'origine du mot, ce qui est vu, vu parce que vu. C'est aussi ce qui voit. Non pas tant ce qui voit les choses — relation théorique — mais ce qui échange son regard. La face n'est visage que dans le face à face ». LÉVINAS écrit dans « *A priori et subjectivité* » : « absolument présent dans son visage. Autrui sans aucune métaphore me fait face ». (*A priori et subjectivité*. Revue de métaphysique et de morale. 1962. v. « *l'Ecriture et la différence* » p. 149) ³¹. DERRIDA voit ainsi dans la problématique de LÉVINAS portant sur la manifestation d'autrui dans le visage, la trace de l'autre, le mystère du face à face une « anticipation » de la thématique de la différence, quelque chose en tout cas qui annonce la différence qui a pu en permettre la formulation. DERRIDA écrit dans « *marges de la philosophie* » (p. 22) « On ne peut penser la trace — et donc la différence — à partir du présent ou de la présence du présent. Un passé qui n'a jamais été présent, cette formule est celle par laquelle Emmanuel LÉVINAS, selon les voies qui ne sont pas celles

³¹ V. aussi de LÉVINAS : « *La trace de l'Autre* », dans *Tijdschrift voor filosofie* sept. 1963.

de la psychanalyse, qualifie la trace et l'énigme de l'altérité absolue : autrui. Dans ces limites et de ce point de vue du moins, la pensée de la différence implique toute la critique de l'ontologie classique entreprise par LÉVINAS. Et le concept de trace, comme celui de différence organise ainsi à travers ces traces différentes et ces différences de traces au sens de NIETZSCHE, de FREUD, de LÉVINAS (ces noms d'auteurs qui ne sont ici que des indices) le réseau qui rassemble et traverse notre époque comme délimitation de l'ontologie (de la présence) ».

La critique de l'onto-théologie de la présence et du signifié métaphysique se nourrit donc par l'intermédiaire de LÉVINAS d'une référence biblique indirecte : le thème de la face, de l'autre, du face à face, de l'énigme qui apparaît dans l'Ancien Testament. La différence est-elle alors le Dieu de la Bible, l'Eternel qui parle à Moïse face à face ? Le visage de l'Eternel est-il la trace absolue ? l'origine de toutes les traces et de toutes les écritures ? A ces questions la philosophie de DERRIDA ne donne pas une réponse précise, mais en tout cas elle exclut la révélation d'un nom divin, d'un nom propre qui ne serait pas lui-même habité par la différence. Il est d'une part certain que le concept de différence joue en faveur de la pensée biblique. Il est d'autre part également certain que la critique par la différence atteint l'idée même de Révélation (présence de Dieu, manifestation de Dieu, donation de Dieu lui-même serait-ce dans la forme d'un Livre écrit et sacré). D'autre part l'idée biblique de la création de l'univers par Dieu apparaîtrait peut-être à DERRIDA comme une idée à déconstruire, comme un signifié de type transcendant^{31 bis}. Nous sommes donc en face d'une philosophie qui à un certain moment de son développement critique utilise un concept qui peut avoir une racine biblique sans toutefois que cette utilisation prescrive un sens dernier et ultime donné à la différence. En fait la référence à NIETZSCHE au rire et à la danse (*Marges* p. 29) montre que la pensée de DERRIDA est plus proche (comme le montre LACROIX) d'un polythéisme des dieux que du monothéisme créationniste de la Bible. La dissémination du sens, doit dans le travail de l'écriture, habiter dieu lui-même et le sens du divin ne peut pas se préciser, se spécifier s'arrêter dans un sens définitif.

A notre avis la pensée chrétienne peut et doit bénéficier de la critique derridienne de la métaphysique. Il faudrait revoir toute la dogmatique protestante — en particulier celle de Karl BARTH — et y déceler les signifiés transcendantaux métaphysiques affectés des valeurs de présence, signifiés d'origine grecque et qui transportent dans la dogmatique de l'Eglise les présuppositions de l'onto-théo-

^{31 bis} V. « de la *grammatologie* », p. 24 où DERRIDA écrit : « La différence entre signifié et signifiant appartient de manière profonde et implicite à la totalité de la grande époque couverte par l'histoire de la métaphysique, de manière plus explicite et plus systématiquement articulée, à l'époque plus étroite du créationnisme et de l'infinitisme chrétiens lorsqu'ils s'approprient les ressources de conceptualité grecque ».

logie grecque¹². S'est-on par exemple jamais posé la question du privilège exorbitant accordé à la *parole* (théologie de la parole de Dieu, théologie de la voix, de la phoné) dans la pensée barthienne et post barthienne, à l'*événement* (présence de Dieu, manifestation de Dieu) au détriment de l'*écriture* de Dieu, de la trace de Dieu, de l'*inscripturation* de la parole ? La critique de Jacques DERRIDA qui est une réhabilitation de l'*écriture*, de la lettre, pourrait être utile à une théologie dogmatique soucieuse de retrouver la trace de l'*Autre*, la trace de Dieu, l'*écriture* de Dieu selon la voie d'une dévaluation systématique des valeurs métaphysiques transcendantales entendues dans le privilège accordé au signifié sonore. Après la déphonétisation de la philosophie, la déphonétisation de la théologie.

La difficulté du point de vue d'une philosophie chrétienne utilisant les concepts mis au point par DERRIDA tiendrait avant tout au problème de la *dissémination* des effets de sens (NIETZSCHE, MAL-LARMÉ). Une philosophie qui se fonde sur l'idée de création a pour conséquence l'affirmation de la divinité créationnelle du sens et de sa spécification. Par exemple dans « *De Wijsbegeerte der Wetsidee* » de DOOYEWERD, le concept de spécification de sens (*zin biizzonderheid v. Wijsbegeerte* p. 22 tome 1) joue un rôle fondamental. C'est que le sens est le mode d'être de l'être créaturel (De *zin is het zijn von alle creatuurlijke zijnde*). L'idée de loi (*wetsidee*) du christianisme (elle-même fondée sur le motif biblique de la création de la chute et de la Rédemption) exclut toute écriture disséminante. La différence, au sens où l'entend DERRIDA deviendrait alors la réfraction de sens (*zin breking* au sens de Dooyeweerd) la dispersion ou le déploiement des modalités ou aspects de sens du réel dépendants de l'unique Origine différenciante.

¹² V. les prolégomènes à la dogmatique de Barth : l'Eglise parle de Dieu. (Vol. 1, p. 1) « *l'être de l'Eglise c'est Jésus-Christ* » (vol. 1, 1 p. 3). Or Jésus-Christ « *c'est Dieu venant aux hommes* » (vol. 1, 1 p. 3) ou encore le travail dogmatique est inséparable de la foi « *détermination de l'action humaine par l'être même de l'Eglise Jésus Christ* » (vol. 1, 1 p. 16). Ou encore « *nous ne connaissons la Parole de Dieu révélée que par l'Ecriture telle qu'elle est prêchée par l'Eglise* ». Le point de départ de Barth dans la parole présente prêchée annoncée dans l'être de l'Eglise identifié à Christ dans l'événement de la parole implique en fait toute l'histoire de la métaphysique Occidentale. Sur ce point BARTH est suivi par BRUNNER, GOGARTEN, BULTMANN et la théologie radicale. Nous sommes ici en face d'une *présence - révélation* de type métaphysique qui n'a plus rien à voir avec l'enseignement traditionnel de la dogmatique réformée. Toutes les catégories de la théologie néo-moderniste dépendent du privilège accordé à la *phoné* au détriment de la lettre « *qui tue* ».

Bibliographie concernant l'œuvre de Derrida

De l'auteur :

- 1) *L'origine de la géométrie*, de Husserl, traduction et commentaire. Introduction. PUF, coll. Epiméthée, 1962.
- 2) *La voix et le phénomène*, PUF, coll. Epiméthée, 1967.
- 3) *L'Écriture et la différence*, Ed. du Seuil, coll. Tel quel, 1967.
- 4) *La dissémination*, Ed. du Seuil, coll. Tel quel, 1972.
- 5) *La différence*, dans Théorie d'ensemble, coll. Tel que, Ed. du Seuil, 1968.
- 6) *Marges de la philosophie*, Ed. de Minuit, 1972, coll. Critique.
- 7) *Positions*, Ed. de Minuit, 1972, coll. Critique.
- 8) *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, 1967, coll. Critique.

Sur l'œuvre de Jacques Derrida :

Jean LACROIX : *Panorama de la philosophie française contemporaine*, PUF, 1968, p. 240 à 249.

Gérard GRANEL : *Jacques Derrida ou la nature de l'origine*, dans *Critique*. N° 246, nov. 1967, p. 887 à 905.

BIBLIOGRAPHIE

Karl BARTH : *L'Epître aux Romains* ; Labor et Fides. 1972. 512 pages.

Voilà enfin en français la bombe qui annonça un tournant dans l'histoire de la théologie du XX^e siècle. Mais cinquante ans plus tard, la bombe semble devenue un pétard mouillé. La parution de ce livre qui en son temps souleva bien des polémiques, passe inaperçue en 1972, tant il est vrai que même en théologie, tout est affaire de mode. Pour ceux qui se veulent en pointe, BARTH est aujourd'hui dépassé et le citer fait vieillot.

On a coutume de dire que le commentaire sur l'Epître aux Romains, exprime la pensée du premier BARTH ou se manifeste une grande influence de l'existentialisme. Il est certes intéressant de suivre l'évolution de la pensée d'un homme. Mais ce livre est plus qu'un document sur un moment de l'histoire de la théologie: ce qui étonne le plus c'est qu'il reste très actuel. Alors sans doute nous faut-il redécouvrir BARTH et écouter de nouveau cette voix qui affirme la transcendance de la Parole de Dieu. On peut ne pas être d'accord avec bien des aspects de sa pensée (par exemple sur le baptême), mais nous avons besoin que nous soit redit à une époque de confusion, que la seule autorité pour le chrétien est celle de la Parole de Dieu.

Ce livre ne se résume pas: il se lit lentement, pas à pas, un crayon à la main, pour en découvrir toutes les richesses. Je me permets cependant deux citations.

La première à la page 223: « *La grâce, c'est la relation de Dieu à l'homme, de Dieu qui a déjà triomphé tandis qu'il se présente comme un lutteur, de Dieu qui ne nous laisse ouvert aucun moyen terme et qui ne se laisse pas moquer, de Dieu qui est un feu dévorant et qui ne nous doit aucune réponse, de Dieu qui dit Oui et Amen là où nous pouvons, tout juste encore, balbutier notre*

« *Comme si, notre Oui et Non.* » Nous avons là une précision sur la dialectique: il n'y a pas d'un côté le non de l'homme et de l'autre le oui de Dieu (ce qui est quand même vrai dans certains cas), mais le oui de Dieu est au delà de la dialectique, c'est-à-dire du balbutiement de l'homme, pris en ses affirmations et ses négations.

L'autre citation, à cause de son actualité: *Vouloir éluder la religion à cause de son caractère ambigu et dangereux, sciemment ou inconsciemment ressenti, aboutit soit à rebours à d'autres possibilités humaines, ancrées plus profondément, peut-être aux possibilités éthique, logique ou esthétique, peut-être aussi à d'autres possibilités établies plus profondément encore, soit, latéralement, à des variantes religieuses.* (p. 246).

Alain MARTIN.

Dr. R.A. LAMBOURNE : *Le Christ et la santé, la mission de l'Eglise pour la guérison et le salut des hommes*. Le Centurion - Labor et Fides. 1972. 250 pages.

Les récits de guérison occupent une grande place dans les évangiles, mais les chrétiens se sentent souvent en porte à faux en face d'eux: les disciples avaient le pouvoir de guérison, mais qu'est devenu aujourd'hui ce pouvoir? Ne reste-t-il aux chrétiens que le pouvoir de bavarder? Certes l'explication classique est de dire que le don de guérison était un des traits de l'époque apostolique mais qu'il ne fait plus partie des marques de l'Eglise. Cependant ce n'est pas sans une nostalgie certaine que les chrétiens pensent à ce pouvoir qu'avaient les premiers disciples. De plus un certain nombre d'entre eux prennent très au sérieux cet ordre du Christ: on sait l'importance de la guérison comme fruit de l'Esprit dans le mouvement charismatique.

Il était donc fort intéressant que la

question fut posée par quelqu'un qui est à la fois médecin et théologien et qui a fait de plus des études de psychiatrie et de philosophie. Cet anglais, le Docteur LAMBOURNE, est actuellement professeur de théologie pratique et médecin praticien dans un hôpital.

Ce qui frappe dans ce livre, c'est l'importance que l'auteur donne à la vie communautaire : le malade ne doit plus se sentir en marge mais être incorporé dans la communauté. L'auteur accorde notamment une grande importance à la Sainte Cène, qu'il met en parallèle avec la guérison. Cette guérison devient en fait, un sacrement qui est accompli par le sacerdoce de tous les croyants à travers ceux qui ont été appelés à ce service, tout comme d'autres ont été appelés au service du sacrement de la sainte communion (p. 122). L'auteur précise bien la différence entre sacerdoce universel et ministère particulier. Le médecin, l'infirmière exercent un ministère. Il y a certes une extension de la notion de sacrement. Cela peut choquer notre façon de voir deux seuls sacrements dans le Baptême et la Sainte Cène. Mais la Confession de foi Helvétique postérieure parle de choses ordonnées par Dieu comme le mariage ou l'ordination. Pourquoi le ministère de guérison, si important dans le Nouveau Testament, et toujours d'actualité ne serait-il pas aussi cette chose ordonnée par Dieu ?

A aucun moment dans ce livre, on ne trouve une opposition entre la science et la foi ; la guérison chrétienne n'est pas une affaire de guérisseur ou de magie. L'intercession pour les malades et le travail du médecin ne s'opposent pas. L'auteur a su intégrer tous ces éléments dans la même œuvre de Dieu et c'est sans doute l'un des plus grands mérites de ce livre qui est important.

Alain MARTIN.

C. H. DODD : *Le fondateur du christianisme* ; Editions du Seuil, 1972 ; 187 pages.

Ce qui frappe le plus dans ce livre,

c'est sa simplicité et sa clarté. Il est peut-être à l'heure actuelle, l'une des meilleures introductions à la vie et à la pensée de Jésus que l'on puisse donner à quelqu'un qui voudrait s'en informer.

Simplicité ne veut pas dire simplis-

me. Derrière ce qui peut paraître comme des évidences, on sent le fruit de longues méditations et de patientes études. L'auteur sait en quelques lignes faire le point sur une question précise. Par exemple sur l'expression *Fils de l'Homme* : c'est bien sûr un araméisme signifiant simplement *homme*, mais c'est aussi une manière voulue de dire *je* (page 118) : cependant Jésus emploie cette formule pour parler de sa messianité tout en insistant sur son rôle de serviteur souffrant.

Du point de vue de la critique, et selon son tempérament britannique, Dodd se tient dans un juste milieu. On sait par ses études johanniques, qu'il pense que le quatrième évangile contient des éléments historiques qui remontent très loin. Il ne pense pas qu'il faille voir dans les évangiles uniquement la pensée de l'Église primitive, tout en sachant qu'il est tout aussi vain de vouloir partir à la découverte des paroles authentiques (par rapport à celles qui ne le seraient pas !) du Christ et reconstruire sa vie en partant de là.

Un des mérites de ce livre est aussi de replacer Jésus dans l'ambiance de son époque. Ainsi Dodd pense que l'opposition fondamentale entre le Christ et le Judaïsme de son époque réside dans leur tradition et dans leur continuité. Le Judaïsme se sentait menacé par le paganisme et il lui fallait conserver sa spécificité : Jésus rompait cette solidarité par un message trop universel (page 83).

Ce livre est construit suivant un plan très simple : il commence par parler des documents, puis il traite de la personne et de l'enseignement de Jésus ; il le situe comme Messie dans sa relation avec le peuple élu ; enfin il esquisse un récit des événements.

Tout le monde lira avec fruit ce petit livre. Les uns pour découvrir Jésus-Christ, d'autres pour le redécouvrir quand trop souvent l'arbre cache la forêt. Et puis il y a aussi de nombreuses remarques fort utiles par exemple, à propos des marchands chassés du Temple. Dodd estime qu'il ne faut pas y voir là un acte de violence de Jésus (comme on le dit trop souvent) : s'il y avait eu violence, la police du Temple serait immédiatement intervenue ; or, Jésus a continué à parler. Ce qui s'est manifesté alors, ce n'est pas sa violence, mais son autorité.

Alain MARTIN.

BARTH Karl, COTTIER Georges, CULLMANN Oscar, MALEVEZ Leopold, VOGTLE Anton, *Comprendre Bultmann, un dossier*, Ed. du Seuil, 194 pages.

BERGMANN G., *Tempête sur la Bible, Une réponse à la théologie moderne*, Centre de diffusion des Bons semeurs, 56, rue de Vauvenargues, 75018 Paris, 144 pages.

- BURNAND Alain et RAY Maurice, *Chrétien à plein temps, à pleine part*, Ligue pour la Lecture de la Bible, 96 pages.
- BURNAND Alain et RAY Maurice, *L'amour c'est... deux oui pour un nom*, Ligue pour la Lecture de la Bible, 208 pages.
- von CAMPENHAUSEN Hans Freiheer, *La formation de la Bible chrétienne*, Version française par Denise Appia et Max Dominicé, Ed. Delachaux et Niestlé, 312 pages.
- CASALIS Georges, *Prédication, acte politique*, Préface de M.-D. Chenu, Ed. du Cerf, 156 pages.
- COLETTB Jacques, *Histoire et absolu, essai sur Kierkegaard*, Desclée, 286 p.
- COSTE René, *Théologie de la Liberté religieuse, liberté de conscience — liberté de religion*, Coll. « Recherches et Synthèses », Ed. J. Duculot, Gembloux, 516 pages.
- DELARUE Georges, *L'Evangile, livre des pauvres*, Coll. « Vie spirituelle et vie intérieure », P. Lethielleux, 204 pages.
- DROWN Frank et Marie, *Au pays des Jivaros, chez les chasseurs de têtes*, traduit de l'anglais par Hélène Cruvellier, Editions des Groupes Missionnaires, 304 pages.
- DUBARLE Dominique, WIDMER Gabriel, POULAIN Jacques, KALINOWSKI Georges, BRETON Stanislas, *La Recherche en Philosophie et en Théologie*, Ed. du Cerf, 220 pages.
- DUBIEF Henri, *La Réforme et la Littérature française*, « La Cause » 80 pages.
- DUCROS Pierre, *Croire ? Pourquoi ? Comment* Librairie Protestante, 140, boulevard Saint-Germain, Paris 6^e, 80 pages.
- DUMAS André, *Croire et douter*, S.N.P.P., 33, rue Puits-Gaillot, 69 Lyon 1^{er}, 180 pages.
- DUMAS André, *Prospective et Prophétie, les Eglises dans la société industrielle*, Ed. du Cerf, 232 pages.
- EDDISON John, *Une mort pas comme les autres*, Ligue pour la lecture de la Bible, 104 pages.
- EXBRAYAT Idebert, *Témoignage et Contestation*, Ligue pour la lecture de la Bible, 180 pages.
- GAGNEBIN Laurent, *Quel Dieu* Coll. « Alethina 2 », Berger Levraud, 92 pages.
- GIBSON Elsie, *Femmes et ministères dans l'Eglise*, Préface de Yves Congar, O.P., traduit de l'américain par Yvette Rickards, Casterman, 256 pages.
- GNILKA Joachim, *La lettre aux Philippiens, La lettre à Tite*, Coll. « Parole et Prière », Desclée, relié, 160 pages.
- GRAHAM Billy, *Hommes neufs pour un monde neuf*, Les huit messages d'Euro 70, traduction simultanée de Jacques Blocher, Edition Décision, Paris, 128 pages.
- GREINER Albert, *Luther, Essai biographique*, Labor et Fides, 208 pages.

HOFFMANN Jean G.H., *Résistances en Union Soviétique*, Avant-propos de Gabriel MARCEL, de l'Institut, « Tant qu'il fait Jour », 84 pages. Communauté de secours aux Eglises martyres, Vevey (Suisse).

HORTON Frank, *L'Epître aux Ephésiens, Canevas d'Etude*, Coll. « A la découverte de la Bible », N.T. 10, Ligue pour la lecture de la Bible, 112 p.

JANTON Pierre, *Concept et sentiment de l'Eglise chez John Knox, le réformateur écossais*, P.U.F., 212 pages.

KUEN Alfred, *Comment lire la Bible*, Cahier d'introduction N° 1, Coll. « A la découverte de la Bible », Ligue pour la lecture de la Bible, 80 pages.

LE GRIVES François, *Jésus, le scientifique, ou la magie du noir aux blancs*, Institut Osirie, Langoiran, Girande, 392 pages.

LE GUILLOU M.J., *Celui qui vient d'ailleurs, l'Innocent*, Ed. du Cerf, 318 p.

LEROUX Roland, CASANOVA Antoine, MOINE André, *Les Marxistes et l'Evolution du monde catholique*, Editions Sociales, 146, rue du Faubourg Poissonnière, Paris, 10^e, 256 pages.

LESTAVEL Jean, *Les Prophètes de l'Eglise Contemporaine* (Histoire par les Textes), Editions de l'Epi, 10, rue Mayet, 75006 Paris. Préface de René Rémond, 416 pages.

I. *L'Eglise et les temps nouveaux*, II. *L'Eglise en état de Mission et de dialogue*, III. *Aux sources de la foi*, IV. *Instruments de travail*.

LORTZ Joseph, *La Réforme de Luther*, Tome I, traduit de l'allemand par Daniel Olivier, Ed. du Cerf, 592 pages.

LYONNET Stanislas, S.J., *Les Etapes de l'Histoire du Salut selon l'Epître aux Romains*, Ed. du Cerf, 232 pages.

MAILLOT A., *Frères, il faut mourir, La contestation, commentaire de l'Ecclésiaste*, « Les Cahiers du Réveil », 24, rue Louis-Fort, 69 Villeurbanne.

MALET André, *Les Evangiles de Noël, mythe ou réalité ?* Berger-Levrault, Coll. « Alethina I », 92 pages.

MANARANCHE André, *Un chemin de liberté*, Essai de Théologie spirituelle, Ed. du Seuil, 240 pages.

MANARANCHE André, *Dieu, vivant et vrai*, Ed. du Seuil, 192 pages.

MANARANCHE André, *Quel salut ?* Ed. du Seuil, 240 pages.

MATTER H.M. et VERSEILS P., *La Foi mise en questions, Remarques en marge du Catéchisme de Heidelberg*, Préface du Pasteur Alphonse Maillot, Librairie Protestante, 140, bd St-Germain, Paris 6^e, 208 pages.

MENPIOT Robert, *Au delà du Temps*, Ed. « Viens et Vois », 10, rue du Sentier, Paris 2^e. Etude et critique de la théorie de l'évolution organique.

MILLON G., *L'Eglise de Jésus-Christ*, Br. 24 pages. La Bonne Nouvelle, 9, rue des Charpentiers, Mulhouse.

MILLON G., *Pour comprendre notre Temps*, Br. 16 pages. Le Lien Fraternel, 11, rue du Bosquet, Gaillard, Haute-Savoie.

MONTGOMERY John Warwick, *In defense of Martin Luther*, Essays, Northwestern Pub. house, Milwaukee, Wisconsin, U.S.A., 176 pages.

MOULE C.F.D., *La Genèse du Nouveau Testament*, version française par Robert Mazerand, Delachaux et Niestlé, 222 pages.

MOURS Samuel et ROBERT Daniel, *Le Protestantisme en France du XVIII^e siècle à nos jours*, Librairie Protestante, 140, boulevard Saint-Germain, Paris 6^e. 448 pages.

OLIVIER Daniel, *Les deux visages du prêtre*, Coll. « Points chauds », Fayard, 130 pages.

PETER Rodolphe et ROTT Jean, *Les lettres à Jean CALVIN de la Collection Sarrau*, Presses Universitaires de France, Cahiers d'Histoire et de Philosophie religieuses, 104 pages.

PINEAUX Jacques, *La Poésie des Protestants de langue française*, (1559-1598) du premier Synode national jusqu'à la proclamation de l'Edit de Nantes, Librairie C. Klincksieck, 11, rue de Lille, Paris 7^e, Tome XXVIII de la Bibliothèque française et romane, Série C : Etudes Littéraires, 524 pages.

POYNET John, *The real Reformation Catechism of 1553, or Plain Instruction containing the sum of christian learning, set forth by the King's Majesty's authority for all schoolmasters to teach*, New edition 1970, Boekhandel « Horizont », P.O. Box 77, Hoogeveen (Pays-Bas), 36 pages.

RACINE Louis, o.p., *L'Evangile selon Paul Tillich*, Ed. du Cerf, 112 pages. Collection Théologie sans frontières.

RAY Maurice, *Non au Yoga*, Ligue pour la Lecture de la Bible, 88 pages.

REY Jean, *La pensée d'un pasteur libéral : Arnold Rey*, pasteur de l'église protestante de Liège 1891-1939, 48 pages.

REYMOND Bernard, *Défi au Protestantisme*, Berger-Levrault, Série « Alethina 3 », 102 pages.

ROCHE Eugène, S.J., *En quête de Dieu*, Ed. P. Lethielleux, 134 pages.

RUNES Dagobert D., *Handbook of Reason*, Philosophical Library, 15 East 40 Street, New York, N. Y. 10016, 200 pages.

SCHNEIDER Gerhard, *La lettre aux Galates*, Coll. « Parole et Prière », Desclée, relié, 164 pages.

SCHWEITZER Albert, *Vivre. Dix-huit sermons traduits par Madeleine Horst*. Préface de Georges Marchal, Postface d'Ulrich Neuenschwander, Ed. Albin Michel, 232 pages.

STOGER Aloïs, *L'Evangile selon saint Luc*, Coll. « Parole et Prière », Desclée, relié, 202 pages.

TABER Charles R. et NIÑA Eugène, *La Traduction, théorie et méthode*, Alliance biblique universelle.

TAVARD Georges, *La Tradition au XVII^e siècle en France et en Angleterre*, Ed. du Cerf, Coll. « Histoire des doctrines ecclésiologiques », 516 pages.

TOINET Paul, *Religions sans frontières* Préface de Jacques Madaule, Beauchesne, 256 pages. Le Judaïsme, L'Islamisme, L'Orthodoxie, La Réforme, L'Anglicanisme, Le Vieux-Catholicisme, Les Saints des derniers jours.

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, 66, 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, 82. 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.

PORTEGAL : 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^o 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>	
<i>Rapport de la Commission biblique désignée par l'Episcopat Luthérien Suédois</i>	10.—
<i>Ta Parole est la Vérité. Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968</i>	12.—
<i>Rudolf Grob. Introduction à l'Evangile selon saint Marc, Présentation de J.G.H. Hoffmann</i>	7.—
<i>Birger GERHARDSSON, Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i>	7.—
<i>Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)</i>	5.—
<i>Jean de SISMONDI (1773-1842). Précurseur de l'Economie Sociale</i>	6.—
<i>Jean CALVIN : 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.—
<i>G. C. BERKOUWER, Incertitude moderne et Foi chrétienne</i>	6.—
<i>Théodore de BÈZE, La Confession de Foi du Chrétien, Texte modernisé, Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud</i>	15.—
<i>Herman DOOVEWEERD, La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i>	10.—
<i>John MURRAY, Le Divorce</i>	10.—
<i>Auguste LECERF :</i>	
<i>La Prière</i>	6.—
<i>Des moyens de la Grâce</i>	8.—
<i>Le Péché et la Grâce</i>	6.—
<i>Pierre MARCEL :</i>	
<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.—
<i>2^o A la Librairie Protestante, 140, Bd Saint-Germain, Paris, 6^e (Tarif Librairie)</i>	
<i>Pierre MARCEL :</i>	
<i>A l'Ecole de Dieu, Catéchisme réformé</i>	12.—
<i>A l'Ecoute de Dieu, Manuel de direction spirituelle</i>	10.—
<i>La Confession de Foi des Eglises réformées en France, ou Confession de La Rochelle. Format de poche, « Les Bergers et les Mages »</i>	3.20
<i>Jean CALVIN :</i>	
<i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i>	10.—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène. Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages »</i>	4.20
<i>Institution de la Religion Chrétienne, 4 volumes, « Labor et Fides », brochés</i>	144.—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse, « Labor et Fides »</i>	80.—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean, « Labor et Fides »</i>	84.—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains, « Labor et Fides »</i>	43.—
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens, « Labor et Fides »</i>	49.—
<i>Jean CADIER, Calvin, P.U.F.</i>	10.—
<i>Jean CADIER, Calvin, collection philosophes, P.U.F.</i>	7.—