

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

SOMMAIRE

Marcel PFENDER, Difficulté de vieillir ou
difficulté de mourir ?..... 97

Klaus BOCKMÜHL, Le marxisme en quête
de l'homme nouveau..... 105

Paul WELLS, Le Pluralisme, l'Écriture et
l'Unité de l'Eglise..... 119

Alain G. MARTIN, Bibliographie 142

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs

publiée par la

SOCIÉTÉ CALVINISTE DE FRANCE

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

COMITÉ DE RÉDACTION

Jean CADIER — Pierre COURTHIAL

Pierre MARCEL — 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

78100 - SAINT-GERMAIN-EN-LAYE (France)

ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONNS 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 : **7,50 F.**

— 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 (F. 1,50) sont à la charge des abonnés.

Difficulté de vieillir ou difficulté de mourir ?

par Marcel Pfender.

Il paraît qu'on a l'âge de ses artères. Je dis qu'on a l'âge de son espérance.

Mais que signifie l'*espérance* ? Se réduit-elle à des espoirs de guérison, d'amélioration ou de sursis, voire de survie, qui n'ont de vérité que provisoire, non la splendeur nue de la vérité mais son déguisement en atours incertains, clinquants artificiels de nos ignorantes connaissances ? Que signifie l'*espérance* et pourquoi nous viendrait-elle, subrepticement ou de façon éclatante, à 70 ans plutôt qu'à 15 ?

Et pourquoi dresse-t-on l'écriteau « danger de mort » au tournant de la vieillesse et non à celui de la naissance ? Ou pourquoi pas déjà au moment décisif de la conception ? N'est-elle pas un acte de vie qui destine à la mort ?

N'y aurait-il pas, à l'inverse, et parmi les innombrables mystères insaisissables à l'appareil scientifique, un acte de mort qui destine à la vie ?

Mais, qu'est-ce donc que la vie et qu'est-ce donc que la mort ? Sommes-nous satisfaits des essais de définitions éphémères de l'une et de l'autre, tentés sur les fragiles données de nos sciences éblouies ? Nous balbutions sur la vie et sur la mort, et ce que nous croyons sauver de la mort est-il toujours la vie ? Ce que nous arrachons à la mort n'est-il pas trop souvent un lambeau de vêtement, tandis que nous échappe l'être qui la suit en silence ? — Puis, nous examinons ce qui nous est resté dans les mains et sous les yeux : il ne subsiste plus que des sels minéraux à rendre à la terre. Que signifie, alors, la totale et immédiate disparition des protides, au point qu'il n'y en ait pas plus de trace que n'en laisserait un fantôme évanoui ? Que signifie ce subit silence du mort, cette non présence brutale ? Quelque chose est encore, là où quelqu'un n'est plus.

Que signifie ce souffle devenu insaisissable sur le miroir même où, l'instant d'avant, sa trace nous parlait de pneuma, tout à la fois, vent, souffle, esprit et vie, ce mouvement perpétuel qui va et

vient, s'approche et s'éloigne, dont on ne sait ni d'où il vient, ni où il va, ni où en sont le commencement et la fin ?

Parmi tant de questions, c'est-à-dire d'incertitudes, de peurs, d'ignorances — mais non d'innocence — l'expression rationnelle et scientifique ne nous a pas comblés, sans cesse tendus que nous sommes vers quelque plénitude méconnue. Nous avons écouté l'expression de tous les arts : peinture, sculpture, musique et poésie, langages irrationnels et pourtant intelligents, signes et symboles, rythmes et couleurs, paroles et silences. La vie et la mort y frémissent dans leur splendeur et leur mystère, leurs aveux et leurs secrets. Pourtant, nous n'atteignons pas à la connaissance. Ce n'est qu'une reconnaissance, à peine une rencontre.

Encore, faut-il reconnaître que, seule, la mort est plastiquement représentée. Seule, elle est personnalisée. En littérature, on la notera avec une majuscule. En peinture, son personnage est généralement sinistre. La mort, notre ennemie ou notre sœur ? La vie, elle, n'apparaît, puissante antithèse de la mort, que dans la musique, et presque exclusivement dans la musique religieuse, en d'éclatants ressurgissements de résurrection. Au reste, vie et mort, lumière et ténèbres, ne seraient-elles pas que les éléments antithétiques nécessaires à notre connaissance, pôles adverses, points d'appui écartés et écartelants sans lesquels notre réflexion discursive est impuissante, à l'approche d'une connaissance ?

Peut-être ne trouve-t-on pas de personnalisation de la vie parce qu'un seul homme s'est défini comme étant la vie, un seul a donné son identité en ce terme même : le Christ, Jésus. Il alla jusqu'à offrir aux témoins étonnés, amis et ennemis, dans ce qu'il a nommé la résurrection, le spectacle de la mort muée en une nouvelle Pâque, c'est-à-dire, en un *passage* vers la vie, scandaleux à la raison. Celle-ci une fois pour toutes, avait fait de la mort le terme de la vie. De la malédiction de la chute, elle n'avait retenu que le légalisme logique de condamnation du coupable. Elle était, et demeure peut-être, aveugle à la Grâce, signe de l'Amour plus fort que la Mort. En lui, palpite la vie. Il la donne. La raison est plus proche de la mort que de la vie. Avec ses instruments, elle semble jalouse de s'affirmer maîtresse de la vie et de la mort, d'en acquérir et d'en conserver le contrôle, de les asservir, de ne leur accorder que la liberté fallacieuse de dépendre des sciences et des techniques qu'elle bâtit avec magnificence, tandis que croissent simultanément *la puissance et la fragilité* de l'homme, ainsi que l'a écrit l'un de nos contemporains avec cœur et lucidité.

* * *

Pourquoi donc « le vieillard et la mort » ? Ce sujet traduit une interrogation très large qu'il y aurait intérêt à ne pas réduire à la seule étape de la vieillesse. Au reste, celle-ci se laisse difficilement délimiter et dangereusement réduire à l'état d'un ghetto dont le seul intérêt serait, pour quelques chercheurs, de conserver les derniers vestiges tolérables d'un passé récent et révolu, dans le cadre

d'une rupture de plus en plus accélérée de la continuité du temps social et humain. Si les hospices et maisons de retraite devaient devenir les Musées Grévin d'une actualité qui s'écoule à une vitesse croissant en progression géométrique, les vieillards ne seraient plus que des figurants figés, à peine devancés par l'ombre de leur propre mort.

A quel âge légal risque-t-on bientôt de devenir ce figurant ? La vieillesse commencera-t-elle avec l'entrée dans le musée des futurs trépassés, déjà trépassés pour les reproducteurs et producteurs présents ? Prélude à la mort en accords dissonants, avec accompagnement de projecteurs, mirages au plus proche horizon et gymnastique en forme de danse macabre ? Ou rites à l'américaine, avec décors de funérarium, maquillage, habits du dimanche et bijoux, faux de préférence ?

L'environnement ante-mortem de la vieillesse est souvent plus cruel pour beaucoup de vieillards que l'environnement post-mortem pour les vivants. Plus cruel, même, que leur propre mort. Il témoigne d'une mentalité collective, consciente ou inconsciente, de rejet, qui se déclare pleine d'égards et se révèle intolérante. Une sorte d'intolérance socio-physiologique déguisée en paternalisme, et tendant à créer une micro-société de vieillards, avec « animateurs », en principe instruits de la psychologie *du* vieillard. Mais, que ne devrait-il pas être tenté, en sens inverse, au niveau éducatif et affectif des jeunes et des adultes, pour que la part dite *active* de la société réintègre la part dite *non active* des vieillards, écartée et cependant indispensable à l'équilibre humain de la collectivité ? Dans l'Eglise aussi, on tend à mettre à l'écart de toutes charges et responsabilités, les personnes âgées, non seulement les pasteurs à la retraite, mais les Conseillers Presbytéraux, diacres, moniteurs, dont la « durée », considérée comme valable, se raccourcit de plus en plus. L'antique adage biblique : « Lève-toi devant les cheveux blancs » est l'expression de l'une des lois fondamentales d'une société saine et équilibrée. Dans le poétique langage du Livre des Proverbes, il est dit que « les cheveux blancs sont une couronne d'honneur ».

Ne faudrait-il pas redécouvrir cette loi fondamentale, alors que tout concourt plutôt, aujourd'hui, à écarter de la route des « vivants » qui vont aux sports d'hiver, à la mer, pour un très grand nombre dans leurs résidences secondaires ou à la pêche, ces gêneurs que sont les vieillards ?

Dans un tel environnement, n'a-t-on pas une certaine honte de vieillir ? N'efface-t-on pas les cheveux blancs dans des bains de teinture ? N'ai-je pas entendu dire publiquement par un homme de 45 ans que celui qui n'a plus d'activité sexuelle, n'est plus valable pour aucune activité ? Au reste, l'obsession contemporaine de la sexualité ne fait-elle pas de ce temps celui, par excellence, du Docteur Faust ? Qui n'a pas le courage de vivre les saisons de sa vie, n'aura pas celui de vivre la saison de sa mort. Le maquillage de la vieillesse conduit au maquillage de la mort. Mais, quand elle arrive, elle n'est pas maquillée.

En fait, une certaine forme de rejet du vieillard n'est que le rejet prématuré de notre propre vieillesse, comme un certain acharnement thérapeutique n'est souvent que le rejet prématuré de notre propre mort. Ainsi, du rejet de *l'image du père* à celui de *l'image de notre vieillesse* et de notre mort, l'homme de la fin du XX^e siècle est peut-être bien l'homme de tous les refus. Pourtant, tout homme tend vers un *modèle* et, longtemps, ce fut le père. Freud l'a tué. Mais il n'en a pas proposé d'autre. Cependant, il n'innovait pas. La Genèse rapporte que Dieu avait créé l'homme à son image. Mais l'homme rejeta l'image qui était en lui, et le Créateur en face de lui. Freud est dans la logique de la descendance d'Adam. Il n'en demeure pas moins que, quand on a tué le père, on cherche un autre modèle et, d'Hitler à Mao, du Che à Castro, en passant par Jésus-Christ super-star, on en trouve. Impossible d'échapper au besoin du modèle. Mais, aujourd'hui plus que par le passé, le rejet du vieillard traduit ces deux événements cachés de la vie de chacun : le refus de l'image du père et celui de l'image visible de notre prochaine ou future vieillesse, ressentie avec répugnance comme une humiliante dégradation.



La forme abrupte de certains éléments de cette analyse, traduit la limite extrême de tendances qu'il n'est pas agréable de mettre en évidence. Nous parvenons pourtant à la question lancinante de mon propos : *qu'est-ce que vieillir et mourir ?* Il y a eu, et il y a encore, sur d'immenses et nombreux continents, une mortalité infantile et juvénile supérieure, en valeur absolue, à la mortalité sénile. D'autre part, dans les pays de civilisation dite avancée, la sélection naturelle est souvent remplacée par une sélection accidentelle, qui atteint une population dont l'âge moyen est très au-dessous de celui de la vieillesse.

Aussi, ne peut-on réduire la réflexion sur la mort à sa seule approche par le chemin de la vieillesse. Si un homme a échappé à la mort pendant 80 ans, c'est un âge bien tardif pour commencer à y penser calmement. Les hommes et les femmes que j'ai vus les plus sereins en face de la mort, en avaient la pensée familière depuis fort longtemps. Beaucoup en parlaient volontiers avec leurs proches, comme d'un événement qui faisait partie de leur vie. Cette pensée de la mort ne les avait jamais empêchés de vivre avec plénitude, libérés à l'avance du refus de leur mort. C'est d'eux, sans doute, que quelqu'un a écrit : « Les enfants sains apprennent à ne pas avoir peur de la vie quand ils rencontrent des vieillards qui n'ont pas peur de la mort ».

Le poids d'un certain environnement sur les vieillards et sur leur mort, fait apparaître, s'il est nécessaire, combien la mort est, par excellence, le temps le plus incontestable de la singularité de chaque homme. Aucun temps de nos vies n'est sans doute vécu, sauf parfois celui de la maladie, comme étant aussi personnel, unique, extrêmement difficile et plus certainement impossible à parta-

ger avec quiconque. Si psychologues et humains que nous puissions être, tous nos discours sur la vieillesse et la mort des autres ne parleront que d'inconnaissable. D'autant plus que notre vieillesse et notre mort, nous ne les avons pas encore vécues, et que, quand nous les aurons vécues, nous ne serons plus là pour en parler.

Il est souvent instructif d'entendre successivement un chef de service de gériatrie ou un responsable d'une action entreprise auprès des personnes âgées ; puis, de l'autre côté, des personnes âgées soignées dans le service hospitalier, ou « bénéficiaires » des clubs ou centres d'activité qui leur sont destinés. A l'écart découvert entre les déclarations des uns et des autres, on mesure alors l'ampleur et la difficulté de l'entreprise. Sans doute, un facteur important d'insatisfaction nous pèse : nous savons que, lorsque nous appliquons une thérapeutique ou une pédagogie à des jeunes (ou à des adultes), sont intervenus des éléments d'échec dans la relation, ou d'erreur réparée à temps, ils retourneront à leurs travaux, leurs amours et leurs jeux : la vie effacera presque tout. Mais nous savons que le vieillard risque d'emporter avec lui, dans sa mort, des blessures que, sans le vouloir, nous lui avons faites. Cela nous est insupportable.

Mais un autre écueil affleure au niveau agité de notre activité qui, souvent, se résoud à faire quelque chose *pour* les autres plutôt *qu'avec* eux. C'est moins exigeant et souvent plus rapide. Je n'oublie pas, pour autant, que le mécontentement rencontré chez les personnes âgées, n'est pas différent de celui que beaucoup manifestent à tous les âges de la vie. A celui-ci, il est malheureusement marqué d'une amertume, ou d'un fond de révolte, parfois simplement d'une tristesse qu'il est difficile de les aider à surmonter. Quoi qu'il en soit, nous avons sans cesse besoin de réapprendre à *écouter* les vieillards avec lesquels nous avons affaire.

La vraie difficulté de vieillir est principalement, sans doute, d'ordre *affectif*. Entendons ici une qualité de relation à double sens entre le vieillard et son entourage, d'une part ; et une qualité propre de vie intérieure du vieillard, c'est-à-dire de relation avec lui-même, d'autre part.

Il apparaît aussitôt que cette double qualité de relation ne s'invente pas subitement, mais qu'elle ne peut exister que dans la continuité de croissance intérieure de la personne. Pour le chrétien, c'est ce que saint Paul définit ainsi : « parvenir à l'état d'hommes faits, à la mesure de la stature parfaite du Christ ». Ne voyons-nous pas dans cette « tension vers... », ce qu'est l'espérance ?

Si donc nous n'avons pas accepté notre vie comme un temps de croissance continue ; si nous avons vécu en considérant l'âge adulte de l'homme productif comme le point culminant de la courbe de vie ; si donc nous avons par avance, regardé l'approche de la vieillesse comme la chute de la courbe tendant vers l'effacement zéro, alors il est bien entendu que nous vieillirons très difficilement

et que notre vieillesse sera un pénible prélude à une pénible mort. Ce seront une vieillesse et une mort sans signification.

L'entendant connaît la musique et y croit, mais non le sourd.

Celui qui voit connaît la peinture et y croit, mais non l'aveugle.

Le scientifique connaît la vie corporelle et psychique de l'homme, et il y croit.

L'homme de foi connaît la vie intérieure de chaque homme, et il y croit.

Mais, tous constatent que, tout au long des tribulations de la vie, il y a des hommes dont la qualité d'homme est en croissance continue, jusque dans les inconvénients les plus éprouvants de la vieillesse. Saint Paul écrivait aux Corinthiens : « Si notre homme extérieur se détruit, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour ».

La vie a donc un sens et une qualité qui ne sont pas obligatoirement dépendants de la qualité de fonctionnement physiologique du corps. C'est pourquoi, s'il m'arrive parfois de céder à la tentation de considérer la vie comme *sacrée*, ce n'est pas dans son exclusive et provisoire version corporelle que je la ressens telle. Je n'en ai pas pour autant le mépris du corps, ce qui ne serait pas respect du support présentement visible de la vie. Mais je n'oublierai jamais l'accent terrible de détresse et d'accusation avec lequel un vieillard admirable m'a dit : « La médecine m'a volé mon agonie ». Ce fut, pour lui, un atroce sursis de cinq années, dont les conditions entraînèrent jusqu'à l'épuisement et au désespoir l'être intérieur de cet homme. L'agonie, interrompue par ce qu'on nomme un miracle de la médecine, était paisible et rayonnante. L'agonie du sursis fut agitation et désolation. *En voulant reculer la mort d'un homme, il arrive qu'on ne respecte pas sa vie.*

* * *

Le vieillard et sa mort sont donc inséparables de *l'homme et de sa vie*. Ainsi, revenons-nous à nos premières interrogations. Mais le parcours accompli nous conduit à l'une des plus brèves paraboles de Jésus : « Si le grain de froment ne meurt après être tombé dans la terre, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits ».

C'est bien là cette mort qui fait partie de la vie sur laquelle nous nous interrogeons en commençant. C'est une totale mutation par la puissance de laquelle un grain semé ne sera jamais retrouvé, mais qu'au lieu où il avait été déposé, on découvrira dans l'épi 30, 40 ou 100 grains. Cette parabole lève en partie le voile sur le rapport de la vie et de la mort, sans nous permettre pour autant d'en discerner tout le mystère. La mort n'est pas le dernier mot de la vie. Elle fait partie de la vie. Le Christ lui a ôté son pouvoir d'anéantissement et lui a donné une signification nouvelle, dans la dynamique du processus de rédemption. Telle est, pour le chrétien, la *tension* de la foi.

Aussi, suivant la vie d'un homme, de sa conception à ce qu'on nomme son décès, pouvons-nous peut-être discerner que les cellules originelles ne se retrouveront jamais dans l'éblouissant phénomène de la mutation qui va amener la naissance de l'enfant. Puis, cette naissance même ne nous apparaît-elle pas comme une première mort, alors que l'enfant s'arrache à ce qui fut son premier milieu de vie. Il entre dans une étape nouvelle de croissance où, de dépendance interne, il passe à la dépendance externe du milieu maternel. Rien, sans doute, n'est encore changé, au mystérieux plan affectif. Mais la naissance est ainsi la première mutation profonde de l'homme, dans un changement radical de milieu, donc, de condition de vie. Cette mutation n'est-elle pas une première mort ?

Il y en aura d'autres. Nous en évoquerons deux, et je veux croire que nul ne me soupçonnera de prendre à la légère le terme de mort.

La *crise* (crisis = triage, séparation) de l'adolescence, est une mort plus ou moins lente ou douloureuse selon les individus. Par elle, se produit une nouvelle et profonde mutation. L'enfant doit mourir et ne le veut pas ; l'adulte doit naître et a peur de prendre vie. Là aussi, il y a des douleurs d'enfantement. Certaines naissances d'adultes surviennent harmonieusement ; d'autres, dans les déchirements. Il arrive, hélas !, que naissent des adultes infantiles. Mais, dans la continuité de croissance de la vie de la personne, une telle situation a impliqué la mort de l'enfant.

La *crise* que l'on qualifie de vieillissement est encore une mort. C'est une nouvelle et profonde mutation qui sera d'autant plus douloureuse que l'homme du 3^e âge doit mourir et ne le veut pas, et que celui du 4^e âge qui doit naître, est refusé. Nous avons tous connu des hommes et des femmes, mais surtout des premiers, chez qui le « passage » à la vieillesse était aussi dramatique que peut l'être celui de l'adolescence. Cette mutation passe aussi par une mort.

Dans cette tension de la continuité de la personne humaine à travers les ruptures de ses mutations successives, la mort corporelle est, pour le croyant, l'ultime mutation.

Quand Jésus dit : « si le grain ne meurt il ne peut porter de fruit », il évoque bien ces mutations. Lorsque, dans sa rencontre avec Nicodème, il parle de « nouvelle naissance » (et Nicodème, le savant, n'y comprend rien), il évoque précisément la naissance et la vie de cet homme intérieur dont nous parlions plus haut, en la croissance continue duquel les mutations successives de la vie corporelle et psychique trouvent toute leur signification. Jésus donne une dynamique à la mort même. Elle fait partie de la vie. Elle n'y met pas fin.

Ainsi, chaque mutation est-elle une mort à un *état* qui ne devait être que provisoire dans le dynamique processus de vie qui aboutit à l'état définitif que saint Paul nomme : « la stature parfaite du Christ ». Dans notre état présent, il est évident que nous ne pouvons pas plus connaître ce devenir auquel le chrétien se sait appelé, que le nouveau-né ou l'enfant ne peut connaître à l'avance l'état

adulte auquel il est promis. C'est bien là, peut-être, que nous saisissons à quel point l'ESPERANCE seule, au cœur de l'homme, et quel que soit son âge physiologique et légal, est véritable attente de son devenir dans la continuité de sa croissance à travers les ruptures les plus rudes de ses mutations successives.

Alors, quand j'entends dire que l'Eglise devrait inventer une catéchèse de la vieillesse, je pense simplement qu'elle a oublié la catéchèse évangélique de la vie et de la mort, qui commence dès l'enfance de l'homme et se poursuit dans l'Espérance de l'Eglise.

Qu'est-ce qui est donc le plus difficile : vieillir ou mourir ? Peut-être faut-il répondre : ce n'est ni l'un, ni l'autre, car c'est simplement de vivre sa vie tout entière. Mais si c'est très difficile pour ceux qui sont sans Espérance, c'est plus souriant pour ceux qui ont une Espérance et pour ceux avec lesquels ils vivent. Car l'Espérance est toujours chargée d'une dynamique de vie qui se partage.

PROCHAINEMENT

Klaus BOCKMUHL, *Sens et Non-sens de la « nouvelle morale »*

Edmund P. CLOWNEY, *Le Temple définitif*

Roger BARILIER, *Un seul Baptême*

Klaus BOCKMUHL, *Le problème de l'Ethique dans le protestantisme*

Alain PROBST, *La philosophie chrétienne : Etude critique*

Anonyme : *La Foi au XVI^e siècle : Un catéchisme réformé de l'époque.*

Le marxisme en quête de l'homme nouveau

par Klaus Bockmühl.

La question de « l'homme nouveau » était le genre de sujet qui devait provoquer un dialogue par excellence entre chrétiens et marxistes. Pour beaucoup de chrétiens — et pour beaucoup de marxistes — l'existence de ce sujet comme thème fondamental de leur philosophie respective est encore en grande partie totalement ignorée. Les pages qui suivent présentent d'une part un aperçu des diverses formes sous lesquelles ce sujet s'est exprimé dans l'histoire du marxisme, d'autre part quelques réflexions sur ce thème du point de vue de la théologie chrétienne.

I. LA QUESTION DE L'« HOMME NOUVEAU » : TÉMOIGNAGES PROVENANT DU MARXISME

1. *La question de l'« homme nouveau » aux origines du marxisme*

Un élément remarquable du marxisme actuel est le recul partiel des perspectives économiques et matérialistes qui semblent avoir dominé le premier siècle de son histoire et une certaine réapparition de la problématique anthropologique du jeune MARX. Le jeune MARX avait fait à la Révolution française de 1789 la critique de n'avoir obtenu qu'une émancipation « politique », non une « émancipation humaine ». Elle avait donné la liberté politique au citoyen en tant qu'individu, mais sans faire de ces individus de vrais hommes, capables de se conduire vraiment avec fraternité envers leurs semblables. Bien au contraire, après la Révolution française et malgré sa devise « fraternité », l'homme était resté « pour l'homme un loup dévorant ».

La nécessité de changer la nature humaine pour compléter les transformations politiques apparaît dès le début comme thème dans le marxisme. En 1843, le critique de la religion Ludwig FEUER-

RACH écrit : « Il nous fallait des hommes nouveaux ! »¹. Les anciens ont l'âme froissée par des siècles d'asservissement et la simple suppression de la monarchie absolue ne signifie pas encore que les ailes de l'initiative spontanée poussent déjà aux hommes politiquement libérés. La disparition de la servitude extérieure ne fait pas encore naître l'homme libre. Et c'est une sorte d'écho de cette incitation de FEUERBACH qui apparaît à la fin de l'article de Karl MARX sur *La question juive* (1843-44) : « Ce n'est que lorsque l'homme vraiment individuel est devenu un être générique (nous dirions un être social, un être sociable, capable de vivre en communauté) dans sa vie pratique, son travail personnel et ses rapports individuels, que l'émancipation humaine est accomplie ». L'homme doit encore être libéré en vue de l'humanité, en vue de la fraternité. Cette triple insistance sur l'individu et les rapports pratiques qu'il entretient dans sa vie quotidienne donne les coordonnées exactes de l'« émancipation humaine », telle que Karl MARX se la représente. Il cite le philosophe et réformateur genevois ROUSSEAU : Il ne s'agit de rien de moins que changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer l'individu de sa vie individuelle en une partie du tout plus vaste et de faire d'une existence indépendante qui ne se rapporte qu'à elle-même une existence « morale », c'est-à-dire responsable². Bref, on cherche des hommes qui ont laissé derrière eux leur passé déterminé par l'égoïsme et qui ont placé les intérêts de l'humanité avant les leurs propres. La tâche propre de la transformation de la société consiste en l'émancipation de l'homme à l'égard de l'égoïsme, dans la libération de l'homme et de chacun, de toute recherche de soi.

2. Résurgence de la question chez Lénine

La discussion sur « l'homme nouveau », longtemps cachée, redevient un thème du débat public peu après la prise du pouvoir en Russie par le marxisme. En 1919, LÉNINE dit textuellement : « Les travailleurs édifient la nouvelle société sans s'être eux-mêmes transformés en hommes nouveaux, libérés des souillures du monde ancien. Ils y plongent encore et en sont imprégnés jusqu'aux os ». Mais si les communistes avaient voulu commencer par là, ils auraient dû remettre la reconstruction de la société à la semaine des quatre jeudis³.

Mais nous trouvons peu de temps après chez LÉNINE un autre son de cloche. Le renouvellement de l'homme ne peut visiblement pas être repoussé à volonté à une date lointaine. Dans la situation catastrophique de la guerre au cours de l'hiver 1919-20, LÉNINE se débat dans des circonstances qui exigent une sorte de *seconde révo-*

¹ « Eein Briefwechsel von 1843 », dans : Deutsch-Französische Jahrbücher, édités par A. Ruge et K. Marx, Paris 1844.

² « Zur Judenfrage », Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe (MEGA), Frankfurt 1927, p. 599.

³ W.I. LENIN, *Über Kommunistische Moral*, Berlin-Est 1965, p. 158.

lution — cette fois, une révolution dans le cœur des hommes — non pour exprimer de nobles pensées pour lesquelles on a du temps devant soi, mais en partant des nécessités de la production matérielle. Nous retrouverons souvent ce type d'argument, cette constatation que la question du « type d'homme nouveau » est étroitement liée aux nécessités économiques élémentaires de la survivance de la société.

LÉNINE dit maintenant : « Dans la situation présente, nous nous trouvons pris dans une sorte de cercle vicieux : Pour augmenter la productivité, on doit se protéger de la famine et pour se protéger contre la famine, on doit augmenter la productivité ». C'est alors qu'apparaît cette phrase qui peut sembler tout d'abord surprenante pour un chef du matérialisme historique : « On sait que ce genre de contradictions sera résolu pratiquement grâce à l'initiative héroïque de quelques groupes qui susciteront une transformation dans l'esprit des masses »⁴. Concrètement, LÉNINE pense à ceux qu'on appelle les « *soubbotniki communistes* ». Voici de quoi il s'agit. Dans cette situation difficile, presque désespérée, dans laquelle les hommes sont trop faibles pour produire davantage, bien qu'ils doivent produire davantage pour ne pas rester plus longtemps aussi faibles, il advient que quelques travailleurs conscients de leurs responsabilités travaillant au chemin de fer Moscou-Kasan s'associent pendant une journée de congé pour travailler gratuitement. Ils paient même l'assiette de soupe qu'on leur attribue. C'est cette initiative désintéressée, héroïque, prête au sacrifice, dit LÉNINE, qui déclenche une transformation de la mentalité des masses, éveille la confiance et permet la multiplication des efforts qui nous feront sortir de l'impasse. En même temps, ce travail bénévole et gratuit est le véritable commencement du « communisme », car travailler en fonction des nécessités de la société humaine et pas seulement pour soi-même, pas seulement non plus parce qu'on y est contraint, c'est la vraie façon communiste de travailler. Sur ce point, les lois rigides qui ont jusqu'ici régi les possibilités matérielles de l'homme qui vit encore dans l'égoïsme, ont été surmontées⁵.

3. Description des qualités de l'« homme nouveau »

Dans les années cinquante a paru un livre du pédagogue soviétique Vassili SOUCHOMLINSKI sur « L'éducation de l'homme communiste »⁶. Dans ce livre, on trouve les expressions les plus surprenantes — du point de vue chrétien — pour décrire l'« homme nouveau » communiste. Deux traits essentiels parmi d'autres sont surtout soulignés à propos de l'« homme nouveau » : l'indépendance intérieure et la capacité de travailler avec les autres, le « travail en équipe ».

⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁵ *Ibid.*, p. 186 s.

⁶ Berlin (-Est) 1965.

SOUCHOMLINSKI écrit : « Les vrais communistes ont une indépendance et une volonté forte qui ne naissent pas des décisions du collectif ». Pour les jeunes, seul devrait être un modèle celui qui a de la ténacité et de la persévérance, face à lui-même et à sa propre conscience. Cela compte davantage que si quelqu'un n'agit que sur ordre de la collectivité. Cette construction progressive entre les décisions du parti d'une part et l'action responsable de l'individu de l'autre sera le trait caractéristique de la morale soviétique future. SOUCHOMLINSKI poursuit : « Le motif déterminant pour un véritable communiste n'est pas la volonté des autres, mais l'idée, la conviction intérieure ». Les communistes sont « des hommes qui se laissent conduire dans leur activité surtout par leur conscience. Ces hommes ont déjà atteint le communisme par le niveau de leur développement moral, ils n'ont plus besoin d'aucun contrôle sur l'ampleur de leur travail et de leurs besoins ». Il s'agit là « d'une pureté au plus profond de la vie personnelle qui n'a jamais été sous le contrôle de la société, ni ne le sera jamais » ⁷.

Comme exemple, cet éducateur décrit un travailleur qui a pris spontanément ses responsabilités, face à la rupture d'une digue, qui a exposé sa vie au danger et qui a sauvé par son action un grand nombre de vies humaines. Interrogé sur ses motifs, ce travailleur a répondu : « Je n'ai attendu ni ordres, ni conseils, mais j'ai fait ce que les circonstances exigeaient. Ce fut pour moi une expérience semblable à une nouvelle création » ⁸.

La notion de « nouvelle création » que nous connaissons par le Nouveau Testament, apparaît constamment lorsqu'on aborde notre sujet, de même que la notion de la « conscience ». Être un « travailleur conscient », c'est écouter la voix de sa conscience, dont les instructions doivent évidemment coïncider avec les délibérations du parti — une sorte de parallèle athée de la doctrine chrétienne de l'accord entre l'Écriture et l'Esprit ! Après les événements relatifs à cette rupture de digue, l'ouvrier cité par SOUCHOMLINSKI continue : « Ma vie a changé du tout au tout, car j'ai commencé à écouter ma conscience. J'ai compris que seul peut être heureux celui qui lutte, non par contrainte, mais consciemment, en suivant sa conscience et triomphe des difficultés. Nous pourrions déplacer des montagnes lorsque chaque travailleur sera devenu un lutteur conscient ! » ⁹.

SOUCHOMLINSKI résume une fois encore ce point de vue dans la déclaration lapidaire suivante : « Un homme qui n'a jamais encore fait une démarche importante par conviction personnelle ne peut pas être un véritable créateur du communisme. Il sera tout au plus l'exécuteur discipliné d'une volonté étrangère, mais cela ne suffit pas pour l'homme de demain » ¹⁰.

⁷ *Ibid.*, p. 18, 19, 23.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ *Ibid.*, p. 305.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

Vivre d'après les instructions de « la voix de la conscience » est clairement un trait essentiel du vrai communiste : il ne compte pas sur des ordres venus d'en haut, mais peut se faire conduire dans toutes les situations par sa conscience, pour agir spontanément.

L'auteur d'un article du quotidien gouvernemental de Moscou *Izvestia* pense exactement la même chose lorsqu'il déplore expressément que la phase de la domination soviétique passée ait si fortement rejeté à l'arrière plan la conscience. « Pensons à une notion prétendue si désuète, la conscience ! La connaissance du bien et du mal distingue l'homme de l'animal. Il est d'autant plus désolant et incompréhensible qu'on ait arraché cette racine de son existence que c'était elle, pour ainsi dire, qui pouvait l'inciter au service » ¹¹.

Aussi la question qui se pose est de savoir si la conscience n'est pas le lieu où devrait commencer la formation de l'homme nouveau, désintéressé, conscient de ses responsabilités.

Aujourd'hui, ce problème est d'importance universelle pour le communisme. La question de l'action spontanée, du bien, en communion avec d'autres, est particulièrement brûlante au moment où le « monolithisme », l'unité d'organisation du communisme mondial s'est dissous et où les ordres ne procèdent plus d'une seule centrale. Si divers centres se constituent, il devient essentiel que chaque centre fasse spontanément ce qui est juste : on ne peut plus espérer imposer la solution envisagée comme juste par l'entremise de la hiérarchie, par la voie de service.

4. La question de l'« homme nouveau » se pose actuellement comme programme

Lors du XXII^e Congrès du parti communiste d'Union soviétique en 1961, le troisième plan du parti communiste fut fixé et il fut exposé par N. KROUCHTCHEV au cours d'un discours de cinq heures. Le programme et ce discours sont des documents extraordinairement importants du point de vue de la valeur attribuée à l'éthique dans le marxisme soviétique moderne, comme du point de vue du « nouveau type d'homme » ¹². Le maître en idéologie de l'époque KROUCHTCHEV, Leonid ILYITCHEV a prononcé devant la Commission idéologique du Comité central du parti, en juin 1968, un grand discours spécifiquement consacré à ce sujet. Il a dit entre autres : « Le parti considère l'éducation de l'homme nouveau comme la tâche la plus difficile dans la transformation communiste de la société. Tant que nous n'aurons pas éliminé les principes moraux du monde bourgeois, ...élevé les hommes dans l'esprit de la morale communiste et rénové l'homme dans son esprit, il ne sera pas pos-

¹¹ Citation de S. MULLER-MARKUS dans les *Basler Nachrichten* du 3 août 1966.

¹² N. KROUCHTCHEV, *Das Programm der Kommunisten, Referat...* Moscou (Editions de Littérature étrangère) 1961.

sible d'édifier une société communiste »¹³. (Le texte anglais que j'ai sous les yeux emploie même l'expression « spiritually regenerate man », qu'on pourrait traduire par régénérer spirituellement l'homme. De même, au lieu de rénover, l'anglais « regeneration » pourrait signifier « nouvelle naissance ».)

Ce qui est important, c'est qu'ILYITCHEV constate qu'il y a un lien nécessaire entre l'exigence d'un « homme nouveau » et le développement du but futur du « communisme ». La théorie déclare : L'objectif final du communisme, dans lequel on doit aboutir entre autres à la destruction du pouvoir contraignant de l'Etat sur l'individu, ne peut entrer en ligne de compte que si l'on atteint un haut niveau de productivité par personne. Si ce facteur production est atteint, on peut abandonner les mesures externes, « administratives » ou, plus précisément, la contrainte au travail. Alors seulement l'Etat pourra s'« atrophier » et se réduire à un simple organe administratif comme cela est promis au « communisme ».

Or on parvient, par l'élévation de la productivité, à un point où la simple fixation de normes de travail supérieures ne suscite plus aucune augmentation des prestations, où les commandes externes, la « loi », cessent d'être efficaces. On en arrive alors, pour obtenir une autre élévation de la productivité, à prendre le chemin de la production spontanément accrue par l'individu. Autrement dit : le « facteur de production personnalité » prend alors une importance décisive : l'élan intérieur décide lorsque toutes les améliorations extérieures ne sont plus d'aucun secours.

Ainsi ILYITCHEV décrit la réalisation du « nouveau type d'homme » comme la condition de la réussite du programme communiste tout entier. Il a souligné avec insistance cette position dans plusieurs passages de son grand rapport : Si nous ne réussissons pas à créer l'homme nouveau qui fait le nécessaire et le bien spontanément et en collaboration avec les autres, nous ne pourrons pas réaliser la société communiste, c'est-à-dire la société dans laquelle l'exploitation de l'homme par l'homme est éliminée, la société future de la liberté. La question de l'« homme nouveau » devient la question du destin du mouvement communiste.

Cependant, dans le discours programme d'ILYITCHEV apparaît ici ou là l'idée qu'il est possible que cet idéal échoue. L'orateur relate plusieurs cas concrets dans lesquels des fonctionnaires du parti ne sont pas parvenus, malgré tous leurs efforts, à libérer les gens, de l'alcoolisme, par exemple. Des jeunes travailleurs lui ont ouvert leur cœur dans des lettres : Nous prenons toujours de nouveau de bonnes résolutions. Mais un jour cela nous tombe dessus, nous buvons quelques bouteilles, nous cassons les carreaux et démolissons l'atelier. Mon copain a déjà fait de la prison à cause de ça ; j'ai passé plusieurs fois devant le conseil des camarades. Mais ça

¹³ « The Current Tasks of the Party's Ideological Work » Moscow News, Supplément N° 25 (652) 22 juin 1963, p. 8.

nous retombe dessus... ¹. ILYTCHEV recommande envers ces jeunes une activité sociale plus intense et un endoctrinement idéologique plus poussé.

Mais il n'est pas non plus satisfait des plus zélés. Beaucoup d'entre eux s'imposent des obligations considérables, mais dans la population court un proverbe de dérision à l'égard de ces gens-là : « Grand bâtisseur de cheminées, notre Styopka ! Une cheminée géante — mais la maison pleine de fumée ! ». Dire, c'est bien, mais faire, c'est toute autre chose...

5. *Les tentatives de réalisation de l'« homme nouveau »*

En Union soviétique, on a déjà traversé diverses étapes d'une histoire des tentatives de créer l'« homme nouveau ».

La théorie primitive prétendait que le renversement des rapports sociaux, la révolution comme telle, avait entraîné la modification de la nature humaine. Ainsi, les chefs de la révolution ont-ils été présentés au moins comme des exemples du « type d'homme nouveau ». Mais avec cette conception, c'est très tôt un dogmatisme abstrait qui s'installe. Quelqu'un a posé une fois par lettre la question à Radio-Moscou : Comment l'homme nouveau peut-il apparaître dans l'individu ? Le questionneur reçut une réponse signée du nom d'un philosophe russe bien connu et qui disait en substance que l'homme nouveau était apparu en 1917. Cette réponse rappelle dans son dogmatisme coupé de la réalité du temps présent, certains théologiens chrétiens qui ont dit, eux aussi : Nous sommes tous nés de nouveau à Golgotha ; c'est là, et non dans notre vie empirique, qu'il faut trouver la « nouveauté de vie ». Mais cet alibi a pour conséquence, dans le communisme comme dans le christianisme, de donner à la doctrine une figure étrangère à la réalité, qui doit céder devant les faits de la vie quotidienne. L'idéologue communiste, en particulier, se trouve soudain confronté au jugement de la thèse de MARX : « Les philosophes ont simplement interprété le monde (ici : l'homme) différemment, il s'agit pour nous de le changer ».

Prétendre que dans l'Union soviétique, les hommes sont devenus des hommes nouveaux l'année de la révolution, n'a pas pu rester bien longtemps satisfaisant. C'est dire qu'on a essayé en second lieu, en Union soviétique, d'orienter l'homme dans la direction de l'accoutumance à une certaine indépendance en vue de le voir entreprendre les actions désirées. Une troisième tentative a occupé une place de premier rang dans le congrès du parti déjà mentionné, le XXII^e Congrès du parti communiste d'Union soviétique : la création de l'« homme nouveau » par l'éducation. L'école, le maître, y disait-on, sont « les alliés n° 1 du parti » en façonnant l'homme nouveau. La génération montante doit être éduquée en vue de devenir cet homme nouveau. Il n'y a pas grand sens à vouloir greffer sur de vieux arbres une jeune pousse : on doit planter de nouveaux arbres. On retrouve là derrière la vieille espérance

grecque de voir l'homme faire le bien aussitôt qu'on le lui aura montré, par la puissance de l'éducation. Enfin, nous avons déjà parlé d'une autre tentative, celle d'éduquer la conscience.

On peut observer peut-être une dernière tentative en Chine, où sous la pression permanente de la révolution sur la nature humaine, on compte prévenir le redoutable « révisionnisme » de la deuxième génération, c'est-à-dire le confort bureaucratique, pour que les hommes ne se laissent pas aller en disant : « Ça y est, nous avons gagné, maintenant, nous voulons jouir du fruit de nos efforts ! »

6. *Difficultés et régressions face à cet « homme nouveau » qui tarde à apparaître*

La lutte pour réaliser le communisme au moyen de l'homme athée éclairé par la raison, a abouti à quelques conflits à travers lesquels, à mon avis, l'échec de l'entreprise de créer un « homme nouveau » saute aux yeux.

Un premier signal de l'échec probable fut la répression de la « révolte » des marins de Kronstadt en 1921. A cette époque, LÉNINE fit ouvrir le feu sur les hommes mêmes qui avaient supporté avec lui le poids de la révolution de 1917 et qui militaient maintenant dans une ample mesure pour la démocratie à l'intérieur du parti. Un événement moins sanglant, mais tout aussi tragique dans ses effets pour l'histoire du marxisme-léninisme, me semble avoir été l'occupation de Prague en 1968. Dans les deux cas, il s'agit d'une répression de la spontanéité au sein du marxisme et du rétablissement de la concorde par des mesures extérieures de violence.

J'estime tout aussi contradictoire cette tentative sans cesse renouvelée d'imposer une soi-disant « nouvelle politique économique » c'est-à-dire la réintroduction d'avantages matériels pour stimuler la production. Avec ces stimulants matériels, on flatte le « vieil Adam » tout en voulant forger « l'homme nouveau ». Il s'agit là d'une manœuvre de politique économique introduite en Union soviétique dès les débuts des années vingt et plus tard aussi dans d'autres pays du bloc oriental : traitements et salaires sont fortement échelonnés, les primes et l'avancement de l'individu ou de petits groupes sont placés au premier plan de la conscience et la concurrence, le profit de telle fabrique, le rétablissement de la liberté des prix des marchandises, bref, des éléments du plus pur capitalisme, sont réintroduits pour une période transitoire dans le processus de la production. Par cette manière paradoxale de raviver l'égoïsme sur la route du socialisme, on arrose et on soigne la plante vénéneuse qu'on avait auparavant désignée à juste titre comme la racine du mal dans la société humaine. On essaie, pour reprendre une comparaison africaine courante, de franchir le fleuve sur le dos du crocodile.

Sur ce point Ché Guevara a formulé exactement l'inquiétude et la critique convenables lorsqu'il écrit : « Nous avons encore un

long chemin à parcourir avant d'atteindre un niveau de développement économique suffisant. C'est pourquoi la tentation est grande de suivre une piste bien connue et de retourner à l'intérêt matériel de l'individu comme levier d'un développement économique accéléré. On court ainsi le risque de vouloir établir le socialisme à l'aide de l'arme vermoulue que nous a léguée le capitalisme. Mais pendant cette période, la base économique choisie (l'intérêt matériel individuel, etc.) a accompli son œuvre de sape sur le terrain du développement de la conscience ». Ce qui signifie que si nous avons de nouveau formé pendant un temps les hommes à penser chacun qu'à ses propres affaires, nous aurons consolidé cette attitude dans leur conscience et nous en aurons fait des candidats d'autant plus mauvais pour le communisme, pour la mise en commun des moyens de production. Favoriser l'égoïsme, c'est la pire des conditions qu'on puisse imaginer pour créer l'« homme nouveau » désintéressé. GUEVARA concluait : « Pour édifier le communisme, on doit changer l'homme en même temps qu'on change les fondements économiques »¹⁴. Il est clair que la fin ne justifie pas les moyens, mais que les moyens impurs corrompent la fin.

Les mesures coercitives et l'incitation à l'intérêt matériel individuel — ce sont là, à mon avis, les deux démarches contradictoires du marxisme sur la voie de son idéal. On pourrait les appeler le dilemme du bâton et de la carotte.

Peu après le « printemps de Prague » de 1968, j'ai eu une conversation avec un membre du parti communiste de Tchécoslovaquie. Il disait : « Nous avons mal emmanché l'affaire jusqu'ici. Nous avons attelé le cheval par la queue : nous avons excité le travailleur producteur, le cheval à l'avant de notre char, à coups de bâton. Nous devons lui mettre la carotte devant les naseaux pour qu'il tire en avant le char du développement social ». Ce fut l'adoption du principe de l'incitation matérielle. A l'époque, j'ai répondu : « Mais l'homme n'est pas un cheval ». Il pouvait réellement y avoir, à côté de la contrainte et de la cupidité un troisième ordre de motivation, un motif intérieur, « moral », un appel à la responsabilité de l'homme pour l'ensemble de la société humaine, précisément ce qui suscite l'« homme nouveau ». Les principes du bâton et de la carotte ne feront jamais apparaître la nouvelle société. Karl MARX l'avait lui-même bien vu.

C'est là qu'en est la question à l'heure actuelle et ce que disait ILVITCHEV est juste : cette question est d'une importance primordiale pour le développement du communisme tout entier — et pas seulement pour le développement du communisme.

¹⁴ CHE GUEVARA, *Menschund Sozialismus auf Cuba*, Munich 1968, p. 32.

II. QUELQUES POINTS DE VUE DE LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE SUR LA QUESTION DE L'« HOMME NOUVEAU ».

Du point de vue chrétien, la question du marxisme sur l'« homme nouveau » est posée d'une manière relativement exacte ; elle est pleinement justifiée, elle est inévitable. Le changement de la nature humaine et de ses instincts est nécessaire, car la nature humaine constitue le fondement du développement social.

Si nous reprenons les thèmes de SOUCHOMLINSKI : spontanéité et travail commun, la première question qui se pose sera : Comment parvenir à faire spontanément le bien ? Comment se constitue l'action désintéressée, la conscience de la responsabilité, l'action qui n'est plus corrompue ? La transformation des structures — comme le montre la révolution de 1917 — n'est généralement rien d'autre que le changement des lois, c'est-à-dire de ce qui est obligatoire pour l'homme, de l'extérieur. Les lois peuvent freiner le mal, mais ne créent pas le bien. Cela tient au caractère négatif des lois. Les nouvelles lois relatives à la propriété, qui ont été promulguées après 1917, n'ont pas modifié la relation entre l'homme et la propriété. La suppression de la propriété ne signifie pas encore la suppression de l'instinct de propriété (K. MEHNERT), ni surtout l'instinct d'enrichissement. Les lois nouvelles mettent un frein à l'activité de cet instinct, mais elles provoquent en même temps une lutte constante contre les lois, une continuelle tentative des individus de tourner ces lois. Les lois, nous rappelle constamment la théologie de Paul, créent la résistance de l'homme, et constituent au fond un enseignement de la corruption.

En fait, il faut de bonnes lois, mais il faut en plus un changement de la motivation intérieure de l'homme.

La foi chrétienne répond à la question de la nécessité d'un renouveau personnel de l'homme en indiquant que la proclamation de la loi bonne ne fait pas encore l'homme bon, ni, par conséquent, de bonnes œuvres. C'est la vérité essentielle du Nouveau Testament par rapport à l'Ancien. Le communisme est en un certain sens une tentative vétérotestamentaire de créer la justice par la voie de la proclamation de la loi. Le lecteur des épîtres aux Romains et aux Galates sait que cette tentative est vouée à l'échec.

Par conséquent, une modification des lois et des structures n'est pas encore une chose spécifiquement chrétienne. Elle devrait en tout cas être entreprise à partir de points de vue de droit naturel. Mais si quelqu'un veut dépasser le niveau du « chacun pour soi » et réaliser positivement la fraternité, il doit auparavant être amélioré au centre même de ses propres motivations, sous peine de provoquer plus de malheur encore. A ce propos, il n'y a rien à ajouter aux thèses du jeune MARX au plan chrétien. On connaît l'excellent exemple : Tout chirurgien qui veut entreprendre une opération doit d'abord bien se laver les mains, il doit tout d'abord se dé-

sinfecter lui-même, sinon, il communiquera à son patient ses propres germes de maladie et le patient mourra de la maladie du médecin. Il y a aussi cette autre interprétation de l'épisode : Si le chirurgien ne s'arrête pas à un moment donné de se laver les mains, s'il s'occupe de lui-même uniquement, le patient mourra aussi.

Tout cela dépend de la fraternité.

Le deuxième thème de SOUCHOMLINSKI : « L'homme nouveau trouve la voie de la concorde et de la collaboration », est à cet égard très juste. Car les divisions entre les hommes — conséquence première de leur préoccupation de soi — sont la maladie de la société humaine qui anéantit la plupart des efforts vers le progrès. Qu'on pense seulement à ce que la guerre civile du Bengla Desh a signifié pour l'économie, pour la vie sociale des êtres humains. Elle a terrassé le pays pour des années. Le fait que des hommes de diverses origines tribales n'ont pas su vivre ensemble a anéanti de grandes valeurs dont on dépendait.

Lorsqu'il s'agit de survivre, lorsqu'il s'agit de l'efficacité du progrès, on ne se tire pas d'affaire par la simple tolérance. Il faut la fraternité qui permet un travail commun. Une rencontre faite en Inde m'en a persuadé. Il y a deux ans, j'étais en visite dans un village des montagnes occidentales. Cette région ressemble un peu à la Forêt Noire. Il y a là de merveilleuses vallées, mais les hauteurs sont absolument nues et désolées. Aussi l'eau manque-t-elle. Si l'on en avait davantage, il y aurait tout ce qu'il faut, vu la fécondité du sol des vallées : nourriture, travail, gain, bien-être. Nous avons parlé avec l'ancien du village des problèmes des paysans. La première tâche n'était-elle pas de reboiser la pente derrière le village pour que le niveau de l'eau souterraine s'élève ? L'ancien était d'accord : on était depuis longtemps unis sur ce point. Mais on ne pouvait résoudre ce problème que par le moyen d'une union coopérative, car personne au village n'eût eu assez de capital pour l'entreprendre. Mais, ajouta l'homme, résigné : « Voyez-vous, nous avons un proverbe : A chacun son propre bonheur ».

L'importance énorme de l'idée de coopération et la difficulté de la réaliser dans la pratique sont illustrées par un autre récit que rapporte le journaliste indien KHUSHWANT SINGH : En Inde, nous avons tenté, après avoir obtenu l'indépendance, d'accélérer le progrès économique par la collectivisation. Mais ce qui s'est avéré, c'est que nous, Indiens, sommes beaucoup trop individualistes pour pouvoir travailler en collectivité. Nous avons alors créé des associations. Alors, voici ce qui arriva : Une série de pauvres du village, des Intouchables, « Harijans » ou « Enfants de Dieu » comme les appelait Gandhi, se groupèrent et fondèrent une « Société coopérative harijan d'amélioration agricole ». Ils mirent en commun tous leurs petits lopins de terre, enlevèrent les bornes et, avec le peu d'argent liquide qu'ils réunirent, ils construisirent ensemble un puits, avec l'aide du gouvernement. C'est partout la démarche décisive pour un avenir meilleur. Après trois ou quatre ans cependant,

on murmure dans le village : quelques-uns se plaignent que les autres ne travaillent plus autant qu'eux. Pourquoi la récolte est-elle alors répartie également entre tous ? Puis l'année suivante, les bornes réapparaissent subitement et la seule chose qui rappelle encore aujourd'hui l'association, c'est le puits, qu'on ne pouvait répartir. Bilan de l'histoire : Celui qui pourrait apporter le secret de l'unité pourrait donner des ailes au progrès matériel, en Inde et ailleurs. Ainsi parlait un paysan indien.

La deuxième question fondamentale que soulevait le pédagogue marxiste SOUCHOMLINSKI, est justifiée : Comment peut-on détruire la méfiance entre les hommes, abattre les murs de séparation (Eph. 2 !) pour que la production commune devienne possible ?

Ces deux thèmes de SOUCHOMLINSKI sont étroitement liés l'un à l'autre. La concorde vient d'un changement. Lorsqu'un être humain devient assez différent pour que ses motifs eux-mêmes soient absolument transparents pour les autres, les autres peuvent alors avoir pleine confiance en lui. En politique, il n'y a pas si longtemps, on a beaucoup parlé de « *credibility gap* », d'un défaut de crédibilité entre les politiciens et la population. Cette lacune est perceptible partout dans les rapports humains. Après sa rencontre avec Jésus, le défaut de crédibilité d'un homme comme Zachée était compensé ; dès ce moment, cet homme était devenu digne de confiance pour son entourage.

Que signifie le changement, du point de vue chrétien ? Le Nouveau Testament parle à ce propos de « nouvelle créature » et de « nouvelle naissance », de « mort et de résurrection du croyant avec Christ ». Aucune voie ne conduit à « l'homme nouveau » sans passer par la destruction de l'ancien. La croix précède la résurrection. C'est aussi vrai pour l'individu actuel. La vérité est toujours antagoniste, elle ne parvient à dominer que par la lutte. Les écrits confessionnels de la Réforme appellent la mort du vieil homme « Repentance et humiliation ». L'homme abandonne son opiniâtreté, il renie le passé et est rétabli dans l'obéissance. Le théologien luthérien Albrecht PETERS dit : « La justification et le renouveau de l'homme ont pour berceau la repentance. Le vieil homme y meurt et l'acquiescement que Dieu prononce donne vie à l'homme nouveau ». Le Nouveau Testament enseigne que le Saint-Esprit est *donné* en vertu de la repentance et de la prière. Le Saint-Esprit est celui qui crée la spontanéité pour le bien, dont il a été question : l'homme commence à *agir à partir de ce qu'il a reçu*.

Le renouvellement de l'homme est aussi immédiatement, dans la perspective des Evangiles, le renouveau des relations humaines. Il ne s'accomplit pas seulement dans la vie intime de l'individu, mais il se rapporte à la plus petite unité sociale, matériau de base de la société humaine : « toi et ton frère ». « Si tu te rends à l'autel », dit Jésus, « et que tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, va d'abord te réconcilier avec ton frère... » La nouvelle création signifie aussi réconciliation, l'abattement des murs de sé-

paration entre nous et le prochain est une condition préalable de la continuation des relations entre l'homme et Dieu. Qui écoute Jésus trouve à collaborer. Le changement crée la concorde.

Sur cette voie peuvent apparaître — pour reprendre le langage des guerilleros — des « *liberated pockets* », des secteurs libérés, des taches de vie humaine qui sont libérées de la tutelle de l'égoïsme et de la division, des groupes d'action qui rayonnent pour leur part dans la société, ce que cherchait au fond LÉNINE : « l'initiative désintéressée de petits groupes qui, grâce à leur engagement, parviennent à provoquer un changement dans la mentalité des masses ». Il y a de nombreux exemples de ce fait dans l'histoire du christianisme.

Ainsi devrait se présenter la voie chrétienne de la modification de la société : des chrétiens travaillant en tant que groupes d'initiative au bien-être social de la société, au plan démocratique, par le moyen d'une activité de persuasion, jusqu'à ce que de nouvelles lois trouvent un terrain solide dans la conscience d'un peuple et puissent être promulguées. Ce travail difficile ne peut être entrepris sans qu'aussitôt reprenne pied la dictature de l'homme sur l'homme et sans qu'on s'éloigne du but d'une société vraiment humaine. La contrainte appartient aussi à ces « armes vermoulues » d'un monde ancien qui ne créent pas la qualité fraternelle.

L'avenir est aux petits groupes spontanés qui vivent de la souveraineté de Dieu et de la réconciliation entre les hommes dans les décisions quotidiennes « dans leur vie empirique, leur travail individuel et leurs relations personnelles » (MARX, voir ci-dessus). Il se pourrait très bien que la grande politique ait une portée secondaire en ce qui concerne l'épanouissement d'une société vraiment humaine. LÉNINE semble l'avoir pensé lorsqu'il parlait de la signification des « *soubbotniki communistes* ». Les politiciens le savent en partie et observent avec attention les débuts de toute vie nouvelle et de toute action spontanément responsable. Un gouvernement peut avoir d'excellentes intentions à propos d'une réconciliation avec un pays voisin, si l'initiative spontanée n'y contribue pas, il ne pourra pas changer la conscience de son peuple dans le sens de dispositions réconciliatrices et de la destruction des sentiments traditionnels d'orgueil ou de vengeance. Dans une démocratie, le gouvernement ne peut faire de politique, en dernier ressort, sans le peuple; et à long terme, même une dictature ne peut y parvenir.

De petits groupes d'hommes renouvelés qui fondent la réconciliation — c'est là que se trouvent les « *rénovateurs* » de la société qui n'ont pas inventé simplement une variante technique à bon marché, mais son vraiment des « *innovateurs* dans le domaine social » comme la philosophie soviétique les cherche aujourd'hui. Car le problème est là : le développement des relations humaines n'a pas été au même rythme que le progrès technique.

Les groupements du christianisme, Eglises et communautés, devraient considérer comme leur mission d'être des « *maternités* de

l'homme nouveau », les chrétiens devraient en être les « sages-femmes », les sages-femmes du « type d'homme nouveau » qui doit être introduit ici et là dans la vie de la société et sans lequel les nations ne pourront pas vivre en paix à longue échéance.

Si tout cela est vrai, la rencontre du christianisme avec le marxisme en quête de l'« homme nouveau » sera un défi lancé aux chrétiens, une exhortation à être eux-mêmes ces hommes nouveaux qui, comme le formule fort bien le marxisme « ont laissé derrière eux leur passé » et — je me permets d'ajouter : comme Jésus et selon les instructions de Jésus — « ont fait des intérêts de l'humanité leurs intérêts propres ».

Le Pluralisme, l'Ecriture et l'Unité de l'Eglise

par Paul Wells.

Au cours du 20^e siècle, la situation de l'Eglise dans le monde a subi des modifications qui mettent les chrétiens en présence de l'énigme de l'incroyance. Il fut un temps où le christianisme pouvait compter sur l'assistance d'une culture « chrétienne », mais depuis longtemps le spectacle sur la scène n'intéressait plus personne. En Europe et aux Etats-Unis, on assiste par contre à la prolifération des sectes et mystiques de l'Orient répandues par la contre-culture des jeunes et des gourous ambulants. Le progrès du christianisme dans les pays du Tiers-monde n'est plus assuré par la supériorité de la technique occidentale car, tout en acceptant celle-ci, ils rejettent explicitement la religion chrétienne ou bien ne lui prêtent aucune importance ¹. Les chrétiens, qui jadis trouvaient difficile d'expliquer et d'accepter l'existence du pluralisme au sein du christianisme, se rendent maintenant compte qu'une pluralité de religions revendique le droit d'exister auprès du Christianisme ². Comment donc maintenir d'une façon authentique l'universalité de la foi chrétienne dans le contexte de ce pluralisme mondial ?

Cette question, qui a retenu l'attention des théologiens engagés dans le mouvement œcuménique, va de pair avec un autre problème : celui de l'unité de l'Eglise dans le contexte de cette diversité idéologique. Certes, la discussion de l'unité et de l'universalité de l'Eglise a une histoire aussi longue que variée ; pourtant, le caractère unique du moment historique où nous vivons, et les questions qu'il fait naître, nécessite que cette discussion soit de nouveau mise au centre de la pensée théologique réformée.

¹ L. NEWBIGIN, *L'Universalisme de la Foi Chrétienne*, Genève, s.d., p. 14. Cf. J.H. BAVINCK, *An Introduction to the Science of Missions*, Philadelphia 1960, p. 307.

² W.A. VISSER 'T HOOFT, « Pluralism — Temptation or Opportunity », *The Ecumenical Review*, XVIII (1966), 2, p. 129.

I LE PLURALISME ET LE REJET DE L'AUTORITÉ BIBLIQUE.

Une analyse brève, mais profonde, de la crise théologique dont nous sommes témoins, a été fournie par Gordon D. KAUFMAN³. Cette crise ne s'explique pas uniquement par le fait que les hommes n'écoutent plus l'Eglise, mais elle implique que dans l'Eglise même l'autorité de la Bible n'est plus acceptée *a priori*. La confusion déroutante de la théologie moderne, soulignée par un pluralisme théologique en train de devenir de plus en plus complexe, montre que loin d'être considérée comme l'autorité finale, la Bible n'est plus qu'un guide routier qui nous indique dans quelle direction générale la théologie peut s'orienter.

L'autorité de la Bible, dit KAUFMAN, est remise en question à trois niveaux. Jadis, la Bible, interprétée dans la perspective du monde créé et soutenu par Dieu, fournissait une *conception globale de la vie de l'homme* au sein du monde. Pour cette raison, on recherchait dans la Bible des règles pour gouverner le chrétien dans ses croyances et dans ses démarches morales. De plus, on tenait la Bible comme *autorité suprême* dans la recherche théologique. Maintenant notre conception du monde a été modifiée, orientée non plus par la Bible et sa doctrine de la souveraineté de Dieu, mais par une « *Weltanschauung* » scientifique ou sociologique. Comme dit NEWBIGIN, « ... pour beaucoup de gens en Occident, dit chrétien, la science est maintenant bien plus qu'un système cohérent de connaissances auxquelles on doit les progrès techniques ; elle est devenue une sorte de religion, la source de la vérité, un système de pensée qui inspire confiance, contrairement aux mythes et aux superstitions religieuses »⁴.

Il va sans dire que si la conception biblique du monde et de l'homme ne sont plus valables, la Bible perd son caractère normatif quant à la vérité, objet de foi, et à la morale, norme d'action. Ce qui était jadis considéré comme la *révélation de Dieu*, investie de son autorité, sera désormais un recueil de traditions juives ou judéo-chrétiennes. Il s'ensuit aussi que la théologie, en tant que discipline, atteint sa majorité et se libère du fardeau devenu trop lourd à supporter d'une Bible autoritaire. Toutefois, la prédication de l'Eglise, si elle veut garder son caractère chrétien aujourd'hui, doit se rendre compte que ses limites et ses sources sont déterminées par la Bible, dont l'autorité n'est plus reconnue.

Nous pourrions sans doute discuter la façon dont cette évolution s'est produite. Est-ce l'essor du libéralisme théologique qui est à l'origine du rejet du christisme en tant que conception de vie ? Est-ce plutôt le progrès de la philosophie et de la science, émancipées de la pensée biblique, qui a rendu caduque, dans la

³ DALE J. BARR, *The Bible in the Modern World*, London 1973, p. 110.

⁴ NEWBIGIN, *op. cit.*, p. 20.

pensée de nos contemporains, l'autorité biblique ? ⁵. Quelle que soit la réponse, ce sont plutôt les résultats du développement de la pensée sécularisée et le problème qu'ils posent à l'Eglise dans sa vie et sa proclamation qui nous occupent.

Les conséquences du refus de l'autorité biblique se voient clairement dans les ouvrages théologiques de notre époque. Dans la *Confession de 1967* de l'Eglise Presbytérienne Unie aux Etats-Unis, il sied de remarquer la distinction proposée entre la révélation et la religion, qui reflète l'influence de la polémique menée contre « la religion » par plusieurs grands théologiens actuels. La Bible est rangée du côté de la religion, ce qui conduit E. P. CLOWNEY à faire le commentaire suivant : « Si la Bible est conditionnée par la culture, la révélation ne l'est pas. La Bible, par conséquent, ne peut être assimilée à la révélation, mais fait partie de la réponse humaine à la révélation » ⁶. Le Nouveau Testament est l'expression de la réaction des Juifs et des Grecs à la révélation de Dieu en Christ, formulée selon les démarches intellectuelles et conceptuelles des hommes du premier siècle. Son message est conditionné par la situation des écrivains, le célèbre *Sitz im Leben*. Il est donc tout à fait naturel que les théologiens modernes, suivant leurs méthodes, adaptent les motifs de la théologie biblique à la réflexion jaillie de la situation du 20^e siècle ⁷. La vérité n'est plus définie par la révélation divine dont l'inspiration de la Bible constituerait une partie intégrante. Par contre, la vérité se découvre selon les conditions relatives à une situation particulière.

Outre la prétendue relativité de la vérité biblique, une autre conséquence du rejet de l'autorité biblique se manifeste par un scepticisme profond quant à l'unité de l'enseignement de la Bible. Réduite au niveau d'un témoignage rendu à une révélation insaisissable, la Bible n'est plus qu'un livre disparate. Comment trouver le principe-clef qui nous permettra de comprendre la nature de l'unité de la Parole ? Quels sont les rapports qui existent entre le tout et les parties ? ⁸. Ce problème constitue aujourd'hui le casse-tête méthodologique des théologiens ⁹. Sans prétendre, aujourd'hui, écrire une théologie dogmatique, qui voudrait se hasarder dans une théologie

⁵ Cf. *ibid.* loc. cit., « La chrétienté n'a pas su opérer une synthèse avec la culture scientifique et technique qu'elle a mise au monde ».

⁶ E.P. CLOWNEY, « The Broken Bands », dans *Scripture and Confession*, Philadelphia, 1973, p. 165.

⁷ Cf. G. CASALIS, « Situation de la théologie, théologie de la situation » dans *Parole et Dogmatique*, 1971, pp. 81-95. Il conclut : « Il y a là une dialectique rigoureuse : la situation n'est jamais la Parole ; la Parole n'est jamais hors de la situation ; seul le recours à l'analyse ET à la Parole permet la découverte de toutes les dimensions de la situation » (p. 95). Cf. par exemple, l'introduction à la *Théologie Systématique* de TILLICH.

⁸ Cf. la brève discussion dans J. BARR, *op. cit.*, pp. 98-99. Dans un autre article, BARR remarque que de nos jours la tendance à insister sur la diversité de la Bible se fait de plus en plus marquée. « The Authority of the Bible », *The Ecumenical Review*, XXI, 2 (1969) p. 137.

⁹ Une lecture cursive de *Parole et Dogmatique* fait comprendre que de nos jours on distingue facilement plusieurs « théologies » dans la Bible, dont l'unité théologique est soumise au doute.

du Nouveau Testament ? Qui peut concilier Jean et Paul, sans parler de Jacques ? Si par le passé la tendance a été de trop glisser sur les nuances théologiques que l'on trouve dans le *corpus* de l'Écriture, il arrive maintenant qu'on les exagère outre mesure, allant jusqu'à parler de « contradictions ». La négation du caractère normatif de l'Écriture s'exprime d'abord dans l'opinion que les vérités bibliques sont déterminées par rapport à un moment historique particulier ; les théologiens sont ainsi amenés à négliger l'unité biblique pour séparer ce que Dieu a uni.

Il y a donc une vraie et une fausse manière de parler de la Bible par rapport à l'histoire. Celui qui ne se rend pas compte que Dieu, dans sa souveraineté, surveille le développement de l'histoire du salut à toutes les époques, afin d'accomplir son plan en Jésus-Christ, ne verra que des échantillons du développement spirituel de l'homme dictés dans leur expression par les croyances de l'époque. La Bible ressemblera à une mosaïque composée de nombreux récits individuels, qui ne retrouve son unité qu'au niveau de la conscience religieuse de l'homme. L'unité biblique se définira de façon anthropocentrique plutôt que théocentrique.

Cependant, il existe une autre façon de considérer la Bible par rapport à l'histoire. Nous ne nions pas que la Bible se situe dans son arrière-plan historique ; au contraire, la seule manière de bien interpréter le texte est de le placer dans le contexte du développement de l'histoire du salut. Nous nions pourtant que l'histoire soit un système fermé où Dieu ne puisse se révéler par ses actes et dans sa Parole. Dieu est le souverain de l'histoire ; Il agit selon son conseil, pour le salut de son peuple, et Il interprète le sens de cette rédemption au moyen des divines paroles de la Révélation ¹⁰. L'unité biblique est une réalité, car Dieu, qui promet le salut, l'accomplit par la puissance de sa Parole. L'unité biblique dans la diversité de milieux et de moments, est théocentrique, établie sur la fidélité de la promesse de Dieu. La présence du Dieu qui prédit et accomplit le salut, donne à la Bible son unité.

Ces deux aspects de la théologie moderne, la relativisation de la vérité et la fragmentation du message biblique, favorisent le *développement* et la *légitimation* du pluralisme théologique. N'importe quelle théologie a droit de cité là où le pluralisme théologique est accepté. Une situation où règne le pluralisme est, selon la définition de VISSER 'T HOOFT, caractérisée par la coexistence de diverses conceptions religieuses, philosophiques ou idéologiques sans qu'aucune d'entre elles n'exige la prééminence ¹¹. Au sein de l'Eglise, le pluralisme témoigne d'une tolérance entre les divers courants d'opinion théologiques, et de l'existence d'une compréhension réciproque entre ces groupes. Dans la société comme dans l'Eglise, « le pluralisme est la conséquence d'un processus historique de dé-mo-

¹⁰ B.B. WARFIELD, *Inspiration and Authority of the Bible*, Philadelphia, 1948, pp. 160 ss. Cf. G. Vos, *Biblical Theology*, Grand Rapids, 1948, p. 15.

¹¹ VISSER 'T HOOFT, *loc. cit.*

nopolisation »¹². La conclusion en est que toutes les théologies comportent des éléments de vérité, et s'il est possible de prononcer des jugements de valeur relatifs, l'Eglise ou l'individu n'ont pas la compétence pour soutenir avec certitude que telle théologie est fausse tandis que telle autre ne l'est pas. Toute déclaration de vérité doit être assortie d'un « à mon sens » pour ne pas porter atteinte aux bienséances du pluralisme. Tout système comporte des éléments de vérité et, en raison de la faillibilité du jugement humain engagé dans la tâche incertaine de dogmatiser, chaque système théologique est entaché d'un certain nombre de fautes « par action ou par omission ». Au fur et à mesure que le contrôle ecclésial diminue et que l'Eglise ne peut ou ne veut plus soutenir un système particulier de doctrine, le consensus doctrinal qu'a maintenu l'Eglise disparaît. Le pluralisme devient le caractère particulier de l'Eglise dans son gouvernement et dans ses croyances¹³.

Ces développements nous sont trop bien connus non seulement sur le plan *ecclésiastique*, mais aussi sur le plan *doctrinal*. De nombreux pasteurs qui, en France et ailleurs, sont restés fidèles à la doctrine de la Réforme, se trouvent actuellement dans une situation curieuse : les *Confessions de foi* des grands Réformateurs sont ou relégués dans les musées où s'accumule la poussière de l'histoire, ou accompagnées de confessions modernes qui disent carrément le contraire. Ainsi ceux qui veulent maintenir que la théologie réformée du 16^e siècle a doté l'Eglise d'une expression véritable (quoique incomplète) de la vérité biblique, se trouvent engloutis dans les sables mouvants de la théologie actuelle. Les vérités traditionnelles ont perdu de leur autorité, on dirait même de leur objectivité. L'adhésion n'est que le reflet d'une préférence subjective. L'homme qui se place du côté de la doctrine traditionnelle montre qu'il est, au fond, de caractère conservateur, fermé au progrès, et qu'il souhaite avec nostalgie un retour au passé. Dans le pluralisme, chaque variété de théologie est une « *hairexis* », un choix personnel. La foi réformée, elle aussi, devient un des éléments de ce pluralisme.

Le pluralisme suscite des problèmes d'ordre pratique et théologique. Dans quelles conditions est-il possible de continuer à « cuire des briques » dans l'Egypte d'une Eglise pluraliste. A l'heure actuelle, et pour maints pasteurs, cette question reste difficile à résoudre. Pourtant la question d'ordre théologique, plus large, concerne tous ceux qui veulent soutenir la foi réformée comme la foi biblique, qu'ils fassent ou non partie d'une Eglise pluraliste. Comment pouvons-nous dire d'une façon authentique et sérieuse que la théologie réformée, et non l'une des variétés théologiques modernes, est la véritable expression du christianisme biblique ?

Face au pluralisme théologique, nous pourrions réagir de plusieurs manières. La grande tentation est celle de former des regroupements

¹² P.L. BERGER, Th. LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de Sociologie des Religions*, 23 (1967), p. 117.

¹³ VISSER 'T HOOFT, *art. cit.*, p. 130, constate que la sécularisation ne mène pas nécessairement au sécularisme, mais le plus souvent au pluralisme.

pements d'Eglises de plus en plus restreints, ou de se couper entièrement du reste du « christianisme ». L'adhésion à une indépendance ecclésiastique exagérée est le cache-misère de beaucoup d'évangéliques qui se sont éloignés des dénominations embrassant le libéralisme. A l'autre pôle, se trouvent les idéalistes, qui accueillent à bras ouverts le pluralisme théologique dans le désir de convertir les autres à leur opinion. D'autres réactions prennent la forme d'une nostalgie pour les réveils spirituels du passé ; ceux-ci vont jusqu'à tenter de créer les conditions qui restaureront le passé. Cependant, on ne peut pas créer une société chrétienne *ex nihilo*, et les tentatives de certains groupes calvinistes pour mettre en pratique les principes d'une philosophie « chrétienne » montrent l'impossibilité de changer la société en christianisant ses structures et ses institutions.

Quelle est donc la solution au problème du pluralisme théologique ? La seule réponse à cette question profondément troublante, c'est qu'il n'y a pas de réponse immédiate qui nous aiderait à tout remettre en ordre. Un grand nettoyage ne se fait pas sans détergents. Des solutions simplistes ne feraient qu'augmenter notre confusion. Cependant nous avons la responsabilité de définir une attitude envers le pluralisme théologique, et d'agir selon nos convictions.

Nous ne pouvons nier l'existence de ce pluralisme théologique qui est, selon le mot de K. RAHNER, « irréductible »¹⁴. Nous ne pouvons pas non plus conclure immédiatement que toute pluralité théologique est mauvaise pour l'Eglise. Par honnêteté, il faudrait reconnaître qu'il y a une certaine pluralité théologique dans la Bible même. Il y a une différence entre la théologie de Luc et celle de Jean. On peut « tenir pour établi qu'il existe dans le Nouveau Testament des théologies différentes »¹⁵. Néanmoins, si la description de la réalité du salut en Jésus-Christ se caractérise par une riche diversité d'interprétations théologiques, il n'est pas possible d'aboutir à la conclusion que le Nouveau Testament se contredit. C'est un tort de dire que la Bible est pluraliste parce qu'il s'y trouverait des « contradictions éclatantes »¹⁶. Nous pouvons aussi douter de la validité de la distinction à la mode, faite par plusieurs, entre les écrits primaires et secondaires du Nouveau Testament¹⁷. On n'a pas le droit de dire que les épîtres pastorales ou la lettre à Philémon auraient moins d'autorité que l'épître aux Romains, mais elles s'adressent à des situations différentes, moins décisives pour le

¹⁴ K. RAHNER, « Le pluralisme en théologie et l'unité du credo de l'Eglise », *Concilium* 46 (1969), p. 101.

¹⁵ V. SUBILIA, « L'unité de l'Eglise selon le Nouveau Testament », *La Revue Réformée*, 72 (1967), p. 20. Cf. M. LIENHARD parle de « l'utilité de cette diversité du Nouveau Testament ». « Unité et Pluralisme », *Positions Luthériennes* (octobre 1968), p. 234.

¹⁶ Cf. A. MAILLOT, « Mais quel Jésus-Christ ? », *Le Christianisme au XX^e Siècle*, le 11 janvier 1973 (no. 2), p. 4.

¹⁷ Cf. SUBILIA, *loc.cit.*

développement de l'évangile. Il n'en faut pas pour autant conclure qu'elles manquent de conviction ou qu'elles seraient moins inspirées que le reste du Nouveau Testament.

En matière de théologie, la pluralité n'est donc pas mauvaise en soi. Si on peut parler de théologies bibliques, il y a également une théologie biblique, une unité qui transcende toute la diversité. Nous pouvons même aller plus loin en observant que l'histoire de la doctrine nous montre un grand nombre de théologies et de systèmes de doctrine qui présentent la vérité biblique sous des formes différentes. C'est par le dialogue que les grandes doctrines bibliques ont été peu à peu éclairées. Dans ce sens, la pluralité théologique ne doit pas nous troubler.

Voici le noyau de la question : comment définir le pluralisme qui nous est *inacceptable* ? Dans le passé, toute discussion était fondée sur une base commune qui faisait autorité dans les débats théologiques. Dans la polémique, du moins au sein du Protestantisme, l'argument supposait le plus souvent l'autorité finale de l'Ecriture. La pluralité des théologies résultait des diverses interprétations humaines, toutes, pourtant, se fondant sur l'Ecriture. Cependant, la Bible n'est plus reconnue de tous, elle n'a plus le dernier mot dans la discussion théologique ¹⁸. On reconnaît que le pluralisme théologique existe, malgré l'Ecriture ; il la dépasse et ne se soumet pas à son autorité. Le pluralisme est un principe de base, une idéologie, sans lequel il ne peut plus exister d'unité dans l'Eglise. C'est-à-dire que le pluralisme théologique, dès qu'il est toléré dans l'Eglise, devient le principe de base de l'Eglise ¹⁹.

Ce qu'il y a de neuf dans le pluralisme théologique c'est que les diverses théologies ne se trouvent plus en opposition sous l'arbitrage biblique, mais se placent maintenant côte à côte. Les différences ne sont pas tranchées par appel à l'autorité biblique. Qui plus est, il est devenu impossible de maîtriser entièrement les disciplines théologiques, même l'une d'entre elles. Les méthodes différentes employées dans les études théologiques mènent au développement de systèmes différents ²⁰. Toutes ces différences augmentent la difficulté de celui qui veut maintenir la spécificité de la foi réformée dans le courant pluraliste actuel.

Le pluralisme théologique est un des faits de la vie de l'Eglise au 20^e siècle. Pour l'Eglise, la recherche de l'unité dans le contexte

¹⁸ J.I. PACKER parle de trois conceptions d'autorité auxquelles on fait appel pour décider des divergences d'opinion théologiques — l'Ecriture, la tradition ecclésiale et la raison chrétienne qu'il appelle « subjective ». *Fundamentalism and the Word of God*, London 1958, pp. 46 ss.

¹⁹ Cf. l'intervention de P. de ROBERT au Synode National de l'Eglise Réformée de France de Pau (1971), qui maintient une distinction entre « pluralité » et « pluralisme » en théologie : « le pluralisme désigne, lui, un principe, un programme, et je dirai même... une véritable idéologie », *Bulletin d'Information de l'Eglise Réformée de France*, n° 2/3 (1971), p. 83.

²⁰ SUBILIA, art. cit., p. 19. Cf. RAHNER, art. cit., p. 95 qui parle des changements « quantitatifs » et « qualitatifs » qui se manifestent dans le nouveau pluralisme.

du pluralisme est une des grandes difficultés de notre époque. Comment le corps des croyants, uni dans la communion de l'Esprit, peut-il montrer au monde une véritable unité, alors qu'il y a diversité sinon désaccord théologique ? C'est en répondant à cette question de l'unité de l'Eglise dans le cadre de la diversité théologique, que nous pourrions aussi discerner quelle pluralité peut être légitime dans l'Eglise.

II LES BASES INACCEPTABLES DE L'UNITÉ.

Si le pluralisme théologique remet en question l'unité de l'Eglise, il faut éviter la tentation de créer une unité artificielle dans l'Eglise, dictée par les besoins de sa situation. L'unité biblique que nous devons rechercher ne se caractérise ni par l'élimination de la diversité théologique ou pastorale, ni par une attitude de tolérance floue qui permettrait l'expression de n'importe quelle théologie dans l'Eglise. La véritable unité est établie sur le seul et unique fondement de Jésus-Christ. L'*uniformité* et le *synchrétisme* sont les deux pôles à éviter. Une uniformité dénaturée réduirait la liberté de conscience du chrétien individuel, l'assujettissant aux délibérations des hommes ²¹. Néanmoins le synchrétisme qui opère sans considérer les limites du Nouveau Testament enfreint la règle biblique touchant l'unité de l'Eglise, et permet l'unification dans des conditions étrangères à la Parole de Dieu. Dans l'un et l'autre cas, l'unité se crée artificiellement selon les moyens humains, non sur un fondement pleinement biblique. Résoudre ainsi le problème de la pluralité nous semble insuffisant.

Une tentative pour atteindre l'*unité* au moyen d'une certaine *uniformité* se retrouve dans l'Eglise catholique-romaine. La pluralité théologique y est surmontée en prétendant que l'Eglise a reçu de Dieu la tâche de fournir l'interprétation autoritaire et infaillible en ce qui concerne la foi et la morale ²². Ce qui assure l'unité, c'est que l'Eglise maintient et définit le contenu du dogme catholique dont l'immutabilité est assurée par la permanence de l'institution de l'Eglise. « Le permanent ou l'un dans l'Eglise est donc d'abord la doctrine. L'Eglise a le dépôt de la Révélation. c'est-à-dire qu'elle continue indéfectiblement l'enseignement de Jésus... Le permanent dans l'Eglise est ensuite dans l'institution. L'institution elle-même est un point de doctrine en ce sens que l'institution d'une société humaine, chargée de continuer l'œuvre du Christ,

²¹ Cf. C. HODGE, *Systematic Theology*, III, p. 237 : « neither parents, magistrates nor Church can claim any authority not granted them by God, nor impose anything on the conscience which he does not command ».

²² BELLARMIN, *De Ecclesia Militante*, c. 14. « Nostra sententia est Ecclesiam absolute non posse errare nec in rebus absolute necessariis nec in aliis, quae credenda vel facienda nobis proponit, sive hebeantur expresse in Scripturis, sive non », cité dans HODGE, *op. cit.*, I, p. 111.

rentre dans la doctrine enseignée par le Christ »²³. Pour cette raison les questions posées par l'existence de la pluralité théologique doivent être résolues par l'Eglise, qui, dans ses déclarations, indique aux théologiens ce qui est acceptable et ce qui s'accorde avec la tradition de l'Eglise; ce qui va à l'encontre de la doctrine reçue risque de compromettre l'unité doctrinale²⁴. Ces quelques remarques expliquent sommairement le désir de fonder l'unité de l'Eglise sur l'autorité de l'institution même, reçue de l'Ecriture et de la tradition.

L'Eglise institutionnelle devient également l'instrument qui unit les éléments divers dans le cas où le principe du pluralisme est accepté sans réserves. C'est la voie de l'unité au moyen d'un principe syncrétiste. Le syncrétisme « part toujours de cette pré-supposition, que toutes les religions renvoient à une religion universelle originelle (*Urreligion*) dont les religions positives présentent les variations qualitatives »²⁵. Appliqué au Christianisme, le principe du syncrétisme veut que toutes les nuances de la théologie chrétienne soient acceptées, en considération de leur origine commune, sans trop se soucier de leur éloignement du point de départ originel. La clarté doctrinale est sacrifiée sur l'autel du syncrétisme, au profit du grand principe d'unité. Si donc il n'est pas possible d'accuser de syncrétisme pur et simple certains courants du protestantisme actuel, on s'aperçoit quand même de la présence de l'esprit du syncrétisme.

Vouloir adopter le pluralisme comme fondement de l'Eglise démontre bien cette tendance. Cet esprit se montre avec hardiesse dans le document présenté au synode de Pau par un groupe de travail et de recherche théologique de l'Eglise Réformée de France. Le début est un vrai coup de tonnerre : « Toute Eglise qui se réclame de l'Evangile devrait être pluraliste pour la simple raison que personne au monde ne peut dire ce qu'est exactement l'Evangile »²⁶. Adopter le pluralisme c'est avoir conscience « de la relativité de son propre absolutisme », c'est agir comme si on n'avait pas la vérité. « Comme... si... ne... pas » : ce sont les paroles-clefs pro-

²³ J. LECLERCQ, *La Vie du Christ dans son Eglise*, Paris 1944, pp. 63, 64. Cf. aussi la discussion sur l'immutabilité du dogme dans la théologie catholique dans G.C. BERKOUWER, *The Second Vatican Council and the New Catholicism*, Grand Rapids, 1965, pp. 57-88.

²⁴ Cf. RAHNER, *art. cit.*, p. 102. « ...la permanence du pluralisme théologique n'enlève évidemment pas à l'Eglise, à sa conscience de foi et à son Magistère, le droit et le devoir de fixer à nouveau des frontières clairement définies, et de rejeter parfois la doctrine de tel ou tel théologien parce qu'elle est hérétique, ou parce que... l'Eglise estime ne pouvoir la tolérer dans son sein. Dans un document des plus récents, la déclaration « *Mysterium Ecclesiae* » de juin 1973, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi déclare : « Le Peuple de Dieu enfin, pour garder dans l'unité du corps du Seigneur l'unité d'une même foi (cf. Eph. 4 : 4 et 5), a spécialement besoin de l'intervention et du secours du Magistère lorsque des divisions naissent ou se répandent au sujet de la doctrine qu'il faut croire ou tenir », dans *La Documentation Catholique*, n° 1636, p. 666.

²⁵ OEPKE cité par VISSER 't HOOFT, *L'Eglise face au Syncrétisme*, Genève, 1964, p. 12.

²⁶ *Bulletin d'Information de l'Eglise Réformée de France*, 2/3 (1971), p. 75

fondes du document ²⁷. VISSER 'T HOOFT avait bien dit que « le syncrétisme exclut en fait tout système basé sur une révélation personnelle de Dieu » ²⁸. En observant ce principe, notre document nous dit que « Dieu ne s'est pas révélé de manière univoque ». La logique est transparente. Sans une révélation verbale compréhensible, il devient impossible de fournir une définition du contenu de l'Evangile ou de la nature de l'histoire du salut. Ceci se voit clairement dans la deuxième partie du document, « Les noyaux de l'Evangile aujourd'hui », où, par honnêteté, on aurait dû mettre « existentialisme » à la place d'« évangile ». Ayant dépouillé l'Ecriture de son caractère normatif, il va sans dire que l'hérésie disparaît, sauf quand il s'agit de ne pas accepter la bonne nouvelle du pluralisme. Celui qui persiste dans l'hétérodoxie et refuse le pluralisme parce qu'il croit savoir distinguer entre le vrai et le faux ne peut être toléré dans une Eglise pluraliste. Ainsi le dicton de GIDE : « Il ne peut y avoir hétérodoxie, s'il n'y a pas orthodoxie », ne tient pas dans ce cas ²⁹.

Accepter le pluralisme comme principe de base peut assurer l'unité de l'Eglise à condition d'admettre les oppositions théologiques. Il permet aux divers systèmes de co-exister. Mais comme principe d'unification il ne peut pas être accepté à moins d'adopter une attitude agnostique en ce qui concerne la clarté de la révélation divine et la capacité de l'homme à saisir le message de l'Evangile. Pour bien comprendre le pluralisme, il faut être conscient des pré-suppositions qu'il implique. Il ne va pas non plus sans certains dangers ³⁰. VISSER 'T HOOFT remarque que « le syncrétisme finit toujours par déboucher dans un certain gnosticisme, tantôt rationaliste, tantôt mystique ou ésotérique » ³¹. Qu'y a-t-il de plus mystique que de dire que « l'Evangile a valeur d'événement décisif » ? Est-ce là un des fruits du principe du syncrétisme appliqué au sein du protestantisme pour créer une unité fondée sur le pluralisme ?

Accepter le pluralisme pour unifier l'Eglise aurait des conséquences importantes dans la vie et le témoignage de l'Eglise ; la tolérance mutuelle comporte nécessairement une relativisation du message chrétien. L'absence d'un système de doctrine admis comme normatif dans cette Eglise indique que dès que le pluralisme s'enracine dans l'Eglise, sa confession dans le monde n'est plus la même. On ne confesse plus être le peuple de Dieu qui porte témoignage au salut à cause de la foi et de l'assurance fondées sur l'E-

²⁷ *Ibid.* p. 76.

²⁸ VISSER 'T HOOFT, *op. cit.*, p. 62.

²⁹ Cf. l'objection de P. de ROBERT citée dans le *Bulletin*, p. 84, contre l'exclusivisme du pluralisme. Les assertions dogmatiques de MAILLOT, *art. cit.*, à ce sujet ne laissent pas de doute. « L'hérésie ne serait-elle pas ce qui croit tenir le Christ, ce qui croit non pas rendre témoignage au Christ, et à la Vérité, mais les posséder ? » Et plus loin, « L'hérésie, c'est ce qui crie bien vite à l'hérésie ». MAILLOT se classe parmi les hérétiques si on considère cette deuxième définition à la lumière des accusations de la première !

³⁰ Cf. H. KUNG, « Des partis dans l'Eglise », *Conciliatum*, 88, p. 137.

³¹ VISSER 'T HOOFT, *ibid.* loc. cit.

criture. Ce n'est plus ce que l'Eglise est ou professe d'être, c'est ce que l'Eglise fait dans le monde qui devient capital ³². L'Evangile ayant la « valeur d'événement décisif », l'Eglise qui porte cet Evangile se caractérisera dans son existence par l'événement qu'elle est. La confession de foi, si elle est maintenue, n'est plus considérée comme une déclaration de vérité qui distingue l'Eglise des autres quant à ses croyances. Elle est plutôt un point de ralliement où chacun est encouragé à apporter sa conviction personnelle ; et puisque pluraliste en théologie, l'Eglise s'adaptera pour créer des structures qui exprimeront ses diverses tendances intellectuelles. L'Eglise dans sa mission se chargera d'adapter les structures du monde dans lequel elle vit, et en obéissance au Christ, de les transformer afin d'annoncer la réconciliation. L'Eglise développera des instruments d'action politique, sociale, judiciaire et diaconale afin de devenir l'Eglise « pour les autres ». Le pluralisme théologique mène infailliblement à une certaine « pluriformité » de structure et d'action ³³. C'est là le point d'unité visant à rendre possible une diversité d'actions de l'Eglise dans le monde.

Comme nous l'avons déjà vu, l'unité de l'Eglise ne peut être établie par l'Eglise même, ni par l'adoption d'un Magistère pour trancher le débat dans la discussion théologique, ni en prenant une forme pluraliste pour réconcilier les diverses factions. L'uniformité et le pluralisme sont deux routes barrées si l'Eglise veut atteindre à une véritable unité biblique. La parole de Hans KUNG est juste : « L'unité de l'Eglise est une grandeur spirituelle. Elle n'est pas en premier lieu une unité des membres entre eux, elle ne repose pas en fin de compte sur elle-même, mais sur l'unité de Dieu même qui est efficace par Jésus-Christ dans l'Esprit » ³⁴.

Mais l'Eglise, disent certains, ne doit-elle pas être une Eglise *confessante* ? Confesser la même foi ensemble dans l'Eglise, n'est-ce pas l'unité ? Il faut donc que l'Eglise assure son *unité* par la *confession de foi*. Ainsi arrivera-t-elle à éliminer ses éléments contradictoires.

A l'arrière-plan de la discussion de la confession de foi se dessine le profil d'un autre problème théologique — celui du rapport entre l'unité et la vérité. L'unité qui s'établit au moyen d'une confession de foi, doit-elle chercher à comprendre un maximum ou un minimum de vérité ? Quelles vérités doivent-elles se retrouver dans une confession quelconque, et quelles croyances « secondaires » peuvent-elles en être exclues ? Qu'est-ce que l'Eglise doit confesser ?

³² C.W. WILLIAMS, *The Church* (New Directions in Theology Today, IV), pp. 1988, parle des développements dans l'ecclésiologie récente comme démontrant l'abandon de l'essence pour l'existence, les catégories de nature pour les catégories d'histoire.

³³ Cf. les « Statements » dans *Concilium*, 88, et surtout de VISSER 't HOOFT, p. 121.

³⁴ H. KUNG, *L'Eglise*, II, 1968, p. 386. Cf. SUBILLA, *art. cit.*, pp. 388.

La distinction a été faite entre les confessions de désaffiliation et les confessions d'unité ³⁵. Les premières sont caractérisées par les confessions de l'époque de la Réforme, qui sont de nature polémique, des manifestations théologiques qui séparent « *lex credendi* » de « *lex orandi* ». La confession est faite face aux autres, et si elle est christocentrique, elle est également apologétique et dogmatique. A ces confessions nées d'un esprit de séparation, s'oppose la brièveté des confessions dont le but est de réunifier les éléments séparés, par exemple la Confession Œcuménique de la Nouvelle-Delhi de 1961. Ces dernières sont des expressions de louange et de reconnaissance en face du mystère de la révélation.

Nous doutons cependant de la légitimité d'une distinction stricte entre la confession-louange et la confession-doctrine. Il semble évident que dans certaines des confessions-louanges se trouvent négligés des éléments qui sont essentiels pour maintenir la spécificité du christianisme réformé. En certains cas l'ambiguïté est recherchée afin de faciliter l'unité sans tenir compte des différences réelles. En commentant le manque de structure des confessions modernes, comme la *Confession de 1967*, E. P. CLOWNEY fait cette comparaison : « Les credos historiques de l'Eglise cherchaient à distinguer la vérité de l'erreur de façon à ce que celle-ci pût être condamnée. Les nouveaux credos, eux, s'efforcent de sublimer l'erreur, afin qu'elle puisse être réhabilitée comme vérité sous une autre forme » ³⁶. En effet, dans ces nouvelles confessions, la vérité semble être érodée par le torrent du désir d'unité qui emporte tout avec lui. On peut ajouter, cependant, que même les confessions les plus brèves sont des proclamations de la vérité doctrinale en face de l'erreur. Même « Jésus, Seigneur » est la contradiction flagrante de « César, Seigneur ». La vérité du Christ, seul Seigneur des pécheurs, seul espoir et lumière du monde, est toujours l'antithèse du mensonge, même quand elle est proclamée sans intention polémique ³⁷.

Néanmoins, le dilemme de l'unité et de la vérité n'est pas encore résolu. S'il n'est pas licite d'éliminer certains aspects de la vérité, même secondaires, pour créer l'unité, comment ne pas détruire la possibilité d'une unité concrète en insistant trop sur un catalogue approfondi des vérités bibliques ? Le Nouveau Testament est assez succinct, mais les théologies systématiques sont d'habitude volumineuses. Comment donc formuler la vérité biblique de sorte que la nature de la révélation néo-testamentaire ne soit pas trahie ?

Il convient à ce point de considérer le caractère *eschatologique* du Nouveau Testament afin de préciser ce que devrait être la confession de l'Eglise à notre époque. Un fait dont il faut tenir compte,

³⁵ Cf. R. MEHL, « Confession de Foi et unité de l'Eglise » *Verbum Caro*, 66 (1963), pp. 142 ss.

³⁶ E. P. CLOWNEY, *art. cit.*, p. 160.

³⁷ Cf. R. MEHL, « La place de la Confession de Foi dans l'élaboration dogmatique » dans *Parole et Dogmatique*, p. 216, dit que la confession a nécessairement une allure polémique qui peut estomper l'aspect doxologique.

c'est que le témoignage des apôtres constitue une interprétation de l'accomplissement de la promesse vétéro-testamentaire par Jésus-Christ. Le mystère caché depuis des siècles est maintenant révélé en Lui. La vérité est manifestée en ce que Dieu est présent pour le salut de son peuple en la personne de son Fils, qui Lui-même est la Vérité. Dieu se montre le seul et vrai Dieu par sa fidélité à son alliance en rendant la justice dans sa bénédiction et sa malédiction. La vérité de l'alliance est que Dieu est présent avec son peuple, et demeure en son sein.

La présence de Dieu et sa parole attestent la vérité de Dieu dans ses actions. Israël de son côté doit également obéir à la vérité, mais puisque le peuple est incapable de se conformer à l'alliance, Dieu retire sa présence et la parole de bénédiction devient une parole de jugement. Pourtant, en Christ, la présence et la parole de Dieu, qui constituent l'alliance, sont accomplies dans la personne du Verbe Incarné. Comme Seigneur, Jésus exerce un ministère de renouvellement d'une puissance majestueuse qui témoigne de la présence de Dieu; comme Serviteur, Jésus prend le chemin du Calvaire selon la parole prophétique pour accomplir les devoirs d'Israël comme le vrai Fils de Dieu. Seigneur et Serviteur, Jésus proclame et établit le royaume de Dieu. La vérité chrétienne est la proclamation de ce royaume qu'a établi Jésus. Elle est certaine en ce que Jésus Lui-même a enseigné à ses disciples que son Saint-Esprit les mènerait dans toute la vérité après son départ. Le don de l'Esprit le jour de la Pentecôte annonce la victoire de Jésus sur le chaos de la mort, et proclame que, triomphant, le Christ ressuscité édifie sa demeure ³⁸. La promesse du royaume de Dieu est donc accomplie dans l'Eglise qui, dès la Pentecôte, est édiflée en unité et en vérité par le Seigneur ressuscité. Cependant, l'Eglise ne réalise pas le royaume d'une façon définitive; elle est toujours sous la restriction du « déjà... mais pas encore ». Ici, nous touchons à l'autre aspect de cette question : la consommation, la *palingenesis* est toujours future. Les promesses ont été accomplies en Christ, et nous vivons à la lumière de cette réalité, mais la réalisation définitive n'interviendra qu'à la parousie du Christ. La perspective des écrivains du Nouveau Testament, de Paul surtout, est déterminée par le fait que l'Esprit qui renouvellera toute sa création. L'Esprit du Christ ressuscité travaille depuis la résurrection jusqu'à maintenant. C'est cette présence qui scelle l'unité et la vérité de l'Eglise en la liant au Seigneur vivant. L'unité et la vérité que nous connaissons et que nous recherchons dans l'Eglise ne sont pas complètes. Elles sont un sujet de lutte incessante. Cette lutte n'est pas la confrontation dialectique de la vérité et de l'unité, là où l'une prend le dessus sur l'autre. C'est plutôt la lutte pour atteindre l'unité dans la vérité. Les deux vont toujours ensemble et, selon la définition biblique, l'unité est celle de la vérité.

³⁸ Sur le thème du Triomphe royal et de l'édification dans l'Ecriture voir M.G. KLINE, *The Structure of Biblical Authority* Grand Rapids, 1972, pp. 79 ss.

Quand bien même nous penserions à nos confessions de foi à la lumière du rapport entre l'unité et la vérité, nous nous rendons compte que si nous voulons assurer l'unité de l'Eglise, c'est en manifestant la vérité biblique que nous y arriverons. L'unité qui se fait dans l'obscurité de l'ambiguïté ne vaut rien. C'est pourquoi une confession doit chercher à rendre explicite le contenu essentiel de la vérité de l'Evangile, afin de bien poser les fondements de l'unité. Il ne faut pas minimiser les problèmes inhérents à la rédaction des confessions, problèmes de langue, de situation, d'interprétation biblique, de conciliation de diverses opinions théologiques, etc. Très souvent, les différences d'opinion sur ces sujets en rendent la discussion pénible. Notre argument, c'est que ces difficultés, si grandes soient-elles, ne doivent pas constituer des échappatoires pour ceux qui veulent prendre un raccourci pour l'unité bon marché sur une base minimum. Si l'Eglise reste fidèle dans sa recherche d'unité et de vérité, elle ne se dérobera pas à l'obligation de tout mettre au clair, dans la soumission à l'Ecriture.

Il est évident qu'une confession de foi en elle-même ne devrait pas être considérée comme le moyen de *créer l'unité* de l'Eglise. Dans la confession, l'unité qui existe déjà en Christ est explicitée par une profession commune de la vérité. La confession s'efforce d'expliquer les vérités, mais elle n'arrive jamais à en donner une expression parfaite, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne les développe pas suffisamment. De plus, elle est le travail d'hommes limités par leurs faiblesses humaines et leurs conditions historiques. Comme telle, elle prend sa place à côté des autres déclarations théologiques, qui n'ont qu'une autorité relative comparée à l'autorité finale de l'Ecriture. Elle est sujette à modification ³⁹. C'est ici l'aspect négatif du rôle de la Confession dans la vie de l'Eglise.

La *valeur* de la Confession vient de son caractère *indicatif*. Elle n'établit pas une tradition qui jouit de la même autorité que la Bible; si elle occupe une place importante dans l'Eglise, c'est à cause de ce qui y est contenu. Dans le Nouveau Testament, c'est le verbe *homologeîn* plutôt que le substantif *homologia* qui s'y trouve le plus souvent. Ceci nous montre que l'acte de confesser la foi devant les hommes est plus important que la formule de la Confession prise en elle-même. Les Confessions de foi ont de la valeur pour l'Eglise parce que, par elles, les croyants peuvent confesser leur foi en Christ comme étant le chemin du salut. Confesser, c'est reconnaître la royauté du Christ. Dans I Timothée 6 : 12-13 la bonne confession a un aspect juridique et eschatologique. Jésus lui aussi a rendu témoignage devant Ponce Pilate (Matt. 27 : 11 et suivant), en confessant qu'Il était le Messie attendu par les Juifs ⁴⁰. La belle confes-

³⁹ Cf. la distinction faite entre l'Ecriture comme *norma normans* et les confessions comme *norma normata* dans la *Confession Belgique* (art. VII) et la *Confession de Westminster* (I. 10).

⁴⁰ Cf. l'interprétation d'O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 105, qui pense que le « tu le dis » de Jésus constituait une réponse évasive. N. SHEPHERD dans « Scripture and Confession » dans le livre du

sion des chrétiens de l'Eglise primitive suivait le témoignage de Jésus en annonçant la royauté du Christ. Ce témoignage, rendu devant le monde et souvent devant le pouvoir impérial de Rome, sera vérifié quand Jésus se manifesterà à la fin comme Roi des rois et Seigneur des seigneurs (v. 15). En rendant témoignage au Christ l'Eglise confesse sa foi en Lui comme Seigneur et ainsi saisit, dans le présent, « la vie éternelle » (v. 12). Si donc la confession de Jésus indiquait son obéissance en prenant le chemin de la croix, la confession de Timothée signifie une obéissance au Christ dans la persévérance de la foi jusqu'à la vie éternelle.

Cependant, il ne faut pas insister sur l'acte de confesser le Christ en refusant de considérer le contenu même de ce qui est confessé. S'il est capital de confesser le Christ, ce qu'il est dit à son sujet est également important. La manière de formuler une Confession de Foi est nécessaire à l'Eglise pour exprimer d'une façon explicite la signification de ce qui est confessé. Exclure un élément d'interprétation de la Confession de l'Eglise est impossible. Jésus-Christ dans son œuvre comme Sauveur et comme Seigneur est Celui que nous confessons devant le monde. Sa souffrance et sa gloire sont les points fixes, l'ossature de la confession de foi. Pourtant, une fois que l'Eglise commence à développer le contenu de son témoignage à partir de cette réalité qu'elle croit, ne risque-t-elle pas de se perdre dans la relativité des déclarations humaines ? Le danger est grand, sans doute, et nous pouvons seulement l'éviter si la confession de foi s'appuie pleinement sur l'Ecriture. Pour cette raison, elle ne peut pas rester au niveau d'une simple déclaration au sujet du Christ, mais elle doit également être, dans son contenu, une expression de la doctrine chrétienne. La doctrine, qui prend son point de départ dans la foi, doit élaborer la substance de cette croyance. La distinction proposée par certains théologiens entre la foi biblique (*pisteuô*), confessée devant Dieu, et le *Credo* qui s'oriente vers une théologie, est difficile à maintenir ⁴¹. Le Dieu de notre foi est également le Dieu de la révélation biblique. Il ne paraît donc pas du tout contradictoire de dire que nous croyons en Dieu et que nous croyons l'Ecriture ⁴². Sans le salut de Dieu, il ne serait pas d'Ecriture, mais sans l'Ecriture il ne serait pas de connaissance de ce salut pour nous. Confesser notre foi en Dieu signifie également nourrir cette foi de l'Ecriture. Quand donc nous confessons notre foi dans l'Eglise, nous avons en vue toute la révélation divine, non seulement la personne du Christ, mais aussi la proclamation apostolique axée sur cette personne. Voici un fait primordial, car ce qui protège l'Eglise de l'erreur dans sa confession de foi, c'est la

même titre dit que « Cullmann fails to appreciate the implications of Pilate's realization that he had to do with no throne-pretender in the ordinary sense of the term » (p. 3, n. 2).

⁴¹ SHEPHERD, *art. cit.*, p. 17, mentionne E. BRUNNER.

⁴² P. HELM : « There is no antithesis between believing in a proposition and believing a person. If the proposition is taken to be the assertion of some person », dans « Revealed Propositions and Timeless Truths », *Religious Studies* VIII (1972), pp. 135 ss.

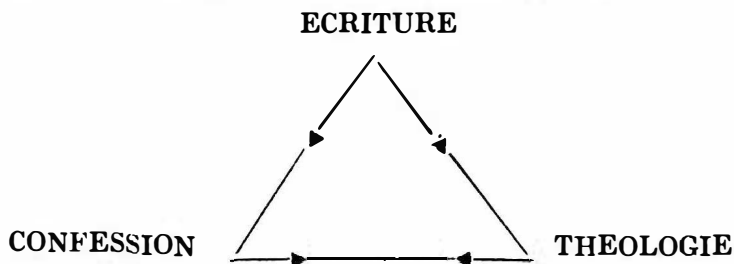
fidélité à l'Ecriture. Son interprétation confessionnelle de la signification du Christ n'est vraie que quand elle suit l'interprétation apostolique, révélée par Dieu.

L'importance de la confession de foi de l'Eglise dérive de son témoignage au monde que le Christ est le seul Sauveur. Par là elle indique que l'Eglise, dans son unité, n'est pas un groupe social établi par un accord commun. L'unité vient d'« une foi » qui prend son origine dans « un Seigneur ». La Confession représente la vérité quand elle parle véritablement du Christ, en suivant l'interprétation apostolique. Si elle quitte cette norme, elle devient encore un exemple de la faillibilité humaine. Si elle proclame Christ selon les Ecritures, elle donne une déclaration véritable, mais non exhaustive, de la vérité ; c'est pourquoi elle est reconnue par l'Eglise comme une aide pour maintenir l'ordre dans son ministère.

III UN AUTRE CHEMIN VERS L'UNITÉ ?

Ni l'Eglise elle-même, ni le principe du pluralisme, ni une confession de foi, ne peuvent créer visiblement une unité qui manifestera l'unité spirituelle de l'Eglise en Christ. Comment donc est-il possible d'espérer cette unité, vu la diversité de structures et de théologies au sein du Christianisme, sans tenir compte de la diversité de la société au 20^e siècle ? Parler de l'unité, est-ce accepter un idéalisme naïf ?

S'il y a une réponse à cette question, elle ne sera donnée que par une compréhension du rapport entre la Bible, la confession de foi et la théologie, et par le rôle qu'elles jouent dans la vie de l'Eglise. Evidemment, les réformés orthodoxes soutiennent que seule la Bible peut se réclamer d'une autorité absolue car, Parole de Dieu, elle déclare sa volonté pour l'homme dans ses activités culturelles. Une confession de foi et la théologie sont des entreprises intellectuelles de croyants qui, dans la communion des Saints, donnent expression à leur foi en Dieu. Le rapport peut s'exprimer ainsi :



La confession et la théologie doivent leur existence entièrement à la Révélation biblique de Dieu, et sont une interprétation de son contenu et de son message, ainsi qu'une réflexion sur ceux-ci. Leur existence présuppose l'existence et la réalité d'une communication qui, dans son origine, n'est pas humaine. L'Eglise et le théologien, en faisant des constatations théologiques, essayent de penser les pensées de Dieu après Lui, à la lumière de ce qu'Il leur a fait connaître. Si le théologien dans ses explications de la foi chrétienne,

ou si l'Eglise dans sa proclamation de l'Evangile au monde, manifestent l'intention de se libérer de la pensée de Dieu pour ériger, en toute autonomie, les idées humaines, la structure des autorités dans leurs relations intégrales est abolie.

Ainsi nous définissons la sorte de *pluralisme* qui *n'a pas de place* dans l'Eglise. *C'est le pluralisme théologique qui se crée là où la priorité de Dieu et de sa pensée sur nous et notre pensée est ignorée ou rejetée.* D'habitude, une théologie qui renonce à la présupposition que c'est de Lui-même que Dieu nous parle dans l'Ecriture, est une théologie qui se trouve en désaccord avec la confession de foi reçue de l'Eglise. La disparité des confessions historiques de l'Eglise et des théologies modernes ne peut pas s'expliquer par le prétendu changement du climat de la « situation » qui oblige la théologie à se modifier pour rester actuelle. Le conflit entre les « orthodoxes » et les « modernes » résulte, du moins à ce qu'il semble, de ce que chez nos érudits contemporains la théologie est devenue un élément constitutif de la situation. En niant la vérité de la Révélation biblique elle rentre dans la situation et prend sa place dans la pléthore des dogmes humains.

L'élaboration de la Confession comme celle de la théologie doit se laisser diriger par la vérité biblique. Cette règle une fois négligée, l'apostasie a alors droit de cité dans l'Eglise, même si on continue à employer un vocabulaire « pieux » vidé de son contenu originel. La Confession dépend de la réflexion théologique de l'Eglise, à son tour nourrie de l'Ecriture, qu'elle a la tâche de formuler d'une façon systématique. Elle naît de la théologie de l'Eglise et, si elle a une autorité dans la communauté, c'est parce qu'elle proclame avant tout la grâce de Dieu en Christ, ce qui octroie une actualité perpétuelle aux écrits bibliques.

Dans l'Eglise, la Confession sert de guide au développement de la théologie. S'il se produit un désaccord entre ces deux sur un point de doctrine, l'Eglise est renvoyée à la *norma normans* pour revoir la question. La Confession étant une formulation de ce que l'on croit être la vérité, elle se reporte toujours à la Bible même. Il se peut que lors d'un désaccord, la Confession puisse se révéler inexacte, par suite d'une nouvelle mise à jour de la vérité biblique. En ce cas, la Confession doit se modifier conformément à l'Ecriture. En pratique, ces modifications concernent les déclarations qui sont secondaires dans le sens qu'elles ne touchent pas aux croyances centrales du christianisme ; très souvent, on ne fait qu'approfondir la connaissance de la vérité dans l'Eglise. La Confession, donc, dépend de la théologie qui y discerne des limites doctrinales, tandis que l'une et l'autre trouvent leur point de départ et leur étoffe dans la Bible.

Nous concluons, donc, que *la pluralité théologique permise à ceux qui s'engagent dans les recherches bibliques est celle qui respecte les limites clairement marquées dans la Bible, formulées de façon indicative dans la confession de foi.* Celui qui s'efforce d'adapter la vérité chrétienne en la synthétisant avec un autre système

quelconque, crée, sous le couvert du christianisme, un pluralisme non justifié par la Bible. Comme dit G. SIEGWALT : « Là où les différences théologiques et éthiques impliquent une différence de la norme, là il y a hérésie. Là il n'y a plus l'Eglise sainte et catholique, même s'il y a encore des *vestigia ecclesiae* » ⁴³.

La distinction faite par les théologiens luthériens entre la doctrine et la théologie, suivant l'article VII de la *Confession d'Augsbourg*, provoque notre réflexion ⁴⁴. L'article discerne l'accord unanime qu'il faut à l'unité de l'Eglise « dans la prédication de l'Evangile et l'administration des Sacrements conformément à la Parole de Dieu » de l'observation « des cérémonies uniformes instituées par les hommes » qui ne sont pas essentielles à l'unité de l'Eglise. De là il s'ensuit que la doctrine est la seule vérité chrétienne ; le Christ, qui Lui-même se communique dans la prédication et l'administration des sacrements. Cette vérité constitue la norme de l'Eglise et c'est son seul fondement. L'unité de l'Eglise repose donc sur l'unité de cette norme. Cette distinction semble très avantageuse sur le plan théorique. Elle explique que la pluralité en matière de théologie est légitime, car l'unité doctrinale ne risque pas d'être détruite par la diversité de théologies, qui ne sont pas normatives. Ainsi un *consensus* vécu et professé dans la doctrine n'exclut pas une pluralité théologique ⁴⁵.

Cependant il serait difficile de distinguer le pluralisme de nature doctrinale de la pluralité de nature théologique dans les cas particuliers. Sur le plan ecclésiastique d'abord, le pluralisme de l'Eglise Réformée de France, par exemple, est-il théologique ou doctrinal ? Comment peut-on discerner le passage d'une sorte de pluralisme à l'autre ? Ensuite, du point de vue théologique, est-ce que toutes les théologies sans exception peuvent exiger d'être acceptées grâce au principe de la pluralité théologique ? La doctrine hultmannienne de la résurrection est-elle aussi valide que celles de CALVIN et de LUTHER ? Qui a dit vrai sur la doctrine de la Parole, BARTH ou BAVINCK ? Ces divergences sont-elles purement théologiques ou doctrinales ? Pour pouvoir décider de la légitimité d'une théologie, il faut la mesurer par une norme ; autrement il est impossible de définir l'hérésie. Néanmoins ce processus exige au préalable une définition du contenu de la norme. Dire que la norme est la vérité historique de Jésus-Christ qui constitue l'unité doctrinale de l'Eglise semble insuffisant ; le discernement sur le plan ecclésiastique nécessite une définition de la véracité de la vérité de Jésus-Christ. Comme nous l'avons déjà indiqué, nous ne pensons pas qu'on puisse maintenir la distinction entre le *pisteuô* envers Dieu et le *credo* théologique. La norme de l'Eglise n'est pas le Christ dans le nou-

⁴³ G. SIEGWALT, « Unité de l'Eglise. Sécularisme et Hérésie », *Positions Luthériennes*, avril 1968, p. 128.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 127. cf. LIENHARD, *art. cit.*, p. 235 ss. SUBILIA, *art. cit.*, p. 22, fait une distinction du même genre, mais entre la vérité chrétienne (le Christ Lui-même) et la doctrine chrétienne (notre compréhension de la vérité).

⁴⁵ LIENHARD, *art. cit.*, p. 245, 6.

mène mais c'est bien le Christ de la révélation biblique. Son fondement est toute la révélation divine qui unit l'Eglise à son Seigneur. La théologie est donc toujours reliée à la vérité du Christ par la normativité de la révélation biblique. Il n'est pas exagéré d'aller jusqu'à dire que la vérité biblique s'incarne dans la réflexion théologique quand cette dernière re-présente le message biblique. Elle fait l'exégèse de la vérité qui est en Jésus-Christ. Les théologies, aussi relatives qu'elles soient, peuvent vraiment présenter la vérité de Dieu, en tant qu'elles sont véridiques dans leur explication de la doctrine de Christ. Infidèles à cette norme, elles présentent un autre Christ pour détruire l'unité de l'Eglise ; fidèles au Christ elles nourrissent la vie de la communauté.

Il s'agit à présent de soulever une autre question, même si nous ne faisons que la poser ici : pouvons-nous distinguer la vérité de l'erreur théologique ? Comment une théologie, système proposé par un homme, peut-elle prétendre juger de la valeur d'une autre théologie ? Puisque dans des cas pareils il s'agit de l'interprétation humaine de la Bible, comment peut-on réclamer le droit d'édicter un jugement entre deux interprétations, même si elles sont antithétiques et non pas simplement qualitativement différentes ?

Cette question ayant été posée, nous proposons que s'il n'existe pas de réponse directe, la nécessité d'exercer un jugement de valeur entre les théologiens oblige l'Eglise à confronter le problème en définissant l'autorité biblique. C'est seulement en donnant une réponse à cette question que l'Eglise fournira un critère pour évaluer les diverses théologies. Ceci fait, elle disposera aussi des moyens nécessaires pour créer des conditions dans lesquelles l'unité visible de l'Eglise sera manifestée. S'il persiste des opinions différentes quant à la nature de la norme, la possibilité d'appliquer cette norme à des cas particuliers n'existe pas. Nous voulons proposer tout simplement que si la confusion règne actuellement dans la théologie, c'est parce qu'il y a plusieurs opinions qui diffèrent dans leur définition de la nature de la norme.

Qui plus est, si nous prenons la Bible comme norme, il faut admettre que notre évaluation de la normativité de l'Ecriture doit être celle proposée par la Bible elle-même. Il n'est pas suffisant d'admettre que la Bible dit être inspirée dans le sens que ses paroles sont les paroles de Dieu, et ensuite de rejeter ce témoignage comme étant inacceptable par la science théologique moderne. Nous affirmons aussi qu'au niveau ecclésiastique l'unité demeure inaccessible tant qu'il n'y a pas d'autorité reconnue par les parties qui recherchent la communion. En outre, à moins qu'on se soumette à l'autorité de la Bible elle-même, il est impossible d'établir une norme qui évite le subjectivisme rationaliste ou mystique. Comment donc la Bible exerce-t-elle sa *normativité* dans l'Eglise ?

La Bible ne peut pas être considérée comme une collection de documents dont le rapport resterait assez vague et difficile à définir. On l'a souvent dit, la structure de la Bible dépend du message qu'elle présente. Ce message à son tour a des conséquences radicales

en ce qu'il donne, à la communauté qui le reçoit, une structure adaptée au service du Christ. Oscar CULLMANN a dit à propos du Nouveau Testament que « ce canon en formation... était trop étendu pour assumer le rôle de règle de foi »⁴⁶. Ceci explique la naissance des formules confessionnelles pour « extraire l'essentiel » de la foi chrétienne. Il nous semble que c'est peut-être l'inverse qui est vrai ; c'était parce que les écrits apostoliques furent tenus comme régulateurs pour la vie de la communauté qu'il a fallu les résumer très brièvement pour des raisons pédagogiques et apologétiques. Plus loin CULLMANN conclut : « la diversité des manifestations de la vie dans la communauté primitive » a contribué à la nécessité d'un bref résumé de la prédication apostolique⁴⁷. Si donc la confession de foi assume une importance dans l'Eglise primitive, cette importance ne fait qu'indiquer que le contenu du message apostolique était considéré comme normatif dans la communauté.

Pourquoi l'Eglise éprouva-t-elle le besoin de formuler une confession de foi ? Il ne semble pas suffisamment reconnu que pour l'Eglise primitive, confesser ainsi la foi était une nouveauté. En Israël une telle confession aurait été impensable. Bien sûr, on employait dans les synagogues des « schémas » basés sur des passages de l'Ecriture⁴⁸. Cependant ces « confessions » semblent avoir été des compilations de textes bibliques avec intention liturgique et non une réflexion en « loci » sur le contenu de la foi ! Le schéma fait partie de la tradition de lire la loi au peuple assemblé⁴⁹. La loi avec ses bénédictions et ses malédictions liait le peuple à Dieu par l'alliance. Cette loi était la règle de foi et de vie en Israël, car non seulement elle révélait le caractère de Dieu mais aussi elle rassemblait dans la présence du Souverain le peuple qu'elle gouvernait.

M. G. KLINE indique que la rédaction de la loi en deux tables était conforme à la coutume répandue au Moyen-Orient en ce temps-là : sceller une alliance au moyen d'un document écrit. Pareille aux traités-documents de la littérature hittite, qui ordonnaient les rapports entre le grand roi et le roi vassal, l'alliance de Dieu est attestée par une loi écrite, canonique à cause de l'inclusion de la malédiction en cas de désobéissance⁵⁰. Le développement des diverses sortes de littérature vétéro-testamentaire, dit KLINE, témoigne de la place centrale de l'alliance dans l'administration du peuple de Dieu au moyen d'un document. L'histoire, l'adoration, la sagesse et le prophétisme trouvent leur raison d'être dans l'appli-

⁴⁶ O. CULLMANN, *La Foi et le Culte de l'Eglise Primitive*, Neuchâtel, 1963, p. 52.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 48, n. 6. CULLMANN cite Deut. 6 : 4-9, Deut. 11 : 13-21 et Nb. 15 : 37-41. Cf. G.E. WRIGHT, *God Who Acts*, London 1952, p. 70 ss. Suivant von RAD Wright indique plusieurs récits en forme de « crédo », qui résument les actes de Yahweh dans le salut de son peuple. Cf. aussi MICHEL, « homologie », *T.D.N.T.*, t. V, p. 209, n. 32.

⁴⁹ Cf. J. SCHREINER, « Le développement du « crédo » israélite », *Concilium*, 20, p. 31 ss., qui insiste sur le caractère hymnique des confessions israélites des actes de Dieu (p. 35). Le crédo « né du culte... a été vivifié par la célébration cultuelle » étant « lu dans la célébration de l'Alliance » (p. 38, 39).

⁵⁰ KLINE, *op. cit.*, p. 27 ss.

cation des stipulations de la loi écrite dans les tables de l'alliance ⁵¹. L'importance de ces recherches est de montrer le caractère central de la loi comme Parole de Dieu écrite, dont la rédaction coïncide avec l'établissement du royaume de Dieu en Israël.

Que la résurrection du Christ soit l'accomplissement des promesses de Dieu pour la rédemption de son peuple et pour le renouveau de l'alliance, est attesté par la révélation écrite de Dieu. La rédaction des écrits canoniques du Nouveau Testament coïncide avec la création d'une nouvelle communauté qui doit son existence à la mort et à la vie du Christ. Ces écrits ont pour but de structurer l'Eglise du Christ, chargée maintenant de répandre universellement le nom de Dieu. Ainsi s'explique l'existence des confessions fondées sur la doctrine des apôtres. Les évangiles ont pour but d'expliquer l'histoire des événements qui servent de fondement à la nouvelle alliance; celui de la littérature épistolaire est d'en développer l'enseignement pour édifier la communauté chrétienne selon l'Evangile. Les confessions de foi, pourtant, élaborées dans la tradition orale de l'Eglise, et insérées tantôt dans les écrits canoniques, ou plus tard fondées sur eux, démontrent la conscience missionnaire des chrétiens. Les situations dans lesquelles ces Confessions étaient utilisées sont presque exclusivement missionnaires et la présence puissante du Christ est invoquée ⁵². Le noyau de la Confession consiste en doctrines qui sont essentielles à la tâche missionnaire de l'Eglise et qui se sont axées sur le règne du Christ ⁵³.

Ce qui différencie l'ancienne alliance de la nouvelle, c'est qu'Israël fut une nation élue, tandis que l'Eglise est composée d'individus de divers milieux. Le Christ, en accomplissant les prophéties comme le vrai Israël-Fils de Dieu, rend caduc le privilège héréditaire. Dès lors, l'élection, tout en s'exprimant selon la particularité de « en Christ », est universelle. L'unité du peuple de Dieu perd son aspect national, ce qui exige une définition au niveau humain pour mettre en relief les principes sur lesquels la nouvelle communauté trouve sa cohésion. Si la normativité des écrits apostoliques dérive de ce qu'ils furent reçus comme révélation donnée par Dieu, au moyen des témoins choisis, dans le but de former l'Eglise, il est évident que l'existence même de ces documents n'assure pas l'unité visible des chrétiens. Dire que le Nouveau Testament est la Parole inspirée de Dieu, normative pour la foi et l'action de l'Eglise, c'est déjà jeter une base sans laquelle l'unité chrétienne reste chimérique. Mais le fait de déclarer notre confiance en la Bible ou en Christ n'assure pas l'unité de l'Eglise. Cette unité repose sur la doctrine tenue en commun par les chrétiens, leur compréhension de la vérité biblique du Christ. R. LATOURELLE a écrit : « L'écumé-

⁵¹ *Ibid.*, p. 45 ss.

⁵² Cf. CULLMANN, *op. cit.*, p. 56 ss.

⁵³ J.N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1960, p. 7 ss., propose (contre CULLMANN) qu'une reconnaissance de la nature trinitaire du salut était plus courante dans l'Eglise primitive que l'on ne l'a admis. Tandis qu'il n'y avait pas de forme de confession fixe dans l'ère apostolique, l'Eglise avait pourtant un crédo, un corpus de doctrine.

nisme, en effet, n'est pas seulement un problème d'ecclésiologie, mais aussi un problème de méthodologie » ⁵⁴.

Au moyen de l'Écriture, Dieu fait connaître son salut ; l'Eglise est constituée une en déclarant ce qu'elle comprend être l'enseignement biblique au sujet de ce salut. L'espoir d'unir l'Eglise, sans un accord préalable en matière de *méthodologie* théologique, n'est pas réaliste. Ainsi il semble raisonnable de penser que le problème du pluralisme théologique ne sera pas surmonté avant que la question méthodologique de la *nature de l'autorité biblique* ne soit résolue ⁵⁵. Tant que le pluralisme règnera, les problèmes relatifs à l'unité de l'Eglise seront insolubles ou volontairement oubliés. Il est évident que si les théologies partent de conceptions différentes de la normativité de la Bible, on n'atteindra jamais à une compréhension commune de la foi. Une fois qu'on rejette le témoignage que rend la Bible à sa propre autorité en tant que révélation de Dieu, on la dépouille de son autorité suprême. Le pluralisme exige donc une recherche de l'unité sur d'autres fondements qu'une compréhension de la foi donnée sur la vérité biblique.

Comme le dit BERKOUWER : « Décrire la réflexion dogmatique comme étant la *repetito Sacrae Scripturae* peut renfermer plus de problèmes qu'il n'apparaît de prime abord ; cependant le message de l'Écriture sera l'unique, final et véritable point de vue au sein de toutes les confusions » ⁵⁶. Il déclare plus loin que confesser l'autorité de l'Écriture est primordial si l'on veut comprendre l'unité de l'œuvre du Christ ⁵⁷. Il en est ainsi, nous paraît-il, avec tout problème théologique. Seule l'Écriture peut trancher les questions posées par la pluralité. En présence d'une pluralité d'interprétations, il ne nous revient pas de résoudre la difficulté en mettant toutes les opinions sur le même pied dans l'Eglise, qui ainsi deviendrait un supermarché où l'on choisirait sa marque préférée de théologie. Il est plutôt de notre devoir dans l'Eglise de nous soumettre attentivement à ce que l'Écriture veut nous enseigner. Si nous ne sommes pas capables de dire exactement en quoi consiste l'unité de la vérité biblique, nous pouvons au moins dire, dans le sens né-

⁵⁴ R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 1969, p. 12.

⁵⁵ E. BRUNNER dans sa discussion de la norme de la théologie chrétienne voit très clairement les problèmes posés par le pluralisme théologique. Cependant, on constate combien les théologiens de l'école dite « néo-orthodoxe » se sont éloignés de la pensée des Réformateurs. Tout en appréciant le fait que ceux-ci ont voulu ramener l'Eglise de « l'autorité absolue de la doctrine ecclésiastique » à la doctrine biblique, Brunner les critique d'avoir fait « de cette doctrine l'autorité suprême et dernière en confondant simplement parole de Dieu et parole de la Bible », *op. cit.*, p. 75 ss. Pour lui, l'autorité absolue serait « Jésus-Christ en personne » cf. p. 68. R. MODRAS dit qu'un « sens de fidélité » peut dépasser les différences du pluralisme : « Pour les chrétiens, l'objet de leur fidélité, la source ultime de leur unité, ne peut être une doctrine, un ensemble de rituels, ou un système d'organisation. La source fondamentale d'unité pour l'Eglise... ne peut être que la personne et la cause de Jésus... » dans « Elimination du pluralisme entre Eglises par pluralisme dans les Eglises » *Concilium*, 88, p. 79. MODRAS semble être plus proche de la néo-orthodoxie protestante que de la doctrine traditionnelle de l'Eglise Romaine.

⁵⁶ G.C. BERKOUWER, *The Work of Christ*. Grand Rapids, 1970, p. 10.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 14.

gatif, en quoi une opinion n'est pas conforme à la norme biblique par laquelle nous jugeons ⁵⁸.

Le problème de l'unité de l'Eglise en face de la diversité de théologies ne peut donc, en dernière analyse, être dissocié du rôle accordé par l'Eglise à l'*autorité de la Bible*. Si cette unité est établie en Christ, elle ne peut être manifestée dans le monde là où l'autorité de l'Ecriture, qui parle de Lui, se trouve modifiée ; les modifications se produisent lorsque la tradition est ajoutée à l'Ecriture ou lorsqu'une grande liberté est accordée à l'opinion subjective. J. I. PACKER a dit : « Toute herméneutique implique une théologie, tout comme toute théologie comprend une herméneutique, si bien que là où règne une herméneutique fausse, la Bible n'aura en fait aucune autorité, quoiqu'on puisse prétendre à l'appui du contraire » ⁵⁹.

L'Eglise ne doit pas non plus s'efforcer de manifester la réalité de l'unité en Christ au moyen d'une Confession, soit « classique », soit sous forme de confession-squelettique moderne. L'Eglise n'atteindra à l'unité dans la vérité que quand elle se mettra d'accord sur la nature de la normativité de la Bible. Jusqu'alors le dialogue entre Catholique et Protestant, entre Evangélique et Libéral (s'il y en a vraiment) reste au niveau des mots dans le vide. Les différentes théologies et la multiplicité d'interprétations montrent non que la Bible les justifie toutes, mais plutôt que, bien souvent, il s'agit de conceptions tout à fait différentes de celles de la Bible, construites parfois sans reconnaître le témoignage que la Bible fournit à sa propre identité. L'existence des théologies différentes, voire contradictoires, ne peut être comprise que si on se rend compte que ces théologies qui puisent leur matériel dans la Bible sont formulées selon des méthodes qui ne sont pas toujours justifiées par elle.

Nous pensons donc que le pluralisme donne à l'Eglise, une fois encore, une occasion d'affirmer et de préciser sur quelle autorité elle est fondée, celle de confesser Christ comme Seigneur de la Parole et la Parole comme celle du Seigneur. Les œuvres de Christ témoignent qu'Il est l'Envoyé du Père (Jean 5 : 36). Le Père Lui-même a rendu témoignage à son Fils et les Ecritures témoignent de Christ : « Ce sont elles qui rendent témoignage de moi » (v. 39) ⁶⁰. L'Evangile de l'Eglise ne peut exister qu'en conformité avec l'Ecriture, si elle veut rendre gloire à Dieu en présentant le Christ au monde.

⁵⁸ Cf. KUNG, *op. cit.*, p. 414, en parlant de l'unité de l'Eglise, dit « Toute Eglise qui, au lieu du règne de Dieu, prêche un royaume terrestre, au lieu du Kyrios Jésus Christ un autre ou second Kyrios, au lieu de la grâce de Dieu, la rédemption par soi-même, au lieu de la liberté la servitude de l'homme, au lieu de la vérité le mensonge, au lieu de l'amour l'égoïsme, une telle Eglise n'a pas seulement contre elle quelques écrits du Nouveau Testament, elle les a TOUS unanimement ».

⁵⁹ J. I. PACKER, « Biblical authority, hermeneutics and inerrancy » dans *Jerusalem and Athens*, éd. E. R. GEEHAN, Philadelphia, 1971, p. 141.

⁶⁰ *hai marturoûsai* : participe présent, a un sens double. Les Ecritures rendent témoignage à moi maintenant, et perpétuellement.

Bibliographie

Marc COHN : *Nouveau Dictionnaire Hébreu-Français*. Co-édition Larousse (Paris) et Achiasaf (Tel-Aviv).

Nous avons dit en son temps, le bien que nous pensions du dictionnaire *Français-Hébreu* du même auteur. Après sept ans d'attente, voici enfin le dictionnaire *Hébreu-Français*. Disons tout de suite que l'attente n'est pas déçue, et que ce second dictionnaire paraît encore meilleur que le précédent. L'aspect extérieur invite à cette remarque : l'ouvrage est plus volumineux et l'effort de clarté typographique, déjà remarquable dans l'ouvrage précédent, est encore plus poussé ici, par l'emploi de caractères hébraïques de grandeurs différentes.

Mais ce qui compte surtout, c'est le contenu, bien sûr. Il faut bien préciser tout d'abord, qu'il s'agit ici d'un dictionnaire de la langue hébraïque et non d'un dictionnaire d'hébreu biblique (comme le *GENÈSIS* ou le *KOHLER*) qui n'existe pas en français. Il s'agit d'un dictionnaire qui prend l'ensemble de la langue hébraïque dans son évolution historique. Aussi bien l'ancien que le moderne. Mais là nous citons une remarque très importante de l'auteur : « *L'histoire étonnante de l'hébreu, langue morte ressuscitée, langue sacrée sécularisée, pose au lexicographe des problèmes particuliers. Ainsi dans un lexique français, on peut sans inconvenance faire abstraction des mots tombés en désuétude avant le XVII^e siècle ; ... il n'est pas rare qu'en guise de néologisme on revienne à un mot qui semblait oublié depuis longtemps. Il est donc imprudent, dans un dictionnaire hébreu, de qualifier un terme de « vieilli » ou « archaïque ».* »

Il est donc bien difficile de dire si un terme est biblique, mishnaïque, s'il est médiéval ou moderne puisque la langue reprend dans le fond historique ce qui lui est nécessaire pour répondre aux besoins modernes. Ainsi, pour prendre un exemple, *hashmal* est rendu par *électricité* qui est sa signification dans la langue moderne. Mais nous trouvons avec le signe « » qui indique un archaïsme, l'acception *ambre* qui est biblique (*Ezéchiel 1 : 4*).

Celui qui étudie l'hébreu biblique pourra avec confiance se servir de ce dictionnaire bien qu'il ne remplace pas — et ce n'est pas son rôle — un dictionnaire spécialisé. En revanche, il a l'avantage de faire sortir l'hébreu du cadre d'une langue morte pour nous le rendre vivant et nous faire sentir son évolution. De plus il est intéressant de découvrir comment des mots qui nous paraissent figés par des traductions centenaires acqulèrent une sorte de seconde vie par un usage quotidien : on pense à la traduction récente de CHOURAQUI.

A la fin de l'ouvrage, on trouvera quelques index et tableaux grammaticaux qui sont d'une grande aide pour la déclinaison et la conjugaison.

On ne peut que se réjouir de la parution de ce dictionnaire et voir ainsi l'hébreu prendre place auprès de dictionnaires à la renommée prestigieuse.

Alain MARTIN.

Hébert Roux : *L'évangile de la Liberté* ; Labor et Fides, 1973. 104 pages.

Il ne s'agit pas là à proprement parler d'un commentaire exégétique consacré à l'Épître de saint Paul aux Galates, mais plutôt d'une méditation personnelle à laquelle se livre le pasteur Roux. Cependant il ne faut pas s'attendre à une série de réflexions plus ou moins improvisées au fil de la plume ; au contraire, l'auteur livre ici une pensée dense et riche qui repose sur l'expérience qu'il a de la vie des Églises et du mouvement œcuménique. C'est dans l'introduction que H. Roux indique toute l'actualité de cette épître : le propos de Paul a été de sauvegarder et l'unité de l'Eglise et la liberté dans l'Eglise. En fait il semblerait que par son histoire, l'Eglise ait été incapable de le faire. La Réforme a été la revendication de la liberté de la foi ; à cela et par crainte de perdre l'unité, la Contre-Réforme a accentué le caractère juridique du catholicisme. Mais les Églises de la Réforme n'échappèrent pas, à leur manière, au recours à la loi par une sorte de canonisation

des disciplines et des confessions de foi. Le drame de l'Eglise serait donc de ne pouvoir concilier liberté et unité.

Son commentaire sera donc centré sur le couple Loi-Evangile. Mais il ne s'agit pas d'une opposition : *La Loi n'est pas contraire aux promesses de Dieu : elle est tout simplement d'un autre ordre !... C'est l'avènement du Christ, et avec lui l'accomplissement de la promesse, qui non seulement inaugure l'ère nouvelle de la foi, mais encore donne son véritable sens à ce temps provisoire et limité que fut celui de la Loi, en situant celle-ci dans son véritable rôle* (p. 59).

Toute vie chrétienne ne peut se fonder que sur la liberté que donne le Christ ; c'est vrai pour les individus comme pour l'Eglise ; c'est ce que l'auteur veut nous rappeler.

Alain MARTIN.

Alphonse MAILLOT : *Les paraboles de Jésus aujourd'hui*. Editions Labor et Fides, 1973 ; 214 pages.

On connaît le solide bon sens du pasteur MAILLOT, bon sens qui n'est d'ailleurs pas toujours apprécié dans la mesure où il s'allie avec un tempérament qui ne cherche jamais à se dissimuler.

Le lecteur ne trouvera pas ici un ouvrage d'exégèse sur les paraboles : il y en a d'ailleurs d'excellent en français. Il s'agit d'une série de méditations qui ont paru d'abord dans *Le Christianisme au XX^e siècle*. Par leur présentation même — certaines paraboles ont été réparties sur plusieurs chapitres correspondant aux articles primitifs — ces méditations se veulent aider à la prédication. C'est pourquoi on pourrait très aisément utiliser ce livre pour des études bibliques ou encore le donner à des lecteurs pour le culte.

Dans l'introduction, l'auteur montre bien que les paraboles ne sont pas si faciles qu'on le croit habituellement et il dit : « Il me semble que le Christ a fréquemment utilisé la parabole pour nous amener à nous rendre compte que Dieu justement n'était pas le Dieu des philosophes ou des savants, mais le Dieu semblable aux hommes (page 10).

On ne pourra que lire avec profit ces pages : il faut particulièrement attirer l'attention sur ce qui est écrit de la parabole de l'enfant prodigue. Avec beaucoup de finesse, l'auteur montre la psychologie des personnages, non d'ailleurs pour le plaisir de démonter, mais pour souligner toute la spiritualité. Retenons cette phrase : *Nier le péché, c'est nier l'amour de Dieu*. Ce qu'il y a aussi de marquant, c'est que l'auteur remplace cette parabole dans le

contexte du judaïsme contemporain, et cela donne une lumière souvent inattendue à ce récit très connu.

Alain MARTIN.

Jean-Marc CHAPPUIS : *La balle au bond*. Editions La Vie Protestante, diffusion Labor et Fides ; 1973 ; 125 pages.

Ce petit livre qui est préfacé par l'ancien directeur du *Monde*, Hubert BREVIER, est un recueil d'éditoriaux qui ont été écrits pour l'hebdomadaire suisse romand *La Vie protestante*. Ils ont été rédigés entre 1957 et 1972 et bien sûr se rapportent à des événements qui semblent déjà perdus dans le passé. Pourtant un lecteur français lira avec intérêt ce point de vue suisse sur la politique de son pays. Certaines analyses ne manquent pas de sel comme celle concernant Astérix... le gauliste !

Mais ce que l'auteur veut faire c'est jeter un regard chrétien sur l'événement, plus qu'un regard, une parole qui soit l'écho de la Parole adressée à tous les hommes.

Alain MARTIN.

Heinz-Dietrich WENDLAND : *Ethique du Nouveau Testament* ; Editions Labor et Fides, 1972 ; 162 pages.

Ce livre se lit aisément ; sa lecture est agréable et l'on ne s'y ennue jamais. Il s'agit pourtant là d'un sujet qui n'est pas facile : mais l'auteur a su se garder de deux extrêmes : ou bien faire de la casuistique et un recueil de recettes, ou bien tomber dans des généralités telles qu'on se demanderait si finalement l'éthique est compatible avec la foi chrétienne.

Dans le *Nouveau Testament*, nous ne trouvons nulle part une éthique philosophique (p. 11). Cette éthique se fonde sur la conversion : elle est une réponse à la proclamation du Royaume de Dieu.

Après avoir parlé du commandement d'amour, l'auteur s'étend plus longuement sur la signification du Sermon sur la Montagne. Il commence par noter les différentes interprétations :

a) l'interprétation catholique concerne les parfaits qui se consacrent à la vie monastique.

b) Pour les luthériens, il s'agit d'une loi qui révèle le péché.

c) Selon le libéralisme, Jésus aurait présenté une éthique du sentiment.

d) Pour d'autres, en revanche, les exigences absolues de Jésus sont eschatologiques.

e) On peut y voir aussi, comme TOLSTOÏ, un programme socialiste religieux.

f) THURNEISEN a donné une explication christologique qui rejoint celle de l'orthodoxie luthérienne.

L'auteur qui, soit dit en passant, ne donne pas le point de vue réformé, conclut que la position luthérienne classique n'est pas suffisante : en effet *qu'en est-il de l'accomplissement des commandements dans la réalité du monde ?* (p. 32).

Dans une récapitulation, WENDLAND indique que l'éthique du Nouveau Testament est eschatologique. Mais il ne s'agit pas d'une fuite en avant : *C'est pourquoi la communauté post-pascale pouvait adopter l'éthique de Jésus et la considérer comme valable et obligatoire pour elle-même ; et c'est pourquoi les évangélistes ont pu accepter la tradition sur Jésus et l'actualiser pour leur communauté* (p. 43). Jésus n'est pas seulement le proclamateur du Royaume : il est le porteur du Royaume de Dieu en sa personne (p. 44). L'auteur insiste sur le fait qu'il faut dépasser une interprétation de l'éthique qui serait uniquement individualiste pour en faire ressortir sa valeur sociale.

Dans le chapitre II, WENDLAND se préoccupe des nouvelles formes de l'éthique dans la communauté primitive. Il note, entre autre, qu'il serait faux de voir dans les sommaires d'Actes 2 : 42 ss et 4 : 32 le tableau d'un communisme chrétien primitif : il affirme également que la pauvreté ne peut être glorifiée ou sublimée : *les pauvres ne sont pas comblés par le salut parce*

qu'ils sont pauvres, mais le royaume de Dieu doit leur être annoncé et promis (p. 55). Mais c'est sa conclusion sur ce chapitre qui retiendra l'attention : *l'espérance prochaine et la parénèse éthique ne peuvent être conçues comme se succédant dans le temps ; elles sont inséparables* (p. 62).

Un long chapitre est ensuite consacré à Paul. WENDLAND corrige la pensée d'ALBERT SCHWEITZER qui ne voit chez l'apôtre aucun lien entre la doctrine de la justification et l'éthique. C'est vrai qu'il n'y a aucun lien direct, mais *c'est dans le message sur le Christ qu'on trouvera le juste point de départ, le centre de cohésion* (p. 63). Le temps de l'éthique se situe entre le départ et le retour de Jésus-Christ. Reprenant une distinction faite par Paul ALTHAUS, l'auteur oppose à la Loi, les commandements qui sont des impératifs de la grâce. L'éthique a son point culminant dans l'amour et elle se réalise dans la vie de la communauté.

La place manque pour parler de la suite de cet ouvrage qui se continue, par l'étude, non des thèmes, mais des écrits.

Une dernière petite remarque : l'auteur reprend de son maître DIBÉLIUS l'expression *bourgeois* (pages 112 et suivantes). Ce mot est tellement chargé d'affectivité que son usage ne clarifie pas l'exposé.

Les éditeurs annoncent la parution d'une *Ethique de l'Ancien Testament* : souhaitons y trouver la même clarté que l'ouvrage de H.-D. WENDLAND.

A. MARTIN.

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

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 16 F.

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

Abonnement D.M. 17,— ; Etudiants : D.M. 12,—.

BELGIQUE : M. le pasteur Paulo MENDES, Place A.-Bastien, 2, 7000 Mons-Ghlin. Compte courant postal 270-0003550-140.

Abonnement : 220 francs belges. Abonnement de solidarité : 400 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 150 francs belges.

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

Abonnement : \$ 6 — Abonnement de solidarité : \$ 15 ou plus.

GRANDE-BRETAGNE : Dr David HANSON, Milverton Lodge, 3, Ottawa Place Chapel Allerton, Leeds LS7 4L G.

Abonnement : £ 2,50, Student sub. £ 1,75.

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

Abonnement : lires 2.500.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 1.600.

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

Abonnement : Fl. 16. Abonnement de solidarité : Fl. 30 ou plus.

Etudiants : prix réduit : Fl. 11.

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

Abonnement : 100,— \$.

Pasteurs et assimilés, étudiants : 60,— \$.

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

Abonnement : 19 francs suisses. Abonnement de solidarité : 40 francs suisses ou plus.

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

AUTRES PAYS : 27 F

PUBLICATIONS DISPONIBLES

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

P

<i>Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ?</i>	
Rapport de la Commission biblique désignée par l'Episcopat Luthérien Suédois	10,—
Ta Parole est la Vérité, Conférences du Congrès de Théologie Évangélique de Paris 1968	12,—
Rudolf GROB, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	7,—
Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i>	7,—
Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)	5,—
Jean de SISMONDI (1773-1842), <i>Précurseur de l'Economie Sociale</i>	6,—
Jean CALVIN : <i>La Nativité</i> :	
1. L'Annonce faite à Marie et à Joseph	6,—
2. Le Cantique de Marie	6,—
3. Le Cantique de Zacharie	6,—
4. La Naissance du Sauveur	6,—
Les quatre fascicules ensemble	18,—
G. C. BERKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i>	6,—
Theodore DE BÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé, Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud	15,—
Herman DOOYEWEERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i> ...	10,—
John MURRAY, <i>Le Divorce</i>	10,—
Auguste LECERF :	
<i>La Prière</i>	6,—
<i>Des moyens de la Grâce</i>	8,—
<i>Le Péché et la Grâce</i>	6,—
Pierre MARCEL :	
<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i>	10,—
<i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de Grâce</i>	20,—
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	7,—
<i>Christ expliquant les Ecritures</i>	3,—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	3,—
2° A la Librairie Protestante, 140, Bd Saint-Germain, Paris, 6° (Tarif Librairie)	
Pierre MARCEL :	
<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
Jean CALVIN :	
<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 », Tome I</i>	35,—
<i>Institution de la Religion Chrétienne, 4 volumes, « Labor et Fides », Tome II</i>	46,—
<i>Institution de la Religion Chrétienne, 4 volumes, « Labor et Fides », Tome III</i>	73,—
<i>Institution de la Religion Chrétienne, 4 volumes, « Labor et Fides », Tome IV</i>	94,—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse, « Labor et Fides » relié</i>	113,—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean, « Labor et Fides » relié</i>	106,—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains, « Labor et Fides » relié</i>	62,—
<i>Colossiens, « Labor et Fides » relié</i>	
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens,</i>	68,—