# HOKHMA

Revue de réflexion théologique

2017

## DE LA FOI


Éditorial
par Jean-Luc Dubigny

Présentation de la Déclaration de Larnaca
par Christopher Wright

Déclaration de Larnaca
Traduite par Dany Pegon de « Larnaca Statement »

Hier, aujourd'hui, éternellement :
perspectives bibliques sur le temps et l'éternité
par Henri Blocher

Trois études sur la Confession de foi de La Rochelle (1939)
par Karl Barth (1886-1968)

Chronique de livres



N° 112


Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

## Tarifs 2017

La revue *Ḥokhma* publie deux numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

| **ABONNEMENT 2017** | Zone Euro et autres pays | Suisse | Canada |
|---|---|---|---|
| **normal** | **18** € | **24 CHF** | 25 CA$ |
| réduit | 15 € | 20 CHF | 21 CA$ |
| (tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.) | | | |
| soutien | 30 € | 40 CHF | 42 CA$ |
| (pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.) | | | |

**PRIX DU NUMÉRO PARU JUSQU'AU N° 105 (2014) :** 4 € / 6 CHF / 6 CA$ (tarif unique)

**PRIX DU NUMÉRO à partir du N° 106 :**

| | | | |
|---|---|---|---|
| **normal** | **10** € | **14 CHF** | 14 CA$ |
| réduit | 8 € | 12 CHF | 11 CA$ |

Réduction de 30 % à partir de l'achat de 5 numéros.
Réduction de 50 % à partir de l'achat de 10 numéros.
Pas de réduction sur les 6 derniers numéros parus sauf en cas d'achat de la série complète.

**SERIE** (n$^{os}$ 1-112, sauf n$^{os}$ épuisés 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95 et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org) **:**

| | | | |
|---|---|---|---|
| port compris : | 160 € | 220 CHF | 224 CA$ |

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.
**Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.**

Les commandes et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes. Commande possible par notre site internet (voir page 2 de couverture) :

**POUR LE MONDE ENTIER (SAUF LE CANADA) :**
*HOKHMA* – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de Croire-Publications),
**RIB :** Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15
**IBAN :** FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061
**Code B.I.C. :** PSSTFRPPPAR

**CANADA**, chèque à l'ordre **La Ligue pour la Lecture de la Bible :**
1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Ḥokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

NUMÉRO SPÉCIAL
Proverbes 9,10

N° 112
2017

Revue
de réflexion
théologique

Le respect du Seigneur est le commencement de la sagesse

## *De la Foi*

*3* ***Éditorial***
**Jean-Luc Dubigny**

*5* ***Présentation de la Déclaration de Larnaca***
**Christopher Wright**

*9* ***Déclaration de Larnaca***
**traduction de Dany Pegon de « Larnaca Statement »**

*21* ***Hier, aujourd'hui, éternellement :***
***Perspectives bibliques sur le temps et l'éternité***
**Henri Blocher**

*45* ***Trois études sur la Confession de foi de La Rochelle (1939)***
**Karl Barth (1886-1968)**

*123* ***Chronique de livres***

*Hokhma 112/2017, pp. 3-4*

# Éditorial

**par Jean-Luc Dubigny,**
*pasteur des Églises réformées Berne-Jura-Soleure, Suisse, habitant Sornetan dans le Jura bernois*

Chers amis lecteurs,

Vous avez tous entendu cette anecdote : un tel, fouillant dans le grenier de ses grands-parents, fait une découverte d'un tableau de valeur qui avait été « oublié » là. Eh bien, ce fut à peu de chose près l'aventure de l'un des membres du comité *Hokhma*, Michaël De Luca. Un beau jour, à la sortie du culte, une dame âgée de l'Église lui tend une mallette, pleine de vieux textes tapés à la machine à écrire. La vieille dame avait hérité cela d'un ancien pasteur et elle avait conservé le tout dans son grenier. Parmi les feuilles jaunies se trouvait une série de conférences du grand théologien Karl Barth, donnée à des étudiants français en 1939 à La Roche-Dieu. Après consultation des archives de Barth à Bâle, il s'avérait que ces conférences étaient peu connues, voire inédites.

La revue *Hokhma* est donc heureuse, en accord avec les ayant droits, de pouvoir apporter sa pierre à la commémoration des 50 ans de la mort du théologien suisse en 2018. Vous le verrez, bien que sa langue soit parfois particulière, due sans doute à ses origines germaniques, ses conférences abordent bien des questions encore actuelles.

La revue vit des cadeaux d'articles que des théologiens et des pasteurs proposent à l'édition. Le Comité est toujours reconnaissant de ces apports à la réflexion théologique, et il met un point d'honneur à publier des articles intéressants et abordables pour nos lecteurs.

En écho indirect à un document historique (les conférences de Barth), ce N° 112 réfléchit sur la notion de temps et d'éternité. Enfin, nous publions une traduction de « Larnaca Statement ». Cette « Déclaration de Larnaca » est une tentative de dialogue entre juifs messianiques et chrétiens palestiniens vivant en terre d'Israël-Cisjordanie.

Le but de cette déclaration est « de trouver des règles bibliques et éthiques fondamentales sur la manière dont ceux qui professent être des disciples de Yeshua/ Jésus sont censés gérer leurs désaccords ». Voilà encore une pierre à l'édification de l'Église.

Ce numéro de *Hokhma* marque également un nouveau départ dans la vie du comité de rédaction. En effet, notre co-fondateur Gérard Pella nous a quitté aux 40 ans de la revue l'année passée (voir le N° 110 / 2016). En outre, il y a eu un autre départ d'importance en 2016 : Christophe Desplanque, membre du comité depuis 1979 ! C'est donc avec un Comité renouvelé que nous poursuivons l'aventure. Nous cherchons dans les prochains temps à simplifier la structure associative, à la professionnaliser grâce à notre collaboration avec *Croire Publication*, et à la moderniser avec le développement de notre présence sur internet. Cependant, le fond reste : la revue *Hokhma*, par ses articles scientifiques « dans le respect du seul Sage », cherchera toujours à être un pont stimulant le partage de l'espérance chrétienne entre les croyants des Églises de la grande famille protestante. Puisse Dieu, Père-Fils-Esprit, continuer à souffler dans les voiles de la revue.

Alors, nous ne pouvons que vous souhaiter une bonne lecture !

Que Dieu vous bénisse et vous garde !

■

*Ḥokhma 112/2017, pp. 5-7*

# Présentation de la Déclaration de Larnaca*

**par Christopher Wright,**
*pour le compte du comité de pilotage LIRIP*

L'origine de **l'Initiative de Lausanne pour la Réconciliation en Israël-Palestine (LIRIP)** remonte au Troisième Congrès de Lausanne, Cape Town, 2010.

Le deuxième jour avait été consacré, à travers une variété de conférences et de colloques, à l'un des six thèmes majeurs du congrès : « Réconciliation : construire la paix de Christ dans notre monde divisé et brisé ». L'Engagement de Cape Town comporte de longs paragraphes sur cette question (Partie IIB), comprenant les aspirations suivantes :

« Nous sommes impatients de voir l'Église universelle de Christ – l'ensemble de ceux qui ont été réconciliés avec Dieu – vivre la réconciliation entre frères et sœurs et être résolument engagée dans la lutte pour le rétablissement de la paix selon la Bible, au nom de Christ […] Nous attendons le jour où l'Église sera le modèle mondial le plus visible et le plus éclairant de la réconciliation interethnique, ainsi que son défenseur le plus actif pour la résolution des conflits. »

LIRIP est une tentative de réponse à cette demande. Nous sommes tous conscients que le conflit entre l'État d'Israël et le peuple Palestinien est un des plus âpres et des plus difficiles au monde. Mais dans ce contexte, figure le défi particulier propre aux relations entre juifs messianiques (particulièrement ceux qui sont citoyens résidents en Israël) et les chrétiens palestiniens (y compris ceux qui vivent en Cisjordanie et les Palestiniens qui sont citoyens israéliens). Ce sont

* Cette présentation a été traduite de l'anglais par Dany Pegon.

des sœurs et des frères qui tous revendiquent être des disciples de Jésus le Messie et pourtant, leurs relations sont caractérisées par des perceptions radicalement divergentes de l'histoire, de la compréhension de la Bible, de l'interprétation théologique concernant leur pays, et des engagements politiques.

LIRIP est né de l'amitié de ses deux co-présidents, Richard Harvey et Munther Isaac et de leur désir partagé d'encourager leurs communautés à vivre la vérité et les exigences de l'Évangile dans l'esprit de Romains 14,1 à 15,7, de « s'accepter les uns les autres comme Dieu nous a acceptés en Christ », et de « faire tous nos efforts pour rechercher ce qui contribue à la paix ». Une petite conférence initiale de quelques participants de chaque communauté s'était tenue en toute confidentialité en janvier 2013. Un comité de pilotage avait été formé et le projet de LIRIP avait été accepté par le Conseil de Direction de Lausanne en juin 2013, avec Grace Mathews et Chris Wright comme facilitateurs. Deux rassemblements plus importants se sont tenus à Chypre en 2015 et 2016, co-présidés par Harvey et Isaac, et co-animés par Chris Wright et Trevor Morrow (qui a une longue expérience de la réconciliation entre catholiques romains et protestants en Irlande). Le dernier a réuni 30 participants des deux communautés et a produit la Déclaration de Larnaca.

Les réunions étaient intenses, marquées par un partage honnête et un franc-parler de la part des deux parties. Les passions et les émotions étaient vives et les désaccords parfois tranchants. Mais l'intention n'était pas que nous soyons tous d'accord mais que nous puissions tous écouter, apprendre et aimer. Chaque jour était baigné dans la prière et l'étude biblique commune, illuminé par des témoignages personnels et réchauffé par des conversations qui ont construit des amitiés autour des repas et des boissons. Le fait que la Déclaration de Larnaca ait été le résultat d'un engagement rigoureux de chaque jour pour être approuvée ensuite par tous les participants de façon unanime, sans exiger de quiconque de faire des compromis sur des convictions profondes, a été ressenti comme un miracle de la grâce de Dieu.

Il est important de comprendre que nous n'avons pas essayé de faire des compromis ou de produire une déclaration acceptée par tous au sujet de la terre d'Israël-Palestine, ni de favoriser un parti ou l'autre, ni de résoudre les controverses théologiques et politiques complexes qui abondent. Notre but était simplement de trouver des règles bibliques et éthiques fondamentales sur la manière dont ceux qui professent être des disciples de Yeshua/Jésus sont censés gérer leurs désaccords. C'est ce que la Déclaration de Larnaca demande, ce à quoi ses signataires se sont engagés. Même s'il y a eu plusieurs

commentaires de reconnaissance ou d'approbation, malheureusement, mais sans surprise pour ceux qui sont déjà habitués à cette polémique, le projet de LIRIP lui-même a été également sévèrement critiqué par quelques commentateurs, tandis que plusieurs de ses participants, aussi bien palestiniens que messianiques, ont été sujets à des attaques personnelles très hostiles (ce qui n'est pas nouveau pour eux). Ces différentes réponses montrent l'importance de la discussion en cours et prouvent à quel point la Déclaration de Larnaca est nécessaire.

■

*Ḥokhma 112/2017, pp. 9-19*

# Déclaration de Larnaca* Janvier 2016

**Initiative de Lausanne pour la Réconciliation en Israël-Palestine (LIRIP)**

## Préambule

Nous nous sommes réunis en tant que groupe unique de trente Juifs messianiques et Palestiniens chrétiens à Larnaca, Chypre, pour la seconde consultation de l'Initiative de Lausanne pour la Réconciliation en Israël/Palestine, du 25 au 28 janvier 2016. Nous avons adoré, prié et étudié les Écritures ensemble. Nous avons formé et approfondi des amitiés en mangeant, en buvant et en parlant ensemble dans la fraternité de l'Évangile.

Nous avons adopté unanimement la résolution suivante avec les engagements qu'elle inclut et nous la recommandons pour l'étude, la prière et l'action.

La résolution affirme notre unité en tant que croyants en Jésus (section 1), appelle à un engagement mutuel à vivre ouvertement cette unité au milieu du conflit et de la division (section 2), reconnaît des zones de défi et de désaccord théologique et met en évidence les questions sur lesquelles un approfondissement s'impose (section 3), propose des actions pratiques qui expriment l'espoir pour l'avenir, spécialement parmi la jeune génération de croyants dans les deux communautés (section 4), et appelle à la prière et au soutien de cette initiative de la part de la famille plus large des croyants.

---

* Traduction de Dany Pegon de « Larnaca Statement ».
Voir la publication en anglais sur la page internet du mouvement de Lausanne : https://www.lausanne.org/content/larnaca-statement#_ftn1.

## 1. Nous affirmons notre unité dans le corps du Messie

1.1 Notre unité a une mission intrinsèque, puisque Jésus a prié que nous soyons un afin que le monde croie la vérité à son sujet.

> *20 Je ne prie pas pour eux seulement, mais encore pour ceux qui croiront en moi à travers leur parole, 21 afin que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient [un] en nous pour que le monde croie que tu m'as envoyé. 22 Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée afin qu'ils soient un comme nous sommes un 23 – moi en eux, et toi en moi –, afin qu'ils soient parfaitement un, et que le monde connaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé* (Jean 17,20-23)[1].

1.2 C'est Dieu qui crée notre unité par le Saint-Esprit et il nous ordonne de la maintenir dans l'humilité, la douceur, la patience et l'amour.

> *1 Je vous encourage donc, moi, le prisonnier dans le Seigneur, à vous conduire d'une manière digne de l'appel que vous avez reçu. 2 En toute humilité et douceur, avec patience, supportez-vous les uns les autres dans l'amour. 3 Efforcez-vous de conserver l'unité de l'Esprit par le lien de la paix. 4 Il y a un seul corps et un seul Esprit, de même que vous avez été appelés à une seule espérance par votre vocation. – 5 Il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, 6 un seul Dieu et Père de tous. Il est au-dessus de tous, agit à travers tous et habite en [nous] tous* (Éphésiens 4,1-6).

1.3 Notre unité englobe notre diversité en tant que Juifs messianiques et Chrétiens palestiniens en un seul corps.

> *12 Le corps forme un tout mais a pourtant plusieurs organes, et tous les organes du corps, malgré leur grand nombre, ne forment qu'un seul corps. Il en va de même pour Christ. 13 En effet, que nous soyons juifs ou grecs, esclaves ou libres, nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour former un seul corps et nous avons tous*

[1] Les citations bibliques sont tirées de la *Segond 21* pour la version française (2007) et de la *New International Version* pour l'original anglais (2011).

*bu à un seul Esprit. 14 Ainsi, le corps n'est pas formé d'un seul organe, mais de plusieurs* (1 Corinthiens 12,12-14).

1.4 Notre unité a été accomplie par la croix de Christ, par laquelle l'hostilité entre nous a été supprimée tout en conservant nos identités distinctives.

*14 En effet, il est notre paix, lui qui des deux groupes n'en a fait qu'un et qui a renversé le mur qui les séparait, la haine. 15 Par sa mort, il a rendu sans effet la loi avec ses commandements et leurs règles, afin de créer en lui-même un seul homme nouveau à partir des deux, établissant ainsi la paix. 16 Il a voulu les réconcilier l'un et l'autre avec Dieu en les réunissant dans un seul corps au moyen de la croix, en détruisant par elle la haine* (Éphésiens 2,14-16).

1.5 Notre unité est une condition pour recevoir la bénédiction de Dieu sur nos communautés.

*1 Oh ! Qu'il est agréable, qu'il est doux*
*pour des frères de demeurer ensemble !*
*2 C'est comme l'huile précieuse versée sur la tête,*
*qui descend sur la barbe, sur la barbe d'Aaron*
*et sur le col de ses vêtements.*
*3 C'est comme la rosée de l'Hermon*
*qui descend sur les hauteurs de Sion.*
*En effet, c'est là que l'Éternel envoie la bénédiction,*
*La vie pour l'éternité* (Psaume 133, 1-3).

1.6 À la lumière de ces versets ainsi que d'autres, nous soutenons les paragraphes suivants de l'Engagement de Cape Town[2].

*« L'amour les uns pour les autres dans la famille de Dieu n'est pas une simple option souhaitable mais un ordre auquel nous ne pouvons échapper. Un tel amour est un premier signe d'obéissance à l'Évangile, l'expression indispensable de notre soumission à l'autorité de Christ et un moteur puissant pour la mission mondiale[3]. Nous*

[2] Note du Comité *Hokhma* : L'Engagement de Cap Town est la déclaration du 3e Congrès de Lausanne pour l'évangélisation du monde, qui s'est tenu à Cap Town, Afrique du Sud, en octobre 2010.

[3] Cf. 2 Thessaloniciens 2,13-14 ; 1 Jean 4,11 ; Éphésiens 5,2 ; 1 Thessaloniciens 1,3 et 4,9-10 ; Jean 13,35.

*déplorons nos dissensions et les divisions de nos églises et organisations. Nous sommes très impatients de voir ceux qui suivent Jésus cultiver un esprit de grâce et être obéissants au commandement de Paul de « faire tous nos efforts pour maintenir l'unité de l'esprit dans le lien de la paix ».*

1.7 Dans le contexte de nos conceptions et opinions incompatibles, nous affirmons néanmoins notre consentement sincère à ces convictions :

- Nous sommes unis dans notre foi en Jésus de Nazareth comme Messie, Sauveur et Seigneur, et dans la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu, qu'il a prêché et pour lequel il a vécu, est mort et est ressuscité ;
- Nous sommes unis dans le corps de Christ en conséquence de son œuvre de réconciliation sur la croix, et dans notre diversité nous sommes tous, également et ensemble, membres de la maison de Dieu ;
- Nous appartenons ensemble à une seule famille ;
- Nous sommes déterminés à nous aimer et à nous servir les uns les autres ;
- Nous avons besoin les uns des autres ;
- Nous partageons les souffrances des uns les autres comme membres d'un seul corps.

## 2. Nous nous engageons à vivre ouvertement cette unité au milieu du conflit et de la division, et nous invitons nos communautés à se joindre à nous dans cet engagement

2.1 Dans des temps de tension et de conflit violent, les relations souffrent alors que la suspicion, l'accusation et le rejet mutuel prospèrent. Dans de telles circonstances, il est encore plus essentiel que nous, qui affirmons notre unité dans le Messie, maintenions des standards éthiques de vie dignes de notre appel, dans toutes nos attitudes, nos paroles et nos actes.

2.2 Nous reconnaissons que nous tenons des positions théologiques très différentes en ce qui concerne la terre, ainsi que des perspectives très différentes sur les causes des réalités sociales, politiques et économiques qui ont un impact sur la vie quotidienne de tous ceux qui habitent le pays. Ces réalités comprennent une gamme

de questions litigieuses (telles que : la sécurité, l'occupation de la Cisjordanie, l'égalité de la citoyenneté en Israël, les réfugiés, les actes de violence meurtrière, la recherche de la justice et de la paix, etc.).

2.3 Néanmoins, nous insistons sur le fait que, quelle que soit notre théologie ou nos points de vue sur les réalités actuelles, nous sommes appelés à vivre selon les commandements de l'Écriture et l'exemple du Seigneur Jésus-Christ, même lorsque nous sommes en opposition légitime dans ces domaines. Inversement, nous déplorons ces manières de parler et d'agir qui sont incompatibles avec l'obéissance à notre Seigneur et pour lesquelles nous devons nous repentir.

2.4 En conséquence, nous prenons les engagements suivants :

2.4.1 Nous nous accepterons les uns les autres comme Dieu nous a acceptés en Christ, en dépit de nos différences théologiques et des sujets de contestations (Romains 15,7). Nous acceptons aussi la responsabilité que cela entraîne :

- de se soutenir et de se respecter les uns les autres ;
- de se traiter les uns les autres comme des frères et sœurs dans le corps du Messie, en tout temps et en toutes circonstances ;
- de chercher à écouter et à comprendre même quand nous ne pouvons pas être d'accord ;
- de se comporter les uns envers les autres avec amour, douceur et patience.

2.4.2 Nous refuserons de nous dénoncer, de nous déshumaniser ou de nous diaboliser les uns les autres ou nos communautés respectives. Nous ne « porterons pas de faux témoignage contre nos voisins », ne « répandrons pas de faux rapports » ou ne « suivrons pas la foule pour faire le mal » (Exode 20,16 ; 23,1-2). Nous nous abstiendrons de répandre des commérages, des rumeurs, des calomnies des allégations non fondées et des mensonges – que ce soit par les paroles de notre bouche, la publication écrite, dans les médias sociaux, les blogs, etc.

2.4.3 Nous obéirons aux instructions de Jésus dans Matthieu 18 dans les cas de dispute entre frères et sœurs dans nos communautés respectives. Nous ne rendrons pas publics nos griefs contre un frère ou une sœur, ou les ministères ou organisations qu'ils représentent, avant de leur avoir parlé personnellement et d'avoir abordé les questions dans la prière avec d'autres disciples de Christ mûrs.

2.4.4 Nous prierons les uns pour les autres, en cherchant à considérer les intérêts des autres comme étant au-dessus de nos propres intérêts, portant les fardeaux les uns des autres, en encourageant activement les ministères et le travail missionnaire les uns des autres, développant des amitiés et des réseaux et en explorant des manières de travailler ensemble dans la fraternité de l'Évangile, dans la mesure du possible.

2.4.5 Nous ferons tous les efforts nécessaires pour maintenir notre relation fraternelle comme témoignage de l'unité du corps du Messie et de l'amour infini de Dieu pour chaque peuple.

2.4.6 Quand nous engagerons une remise en question des actions, des positions et des enseignements de l'autre, nous le ferons d'une manière qui soit compatible avec les engagements ci-dessus.

## 3. Nous reconnaissons les domaines de contestations et de désaccords suivants :

Certes, une réflexion théologique ainsi qu'une action conjuguée dans les domaines suivants sont nécessaires ; néanmoins, nous croyons que notre unité dans la maison de Dieu nous met au défi d'élaborer des affirmations communes et de prendre des engagements mutuels en rapport avec ces domaines.

### *3.1 Comprendre nos récits historiques différents*

En tant que Juifs messianiques et Palestiniens chrétiens, nous reconnaissons que nos récits historiques sont souvent en conflit l'un avec l'autre et que dans beaucoup de cas, ils s'excluent mutuellement, en particulier en ce qui concerne les événements des 100 dernières années, la création de l'État d'Israël et les événements qui y ont mené.

Beaucoup de Juifs messianiques voient le retour des Juifs dans le pays et l'établissement de l'État d'Israël comme un signe de la fidélité de Dieu envers son peuple Israël. Beaucoup considèrent le contrôle des territoires comme étant nécessaire pour maintenir la sécurité et prévenir une nouvelle escalade, et d'autres le voient comme un des aspects de la promesse de Dieu pour le grand Israël et envisagent le service militaire comme un devoir envers leur pays.

Beaucoup de Palestiniens chrétiens considèrent la présence de l'Église chrétienne dans leur pays comme un témoignage de la fidélité

de Dieu, et l'établissement de l'État d'Israël comme une catastrophe pour leur peuple. Ils perçoivent le problème des réfugiés, le manque d'égalité en Israël, l'occupation en cours, et l'expansion des installations sur le territoire palestinien comme une illégalité et une injustice. À leurs yeux, un engagement à la résistance face à ces injustices par des moyens paisibles, légaux et non-violents, représente à la fois leur moyen de survie et leur devoir.

Malgré nos perspectives différentes, nous nous engageons à nous écouter les uns les autres, à apprendre du récit de l'autre et à le remettre en question respectueusement, à évaluer de façon critique notre propre récit et à travailler dans le sens d'un récit inclusif qui construit des ponts.

## *3.2 Reconnaître nos identités sociales*

Dans un contexte de conflit social et politique, nous faisons face au défi d'accepter et de respecter les identités les uns des autres. Notre auto-définition comme Juifs messianiques et Palestiniens chrétiens ne devrait pas nous empêcher d'accepter la légitimité de l'autre. Nous devons reconnaître notre appartenance mutuelle au corps du Messie tout en vivant dans nos sociétés divisées.

## *3.3 Élargir nos théologies*

3.3.1 Nous reconnaissons qu'il y a des convictions théologiques profondes des deux côtés qui sont, dans l'esprit et le cœur de ceux qui les tiennent, justifiées sur des bases d'exégèse et d'interprétation biblique. Nous tous affirmons que nous nous soumettons à l'autorité de l'Écriture des deux Testaments comme une nécessaire dimension de notre soumission à Jésus comme Messie et Seigneur. Nous cherchons tous à comprendre et à interpréter l'Écriture aussi fidèlement que possible et à l'appliquer à notre contexte et aux problèmes qu'il suscite. Cependant, nous ne sommes pas en accord sur certains points fondamentaux.

3.3.2 Nous avons l'intention de nous écouter plus attentivement pour approfondir notre compréhension les uns des autres, même lorsque nous ne sommes pas d'accord. Nous nous engageons à ne pas rejeter avec mépris des points de vue qui diffèrent des nôtres et à ne pas laisser nos désaccords faire obstacle à un dialogue qui repose sur une exégèse biblique prudente, respectueuse et mutuellement critique. Nous reconnaîtrons que ce qu'une communauté considère

comme un axiome théologique peut engendrer des souffrances pour l'autre, si elle est ainsi privée de son identité ou de ses droits.

3.3.3 Bien que nous soyons convaincus de nos propres positions et que nous souhaitions continuer le dialogue et nous remettre en question les uns les autres, nous n'exigerons pas des autres qu'ils changent leur position et qu'ils acceptent les nôtres comme une condition préalable à la relation fraternelle. Nous appelons plutôt à une position théologique généreuse qui permet et respecte les convictions intimes des autres, qu'ils tirent de bonne foi de leur lecture de l'Écriture. Nous nous engageons à clarifier nos positions dans des situations où elles pourraient être interprétées d'une façon qui heurte ou exclut les autres. Nous sommes aussi en droit d'exiger la même attitude de la part des autres.

3.3.4 Par exemple :

Certains d'entre nous croient que l'alliance non abolie de Dieu avec Israël continue à inclure la promesse de la terre au peuple juif en tant que descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et que le retour des Juifs dans le pays et l'établissement de l'État d'Israël constituent l'accomplissement des prophéties bibliques. Nous rejetons, cependant, l'interprétation de cette conviction théologique qui dément l'identité, l'histoire et l'existence des Palestiniens en tant que peuple et leurs droits à rester dans le pays de leurs ancêtres. Et nous reconnaissons et nous déplorons avec eux la souffrance, la mort et l'injustice causés par ce déni.

Certains d'entre nous croient que toutes les promesses de l'alliance de Dieu, y compris le pays, sont accomplies dans le Messie Jésus comme Celui qui a incarné la qualité de Fils et l'héritage d'Israël, englobant toute la terre et toutes les nations. Tous ceux parmi les nations qui sont unis au Christ par la foi partagent l'héritage qui est le sien et sont la descendance d'Abraham et ses héritiers selon la promesse de Dieu. Nous rejetons, cependant, l'interprétation de cette conviction théologique qui nie le droit des Juifs à une patrie et rejette la réalité et la légitimité de l'État d'Israël. Et nous reconnaissons et nous déplorons avec eux la souffrance et la mort causées par la haine et la violence de ceux qui cherchent à le détruire.

D'autres questions théologiques doivent être abordées et traitées dans le même esprit.

## 4. En tant que croyants en Jésus, nous renouvelons notre espoir dans l'avenir, fondé sur la Bible, nous affirmons notre croyance selon laquelle l'Évangile peut changer les personnes et les situations, et nous admettons que nous avons un rôle à jouer dans ce processus

Nous nous engageons dans les intentions et les actions suivantes :

4.1 Être les avocats les uns des autres dans nos communautés, particulièrement pendant les temps de violence accrue.

4.2 Créer une plateforme de sécurité privée pour maintenir la communication entre nous.

4.3 Faire tout notre possible pour nous rencontrer dans la communion fraternelle.

4.4 Chercher et recevoir les uns des autres des informations au sujet du conflit plutôt que de compter seulement sur nos media.

4.5 Être conscients du rôle majeur que jouent les media sociaux dans notre conflit et par conséquent être sensibles, honnêtes et ouverts dans leur utilisation tout en maintenant la communication entre nous.

4.6 Nous souvenir des limitations et des dangers potentiels de la communication non directe et la reconnaître.

4.7 Nous consulter pendant le processus de prise de décisions qui pourraient affecter directement nos frères et sœurs de l'autre camp.

4.8 Discuter de notre rôle dans la réconciliation à l'intérieur de nos propres communautés, particulièrement pour ceux d'entre nous qui sont les leaders émergeant de la nouvelle génération.

4.9 Inviter et mettre au défi nos pairs et leaders à engager un dialogue sain et à favoriser la réconciliation.

4.10 Prier pour nous-mêmes, pour nos autorités, et pour les uns et les autres la prière suivante :

*« Seigneur, fais de moi un instrument de ta paix,*
*Là où est la haine, que je mette l'amour.*
*Là où est l'offense, que je mette le pardon.*
*Là où est la discorde, que je mette l'union.*
*Là où est l'erreur, que je mette la vérité.*
*Là où est le doute, que je mette la foi.*
*Là où est le désespoir, que je mette l'espérance.*
*Là où sont les ténèbres, que je mette la lumière.*
*Là où est la tristesse, que je mette la joie.*
*Ô Seigneur, que je ne cherche pas tant*
*à être consolé qu'à consoler,*
*à être compris qu'à comprendre,*
*à être aimé qu'à aimer.*
*Car c'est en se donnant qu'on reçoit,*
*c'est en s'oubliant qu'on se retrouve,*
*c'est en pardonnant qu'on est pardonné,*
*c'est en mourant qu'on ressuscite à vie éternelle. »*
*Prière pour la paix – Saint François d'Assise*

## Conclusion

Nous invitons nos communautés dans le pays et à l'extérieur, avec la famille de Dieu partout dans le monde, à se joindre à nous dans la prière, à la fois pour que nous puissions être fidèles aux affirmations et engagements exprimés ici et que le travail continu de cette initiative puisse porter du fruit pour le Royaume de Dieu et Sa gloire.

Nous tous qui avons participé à la consultation étions d'accord et avons approuvé cette Résolution de Larnaca. Certains d'entre nous, à cause de la sensibilité du contexte ou pour des raisons personnelles ont préféré cacher nos noms.

*Comité de pilotage :*
Richard Harvey *(co-président)*
Lisa Loden
Salim Munayer
Munther Isaac *(co-président)*
Botrus Mansour

*Autres participants :*
Najed Azzam
Jamie Cowen
Eli Dorfman
Neeman Melamed
Mazan Nasrawi
Yoel Ben David
Bishara Dib
Danny Kopp
Jack Munayer
Toumeh Odeh

Rasha Saba
Albert Saliba
Sharona Weiss
Saleem Anfous
Rawan Sabbah
Shadia Qubti
David Zadok

■

*Ḥokhma 112/2017, pp. 21-43*

# Hier, aujourd'hui, éternellement : Perspectives bibliques sur le temps et l'éternité*

**par Henri Blocher,**
*théologien, Nogent sur Marne (France)*

## Résumé

*Le sujet du temps et de l'éternité par rapport à Dieu est parsemé d'embûches. Quelles que soient les indices fournis par le langage biblique, ils ne suffisent pas : ils appellent le complément d'une utilisation plus globale et théologique de l'Écriture. Les arguments philologico-exégétiques en faveur de la conception « classique », qui implique l'antithèse du temps et de l'éternité, vont dans chaque cas un peu au-delà de ce que la preuve justifie clairement. Un examen sérieux nous incite à chercher un substitut à l'idée d'intemporalité pure, mais sans aller à l'extrême opposé. L'Écriture témoigne à la fois de la possession immuable par Dieu de sa vie illimitée et du renouvellement authentique de sa grâce chaque matin, un renouvellement qui semble avoir du sens pour Dieu lui-même.*

Calvin, qui se voulait si fort l'héritier de saint Augustin, a osé désapprouver les efforts du Maître (*Augustinus magister !*) sur le temps et l'éternité : l'évêque d'Hippone a gaspillé son énergie dans une « dispute subtile » qui « ne convient point à l'intention de sainct-Paul »[1]. Quel avertissement ! Surtout pour celui qui doit tant à ces deux pères spirituels et théologiques.

* Traduction de *Tyndale Bulletin* 52.2 (2001) pp. 183-202 par Jacques André

[1] *Commentaires sur le Nouveau Testament, épîtres aux Thessaloniciens, à Timothée, Tite et Philémon*, Paris : Ch. Meyrueis, 1854, réédition : Kerygma/Farel, 1991, IV, p. 274 sur 2 Tm 1,9 ; de même sur Tt 1,2, p. 317, Augustin « se tormente

Le sujet se heurte à des difficultés exceptionnelles. Nous avons du mal à mettre en cause, comme un objet d'examen, les conceptions qui nous semblent toujours déjà là, tellement « basiques » que nous pensons constamment par et comme à travers elles. Nous les présupposons toujours, sans les soumettre à la réflexion critique. Dès que nous commençons à nous demander ce qu'*est* le temps, nous ne savons plus, exactement comme saint Augustin l'a confessé[2]. Les paradoxes apparaissent de tous côtés. Le temps se meut-il lui-même ? Ou est-ce *nous* qui passons dans le temps, dérivant sur le fleuve du temps ? S'écoule-t-il du passé vers le futur ou du futur vers le passé ? Le futur est-il devant nous ou derrière nous[3] ?

James Barr met en évidence la principale difficulté pour les théologiens : « Le manque très sérieux à l'intérieur de la Bible de *déclarations proprement dites* sur le temps et l'éternité qui pourraient constituer une base suffisante pour une définition philosophico-théologique chrétienne du temps, voilà ce qui conduit tant de gens à suivre des méthodes finalement très critiquables »[4].

Pourtant, les enjeux sont importants. Tout étudiant qui se débat avec la *Dogmatique* de Karl Barth s'en rendra compte ; il est éloquent que le critique perspicace de Barth, Klaas Runia, ait écrit sa thèse de doctorat en 1955 (sous la supervision de Berkouwer) : sur le temps théologique chez Karl Barth[5]. La question est pertinente pour le dialogue catholique-romain protestant : lors d'une session entre

---

merveilleusement en ceste éternité des temps ». Nous avons été conduit à ces passages par Olivier Fatio, 'Remarques sur le temps et l'éternité chez Calvin', in Jean-Louis Leuba, éds, *Temps et eschatologie : Données bibliques et problématiques contemporaines*, Académie internationale des sciences religieuses ; Paris, Cerf, 1994, p. 161. Son audace critique n'empêche pas Calvin d'exprimer ailleurs (rarement, deux ou trois fois seulement) son adhésion à la conception classique de l'éternité.

2 *Confessions*, XI, xiv, 17 : *Quid est ergo tempus ? Si nemo ex me quaerat, scio ; si quaerenti explicare velim, nescio*. (« Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus », traduction d'É. Tréhorel & G. Bouissou, dans l'édition de la Bibliothèque Augustinienne, *Œuvres de saint Augustin* 14, Desclée de Brouwer, 1962).

3 Certains ont fait valoir que les Hébreux se sont interrogés sur le futur qui se cache derrière eux, sur la base du mot *'aḥ$^a$rît* (puisque la racine peut exprimer la situation « derrière ») ; mais ils ont également utilisé *lifnê* « avant » pour la même relation temporelle, par exemple, Am 1,1, « avant le tremblement de terre ».

4 Barr, *Biblical Words for Time* (Studies in Biblical Theology ; Londres : SCM, 1962), pp. 131-32.

5 Klaas Runia, *De Theologische Tijd bij Karl Barth, met name in zijn anthropologie*, Vrije Universiteit te Amsterdam, Franeker, T. Wever, 1955.

baptistes et catholiques où nous discutions de la prière pour les morts, et, alors que nous « taquinions » un peu nos interlocuteurs sur ce sujet, un dogmaticien catholique fameux nous a soumis un argument tout à fait surprenant fondé sur sa conception du temps et de l'éternité. Il estimait, sur la base de sa notion du temps, prier *aujourd'hui* pour qu'Hitler se convertisse *avant sa mort en 1945* !

Pendant des siècles, depuis plus d'un millénaire et demi, la domination de ce que nous pouvons appeler la doctrine « classique » n'a pas été contestée. Presque tous les docteurs dans l'Église l'estimaient évidente – au moins à toute personne capable de penser. Du coup, nul ne se préoccupait de la fonder bibliquement, mieux qu'en citant deux ou trois versets sans autre forme de procès, et d'en produire une justification théologique élaborée. Aujourd'hui, cependant, la situation inverse prévaut, et nous ne pouvons plus nous contenter de l'option traditionnelle parce qu'elle est traditionnelle.

Puisque nous étudions la question « cartes sur table », nous devons préciser d'abord notre présupposé. Nous présupposons l'accord des Écritures θεόπνευστοι entre elles, sur ce point comme sur d'autres sujets. Si Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et éternellement – par conséquent gare aux « doctrines diverses et étrangères ! » (Hé 13,8-9) – son Esprit, l'*auctor primarius*, est le même aujourd'hui qu'à l'époque de Moïse, d'Ésaïe ou de Paul. Toutefois, cette unité quant à la vérité professée n'implique pas l'uniformité des moyens et des modes. Les concepts, qui sont des outils, et que portent les mots, peuvent varier ! Des types différents de conceptualisation (de points de vue et de schèmes) peuvent être tous compatibles les uns avec les autres dans le service de l'unique vérité. L'exploration de cette diversité, des distinctions conceptuelles entre les auteurs et les époques de la Bible, serait une tâche passionnante, mais elle nous conduirait bien au-delà des limites imposées à la présente enquête. Elle prendrait trop de temps : c'est l'une de ces particularités qu'il faut du temps pour réfléchir sur le temps[6] ; nous faudra-t-il l'éternité pour acquérir une certaine compréhension de l'éternité ?

## Marqueurs, indices, aide & outils

Dans un domaine qui voit s'affronter les intelligences les plus brillantes, domaine complexe et délicat, lorsque les témoignages directs et explicites font défaut, les considérations méthodologiques

6 Jean Mouroux, *Le Mystère du temps : Approche théologique*, coll. Théologie, Paris, Aubier, 1962, p. 61.

peuvent être décisives. Il faudrait y consacrer tout un chapitre. Mais nos remarques garderont (forcément) un caractère approximatif et provisoire se contentant seulement d'esquisser ce qui est intéressant pour notre recherche.

Les caractéristiques *lexicales* et *syntaxiques* du langage biblique constituaient la mine qu'ont exploitée Oscar Cullmann et sa génération. Ils ont tiré leur argument décisif de l'usage, dans la Bible, des *mêmes* mots pour le temps et l'éternité et du contraste qu'ils croyaient voir entre καιρός et χρόνος. Ils ont souvent joué de l'antithèse entre la pensée hébraïque et la pensée grecque. Ils ont parfois traité comme une donnée significative pour la doctrine du temps la priorité du point de vue *aspectuel* dans la conjugaison des verbes[7].

Puis vint Barr, *kᵉšôd mišŝadday* (« comme un ravage du Puissant », [jeu de mots d'És 13,6 NBS] !). Il nous a interdit de nous fonder sur des considérations pseudo-linguistiques pour établir une preuve scientifique. L'étymologie n'est pas la clé de la sémantique ; les mots ont de nombreux usages qu'on ne peut pas additionner lorsqu'on rencontre une occurrence donnée ; l'opposition symétrique des mentalités hébraïque et grecque conduit à un traitement artificiel des textes. Bien que les controverses ne soient pas encore mortes parmi les linguistes, la thèse idéaliste, et souvent relativiste, qui lie étroitement un langage spécifique avec une vision du monde ne trouve que peu d'écho parmi les experts dans le domaine[8].

D'autre part, il ne faut pas nier que le champ sémantique d'un mot propose une sorte de concentré de mémoire à propos des choses qui ont été dites à d'innombrables reprises, en utilisant ce mot. Le mot reste un porte-manteau commode pour accrocher les opinions communes. Par conséquent, l'étude des termes que l'on rencontre fréquemment quand les gens parlent d'un sujet permet une première approche de ce qu'ils en pensent. Le caractère arbitraire des signes, comme l'a souligné Ferdinand de Saussure, n'exclut pas l'existence

---

[7] Cullmann a critiqué la position classique opposant le temps et l'éternité en développant l'argument suivant : dans la Bible, ce sont les mêmes mots qui désignent le temps et l'éternité ; il n'est donc pas concevable que la Bible les ait conçus comme des opposés. C'est cet argument que J. Barr a critiqué. *(Extrait de la conférence « Temps et éternité 2 », 40ᵉ minute env*. sur le site « Trésor sonore »). [Note du traducteur].

[8] Wilhelm von Humboldt fait figure de père de la thèse au temps du romantisme. Benjamin Lee Whorf en a été le plus bruyant défenseur au XXᵉ siècle (apparemment le grand Edward Sapir, qu'on lui associe parfois, ne devrait pas être ajouté à la liste). À part la richesse du vocabulaire et sa pauvreté, il a été impossible de corréler de manière convaincante les caractéristiques linguistiques et les façons de faire et de penser.

de *certaines* relations entre le langage et la vie des locuteurs (ce n'est pas un hasard si le vocabulaire pour parler de la neige est plus riche, utilisant de nombreux termes pour définir les différentes qualités de neige, chez les Inuits que chez les Touaregs). Même la syntaxe et les déclinaisons peuvent laisser entrevoir une des manières dont fonctionne l'esprit humain dans l'expérience ordinaire de sa rencontre avec le monde.

Plusieurs études depuis Cullmann et Barr ont sondé les données. Il suffira, de résumer les conclusions. Les principaux mots en hébreu semblent être *ʻēt*, à la fois pour les occasions et les segments du processus temporel[9], *môʻēd* pour un temps déterminé, un temps de rendez-vous (également *zᵉman*, d'origine araméenne) et surtout pour les fêtes et les jours sacrés, *Yôm* et son pluriel *yāmîm*, que Simon DeVries a soulignés à juste titre et bien étudiés, *qèdèm* pour la haute Antiquité, comme aussi *ʻôlām*, très important pour des temps éloignés, à la fois, passé et futur, et pour tous les âges, *le ʻôlām* signifie « toujours, à toujours », dans un sens plus fort (infiniment) ou plus lâche (indéfiniment) ; *nèṣaḥ* peut ajouter la nuance de l'éternelle validité (à partir de la métaphore de la victoire ? c'est douteux), *ʻad* à perpétuité, comme le fait aussi *ʾêtān*. En grec biblique, καιρός et χρόνος partagent une grande aire de sens (« les temps et les saisons » devraient être pris comme un *hendiadys*, une addition de deux termes différents pour dire la même chose), et αἰών correspond bien à *ʻôlām*. Il n'y a pas de différence claire entre αιώνιος et le rare αΐδιος (de la même racine que αεί) ; εις το διηνεκές exprime la nuance de perpétuité.

*Grosso modo*, on peut dire que le temps est principalement mentionné dans des situations concrètes, le temps pour telle ou telle action, ou comme une somme d'événements, mais l'intérêt « quantitatif » est également important : il y a une préoccupation distincte pour la chronologie et la mesure de temps. Les dates abondent ; rappelons-nous les synchronismes des rois hébreux ! Dans le judaïsme, comme le livre des *Jubilés* et la *Règle* de Qumrân (1QS IX, 12-14) le démontrent, l'obsession des calendriers devient une composante majeure de la piété. Pourquoi Étienne insiste-t-il tellement sur les périodes, sur la durée mesurée, dans Actes 7 ? Les commentaires n'apportent pas beaucoup d'aide ! L'éternité (*ʻôlām* et αιών) suggère l'éloignement, la plénitude, la globalité, ce qui résiste et ce qui reste…

---

[9] Bernard Dupuy, 'Temps et eschatologie dans le judaïsme', in Leuba, *Temps et eschatologie*, p. 43 n. 16 mentionne (en termes respectueux) l'interprétation kabbalistique de *ʻēt* et *ʾēt* (la particule accusative) : ce dernier est dit être le signe de l'objectivité et de la transitivité, le premier de la subjectivité.

La priorité des aspects, parfait/imparfait, dans les systèmes verbaux hébreu et grec ne doit pas être forcée – il faut se garder de sur-réagir aux présentations des grammaires plus anciennes qui rapportaient d'abord les formes aux temps du passé, du présent, et du futur[10]. Notre habitude (française) de nommer « temps » les types de formes verbales peut nous faire glisser dans la vieille erreur (au lieu que la différence de l'Accompli et de l'Inaccompli, de l'Imparfait et de l'Aoriste concerne l'aspect, c'est-à-dire la qualité de l'action dénotée), mais il n'est pas dit que les Grecs et les Hébreux aient complètement séparé l'usage de ces formes des repérages chronologiques. De toute façon, l'hébreu et le grec offrent de nombreux autres moyens (que ceux de la conjugaison) pour exprimer la succession linéaire, la disposition des temps selon l'avant et l'après[11].

Paul Ricœur a été le pionnier d'une autre approche fondée sur le langage, mais non sur le vocabulaire ou la grammaire. Dans un important article[12], il commence à partir des *genres littéraires* – des « actes de discours » (actes de parole, mais non dans le sens précis de la théorie d'Austin et Searle). Le premier genre à considérer est, évidemment, le genre *narratif*, mais Ricœur met en garde contre l'illusion d'une « théologie purement narrative »[13]. Il met en relief l'association originale avec la *loi* qui rend le temps historique essentiellement éthique : des histoires, « sous la pression du prescriptif, deviennent des récits de la marche d'un peuple avec Dieu sous le signe de l'obéissance et de la désobéissance », et l'historiographie de l'Ancien Testament est largement consacrée à un compte rendu des rébellions d'Israël[14]. Le fusionnement du narratif et de la loi offrent des événements fondateurs d'une qualité durable, car ils ne sont pas seulement passés ; *l'antériorité de la loi, étant au-delà du souvenir, évite à l'antériorité du narratif de se dissiper dans le « juste une fois » et « jamais plus »*[15]. Sur cette base, le peuple peut nourrir des attentes assurées quant à l'avenir, mais les *prophéties* brisent l'assurance fallacieuse fondée sur les garanties de la loi ; c'est l'effet des prophéties

---

10 K.L. McKay's article, 'Time and Aspect in New Testament Greek', *Novum Testamentum* 34 (1992), pp. 209-28, semble trouver ici un équilibre.

11 McKay, 'Time and Aspect', p. 227.

12 Ricœur, 'Temps biblique', *Archivio di Filosofia* 53e année, Padoue, Cedam, 1985, pp. 23-35. Les contributions de ce colloque ont été faites lors de la conférence en 1984, 'Ebraismo, Ellenesimo, Christianesimo'.

13 Ricœur, 'Temps biblique', p. 27 et p. 35, « le projet d'une théologie purement narrative est une chimère ».

14 Ricœur, 'Temps biblique', p. 28.

15 Ricœur, 'Temps biblique', pp. 28-29.

de malheur qui viennent en premier, renversement lui-même renversé ensuite par les prophéties de bonheur, ou plutôt de salut (déjà Jérémie et Ézéchiel, et surtout Deutéro-Ésaïe)[16]. En ce qui concerne le sens du temps, la prophétie implique le moment négatif et la transition, et promeut la nouveauté comme futur, donnant naissance à une espérance et à un nouveau rapport au passé en tant que richesse de potentialités inexploitées. Les écrits de sagesse ramènent aux temps de tous les jours, le temps de la vie quotidienne, mais en union avec ce qui est « immémorial », avec la revendication de la position d'origine (Pr 8,2-32) ; ce qui est immémorial pour Job est la condition de l'humanité, avec ses situations-limites (au sens de Karl Jaspers), et « le quotidien du *Qohélet* est le quotidien retrouvé par celui qui a regardé la mort en face et qui a renoncé à savoir »[17]. La dimension dite immémoriale correspond à l'antériorité éthique et confère aux événements le statut d'archétypes universellement valables (comme dans les récits de la création, plus proche du mythe que de la saga)[18]. Toutes ces dimensions, le temps *hymnique* les récapitule, dans le temps présent du culte et la présence du Dieu éternel – « *le modèle du temps biblique repose sur la polarité entre le récit et l'hymne, et sur la médiation opérée entre 'raconter' et 'louer' par la loi et son antériorité temporelle, par la prophétie et son temps eschatologique, par la Sagesse et son temps immémorial*[19]. Les penchants du philosophe se manifestent dans sa sélection des éléments comme dans sa dépendance à l'égard des hypothèses historico-critiques ; néanmoins, ses idées sont intéressantes et sensibles à la diversité.

Tout d'abord et en fin de compte, nous privilégierons le *contenu* de l'Écriture, plutôt que sa forme, linguistique ou littéraire. Bien qu'il y ait peu d'enseignements explicites directs sur le temps et l'éternité, nous ne devrions pas nous abandonner au pessimisme, quant aux chances de notre enquête. Certains passages au moins *touchent* la question et peuvent nous donner une orientation précieuse. La première

16 Ricœur, 'Temps biblique', pp. 29–31.

17 Ricœur, 'Temps biblique', pp. 32-33. Sur Qohélet, le même colloque comprend une étude très approfondie sur 1,4-11, qui souligne l'influence de la philosophie populaire grecque, par Norbert Lohfink, « Die Wiederkehr des immer Gleichen: Eine frühe Synthese zwischen griechischem und jüdischem Weltgefühl in Kohelet 1,4-11 », pp. 125-49, et un article stimulant de Jacques Ellul, « Le statut de la philosophie dans Qohélet », pp. 151-64, qui défend l'intégrité et la cohérence de l'ensemble du livre et met en doute l'attribution habituelle d'une vision cyclique du temps à l'écrivain (spécialement pp. 159-60).

18 Ricœur, 'Temps biblique', p. 34.

19 Ricœur, 'Temps biblique', p. 35. La dernière citation est en italique dans le texte de Ricœur.

« tablette » de la Bible, le Prologue de la Genèse, témoigne de signes d'intérêt pour le sujet du temps : on ne peut ignorer le choix littéraire de la semaine comme cadre pour le panorama général de la Création, le premier mot *b$^{e}$rēšît* et les œuvres du quatrième jour avec le rôle des luminaires dans la détermination du calendrier. Le texte a-t-il l'intention d'enseigner la création du temps ? Comme un reflet d'un archétype divin ? Est-ce que l'inachèvement apparent du septième jour équivaut à l'ensemble de l'histoire humaine ? On y rencontre plus d'une fois des méditations sur le contraste entre la brièveté de l'herbe comme de l'homme, sur la vie humaine comparée à une vapeur qui s'évanouit et sur la permanence souveraine de Dieu (Ps 90 et 102, avec reprise par Hébreux 1 ; en Ésaïe 40 la permanence divine est attribuée à la Parole, que les humains sont appelés à entendre). La maîtrise du temps et de l'ordonnancement des temps par le Seigneur est une revendication centrale du livre de Daniel (2,21, cf. 7,12) ; c'est aussi le grand présupposé d'Ésaïe 40ss, lorsque l'accomplissement des prophéties prédictives est souligné comme un argument apologétique majeur et polémique. En 25,1 le thème du plan de Dieu apparaît déjà bien avant que les événements ne se déroulent. Qohélet, dont nous avons déjà parlé, développe dans son propre style des pensées parallèles sur les dispositions divines, avec leurs déconcertantes et humiliantes diversités, l'échec de nos tentatives de systématisation, et cependant l'implantation de l'éternité, *'ôlām*, dans le cœur humain (3,11). La fonction de la mémoire et de la commémoration occupe une place importante dans les deux Testaments. On pourrait aussi mentionner l'accent du Deutéronome sur l'aujourd'hui de la décision[20] ou la remarquable formule sur le « discernement des temps » en 1 Chroniques 12,33 (cf. Est 1,13). Michée 5,2 représente un autre verset intrigant : « Quant à toi, Beth-Léhem Éphrata, toi qui est petite parmi les fratries de Juda, de toi sortira pour moi celui qui dominera sur Israël ; son *origine (môṣā'ōt)* remonte au *temps jadis (miqqèdèm)*, aux *jours d'autrefois ('ôlām)* ». À quoi se réfère *'ôlām ?* À l'éternité ? À l'époque de David, plusieurs siècles avant Michée (comme beaucoup de commentateurs le croient) ? À la Création (comme l'a suggéré André Feuillet, avec référence spécifique à Gn 3,15[21]) ?

---

20 Cf. J.G. McConville & J.G. Millar, *Time and Place in Deuteronomy*, JSOTSS, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, pp. 42-43 et *passim*.

21 Feuillet, *Études d'exégèse et de théologie bibliques, Ancien Testament* (Paris : Gabalda, 1975), p. 232. Cette lecture n'est pas absente de la tradition juive : *Pesiqta Rabbati* 152b interprète : « Le Roi Messie est né dès l'origine de la création du monde », selon Jean Brierre-Narbonne, *Les Prophéties de l'Ancien Testament dans la littérature juive*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1933, p. 65.

Dans le Nouveau Testament, l'expression το πλήρωμα του χρόνου (ou των καιρων) retient immédiatement notre attention, en particulier dans le contexte de l'Épître aux Galates, (cf. 4,4) où elle fait suite à un argument fondé sur la structure de la séquence chronologique de l'Ancien Testament (3,17) et est illustrée par la fixation des temps et des délais dans les dernières volontés d'un père (4,2). Le régime qui régit les relations entre les époques de l'histoire biblique fournit la base pour l'exégèse typologique, et il est exprimé dans la clause remarquable : nous sommes ceux qui sont parvenus aux temps de la fin εις όυς τα τέλη των αιώνων κατήντηκεν (1 Co 10,11). Cela peut signifier que la fin et le but de tous les siècles passés commencent avec la venue du Christ[22] ; cela peut signifier que nous sommes à l'intersection de deux mondes[23], selon le modèle apocalyptique du présent siècle (αιών) mauvais et de la venue, salvifique, du nouveau, modèle qui semble appartenir au cadre conceptuel partagé par tous les écrivains du Nouveau Testament. On peut ajouter l'accent (en particulier dans l'Épître aux Hébreux) sur le une fois pour toutes de l'événement, εφάπαξ, et sur un titre divin tel que « roi des âges » (1 Tm 1,17).

Nous reconnaissons que ces données, bien que loin d'être négligeables, ne sont pas faciles à exploiter. Il y a place pour une grande diversité d'interprétation. Par conséquent, quels que soient les indices et les renseignements qu'ils apportent, ils doivent être complétés par une utilisation plus globale et théologique de l'Écriture. Une aide appréciable vient des affinités que l'on peut détecter entre les conceptions de la dualité temps/éternité et des composantes éprouvées de l'enseignement biblique : certaines vérités de la Révélation *tendent* à favoriser certaines conceptions et en rendre d'autres moins probables. En suivant ce chemin, il faut renoncer à une logique de démonstration stricte et accepter une logique de *congruence*, pointant vers ce qui est approprié et convenable. Une telle logique tend en fait à donner plus de place à l'intuition ; elle est donc plus vulnérable aux distorsions subjectives ; cependant l'Écriture elle-même, avec le επρεπεν d'Hébreux 2,10 « il convenait », encourage les explorateurs dans cette voie. (On nous dit que même la science informatique est de plus en plus intéressée par les formes « floues » de la logique !) Les arguments prennent du poids et de la force par accumulation.

---

22 Ainsi Werner de Boor, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal, R. Brockhaus, 1976, p. 166, qui traduit : „die Endziele der Zeitalter''.

23 Ainsi Jean Héring, *La Première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Commentaire du Nouveau Testament, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959$^{2rév}$, p. 81.

Il faut donc considérer la relation de Dieu et du monde, avec la position particulière de l'humanité : la plupart des auteurs ont considéré le temps et l'éternité comme les modes de subsistance des créatures, pour celui-là, du Créateur pour celle-ci. Est-ce une piste qui permet d'avancer ? Il faut réfléchir à la part que l'histoire joue dans la religion biblique, une caractéristique unique que Mircea Eliade, et beaucoup d'autres, ont mise en évidence[24].

Chercherons-nous à nous instruire des idées, thèses, conclusions, de la philosophie et de la science non-biblique ? Bien des pièges se cachent le long de cette route ; pourtant, en principe, la révélation spéciale ne se produit pas dans le vide, mais présuppose la révélation générale (bien qu'obscurcie, elle demeure après la Chute). Puisque « toute vérité est vérité de Dieu », la réponse est : *oui*, nous le ferons, « si nous le pouvons ! ». Il n'est pas sans intérêt de relever qu'une appréciation prudente des conséquences de la relativité restreinte et générale rend difficile de maintenir le temps absolu (au moins dans la version du temps newtonien, cadre abstrait des coordonnées), et difficile également de nier que le temps soit une caractéristique objective de l'univers, irréversible (au moins) au niveau macroscopique[25]. Quant à la philosophie, c'est une chorale composée de tellement de voix discordantes qu'il est difficile de leur faire confiance à toutes ! Le *Magnum opus* de Paul Ricœur fait ressortir avec brio le double attrait constant des deux références décisives, au cosmos et à « l'âme », que représentent dès l'Antiquité, les vues d'Aristote et d'Augustin[26]. Henri Bourgeois reconnaît explicitement sa dette envers Ricœur[27].

---

[24] Par ex. dans *Le Mythe de l'éternel retour : Archétypes et répétition*, coll. Idées, Paris, Gallimard, 1947[1], 1969, livre qu'Éliade aurait voulu intituler « Introduction à une philosophie de l'histoire », p. 9 ; *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, d'abord publié en allemand dans la *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*, 1957 ; *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, d'abord publié en 1962 en anglais, New York, Harper. Nous nous référons à d'autres auteurs dans notre contribution : H. Blocher & F. Lovsky, *Bible et histoire*, coll. Points de repère, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1980.

[25] Bernard Piettre, *Philosophie et science du temps*, coll. Que sais-je ?, Paris, Presses Universitaires de France, 1941, 1996[2], offre des résumés compétents, pp. 63-82 (pp. 68-69, 82, sur irréversibilité ; p. 73, affirme un « temps cosmique universel »).

[26] Ricœur, *Temps et récit*, 3 vols., Paris, Seuil, 1983-1985, avec la suite, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 681.

[27] Pp. « La Pensée occidentale sur le temps », in Henri Bourgeois, Pierre Gibert, Maurice Jourjon, *L'Expérience chrétienne du temps*, coll. Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 1986, p. 63 ; Bourgeois traite plus directement des vues de Kierkegaard, Levinas, et Derrida sur le temps que Ricœur ne l'a fait ; Bourgeois fait aussi l'essentiel du travail de synthèse sur la temporalité chrétienne, « Quand les chrétiens prennent le temps de croire », pp. 105-77.

Concéder un certain avantage au sens commun est sage. Les contraintes quotidiennes, nées des besoins et des rapports communs, tiennent en échec les spéculations les plus risquées, alors que, dans les serres chaudes de l'*Academia*, certaines plantes peuvent atteindre des dimensions monstrueuses ! Christoph Friedrich Oetinger recommandait, sagesse salutaire, un respect nouveau pour la pensée de monsieur Tout-le-monde : *Inquisitio in sensum communem*, Heerbrand 1759. Par conséquent, aucun mépris pour les représentations naïves de l'éternité, et en même temps, aucune canonisation non plus.

## Temps et éternité opposés

La conception « classique » de l'éternité implique l'antithèse de temps et de l'éternité, elle est résumée dans la magnifique définition de Boèce : *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, « la possession simultanée et parfaite d'une vie sans fin ». Thomas d'Aquin non seulement l'emprunte, mais la défend contre plusieurs critiques possibles[28]. Il est fidèle à saint Augustin, qui pose sans l'ombre d'une hésitation : « Dans l'éternel […] rien ne passe, mais tout est tout entier présent »[29]. Saint Augustin tient fort à cette compréhension ; Jean Mouroux cite ses *Enarrationes in Psalmos* :

> Qu'est-ce que les années qui ne défaillent point, sinon des années qui demeurent ? Et donc, si les années, là-bas, demeurent, ces années qui demeurent, sont elles-mêmes une seule année ; et cette seule année même qui demeure, est un seul jour. Car ce jour unique ne se lève, ni ne se couche ; son commencement n'est pas hier, sa fin n'est pas demain ; mais ce jour-là demeure toujours[30].

Ce *nunc stans*, pur présent, *totus simul*, semble être la conséquence nécessaire de la plénitude de l'être de Dieu : Lui seul EST (l'influence d'Exode 3,14 – dans la Septante –, ὁ ὤν a déterminé la tradition). L'immutabilité divine en découle, comme Thomas d'Aquin, notamment, le souligne. L'affirmation s'accorde avec la tendance principale de la pensée philosophique grecque, en particulier avec la ligne parménidienne : pour Parménide, l'Être existe tout à la fois, νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν. Dans le temple d'Apollon l'inscription lit *EI*, « Tu

[28] *Summa theologica*, Iª, Q.10, art. 1.

[29] *Confessions*, XI, xi, 13 : *Non autem praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens*. (Traduction de la Bibliothèque Augustinienne).

[30] Mouroux, *Le Mystère du temps*, p. 22 (traduction de Mouroux qui donne pour référence : *in Ps. 121,6 P[atrologia] L[atina] 37*, 1023).

es »[31]. Quant à saint Augustin, son lien au néo-platonisme est bien connu[32].

L'éternité est donc conçue par contraste avec le temps. Elle est pratiquement équivalente à l'intemporalité et elle est désignée par ce mot[33], alors que les déclarations telles que « Dieu est hors du temps », « Dieu ne connaît pas d'avant et d'après », « pour Dieu il n'y a ni passé ni futur », sont courantes. Maître Eckhart était catégorique : « Le temps nous empêche d'accéder à la lumière (de la vraie connaissance). *Rien n'est plus contraire à Dieu que le temps*. Pas seulement le temps, mais l'adhérence au temps. Pas seulement l'adhérence, mais, simplement, le contact du temps. Pas seulement le contact, mais la simple odeur ou le simple goût du temps »[34]. Être temporel signifie manquer d'être, glisser vers le néant. Le temps, Χρόνος, est identifié avec Κρόνος qui dévore ses enfants[35] : *Tempus edax rerum* (« le temps rongeur dévore tout »), selon l'expression d'Ovide.

Certains penseurs de la tradition classique s'efforcent de penser le temps de façon plus positive. Platon accordait au temps le statut

---

31 Comme Jürgen Moltmann l'a rappelé dans sa *Théologie de l'espérance, Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. Françoise & Jean-Pierre Thévenaz, coll. Cogitatio fidei n° 50, Paris, Cerf, 1970, 420 p., p. 28. Robert M. Grant, *Gods and the One God*, Library of Early Christianity, Philadelphia, PA : Westminster, 1986, p. 79, cite le traité de Plutarque, *Sur l'E de Delphes* : « Dieu existe, s'il faut le dire, et il existe non pour un temps fixe, mais pour les âges éternels qui sont immuables, intemporels, et inflexibles, dans lequel il n'y a pas d'avant ou d'après, pas de futur ou de passé, pas de plus vieux ou de plus jeune. Comme il est Un, il remplit le 'toujours' d'un unique 'maintenant' ; et l'être n'est vraiment l'être que lorsqu'il l'est d'après ce modèle, sans avoir été ou se trouver sur le point d'être, sans commencer et sans s'achever. Par conséquent, dans notre culte, nous devons nous adresser à lui en disant : 'Tu ES', ou même, par Zeus, comme certains des anciens l'ont fait, 'Tu es un' ».

32 On se réfère toujours à Jean Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1931, 1re éd. ; 1971, 4e éd.

33 Tel est le choix de Ronald H. Nash, *The Concept of God*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1983, chapitre 6, pp. 73-83, et il caractérise l'autre conception par l'utilisation d'*everlasting*, « qui dure toujours », pour l'éternité divine – l'autre conception interprète l'éternité comme durée infinie et non pas, à la manière de Nash, comme intemporalité.

34 Tel que cité (avec les italiques) par Mouroux, *Le Mystère du temps*, 265 n. 28, avec référence au livre de Rudolf Otto, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*, Paris, 1951, p. 77 (il semble que le texte soit d'Eckhart cité par Otto, mais pourrait être un résumé de la plume d'Otto).

35 Alain Besançon, « Cronos et Chronos : Note sur la relation au temps de l'histoire », in Enrico Castelli, éds, *Herméneutique et eschatologie : La théologie et l'histoire* (Rome symposium 1971), Paris, Aubier, 1971, pp. 275-93, qui met en évidence, avec la compétence psychanalytique, le rôle de l'angoisse de castration et de la mère cannibale archaïque.

d'« image mobile de l'éternité permanente »[36], qui, en définitive, épousait la figure parfaite du cercle : les anciens étaient dans l'émerveillement lorsqu'ils contemplaient la régularité du cycle des corps célestes, ces divins régisseurs du temps. Lorsque saint Augustin interprétait le temps comme essentiellement lié à la vie de l'âme, *distensio animi*, il y découvrait une caractéristique positive, au moins à nos yeux de modernes. J. Mouroux essaie, non sans peine, de maintenir que l'éternité est le *fondement* du temps aussi bien que sa négation[37]. Karl Barth va même jusqu'à affirmer que la Création a été effectuée dans le temps, et que l'éternité de Dieu inclut le passé et le futur, comme le présent, bien qu'il maintienne au fond le point de vue classique, car il exclut la séquence, la succession de l'avant et de l'après[38].

Le plaidoyer philologico-exégétique pour la conception classique se concentre sur quelques passages que déjà saint Augustin avait rassemblés[39]. L'équivalence pour Dieu de mille ans et d'un seul jour (Ps 90 et 2 Pierre 3) est l'argument le plus impressionnant pour les disciples d'Aristote, qui a défini le temps comme la *mesure* du mouvement (Plotin le critique sur ce point). Le Psaume 102,25-27 et sa citation par Hébreux 1,10-12 est avancé, comme l'est aussi Jean 8,58, avec son inattendu présent, comme si un passé n'était pas adapté à la divinité, son majestueux JE SUIS, qui fait écho à Exode 3,14.

Les manières scripturaires de parler qui semblent impliquer un « ruban » de durée infinie[40], ainsi que le vocabulaire de la succession, peuvent s'expliquer comme étant des inévitables anthropomorphismes, qui, malheureusement piègent l'imagination populaire. Thomas d'Aquin reconnaît ici la faiblesse de notre *apprehensio* humaine, et il les compare aux déclarations bibliques sur les « bras » et des « mains » de Dieu[41]. J. Mouroux prive expressément le préfixe *pré*-connaissance, *pré*-destination et l'expression « avant la fondation du

---

36 Μέ νοντος αἰ ῶνος ἰ οῦ σα εἰ κὼν χρόνος, dans le *Timée*, 37d.

37 Mouroux, *Le Mystère du temps*, pp. 29, 39, 42, 44, avec une perception aiguë du contraste entre la Bible d'une part et la mentalité associée au mythe et la pensée indienne d'autre part, p. 41 n. 19, pp. 48-51, 217-20.

38 *Dogmatique* III/1, trad. F. Ryser, Genève, Labor & Fides, 1960, § 41.1, spécialement pp. 73-74, avec une discussion très complète du refus d'Augustin de la clause *in tempore* ; III/2**, 1961, § 47.1 et 2, 122, 124, 217ss., 228. Antérieurement, en I/2*, 1954, § 14.3, 108, il se référait à une « pure présence de Dieu, au temps éternel, dégagé du passé et de l'avenir ».

39 Mouroux, *Le Mystère du temps*, pp. 16-19, offre un excellent résumé de ce qu'il considère comme le soutien biblique en faveur de la doctrine.

40 Métaphore utilisée par Bruce J. Malina, 'Christ and Time: Swiss or Mediterranean ?', *Catholic Biblical Quarterly* 51, 1989, p. 20.

41 *Summa theologica*, I$^{a}$, Q.10, art. 1 ad 4$^{m}$ and 2 ad 4$^{m}$.

monde » de toute valeur cognitive (en ce qui concerne la connaissance de la réalité telle qu'elle est en elle-même) : cette « formulation imagée » est simplement « inévitable pour nos pensées infirmes »[42]. Il cite Grégoire de Nysse pour qui « l'esprit ne peut s'élever qu'au point de percevoir l'impossibilité de saisir ce qu'il cherche »[43].

Les considérations qui précèdent sont d'un certain poids. Pourtant, elles ne semblent pas suffisantes pour établir la thèse. Dans chaque cas, la conclusion de l'argument va un peu au-delà de ce qu'autorise clairement la preuve. Que nos mesures du temps ne soient pas applicables à Dieu ne nécessite pas qu'il soit extérieur à la temporalité. Que ses années « n'aient pas de fin » (*lô' yittāmmû*) « ne soient pas finies », οὐκ ἐκλείψουσιν « ne lui manquent pas », ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'avant et d'après à ses yeux. JE SUIS, en soi, n'exclut pas : « J'étais ». Le commentaire « classique » de Mouroux semble donc être excessif : « Devant Dieu, les temps sont *comme* n'étant pas »[44]. Est-ce bien cela ?

L'Écriture use effectivement du langage anthropomorphique. Bien plus : je suis prêt à admettre que tout énoncé sur Dieu reste analogique. Mais tirer des conclusions et les enfermer dans un langage conceptuel univoque (si un tel langage existe !) est affaire délicate. Nous sommes libres, et obligés, de déroger à une compréhension naïve littérale du « vocabulaire » de l'Écriture là où l'Écriture elle-même indique que nous devons le faire : cela est assez clair pour le « bras » du Seigneur et même pour son « repentir », *hinnāḥēm* ; la tâche herméneutique reste, ensuite, qui consiste à discerner et s'approprier (pour le penser) l'élément d'analogie en cause. Sur le temps et l'éternité, cependant, les choses, les textes, se présentent différemment. La permanence et la seigneurie de Dieu à travers les âges excluent-elles la réalité, pour lui, de la succession temporelle ? On ne cite pas un seul passage qui l'indique nettement. En l'absence de tout encouragement clair de l'Écriture elle-même, c'est faire preuve d'audace, c'est prendre un risque sérieux, que de priver les expressions bibliques telles que « prédestination » ou « avant le commencement du monde » d'une grande partie, sinon de la totalité, de leur sens. Il est à remarquer que quelques-unes des grandes déclarations sur l'éternité divine maintiennent expressément la pluralité et l'ordre des temps, au moins dans leur formulation : Jésus-Christ est le même

---

42 Mouroux, *Le Mystère du temps*, p. 225 avec n. 12 (qui cite Bonsirven).

43 Mouroux, *Le Mystère du temps*, p. 23 (la citation provient de *Contra Eunomium, lib. 1*).

44 Mouroux, *Le Mystère du temps*, p. 18.

*hier, aujourd'hui et éternellement* (Hébreux 13,8) ; et l'équivalent du « nom personnel » de Dieu dévoilé à Moïse, *celui qui est, qui était et qui vient* : ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος non le simple ὁ ὢν (participe présent ; pas non plus « sera », ἔσται, afin d'éviter l'idée d'un Dieu encore inachevé, Apocalypse 1,4).

L'argument dogmatico-philosophique a paru décisif. De la plénitude de l'être, de l'immuabilité et de la souveraineté, saint Augustin et ceux qui l'ont suivi, jusqu'à Mouroux et Paul Helm[45], ont pu voir la conséquence comme tellement évidente qu'ils se sont sentis libres de « *dés*-anthropomorphiser » le langage ordinaire de l'Écriture.

Nous devons nous incliner devant l'autorité biblique de ces thèmes. L'immuabilité n'est pas d'abord platonicienne, elle est biblique. La Bible rend un témoignage vibrant à cette vérité, et non pas seulement dans des passages périphériques[46]. YHWH n'est pas une divinité capricieuse, il n'est jamais pris par surprise : en ce sens, il n'y a rien de nouveau qui puisse surgir devant ses yeux. Tout est de lui, par lui, et pour lui. Ce fondement du plaidoyer classique sur l'éternité ne peut pas être sous-estimé. La légèreté avec laquelle quelques théologiens contemporains le rejettent en quelques mots est consternante ; seraient-ils simplement distraits ?

Pourtant, et non sans crainte et tremblement, j'ose dire que je ne suis pas convaincu. N'y a-t-il pas d'autre façon de concevoir la perfection divine ? Bien que la tradition classique exalte l'incompréhensibilité de Dieu – parfois teintée d'un peu d'exagération néoplatonicienne, frisant l'agnosticisme – je ne peux me débarrasser du soupçon qu'elle dicte à Dieu ce que sa perfection immuable devrait entraîner. Sur le sommet de l'Éverest métaphysique de concepts tels

---

45 R. Nash, *The Concept of God*, braque les projecteurs sur Paul Helm comme défenseur rigoureux de la conception de l'« intemporalité » et note, pp. 82-83, qu'il est passé du scepticisme à ce sujet à une forte affirmation. La discussion de Paul Helm sur le sujet voisin « The Impossibiity of Divine Passiblity (L'impossibilité de la passibilité divine) », in Nigel M. de S. Cameron, éds, *The Power and Weakness of God*, Edinburgh Conference 1989, Edinburgh, Rutherford House Books, 1990, pp. 119-40, part de la thèse de l'intemporalité divine. Pour ceux qu'intéresse l'histoire (et comme nous l'avons déjà signalé), nous pouvons ajouter que Calvin, si méfiant envers la spéculation, a explicitement adhéré à la position classique : dans son 146e sermon sur Job, il prêche sur l'éternité de Dieu : « Rien ne luy est caché, toutes choses luy sont patentes : il n'y a ne temps passé, ne temps à venir en luy », cité par Richard Stauffer, *Dieu, la création, et la Providence dans la prédication de Calvin*, coll. Basler und Berner Studien zur hist. und syst. Theol. ; Bern, Frankfurt-am-M., Las Vegas : Peter Lang, 1978, p. 111.

46 J'ai été impressionné par ce fait lors de mes recherches pour mon texte « Divine Immutability » pour le symposium que je viens de citer, Cameron, éd., *The Power and Weakness of God*, pp. 1-22.

que « l'être en soi » et l'*actus purus*, la raison peut céder au vertige du manque d'oxygène : quelle est la force de l'inférence ? J'ai besoin d'instructions plus explicitement scripturaires pour dessiner les contours du mystère – de peur, autrement, que j'en vienne à instrumentaliser le caractère mystérieux du mystère de Dieu.

J. Mouroux est préoccupé, comme nous l'avons vu, de maintenir que l'éternité est le fondement du temps et il connaît le contraste avec la religion mythique. Il mérite le respect pour sa sensibilité et sa fidélité au texte sacré. Mais *peut*-il faire justice à la vérité qu'il a perçue ? Un célèbre théologien de l'orthodoxie orientale – laissons résonner une voix « exotique » – alors doyen de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris, Serge Boulgakoff, a exprimé la conviction opposée en termes non équivoques :

> L'avis le plus simple et le plus répandu (encore qu'on ne l'ait guère poussé) consiste à dire que pour Dieu le temps n'existe tout simplement pas, puisque Son éternité le rend absolument transparent et le dissout. Le temps n'existe que pour la création comme quelque illusion, en vertu de sa condition limitée ; mais non pas pour Dieu, pour Qui l'éternité seule existe. Cependant, ce point de vue, poussé à sa conclusion, provoque de grosses difficultés. Et, d'abord, toute la Bible – récit divin des relations de Dieu avec l'homme, de l'économie divine – en est la négation absolue. La révélation de Dieu aux hommes et toutes les œuvres de Dieu dans le monde y sont figurées comme se produisant dans le temps, aussi bien par rapport à Dieu que par rapport à l'homme. Ne considérer cela que comme un anthropomorphisme inévitable, le dépouiller de sa réalité, c'est ébranler tout le contenu de notre foi et transformer Dieu Créateur et Tout-Puissant, vivant, miséricordieux et sauveur, en l'absolu immobile de l'hindouisme, où s'éteint tout être concret et où le monde entier devient illusoire. Et certes, dès lors, le plus difficile est de comprendre et de recevoir l'incarnation divine, avec tous les événements correspondants de la vie terrestre du Sauveur, tels que Sa Résurrection et Son Ascension »[47].

Dans un style moins expansif, le théologien allemand du XIX^e^ siècle Isaak Dorner fait une remarque similaire : il faut admettre une compréhension plus souple de l'immutabilité divine « si l'histoire et la diversité dans le monde ne sont pas un simulacre mais la

[47] *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, vol. I de *la Sagesse divine et la théanthropie*, trad. Constantin Andronikof, Paris, Aubier, 1943, p. 54.

réalité et l'effet réel de Dieu »[48]. On pourrait raccourcir l'objection : si le temps n'existe pas pour Dieu, il n'existe pas. Dieu est la seule Mesure de la vérité et de la réalité.

Il faut se méfier de la logique pure et dure dans de tels débats ! Mais si les avertissements de Dorner et Boulgakoff n'étaient qu'à moitié justifiés, il y aurait déjà motif à préoccupation ! La vision classique de l'éternité menace-t-elle la réalité, la consistance ontologique du temps, surtout le cœur et le noyau du temps historique, qui est l'irréversibilité de la succession ? Une dimension importante du message chrétien pourrait être compromise, Bruce Malina semble souffrir de myopie quand il réduit la fin de l'histoire biblique à la restauration des conditions initiales[49]. L'oméga n'est pas la simple répétition de l'alpha ! Lactance montre un sens plus aigu de l'originalité chrétienne, face à la dépréciation « méditerranéenne » du temps : dans la polémique développée contre l'écrivain stoïcien Lucilius, au lieu de prendre les parcours circulaires des étoiles comme preuve de leur divinité (ainsi que faisait ordinairement le paganisme antique), il affirme « évident par là qu'elles ne sont pas des dieux, puisqu'il leur est interdit de s'écarter (*exorbitare*) de l'orbite qui leur est assignée »[50]. Renversement décisif ! L'histoire, dans son irréversibilité, revêt la valeur décisive.

Cependant, tous n'ont pas bénéficié du fruit de cette perspicacité. L'évolution de la théologie chrétienne, au moins partiellement, confirme les soupçons : la conception intemporelle de l'éternité a émoussé plusieurs traits originaux du message scripturaire. Bien que la plupart des représentants de la conception classique de l'éternité et du temps ne poussent pas la logique de leur option jusqu'aux conséquences les plus fâcheuses, il faut noter un affaiblissement de la

---

48 Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trad. Alfred Cave & J.S. Banks, Edinburgh, T. & T. Clark, 1880, I, p. 245. Voyez p. 246 : « S'il y a réellement une progression du monde et de l'histoire, Dieu ne peut pas avoir une relation, qui soit uniquement éternellement semblable, au passé, au présent et au futur, comme si ceux-ci ne formaient qu'un seul et même point. Si pour Dieu une durée plus longue est simplement équivalente à une plus courte, un point sur lequel une exégèse inexacte de Ps 90,4 et de II Pierre 3,8 a induit en erreur, – si 'en relation avec Dieu on ne distingue pas une chose passée, et une autre présente, et une autre future, mais tout se confond dans un seul point, pour Dieu, dans le présent' [Philippi II. 37,38] – alors l'histoire n'est que simple apparence, et n'aboutit à rien. » Ce passage suit la critique des affirmations de saint Augustin.

49 Malina, 'Christ and Time', p. 20 n. 38.

50 *De divinis institutionibus*, livre II, 5, traduit à partir de la version anglaise de l'*Ante-Nicene Christian Library, XXI: The Works of Lactantius I*, trad. William Fletcher, Edinburgh, T. & T. Clark, 1871, p. 89.

proclamation biblique de l'ἐφάπαξ et de la nouveauté : dans le Christ éternel de Scot (et Osiander)[51], ou dans la « concentration christologique » de Karl Barth qui fait du Christ le véritable premier Adam, ou dans l'incarnationnisme en général.

L'éternité fournit le fondement du temps en tant que point de référence commun et unificateur, comment peut-elle fonder la succession ? Si la relation « avant et après » est radicalement étrangère à Dieu ? Attribuer à la divinité l'archétype métaphysique de caractéristiques créées demande, à coup sûr, de la prudence ; nous ne pouvons pas trouver en Dieu le contretype (considéré comme étant premier, originel) de tout ce que nous voyons ici-bas, sur la terre – certainement pas la condition de créature elle-même ! Il paraît cependant approprié de chercher le fondement, du côté du Créateur, des caractères positifs essentiels de ses œuvres : dans ce sens, de chercher dans l'éternité divine le fondement de cette succession temporelle que l'Écriture atteste si bien comme réelle dans la créature, comme « consistante » aux yeux de Dieu même.

## Temps et éternité alliés

Un examen sérieux nous incite à chercher une autre interprétation que celle de l'intemporalité pure, mais sans aller à l'extrême opposé. Comme il a oscillé trop loin, « à droite » ; dans la conception classique, de nos jours le pendule est allé trop loin dans l'autre direction, « à gauche » – vers un virtuel, ou même réel, refus de l'éternité. Oscar Cullmann était déjà arrivé très près de soumettre Dieu à une loi du temps au-dessus de lui (comparable au *Zervân* de la religion perse). La théologie du *Process* proclame ouvertement un D(d)ieu pitoyable, limité, et corrélatif d'un monde qu'il ne maîtrise pas. Ceux qui souhaitent reconnaître à Dieu la faculté d'être surpris, ou de parachever son être (encore incomplet) à travers l'histoire[52], doivent éluder les nombreux témoignages que nous avons déjà cités. Leur anthropomorphisme est indéfendable, mélange de conformité à la modernité tardive et d'inversion des valeurs classiques (*Umwertung*),

[51] Éternel dans sa nature humaine aussi. Cette conception scotiste est populaire aujourd'hui, elle convient à la tentative de comprendre la divinité du Christ à partir de sa nature humaine. L'ambiguïté du propos aide à le faire passer : la préexistence de l'homme Christ est affirmée, mais aussi, par exemple, qualifiée d'« idéale », « dans la prescience ou dans le dessein de Dieu » ; si nous pouvions leur donner leur sens strict, ces qualifications nous ramèneraient à l'orthodoxie, mais le contexte montre que ce n'est pas le cas.

[52] Comme le fait le théologien (stimulant) Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life*, Louisville, KY, Westminster/John Knox, 1993.

résidu encore virulent de romantisme, culte quasi idolâtrique du changement et de la nouveauté.

Je ne suggère pas qu'en fin de compte nous sacrifiions la nouveauté à l'immutabilité. Au contraire, je plaide contre ce dilemme ruineux. L'Écriture témoigne à la fois de la possession immuable par le Seigneur de sa vie illimitée *et* de l'authentique renouvellement de sa grâce chaque matin, renouvellement qui semble avoir un vrai sens pour Dieu lui-même.

Nous pouvons ouvrir une fenêtre sur le mystère de cette alliance si nous considérons le privilège unique de l'être humain. De nombreux auteurs ont discerné que la créature appelée « image de Dieu » ne doit pas être décrite comme étant *uniquement* temporelle. Afin d'être consciente du temps, elle doit d'une manière ou d'une autre se hausser au-dessus de son écoulement. J. Moltmann a souligné le fait et a introduit une comparaison révélatrice : « [L'homme] ressemble au nageur qui fait ses mouvements dans le courant de l'histoire – ou aussi à contre-courant –, mais en levant la tête au-dehors pour recevoir son orientation et surtout un but et un avenir »[53]. Même Thomas d'Aquin affirme que « l'esprit humain considéré en lui-même est, en quelque sorte, au-dessus du temps » et qu'il est uniquement soumis au temps *per accidens*[54].

L'intéressant *theologoumenon* d'Ecclésiaste 3,11 se comprend mieux en suivant cette ligne[55]. *'ôlām* doit avoir la même signification qu'au verset 14 (par conséquent non pas « monde », un sens tardif, et la correction du texte est inutile) ; tout le passage exprime une réflexion sur le temps. Les 2 x 7 paires d'actions et de passions opposées récapitulent la diversité déconcertante des temps que Dieu a déterminés – l'homme n'est pas plus maître de son destin qu'il n'est le capitaine de son âme. Cependant, ce n'est pas le règne du hasard. Il y a une beauté cachée (v. 11a) et une perfection (v. 14b). Et, élément clé : si l'homme se sent dérouté, sous le *'inyān* du verset 10, il l'est parce qu'il ne subit pas passivement la succession des divers temps,

53 J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, p. 291.

54 *Summa theologica*, Ia-IIae, Q.113, art. 7 ad 5m : *Mens autem humana… secundum se quidem est supra tempus*. [traduction : « mais, l'esprit humain, en soi,… est, en quelque sorte, au-dessus du temps »].

55 James Barr, *Biblical Words for Time*, pp. 117-18 n. 4, se rapproche de la lecture que nous proposons, mais il traduit *'ôlām* « perpétuité » plutôt que « éternité » (les connotations d'« éternité », pour sa position anti-cullmannienne, sont peut-être proches de l'intemporalité). Il explique l'Ecclésiaste : « La référence à la perpétuité signifierait la conscience de la mémoire, la présence à son esprit des événements passés. Le drame de l'homme, c'est qu'il accède à cette conscience, mais ne peut pas se représenter le dessein total de Dieu ».

Dieu a placé dans son cœur (l'organe de la pensée et de la conscience) l'*'ôlam* – même si le cœur humain ne s'élève que partiellement au-dessus du flux qui l'entraîne, et ne peut pas connaître *toute* l'œuvre de Dieu, la Beauté, du commencement à la fin.

Si cette lecture ne s'égare pas trop loin du sens, nous pouvons espérer entrevoir une lueur de l'éternité dans notre relation humaine au temps – dans notre conscience du temps et des temps, dans la mémoire, dans l'anticipation et dans la projection, dans la synthèse des moments que tout cela implique. *Notre participation à l'éternité ('ôlām) ne nécessite pas l'abolition de la succession, mais la maîtrise unificatrice de celle-ci, la permanence à travers la succession*. Dans l'expérience humaine, une telle maîtrise et une telle permanence sont très limitées, loin de s'étendre du commencement à la fin. Mais n'est-ce pas une indication justifiant que l'éternité de Dieu signifie analogiquement la maîtrise unificatrice, la permanence immuable, non partielle, mais *absolue* ?

La relation à la *projection* (toujours liée à la mémoire) suscite la pensée que la succession « avant et après » peut découler de l'*action*, de la capacité d'agir. Ici, la priorité des « aspects » dans la conjugaison verbale, plutôt que de « temps » au sens strict, pourrait peut-être être appelée à témoigner ! S'il existe un pouvoir d'agir, il génère une différence entre l'*avant* (l'intention, la planification de l'acte) et l'*après* (l'agent a agi), entre « imparfait » et « parfait ». L'activité souveraine de Dieu peut être considérée comme la source d'une sorte de succession dans sa propre vie, en laquelle il est totalement actif ; Thomas d'Aquin lui-même dit que nous comprenons davantage l'éternité du point de vue de l'activité que du point de vue de l'être, *secundum operationem, magis quam secundum esse*[56]. La créature humaine est d'abord passive : elle subit la succession, dans le monde, que Dieu a déterminée ; mais ensuite, en tant que créature-*image*, la créature humaine est à son tour active, elle a part au pouvoir d'agir. Pouvons-nous associer la temporalité et la détermination passive et, alors, l'éternité et la détermination active[57] ?

L'autre fenêtre serait une comparaison avec l'autre mystère, le mystère pour ainsi dire « jumeau » – de la Tri-Unité divine. Certains

---

[56] *Summa theologica*, I[a], Q.10, art. 1 ad 2[m], et le concept médiateur est celui de la vie. Ce paragraphe est très important pour notre proposition : … *quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens : et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Processio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse*.

[57] Cette proposition implique d'admettre une distinction – non pas une séparation – entre l'être de Dieu et ses actes (au pluriel), contre la tradition de l'*Actus purus*.

traits parallèles peuvent être observés, et puisque le mystère de la Trinité est davantage déployé, « documenté », dans l'Écriture et qu'il a été plus précisément reconnu dans l'Église, ce « modèle » peut nous aider.

En ce qui concerne le Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'Église a résisté à la tentation de sacrifier l'Un au Multiple et le Multiple à l'Un, dilemme ruineux. De même, sous la bénédiction des contraintes bibliques, nous nous efforçons de penser *ensemble* aussi bien l'unité de la vie divine, l'éternité, et la pluralité de la succession – non pas l'une au détriment de l'autre. La tradition a admis un lien de parenté entre l'éternité et l'unité, et un lien de parenté entre la temporalité et la pluralité – avec, dans la pensée néo-platonicienne, la dégradation du temps interprétée comme une chute dans le Multiple. Jusqu'à Cornelius Van Til[58], bien des apologètes ont plaidé que la pluralité trinitaire dans la divinité est le fondement de la pluralité dans la création – nous esquissons un argument assez semblable sur la succession temporelle et son fondement intra-divin.

Cependant, ᾽Ασυγχύτως, pas de confusion ! Si la Trinité et l'éternité sont des mystères jumeaux, ce sont de faux jumeaux ! L'éternité qualifie l'essence divine, qui reste numériquement une. La seule différence absolue en Dieu est la différence des Personnes – le Père n'est pas le Fils – elle est possible parce que les Personnes sont des relations constitutives, *subsistantes*. On ne peut en dire autant du passé, du présent et du futur. Le mystère de la vie divine, active et dans la durée, doit être abordé avec d'autres outils conceptuels ; il nous faut non seulement affûter ou reforger ces outils, mais pour une part les inventer. Cependant l'orthodoxie théologique a reconnu une diversité véritable, « objective », au sein de l'unique essence divine, *in ratione sed cum fundamento in re*[59]. Une telle diversité peut s'appliquer à l'éternité, comme succession. Au début du XVII[e] siècle le

---

58 Van Til avait déjà abordé le thème en 1933 dans son syllabus *Metaphysics of Apologetics* et y est revenu ici et là, par ex. *An Introduction to Systematic Theology*, vol. V de *In Defense of the Faith/Biblical Christianity*, s.l., Presbyterian & Reformed, 1974, pp. 229ss. Cf. Rousas John Rushdoony, 'The One and Many Problem – the Contribution of Van Til', in E.R. Geehan, éds, *Jerusalem and Athens: Critical Discussions on the Theology and Apologetics of Cornelius Van Til*, s.l., Presbyterian & Reformed, 1971, pp. 339-48 ; Raymond Perron, *Cornelius Van Til et sa méthode apologétique* (thèse de Ph.D., Faculté de Théologie, Université Laval, Québec, 1993, pp. 78-80, 129-40).

59 André Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque thomiste ; Paris, J. Vrin, 1956, pp. 99, 101 (saint Thomas avait vu qu'il faut distinguer entre *id quod* et *id quo* en raison de la théologie trinitaire).

commentateur avisé de la *Summa*, Jean de saint Thomas (Jean Poinsot, 1589-1644), n'a pas hésité à écrire que « l'éternité même est virtuellement multiple »[60].

La plus grande prudence est de rigueur en toute corrélation de l'ordre trinitaire avec la distinction avant/après, πρότερον/ὕστερον. Nathan R. Wood a hardiment ajouté l'analogie du temps à la liste augustinienne des *vestigia trinitatis* : le temps est un comme Dieu est un, a-t-il posé ; à la fin, l'ensemble du temps aura été futur, et présent, et passé – dans l'ordre qui correspond au Père, au Fils et au Saint-Esprit[61]. Mais a-t-il discerné le bon ordre (il rejette le *filioque*) ? Bien que la tradition orthodoxe suggère que les processions trinitaires éternelles sont les fondements des *missions* du Fils et de l'Esprit, la confusion actuelle de la Trinité économique avec la Trinité immanente doit être anathème pour la théologie évangélique – le motif sous-jacent, pernicieux, étant la divinisation de l'homme Jésus *en tant qu*'homme.

Dans la perspective biblique, un élément tient lieu d'intermédiaire entre le mystère de l'éternité propre de Dieu, de sa plénitude d'être qui se renouvelle activement elle-même, et la combinaison d'unité et de diversité que l'on trouve dans le temps et entre les temps, historiquement : la doctrine du *plan* de Dieu. Dieu opère toutes choses selon son dessein, ἡ βουλὴ τοῦ θελήματος αὐτοῦ, selon son projet et son intention, sa πρόθεσις, (Ép 1,11). L'ordonnancement divin du champ temporel implique deux pôles : l'instauration des rythmes cosmiques, que Paul a probablement à l'esprit, dans son discours devant l'Aréopage (Actes 17,26, ὁρίσας προστεταγμένους καιρούς [*il a défini les temps fixés*]) – la disposition de la scène – et l'autre pôle de la prédétermination par Dieu des événements et des interventions effectives, c'est-à-dire l'intrigue de la pièce. Alors qu'il réfléchit à la question difficile et non résolue de l'unité du temps, Paul Ricœur se rapproche de cette intuition biblique – bien qu'il y renonce, lui préférant une position aporétique : « Il n'existe pas d'intrigue de toutes les intrigues, capable de s'égaler à l'idée de l'humanité une et de l'histoire une »[62]. En note, il soulève même la question d'une *théologie* de l'histoire, et rejette encore une « super-intrigue univoque », avec pour seul argument que nous avons quatre évangiles[63].

---

60 Cité par Mouroux, *Le Mystère du temps*, p. 47 n. 39, *In I^am^*, X, disp. ix, ad 3, n. 33).

61 *The Secret of the Universe: God, Man and Matter*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1955[10], pp. 20-29, 46-47.

62 Ricœur, *Temps et récit*, III, p. 372.

63 Ricœur, *Temps et récit*, III, p. 372, n. 1.

Le thème du plan préalable de Dieu, qui occupe une place importante dans l'Écriture, est l'un des plus négligés dans la théologie d'aujourd'hui. Il devrait nous aider à mieux cerner les relations du temps, des temps et de l'éternité. Il ne dissoudra pas ni ne dissipera le mystère, car mystère, en effet, il y a : le plan éternel de Dieu embrasse notre participation à l'éternité, notre activité circonscrite par celle de Dieu, de sorte que nous puissions non seulement attendre, mais aussi *hâter* le temps que le Père a fixé de sa propre autorité (2 Pierre 3,12).

Je mentionne délibérément cette dernière déclaration, la plus énigmatique, pour nous rappeler que nous ne connaissons pas toute l'œuvre de Dieu du début à la fin – et nous ne devrions pas nous attrister de la bonne limitation que le Dieu éternel, sage et miséricordieux, notre Dieu, nous impose. Saint Augustin lui-même a jugé bon de le rappeler à ses lecteurs, dans ses paroles de conclusion à la fin du onzième livre de ses *Confessions*[64] :

| | |
|---|---|
| *Qui intelligit,* | *Que celui qui comprend,* |
| *Confitebor tibi,* | *Vous loue ;* |
| *Qui et non intelligit,* | *Et que celui qui ne comprend pas* |
| *Confitebor tibi.* | *Vous loue aussi.* |
| *Excelsus O quam es,* | *Oh ! que vous êtes grand,* |
| *et humiles corde* | *Et c'est chez les humbles de cœur* |
| *sunt domus tua !* | *Que vous demeurez !* |
| *Tu enim erigis elisos,* | *Car vous relevez ceux qui sont abattus,* |
| *et non cadunt,* | *Et ils ne tombent pas,* |
| *quorum celsitudo tu es.* | *Ceux qui grâce à vous restent debout.* |

■

64 Saint Augustin, *les Confessions*, livre 11, chapitre 31, traduction Joseph Trabucco, Flammarion, 1964.

*Ḥokhma 112/2017, pp. 45-121*

# Trois études sur la Confession de foi de La Rochelle

**par Karl BARTH (1886-1968)**
*pasteur et théologien suisse*

## *Compte rendu de la rencontre théologique de la Post-Fédération Française des Associations Chrétiennes[1]. 1939.*

*Le texte qui va suivre présente un intérêt à la fois historique et théologique : d'une part il retranscrit l'une des rares conférences données par Karl Barth en France, et d'autre part il nous livre des échanges inédits entre Barth et plusieurs pasteurs et théologiens francophones. Le comité de la revue* Hokhma *espère que la lecture de ces trois études viendra nourrir des réflexions constructives en vue du cinquantenaire de la mort de Barth qui sera commémoré en 2018.*

## Première étude

Ma tâche est de vous introduire dans la Confession dite « de La Rochelle ». Il ne sera pas superflu de commencer par quelques

[1] Note de l'éditeur en 1939 : « Ces pages sont la reproduction sténographique des trois études présentées par le professeur Karl Barth à la rencontre organisée par la Section théologique de la Post-Fédération Française des Associations Chrétiennes d'Étudiants, en janvier 1939, à la maison de La Roche-Dieu, à Bièvres (Seine-et-Oise). Karl Barth a autorisé la publication de ses exposés sous cette forme mais en spécifiant qu'en aucun cas ceux-ci ne devraient être reproduits, leur rédaction n'ayant pas été revue, ni corrigée en vue de l'impression. On le constatera à certaines répétitions inévitables dans un exposé oral et à la langue très particulière de Barth avec tel ou tel germanisme ».
Aujourd'hui, la revue *Hokhma* publie ce texte avec l'aimable autorisation de la Société des Archives Karl Barth à Bâle. Le texte a été soigneusement retranscrit de l'original sténographié par Élise de Luca. Puis les responsables du N° 112 de la revue *Hokhma* ont fait quelques corrections orthographiques en vue de la publication.

remarques historiques. C'est le 26 mai 1559 qu'un synode, convoqué parmi soixante-dix Églises de France, et tenu à Paris, a voté le texte que vous avez entre les mains. Ou plutôt a voté une première rédaction qui, vingt ans plus tard, a été remplacée par une autre, avec certaines modifications. L'intention de cette résolution était, en face de l'État français, du roi, de la société, etc., de présenter une défense ; une défense du protestantisme contre l'accusation d'hérésie et de schisme. Il semble que Calvin n'approuva pas au premier abord cette publication. Nous possédons une lettre de lui, du mois de mai de cette année 1559, dans laquelle il raille un peu le zèle des « gens à Paris » à forger une confession de foi. Il dit expressément que cela « lui displaisait ». Pourtant, la chose fut faite, et malgré son opposition certaine, il envoya à Paris un texte qui, en général, est identique avec le texte que vous avez sous les yeux. La plupart des articles sont du Calvin pur. Nous verrons cependant qu'il y eut des changements, et des changements assez importants. Tout le commencement – les articles 1 à 5 – a été complètement remanié à Paris. Pour souligner tout de suite le plus important : l'article 2, quand il indique ces deux formes de la manifestation divine, « premièrement par ses œuvres, tant par leur création que par leur conservation et conduite, secondement et plus clairement par sa parole », n'est pas de Calvin, c'est de la théologie « parisienne ». Le texte a été rédigé définitivement seulement douze ans plus tard, en 1571, au Synode de La Rochelle.

Maintenant, quelques indications sur l'esprit général dans lequel cette intention de confesser la foi a été exécutée : car cela intéresse aussi le contenu de ce texte ecclésiastique. La Confession a été, lors de sa publication, accompagnée par deux préfaces : une préface générale s'adressant au public, et une supplication au roi. Dans la supplication au roi, il est dit – c'est important – : « Les articles de notre foi qui sont décrits assez au long dans notre confession, reviennent tous à ce point que, puisque Dieu nous a suffisamment déclaré Sa volonté par ses prophètes et apôtres, et même par la bouche de son Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, nous avons cet honneur et révérence à la Parole de Dieu de n'y rien ajouter du nôtre, mais de nous conformer entièrement à la règle qui nous y est prescrite. Et pour ce que l'Église romaine, laissant l'usage et coutume de la primitive Église, a introduit nouveaux commandements et nouvelle forme de service de Dieu, nous estimons être très raisonnable de préférer les commandements de Dieu, qui est la Vérité-même, aux commandements des hommes, qui de leur nature sont enclins à mensonge et vanité. » – Ainsi, d'après la déclaration formelle de l'auteur, ou des auteurs de cette Confession : tous les articles de la foi reviennent à ce point que l'homme

doit avoir révérence à la Parole de Dieu et non pas préférer le commandement des hommes au commandement de Dieu. Il est plus raisonnable d'obéir à Dieu qu'aux hommes, parce que les hommes, de leur nature, sont enclins à mensonge et vanité.

Quelques indications aussi, extraites de la préface générale et relatives à l'intention « pratique », pour ainsi dire, de cette Confession. « Nous voulons bien aussi protester que notre intention et désir est que notre cause soit entendue de tout le monde, car comme nous cheminons en droiture et intégrité de conscience devant Dieu et devant ses anges, aussi n'avons-nous point honte que toute créature connaisse quels nous sommes. Pourquoi nous prions ceux auxquels nous sommes étranges de ne point dédaigner lire notre présente excuse. Car combien que nous soyons séparés de longue distance de pays, le nom de chrétienté, quand il n'est point prétendu à fausse enseigne, doit bien être un lien suffisant pour conjoindre ceux qui semblent être fort séparés. » Ce passage est intéressant parce qu'il souligne un caractère distinctif de beaucoup de Confessions de cette époque : l'Église, en confessant sa foi, veut, comme il est dit, protester ; elle veut déclarer publiquement « qu'elle a bonne conscience devant Dieu et devant ses anges ». Voilà pourquoi la Confession de foi ne peut rester un acte privé, une règle intérieure pour l'Église. L'Église a très clairement conscience qu'il s'agit là d'une question publique. Tout le monde doit l'entendre !

Évidemment, entre ces deux citations, il y a un lien. Là où l'on est sûr de son affaire, là où l'on ne veut qu'obéir à la Parole de Dieu, on ne peut agir comme en privé, on est devant Dieu et ses anges, et donc en face de tout le monde, de tout l'univers : il faut parler à haute voix.

* * *

Résumons maintenant sommairement le contenu du document. Il commence par une affirmation sur l'essence de Dieu (article 1), que suit (à l'article 6) une affirmation sur la Trinité. Séparation surprenante. Calvin n'est pas responsable de cette mauvaise théologie qui sépare la doctrine de Dieu de celle de la Trinité, ce sont les « Parisiens ».

De l'article 2 à l'article 5, une théorie assez explicite sur l'autorité de l'Écriture sainte.

Articles 7 et 8, la Création et la Providence.

Articles 9 à 11, la doctrine du péché.

Articles 12 à 19, un traité très explicite et assez long sur la personne et l'œuvre du Christ, commençant par une affirmation sur l'élection. On pourrait appeler cet ensemble : la christologie objective.

Les articles suivants, 20 à 24, rappellent l'aspect subjectif de cette christologie objective ; ils traitent de la foi.

De 25 à 33, long chapitre sur la doctrine de l'Église. Nous commencerons aujourd'hui par ces textes.

Les articles 34 à 38 sont consacrés aux sacrements.

La Confession se termine avec deux articles (39 et 40) sur l'État et sur la police civile.

Quelques caractères généraux sont frappants dès la première lecture. Nous avons relevé cette étrange séparation dans la doctrine de Dieu. La doctrine sur l'Écriture est assez considérable. Aucune affirmation eschatologique. Par contre, la doctrine de l'Église est très longuement exposée. Le corps de la Confession est formé, semble-t-il, par ces deux grands groupes d'articles : 12 à 19 et 20 à 33. Voilà la doctrine de la Réforme. Tels sont les articles de la foi évangélique, dans une admirable concentration. Nous étudierons donc ce corps de la Confession de plus près.

Nous commencerons par les articles relatifs à l'Église. Si nous avons retenu les déclarations formelles quant à l'intention de la Confession : dire la volonté de Dieu au lieu de celle des hommes, nous saisirons plus facilement l'esprit de ce document, et de cette théologie, et de la Réformation tout entière, en essayant de comprendre ce que c'était que l'Église pour les Réformateurs – pour Calvin spécialement – et la Réforme française.

Nous ne suivrons pas ces articles dans l'ordre qui nous est proposé. Nous commencerons avec l'article 27 : « Toutefois nous croyons qu'il convient de discerner soigneusement et avec prudence quelle est la vraie Église parce qu'on abuse par trop de ce titre ».

Cette première phrase est déjà fort importante. La Réforme consiste dans un acte de discernement. « Discerner soigneusement et avec prudence. » Non pas révolutionnairement, non pas arbitrairement mais « soigneusement et avec prudence ». La Réforme – pas seulement la Réforme française, la Réforme en général – est spirituellement commencée quand on pose cette question : Cette Église, que nous avons sous les yeux, est-elle la vraie Église. Il ne va pas sans dire que l'Église soit l'Église. Il faut discerner, il faut poser la question : Où est l'Église, quelle est l'Église ? Il faut discerner soigneusement et avec prudence. Notez bien qu'il s'agit là d'une remar-

que générale. D'après Calvin et d'après les principes de la Réforme, il n'y a aucun doute que ce « discernement » n'est pas une nécessité temporaire, indispensable pour le XVIe siècle. L'Église, telle qu'elle est comprise dans ce document, est l'Église qui se reconstitue sans cesse, toujours à nouveau, par ce discernement, par cette question : Quelle est la vraie Église ?

En quoi consistent cette « prudence » et ce « soin » avec lesquels ce discernement doit se faire ? « Nous disons donc suivant la Parole de Dieu… ». C'est la Parole de Dieu qui donne le soin et qui donne la prudence. « Suivant la Parole de Dieu » : donc, non pas suivant certaines idées quant à l'organisation d'une société religieuse ou les nécessités humaines quant à l'institution d'une Église. Suivant la Parole de Dieu « nous disons que l'Église est la compagnie des fidèles qui s'accordent à suivre cette Parole ». Ainsi la Parole de Dieu nous dit : L'Église est là où, elle, la Parole, a trouvé des auditeurs, davantage, des sectateurs qui s'accordent à la suivre. « Qui s'accordent ». Il ne s'agit pas de résolutions individuelles, mais bien d'un accord – l'accord de « suivre cette Parole et de suivre la pure religion qui en dépend ». Religion, dans le langage du temps, signifie la manière de rendre un culte à Dieu. Donc non pas ce que nous concevons ou éprouvons, un sentiment ou une idée, quelque chose que nous portons en nous ; mais une réalité très objective. Religion signifie tout simplement l'ordre ecclésiastique, l'ordre de ce que nous appelons la vie religieuse. Or voici l'essentiel dans cette « pure religion » – pure signifie : adaptée à cet ordre, adaptée à la Parole – : « Et qui profitent en icelle tout le temps de leur vie, croissant et se confirmant en la crainte de Dieu, selon qu'ils ont besoin de s'avancer et marcher toujours plus avant. »

Ainsi, dans l'Église, trois choses sont importantes. 1°) Une compagnie, une troupe d'hommes ; 2°) qui se trouvent d'accord pour suivre cette Parole, c'est-à-dire pour suivre la « pure religion qui en dépend » ; et 3°) qui, acceptant cette pure religion, donc cet ordre, ont la volonté de « profiter en icelle tout le temps de leur vie », sont disposés à « vivre » selon cet ordre. L'Église une « compagnie », qui « avance », qui « marche » : avec certaines réserves, on pourrait dire qu'une image militaire est dans l'esprit de l'auteur ; il voit une troupe qui marche en avant sous un commandement et avec un but, en tout cas avec les ordres stricts qu'elle a reçus. Il n'est pas question des individus qui forment cette compagnie, il n'est question que de la compagnie telle quelle. Évidemment, les individus sont dans cette compagnie avec leurs « dispositions », avec leur « volonté de profiter »,

de « suivre » ; ils y sont, mais l'Église en elle-même n'est pas une assemblée d'individus, c'est bien une compagnie.

L'article se termine sur une constatation qu'il faut confesser : dans cette compagnie, qui marche en avant et sous cet ordre, il est toujours à nouveau nécessaire de recourir à la rémission des péchés. L'Église n'est donc pas une compagnie de saints. C'est la compagnie des fidèles, de ceux qui suivent la Parole, mais ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait pas ici de péché. Il y a du péché, mais il y a aussi le recours à la rémission de leurs péchés. Une seconde constatation : il se peut, et Calvin n'en doute pas, que « parmi les fidèles il y ait aussi des hypocrites et des réprouvés ». Mais ni la nécessité pour tous de recevoir toujours à nouveau la rémission des péchés, ni le fait qu'il y ait des hypocrites et des réprouvés, ne peuvent changer quoi que ce soit à la vérité de l'Église suivant la Parole de Dieu. Elle est l'Église, elle reste l'Église. Parce que – nous le verrons plus tard – la vérité de l'Église ne vient pas des hommes. Elle vient du Capitaine de cette compagnie. Notez bien que Calvin ne fait pas ici la distinction assez connue de l'Église visible et invisible. Pour lui, ici en tout cas, la question ne se pose pas. Il parle de l'Église visible, mais il dit : Tout ce qui se passe dans cette Église visible, n'est pas parfaitement clair. Tous les membres de cette Église visible sont sous la Loi, ils pèchent et ont besoin de la rémission des péchés ; il se peut même qu'il y ait des hypocrites, des soldats traîtres, mais, quoi qu'il en soit, la Compagnie reste la Compagnie, l'Église reste l'Église.

* * *

Prenons l'article 26, qui traite de la nécessité pour les chrétiens d'appartenir à l'Église. On pourrait le comprendre comme une explication du : *extra ecclesiam nulla salus*. « Nous croyons que nul ne se doit retirer à part, ni se contenter de sa personne, mais que tous ensemble doivent garder et entretenir l'unité de l'Église, se soumettant à l'instruction commune et au joug de Jésus-Christ et cela partout où Dieu aura établi un vrai ordre d'Église, quoique les magistrats et leurs édits y soient contraires, et que tous ceux qui ne s'y rangent ou s'y séparent contreviennent à l'ordonnance de Dieu. »

Donc, la liberté de l'individu chrétien ne comporte pas le droit d'appartenir à l'Église ou non. Pour l'Évangile, l'Église est obligatoire, elle constitue une des réalités de la foi et de l'Évangile, et quiconque voudrait s'évader, se contenter de sa personne, de sa piété personnelle, ou bien qui aurait des raisons extérieures – les magistrats avec leurs édits – qui ne lui permettraient peut-être pas d'appartenir à l'Église, se séparerait par là même de l'ordonnance de Dieu.

Il est donc impossible de ne pas être dans l'Église si l'on a entendu la Parole de Dieu. Entendre la Parole de Dieu signifie nécessairement : être dans l'Église. Tout ceci, notons-le, évoque la situation de l'époque. Il y avait des pays où Dieu n'avait pas encore établi un vrai ordre de l'Église. Il y en avait d'autres où cet ordre existait. Calvin affirme : Là où il y a un vrai ordre d'Église, là où l'Église est devenue visible, là où il y a des chrétiens qui forment une compagnie, personne n'a la permission de rester hors de l'Église. Tous ensemble doivent garder et entretenir l'unité de l'Église. Il s'agit de « se soumettre à l'instruction commune et au joug de Jésus-Christ ». Naturellement, l'instruction commune est aussi l'instruction commune de Jésus-Christ, et le joug, le joug de l'ordre.

Il est intéressant de noter dans cet article qu'ici déjà se marque très nettement la frontière entre l'Église et l'État. Il est admis qu'il y ait des magistrats et leurs édits, mais il est affirmé qu'en tout cas ce pouvoir n'a ni droit ni raison d'empêcher l'existence de l'Église, et que les chrétiens n'ont pas le droit d'accepter le pouvoir de l'État si celui-ci veut les empêcher d'être membres de l'Église. Remarquez-le bien : il ne s'agit pas ici de la liberté de conscience ou des âmes, de la liberté des pensées ; mais bien uniquement de la liberté d'appartenir à l'Église, d'appartenir à ce corps. Donc la confession de la foi, l'acte de confession, le *status confessionis* ne consiste pas seulement dans la vie intérieure, ou dans la « confession de bouche », mais il consiste aussi dans cet acte très extérieur de l'appartenance à l'Église. Ceci est important. Aujourd'hui en Allemagne, par exemple, beaucoup de chrétiens affirment : Nous sommes chrétiens dans notre cœur, dans nos maisons, nous avons nos cultes de famille, et cela nous suffit. D'après Calvin, ça ne suffit pas ; on ne peut pas être chrétien à part, on ne peut être chrétien que dans le corps, dans la compagnie. Si un chrétien en doutait, il serait indispensable de le rappeler à l'ordre, le convier à la pénitence.

* * *

Article 29. Calvin y est fort explicite : « Là où il y a une vraie Église, elle doit être gouvernée selon la police que notre Seigneur Jésus-Christ a établie ». Ainsi, l'ordre de l'Église n'est pas une affaire arbitraire, ce n'est pas une affaire qui pourrait être laissée aux soins de l'État. D'après la doctrine luthérienne, fort actuelle dans l'Allemagne contemporaine, l'Église pourrait se dire : « À condition que nous puissions prêcher, distribuer les sacrements, la question de l'ordre de l'Église n'est pas importante. Qu'on ait des évêques, voire des chargés d'affaires de l'État pour gouverner l'Église, peu importe ».

Pour Calvin, ce recul de l'Église est inadmissible. Aucune possibilité de séparer l'intérieur de l'extérieur, la police de la théologie, les actes des sentiments. Tout cela forme un tout. L'Église, selon Calvin, est un corps très solide qui existe dans ce monde et qui a ses contours, assez fixes et toujours visibles. Cette Église rencontre le monde dans le domaine du monde lui-même. Car le monde a ses ordres : l'État, la société ; l'Église elle aussi a son ordre. Évidemment, l'Église vit de l'Esprit d'un autre monde. Mais cela n'empêche point qu'elle existe dans ce monde-ci. C'est là où elle rencontre les autres forces et les autres ordres de ce monde, qu'il y a pour l'Église des décisions à prendre, des combats à mener. C'est alors et là que la foi doit être exercée. Aucune possibilité de battre en retraite vers les profondeurs d'une mystique ou d'une religiosité qui se tiendrait à l'écart des événements actuels de la vie. Déjà l'expression « police », nous rappelle que nous sommes ici fort près du domaine politique. Il y a une « police », instituée par Jésus-Christ Lui-même, et nous n'avons pas la permission de nous retirer, de reculer. Si nous avons une Église, il faut être parfaitement au clair : cette Église est un ordre qui n'est pas de ce monde, mais qui est dans le monde, et dont les frontières doivent être défendues. Cette conception de l'Église explique pourquoi il y a une rencontre réelle entre l'Église et l'État : non pas deux mondes qui se séparent absolument, mais un contact nécessaire.

Calvin en vient maintenant aux éléments principaux de cet ordre de l'Église. Il est nécessaire 1°) « qu'il y ait des pasteurs », « afin que la pureté de doctrine ait son cours ». Il est nécessaire que dans l'Église, l'homme ne puisse pas dire tout comme bon lui semble, mais qu'il y ait une pure doctrine (pure, comme nous l'avons souligné, signifiant : conforme à la Parole de Dieu). 2°) « qu'il y ait des surveillants », afin « que les vices soient corrigés ». Le service de l'Église comporte cette surveillance, ou plutôt cette agression contre le péché de l'homme. L'homme n'est pas en sécurité en face de cet Évangile qui lui est prêché. L'Évangile l'attaque, l'Évangile l'atteint. À cause de cet aspect de la prédication, les surveillants sont nécessaires. Et 3°) qu'il y ait des diacres, afin « que les pauvres et tous autres affligés soient secourus en leurs nécessités ». L'Évangile n'est pas indifférent à la misère de l'homme, à sa misère extérieure, corporelle aussi. Il attaque l'homme, mais en l'aimant. Il a donc ce troisième aspect : il attaque la misère de l'homme. D'où cette nouvelle fonction du service de l'Église : le diaconat.

Le pasteur, le surveillant, le diacre, chacun représente un aspect différent de la tâche unique de l'Église qui est d'annoncer par la Parole. Calvin estime donc – nous pourrons discuter après s'il a

raison – que tel est l'ordre de l'Église institué par notre Seigneur Jésus-Christ lui-même et qui donc ne peut pas être changé. Aucune infraction à cet ordre n'est licite. Il n'est pas permis, par exemple, d'avoir une Église où la pureté de la doctrine n'ait pas son cours. Mais il n'est pas permis non plus d'avoir une Église où la misère humaine serait ignorée, où il n'y aurait pas de diaconat. Et il n'y a pas davantage d'Église là où le péché concret n'est pas attaqué. Si l'un de ces éléments manque, il n'y a pas de vraie Église.

Je ne suis pas tout à fait sûr de la syntaxe de la dernière phrase : « Afin que les assemblées se fassent au nom de Dieu et que grands et petits soient édifiés ». Se rapporte-t-elle à la charge du diacre, ou bien est-ce une description générale qui se rapporte à l'ensemble des services de l'Église ? Les deux interprétations sont possibles[2].

* * *

Article 31. Il traite des vocations au service de l'Église. Ceux qui occupent une charge dans l'Église, ceux qui exercent cette triple tâche de l'Église, doivent, en tout cas, avoir un témoignage extérieur de leur fonction. On n'est pas pasteur, surveillant, diacre, arbitrairement, à son gré, par libre choix. Ce témoignage peut varier. La règle, c'est que celui qui agit dans l'Église soit élu par elle. Si l'Église m'appelle, ce n'est pas moi qui commence à parler : j'ai *a priori*, par cet appel, le témoignage de mon droit à parler, je suis légitimé dans ma fonction. Naturellement, cette première légitimation est comme un contenant vide : il faudra le remplir – comment je remplirai ma fonction est une autre question. Mais mon élection est l'autorisation de la remplir.

Mais Calvin tient compte de l'éventualité dans laquelle l'élection serait impossible. Ce sont des cas très spéciaux, évidemment, mais auxquels il est utile de réfléchir. Il y a des vocations extraordinaires. « Il a fallu quelquefois, et même de notre temps (auquel l'état de l'Église était interrompu) que Dieu ait suscité des gens d'une façon extraordinaire, pour redresser l'Église, qui était en ruine et désolation. » Donc l'élection n'est pas une règle absolue. Mais pour l'ordre ordinaire et pour l'ordre extraordinaire, une règle subsiste : « Quoi qu'il en soit, nous croyons qu'il faut toujours se conformer à cette règle : que tous, pasteurs, surveillants et diacres, aient le témoignage d'être appelés à leur office ».

---

[2] Note de l'éditeur dans le texte sténographié : « Dans le texte de l'Edition Je Sers, le 'afin' commande toutes les propositions de la dernière phrase. Ce qui vient après 'afin' se rapporte aux trois ministères, pasteurs, surveillants et diacres. Les deux dernières propositions ont donc aussi un sens général. »

Ceux qui ont cette vocation extraordinaire devront le montrer, le prouver par le fait de leur doctrine ou de leur action ; mais eux aussi ne peuvent pas faire de bon ouvrage sans que ce témoignage montre qu'ils ont reçu la permission divine et même le commandement divin de faire cet ouvrage. En tout cas, jamais il n'est licite que quelqu'un agisse ou parle, appelé seulement par sa conscience ou ses idées personnelles.

* * *

L'article 30 traite de l'unité des différents services dans l'Église, ou plutôt de leur égalité. Car l'ordre dans l'Église ne signifie aucune préférence : « Tous vrais pasteurs, en quelque lieu qu'ils soient, ont même autorité et égale puissance sous un seul chef ». Il ne saurait exister dans l'Église de supériorité de principe. Évidemment, il peut y avoir en fait des supériorités. – Calvin avait assez de supériorité à Genève parmi les autres pasteurs. – Mais ce ne peuvent et ne doivent jamais être que des supériorités de fait. Aucune charge dans l'Église n'est supérieure aux autres parce que toutes ne peuvent être accomplies que « sous le seul chef, seul souverain et seul universel évêque, Jésus-Christ ». Les occupants de charges dans l'Église, les pasteurs, les surveillants, les diacres, ne sont jamais que des remplaçants du chef, souverain et seul évêque qui s'appelle Jésus-Christ, Chef céleste de l'Église, qui parle par l'Écriture. Voilà pourquoi en principe l'Église ne comporte aucune hiérarchie. « Pour cette cause, nulle Église ne doit prétendre à aucune domination ou seigneurie sur l'autre. » Affirmation qui était prise au sérieux, au moment où la Confession fut rédigée. Certains paraissaient craindre que l'Église de Paris s'accordât une signification supérieure par rapport aux autres, comme l'Église de Rome. Aussi déclara-t-on expressément que, si le Synode se tenait à Paris, ce n'était point pour attribuer quelque prééminence à cette Église-là, mais parce que cette ville était la plus commode pour recevoir secrètement beaucoup de ministres et d'anciens.

* * *

Article 32. Il y est question de la relation entre les églises dans l'Église. Calvin souligne la nécessité d'une communion entre les églises dans l'Église. « Il est bon que ceux qui sont élus pour être superintendants, avisent entre eux quel moyen ils devront tenir pour le régime de tout le corps » – c'est le principe synodal qui est établi ici – « et toutefois qu'ils ne s'écartent nullement de ce qui nous en a été ordonné par notre Seigneur Jésus-Christ. » L'Église ne vit que dans les églises. Cela ne peut pas signifier que chaque église ait à

faire sa vie, mais que chacune ne vit que dans l'Église Une. Pour garder cette unité, il faut avoir cet « avis entre les superintendants », c'est-à-dire entre ceux qui occupent les charges, il faut le Synode. Mais en même temps, et c'est ce que dit la seconde phrase : « Ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait quelques ordonnances particulières en chacun lieu, selon que la commodité le requerra. » C'est le principe presbytérien. Telle est la balance dans le système réformé de l'Église : ordre – un ordre général, qui doit subsister – et en même temps liberté pour les Églises membres. Dans cette relation entre l'ordre et la liberté consiste et se situe la vie de l'Église. Naturellement, il y a des dangers des deux côtés. Il y a un danger du côté de l'ordre. Il y a un danger du côté de la liberté. À vous de juger quel danger est l'actuel danger chez vous.

* * *

Terminons avec l'article 25, par lequel en réalité commence tout le traité sur l'Église. C'est celui où le principe du système est le plus clair et le problème le plus nettement posé. « Pour ce que nous ne jouissons de Jésus-Christ que par l'Évangile, nous croyons que l'ordre de l'Église qui a été établi en son autorité, doit être sacré et inviolable. » Ainsi l'Évangile est la seule entrée par laquelle nous puissions parvenir à Jésus-Christ. Or justement, cet Évangile ne peut être lu – on ne peut pas en jouir – sans remarquer qu'il fonde l'ordre de l'Église. Ceux donc qui veulent « participer à l'Évangile », doivent être dans cet ordre et reconnaître qu'il est « sacré et inviolable ». Donc, encore une fois, le principe : l'Église, l'Évangile, la foi, l'individu chrétien et la société chrétienne ne sont pas des réalités qu'on pourrait séparer, pas un moment. Et la conséquence : Si l'Église veut exister et consister comme réalité visible, comme réalité terrestre, il faut qu'il y ait des éléments humains qui représentent cet ordre, cette autorité qui vient du Christ. Il y a les pasteurs (seuls nommés ici, mais nous pouvons penser à leur propos à toutes les autres fonctions de l'Église), « les pasteurs qui ont la charge d'enseigner lesquels on doit honorer et écouter en révérence, quand ils sont dûment appelés et exercent fidèlement leur office. » Notez la question qui est ici posée : Comment est-il possible que la réalité divine, la réalité céleste, la réalité éternelle qui est au fond l'essence de l'Église, soit maintenant présentée et représentée par des réalités humaines ? Voilà d'un côté Dieu, et voilà de l'autre M. le Pasteur : quelle est la relation entre ces deux réalités ? – C'est un problème ancien, et toujours nouveau. – Voici la règle de Calvin : « Il faut honorer et écouter en révérence… » – Qui ? Quoi ? – Eh bien, cet élément humain : M. le Pasteur. Oui,

certes ; mais il ne s'agit pas seulement de la personne du pasteur et de sa fonction. C'est un principe général. Il s'agit de l'élément humain dans l'Église, il s'agit de cet ordre : le conseil presbytéral, le synode, la confession de foi (qui est, elle aussi, un acte humain) la constitution de l'Église, les documents, les institutions ; partout des personnes humaines terrestres, et avec beaucoup de péché. C'est à propos de tout cela qu'il est dit : « Ici est l'Évangile, et seulement ici ; il faut honorer et écouter en révérence ». Calvin note : « Quand ils sont dûment appelés », donc quand il y a le témoignage dont nous avons parlé, « et quand ils exercent fidèlement leur office. » Donc aucun absolutisme clérical. Aucune possibilité d'exagérer la signification de cet élément humain. Mais il ne faut pas dire pour cela : Parce que tout ce qui est humain est relatif, eh bien ce n'est que relatif, ça ne vaut rien. II y a des choses – voici le grand principe calviniste – il y a des choses très relatives, très humaines, très terrestres, très mondaines, très entachées de péché, mais qui dans l'ordre de Dieu ont reçu une fonction. Et il ne faut pas regarder aux hommes ; il ne faut pas s'arrêter devant ces « macules », ces tâches, tout cet humain. Non, il faut accepter leur fonction comme telle. Telle est l'existence de l'Église éternelle et temporelle, céleste et terrestre, divine et humaine. Cette existence de l'Église ne veut pas dire que Dieu soit lié. Dieu n'est pas lié, mais nous, nous sommes liés. Et c'est uniquement l'affaire de Dieu de nous délier. Peut-être est-il nécessaire que nous soyons déliés. Il se peut que l'Église doive être reconnue comme fausse Église, qu'il faille reconnaître ce qui est dit dans les articles 27 et 28. Il se peut que le « discernement » dont il est question devienne nécessaire, mais c'est l'affaire de Dieu d'accomplir ce discernement. Là où il y a la « due » vocation et exercice fidèle de l'office, là nous sommes liés. « Non pas que Dieu soit attaché à tels aides ou moyens inférieurs », mais « il lui plaît de nous entretenir sous cette charge et bride. Sur quoi nous détestons tous les fanatiques qui voudraient bien, autant qu'ils peuvent, anéantir le ministère et la prédication de la Parole de Dieu et les sacrements. » À ceux qui se réclament de l'omnipotence de Dieu et disent : « Dieu ne pourrait-il pas faire autrement, Dieu est-il lié ? », Calvin répond : Bien sûr, Dieu peut tout, mais Dieu ne veut pas tout. Dieu a agi, Dieu a établi un ordre, Dieu et non pas nous, car nous, nous ne sommes pas omnipotents et c'est à Lui qu'appartiennent toutes les possibilités. C'est un signe d'orgueil intellectuel de jouer avec cette possibilité omnipotente de Dieu. – Dieu pourrait ! Eh oui ! Il pourrait, mais Il ne veut pas. – Et nous avons besoin d'être « tenus sous cette charge et bride », et ce sont les fanatiques et les fantastiques qui veulent anéantir le ministère et la

prédication. Partout où apparaît cette argumentation – que nous connaissons bien aujourd'hui encore – « Dieu pourrait », apparaît aussi, et par là même, cette fantaisie, ce fanatisme à qui Calvin dit résolument non.

Accepter l'Évangile, cela veut dire obéir, et l'obéissance est toujours un acte concret. Pas seulement une chose intérieure et spirituelle ; mais toujours aussi une obéissance sur le plan du monde, de la terre, une obéissance à tel ou tel homme. C'est dans ces actes concrets d'obéissance que se constitue la vraie Église.

* * *

Maintenant, avant de terminer, retenons l'intéressant parallèle que l'on peut découvrir dans notre Confession entre la doctrine de l'Église, indiquée dans cet article 25, et la doctrine générale des sacrements, contenue dans les articles 34, 37 et 38.

Si vous comprenez ce que Calvin affirme sur la relation entre la Parole de Dieu et les sacrements, ou plus exactement entre la Parole de Dieu et les éléments terrestres dans les sacrements, vous comprendrez plus généralement la logique calvinienne qui a une signification décisive dans la doctrine de l'Église. « Nous croyons que les sacrements sont ajoutés à la parole pour plus ample confirmation, afin de nous être gages et sceaux de la grâce de Dieu, et par ce moyen aider et soulager notre foi, à cause de l'infirmité et rudesse qui est en nous. » L'article 25 nous rappelait que nous devons nous laisser « entretenir sous cette charge et bride » par Dieu, et cela à cause de « notre infirmité et rudesse. » Ici aussi, c'est notre infirmité et rudesse qui a besoin d'une aide, celle des sacrements. « Ils sont des signes extérieurs que Dieu besogne en la vertu de son Esprit afin de ne nous y rien signifier en vain ; toutefois nous tenons que toute leur substance et vérité est en Jésus-Christ, et que si on les en sépare, ce n'est plus qu'ombre et fumée. » Pour Calvin, l'importance, la signification du sacrement tient à cette constatation que « nous en avons besoin parce que nous sommes infirmes et rudes. » Et Dieu nous donne ces signes extérieurs. Et Dieu agit par ces signes. Il besogne dans la vertu de son Esprit. Naturellement, il n'est pas permis de séparer les sacrements de la Parole ; les sacrements expliquent, confirment, suivent la Parole. Mais en la suivant et en la confirmant, ils ont avec eux la vertu de l'Esprit Saint. Ici encore apparaissent l'ordre céleste et l'ordre terrestre, l'ordre divin et l'ordre humain. – Dans ce cas-là aussi l'ordre invisible et l'ordre visible. – Et pour Calvin, ils ne sont pas opposés, mais pas non plus confondus ni identifiés. Le signe n'est que le signe,

mais le signe est un instrument dans la main de Dieu. Et par cet instrument, Dieu opère ce qu'Il veut opérer.

Article 37. « Nous croyons (ainsi qu'il a été dit) que tant en la Cène qu'au Baptême, Dieu nous donne réellement et en effet ce qu'il y figure. » Je pense que dans cette phrase, il faut souligner Dieu. Ce ne sont pas les signes qui ont une action directe, propre. C'est Dieu qui opère par eux. « C'est pourquoi nous joignons avec les signes la vraie possession et la jouissance de ce qui nous est représenté. » Tout en croyant que Dieu, et Dieu seul, agit ici, nous croyons qu'Il agit par ce moyen ; et donc nous confessons qu'en ayant les signes de Sa grâce, nous avons Sa grâce elle-même – bien entendu comme on peut avoir la grâce, c'est-à-dire pas comme une chose matérielle, comme une chose qui nous serait donnée pour ainsi dire sans le donateur. – Dieu donne, mais il donne par le moyen de ces signes. « Tous ceux qui apportent à la table sacrée de Christ une pure foi comme un vaisseau, reçoivent vraiment ce que les signes y témoignent. »

Réfléchissons maintenant à l'Église, dans la perspective de cette doctrine des sacrements. En l'Église, il y a un service, une institution, un ordre humains. Ceux qui adhèrent dans la foi à l'Église, ont la réelle, la vraie « possession et jouissance » de ce qui nous est ici présenté ; ils reçoivent vraiment ce que les signes témoignent. Certes, il y a deux conditions : la condition de la volonté divine et la condition de la foi qui lui correspond. Mais en croyant que ces conditions sont remplies, on ne peut plus séparer, dire par exemple : Oh ! il y a seulement ici l'Église, seulement les signes, seulement quelque chose d'humain. Car dans ce cas, cette chose humaine, terrestre est remplie de la grâce, elle est l'instrument de Dieu. « Ainsi nous tenons que l'eau (article 38), étant un élément caduc ne laisse pas de nous témoigner en vérité la purification intérieure de notre âme par le sang de Jésus-Christ, par l'efficace de son Esprit, et que le pain et le vin nous étant donnés en la Cène, nous servent vraiment de nourriture spirituelle, d'autant qu'ils nous montrent comme à l'œil que la chair de Jésus-Christ est notre viande, et son sang notre breuvage. » Et cette fin caractéristique : « Nous rejetons les fantastiques et sacramentaires qui ne veulent recevoir ces signes et marques, vu que notre Seigneur Jésus-Christ déclare : Ceci est mon corps, et ce calice est mon sang. » Nous en sommes au même point qu'auparavant dans la doctrine de l'Église. Les fantastiques, les sacramentaires rejettent l'élément relatif, tandis que pour Calvin l'élément relatif et l'élément absolu sont non pas mélangés, non pas identifiés, mais dans une réelle relation. On ne peut pas avoir l'un sans avoir l'autre. Telle est l'institution du Seigneur, telle sa volonté pour son Église, que la vie de cette Église

se passe dans cette communion de l'absolu et du relatif, du terrestre et du céleste.

* * *

Revenons-en à notre point de départ. Il s'agit dans l'Église de « discerner » (article 27). Prenons l'article 28. « Sous cette croyance, nous protestons que là où la Parole de Dieu n'est pas reçue, où on ne fait nulle profession de s'assujettir à elle, et où il n'y a nul usage des sacrements, à parler proprement, on ne peut juger qu'il y ait aucune Église. » Il n'est pas possible de confesser Église sans aussi tracer ses frontières, sans voir : il y a une Église qui n'est pas une Église. Il n'y a pas Église là où n'existe pas cette obéissance, là où n'existe nul usage des sacrements ; c'est-à-dire là où cet ordre entre les choses célestes et terrestres n'est pas en usage, n'est pas pratiqué. Suit alors l'explication relative à l'Église romaine, qui constate en terminant – nous n'en traiterons pas aujourd'hui – que, même dans la fausse Église, il y a des traces de l'Église qui peuvent y rester et qui dans le cas de la papauté doivent être reconnues, qui y sont restées, mais qui ne suppriment pourtant pas la nécessité pour l'Église de vivre toujours dans ce discernement de la vraie et de la fausse Église, de la vraie Église dont les caractères sont décrits dans les paragraphes que nous venons de lire ensemble.

## *Discussion*

DERANSART – Ma question est relative à la division des ministères dans l'Église. La Confession de foi divise les ministères d'une façon négative, selon la défense contre l'hérésie, contre le péché et contre la misère. Donc, trois ministères. Je me demande : Est-il légitime de définir ainsi négativement les ministères dans l'Église ? La Parole de Dieu, en particulier les textes bibliques cités, ne nous permettraient-ils pas de définir positivement le ministère dans l'Église, en sorte que nous pourrions diversifier les ministères tout autrement et en particulier faire place au ministère prophétique et au caractère pneumatique du ministère ? Je pense notamment au texte des Éphésiens qui qualifie le ministère de l'Église comme le ministère de la réconciliation et qui parle justement de l'unité du ministère, lequel se diversifie en quantité de ministères dont la liste n'est pas exhaustive et diffère suivant les passages de l'Écriture qui les apportent. Il me semble que le principe de diversification des ministères de l'Église dans la Bible est entièrement différent du principe que la Confession de foi adopte ici.

BARTH – Je ne comprends pas exactement pourquoi vous trouvez négative la situation de la Confession de foi. Il me semble qu'évidemment cette négation existe. Et cependant, que voulez-vous de plus positif ? Je ne découvre pas la substance spirituelle de votre question. Dans l'article 29, s'il est dit que « la pureté de doctrine ait son cours », ceci n'est pas seulement négatif ; eh bien ! qu'ils soient corrigés et réprimés ! Mais, « que les pauvres et tous autres affligés soient secourus en leurs nécessités, que les assemblées se fassent au nom de Dieu, que grands et petits y soient édifiés » n'est-ce pas assez positif ? À mon gré, il ne manque rien ici.

X… – Quels sont les rapports entre ces ministères et les ministères signifiés dans 1 Corinthiens 12, Éphésiens 4 et d'autres textes analogues ?

BARTH – Calvin connaissait, lui aussi, ses Éphésiens, et il cite le texte. Mais n'avait-il pas raison dans sa rédaction, quand il paraît se refuser, pour formuler une constitution de l'Église, à copier purement et simplement l'Épître aux Éphésiens ? Confession ne veut pas dire répétition de textes, mais réponse de l'Église au texte qu'elle lit dans l'Écriture. L'Église ayant entendu l'Épître aux Éphésiens, déclare : Maintenant, pour notre temps, ce qui est nécessaire, c'est qu'il y ait des pasteurs, et des surveillants, et des diacres. N'est-ce pas là l'obéissance à l'Écriture ! Obéissance ne signifie pas imitation ou copie.

MÉDARD – À ce propos, les références à l'Écriture indiquées dans le texte de la Confession datent-elles de la Confession elle-même, ou bien sont-elles postérieures ?

BARTH – Autant que je sache, elles appartiennent au texte.

X… – À propos de la question de Deransart, je voudrais mieux comprendre la question et la réponse. Il semble que Deransart trouve la définition de l'Écriture plus simple, et peut-être plus vraie que celle de la Confession. La définition de l'Écriture, c'est qu'il y a le ministère de Christ, dans l'Église qui est son corps et que ce ministère se manifeste de différentes façons. Il n'y a pas à copier les ministères de l'Écriture, mais il ne faut pas oublier que le seul ministère, c'est le ministère de Christ et que Christ a la liberté de provoquer dans l'Église des ministères qui ne sont pas catégorisés comme ceux que définit la confession.

BARTH – Bien sûr. Seulement, avons-nous la permission, la liberté, ou plutôt y a-t-il pour nous nécessité de dire autre chose que la Confession ? La Confession, ce n'est pas la Bible, c'est évident. On pourrait parler autrement, mais ne vous occupez pas trop des possibilités. Demandez-vous plutôt : Ce qui est dit ici est-il juste, ou non ?

X… – C'est juste et incomplet, voilà.

BARTH – Quel serait alors le complément nécessaire ? Il me semble que Deransart voulait dire quelque chose sur un service prophétique de l'Église. J'aimerais bien l'entendre sur ce point. Parce que, n'est-ce pas, c'est seulement à propos de confessions concrètes, qu'on peut juger.

WESTPHAL – Ne faut-il pas remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'un article qui épuise le ministère de l'Église considéré comme le service de l'Église, mais très précisément du gouvernement de l'Église ? Le gouvernement de l'Église n'épuise pas le ministère de l'Église. Je ne sais si cette distinction est possible, mais on pourrait dire que ce qui est indiqué là n'est pas exhaustif, mais en tout cas nécessaire. Il peut y avoir d'autres fonctions, mais en tout cas ces fonctions-là doivent être remplies.

JEANNERET – Est-il nécessaire que ces fonctions soient exercées par des personnes différentes ? Je suis d'accord que l'Église doive orienter son action dans ces trois directions-là, mais faut-il qu'à chaque action soit attachée une personne, et est-ce que c'est biblique ?

BARTH – Je pense que non. Ce peuvent être les fonctions d'une seule personne, mais il se peut aussi qu'il y ait trois personnes.

CADIER – Dans le sens de ce que Barth a dit, je remarque qu'on ne veut pas établir une liste type d'après les passages indiqués, car les listes des Corinthiens, des Éphésiens et de Romains 12 ne sont pas les mêmes. Il est donc vain, à mon sens, de chercher une liste type que l'on retrouverait synoptiquement.

X… – Je me demande s'il ne serait pas bon de distinguer entre les ministères et les charges. Il y a peut-être trois réalités à distinguer, les charismes, les ministres et les charges. Il me semble que les diacres, les pasteurs et les surveillants, ce sont des charges instituées par l'Église, qui correspondent à des ministres, mais n'épuisent pas ceux-

là. Il peut donc y avoir des ministres, c'est-à-dire d'autres charismes, mais qui ne deviennent pas des charges. C'est-à-dire, il n'y aura pas des prophètes, des dons de guérison, etc., titularisés. Ce qui ne veut pas dire que ces ministères spéciaux n'auront jamais à s'exercer dans l'Église.

CADIER – Je ne crois pas que la vocation extraordinaire s'applique à l'article 31 ; il s'agit ici de répondre à la situation créée par l'Église romaine.

MAURY – Ce que vous appelez les charismes, les dons, les fonctions de l'Église, sont-ils d'après vous considérés par la Confession de foi, comme soumis au magistère de l'Église exprimé dans les trois fonctions instituées par notre Seigneur Jésus-Christ ? Ce qu'il semble, c'est que ces articles ont pour but d'incarner un ordre qui viendrait de Jésus-Christ et qui serait l'ordre de la discipline de l'Église. Cette discipline a-t-elle alors sous sa juridiction toutes les manifestations de l'Esprit Saint dans l'Église ?

X… – Ce serait plutôt à Barth de répondre : ces charges sont établies pour le gouvernement de l'Église ; les autres ministères auront à se soumettre à cet ordre ; ils ne sont pas nécessaires, mais ils ne sont pas exclus.

X… – Il me semble que l'article 30, qui rappelle le ministère de Jésus-Christ, répond entièrement à ce que demande Deransart, et que la possibilité qu'il demandait d'avoir dans l'Église une plus grande diversité, une plus grande force d'expression de ce ministère unique par d'autres, est reconnue dans cet article. « Tous les vrais pasteurs, en quelque lieu qu'ils soient, ont même autorité et égale puissance sous un seul chef, seul souverain et seul évêque universel, Jésus-Christ. » Ceci est la transcription exacte du texte des Éphésiens.

BARTH – Il se pourrait que cette proposition de Calvin dans l'article 29 sur les trois ministères, ou les trois charges, – que cette proposition, qui n'est qu'une proposition – soit fondée sur une certaine relation, une analogie entre ces trois offices et le triple office du Christ lui-même. D'abord la doctrine, la question de la vérité : *munus propheticum* ; ensuite le front contre le péché : *munus sacerdotale* ; enfin le pouvoir exercé contre la misère humaine : *munus regium* du Christ. Dans cette indication, qui n'est, je le souligne, qu'une indication, je songe à la règle indiscutable : le ministère de l'Église n'est qu'une

ombre du ministère du Christ. En tout cas, il ne peut s'agir que de la répétition humaine de ce que Christ accomplit comme Fils de Dieu. Peut-être, dans une certaine approximation, ce que Calvin dit ici sur le ministère de l'Église, est-il conforme à cette unité du service du Christ avec le nôtre.

X… – Je verrais très bien la correspondance entre les indications de Calvin sur le ministère et le triple office du Christ, sauf pour la correction et la répression des vices.

BARTH – Si Calvin avait davantage réfléchi sur ce point, peut-être sa doctrine sur l'excommunication aurait-elle été autre. Mais ici, c'est la question de l'Église malgré le péché, qui est posée. Et c'est bien l'office sacerdotal du Christ qui est en question.

MAURY – D'après la Confession, le ministère des « surveillants » fait très nettement partie de la discipline de l'Église. En quoi peut et doit consister ce ministère de répression du péché ?

BARTH – Il m'est un peu difficile de répondre, parce que sur ce point je ne suis pas d'accord avec Calvin ; je ne crois pas que tout ce domaine ait été bien compris dans la Réforme calvinienne. Surveiller, exercer la discipline, redresser, corriger, réprimer les vices : il y a bien d'autres choses à faire ! Avant tout, il s'agit de la rémission des péchés, de l'absolution. Et naturellement l'absolution ne peut être donnée à profusion. Il faut de l'ordre. Mais je me demande sérieusement si Calvin a eu raison – ce n'était pas Calvin seul ! – de se servir de la Sainte Cène comme d'un moyen de répression ou de coercition. Et d'ailleurs tout cet essai a raté, il faut l'avouer. Je ne crois pas que nous réintroduirions aujourd'hui une discipline avec la Sainte Cène comme instrument de discipline dans l'Église, parce qu'au fond c'est impossible, parce que je ne connais aucun texte du Nouveau Testament qui autorise ou exige cet usage de la Sainte Cène. Mais je ne veux pas insister sur cette critique, parce que je crois que ce qui est important, positif chez Calvin, c'est qu'il a pris absolument au sérieux la nécessité de gouverner l'Église par la Parole, la nécessité d'un gouvernement effectif. Cette institution des surveillants, d'un Conseil presbytéral qui donne à toute la paroisse l'impression : nous sommes suivis, on nous connaît ; et ce n'est pas seulement M. le Pasteur, c'est un représentant de l'Église qui nous suit, qui nous connaît et qui prend soin de nous, cela, c'est une bonne chose. Il faudrait autre chose que ce moralisme…

X… – Une exhortation fraternelle ?

BARTH – Oui, il s'agit de cela en principe. Il faut trouver quelque chose de meilleur que le vieux rigidisme calviniste, quelque chose de plus chrétien, parce qu'au fond c'est un moralisme assez hideux que ce puritanisme. J'ai lu de vieux livres de Consistoire dans différentes paroisses de Suisse ; cette lecture m'a laissé une impression bien mauvaise de ce qui s'est passé là aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Toujours les pauvres jeunes filles qui ont eu des enfants ! On ne s'occupait que de ça. Et ceux qui étaient les vrais coupables ont échappé à toute sanction, et on a fait de grandes histoires de morale vis-à-vis des victimes… Au fond, non ! Il ne fallait pas faire cela.

MAURY – Je voudrais malgré cela poser une question. Je suis bien d'accord que la discipline ainsi entendue était fausse. Mais nous avons tous en ce moment l'impression d'un relâchement inverse. Nous voudrions que quelque chose de cette répression du vice, de cet avertissement au vice, figure pour tout le monde dans la discipline même de l'Église et que ce ne soit pas seulement du haut de la chaire que ce soit fait, ou seulement dans cette espèce d'arbitraire de la Sainte Cène, mais qu'il y ait quelque chose qui signifie une responsabilité concrète et laïque dans ce domaine.

BARTH – Bien sûr, il y a beaucoup à faire dans cette direction. Seulement j'aimerais que ce que l'on fera ait un autre contenu, une autre direction, que ce soit vraiment l'Évangile. Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, ce n'était pas l'Évangile, c'était de la Loi tout simplement.

GASTAMBIDE – Cette idée de répression n'a-t-elle pas, au fond, remplacé l'idée de la confession, dont Calvin n'a pas voulu entendre parler dans le ministère et dont il a faussement comblé la lacune par la répression ?

BARTH – Je pense que oui.

X… – Les anciens sont appelés pour la confession, dans Jacques 5. C'est à eux qu'on confesse ses péchés.

BARTH – Je n'aimerais pas abandonner ce qui a beaucoup de valeur dans cette idée de Calvin à l'article 29. Le pasteur n'est pas seul dans la paroisse. Il y a à côté de lui d'autres personnes qui sont avec lui responsables. Le ministère n'est pas le ministère isolé du théologien.

Du milieu de la paroisse sort, comme un représentant de toute la paroisse, de toute l'Église, le presbytre, l'ancien. Au fond le pasteur n'est que l'un de ces anciens. Ce qui est beau en tout cas, et important dans cet article, c'est cette riche notion de l'action gouvernementale dans l'Église. C'est en tout cas cela qu'il ne faut pas laisser perdre. Ou bien il faut le retrouver, mais peut-être avec un autre contenu.

CADIER – Calvin était très opposé à la confession par les anciens. Il s'occupait de confession et de cure d'âmes, mais il a considéré que c'était en réponse à une vocation spéciale adressée aux pasteurs, que la cure d'âmes devait être exercée par eux et que c'est à eux que la confession doit être faite. Il ne faut pas penser que Calvin ait négligé cette nécessité, mais il l'a comprise dans la tâche du pasteur.

BARTH – Il est nécessaire qu'en principe les fonctions de ces trois fonctions soient interchangeables. Il faut qu'un ancien puisse à la rigueur aussi prêcher et il faut que le pasteur s'occupe aussi directement des pauvres. La division n'est qu'une division technique, et non pas une division de principe.

DERANSART – Je crois très importante cette question des ministères. Il me semble qu'à l'heure actuelle il y a deux voies par lesquelles on cherche à les fixer, soit la voie à laquelle Maury faisait allusion, la voie synodale, qui fixe la liste des ministères, quelque chose d'un peu formel, soit au contraire la voie beaucoup plus libre et pneumatique dont nous sommes quelques-uns ici à avoir la nostalgie, la voie par laquelle le ministre ne serait pas fixé dans une liste, mais serait dans l'Église librement. J'ai été assez frappé que, dans le livre des Actes, l'apparition du diaconat soit beaucoup plus un effet de cette voie de liberté. Ce n'est pas du tout parce qu'il fallait remplir la fonction royale du Christ qu'il y a eu un diaconat, ni parce qu'il fallait que les pauvres soient secourus, c'est parce qu'un beau jour les veuves se sont disputées. Alors on a dit : il faut quelqu'un là, et Etienne a été choisi. Il s'agit là d'un événement très contingent. L'Esprit a suscité la fonction et la charge.

BARTH – Ne vaudrait-il pas la peine de s'entendre là-dessus ? Il ne peut pas s'agir pour nous d'imiter la situation apostolique. Si vous travaillez avec cette liberté apostolique, évidemment, c'est très clair : dans le Nouveau Testament, il y a toutes les possibilités l'une à côté de l'autre. Mais cela signifie-t-il que pour nous aussi il y a toutes les

possibilités ? Ou bien ne sommes-nous pas toujours à nouveau, et non pas une fois pour toutes, sollicités de nous rendre compte de ce qui est nécessaire pour nous ? Malgré cette liberté que nous constatons dans le Nouveau Testament, il se pourrait que dans une situation concrète donnée, nous nous disions : Maintenant il est nécessaire d'avoir une liste et un ordre, un ordre dans lequel nous fixerons l'Écriture sainte, dans lequel nous écouterons quels sont les besoins auxquels nous avons à faire face, non pas d'après notre invention, mais d'après le commandement du Seigneur. Après nous mettrons bon ordre et nous ne nous laisserons pas induire en tentation par la liberté apostolique. Je crains que, si l'on veut imiter les apôtres, cela ne conduise à l'anarchie. Le Nouveau Testament n'est pas un manuel de constitution ecclésiastique, comme il n'est pas un manuel de morale, ni même un manuel de dogmatique. Que ceux qui veulent être trop bibliques prennent garde de ne pas devenir anarchistes en dogmatique, et en éthique et en théologie pratique !

DERANSART – Allons-nous, par exemple vis-à-vis des malades, demander à nos conseillers presbytéraux, à nos diacres, d'aller les visiter quand ce sera un ordre édicté par le synode, ou bien allons-nous espérer qu'il y ait des charismes, des dons de guérison qui librement se manifesteront dans l'Église ? Je pose le problème dans son aspect pratique. Nous sommes là sur une crête étroite : d'une part la fonction et de l'autre l'anarchie du Saint-Esprit. Il faut nous garder aussi bien du formalisme que de l'autre excès.

BARTH – En tout cas il ne faut pas avoir peur de prendre une fois une nette résolution. Par exemple, dans ce cas, pourquoi ne convoquez-vous pas votre conseil presbytéral pour lui dire : Dites donc, savez-vous bien que vous êtes ministres aussi bien que moi ? Je veux maintenant vous raconter quelque chose que vous pourrez faire : il y a là des malades que je ne peux pas voir tous, aidez-moi, prenez votre part de la responsabilité de l'Église. Peut-être le Saint-Esprit parlera-t-il par votre mission ? Il ne faut pas attendre le témoignage du Saint-Esprit parce que, peut-être, il ne viendrait pas ou qu'il viendrait d'une façon peut-être peu convenable à sa vraie venue. Mais, n'est-ce pas ? l'Esprit, la voie ordinaire dont se sert le Saint-Esprit, c'est la Parole. Pourquoi ne pas adresser la Parole aussi à vos conseillers et leur demander quelque chose tout simplement ? Ce ne serait pas nécessairement du formalisme. Naturellement, je l'ai dit, il y a toujours ces deux dangers. Mais peut-être en France n'êtes-vous pas exposés surtout au danger du formalisme ? N'oubliez pas l'autre danger !

HEUZÉ – Barth pourrait nous aider en nous disant simplement ce qu'il entend par le ministère contre la misère. Il me semble que le ministère à l'égard des malades, et aussi l'exorcisme dans le ministère de Jésus-Christ, sont à rapprocher du ministère de la multiplication des pains. Nous pouvons demander pour des diacres que dans la paroisse se manifeste un charisme de ce genre et que la personne soit susceptible de le remplir.

BARTH – N'y a-t-il pas là de nouveau confusion entre la situation apostolique et la situation de l'Église ?

HEUZÉ – Pas forcément.

BARTH – Vous me demandez, si je vous comprends bien, si l'Église doit attendre pour donner des charges, que se manifestent des dons ? La question des dons ne peut pas être une question de la constitution de l'Église. Ce n'est pas possible, parce que les dons ne sont pas un donné toujours présent. Et cependant, il y a là une question de principe. Le Christ et, dans son entourage, les miracles font partie de ce qui était unique en lui, de ce qui ne se répète pas ; comme sa mort et sa résurrection ne se répètent pas. C'est l'« hapax ». On ne peut pas défendre à Dieu de donner tel ou tel don, des signes peut-être, mais nous n'avons pas de promesse à cet égard… Le Christ et les apôtres forment un tout qui est quelque chose en soi. Et en face d'eux il y a l'Église. Il ne faudrait pas ériger une doctrine sur une possibilité, la possibilité qu'il y ait des dons.

X… – Je ne vois pas sur quel texte de la Parole vous pourriez vous fonder pour dire : Cela est des apôtres, et cela ne sera plus jamais ensuite. Malgré tout, Calvin a reculé devant les promesses formelles de Christ sur les miracles (Marc 16), qui confirmeront ceux qui auront cru.

BARTH – Oui, mais dans ce texte le Christ s'adresse aux apôtres, et l'apostolat n'est pas une chose qui se répète.

X… – Je ne sais pas sur quoi vous pouvez fonder cela.

BARTH – À qui s'est-il adressé ? Aux apôtres.

X… – Mais enfin, la Parole de Dieu est pour nous, pour nous par les apôtres.

BARTH – Les apôtres nous sont envoyés avec un message pour nous, mais nous ne devenons pas des apôtres. C'est un autre ordre. Jésus-Christ ne s'adresse pas à nous comme il s'adressait aux apôtres.

BRUTSCH – Si nous disons : Il y a peut-être deux extrêmes, d'un côté l'épiscopat et de l'autre le sacerdoce universel – je pense aux luthériens et, par exemple, au mouvement d'Oxford, chaque membre de l'Église doit témoigner, exhorter fraternellement, venir au secours de la misère – jusqu'à quel point chaque membre de l'Église a-t-il une responsabilité ?

BARTH – En principe, chaque membre de l'Église a toute la responsabilité pour toute l'œuvre de l'Église. Mais en même temps, c'est une question d'obéissance concrète que tout le monde ne puisse et ne doive pas faire tout, mais qu'il y ait des charges spéciales. En théorie, en principe, tout est demandé et tout est possible. Mais fuyons les généralités. Je voulais seulement dire : Il ne faut pas que les gens aient l'impression : le pasteur fait tout, et nous, nous sommes quittes de tout devoir. Ce qui est important, c'est qu'il y ait responsabilité chez tous. Dans cette responsabilité générale, il y a toujours la responsabilité spéciale que j'ai, à la différence de tel ou tel autre.

ROUX – Un tout autre point, au sujet de l'article 29. J'ai été frappé de ce que Barth nous a dit sur l'ordre établi par le Seigneur Jésus-Christ pour le gouvernement de l'Église. Je rappelle votre commentaire : L'Église rencontre le monde sur son terrain, sur le terrain du monde et dans les ordres du monde, et l'Église vient dans ce monde avec son ordre, qui est défini par Calvin : pasteurs, surveillants, diacres, l'institution de l'Église visible. Et vous avez ajouté : C'est là qu'il y a des combats possibles. Je relie cette remarque avec celle où vous avez souligné l'absence d'eschatologie dans la Confession de La Rochelle, eschatologie qui n'est certes pas absente de la pensée de Calvin. Je me demande s'il est légitime, dans une Confession de foi qui définit le gouvernement de l'Église par la Parole de Dieu, de passer sous silence cette eschatologie et si justement l'ordre de l'Église. L'ordre terrestre de l'Église n'est pas, ne doit pas être considéré comme le signe de l'ordre nouveau que l'Église annonce, et s'il n'y a pas là un des points sur lesquels l'Église réformée se distingue de l'Église romaine, à savoir que pour elle l'Église ne se considère pas comme la cité de Dieu. Les combats possibles ne sont pas des conflits entre une institution qui s'appellerait l'Église et d'autres institutions, d'autres ordres établis dans le monde. Le conflit est dans une commu-

nauté qui annonce dans le monde, avec ses ordres, l'ordre nouveau du Royaume de Dieu, d'une part, et, de l'autre, ces ordres qui n'annoncent absolument pas le Royaume de Dieu.

BARTH – Oui, naturellement, si l'Église entre dans ce combat, si l'Église se heurte à d'autres sociétés, d'autres ordres, dans une opposition concrète, naturellement, elle ne peut être que « représentant », elle ne peut par son combat qu'ériger un signe, un signe qui a un caractère expressément eschatologique. Ce qui se passe entre l'Église et l'État, par exemple, ce n'est pas encore le terme, mais cela prédit ce terme. Et l'Église n'est pas autorisée à refuser cette nécessité de devenir elle-même un signe. Par exemple encore, il y a des doctrines, des philosophies, d'autres religions. Et voici, le « christianisme » – j'emploie maintenant ce terme que je n'aime guère, – le christianisme pénètre comme une sorte de philosophie ou bien comme une sorte de religion parmi les autres religions, et le missionnaire chrétien, le pasteur, le théologien ne peuvent pas se taire en répétant seulement : le Saint-Esprit est « en-haut » et moi, je ne me mêle pas de ces affaires du monde. Non, il faut s'y mêler, y entrer ; et, tout en s'y mêlant et en y entrant, on sait très bien que « Son règne n'est pas de ce monde » et que donc le combat final ne se livre pas dans ces discussions que nous avons ici sur la terre, mais il faut avoir ces discussions, il ne faut pas les éviter. Et quand entre l'Église et l'État s'élève un conflit, il ne faut pas, avec Augustin, s'imaginer que l'Église est la *civitas celestis* et l'État la *civitas Diaboli* ! Non certes ; et cependant, dans ce contraste, il y a quelque chose qui signifie le contraste dernier. Ainsi, d'un côté, il ne faut pas exagérer la signification de ce contraste, et de l'autre il ne faut pas supprimer sa nécessité.

ROUX – Mais alors la question qui se pose pour nous, pasteurs français aujourd'hui, est de savoir si nous n'entretenons pas, par notre conception générale, (qui a cours non seulement chez les chrétiens, mais dans le monde) d'une Église-institution – et ceci en plein pays de formation et de tradition catholique comme le nôtre ! – si nous n'entretenons pas le malentendu, et si le rôle de l'Église ne serait pas précisément aujourd'hui de souligner l'eschatologie, d'annoncer, d'une manière beaucoup plus claire que nous ne le faisons par notre existence et nos institutions, le Royaume de Dieu. Non pas du tout en nous réfugiant sur un plan spirituel, dans une mystique, etc., mais en cherchant la forme nouvelle à donner à notre institution d'Église, pour qu'elle soit vraiment aujourd'hui dans notre monde la vraie annonciatrice. Je suis frappé de voir combien il est facile de mobiliser

notre Église, en toute occasion, sociale, patriotique – timbre antituberculeux, comités avec pasteur, rabbin, etc. en tête – ; parce que, pour le monde, pour les païens de France, l'Église est une des institutions humaines comme les autres institutions humaines, mais nullement annonciatrice d'un ordre nouveau. Est-ce qu'il n'y aurait pas lieu de marquer une rupture ?

BARTH – La rupture ne peut se faire que par l'accomplissement de la tâche de l'Église. En tout cas, il ne faut pas abandonner le lieu concret où la vie de l'Église doit se passer.

MAURY – Je suis un peu effrayé de ce qu'affirme Roux et du sens dans lequel il rejoint Deransart ; un peu effrayé de toute cette pneumatologie eschatologique, au moment où notre Église ne sait pas être Église. Avec tous ces arguments – dont je sais la valeur et la nécessité actuelle – nous oublions que nous soumettre à l'ordre concret, c'est aussi recevoir la grâce de Dieu. Or aucun de nous ne prend cet ordre vraiment au sérieux : nous faisons la liturgie que nous voulons, nous discutons si nous devons ou non – selon nos conceptions personnelles – administrer ou non le baptême des enfants… et tant d'autres exemples de notre individualisme anarchique. Certes, il ne faut jamais laisser mobiliser l'Église, et nous sommes en grand danger de le faire. Mais pour éviter le péril, notre recours à l'eschatologie ne nous en fait-il pas courir un autre : à savoir l'évasion hors de l'Église concrète où Dieu nous a placés.

ROUX – Je n'ai nullement songé dans ce que j'ai dit à modifier l'ordre de l'Église, ou à en chercher un autre, ou à proposer une évasion hors de celui qui nous est donné. Mais dans notre position vis-à-vis du monde, comment faire pratiquement pour que dans cet ordre, que le monde considère uniquement comme un ordre humain, quelque chose soit réellement l'ordre établi par notre Seigneur Jésus-Christ ?

MÉDARD – Dans quelle mesure notre obéissance à l'ordre institué par l'Église est-il une obéissance à Dieu ? Devons-nous nous soumettre toujours ? Alors pourquoi Luther est-il sorti de l'Église catholique ?

DE TIENDA – C'est l'Église qui l'a sorti. Il a été mis à la porte.

BARTH – J'attends de Deransart des indications sur le ministère prophétique dont il nous a parlé. Quels sont au fond matériellement vos

reproches à la Confession de foi de La Rochelle ? J'ai l'impression que vous devez avoir quelque chose de plus complet à nous dire.

DERANSART – J'avoue que j'ai un peu usurpé le droit de parler de ce ministère. Je suis troublé par cet élément pneumatique, auquel on a fait allusion ; il me pose une question, dans l'ordre de la recherche. Je pose simplement la question, parce qu'elle travaille notre Église, au moment en particulier où nous renforçons notre discipline et cherchons à canaliser les éléments pneumatiques un peu envahissants. Les remarques de Roux se rapprochent un peu de ce que je voulais dire.

BARTH – Ne pourrait-on pas s'entendre sur le procédé, pour ainsi dire ce : Nous sommes d'accord que dans l'Église il s'agit du gouvernement de Jésus-Christ lui-même. Sommes-nous aussi d'accord pour penser que si l'on parle du Saint-Esprit, on ne peut penser à autre chose qu'aux actes gouvernementaux du Christ. Le Saint-Esprit n'est pas un autre Dieu, le Saint-Esprit n'est pas un « souffle », quelque chose à part du Christ ; c'est très nettement, très clairement l'acte du Christ par Sa Parole, dans les cœurs, les consciences, l'intellect. Il est donc légitime de demander à quiconque invoque le Saint-Esprit : Qu'est-ce que vous entendez par là ? Sur quelle parole vous fondez-vous pour parler du Saint-Esprit ? – Parce que, dans la Bible, il y a une conception très claire du Saint-Esprit. – Dans la question de l'Église, nous sommes d'accord que le Christ est le Seigneur de l'Église et que c'est lui qui demande qu'il y ait de l'ordre dans l'Église et non pas du désordre, Sa liberté comme Roi dans l'Église et non pas notre liberté. Si nous sommes d'accord que le principe est l'ordre, Son ordre, ne pouvons-nous pas nous entendre sur ceci : Quel est cet ordre qu'Il veut ?

X… – Peut-on dire que le Christ ait donné une constitution ecclésiastique ?

BARTH – Ce serait aller trop loin de parler tout de suite d'une organisation ecclésiastique ou d'une constitution. Et pourtant, ne faut-il pas essayer de réfléchir sur le sens de la domination du Christ dans l'Église ? Calvin, avec son triple ministère, est-il si loin de la vérité ? Il s'agit de la vérité, et il s'agit du pardon des péchés, et il s'agit d'un acte de charité. C'est bien le Christ tout cela. Si donc le Christ règne par Son Esprit dans l'Église, il s'agit en tout cas de ces trois éléments. Et maintenant, l'affaire de Confession, qui n'est pas la répétition de

quelques sentences bibliques, mais le témoignage de l'Église au monde qui peut revêtir la forme d'une constitution ecclésiastique, c'est de répondre à cet appel et répondre au Christ par l'institution de certains ministères. D'après Calvin, nous dirons : Il y a ce ministère, il y a celui-ci… Et nous saurons bien certes que c'est humain – c'est notre réponse, – et pourtant si nous sommes d'accord, si personne n'a quelque chose de meilleur à proposer, si personne n'a d'autres réponses en face du Christ de l'Écriture, alors, pourquoi ne pas nous unir et dire : Nous avons reconnu que cet ordre est bon, cet ordre que nous n'avons pas inventé, mais que nous avons trouvé en face du Christ ; et nous confessons maintenant, comme les Pères l'ont confessé en leur temps, peut-être avec une autre formule, mais en toute liberté : Tel est notre ordre. Et maintenant, l'ordre est l'ordre ; il ne doit pas être rompu, il faut s'y tenir. Ce n'est pas une offense contre le Saint-Esprit que de se soumettre à l'ordre, sous prétexte que ce ne serait pas le Saint-Esprit qui l'aurait commandé. Il faudrait être un peu enfantin, un peu plus simple, pas si compliqué ; ne pas se regimber toujours en répétant : Mais Dieu pourrait ! Le Saint-Esprit pourrait ! Naturellement, Il pourrait ! Mais la question, c'est de savoir s'Il le veut. Si personne ne propose concrètement quelque ordre meilleur en face de l'Écriture sainte, alors je dirais : Cet ordre ecclésiastique est légitime, et il faut s'y tenir à l'avenir. Et personne n'a le droit, au nom de son individualisme et de ses secrètes relations personnelles avec le Saint-Esprit de s'en dispenser. Et maintenant, il faut rester dans l'unité de l'Église et ne pas se séparer de nouveau. Telle serait la voie nécessaire pour arriver à l'ordre. Je ne vois pas comment on pourrait y contredire, ni quel serait le lieu d'où l'on pourrait encore protester et dire : Non, le pneuma !…

GAILLARD – À propos de l'article 31. « Nous croyons que nul ne se doit ingérer, de son autorité propre, pour gouverner l'Église, mais que cela doit se faire par élection, autant qu'il est possible et que Dieu le permet. » Calvin ne définit pas le membre d'Église et nous, dans nos synodes, nous le définissons. Que penser de l'élection de ceux qui ont charge de l'Église pour gouverner d'après la Confession de La Rochelle, et d'après notre constitution actuelle, alors qu'il y a des hypocrites.

HERDT – Un complément à la question. Il me semble pourtant qu'il y a une certaine différence lorsqu'on nous dit que les articles de la Confession de La Rochelle relatifs à l'organisation de l'Église, ne sont pas comme un écho précis de ce que nous trouvons dans la Parole

de Dieu, mais comme notre réponse. – Une différence avec les articles précédents qui sont, eux, le résumé de ce que nous trouvons dans la Parole de Dieu. – La Confession de La Rochelle ne met-elle pas tous ces articles sur le même plan ? Ou bien dans cette Confession, y aurait-il deux sortes d'articles : les premiers, décalque de la Parole de Dieu, et d'autres, une réponse à cette Parole ? Cependant nous ne faisons aucune différence, ils commencent par : « Nous croyons ».

BARTH – Je dirai la même chose de tous les articles. « Nous croyons ». C'est une grande responsabilité de dire : Nous croyons. Mais c'est ainsi qu'une confession naît. Par exemple, Calvin était toujours un peu perplexe à propos de la Trinité, parce que les mots qui expriment bien la doctrine de la Trinité ne se trouvent pas dans L'Écriture sainte. Et cependant, il a été trinitaire délibérément. Ce qui est nécessaire, ce n'est pas de trouver des formules dans l'Écriture, c'est de bien exprimer sa foi conformément à l'Écriture, naturellement, mais pour tel ou tel moment de l'histoire, dans telle ou telle théologie, etc. Tout cela nous mène à une autre question au fond. La Bible n'est pas un magasin de dogmatique ou d'éthique ou de politique et de tout ce que l'on voudra. Il ne suffit pas de répéter une phrase de la Bible pour confesser sa foi. Pensez par exemple à l'Église de Neuchâtel où l'on est en train de forger une confession de foi qui n'est au fond qu'une anthologie biblique. Ce n'est pas une confession justement parce qu'elle est biblique. Parce qu'avec des mots de Saint Jean et de Paul on n'apporte pas une réponse aux questions d'aujourd'hui. Répéter n'est pas répondre.

## Deuxième étude

Nous avons parlé hier de cet acte d'obéissance dans lequel l'Église a son existence et des signes d'obéissance que l'Église a le droit de demander. Nous allons essayer de préciser ce que signifie l'existence de l'Église dans cet acte d'obéissance, et l'existence de l'Église comme étant elle-même objet de l'obéissance de ses membres.

Vous vous rappelez le texte de la préface de la Confession : « Les articles de notre foi reviennent tous à ce point que, puisque Dieu nous a suffisamment déclaré Sa volonté, nous devons cet honneur et révérence à la Parole de Dieu de n'y rien ajouter du nôtre… ». Donc, l'objet primaire, le vrai objet de l'obéissance, de l'obéissance dans laquelle l'Église existe et de l'obéissance que nous devons à l'Église, c'est la Parole de Dieu. Non pas l'Église elle-même. Si

l'Église elle-même est aussi objet de l'obéissance, elle ne l'est que comme lieutenant de Dieu, comme le remplaçant, comme annonçant la Parole de Dieu. Il sera donc naturel que nous poursuivions notre étude par la lecture des premiers articles de la Confession, – non pas par le tout premier, où il s'agit de l'essence de Dieu – je vous ai indiqué les raisons historiques de cette singulière division entre l'essence de Dieu et la Trinité, – par les articles 2 à 5, qui traitent de la Révélation de Dieu, du témoignage de cette Révélation dans l'Écriture sainte, de son autorité, de son importance et de sa signification dans l'Église. Je vous ai déjà dit hier que les auteurs de la Confession se sont permis ici – et c'est dommage qu'ils l'aient fait – de changer le texte que Calvin leur avait proposé. Dans le reste de la Confession, les changements sont peu significatifs : par exemple à l'article 6, à propos de la Trinité ; à l'article 22 où une adjonction a été faite ; à l'article 24 aussi. Ici, par contre, le changement est important.

Rappelons donc le texte original de Calvin. À la place des articles 1, 2, 3, 4 et 5, il y avait un texte beaucoup plus court, et, sur un point important, avec un contenu différent. « Pour ce que le fondement de croire, comme dit Saint Paul, est la Parole de Dieu, nous croyons que le Dieu vivant se manifeste en Sa Loi et par ses prophètes et finalement en l'Évangile, et Il a rendu témoignage de Sa volonté autant qu'il est expédient pour le salut des hommes. Ainsi nous tenons les livres de la Sainte Écriture du Vieil et Nouveau Testament comme la somme de la seule Vérité procédée de Dieu, a laquelle il n'est licite de contredire ; même pour ce que là est contenue la règle parfaite de toute sagesse, nous croyons qu'il n'est licite d'y rien ajouter ni diminuer, mais qu'il faut acquiescer en tout et partout. Or, comme cette doctrine ne prend son autorité des hommes ni des anges, mais de Dieu seul, aussi nous croyons d'autant que c'est chose surmontant tout sens humain de discerner que c'est Dieu qui parle, que Lui seul donne la certitude d'icelle à ses élus et la scelle en leur cœur par Son Esprit. Étant ainsi fondés, nous croyons en un seul Dieu éternel, d'une essence spirituelle, incompréhensible et simple, toutefois en laquelle il y a trois personnes distinctes. » Suit l'article 6.

Le changement introduit par les théologiens de Paris est important. Ils ont trouvé bon d'insérer ce malheureux article avec son « premièrement » et son « secondement » : « Dieu se manifeste tel aux hommes, premièrement par ses œuvres, tant par leur création que par leur conservation et conduite, secondement et plus clairement par sa Parole qui, au commencement révélée par l'oracle, a été depuis rédigée par écrit dans les livres que nous appelons Écriture Sainte. »

Laissons de côté la triste querelle concernant la théologie naturelle ; cela nous mènerait très loin – on pourrait y passer toute la soirée ! – Constatons seulement que ce qui pourrait être compris ici comme l'admission d'une certaine théologie naturelle, n'est pas du Calvin. Au contraire, dans ce texte – je ne parle pas d'autres textes du Réformateur que je connais aussi ! – il est très clair : aucune allusion à la possibilité de connaître Dieu premièrement par Ses œuvres, secondement par Sa Parole. Je ne dis pas que ces paroles des Parisiens ne pourraient en aucun cas avoir un sens convenable. Mais le fait est que Calvin n'a pas voulu instruire l'Église dans cette direction ; il n'a parlé que de la Parole révélée de Dieu et il a affirmé nettement que l'Église devait se tenir à cette règle et pas à une autre. Au reste, dans le reste de la Confession, à l'article 9, par exemple – je dis seulement par exemple, – qui traite du péché et des suites du péché, il est dit : « Nous disons que ce que (l'homme) a de clarté se convertit en ténèbres, quand il est question de chercher Dieu tellement qu'il n'en peut nullement approcher par son intelligence et par sa raison. » La possibilité pour nous de trouver une manifestation de Dieu dans la création et conservation et conduite du monde, est ici exclue. Je pense qu'elle est aussi exclue par le contenu des articles sur Jésus-Christ (article 13 et suivants). L'idée n'était donc pas heureuse d'introduire cette division-là ; car il me semble qu'aucun lecteur, et dès le XVI$^{e}$ siècle, ne pouvait comprendre comment il était possible de parler de cette double manifestation de Dieu, pour apprendre ensuite que l'homme se trouve dans les ténèbres et qu'en fait il ne peut qu'avoir une notion tordue de Dieu. Quoi qu'il en soit, revenons au texte de la Confession.

L'objet de l'obéissance de l'Église, c'est la Parole de Dieu, telle qu'elle a été « rédigée par écrit dans ces livres que nous appelons Écriture sainte » (article 2). Dans l'article 3, on a jugé bon d'énumérer les livres canoniques. La Confession de La Rochelle n'est pas la seule parmi les confessions du XVI$^{e}$ siècle à l'avoir fait. On voulait spécifier que n'étaient pas reconnus comme canoniques les « apocryphes ». Ceci est dirigé contre l'Église catholique avec son canon plus large. Mais, qu'est-ce que c'est que le Canon ? L'article 4 répond à cette question. L'Église catholique disait : C'est parce que l'Église a désigné ces livres qu'ils sont canoniques. À quoi, dans cet article 4, la Réforme oppose sa réponse. Ce n'est pas l'Église qui donne à l'Écriture sainte son autorité. Naturellement, les Réformateurs ont fort bien su que, historiquement, c'était l'Église qui, au cours d'un long processus, avait choisi parmi une abondante littérature, tel et tel livre

comme canoniques. Mais comment faut-il interpréter cet acte de la formation du Canon ? Calvin répond : Il faut comprendre cet acte en ce sens que c'est le canon lui-même qui s'est imposé comme canon. L'Écriture sainte a parlé. Parmi tous les autres livres ecclésiastiques, tel et tel livre ont parlé à l'Église ; ils ont dit à l'Église : Nous sommes le témoignage. Ce n'est donc pas l'Église qui a choisi ; au contraire, elle a été choisie, pour ainsi dire, par le Canon. Ce n'est pas l'Église qui a « trouvé bon » ; c'est le témoignage de Dieu, donné dans tel et tel écrit, qui a « trouvé bon » de se révéler à l'Église. Cet acte de choix a été un acte d'obéissance de l'Église. L'Église ne pouvait pas autrement qu'admettre : ici parle le témoignage. Calvin ajoute : le « témoignage et l'intérieure persuasion du Saint-Esprit », et c'est ainsi que l'Église est arrivée à discerner ces livres d'avec les autres livres ecclésiastiques. Pour la Réforme, ce « témoignage » et cette « intérieure persuasion du Saint-Esprit » ne signifient pas une sorte d'inspiration ou d'illumination. Très peu de temps après, le *testimonium Spiritus sancti internum* a été compris comme une sorte de miracle qui se passe dans le cœur, dans la tête et dans la conscience des hommes. Mais pour la Réforme, l'acte du Saint-Esprit était tout simplement l'acte de la Parole, du Verbe incarné en face de l'homme. Que Dieu parle et que l'homme écoute, voilà l'action de l'Esprit-Saint. C'est donc quelque chose de plus clair, de plus simple – je dirais presque de plus rationnel – que ce qu'on a entendu plus tard par ce témoignage de l'Esprit-Saint. Pour la Réforme, l'Esprit-Saint est clairement la troisième personne de la Trinité. C'est Dieu lui-même. Non pas quelque chose qui est dérivé de Dieu, quelque chose en nous, quelque chose qui forme une partie de notre être humain, de sorte que nous aurions dans ce témoignage du Saint-Esprit une sorte de preuve naturelle du Saint-Esprit, comme si nous pouvions dire : « Voilà la Parole d'abord, mais voilà aussi, de l'autre côté, moi, l'homme ; et moi, j'ai l'Esprit, ou bien je sens quelque chose en moi qui répond. Et maintenant l'accord se fait ». Non, l'accord ne se fait pas en partant des deux côtés. Il y a seulement l'Esprit, et l'Esprit de la Parole qui vient vers nous et nous parle, et quand Il parle, alors nous avons cette persuasion intérieure, mais c'est toujours Lui. Évidemment, c'est un miracle ; un miracle étonnant. Mais c'est cela la Révélation comprise dans sa totalité, cet acte où Dieu nous rencontre, nous trouve, nous atteint, nous ouvre nos yeux et nos oreilles par Lui-même. Ce n'est pas un acte où deux partenaires agissent ensemble ; c'est Dieu agissant ; dans l'homme naturellement, parce que ce sont les oreilles et les yeux de l'homme qui sont ouverts, mais ouverts, par Dieu. Or c'est par cet acte, par cet acte de la Révélation

comprise dans sa totalité, que les Écritures saintes ont parlé à l'Église et se sont prononcées elles-mêmes sur leur caractère divin.

L'article 4 termine par la constatation qu'il y a d'autres livres ecclésiastiques qui sont utiles, mais sur lesquels on ne peut fonder aucun article de foi. Oui, il y a aussi d'autres textes, disons même d'autres autorités, d'autres bonnes choses qui ont été dites, d'autres témoignages ; il y a toute une histoire qui vient après la reconnaissance du Canon. Mais aucune de ces autres voix, même si ce sont des voix chrétiennes, des voix inspirées par l'Écriture elle-même, ne peuvent avoir ce caractère que l'Écriture possède comme témoignage direct.

Article 5. « Nous croyons que la Parole de Dieu qui est contenue dans ces livres est procédée de Dieu, duquel seul elle prend son autorité, et non des hommes. » Vous le voyez : ce n'est ici qu'une autre formulation de ce qui a été dit à l'article 4. On pourrait certes parler aussi d'une autorité humaine de l'Écriture sainte. Des prophètes y parlent, des apôtres. Il y a là tout un monde très respectable, qui pourrait aussi s'imposer comme autorité, et qui le fait, c'est clair. Oui, ces personnages ont été très respectables, mais Calvin déclare : Ce n'est pas cette autorité – celle que pourrait revendiquer la personnalité de l'apôtre Paul, par exemple, ce Saul de Tarse, avec sa piété, son intelligence et son bon cœur, – ce n'est pas cette autorité qui est l'autorité de l'Écriture. Et même il faudrait dire davantage : ce n'est pas l'autorité de l'homme Jésus de Nazareth, comme docteur et rabbi, avec son enseignement et sa vie exemplaire, qui fait l'autorité de ce que Jésus lui-même a dit dans l'Écriture sainte. S'il y a autorité, s'il y a là un pouvoir, une dignité, c'est la Parole de Dieu, qui est contenue en ces livres. L'autorité de l'Écriture sainte est l'autorité de son objet, et l'objet c'est la Parole de Dieu. Cette Parole ici est attestée par des voix humaines, par des hommes, des prophètes, des apôtres, et aussi par l'homme Jésus de Nazareth, mais son autorité, sa dignité, sa majesté sont strictement et exclusivement la majesté divine.

Comprenant ainsi l'autorité de l'Écriture, Calvin continue : « D'autant qu'elle est règle de toute vérité, contenant tout ce qui est nécessaire pour le service de Dieu et notre salut il n'est loisible aux hommes, ni même aux anges d'y ajouter, diminuer ou changer. D'où il suit, que ni l'antiquité, ni les coutumes, ni la multitude, ni la sagesse humaine, ni les jugements, ni les arrêts, ni les édits, ni les décrets, ni les conciles, ni les visions, ni les miracles ne doivent être opposés à cette Écriture sainte, mais au contraire toutes choses doivent être examinées, réglées et réformées selon elle. » Remarquez bien que cette énumération contient des possibilités de phénomènes qui rentrent

dans le cadre de l'Église elle-même. Toutes ces choses sont des actes, des grandeurs, des splendeurs même, des apparitions assez imposantes de la vie de l'Église. Mais Calvin veut spécifier clairement qu'aucune chose dans la vie de l'Église, quel que soit son nom ou son importance, ne peut être comparée à ce témoignage qui a fondé l'Église, à ce témoignage qui est le témoignage de Dieu Lui-même. Non qu'il songe à nier l'existence de ce qui est mentionné ici. Naturellement, il y a antiquité, il y a coutumes, il y a multitude, sagesse humaine, jugements, arrêts, édits… Et Calvin lui-même dans l'Église de Genève a abondamment travaillé dans cette direction ; il y a eu une tradition calvinienne, il y a eu des édits, des arrêts, il y a eu aussi de la sagesse humaine pour forger l'*Institution chrétienne* : mais tout ceci, d'après Calvin, ne saurait concurrencer l'autorité de l'Écriture, tout ceci est sous l'Écriture. Cela peut et cela doit avoir son importance. Le biblicisme calviniste ne signifie pas : il n'y a que la Bible. Il y a bien autre chose dans la vie de l'Église ! Naturellement, et heureusement. Mais toutes les autres choses restent sous la domination de cette première instance, de cette première autorité ; « toutes ces choses doivent être examinées, réglées et réformées selon elle ».

Donc, d'après Calvin la situation de l'Église reste en principe toujours la même. D'un côté la vie de l'Église, et cette vie doit avoir son cours. Il doit y avoir des conciles, il doit y avoir des dogmes, il doit y avoir des autorités et des coutumes. Tout cela est légitime, tout cela est nécessaire. Mais de l'autre côté, en face de cette vie de l'Église, il y a pour ainsi dire cette autre personne parce qu'au fond, c'est une personne, parce que c'est le Seigneur qui parle dans son témoignage. Et donc c'est le Seigneur comme il vit dans l'Église. Mais en vivant dans l'Église, il reste en même temps le vis-à-vis de l'Église, il parle à l'Église, l'Église se trouve toujours en face de Lui. Il n'est pas possible que le Seigneur de l'Église, que cette autorité primordiale disparaisse, pour ainsi dire, dans les grandes poches des théologiens, et que nous puissions être là et affirmer : « Me voilà le Seigneur qui dit ! » Oui, nous avons le droit de parler au nom – au nom ! – du Seigneur, mais le Seigneur reste toujours le Seigneur, qui nous rencontre et qui est là d'un côté – et nous sommes ici, de l'autre – et Lui est au ciel, et nous sommes sur la terre, et donc la vie de l'Église doit toujours rester ouverte. La vie de l'Église catholique romaine ne peut pas rester ouverte, parce que, pour elle, le Christ se perd dans la vie de l'Église elle-même. Pour elle, toute l'autorité du Christ réside dans le corps vivant de l'Église elle-même, dans cet acte qui est présent, dans cet acte de la messe qui se passe tous les jours et qui est présent dans le corps de l'Église, dans le corps des évêques et, au sommet de

l'épiscopat, dans le pape. Et si, dans l'Église romaine, vous demandez : « Où est l'autorité divine ? », on vous répond : « Vous n'avez qu'à aller vers le prêtre, ou bien vers les autorités, vous n'avez qu'à aller à Rome ! » Ainsi, pour le catholicisme, vous avez le Seigneur aussi dans la vie de l'Église. Tandis que, d'après Calvin, d'après la doctrine réformée, le Seigneur bien sûr vit dans son Église, et son Église vit en Lui comme le corps vit uni avec le chef ; mais le corps et le chef sont clairement distincts. Et cette distinction – notez-le bien – est marquée par ce rôle de l'Écriture sainte, parce que, dans l'Écriture sainte, il y a une claire limite qui réapparaît toujours. On pourrait bien parler de l'Esprit-Saint qui agit dans les cœurs ou bien qui travaille dans l'Église, dans les évêques, etc., – mais c'est une instance qui ne peut pas être contrôlée, qui ne peut pas être invoquée, pour ainsi dire. – Dans le catholicisme, c'est toujours l'Église qui prétend : Nous avons l'Esprit ; tandis que, d'après Calvin, l'Église peut seulement dire : « Nous recevons l'Esprit, espérons le recevoir, prions pour le recevoir. » Et puis, il n'y a là aucun secret, il y a là seulement le Livre, la Voix de Dieu qui a parlé et qui parle encore, et l'Église se trouve toujours vis-à-vis, concrètement en face de son Seigneur qui lui parle et qui peut être écouté par l'Église. Donc l'autorité dans l'Église doit être toujours renouvelée dans cet acte d'obéissance, non pas d'une obéissance quelconque, d'une obéissance au fond arbitraire, d'une obéissance où nous nous obéissons à nous-mêmes, où l'Église se dirige elle-même, mais d'une obéissance à cette voix qui parle dans le témoignage de l'Écriture.

En conclusion, Calvin lui-même admet : Il y a aussi d'autres voix dans l'Église, qui sont importantes, qu'il faut écouter. « Nous avouons les trois symboles : à savoir des Apôtres, de Nicée et d'Athanase. » Mais pourquoi les avouons-nous ? « Parce qu'ils sont conformes à la Parole de Dieu ». Cette expression « conformes » est fort importante. Tout ce qui se passe dans l'Église doit être conforme à la Parole de Dieu. Notez-le bien, il ne s'agit pas d'une répétition de la Parole de Dieu : nous n'avons pas à répéter la Parole de Dieu, elle est là, elle parle elle-même ; mais l'Église, pour vivre comme Église et non pas comme bon lui semble, doit vivre dans cette conformité. Dans cette notion de conformité, il y a aussi incluse la liberté de l'Église. Nous l'avons dit hier : il ne s'agit pas – ce serait un faux biblicisme – d'essayer artificiellement de renouveler, pour ainsi dire, dans la vie de l'Église, la Bible elle-même. Non, nous avons à vivre, chaque Église dans son temps et dans son pays ; dans la conformité, certes, mais à vivre, et donc en liberté. La Bible n'est pas une loi qui nous est imposée, et qui nous obligerait sans cesse à dire avec crainte :

« Qu'est-ce qui est dit ? Qu'est-ce qui est écrit ? » Oui, certes, c'est écrit, mais c'est écrit pour que nous puissions vivre dans cette conformité. Conformité ! Le mot nous laisse notre vie, mais il nous dit aussi : Cette vie qui est la vôtre est la vie que vous devez au Seigneur, qui ne peut pas être vécue selon votre bon plaisir, mais bien en obéissance.

Nous retrouvons ce que nous avons vu hier : cette opposition, qui n'est pas une opposition, mais bien une réelle relation, entre l'autorité et la liberté. Évidemment, dans la vie réelle de l'Église, il y aura toujours un mouvement : tantôt trop d'autorité, et tantôt trop de liberté ! Mais il nous faut trouver le chemin que nous avons à suivre, parce que la Parole de Dieu est au-dessus de cette discussion entre autorité et liberté. Il ne faut pas se stabiliser, pour ainsi dire, sur cette notion d'autorité, même aujourd'hui. Nous avons aujourd'hui derrière nous une période de libéralisme, et nous sommes gais et heureux d'être libérés de ce libéralisme ! Mais ne plongeons-nous pas dans le contraire ? L'autoritarisme est aussi impossible que le libéralisme. Ce qu'il faut, c'est cette autorité dans la liberté, et cette liberté sous l'autorité. Voilà ce que d'après la Réforme on peut appeler obéissance à la Parole de Dieu.

Mais nous n'avons pas encore compris pourquoi l'Écriture a cette importance et joue ce rôle dans la vie de l'Église. Nous continuerons donc notre lecture par les articles 13 à 19. Ils traitent de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ. Pour comprendre le premier article sur l'autorité et sur l'unicité de l'autorité et de l'Écriture sainte, il faut recourir à cette doctrine qui est le fondement de la doctrine évangélique, la doctrine de Jésus-Christ. Car tout ce qui est dit sur l'autorité de l'Écriture sainte, sur l'autorité de la Parole de Dieu, et donc aussi sur l'obéissance, se fonde sur ce qui est dit de Jésus-Christ.

« Nous croyons (13) qu'en Jésus-Christ tout ce qui était nécessaire à notre salut nous a été offert et communiqué ; et que Jésus-Christ nous étant donné à salut, nous a été fait à la fois sagesse, justice, sanctification et rédemption, en sorte qu'en déclinant de lui on renonce à la miséricorde du Père, où il nous convient avoir notre refuge unique. » Retenons d'abord cet « unique » de la fin. On ne peut comprendre l'unicité de l'Écriture sainte sans comprendre cette unicité particulière : l'unicité de Jésus-Christ. Cela revient sans cesse ; dès le début : « en Jésus-Christ, tout ce qui a été requis à notre salut, nous a été offert… », et donc il est notre refuge unique. À l'article 17 : « Nous croyons que par le sacrifice unique que le Seigneur Jésus a offert… », et à la fin de cet article : « Nous ne pouvons être délivrés que par ce remède. » Article 18 : « Nous croyons que toute notre justice est fondée en la rémission de nos péchés, c'est notre seule félicité,

comme dit David » ; et encore : « Nous croyons qu'en déclinant de ce fondement tant peu que ce soit, nous ne pourrions trouver ailleurs aucun repos. » À l'article 19 : « Nous n'aurions aucun accès au Père, si nous n'étions adressés par ce Médiateur. »

Partout donc, cet exclusivisme. Et c'est dans cette exclusivité de Dieu agissant pour nous, que sont fondées l'exclusivité et l'unicité du témoignage et donc de l'autorité dans l'Église. Jamais, si l'on sépare ces deux choses, on ne pourra comprendre ni l'une ni l'autre. II vous est arrivé, n'est-ce pas, que l'on vous demande : « Mais pourquoi seulement la Bible ? », et il vous est arrivé d'être embarrassé pour répondre ; on a parfois l'impression d'être un peu entêté en présentant seulement la Bible. « Pourquoi ? », dit l'objectant, et on ne peut lui expliquer, on répète seulement : « C'est comme ça ! ». Pour les Réformateurs, la chose était fort simple. S'il faut affirmer : seulement la Bible, c'est parce que le salut est unique et le Sauveur unique. Nous sommes réellement en face de Dieu, dans cette situation de l'unicité. C'est quelque chose d'absolument spécial, quelque chose qui ne peut pas être répété, où l'on ne peut énumérer plusieurs exemplaires : sauveur 1, 2, 3, 4, et puis grâce 1, 2, 3, 4. Non, il n'y a qu'une grâce, qu'un Sauveur, qu'une action, qu'une chose qui nous est donnée. Si l'on comprend cela, on comprend aussi que, naturellement, il n'y a qu'un témoignage, qu'un lieu où cette chose nous est dite. Bien sûr, il y a beaucoup de lieux, beaucoup de témoignages de par le monde, dans l'histoire des religions, beaucoup de bonnes choses dites sur la terre, sur l'homme, sur le soleil, sur tout ce qu'on voudra ! Et si l'on veut appeler tout cela dieu, eh bien ! Naturellement, il y a beaucoup de sources, beaucoup de bibles ! Mais s'il s'agit de Jésus-Christ, de ce Jésus-Christ dont il est question dans les articles 13 et suivants, alors on découvre que ce n'était pas un entêtement, mais une constatation tout à fait simple, tout à fait naturelle, de dire : il n'y a que cette Écriture. Et en même temps, naturellement – c'est le deuxième point – on comprendra alors l'autorité de ce témoignage. Si le Christ est vraiment le Sauveur, s'il n'y a pour nous que la grâce divine, que la miséricorde de Dieu, si ce que nous avons en Lui est notre refuge unique, alors le témoignage de ce refuge, de ce sauvetage accompli en notre faveur, acquiert une importance unique et une importance décisive. Alors, tout simplement pour vivre, il faut l'accepter. Pour la vie de l'Église, c'est aussi nécessaire que pour un homme qui a soif, qui n'a pas eu d'eau pendant trois jours et qui s'entend dire : Ici il y a une source, d'aller à cette source et de boire. Cet homme ne cherchera pas d'autres sources.

Ce qui serait important pour fournir la base de toute discussion théologique sur l'unicité de la Révélation, et donc de l'Écriture sainte, et donc du fondement de l'Église, ce serait la possibilité de voir avec la même clarté que les Réformateurs cet objet unique : Christ le Sauveur. Une fois cela compris, toutes les autres notions deviennent simples. Notez bien que Calvin ne part pas de la notion du péché et de la corruption humaine. Ce n'est pas parce que nous sommes pécheurs, aveugles, etc., que nous sommes forcés de nous contenter avec la Révélation divine. Non, c'est le contraire : c'est parce que la Révélation divine est là, parce qu'elle est si grande, parce que ce que Dieu a fait pour nous est si important, parce que ce oui est là, ce oui divin, que lui-même nous force de l'accepter. Il y a une fausse apologie de l'unicité, elle consiste à recourir à la faiblesse humaine. Ce n'est pas la faiblesse humaine qui nous contraint de nous contenter avec la Révélation de Dieu en Jésus-Christ ; c'est la grandeur de Dieu qui nous y contraint, parce que ce n'est que par la grandeur de la Révélation de Dieu que nous reconnaissons le péché. La connaissance du péché lui-même n'est qu'une conséquence de la lumière diffusée par la Révélation divine. Il nous faudrait donc maintenant comprendre – mais pas seulement intellectuellement – il nous faudrait essayer de voir avec la même clarté que les Réformateurs, ce que cela veut dire que « tout ce qui était requis à notre salut nous ait été offert et communiqué en Jésus-Christ : qu'Il nous ait été fait sapience, justice, sanctification et rédemption, en sorte qu'en déclinant de lui on renonce à la miséricorde du Père, où il nous convient avoir notre refuge unique. » Pour comprendre Calvin et la Réformation, on ne saurait assez insister sur cette notion biblique – paulinienne, mais aussi biblique en général – que nous n'avons tout ceci que par Lui, mais que nous l'avons en Lui. Il nous a été fait sapience, justice, sanctification, rédemption. Donc il ne faut pas raisonner et dire : il y a Jésus-Christ et il nous donne quelque chose, et nous avons ce quelque chose. Non, nous n'avons pas ! Non, il est notre sapience, il est notre justice, sanctification, rédemption ; et on ne peut pas décliner de Lui, parce que tout ce dont nous avons besoin, tout ce que Dieu nous donne est en Lui, déjà accompli en Lui, accompli de telle sorte qu'il n'est pas besoin que quelque chose suive. Tout est fait, tout est en ordre, tout est accompli en sa personne, en son œuvre. Croire ne signifie pas autre chose qu'accepter cette situation : tout est en règle, tout est en ordre. Ce serait déjà « décliner de Lui » que de vouloir ajouter quelque chose – et nous sommes très souvent coupables de ce déclin ! – que de penser : Eh bien ! Bon, Jésus-Christ, très bon, très efficace ! Mais maintenant il faut…, il faut que…, il faut que…

– Oh ! misérables que nous sommes, avec ce « il faut que… » ! – Non ! Il ne faut pas que, il ne faut plus rien ! Tout est fait, tout est en ordre en Lui. Telle est la grandeur de la Révélation divine en Christ. Dieu a pris soin de tout pour nous, Dieu a tout arrangé, et nous n'avons qu'à dire oui, et nous n'avons qu'à vivre maintenant ! Il ne faut rien. Ce que nous avons, ce n'est pas un « il faut que », c'est une liberté, c'est une lumière qui est là, et nous n'avons qu'à avoir les yeux ouverts et les oreilles ouvertes !… Tout le reste va vraiment sans dire.

C'est parce que l'Écriture est le témoignage de cet événement, de cet événement dans lequel tout est accompli, qu'elle est si importante, qu'elle est unique, qu'elle est autorité, et qu'elle a une autorité sans comparaison. Où trouvons-nous ce qu'elle dit, sinon en elle ? Comparez toutes les autres religions et philosophies, et tout ce qu'on voudra : ce sont toujours des systèmes, des vies, des idées, des choses compliquées pour Dieu et l'homme, et tout un jeu entre ciel et terre, tandis qu'ici il n'y a que la réalité de notre vie. Pour cette éternité, pour les jours où nous vivons et pour notre mort, tout est accompli, fait et nous n'avons qu'à ouvrir notre cœur et à vivre avec un cœur qui correspond à cette réalité, c'est-à-dire avec un cœur obéissant et confiant. Mais cette obéissance et cette confiance, et tout le reste, ce n'est que la suite de ce qui est réel en Lui, en Christ.

Je ne pense pas qu'on puisse comprendre l'idée calvinienne de la Parole de Dieu, de son autorité et de son unicité, sans comprendre ce fait. Pour les Réformateurs, et je pense pour l'Ancien et le Nouveau Testament, cette réalité est contenue dans le nom de Jésus-Christ.

* * *

Et maintenant, sur le reste, seulement quelques indications.

Les articles 14 et 15 parlent de l'Incarnation, de la divinité et humanité du Christ, et Calvin – c'est important – insiste sur l'humanité de Christ. À la fin de l'article 14, une ferme polémique contre Servet. Pourquoi ? Parce que chez Servet, il n'y a pas une véritable connaissance de l'humanité du Christ. Il fait du Christ un demi-dieu. Pour Calvin, c'est la fin de tout. De même, à la fin de l'article 15 : « Nous le considérons de telle manière en sa divinité que nous ne le dépouillons point de son humanité. » Pourquoi cette insistance sur l'humanité de Christ ? Parce que – toujours dans la ligne de ce que nous avons dit – dans l'humanité de Christ, le fait de la Révélation et de la rédemption, de la justification, de la réconciliation est un fait, un fait sur cette terre, une chose concrète, quelque chose qui s'est passé. Non pas une idée, non pas une vérité céleste qui plane au-dessus de nos têtes, mais quelque chose qui est entré dans ce monde. Voilà le

caractère à la fois éternel et temporel, à la fois divin et humain de notre révélation et de toute notre relation avec Dieu d'après Calvin. Le Logos est devenu chair. Le pire danger de l'Église serait de l'oublier et au lieu de s'en tenir au Christ incarné, au Christ homme, de s'envoler vers le monde des idées. Car c'est dans ce caractère de fait, de fait temporel, qu'il y a cette assurance : il s'agit bien d'une réalité. Non pas une réalité que nous devons chercher avec notre pensée, mais une réalité qui tout en étant une réalité divine – Calvin en est convaincu : Jésus-Christ est Dieu Lui-même, – est une réalité de fait, temporelle, en plein milieu de notre vie humaine, à laquelle on peut avoir recours, un lieu où Dieu peut être trouvé. Ce qui s'est passé en ce lieu, dans notre humanité, c'est ce que rapporte l'article 16 : « Dieu a voulu nous montrer son amour et sa bonté inestimable en le livrant à la mort et en le ressuscitant. » La mort du Christ marque pour ainsi dire cette entrée de Dieu dans l'humanité, dans les profondeurs de l'humanité, tandis que la résurrection marque que c'est bien Dieu qui est entré et qui a agi une fois pour toutes pour nous.

Il faut nous arrêter : vous lirez vous-mêmes les articles 17 à 19. J'ai souligné que, dans tous ces articles, sans cesse reviennent les mêmes mots : unique, Lui seul. Ce n'est pas une affirmation, c'est la constatation de l'unicité de l'amour de Dieu qui nous a trouvés dans cette personne. Voilà la raison de l'autorité et de l'unicité de la Parole de Dieu ; voilà ce qui explique l'importance incomparable du témoignage des prophètes et des apôtres, de ceux qui, d'après l'Évangile de Jean, « ont vu Sa gloire. » Nous n'avons pas vu Sa gloire, et nous ne la verrons pas comme ils l'ont vue. Mais ils nous en donnent le témoignage, et en écoutant leur témoignage, nous participons à la gloire ; mais, répétons-le, en faisant toujours cette distinction entre nous et ceux qui étaient ses prophètes et ses apôtres, et qui sont les seuls capables de nous faire entrer en communion avec Lui.

## *Discussion*

BRUTSCH – Calvin a proposé un texte, le synode en a adopté un autre. Ne faudrait-il pas en tenir compte et ne pas se borner à la rédaction de Calvin ?

BARTH – Avez-vous l'intention de défendre le Synode ? Le Synode peut errer.

BRUTSCH – Calvin aussi.

BARTH – Bien sûr ! Aussi ne devons-nous pas discuter théoriquement. La seule question est de savoir si entre ces deux textes, vous avez envie de choisir celui du Synode ?

MAURY – Nous sommes pour le moment, en tant qu'Église, et parce que la Confession avec son texte synodal est en usage, incités à accepter la formulation dernière qui en a été donnée.

BARTH – Non, en aucun cas en face d'une Confession de foi protestante, on ne peut adopter cette attitude. Les confessions de foi sont des réponses de l'Église conformes à la Parole de Dieu. C'est évidemment une question toujours ouverte de savoir si les confessions sont ou non conformes à la Parole de Dieu, mais ce serait être catholique d'affirmer que nous sommes liés à une dernière formulation.

MAURY – Certes ! Mais quand elle existe et que c'est celle que nous avons professée dans notre consécration, elle nous lie cependant ?

BARTH – Oui, elle vous lie et elle nous lie tous en tant qu'elle est un document de la Réformation, une interprétation de l'Écriture sainte faite d'un commun accord par l'Église de ce temps-là ; elle nous lie comme la voix d'un père peut et doit lier son fils. C'est un lien très strict, qu'il faut prendre au sérieux, mais ce n'est pas un lien du même ordre que le lien constitué par la Parole de Dieu lui-même. Il y a donc toujours une réserve nécessaire à faire en face de toute confession de foi, de tout symbole, à savoir qu'il faut les examiner à la lumière de l'Écriture sainte elle-même. Ce serait biffer tout ce que Calvin a dit sur l'Écriture sainte, de prétendre placer la Confession de La Rochelle au même niveau que l'Écriture sainte, comme étant une règle immuable.

MAURY – Ce n'est pas ce que j'ai voulu dire. Comme Brutsch, je voulais poser une question sur l'ordre de l'Église. Il est incontestable que nous pouvons diverger quant à l'interprétation que la Confession de foi a donnée de l'Écriture sainte, mais quand l'ordre de l'Église nous réclame d'enseigner l'Évangile tel que la Confession de foi – celle-là ou une autre – nous déclare qu'il faut enseigner la réponse de l'Église, nous ne pouvons pas changer cet ordre en disant le contraire de ce qu'il y a dans la Confession de foi.

BARTH – Si quelqu'un voulait enseigner quelque chose de contraire à la Confession de foi, ce serait à lui de défendre son opinion devant

l'Église, et ce serait à l'Église de le contredire ou de l'approuver. Mais il n'est pas possible de discuter tout cela en principe. Je vous ai proposé, en un sens, une correction à votre Confession de foi – et j'ai très bonne conscience parce que je suis d'accord avec Calvin ! – Mais il est bien vrai que c'est un changement. Alors, si nous voulons en discuter, discutons le cas concret. Si quelqu'un voulait, au lieu de la doctrine de la justification par la foi, introduire la doctrine du Concile de Trente, ce serait à lui de donner ses preuves ; et puis ce serait à l'Église de se prononcer.

CHERADAME – Où est l'Église ? Le synode ?

BARTH – Pour le moment, nous sommes l'Église. Certes, nous n'élaborons pas une Confession de foi ; nous discutons. Mais ce serait un événement pour moi si vous tous, d'un commun accord, vous me contredisiez en déclarant : Mais c'est une hérésie, ce changement qu'il propose ! Ce ne serait pas toute l'Église, mais une partie de l'Église. Ce serait une chose importante.

JOUSSELIN – Barth reproche à la Confession de foi son insistance : « Premièrement… secondement… ». Me référant à ce texte, je suis frappé d'y trouver la référence à l'Épître aux Hébreux : « Après avoir parlé dans les temps par les prophètes… Dieu nous a parlé par Son Fils ».

X… – « Par les prophètes » : ce n'est pas par la nature.

JOUSSELIN – Il y a le texte des Romains qui ramène à cet ordre de la nature et de la Création.

HEUZÉ – D'autres modifications sont possibles. Par exemple sur les sacrements, plusieurs choses préoccupent nombre de nos frères dans l'Église. Ce qu'ils devraient faire, serait-ce de proposer une modification à la Confession de foi ?

BARTH – Ce n'est pas à moi de vous proposer de changements dans votre Confession. Elle ne peut pas être changée ; elle reste ce qu'elle est, avec des réserves qu'il faut faire, comme dans presque chaque confession de foi. Si l'Église de France se trouve conduite à promulguer une confession de foi à elle, maintenant en 1939, alors il faudrait discuter ce qu'elle a à dire. Mais cette Confession de La Rochelle est un document historique de la foi des Pères. Et nous avons seule-

ment à nous demander en quelle mesure nous acceptons ses expressions. Il s'agit d'expressions. Même, à la rigueur, je pourrais admettre cet article 2. Au fond, ce n'est pas dangereux et on peut le comprendre dans un sens raisonnable. Pourtant, il y a des malentendus possibles, très proches. En songeant à la suite de l'histoire de la théologie, on aimerait qu'il n'ait pas été formulé en ces termes. Mais je ne dirai pas : Ce texte, c'est une hérésie, mais seulement : Ce n'est pas de la bonne théologie !

LUNG – J'aimerais que Barth précise ce qu'il entendait tout à l'heure par le Saint-Esprit et la manière dont Dieu nous parle par le Saint-Esprit. Ne peut-il pas y avoir des illuminations par le Saint-Esprit ?

BARTH – J'ai essayé de le dire de la manière la plus simple. Recevoir le Saint-Esprit ne peut être autre chose qu'entendre la Parole de Dieu. À propos de l'action du Saint-Esprit, l'Évangile de Jean déclare : « Il prendra ce qu'il vous dira de ce qui est à moi. Il vous conduira en toute vérité. » Il le prendra de ce qui est à moi. Ce ne sera pas une chose séparée de la Parole, séparée du Christ, une nouvelle profondeur de la divinité qui s'ouvrirait à côté de la Croix et de la Résurrection. Que la Croix et la Résurrection du Christ nous touchent, deviennent vérité en nous-même : voilà le Saint-Esprit. Évidemment, de temps en temps on a des illuminations – j'espère aussi en avoir ! – c'est une bonne chose, mais non pas en tant qu'illumination, parce qu'il y a aussi d'autres illuminations ! Il faut examiner de très près si cette illumination par la Parole désigne toujours quelque chose que nous avons lu dans la Bible, quelque chose qui est conforme à la Parole et non pas quelque véhémence d'expérience. Nous connaissons ces expériences qui ont une certaine véhémence ! En France, il y a des expériences qui me paraissent très véhémentes, plus qu'à Bâle, par exemple ! Vous êtes beaucoup plus vifs, plus intéressants que nous ; et je vous crois profondément quand vous me dites : « Oh ! j'ai saisi quelque chose ; oh ! j'ai vu quelque chose, j'ai expérimenté ceci et cela ! ». J'ai entendu sur tout cela bien des choses hier et aujourd'hui parmi vous. Eh bien, réjouissez-vous-en ! C'est très beau. Seulement, je ne dirai pas : Méfiez-vous, mais examinez ces illuminations-là parce qu'il se pourrait aussi que cet esprit illuminant ne fût pas l'Esprit-Saint, mais un autre esprit, peut-être un esprit assez gentil, mais pas l'Esprit-Saint. L'Esprit-Saint, c'est l'Esprit de l'Écriture, pas un esprit de religion, un esprit de piété, mais l'Esprit de l'Écriture. Ainsi toutes ces illuminations peuvent avoir un caractère très sérieux – l'illumination peut être un véhicule très beau – soyez heureux si vous avez

ce véhicule-là ! Mais discernez bien quelle est la substance de l'illumination.

ROUX – Je voudrais poser une question sur la confession de foi en général : de quelle manière l'Église est-elle invitée, appelée à confesser la foi ? Suffit-il simplement de se référer, comme nous le faisons en ce moment, à la Confession de foi historique et contingente de 1559 ? Ou bien comment pouvons-nous discerner que Dieu nous demande aujourd'hui en 1939 de confesser la foi ?

BARTH – Très bonne question ! Ce que nous faisons en ce moment, c'est d'étudier la Confession de nos Pères et de nous demander dans quelle mesure elle pourrait être encore actuellement notre confession. Mais évidemment, cela ne suffit pas ; après l'étude devrait suivre une sorte de décision : cette confession est-elle la nôtre ? Peut-être avec certaines restrictions, ou modifications. Mais quitterons-nous Bièvres avec la résolution de prendre un peu plus au sérieux ce que l'Église de France à son origine a décidé être sa Confession ? Mais peut-être cette résolution ne suffirait-elle pas. En Allemagne aussi, on avait les confessions de la Réforme : la Confession d'Augsbourg et le Catéchisme de Heidelberg. On les avait lus pendant quatre cents ans. Et puis paraît Adolf Hitler. Tout le monde est prêt à répéter la Confession d'Augsbourg et le Catéchisme de Heidelberg. Les *Deutsche Christen* eux aussi. Tout le monde dit : « Très bien ! Nous restons des chrétiens réformés ! ». Et puis certains ajoutent quelque chose. « Outre la Révélation, attestée dans la Confession de nos ancêtres, nous avons maintenant découvert une nouvelle révélation de Dieu dans les événements de l'an 33 et dans la personne de Hitler. Ajoutons donc cette personne et ces événements historiques au Catéchisme allemand. Le Catéchisme et la Confession d'Augsbourg restent intacts, mais à côté d'eux nous avons compris quelque chose d'autre sur Dieu. » C'est dans cette situation-là qu'il a fallu se prononcer. Il ne suffisait plus de répéter les anciennes formules que tout le monde répétait, même l'évêque d'Empire Müller. Il a fallu dire quelque chose qui dépasse les anciennes confessions, c'est ainsi que les formules de Barmen ont pris naissance. C'était une nécessité : l'Église était en face d'une nouvelle erreur, elle avait le devoir de répondre et elle a répondu par un document qui a le caractère d'une confession.

Il se pourrait qu'en France, vous vous trouviez dans cette situation. Je ne crois pas qu'il y ait une situation nécessaire à la confession de la foi quand une Église, comme l'Église de Neuchâtel, par exemple,

songeant à l'union entre l'Église libre et l'Église nationale, se demande : Qu'est-ce qu'on pourrait mettre au paragraphe 1 ? Il faudrait que ce fût très chrétien, très évangélique. Mais quoi donc ? Et on se casse la tête pour trouver une formule, et on trouve certains textes bibliques : Voilà notre Confession ! Je ne sais si des choses analogues se sont produites en France. On avance certaines affirmations : le Christ vivant, mort, ressuscité pour nous. Et on dit ces choses. À qui ? À personne. Ce n'est pas là une confession. Ceux de La Rochelle l'ont dit à quelqu'un. Il y avait le roi, la société, l'État français et le monde, le reste de l'Europe. Ils se sont adressés à ces gens-là ; il fallait qu'ils leur disent : Voilà notre foi. Pour s'excuser, comme ils disaient, du reproche de schisme, d'hérésie. C'était une situation de confession de la foi, tandis que lorsqu'un comité essaie de trouver quelque chose de chrétien, non, ce n'est pas le cas. Mieux vaudrait alors pas de confession. Mieux vaudrait un paragraphe 1 sans formules chrétiennes, avec la simple indication : Société pour la propagande, ou quelque chose de ce genre.

DELAHAYE – C'est au sujet de l'autorité de la Parole de Dieu. Et cela rejoint la question de Lung. Lorsque Caïphe a déclaré qu'il valait mieux qu'un homme meure que tout le peuple, est-ce qu'il parlait par le Saint-Esprit ?

BARTH – Probablement, de même que Pilate parlait aussi par le Saint-Esprit lorsqu'il prononça la sentence de mort. Pourquoi pas ?

DELAHAYE – Je le demande, parce que nous avons là, en somme, un israélite en dehors de la révélation du salut – j'allais dire un païen – qui nous dit une vérité qui nous est transmise et qui nous apparaît comme Parole de Dieu. D'autre part, l'apôtre Paul nous dit quelque part qu'il ne parle pas au nom du Seigneur, mais en son nom propre. Je voulais demander si cette parole de Paul avait la même portée que celle de Caïphe.

BARTH – C'est un autre cas. Dans le texte auquel vous faites allusion, Paul dit : Je ne dis pas cela au nom du Seigneur ; je le dis sans faire usage de mon autorité d'apôtre, d'une manière privée, pour ainsi dire ; c'est un conseil. Mais ça n'empêche point qu'il peut l'avoir dit dans le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit n'est pas limité à certaines sentences officielles pour ainsi dire. Il se peut – c'est un cas très extrême, le cas de Caïphe et de Pilate – comme l'Écriture l'affirme expressément, que ces hommes aient parlé par le Saint-Esprit ; Dieu a le

pouvoir de faire dire Sa vérité même par des menteurs. Heureusement qu'il a ce pouvoir !

JORDAN – Ceci me ramène à la question précédente, celle de Roux. La nécessité d'une nouvelle confession de foi ne viendrait-elle pas, par exemple, d'événements extérieurs, comme ce que nous venons de dire semble l'indiquer. Est-ce que ces événements ne nécessiteraient pas peut-être actuellement une autre confession de foi ?

BARTH – Justement, vous dites « peut-être ». Parce qu'on ne peut pas dire en général que certains événements nécessitent une confession de foi, parce que la confession est en elle-même un acte, un acte libre de l'Église. Ce ne sont pas les événements qui exigent la confession de la foi ; ils sont l'occasion. Il serait donc fort possible qu'en un temps très paisible, sans aucun événement, sans occasion extérieure, on soit forcé de confesser.

DERANSART – N'est-on pas toujours obligé de confesser ? Sans qu'il s'agisse d'élaborer une nouvelle confession, l'Église ne doit-elle pas confesser toujours sa foi devant le monde ?

BARTH – Il faut distinguer. Évidemment la vie de l'Église est une continuelle confession. Quand vous prêchez, quand vous faites votre catéchisme, tout cela est confession. Mais nous parlons en ce moment de la confession comme confession du corps de l'Église. Et sur ce point il faut dire : Il n'est pas toujours temps de faire une pareille confession. On peut garder l'ancienne confession. Mais le moment peut venir où cela ne suffit plus ; parce que la confession ancienne ne répond pas aux questions qui nous sont posées et auxquelles nous devons répondre. C'est une situation très dangereuse d'avoir une bonne confession derrière soi. J'ai vu ça en Allemagne. Une bonne partie des Chrétiens Allemands était très fière, très pieusement et très sincèrement, d'avoir l'ancienne confession. Ils se disaient : « Nous sommes luthériens, nous avons la Confession d'Augsbourg et puis notre Heidelberg. Tenons-nous-y ». Et cependant, ils fermaient les yeux aux périls du présent. Et les mêmes hommes qui étaient si fidèles dans l'ancienne confession, ne comprenaient pas qu'on ne peut pas « avoir » une confession sans confesser, parce que confesser doit être un acte ; si ce n'est pas un acte, si c'est une affaire de bibliothèque ou de musée, mieux vaudrait ne pas avoir une belle ancienne confession. C'est un danger certain d'avoir un aussi beau livre que la Confession de La Rochelle. J'aimerais que vous me compreniez bien. Je ne

traite pas ce document en conservateur du passé. Renouveler le passé ne peut signifier qu'une chose : dire de nouveau, maintenant, aujourd'hui, ce qu'on a dit dans ce passé, et on ne peut le dire sans certaines corrections.

CHAPAL – Est-ce pour ces raisons que Calvin avait refusé de signer purement et simplement le Symbole d'Athanase sur la Trinité ?

BARTH – Non, il avait des raisons spéciales à ce moment-là. Il était – en un sens qu'il n'approuvait pas plus tard – bibliciste et il n'aimait pas ces formules, surtout celles du dogme de Nicée. Elles lui semblaient trop vastes. Non, ce n'était pas une question de principe, mais une question de fait.

CADIER – Je voudrais rappeler qu'il y a eu un cas fâcheux de révision de la Confession de foi de La Rochelle. Le Synode de Gap a ajouté un 41e article, sur le pape et l'Antéchrist. Cet article a été adopté sous la pression d'une polémique romaine et est tombé ensuite en désuétude sans que personne s'en trouvât mal. Ce cas montre qu'il peut être dangereux que, sous la pression des circonstances ou de certaines idées du jour, on introduise certaines modifications. Il faut toujours se replacer sous la Parole de Dieu. Le principe réformé, c'est que la Confession est révisée par la conformité à la Parole. Mais en fait, au seul moment où la Confession a été révisée, cela a été fâcheux.

BARNAUD – Ne faut-il pas distinguer entre confession de foi et déclaration de foi au monde ? Est-ce le même document qui doit servir pour ces deux fonctions ?

BARTH – Il y a des confessions qui ont plutôt le premier caractère qui sont destinées avant tout à l'instruction. Par exemple, le Catéchisme de Heidelberg, ou le Catéchisme de Calvin. Ce qui n'ôte point que ces documents aient aussi ce caractère de démonstration au dehors, mais pas premièrement. Mais pour la Confession de La Rochelle, je ne crois pas qu'on en ait fait usage pour l'instruction. C'était plutôt un document pour le dehors. Ce qui n'ôte pas inversement qu'on puisse aussi en faire usage pour l'instruction, comme nous le faisons ici.

CHERADAME – J'aborde un autre sujet : les rapports de l'Église et du Canon. L'Église catholique parle du miracle de l'Église qui décide de la valeur du Canon, et le Canon précise le témoignage du Saint-

Esprit donné à l'Église. Et vous, vous dites : Au contraire, le Canon est un miracle de Dieu qui précise ce qui fait l'Église. Le miracle part du Canon et s'adresse à l'Église. Où est le commencement ? Je n'ai pas bien compris où est le point de départ, sur quel point intervient le miracle de Dieu ? Est-ce sur la formation du Canon ou sur l'existence de l'Église ?

BARTH – Le miracle de Dieu est l'existence du Christ. Et ensuite la révélation du Christ à ses disciples, aux apôtres. Au fond, il n'y a pas de second miracle à côté de celui-là, il n'y a que la reconnaissance de ce miracle. Quand l'Église a rencontré dans les écrits des prophètes et des apôtres le témoignage du Christ, et donc le témoignage du miracle de Dieu, ce n'était pas elle qui était fonctionnaire de Dieu, pour ainsi dire ; mais elle était atteinte par le fonctionnaire de Dieu, c'est-à-dire par la parole des prophètes et des apôtres. C'est quelque chose qui est advenue à l'Église, et non pas quelque chose qui est procédée de l'Église. L'Église a été rassemblée par la Parole, elle n'a pas apporté quelque chose à la Parole.

MAURY – Ne peut-on pas dire davantage, à savoir que l'Église est sans cesse créée par la Parole, qu'il n'y a pas une Église qui préexiste à la Parole, mais que c'est la Parole qui la suscite à chaque instant ?

X… – Ne croyez-vous pas qu'un marcionite pourrait tenir le même raisonnement à l'égard du canon de Marcion et le déclarer Parole de Dieu ?

BARTH – Oui, il se pourrait, en théorie, qu'une Église fasse à propos de Marcion la même argumentation. Eh bien ! Que cette Église atteste son existence et l'existence de son canon et on verra. C'est une question de fait qui se pose alors entre ces deux Églises.

X… – Mais si l'Église déclare qu'elle n'entend plus le témoignage du Christ dans tel ou tel livre de la Parole de Dieu, qu'est-ce qui se passe ?

BARTH – C'est un cas possible en théorie. Luther n'a pas aimé l'Épître de Jacques. Il ne l'a pas rayée dans sa première édition du Nouveau Testament de 1521, il l'a placée dans une seconde partie du Nouveau Testament, séparée du reste par une ligne noire, avec l'Apocalypse et la Seconde à Pierre. Et Luther n'était pas seul. D'autres au temps de la Réforme ont cru pouvoir assurer : Il y a une seconde partie

du Nouveau Testament, avec moins d'autorité. En théorie, il n'est pas impossible de le faire. Mais il faudrait pour le faire, avoir une très bonne conscience. Ce serait un acte de confession, un nouvel acte de confession en face de la Parole de Dieu, qu'une décision de l'Église affirmant par exemple : Nous ne reconnaissons plus dans l'Épître de Jacques la Parole de Dieu, nous croyons qu'elle est un écrit apocryphe. Et peut-être, inversement, on pourrait dire : Nous constatons que la Parole de Dieu est contenue dans la *Didachè des douze apôtres*. En principe, ce serait possible. Mais peut-être cela n'a-t-il pas grand sens de discuter cette possibilité avant que quelqu'un ait le courage ou la mission de nous proposer un tel changement du Canon. Évidemment, le Canon, tel qu'il est, est toujours aussi un acte de confession de l'Église.

JAVET – Mais n'y a-t-il pas une impossibilité théorique, en ce sens que les juifs étaient les gardiens des oracles et n'ont pas osé modifier le canon juif alors que les chrétiens ont osé le modifier au Concile de Trente ? De même, l'Église chrétienne ne pourrait pas modifier le canon chrétien, elle pourrait modifier le canon juif.

BARTH – Je ne vois pas à cela une raison théologique.

JAVET – Parce que le Canon a été confié à l'Église par Dieu.

BARTH – Mais il faut distinguer entre l'acte de Dieu par lequel il confie quelque chose à l'Église, et l'acte de l'Église par lequel elle prend ce que Dieu lui donne. Du côté de Dieu il n'y a pas d'erreur, mais il y a possibilité d'erreur du côté des hommes. Il faut donc que tout acte de l'Église, même l'acte concernant le Canon, soit compris comme ayant sa valeur et ne pouvant pas être contesté tant que le contraire n'est pas proclamé et accepté, mais n'ayant en soi d'autre valeur que la valeur d'une autorité secondaire, d'une autorité relative.

MAURY – Oui, mais en vertu de quoi l'Église pourrait-elle décider une révision du Canon par elle-même, puisqu'elle se trouve suscitée comme Église par le témoignage des prophètes et des apôtres ? Je cherche à comprendre comment l'Esprit Saint pourrait s'attester à l'Église de façon à ce qu'elle nie le Canon qui l'a fondée. Je prends l'exemple de Luther. Il n'est pas allé au bout dans l'affaire de l'Épître de Jacques, mais supposons qu'il l'ait fait. Il l'aurait fait en disant : Comme membre de l'Église, j'ai écouté la voix de Dieu dans les quatre Évangiles, dans les Épîtres de Paul et dans le reste du Nouveau

Testament, et maintenant en écoutant la voix de Dieu dans ces livres-là, il me faut constater que l'Épître de Jacques n'est pas la pure doctrine de la Parole – il y a là contamination, erreur même : la justification par la foi est niée ou est altérée – et donc en écoutant la Parole de Dieu dans les autres livres, il me faut constater que cette Épître doit être rejetée, et je propose à l'Église de le faire.

BARTH – Ce serait possible, mais il est intéressant que Luther ne l'ait pas fait. Il a grondé, mais il a obéi à la fin.

CHAPAL – Ne faudrait-il pas dire que le Canon du Nouveau Testament est révisable, mais que celui de l'Ancien Testament ne l'est pas puisqu'il est sanctionné par l'autorité du Christ ?

DE TIENDA – Le canon juif a été définitivement arrêté en 150 après Jésus-Christ.

ROUX – Je voudrais poser la question différemment. L'Église apparaît, existe avant la formation du Canon du Nouveau Testament, elle se trouve ainsi entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Ne pourrait-on pas dire que l'existence de l'Église et l'existence du Canon sont données en même temps ? Nous ne pouvons pas faire ce que fait le catholicisme et dire que l'autorité de l'Église est au-dessus de celle du Canon. Nous devons accepter les deux en même temps, parce que la situation historique de l'Église l'enferme à l'intérieur même de l'Écriture, entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

BARTH – Oui, si vous entendez par Église l'apostolat. Dans ce cas, vous avez raison parce que la création de l'apostolat est en même temps la création de l'Écriture sainte, parce que, en créant l'apostolat, Jésus a de nouveau fondé le peuple d'Israël avec sa révélation, et a réaffirmé ainsi l'autorité de Moise et des prophètes. En même temps, les apôtres étaient institués par lui comme ses témoins, comme témoins de sa personne en tant que Messie de ce peuple d'Israël. On peut donc dire : En fondant l'apostolat, Jésus a fondé l'Écriture sainte comme base de l'Église.

DERANSART – Une question sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Barth a insisté sur le caractère objectif du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Il a même prononcé le mot « presque rationnel », montrant que le témoignage du Saint-Esprit était une obéissance à une parole donnée. D'autre part, Luther faisait du témoignage

intérieur du Saint-Esprit quelque chose de subjectif, puisqu'il se donnait le droit de choisir dans le Canon au nom d'un principe trouvé dans les autres livres – la justification par la foi.

BARTH – Non, il le faisait au nom des autres livres. Est-ce qu'il n'y a pas une confusion du témoignage intérieur du Saint-Esprit, subjectif et objectif, d'une part, et d'autre part je ne sais quelle illumination, quelle impression que certains textes font sur nous ? Il n'y a pas une autorité abstraitement formelle de l'Écriture sainte, mais il y a une autorité parce que son contenu est tel ou tel.

CONORD – Si je ne me trompe, Calvin met en rapport la connaissance de la Parole de Dieu avec des images empruntées au domaine de la philosophie ou de la perception.

BARTH – Il est vrai, et l'on s'est demandé : Pour Calvin, la révélation entre-t-elle dans l'ordre des *a priori* ? Part-elle de certaines données comme la mathématique, les catégories ? Je pense que pour lui, il ne s'agit que d'analogies. Il existe certaines choses qui sont claires par elles-mêmes. La Révélation, elle aussi, est claire par elle-même, mais sa clarté est une autre clarté que celle qui nous fait distinguer le noir et le blanc.

CONORD – Oui, mais si Calvin avait écrit cela après Descartes ou après Berkeley, il aurait employé la même formulation.

BARTH – J'espère que non. J'espère qu'il aurait évité certaines expressions. Je me souviens, quand j'ai lu l'*Institution* pour la première fois, une de mes premières impressions, c'était : Comme tout ceci est proche de Descartes ! Mais, après un examen attentif, je ne pourrais pas soutenir que Calvin soit un précurseur de Descartes.

CONORD – Ce que je voulais demander, c'est si la théorie du témoignage intérieur du Saint-Esprit est liée à une certaine théorie de la connaissance antérieure à l'idéalisme philosophique.

HEUZÉ. – Je voudrais poser la question de la théopneustie. J'aimerais comprendre votre position à l'égard de la critique ; par exemple, précisez-nous ce qui pour vous, dans la Parole de Dieu, est vraiment Parole que Dieu vous adresse, où dans la Bible écrite vous recevez la Parole de Dieu.

BARTH – Quelle est exactement votre question ? En quel sens la critique biblique est-elle admissible ?

HEUZÉ – Par exemple.

BARTH – C'est un champ fort vaste. Si vous dites : La théopneustie, je demande à mon tour : Qu'est-ce que vous voulez dire ? J'essaierai d'être bref. Théopneustie signifie en tout cas un acte de Dieu, je dis un acte, et non une qualité inhérente à un livre, un acte de Dieu qui travaille par ce livre, mais un acte. Donc on ne put pas séparer l'inspiration, la théopneustie, de la personne de Dieu lui-même, du Dieu trinitaire, Père, Fils, Saint-Esprit. La théopneustie commence avec la Révélation en Christ lui-même. Et c'est l'acte fondamental. Elle continue avec l'acte du Christ au milieu de ses disciples, avec la vocation des apôtres, leur instruction, l'œuvre qu'il a faite avec Pierre. Elle continue ensuite dans la vie des apôtres après Pâques et après Pentecôte, dans leur œuvre d'apôtres et puis dans leur œuvre d'écrivains. Ici le livre entre en jeu. La théopneustie continue avec cet acte décrit dans la Confession comme l'acte de canonisation. C'est toujours la théopneustie. Et la théopneustie continue quand nous sommes en face de la Bible, quand nous la lisons, quand nous y entendons la Parole et quand nous l'expliquons. Tout cet ensemble, c'est la théopneustie. Au fond, si l'on parle sérieusement de la théopneustie, on ne peut omettre aucun maillon de cette chaîne. Vous me demandez : Y a-t-il des parties de la Bible plus inspirées que les autres, ou d'autres pas du tout inspirées ? Vous comprenez qu'il n'est pas possible de poser cette question. Car voici le livre, et derrière le livre, Dieu lui-même, le Christ, sa Révélation, et puis ici l'Église qui a choisi ce livre comme Canon, et puis moi qui entends. Eh bien ! c'est de ce livre, avec tout ce qu'il contient, avec toutes ses syllabes, même avec la petite corne hébraïque, qu'il s'agit dans la théopneustie. Mais évidemment, je ne peux pas dire maintenant que tout ce livre, avec toutes ses syllabes, parle pour moi comme Parole de Dieu. Il y a des parties, de grandes parties, qui sont muettes pour moi ; mais je ne suis pas l'Église, je suis moi. Je ne peux pas affirmer que tout le livre, du commencement jusqu'à la fin, soit la Parole de Dieu, un texte saint. Je peux seulement dire : Dans la théopneustie, il s'agit de ce livre et de ce livre tout entier. Et maintenant, ce livre tout entier est un document humain, vraiment humain ; il a plu à Dieu de se servir de ces hommes-là et aussi de ce genre de littérature qu'on avait en ce temps-là, qui était une littérature, une forme littéraire, pas très pratique pour notre usage. On aimerait peut-être avoir les choses tout autrement

qu'elles ne sont dans la Bible. Il y a toutes les altérations de textes et tout le reste. Et tous les problèmes interviennent. Et puis c'est de l'histoire, donc il faut aussi de la critique…

MAURY – Mais qu'est-ce qu'elle fait, la critique historique ?

BARTH – Qu'est-ce qu'elle fait ? Elle s'occupe de ces textes-là, mais elle ne peut pas les changer. La critique fait un grand jeu très intéressant. Pour l'explication – car il nous faut expliquer – il faut consulter cette critique. Déjà pour découvrir le texte dans son sens primitif. Et puis pourquoi pas la critique littéraire ? Il est intéressant de voir la composition des Évangiles, de découvrir si tel épisode est antérieur ou postérieur. Tout ceci est intéressant pour l'explication et pour situer le contenu. Et puis vient la critique historique : elle m'aide à interpréter le texte ; elle peut m'aider, elle peut aussi me troubler évidemment ; mais le fait que cette entreprise est dangereuse et le fait qu'il y a eu de mauvais interprètes qui n'ont pas compris de quoi il s'agit, ne me permet pas de dire : Je ne veux pas de critique. Il me faut faire un usage rationnel de la critique. Rationnel veut dire : il faut faire de la critique pour expliquer le texte, parce que c'est notre tâche comme théologiens. Nous sommes des exégètes, et comme exégètes, il faut nous servir de tous les moyens accessibles, la connaissance des langues, et aussi certaines connaissances historiques. Quant à l'exégèse, et donc pour nous donner la possibilité de faire rayonner le texte, ou plutôt de voir les rayons de la Révélation dans le texte lui-même, je pense qu'aucune possibilité de la critique ne pourrait nous embarrasser dans cette tâche, si nous croyons tout simplement. Parce que le caractère humain de ces textes est admis. Il ne faut pas retomber dans une conception magique de la Bible, il n'y a pas de magie. Ce sont des textes, et nous sommes des hommes, Paul aussi était un homme. Nous sommes donc dans le cadre historique, il faut l'admettre ; mais il faut croire.

GAILLARD – Je voudrais poser une question sur les rapports du témoignage intérieur et de l'Écriture. Calvin n'a-t-il pas appliqué trop exclusivement à l'Écriture le témoignage intérieur du Saint-Esprit ? N'y a-t-il pas eu en quelque sorte chez lui comme une tentative inconsciente d'éliminer le risque que constituait la Réforme vis-à-vis des garanties romaines ? N'a-t-il pas cherché à avoir sa garantie réformée dans le témoignage intérieur, qui lui testifie la vérité de la Parole de Dieu ?

BARTH – Vous voulez dire que sa théorie sur l'Écriture avait le caractère des garanties romaines ? J'ai toujours trouvé très saine et très bonne la manière dont Calvin appliquait le témoignage intérieur. Il disait : Il faut que le même Esprit qui a habité dans les prophètes et les apôtres, entre par la Parole en nous, et que nous reconnaissions la même chose qu'ils ont reconnue. En peu de mots, c'est la même chose que j'ai essayé d'expliquer tout à l'heure. Ou bien pensez-vous à autre chose ?

GAILLARD – Est-ce que le Saint-Esprit n'est pas une certitude de l'ordre spirituel, l'attestation par exemple que nous sommes enfants de Dieu, et non pas un principe théologique applicable à l'Écriture.

BARTH – Oui, mais pouvez-vous recevoir le témoignage que vous êtes enfant de Dieu, sans entendre la Parole de Dieu dans des paroles concrètes ? Ce sont des textes qui nous disent ça, ce sera par la prédication de la Parole qu'on l'apprendra. Il ne faut pas séparer. Il n'y a pas d'un côté une vérité religieuse, et puis d'un autre une vérité théologique sur la Bible. Cela revient au même en fait. C'est la puissance propre de cette Parole. La foi vient de la prédication.

HERDT – Je voudrais poser une question précise, à propos de la critique biblique. Que devons-nous penser, lorsque nous voyons un critique comme Gunther Dehn, si respectueux de la Parole de Dieu, nous dire à propos de la parabole du Semeur : L'explication allégorique de cette parabole a été ajoutée ; elle est tout à fait contraire à l'enseignement de Jésus-Christ et à ce que Jésus-Christ a voulu dire ? Il n'y a pourtant pas là deux zones différentes. Le Saint-Esprit serait-il contradictoire ? Ou bien puis-je croire que le Saint-Esprit a voulu ajouter quelque chose à la parole humaine de Jésus-Christ, peut-être la corriger ?

BARTH – Purement en théorie, je dirais : Oui, c'est possible. Il peut y avoir des contradictions. Qu'est-ce que cela veut dire, des contradictions humaines ? Ce n'est pas une contradiction en Dieu, ce n'est pas une contradiction de sa Parole. Ce serait même peut-être une contradiction très intéressante, très importante même. Par exemple, j'admettrais volontiers qu'il y ait contradiction entre l'Épître aux Galates et l'Épître de Jacques. Et je dirais : Mais pourquoi pas ? Pourquoi ne serait-il pas permis de contredire à l'apôtre Paul ? Il semble que Jacques a cru nécessaire de le contredire un peu.

HERDT – C'est Dieu qui l'a voulu ?

BARTH – Pourquoi pas ? Parole de Dieu ne veut pas dire théorie vraie. Non, c'est une théorie humaine que la théorie de la justification. Il est bien possible qu'il ait fallu ajouter quelque chose pour la rendre plus claire. Et donc l'Église primitive a eu raison d'accepter aussi l'Épître de Jacques, et Luther n'avait pas raison de vouloir l'écarter. Donc, en principe, il se pourrait que l'on puisse considérer cette explication de la parabole du Semeur comme la voix de l'Église, comme un commentaire qui n'était pas à la hauteur du texte original. Il arrive souvent que la Bible se commente elle-même. Même si nous disons, comme Dehn le fait : Ce n'est pas un commentaire exact, pourtant il peut être instructif pour l'exégèse de l'avoir. Du reste, je ne suis pas sur ce point de l'avis de Dehn. Mais je réponds en principe.

CASALIS – En m'occupant du livre de Daniel et en le lisant, j'ai vu que les prophéties de Daniel sont *post eventum*. Peut-on dire cela, qui est scandalisant à certains égards, à ses paroissiens ? J'ai préféré ne pas parler des prophéties de Daniel.

BARTH – À votre place, je n'aurais pas été scandalisé. Pourquoi ce que nous appelons prophéties *ex eventu* ne pourrait-il pas être Parole de Dieu ? C'est un genre littéraire intéressant. Mon ami Vischer, si je ne me trompe, estime aussi que le livre de Daniel appartient au II^e^ siècle, qu'il est en tout cas très tardif. Et il dit : Prenons-le comme tel et voyons pourquoi il n'aurait pas pu plaire à Dieu de parler ainsi.

MAURY – Il se pose pourtant une question sérieuse ici. C'est que, dans la Bible, il est dit que ce n'est pas une prophétie *post*, mais *ante eventum*. Bibliquement, nous sommes obligés de la prêcher comme *ante eventum*, alors que nous savons qu'elle est *post eventum*. Tu as employé l'expression : La critique est un jeu intéressant. Nous sommes plusieurs à nous demander si, en disant : Ça n'est qu'un jeu, il faut lui faire quand même une place secondaire dans les facultés de théologie, une petite place dans l'Église. Elle a tout de même à nous dire ce que c'est que l'histoire de la Révélation, elle a à nous en montrer le caractère historique. Quand la Bible nous dit : Il y a eu ce fait, nous devons dire à nos paroissiens : Ce n'est pas une légende, cela s'est passé. Alors la critique historique arrive et nous dit cela ne s'est pas passé. Nous voici en danger de devenir doubles, même menteurs. D'autre part, nous pensons souvent que la critique historique est là pour nous dire ce qui a été vraiment historique ; c'est vraiment que

Jésus-Christ est devenu homme, qu'il est né à telle époque, etc. Cette historicité que nous voulons reconnaître à la Révélation, la critique en serait le témoignage pour nous. Cela nous introduit dans toutes les difficultés d'une prédication dans l'histoire, une prédication extra-historique ! Ce n'est pas un jeu !

BARTH – Si j'ai parlé de jeu, je n'ai pas voulu dire que ce ne fût pas sérieux, parce que, dans un certain sens, – et c'est très heureux – toute notre vie est un jeu. Nous sommes des enfants qui jouent, et Dieu nous permet de jouer, et si des enfants jouent vraiment, ils prennent leur jeu au sérieux et ils ont raison ; sinon, ils ne joueraient pas vraiment. J'ai seulement voulu dire : Comparé avec l'objet, comparé avec Dieu, ce que nous faisons, ce que le dogmaticien fait, c'est un jeu. Et maintenant, traitons la chose au fond. L'histoire ? Oui, naturellement il y a de l'histoire, il s'agit du Verbe incarné, donc de l'histoire. Mais il faut admettre et comprendre qu'il y a différentes manières de parler de l'histoire. Il y a ce que nous appelons la chronique, qui peut être assurée par des preuves, par des évidences. Et il y en a une autre ; c'est la manière par exemple des Évangiles : les Évangiles racontent d'une manière liturgique ; ils se réfèrent eux aussi a des faits historiques, mais pourtant déjà ce genre de littérature (comme la *Formgeschichte* nous l'a montré) ne saurait être comparée avec Tacite ou avec Thucydide. On raconte à l'Église, en très peu de mots : Jésus a fait ceci, Jésus a dit ceci. Et puis il y a d'autres possibilités : celle de rappeler certains faits dans un langage mythique ou légendaire. Sans doute, il y a aussi des légendes dans la Bible, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Pourquoi pas ? Cela se rapporte toujours à l'histoire, mais c'est un autre genre littéraire. C'est une fausse vue que nous avons, nous, les pauvres enfants du XIX^e^ siècle, une pauvre notion de la vérité historique ! Comme si la vérité historique était seulement ce qu'on peut prouver exactement ! Je vous en prie, quelle est la vérité sur Napoléon ? Cela seul est-il vrai sur lui, qu'on peut prouver sûrement ? Napoléon déjà, dans sa vérité historique, ne savait-il pas se couvrir d'un mythe ? Vérité et mensonge sont déjà dans la vérité historique elle-même. Toutes les anecdotes qu'on raconte sur Napoléon, ne sont-elles pas vraies ? Par exemple, l'histoire de Cambronne, n'est-elle pas vraie ? Cela ne m'intéresse pas de savoir si « historiquement » ce général n'a pas dit ça. Il l'a dit. Et il est essentiel à Napoléon que ce général l'ait dit. Ceci n'est qu'un exemple. Je crois que les anciens temps ont eu un sens beaucoup plus profond de ce que c'est que la vérité historique. Il ne faudrait pas nous laisser limiter par le triste positivisme du XIX^e^ siècle ; il faudrait redevenir

tranquillement un peu ouverts à la possibilité qu'il y ait le mythe, la parabole, la poésie, tous ces divers genres littéraires. La Bible est très riche en tant que littérature. Il existe toutes sortes de possibilités différentes de raconter. Mais toujours ce qu'on raconte se rapporte à l'histoire et non pas à des idées. C'est cela qui est important. Ce qui compte, c'est de comprendre qu'il s'agit d'un événement, de quelque chose de temporel, et non pas d'une vérité éternelle. Les récits de l'événement sont différents, et la critique historique peut nous indiquer ces différences et notre prédication aussi sera différente. On ne parlera pas sur le même ton toujours. Il y a un ton de Paul, un ton de St Jean, un ton synoptique, un ton ancien-testamentaire. Il faudra découvrir ces différents tons pour bien expliquer l'Écriture.

CADIER – Je voudrais dire un mot sur la vérité du témoignage. L'Église est appelée à rendre témoignage à l'œuvre de vérité, au salut. Comment pouvons-nous apporter la vérité, non pas seulement des faits, mais une vérité qui est exprimée dans la Bible, si la Critique a jeté un doute ? Par exemple, Marc dit (10,45) : « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour plusieurs. » Le texte est cardinal, il donne à la rédemption comme fondement la mort de Jésus. Or, Bultmann nous dit que le *logion* est complet dans la première phrase. Quant à la deuxième partie : « Donner sa vie en rançon pour plusieurs », elle serait due à une influence paulinienne, Jésus n'aurait pas prononcé cette parole. Supposons que je sois convaincu par cette affirmation critique. Je suis donc amené à retrancher de la vérité historique le fait que Jésus ait prononcé cette parole : « Je suis venu donner ma vie pour la rançon de plusieurs. » Je puis même ne plus annoncer que Jésus est venu donner sa vie en rançon.

BARTH – Je ne dirai pas cela ; parce que les Évangiles sont une partie du témoignage du Christ, les Épîtres en sont une autre, et je ne vois pas de priorité de principe pour les Évangiles, parce qu'ils contiendraient les *ipsissima verba* du Christ. Je ne verrais aucune difficulté à admettre la vérité de la rédemption par la rançon, sous prétexte que c'est Paul et non Jésus qui l'a dit. Ce qui est important, c'est que Jésus l'ait été.

## Troisième étude

Nous aborderons dans ce dernier entretien les articles 19 à 24. Nous avons essayé hier d'éclaircir la question : Qu'est-ce que c'est que

la Parole de Dieu, et nous avons examiné la réponse de la Confession : la Parole de Dieu, cette Parole unique qui est entendue dans l'Église et qui doit régner sur l'Église, cette Parole de Dieu dont l'Écriture sainte est le témoignage, c'est le Christ dans sa personne divine, humaine, et dans son œuvre rédemptrice.

Nous poursuivons maintenant en posant la question : Quelle est la fonction de cette Parole de Dieu vis-à-vis de l'homme ? À quoi répond-elle ? D'après la Confession, elle répond à une question très précise, très concrète. – Naturellement, quand je dis : Réponse à une question, il convient d'être parfaitement conscient que cette réponse est au fond l'origine de toutes les questions, – cette question, ces questions auxquelles la Parole de Dieu répond, ne se poseraient pas s'il n'y avait d'abord et avant tout la réponse elle-même. Il n'existe pas, en effet, de questions humaines indépendantes, c'est-à-dire posées par l'homme et auxquelles Dieu répondrait dans sa Parole. C'est le contraire qui se passe : Dieu parle, et en parlant Il suscite la question à laquelle, en parlant, Il répond.

Quelle est donc cette question ? – car, d'après notre Confession, toutes les questions se résument en une question – l'article 19, d'accord avec l'article 24, la formule ainsi : Quel est l'accès de l'homme au Père, à Dieu ? Comment avoir cet accès au Père, c'est la question dans laquelle se résument toutes les autres questions humaines. Nous vivons quand nous avons cet accès, quand nous avons « la liberté et le privilège d'invoquer Dieu avec la pleine confiance qu'il se montrera notre Père ». Nous vivons en nous découvrant enfants de Dieu et en étant capables de découvrir en Dieu notre Père. Notez-le bien, ce n'est pas une donnée anthropologique, que nous soyons enfants de Dieu, que Dieu soit notre Père. La question : Comment avoir Dieu comme Père, comment avoir un accès filial auprès de Lui ? n'est que l'écho de la réponse divine donnée en Jésus-Christ, dans cet acte où Dieu donne son propre Fils pour le salut du monde, pour nous, et nous montre Sa volonté miséricordieuse de nous accepter comme enfants. Nous sommes enfants de Dieu parce que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, et la question évoquée par la Parole de Dieu qui s'appelle Jésus-Christ, doit donc être ainsi formulée : En présence de cet événement de l'apparition du Fils de Dieu, comment serons-nous, nous aussi, fils de Dieu, enfants de Dieu, comment aurons-nous accès au Père ? La réponse donnée à l'article 19 résume tout ce que Jésus-Christ signifie pour nous. « Il convient de tenir notre vie de lui comme de notre chef. » Donc nous n'avons pas accès au Père par une voie directe. Nous ne sommes pas enfants de Dieu parce que nous sommes des hommes, ou tel ou tel homme, ou parce que nous sommes membres de telle ou telle

société, fût-ce l'Église. Nous n'avons accès au Père que dans la forme d'existence décrite dans l'Écriture par l'expression paulinienne, comme « membres du corps, duquel lui, Jésus-Christ est le chef », c'est-à-dire dans une forme d'existence qui implique une complète dépendance, une complète soumission de notre vie à sa vie, de laquelle nous vivons. Évidemment, nous vivons, mais ce que nous vivons, nous le vivons non en vivant pour nous, mais en bénéficiant de sa vie, en y participant. Nous avons examiné hier matin, à propos de la Première de Pierre, la notion de soumission, « d'*hypotagè* ». Elle ne signifie pas seulement un acte de révérence, mais une existence, une réelle existence soumise à quelqu'un : la femme soumise au mari, les enfants aux parents, le valet à son maître, les citoyens à l'autorité de l'État. La « soumission » pour le Nouveau Testament, n'est donc pas seulement une réalité intérieure, quelque chose qui se passe dans notre pensée, dans notre sentiment intime, mais avant tout sentiment, avant tout acte conscient, c'est un acte, une réalité physique. Pour avoir accès au Père, et donc pour avoir ce qui vraiment constitue la vie humaine, il faut participer à cet ordre physique, pour ainsi dire, à cet ordre où nous sommes soumis au Christ, nous. Car c'est de nous qu'il s'agit. Et il n'est pas question de nous supprimer dans quelque mystique où nous ne serions rien. La formule « Dieu est tout, l'homme n'est rien » est absolument fausse. Nous sommes bien là, nous, hommes, mais nous dans cet ordre, tenant notre vie de Jésus-Christ comme de notre chef.

Pourquoi est-ce la vie dans cet ordre, dans cette dépendance, dans cette soumission, qui signifie notre accès au Père ? Parce que, comme l'indique l'article 18, « en lui gît toute notre justice ». À l'article 13, que nous avons étudié hier, il est rappelé, d'après 1 Corinthiens 1,30 que « toute notre sapience, toute notre justice, notre sanctification, notre rédemption » – en un mot, ce dont nous avons besoin pour avoir Dieu comme Père, pour être enfants de Dieu – tout cela nous est offert en Lui. Parce que c'est en Lui, nous ne pouvons en aucun sens être justes ni saints, ni sages hors de Lui, pour notre propre compte. Tout ce que nous sommes, nous ne le sommes qu'en Lui ; en Lui, non pas en nous, mais en Lui pour nous. En participant à sa vie, nous participons de ce qu'il est ; et participer de ce qu'il est, c'est avoir accès au Père. Avoir accès parce que nous sommes, comme dit l'article 18, « en grâce et en faveur devant Dieu », parce qu'il nous est possible d'être regardés, acceptés par Lui comme ses enfants. « En nous-mêmes, nous sommes dignes d'être haïs » (article 18). Ici encore, il ne s'agit pas d'une vérité naturelle, d'une donnée anthropologique. C'est une connaissance qui nous vient de notre salut en Jésus-Christ. Puisque Dieu n'a pas donné moins que son Fils pour nous, il nous

faut reconnaître que sans Lui, « en nous-mêmes, nous sommes dignes d'être haïs ». Ainsi, comme nous l'avons rappelé hier, il n'y a pas de connaissance du péché, sauf dans ce regard en arrière vers la rédemption accomplie en Christ. La grandeur de cette rédemption nous révèle la grandeur de notre perdition. Donc la réponse à la question : « Quel est notre accès au Père ? » peut être résumée dans la phrase finale de l'article 18 : « Que nous soyons bien résolus d'être aimés en Jésus-Christ ». C'est une bien remarquable formule.

Nous voici conduits à la question que nous traitons ce soir, la question de la foi, qui est le sujet des articles 20 à 24. Qu'est-ce que c'est que la foi ? Au fond nous avons déjà entendu la réponse. Croire, c'est justement cela : « Être résolu d'être aimé en Jésus-Christ ». Croire, c'est « tenir notre vie de lui comme de notre chef ». Telle est la réalité, la simple réalité de la foi : accepter cette réponse à la question humaine comme une réponse qui a été donnée et non pas comme une réponse que nous avons trouvée nous-mêmes, que nous nous sommes donnée à nous-mêmes. Il nous est offert une fois pour toutes, il nous est permis, nous sommes invités, exhortés, requis, de tenir notre vie non pas de nous-mêmes, mais de lui comme de notre chef. Nous osons être « résolus à être aimés en Jésus-Christ ». C'est en l'acceptant, en écoutant cette invitation, en la réalisant, en y répondant, que nous croyons. Or, cette réponse – comme le dit l'article 20 – cette réponse est prête et préparée pour nous, « parce que les promesses de vie, qui nous sont données en lui, sont appropriées à notre usage, et nous en sentons l'effet, quand nous les acceptons ». Remarquez que dans cette phrase, il y a deux moments à discerner, mais non à séparer : un élément objectif, cette appropriation à notre usage de la promesse divine, et un élément subjectif, ce sentiment de l'effet. Ceci revient à dire que cette réponse n'est pas loin de nous, qu'elle est près.

Ici, il faut en revenir à l'Écriture sainte, à l'Église, aux sacrements, à la prédication de la Parole : « Tout est prêt, venez. » Et cette réponse peut être comprise comme une réponse qui nous est vraiment donnée. C'est un miracle, bien sûr, toute la splendeur incompréhensible de la Révélation divine ; mais la Révélation vraiment opérée en nous. Il y a des « effets », il y a la possibilité de croire, la possibilité d'un acte dans lequel l'homme admet ce qui lui est dit, admet cette réponse qui lui est donnée. Naturellement, ce n'est pas – nous le verrons à l'article suivant – une possibilité naturelle, quelque chose que nous trouvons en nous-mêmes ; cela ne change rien à l'existence de l'adaptation de cette réponse à nous, à nous qui sommes baptisés, qui entendons la prédication de la Parole, qui lisons l'Écriture sainte.

Il y a une place qui est faite là dans notre vie. Non pas parce que nous faisons nous-même cette place ou parce qu'elle existe naturellement en nous ; mais parce qu'elle est faite par l'action divine elle-même.

L'article continue par une description très importante de cette appropriation, de cette adaptation de la Parole. « Ne doutant point qu'étant assurés de la bouche de Dieu, nous ne serons point frustrés. » Cette « parole » qui vient à nous de la bouche de Dieu, possède cette qualité de s'approprier à nous en ce double sens. Donc il ne suffit pas que l'Église ait fait son œuvre et il ne suffit pas que l'homme veuille croire, ou puisse croire, ou fasse quelque chose ; mais il faut dans ce double mouvement objectif et subjectif, cette action de « la bouche de Dieu ». En étant assurés que c'est cette bouche qui nous dit cette Parole à nous, nous croyons ; et inversement, en croyant, nous devons toujours recourir de nouveau à Celui qui parle, à Celui en qui nous croyons. Ceci signifie que la foi ne vit pas d'elle-même, mais de son objet ; elle vit de ce qui lui est dit, elle vit des promesses. « Nous croyons que nous sommes faits participants de cette justice par la foi seule, comme il est dit que Jésus-Christ a souffert pour nous acquérir le salut, afin que quiconque croira en lui ne périsse point. Et que cela se fait, d'autant que les promesses de vie qui nous sont données en lui sont appropriées à notre usage… ». La foi vit de la force, de la « *dynamis* », de la « *epangelia* », de la promesse divine. Et c'est pourquoi et c'est dans ce sens qu'il nous faut confesser : Nous avons accès à Dieu, parce que nous sommes justes. Nous sommes justes, réellement justes ; nous obtenons justice par la foi. Comment : nous ? Nous justes ? Oui, absolument, réellement, sans arrière-pensée, sans réserve aucune. Nous sommes justes par la foi, parce que la foi elle-même est l'appréhension de la promesse, et la promesse, c'est Jésus-Christ lui-même, qui est « le trésor de toute sagesse, justice, sanctification et rédemption ». Notre justice – qui est toute notre vie – « dépend, comme il est dit, des promesses gratuites par lesquelles Dieu nous déclare et testifie qu'il nous aime. » Notez l'expression : « Notre justice dépend des promesses gratuites » ; elle dit bien que c'est seulement par la grâce de Dieu que nous sommes justes. Mais ce serait une erreur d'interpréter la doctrine de la justification par la foi comme si cette justification était quelque chose de pas tout à fait réel, de pas tout à fait sûr, seulement une « déclaration ». Que pourrait signifier cette crainte : seulement une déclaration ! lorsqu'il s'agit de la déclaration de Dieu. Quand Dieu déclare quelque chose, cette chose est vraie ; car Dieu est fidèle, Dieu parle la vérité. S'il nous déclare justes dans sa promesse, c'est que nous le sommes. Et il n'y a pas d'autre justice, plus haute, plus belle, plus juste, plus profonde, que celle qui

est et consiste dans la déclaration divine qui nous est faite dans la personne du Christ. Ce point est important dans la discussion avec les catholiques, et aussi avec les piétistes. Dans ces discussions, de ces deux côtés, on nous répète toujours : Il faut quelque chose de meilleur que la justification par la foi, nous voulons avoir quelque chose de réel, quelque chose de substantiel, quelque chose à vivre ! Quelle serait, je vous prie, cette réalité plus haute, plus réelle, plus belle, plus sûre ? Il n'y a aucune place libre ici. Voilà la réalité : la Parole de Dieu Lui-même en Jésus-Christ. Tout ce qui serait une autre justice, quelque chose d'apparemment meilleur, serait infiniment moins que cette réalité-là. Aussi la Confession dit-elle très justement (article 18) : « Nous ne pourrions trouver ailleurs aucun repos, nous serions toujours agités d'inquiétude, d'autant que jamais nous ne sommes paisiblement avec Dieu jusqu'à ce que nous soyons bien résolus d'être aimés en Jésus-Christ. » Il ne faut pas se laisser bluffer par ces discuteurs avec leur réalité plus grande, plus sûre ! Parce que, et dans le catholicisme, et dans les piétismes de toute espèce, y compris les groupes d'Oxford, vous pouvez en être sûr : il n'y a pas de sûreté de la foi, il n'y a pas de certitude ; toujours arrive ce qui est précisément décrit à l'article 18 : on chancelle, on doute. Cette soi-disant plus profonde et plus sûre réalité s'avère comme une réalité très humaine, très de ce monde, très terrestre, où l'on ne peut pas se reposer, où il n'y a pas de clarté, de clarté dernière, tandis que ce que la Réforme a appelé la foi justifiante, c'est une foi absolument sûre, où il n'y a pas de oui et de non, et de « je ne sais pas », et « d'une part et d'autre part ». Non, là il y a seulement le *oui* divin, qui est absolument sûr. C'est pourquoi les Réformateurs ont tellement insisté sur la doctrine de la justification par la foi. S'ils ont tant répété : Par la foi et non par les œuvres – et nous le verrons encore, – ce n'est pas qu'ils aient voulu exclure les œuvres, la vie bonne, bien entendu, mais c'est parce qu'ils ont voulu montrer le chemin d'une vraie assurance chrétienne, d'une vie vraiment vécue dans l'accès au Père. Par la foi seule, nous avons, non pas seulement un soulagement, un réconfort, mais la possibilité de vivre hors de la crainte, c'est-à-dire tout simplement de vivre ; car la vie dans la crainte, quelle que soit cette crainte n'est pas encore la vie ; c'est ce que l'Évangile nous dit : La vie commence avec la fin de toute crainte.

Certainement, on peut et on doit être étonné de la grandeur et de l'audace de cette affirmation ; nous n'avons l'accès au Père que dans cet acte de la foi. La question se pose naturellement : Cette possibilité de la foi, ne pourrait-elle pas être comprise comme un suprême orgueil de l'homme ? Les catholiques du XVI$^{e}$ siècle ont reproché

aux Réformateurs l'orgueil de leur assurance, de leur certitude absolue. C'est impossible, disaient-ils dans leur crainte de Dieu : il faut avoir peur ; il faut chercher à bien disposer sa vie pour être digne de la grâce, pour se conformer à la grâce ! Comme nous disions hier, alors commencent tous les « il faut que ». En quel sens ce reproche peut-il être écarté ? L'article 21 nous répond que la foi n'est précisément pas quelque chose dont l'homme pourrait se vanter. Si quelqu'un se vantait de sa foi, et en tirait quelque orgueil humain, alors cette foi ne serait pas la foi. Il n'y a pas de quoi se glorifier d'être un fidèle, un croyant, spécifie l'article 21 ; parce que la foi ne peut être comprise que comme « un don gratuit et particulier que Dieu départ à ceux que bon lui semble ». Donc cette nécessaire crainte de Dieu est déjà comprise dans la foi. La foi n'étant pas un acte arbitraire issu de notre conscience, de notre raisonnement, mais un don gratuit, comment pourrai-je croire sans me dire en chaque instant : Si je crois, je le dois à Dieu ; c'est Lui qui par sa Parole a créé cette double adaptation de l'article 20. Justement, lorsque je crois, je reconnais que c'est vraiment un miracle. Je crois, mais il faut continuer par : « Seigneur, aide-moi dans mon infidélité », parce que, quant à moi, je me trouve toujours infidèle. Lorsque je crois, je ne crée rien, j'accepte un don divin. Et il ne faut pas dire : Dieu me donne le commencement de la foi, mais c'est à moi de continuer par mes propres forces. Non, dit la Confession : « La foi n'est pas seulement donnée pour un coup aux élus pour les introduire au bon chemin, mais pour les faire continuer aussi jusqu'au bout. Car, comme c'est à Dieu de faire le commencement, aussi c'est à lui de parachever. » S'il y a une continuité de la foi – et il y a une continuité – elle ne peut être comprise que comme la suite d'un don toujours renouvelé de Dieu. On ne peut pas croire sans se confesser pécheur, sans se confesser incapable de croire ; on ne veut pas croire sans prier Dieu de nous donner de nouveau la foi ; et c'est dans cet acte de confession du péché, et dans cet acte de prière, que consiste la vie de notre foi. La foi ne vit jamais de ce que nous sommes, de ce que nous faisons, sentons, pensons, elle vit de son objet, de Jésus-Christ, de la promesse qui engendre la foi.

La Confession s'occupe ensuite, à l'article 22, non pas d'autre chose – notez-le bien, il ne s'agit pas maintenant d'ajouter quelque chose : les œuvres ! la vie ! je ne sais quoi d'autre ! – Non, nous restons entièrement dans le cadre de la foi, mais par cette foi, par ce miracle que Dieu et Dieu seul accomplit en nous quand nous croyons, « par cette foi nous sommes régénérés en nouveauté de vie, étant naturellement asservis au péché ». Une fois encore cette vérité est rappelée : nous sommes naturellement asservis au péché, nous ne

sommes que dignes d'être haïs en nous-mêmes. Mais dans cet état de créatures en elles-mêmes dignes d'être haïes, il se produit ce que la Confession appelle, d'après l'Écriture : « Notre régénération en nouveauté de vie ». Comment pourrait-il en être autrement ? Si c'est nous qui croyons, nous qui vivons dans la foi de cet objet de notre foi, comment se pourrait-il que cela n'ait pas une signification pour nous, la signification d'un changement de notre existence ? Car ce n'est pas la même chose, croire et ne pas croire. Et cette différence si vous voulez, cette toute petite différence entre croire et ne pas croire, c'est l'essence de la régénération. Ici se découvre l'abîme entre le vieil homme et le nouvel homme, entre la vie ancienne et ce qui est appelé ici la nouveauté de vie. Devant Dieu, cette toute petite différence signifie la grande, la plus grande différence possible, la différence de deux mondes, de deux « éons ». Tous les Réformateurs ont sans cesse et formellement insisté sur ce point. C'est bien l'homme qui a sa justice dans la foi, c'est-à-dire en Jésus-Christ ; mais puisque c'est l'homme qui possède la justice, qui a cette certitude d'avoir accès au Père, il faut pour qu'il l'ait, que cet homme soit changé. Il est changé par le fait qu'il possède dans sa foi la justice devant Dieu. C'est là son changement réel. Tout ce qui vient ensuite ne peut être que l'explication de ce changement. La Réforme n'a jamais dit : Bornons-nous à croire, et tout le reste est indifférent. Non, ce n'est pas du tout indifférent, parce que la foi ne laisse pas l'homme indifférent. La foi, c'est l'attaque contre l'homme, la foi, c'est le changement de l'homme. Donc, entre les polémistes catholiques du XVI$^{e}$ siècle et les Réformateurs, il ne pouvait y avoir qu'un malentendu complet ; parce que les catholiques demandaient toujours : Mais pourtant, il est nécessaire qu'il y ait encore quelque chose après Jésus-Christ et après la foi ! Nous aussi il nous faut faire quelque chose, nous, hommes. Et les Réformateurs répondaient : Non, rien d'autre, seulement Jésus-Christ. Les Réformateurs – quand ils étaient entre eux, pour ainsi dire – savaient bien que cela signifiait quelque chose. Mais jamais – et ils ont eu raison – jamais ils n'ont accordé aux catholiques la moindre déclaration concédant qu'il y ait quelque chose à ajouter à cette justice, à cette possibilité d'accès à Dieu par Jésus-Christ.

Il est intéressant de relever dans notre article 22 une trace de cette discussion avec les catholiques. C'est une phrase insérée par les théologiens de Paris. « Ainsi la foi, non seulement ne refroidit pas le désir de bien et saintement vivre, mais l'engendre et l'excite en nous, produisant nécessairement les bonnes œuvres. » Calvin ne l'avait pas dit. C'est très exact, certes, mais Calvin n'avait pas jugé nécessaire de le dire. Il avait dit : « Dieu nous donnera son Saint-Esprit ». Et cela

lui suffisait. Point n'est besoin d'ajouter rien à cette attaque contre l'homme qu'est la grâce, la foi par le Saint-Esprit. C'est parfaitement clair : « Nous recevons par la foi la grâce de vivre saintement et en la crainte de Dieu, en recevant la promesse qui nous est faite par l'Évangile à savoir que Dieu nous donnera son Saint-Esprit. » Cela suffit, c'est simple, c'est vrai, c'est tout à fait naturel : il est impossible qu'il n'y ait pas ce changement. Et Calvin peut continuer : Cela ne signifie pas que vous ayez une justice propre à montrer à Dieu, comme le dit la fin de l'article. Tandis que les autres, parvenus à ce point, se disent : « Ah ! c'est bien heureux, nous pourrons répondre aux autres : voilà le Saint-Esprit qui manœuvrera : nous aurons les bonnes œuvres, nous vivrons saintement ! » Tout cela aussi est clair, simple, vrai, il n'y a rien d'autre à dire, mais c'est dit contre quelqu'un. Et c'est encore plus beau comme Calvin l'a dit : Il y a cette nouveauté de vie, puisque nous tenons la foi seulement de Dieu, puisque nous croyons en Jésus-Christ. Le souci de Calvin n'est pas de défendre, ici tout au moins, les protestants contre le reproche des catholiques, mais uniquement d'écarter une autre possibilité : celle – parce que la foi nous referme à bien faire – d'imaginer que les bonnes œuvres que nous faisons par la conduite du Saint-Esprit pourraient venir en compte pour nous justifier, ou mériter que Dieu nous tienne pour ses enfants. Non, dit Calvin, ceci ne vient pas en compte. Il y a ce changement dans notre existence. S'il n'y avait pas ce changement, il n'y aurait pas de foi. Il y a ce changement, et donc la simple nécessité, tout simplement naturelle, de vivre saintement et en la crainte de Dieu. Mais ceci se passe à l'honneur de Dieu, à l'honneur de la foi, à l'honneur du don qu'il nous a fait ; en reconnaissance, pourrait-on aussi dire, quand on reconnaît le fait qu'Il nous a donné le Christ et qu'Il nous a donné la foi. Et il n'est pas question que nous nous justifiions ou que nous méritions que Dieu nous tienne comme ses enfants, « pour ce que nous serons toujours flottants en doute et inquiétude si nos consciences ne s'appuient sur la satisfaction par laquelle Jésus-Christ nous a acquittés ». Ainsi, au moment où il traite de la nouveauté de vie qu'il faut nécessairement affirmer, il revient au commencement. En en traitant, il nous rappelle la vérité de ce changement, et la vérité de ce changement n'est pas ce que nous pouvons constater comme notre changement, car ce que nous pouvons constater n'aura jamais la valeur ou la signification d'une justification devant Dieu. Notre justification reste dans l'objet de notre foi. C'est Dieu qui nous rend justes, réellement justes, c'est Lui qui le fait.

L'article 23 sort un peu du cadre de notre examen. Il traite du problème de la Loi et, faute de temps, je me bornerai à quelques indi-

cations. Si vous désirez étudier de plus près ce problème, vous aurez la bonté de lire ma conférence sur « Évangile et Loi ». Ce qu'il faut dire avant tout de la Loi, c'est qu'elle est accomplie. « La substance et la vérité nous en sont demeurées en la personne de Celui en qui est tout accomplissement. » D'après Calvin, et d'après toute la Réforme, on n'a pas le droit de parler de la Loi abstraitement. Elle est avant tout la Loi accomplie en Jésus-Christ. La Loi, c'est ce que Dieu demande de l'homme ; les commandements, c'est ce qu'il désire être accompli par l'homme. Oui, Dieu veut que nous fassions ceci et que nous ne fassions pas ceci. Oui, Dieu commande ; oui, Il nous appelle ; oui, Il exige l'obéissance. Mais si nous voulons comprendre ce que Dieu demande et commande, ce que c'est que l'obéissance, il ne faut jamais, en aucun cas, penser à une loi abstraite, une loi en soi. Il n'y a pas de loi hors du Christ. Avant tout, avant d'avoir même l'idée : Comment accomplirons-nous la Loi ? Il faut reconnaître : C'est Lui qui l'a accomplie pour nous. Elle est déjà accomplie. Toute autre conception de la Loi est au fond de l'idéalisme. On se forme, avec la Bible ou sans la Bible, spirituellement ou philosophiquement, un idéal, et on se dit : « Dieu fait ceci », et puis on demande : « Qu'est-ce que nous ferons ? » Non, il n'en est pas ainsi. Tout ce que Dieu veut de l'homme, c'est déjà fait, une fois pour toutes, dans le Christ. Et c'est seulement après avoir reconnu qu'il n'y a plus rien à faire, vraiment plus rien parce que tout est fait, qu'il faut reconnaître que, bien sûr, les commandements sont là, que Dieu veut, que Dieu demande, qu'il faut obéir. Qu'est-ce que cela peut bien signifier : obéir, au sens chrétien, au sens évangélique ? Obéir, donc accomplir la Loi, ne peut être qu'une chose : accepter cette situation qui consiste à être un croyant, accepter que la Loi et les Prophètes nous aident pour régler notre vie. En écoutant les promesses, comme il est dit ensuite ; il n'est pas possible que ce ne soit pas pour nous un appel. C'est une promesse, mais une promesse qui nous est donnée. Et donc, en possession de cette promesse, qui suis-je ? Qu'est-ce que je dois faire en possession de cette promesse de l'Évangile ? Qu'est-ce que je suis, si je fais ce qui a été défini, la « résolution d'être aimé en Jésus-Christ » ? Parce que cette résolution ne peut pas être une résolution quelconque, encore une fois ce que je fais ne peut pas être arbitraire. Voilà donc la Loi qui nous dit la volonté de Dieu pour régler cette vie, cette vie sous la promesse. Vivre sous la promesse, cela veut dire vivre confirmé dans les promesses, comme il est dit à la fin de l'article 23. Quand on est confirmé dans les promesses de l'Évangile, la Parole de Dieu prend le caractère du commandement – tout en étant elle-même Évangile, promesse, consolation, réconfort, –

puisqu'elle s'adresse à nous, puisque nous avons à vivre avec la promesse, puisque nous avons à vivre comme ceux qui sont « résolus d'être aimés en Christ ». La Parole de Dieu nous donne les avis, des indications, et ces indications, ce sont les commandements. Si nous demandons : Est-ce que nous sommes obéissants, est-ce que nous accomplissons la Loi, les Commandements ? Il faudra toujours dire dans la foi : Bien sûr que oui ! Nous accomplissons la Loi, nous sommes obéissants, nous sommes justes… dans le Christ, en Lui qui a accompli la Loi. Si nous regardions hors du Christ, abstraitement, il faudrait toujours dire naturellement : Il n'y a que transgression, péché, faute l'une après l'autre, l'une plus grande que l'autre. Mais, « ne tenant notre vie que de Lui » comme il est dit à l'article 24, nous osons, et même nous devons nous reconnaître justes, c'est-à-dire accomplissant la Loi de Dieu dans la foi. De cette justice, on ne pourra pas se vanter, se glorifier – naturellement pas, parce que c'est le Christ qui l'achève ! – mais elle devra être reconnue. Et donc, tout en vivant dans nos péchés, dans ce monde de péché et dans cette chair de péché, nous avons l'accès de Dieu, nous pouvons nous approcher de Lui, dans cette confiance de n'être pas indignes, mais dignes dans le Christ. Il n'y a donc pas possibilité d'opérer une sorte de séparation. Bien sûr, cette séparation existe toujours : nous-mêmes pour nous et nous en Christ ; mais nous sommes invités, dans la foi, à nous comprendre dans le Christ, à tenir notre vie de Lui ; et donc cette séparation, qui veut s'ouvrir à chaque instant – c'est comme un abîme qui voudrait s'ouvrir – dans l'acte de la foi, c'est un abîme qui se ferme, c'est l'acte de la vie chrétienne. Nous avons la liberté de voir comment cet abîme se ferme toujours de nouveau. Et l'on ne peut avoir cette confiance, cette foi, qu'en agissant, donc en respectant les commandements de Dieu qui règlent notre vie sous cette promesse.

Je serai très bref sur l'article 25, qui nous ramène au commencement ; à l'article 19. Remarquons-le encore une fois, il est question de ce que nous croyons. « Puisque Jésus-Christ nous est donné pour seul Avocat, et qu'il nous commande de nous retirer privément en son nom vers son Père. » De nouveau la question de l'accès à Dieu. Dans la prière. Et de nouveau il est dit : C'est Lui qui nous est donné comme notre avocat, comme notre seul Avocat. Le reste de l'article consiste dans l'exclusion de certaines autres possibilités, qui étaient actuelles au XVI$^{e}$ siècle. Pas de saints qui intercèdent pour nous, aucun de ces « autres moyens que les hommes présument avoir pour se racheter envers Dieu, comme dérogeant au sacrifice de la mort et passion de Jésus-Christ. Finalement, nous tenons le purgatoire pour une illusion tirée de cette même boutique ».

C'est sur ce mot « boutique » que Calvin terminait l'article. Le reste est de nouveau une addition des Parisiens. Ils ont tenu à s'expliquer plus clairement. Remarquez comme, à la fin, ils ont gâté l'ensemble : « … Toutes autres choses semblables par lesquelles on pense mériter grâce et salut : lesquelles choses nous rejetons, non seulement à cause de la fausse opinion de mérite qui y est attachée. Mais aussi parce que ce sont inventions humaines qui imposent un joug aux consciences. » En soi, c'est juste, mais cela gâte l'ensemble terminé avec ce mot « boutique », qui signifie justement l'introduction d'un essai de propre justice, de vertu propre, que l'homme ne peut avoir, parce qu'il a vraiment sa vertu et sa justice dans la foi en Jésus-Christ.

## *Discussion*

DE TIENDA – Que faites-vous de la déclaration de Luther : *semper peccator*, *semper justus*.

BARTH – Elle est parfaitement juste ; mais il faut l'entendre au sens de Luther. Celui-ci ne voulait pas dire par là, qu'il fallait chanceler entre deux certitudes : Je suis pécheur, et donc perdu ; je suis juste, et donc sauvé. Il voulait dire la même chose que Calvin ici. L'homme en soi est pécheur, mais l'homme, en Jésus-Christ, est juste. Il faut maintenir les deux affirmations, mais elles sont faites sur des plans différents.

VERMEIL – Barth n'a pas prononcé le mot « imputé » – « La foi est imputée à justice ». L'imputation n'implique-t-elle pas une certaine restriction ? Quand on l'emploie, n'entend-on pas, d'ordinaire, que cette foi ne nous est pas réellement donnée, qu'elle est un « revêtement » dont Dieu nous couvrirait pour un temps ?

BARTH – Oui, j'ai évité ce terme. Mais je n'ai pas besoin de l'éviter. Il est biblique : pensez à Romains 4, où c'est très clair. Faites-en usage, mais comme Paul ; car, chez lui, il n'impliquait aucune restriction. L'imputation divine n'est pas seulement une imputation ; elle est une imputation à cause du sacrifice du Christ. C'est ce qui la rend réelle, sans aucune réserve. C'est par un abus du terme que la tradition protestante lui a fait désigner quelque chose de point tout à fait parfait.

ROUX – La question se pose pour la prédication et la cure d'âmes. Tous les jours des gens nous disent : Votre prédication du salut par

la foi seule est décourageante, ou, inversement, d'autres nous objectent : C'est trop facile ! Je demande si dans la prédication du salut par la foi seule, il ne faut pas inclure une description de l'accomplissement de la Loi par Jésus-Christ. Ce ne sera pas une prédication des œuvres, nous dirons seulement aux gens : Voilà ce que vous êtes en Jésus-Christ, c'est ainsi que vous êtes vus dans la grâce de Dieu en Jésus-Christ.

BARTH – Je suis d'accord. Il est vrai que beaucoup de prédications qui voudraient être évangéliques, découragent ou bien font une description apparemment trop facile de la vie chrétienne. D'où cela vient-il d'abord ? D'un certain méthodisme de la prédication évangélique. Par exemple, on prêche souvent suivant le schéma : la Loi, et la reconnaissance de nos péchés, et enfin la troisième partie, l'Évangile. Ainsi d'abord on entend tous les commandements, et l'on est effrayé, puis le pasteur affirme : Certes, pauvre misérable, tu n'es pas capable d'accomplir la Loi, et on s'entend condamner ; puis vient la troisième partie du sermon, et voici tout est accompli et c'est le réconfort de l'Évangile, mais les gens sont fatigués et l'impression générale est le découragement ou, pour beaucoup d'autres, une trop grande facilité. Comment empêcher cette triste impression ? En prêchant très nettement d'abord la grâce – et Roux a bien raison : la grâce signifie l'accomplissement de la Loi en Christ, – alors on ne sera pas découragé, parce que tout est accompli pour nous et que donc il n'y a rien à craindre. Mais pour les autres, pour ceux qui trouvent cela trop facile, il faudra insister : la grâce seule, c'est-à-dire le fait que le Christ seul a accompli la Loi, cela signifie nous, nous ne l'accomplissons pas, que nous sommes accusés, que nous sommes esclaves du péché. Alors on verra bien que ce n'est pas si facile.

MAURY – J'ai souvent réfléchi à cette question et à la réponse de Barth ; mais je ne me suis jamais trouvé véritablement gardé de ces périls en me disant seulement : Comment vais-je prêcher les grandes vérités chrétiennes ? Par contre, il me semble en être gardé si je prêche vraiment un texte biblique, et non pas la foi, la justification, la grâce. Le texte les contient toujours, mais à sa façon. C'est le texte qui me garde de prêcher selon un schéma.

CHERADAME – J'ajouterais cependant que dans la vocation d'Ésaïe, Dieu se présente sous la forme de la sainteté de la Loi, puis vient le péché : « Malheur à moi ! », puis l'explication de la Loi, l'audition de la Parole de Dieu et l'obéissance.

BARTH – Certes, mais cette apparition se trouve dans le cadre de l'accomplissement de l'alliance de Dieu avec son peuple. C'est cela qui est important et non l'ordre : terreur, pardon, etc. Il faut que tout soit placé dans l'alliance et que la terreur elle-même ne soit pas hors de l'alliance.

JAVET – Il faut donc que nous lisions les Dix Commandements précédés de l'introduction « Je suis l'Éternel, ton Dieu, qui t'ai retiré du pays d'Égypte, de la maison de servitude », et dans les autres commandements ce qu'ils comportent de promesse, ce qui les inclut dans la grâce.

BARTH – Il faudrait souligner cette sortie d'Égypte.

DE PURY – La remarque de Javet me rappelle cette parole des Hébreux, que nous avions étudiée l'année passée : « Nous dont le seul refuge a été de saisir l'espérance que la promesse de Dieu nous propose. » Voilà le pur Évangile. Le premier commandement ne veut rien dire d'autre. Croire à la promesse de Dieu, ne pas avoir d'autre refuge qu'elle, c'est ne pas avoir d'autre Dieu devant sa face ; c'est la même chose, on ne peut pas dissocier la foi à la promesse d'obéissance.

CHERADAME – Cela pourrait être interprété : Je suis le seul Dieu de sainteté, vous êtes des idolâtres…

DE PURY – Mais je crois qu'on ne peut comprendre ce premier commandement qu'après avoir entendu : « Nous, dont le refuge a été de saisir la promesse ».

JORDAN – Je pense au Décalogue. L'introduction et les commandements, tout cela est long. Ne vaudrait-il pas mieux faire passer les paroles de grâce avant les Commandements ?

WESTPHAL – Je voudrais souligner les remarques sur le schéma actuel de notre liturgie. Ne faudrait-il pas réviser notre liturgie en commençant par le Symbole des Apôtres et en finissant par la Loi ?

MAURY – J'avoue que je ne suis pas aussi troublé par cette question liturgique. Quand nous venons à l'Église, nous sommes déjà par définition des chrétiens qui croient à la grâce. Les différents moments de la liturgie sont importants par leur contenu davantage que par leur ordre.

X… – Ce qui est important, c'est dans le sermon que ça se passe.

BREAMER – Au point de vue pratique, il faudrait dire les commandements *in extenso* au lieu de les tronquer, par exemple ne pas supprimer : « Je suis l'Éternel ton Dieu qui fais miséricorde jusqu'en mille générations à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements », ce qui est la promesse et l'annonce de la grâce. Tandis qu'on lit un exposé très brutal.

DU PASQUIER – Est-il vrai que Calvin aurait placé la Loi à la fin du cycle liturgique ?

BARTH – Je le crois.

X… – Il y a d'autres vices de forme dans notre liturgie, par exemple la Confession de foi et la confession des péchés ne sont pas du tout liées, et elles devraient l'être. Elles sont séparées par les promesses de grâce ; cela compose un ordre psychologique dangereux.

DE PURY – Ne pourrait-on pas, puisque l'histoire de la sortie d'Égypte reste étrangère à la plupart des gens, lire au début de la Loi : « Si tu crois en Jésus-Christ, tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face, tu… » Alors la Loi deviendrait une promesse : « Si tu crois en Jésus-Christ, qui est l'accomplissement de ce que la Loi te demande ».

WESTPHAL – Le changement du premier au second Catéchisme de Calvin est très significatif. Dans le premier, le Symbole suivait le Décalogue, et dans le second, le Catéchisme commence par le Symbole.

MAURY – Je suis d'accord, car la question me préoccupe plus dans le plan du catéchisme que dans l'ordre du culte.

BARTH – Il me semble qu'il serait important que le problème de la liturgie calvinienne fût de nouveau examiné. Le Catéchisme de Calvin diffère de celui de Luther, puisqu'il commence par l'Évangile. Il y aurait donc une bonne raison d'examiner un changement liturgique qui y correspondît. Seulement, il ne faudrait pas de changements individuels. Même si vous avez tous compris un peu qu'il y a là un danger de malentendu, n'allez pas changer cela chacun de votre côté. C'est une affaire de l'Église, qui doit être faite d'un commun accord.

JEANNERET – À propos du début de l'article 21 : « Nous croyons que nous sommes illuminés en la foi par la grâce secrète du Saint-Esprit », je voudrais que Barth, qui a passé un peu vite sur cette partie, précise un peu l'unité et en même temps le jeu réciproque qu'il y a entre la Parole et l'Esprit. Luther a d'abord dissocié les deux choses, puis a affirmé ensuite que la Parole n'était jamais prononcée sans être remplie du Saint-Esprit.

BARTH – Que peut signifier l'expression : grâce secrète ?

JEANNERET – Je veux surtout poser la question de l'unité et de l'indépendance du Saint-Esprit à l'égard de la Parole, de la prédication.

BARTH – Ceci touche à la prédestination et à la Trinité. Il n'y a qu'un Dieu en trois personnes. Il y a donc le Fils et le Saint-Esprit, qu'il convient de distinguer, mais non de séparer, qui sont un seul et unique Dieu, qui n'opèrent pas l'un sans l'autre, mais ensemble. Là où est le Fils, là aussi est le Saint-Esprit. Là où est le Saint-Esprit, là est aussi le Fils. Quelle est la fonction du Saint-Esprit, d'après l'Écriture ? Si je comprends bien, il est toujours question du Saint-Esprit quand il s'agit, non pas de l'acte de Dieu à l'égard de l'homme, mais de l'acte de Dieu en l'homme. Comment l'homme est-il touché par la Parole objective, comment l'objectif devient-il subjectif, telle est la question du Saint-Esprit. Il n'y a pas à séparer ce que Dieu nous donne et notre acceptation de ce qu'Il nous donne. Le don et l'acceptation sont tous deux œuvres de Dieu. Le don, c'est le Fils ; l'acceptation, c'est le Saint-Esprit, mais justement parce que tout cela forme un tout, parce que cette action divine, qui a un côté objectif et un côté subjectif, est indivisible, on ne pourra jamais expliquer l'action du Saint-Esprit en faisant abstraction de l'œuvre du Christ lui-même. Inversement aussi, on ne peut pas parler de l'œuvre du Christ sans rappeler l'œuvre du Saint-Esprit qui scelle la vérité de l'œuvre du Christ dans le cœur du croyant.

JEANNERET – Il semblerait presque, d'après le début de l'article 21, que la Parole puisse être donnée sans le Saint-Esprit ?

BARTH – Non, en tout cas ce n'est pas l'opinion de Calvin : là où il y a sérieusement la Révélation, la Parole, là aussi est l'action du Saint-Esprit. Il veut justement éviter le malentendu qu'il y ait d'une part quelque chose d'objectif, la part de Dieu, et puis d'autre part quelque chose de subjectif qui rencontre l'œuvre de Dieu objective. Il affirme :

Ces deux côtés de cette œuvre unique sont œuvre divine, ici le Fils et ici le Saint-Esprit, mais toujours Dieu. Si la grâce est dite « secrète », c'est parce que l'homme lui-même ne peut pas expliquer ce qui se passe en lui quand il devient vraiment auditeur de la Parole. C'est secret à ses propres yeux, et aux yeux des autres aussi. Entendre cette Parole n'est et ne peut être qu'un fait.

ROUX – Toujours à propos de l'article 21, et de nouveau une question relative à notre prédication et à la conduite pratique de notre ministère. Il est certain que la Confession de foi est ici tournée vers l'Église. Les fidèles n'ont pas de quoi se glorifier ; voilà pourquoi Calvin insiste sur le bon plaisir de Dieu, sur la gratuité du don de la foi. Mais cette prédication de la foi, don gratuit, lorsqu'elle est faite à des incroyants, à quoi aboutit-elle ? Le plus souvent à ce que les gens se disent : Puisque ça dépend du bon plaisir de Dieu, j'attendrai que Dieu me fasse croire. Nous rencontrons sans cesse cette réaction. Je voudrais savoir ce que Barth pense de la solution proposée par Lecerf, qui dit à peu près ceci : À un incroyant à qui l'Évangile est annoncé et qui fait cette objection, je dois répondre : Tu dois croire, et faire appel à sa volonté.

BARTH – À condition que l'on donne une bonne explication de ce que c'est que la foi, je ne vois aucun inconvénient à formuler un appel impératif : Crois. Il ne faut pas dire seulement : Tu peux croire, mais : Crois. En adressant cet appel, on ne mettra pas en doute que la foi est un don de Dieu. C'est un acte qui s'accomplit en l'homme et par l'homme lui-même, mais par le miracle du Saint-Esprit. La formule par laquelle j'annonce cet événement peut très bien être un impératif. Très souvent – peut-être en un sens, toujours – ce sera un impératif.

MAURY – Autant et davantage que de l'impératif, ne peut-on user de l'indicatif ? Si l'incroyant écoute vraiment l'Évangile, ne puis-je lui dire : Tu crois, et non pas : Tu dois croire ? Je songe à l'indicatif de l'œuvre accomplie en Christ, sans exclure l'impératif que demande la foi à cet accomplissement.

CADIER – D'après ce que j'ai vu dans certains cas de cure d'âmes, quand quelqu'un jette un défi à Dieu, il me semble pouvoir dire qu'il est déjà sous la grâce de Dieu, parce qu'on ne peut pas dire que la foi vient de Dieu si ce n'est par une action de Dieu. Je suis très heureux quand quelqu'un me dit cela.

ROUX – Le fait même que l'Évangile lui est annoncé est déjà le signe qu'il est appelé, que Dieu le fait croire, qu'il n'a qu'à répondre.

WESTPHAL – Je crois qu'il ne faut pas jouer avec tout ceci. Je sais pertinemment que beaucoup de chercheurs à qui on a parlé à l'indicatif, en ont été exaspérés ; ils avaient l'impression qu'on jouait avec leur foi. Il y a un impératif ; il faut faire comprendre à quelqu'un qui est là devant Dieu qu'il y a une réponse à donner et qu'elle ne sera pas donnée sans lui.

MAURY – Je ne songe pas à l'indicatif comme s'il consistait à dire que la foi est présente, mais à l'indicatif de l'œuvre accomplie en Christ. C'est cela qu'on n'ose pas dire et que pourtant il faut dire : « Dieu a fait cela pour toi ». C'est la seule réponse à faire à l'incroyant. S'il est sérieux, je ne puis lui annoncer qu'il croit, ni lui demander de croire, qu'en lui disant que Jésus-Christ a tout fait pour lui.

DERANSART – Ne peut-on pas lier cette question à celle de l'honneur de Dieu ? En ce sens qu'on peut demander à cet incroyant : « Qu'est-ce que tu ne crois pas, et de quel droit ne crois-tu pas à la Parole de Dieu ? ». La Parole a son honneur. De quel droit met-on en doute la Parole de Dieu ? Il y a quelque chose de trop subjectif dans le « je ne peux pas croire », quand on fonde cela sur la Parole de Dieu – qui ne peut être que contestée ou crue – on met l'homme devant la Parole de Dieu. Si Dieu fait une promesse, il faut croire qu'Il la tient.

DE TIENDA – Croire, c'est reconnaître que Dieu est Dieu, alors c'est un devoir qui nous est imposé.

MAURY – Je voudrais rappeler une autre difficulté de notre ministère et de notre prédication. Barth a mené toute son affaire et a semblé la terminer à un point. Le commandement, la Loi pour l'homme est une loi accomplie en Christ, et voici, Dieu dans sa grâce, nous indique les chemins par lesquels nous reconnaissons cet accomplissement en Christ de la Loi divine. Dans l'exposé, en apparence, c'était le terminus. Mais nous savons très bien qu'il n'y a pas de terminus, qu'il n'y en a jamais. Car, que se passe-t-il quand nous disons tout cela à quelqu'un ? Il objecte : Je ne l'accomplis pas, cette loi de reconnaissance, c'est donc que je ne crois ras. Si je n'obéis pas à ces commandements qui ne nous justifient pas, certes, mais qui sont notre façon de dire à Dieu : J'ai compris que Christ a accompli tout en me

sauvant, n'est-ce pas que je suis et reste incrédule ? Est-ce que cet élément de crainte et tremblement – au sein même de l'absolu de Loi accomplie en Christ, et qui nous est justification et sanctification, – nous ne devons pas nous attendre à le trouver dans notre ministère et considérer que c'est notre seule façon de croire, que d'être inquiet sur notre propre reconnaissance ?

BARTH – Nous avons mille raisons d'être inquiets, mais la réponse est donnée. La réponse est tellement claire qu'il n'y a qu'à revenir là où nous avons commencé. C'est un cycle. Et puis il faut aller à la Cène pour reprendre le témoignage : nous appartenons au Christ. Parce que, naturellement, nous ne pouvons pas nous assurer nous-même, nous ne pouvons qu'être assuré.

MAURY – Cette réponse de Barth me paraît donner une considérable signification au sacrement qui reste toujours pour nos paroissiens quelque chose d'assez mystérieux. Cet acte qui assure, c'est la façon dernière de prêcher la Loi et la Grâce, la Grâce et la Loi. Si nos paroissiens arrivaient à comprendre qu'il ne saurait y avoir de vie chrétienne sans cet acte qui leur est extérieur et qui en même temps leur devient personnel, c'est que nous leur aurions fait comprendre la vraie question.

MEDARD – Je pense à un cas particulier. Quelqu'un me dit : Tout cela, je l'accepte et je l'accepte avec joie ; mais j'ai au fond de moi une grande détresse et la crainte que tout cela soit théorique, irréel. Je pense à une vie dans laquelle il y a cet acte, cette décision, cette sainte Cène, et dans laquelle il y a malgré tout cette immense détresse d'imaginer que c'est quand même quelque chose d'artificiel, qui ne correspond pas à une réalité, quelque chose qui n'est pas dénoué.

BARTH – Alors, disons qu'il faut vivre avec un peu de détresse. Il y aura toujours un fond. Il ne faut pas prendre trop au sérieux ces sentiments d'immense détresse. Le diable nous tente, et il faut de temps en temps, comme Luther, jeter l'encrier. Il sera toujours là. On ne peut faire disparaître ce genre de sentiments. Mais il faut aussi tirer la langue au diable. Et puis peut-être vaudrait-il mieux, dans certains cas, ne pas trop prier, ne pas être trop pieux, mais recourir à des choses plus profanes, peut-être aller voir un film ou d'autres distractions de ce genre, car cette détresse, c'est très souvent un cas psychologique ou même physiologique, plus que théologique !

PEYROT – Si vous admettez cette espèce de cycle dans notre vie intérieure, dans notre foi, cette espèce de rythme, cela ne revient-il pas à mettre sur le même plan le *semper peccator*, *semper justus* ? Les situer sur deux plans différents, c'est une position intellectuelle qui est beaucoup trop confortable, beaucoup trop sûre. Le pardon et la grâce ne sont-ils pas sur le même plan, et le sentiment que nous sommes pécheurs et le sentiment de notre justification ne sont-ils pas deux choses qui se heurtent l'une l'autre, qui ne sont pas sur deux plans différents ? Est-ce que notre vie, notre sanctification, n'est pas le résultat du heurt de ces deux réalités sur le même plan ?

BARTH – Non, il faut que j'insiste : c'est sur deux plans différents. Je ne crois pas que cela devienne un cycle confortable. Parce que – n'ayez aucun souci ! – le diable sera toujours là sur son plan. Il est important de savoir que le diable n'est présent que sur son plan. Il est remis en ordre. Il peut bouger, crier, rugir, faire du scandale ; il est là évidemment ; mais dans cet ordre supérieur créé en Christ, il ne peut pas davantage que ce qu'il doit faire sous la patience de Dieu ! Il a aussi son temps et son espace, le diable, avant qu'il soit ruiné complètement – et ça lui arrivera – mais dès maintenant il est soumis, vaincu. Tandis que si vous dites : Il y a deux choses sur le même plan, ce serait toujours le pauvre saint Antoine entre la lumière d'en-haut et le diable, ce serait un retour au catholicisme avec son incertitude. Ne croyez pas que je dise cela par une sorte de manque de sérieux. C'est toujours sérieux, mais sérieux du sérieux chrétien. Et le sérieux chrétien est un autre sérieux que le sérieux piétiste ou catholique. Nous ne sommes pas Hercule entre les deux chemins. Nous ne sommes pas Pâris entre les déesses. Là, il y a des forces égales. Tandis que nous, nous ne sommes pas entre des forces égales. Il est important de voir que la situation est disproportionnée. C'est sérieux dans ce sens, mais seulement dans ce sens. Je ne veux pas diminuer l'importance du combat nécessaire. Mais que ce soit un combat dans la clarté du vainqueur ! Non pas un combat où la victoire est achevée par nous en aucun sens, mais pour ainsi dire un combat où nous ne sommes pas le général qui a maintenant sa stratégie contre le diable, mais seulement la cavalerie légère qui poursuit l'ennemi battu. La bataille est gagnée, l'ennemi est en pleine déroute. Il y aura encore des escarmouches, et peut-être aussi des morts et des blessés, ce sera encore sérieux, mais il est en déroute.



PEYROT – Je pensais à Saint Paul parlant de ces deux hommes qui sont en lui : il y a là un balancement.

BARTH – Mais pensez à la façon dont il termine : ce « Grâces soient rendues à Dieu… ! ». C'est la victoire !

HERDT – J'aimerais beaucoup que Barth nous parle davantage du Saint-Esprit, je veux dire de l'action du Saint-Esprit, non seulement au moment où il nous fait croire et recevoir la Parole dans notre cœur, mais à son action postérieure. Je sais très bien que j'aborde un sujet difficile, mais j'aimerais avoir quelque lumière sur le baptême du Saint-Esprit, qui, dans certains textes des Actes, est mentionné comme une étape si différente du baptême fait au nom du Seigneur Jésus-Christ, lequel pourtant, de ce fait même, est aussi déjà fait au nom du Saint-Esprit, puisque c'est dans la foi qu'il est fait.

BARTH – Cela indique-t-il autre chose que le soutien, le secours, la direction par la Parole ? J'ai entendu la Parole et grâce à Dieu je l'entends encore et je l'entends de nouveau et je vis maintenant avec la Parole de Dieu. N'est-ce pas cela avoir le Saint-Esprit ? Ou bien voyez-vous autre chose ?

HERDT – Je suis arrêté par le « seulement » d'Actes 8,16. « Ils avaient été seulement baptisés au nom du Seigneur Jésus ». Il semble bien qu'il y ait deux étapes.

BARTH – Cette histoire ne veut-elle pas nous dire seulement qu'il est possible, empiriquement, que ces éléments – l'objectif et le subjectif – soient séparés, qu'il y ait un ecclésiasticisme, un objectivisme qui ne soient pas réalisés effectivement dans leur vrai sens. De même pour nous : nous sommes baptisés, mais c'est seulement si nous réalisons ce que cela signifie : être baptisé, qu'il y a l'action du Saint-Esprit, la vie avec la Parole. Dans le texte que vous citez, ce « seulement » est pour ainsi dire une hypothèse, l'hypothèse que pour un moment il semble n'exister que quelque chose d'objectif : « seulement au nom de Jésus ». Mais il est nécessaire qu'il y ait ensuite ce baptême par le Saint-Esprit. Ceci ne signifie pas que l'auteur admette l'existence d'un baptême de l'eau, d'un baptême extérieur. Il constate seulement qu'étant donné la situation humaine, il peut arriver que cette séparation empirique existe. En tout cas, ce texte ne permet pas d'échafauder une théorie du baptême, ou plutôt la théorie de deux baptêmes. Les divers éléments du baptême semblent pouvoir être séparés ; non parce qu'ils sont séparés en droit, mais parce que la malice humaine peut les séparer.

# Chronique de livres

**Joël Reymond**, *Reconnectés à nos racines juives — Perspectives sur la dernière réforme*, édité par l'auteur 2016, 172 pages. CHF 14.

Après avoir fait des études en lettres et en théologie, l'auteur a été entre autres journaliste au *Christianisme Aujourd'hui*. Depuis plusieurs années, il remplit des mandats de communications pour diverses organisations et accompagne des chrétiens ayant besoin d'un appui pour rédiger un livre.

Précisons tout de suite que ce livre ne cherche pas à atteindre des théologiens ; il a été « conçu pour encourager les chrétiens qui s'intéressent aux racines juives de leur foi » (p. 4 de couverture) et désirent s'y reconnecter. Et dès la page 12, il invite le lecteur mettre en pratique ce retour aux racines juives, à appliquer ce principe juif qui consiste à *goûter* et *éprouver,* afin de pouvoir *comprendre, ensuite, au fur et à mesure.*

À cet effet, il présente – par touches successives et non d'une manière systématique – un certain nombre de valeurs du judaïsme que, comme chrétien, on est appelé à retrouver par des contacts avec des juifs messianiques qui font le pont entre Israël et l'Église. Si l'Église primitive n'avait pas perdu contact avec son aile judéo-chrétienne, elle aurait pu garder ces valeurs et se serait épargnée bien des errements au cours de son histoire. Parmi ces notions oubliées, citons :

– la direction collégiale de l'Église : elle a été abandonnée pour une autorité monarchique pyramidale d'inspiration païenne ;
– le monisme anthropologique : l'Église a adopté une anthropologie grecque qui sépare la personne entre une entité spirituelle, l'âme, et une entité charnelle, le corps. Il en est résulté une dichotomie entre le savoir et le faire, la théorie et la pratique, la foi et les œuvres ;
– la transmission d'une foi pratique de maître à disciple, remplacée par un enseignement théorique ;

– la place centrale de la famille, comme lieu de transmission de la vie, de la culture et de la foi ;
– le calendrier israélite, notamment le shabbat (jour véritable du repos) et les fêtes juives (Pâque, Shavouot ou Pentecôte et Soukkot ou fête des cabanes). Ces fêtes ont été remplacées par le dimanche (journée dédiée au dieu soleil) et par Pâques et la Pentecôte chrétiennes, des fêtes dont on a oublié l'origine agricole, la signification spirituelle et dont on ne perçoit plus le sens messianique. La notion de « faire mémoire » qui réactualise le passé (Dt 5,2-5) et fait de ces fêtes juives des moments conviviaux et joyeux s'est perdue : les sacrements sont devenus des rites secs.

Le message de Joël Reymond est de dire que l'Église doit retrouver ses racines juives pour rentrer dans le plan de Dieu et accomplir pleinement sa vocation. Israël devrait reconnaître Jésus comme son Messie – il n'y a pas de salut en dehors de lui (Ac 4,12) – mais l'Église de son côté doit se rapprocher d'Israël et retrouver les valeurs dont elle s'est privée en se coupant de ses racines.

Mais quand l'auteur invite à revenir aux racines juives, il a, à mon avis, une théologie ambiguë, car d'un côté, il dit à la page 11 que les chrétiens « ont reçu la totale… sans avoir à passer par l'observance de la Torah » ; mais d'un autre côté, il invite à revenir au calendrier juif avec notamment le shabbat (pp. 85ss) et les fêtes de Pâque, Shavouot et Soukkot, fêtes instituées par Dieu, alors que Pâques et Pentecôte et autres fêtes chrétiennes, ont été instituées par l'Église (p. 97) – dans l'annexe III (pp. 154ss), il donne même des suggestions, inspirées de la liturgie juive, pour accueillir le shabbat dans les familles chrétiennes. Il est normal que des chrétiens d'origine juive puissent le faire – ça fait partie de leur patrimoine de membres du peuple d'Israël ; je comprends même que des chrétiens d'origine païenne puissent s'associer à eux, dans la liberté du Christ (1 Co 9,20). La Torah a été donnée par Dieu à Israël, et il s'y trouve des choses excellentes. Si, par exemple, sanctifier un jour particulier comme le shabbat peut m'aider à apprendre à sanctifier tout mon temps pour Dieu : Alléluia ! Mais il faut garder à l'esprit qu'en Christ, nous sommes libres (Ga 5,1ss), « morts à la loi » (Rm 7,4 ; Ga 2,19-20) ; nous ne sommes donc plus asservis au calendrier de la loi et avons la liberté de le pratiquer ou pas et de refuser de nous laisser juger pour cela (Ga 4,9-10 ; Col 2,16-18 ; Rm 14,5-6).

Un regret encore : que l'auteur, dans un livre qui vise à nous reconnecter à nos racines juives, n'ait pas songé à recourir à l'ancienne

littérature rabbinique pour nous faire aimer Israël. Aucune citation du Talmud ou des midrashim ! Pourtant la Torah orale d'Israël est le chaînon incontournable reliant le christianisme aussi bien que le judaïsme à la Torah écrite et à l'ensemble du Tanakh (Ancien Testament). À l'image des rabbins, il aurait pu utiliser mille et une histoires juives tirées de la haggada, voire de la littérature hassidique, pour illustrer ses propos les rendre facilement accessible à tout un chacun. Par exemple, il invite ses lecteurs à tester le judaïsme pour comprendre ensuite ! Très bien ! Mais pourquoi n'a-t-il pas dit que cela venait d'Exode 24,7 : « Tout ce que le Seigneur a dit, nous ferons et nous écouterons ! » ? Les rabbins ont maintes fois disserté sur ce verset. Le *Talmud de Babylone* dit même que faire avant d'écouter est un « secret des anges » – à cause d'un raisonnement par analogie (*gezera shawa*) avec Ps 103,20. (voir *Shabbat* 88a ; cf. aussi *Ketouboth* 112a où rabbi Zeira est si pressé de se retrouver en Israël qu'il prend des risques pour traverser un fleuve sur une corde, au lieu d'attendre un bateau ; il se voit reprocher de *faire* avant *d'écouter.* À noter que la tradition d'Israël a d'ailleurs mis un bémol à cet empressement aveugle et invite aussi à comprendre (cf. Pinhas H. Peli, *La torah aujourd'hui*, DDB, 1988, pp. 94-98).

Malgré ces faiblesses, il faut être reconnaissant à Joël Reymond d'avoir osé écrire un tel livre en notre époque d'antisémitisme latent et d'inviter les chrétiens à retrouver une juste relation avec Israël. Il est impératif que l'Église sache que par le Christ, elle est connectée au tronc d'Israël. ■

*Alain Décoppet*

**Daniel Arnold**, *Dieu visite aussi les orgueilleux. Une approche originale du livre de Daniel*, Éditions Emmaüs, 2016, 432 pages. ISBN : 9782940488353. CHF 28.

Daniel Arnold a été professeur pendant 33 ans à l'Institut biblique et missionnaire Emmaüs. Passionné par la Bible et les textes narratifs, il a écrit de nombreux commentaires bibliques bien connus sur Juges, Élie et Élisée, Jonas, Ruth, Esther, l'Évangile de Marc. En 2014, il a obtenu un doctorat en théologie au South African Theological Seminary (SATS). Sa thèse est publiée sous le titre : *The Book of Daniel: When Structures Enlighten Prophecy. A Study of Parallelisms and Progressions as Means of Communication.*

Ce commentaire sur Daniel est donc le résultat des recherches menées depuis plusieurs années sur ce sujet. L'auteur consacre près de 120 pages à nous introduire au livre de Daniel : particularités, diversités des approches, structures et message qu'il fait ressortir en intertextualité avec les récits de la tour de Babel, Joseph, les livres d'Ézéchiel et de l'Apocalypse.

Ensuite, il se lance dans une lecture suivie du livre de Daniel. C'est un commentaire plus cursif qu'exégétique : le message de chaque péricope est synthétisé sans trop entrer dans des analyses lexicographiques détaillées. Il ne nous fournit d'ailleurs pas une traduction originale, mais se contente de reprendre le texte de la Bible Segond révisée, dite « À la Colombe ». À ce sujet j'ai été quelque peu frustré de voir que généralement, quand se pose un problème de traduction, il aligne les différentes traductions choisies ou donne l'avis d'un commentateur, sans nous donner une démonstration de sa propre recherche.

Daniel Arnold a repéré plusieurs macrostructures qui traversent le livre de Daniel en se chevauchant parfois. La principale de ces structures me semble être celle déterminée par la langue : les chapitres 1, puis 8–12, sont en hébreu, tandis que les chapitres 2–7 sont en araméen. Cela forme un chiasme (A-B-A'– Roland Meynet dirait *une structure concentrique*). À l'intérieur de la partie araméenne, il a repéré, comme d'ailleurs plusieurs de ses devanciers, une nouvelle structure en chiasme avec les chapitres 4–5 comme partie centrale. Ensuite, pour chaque chapitre, il met en évidence des structures parallèles ou concentriques. Notons que pour cela, il utilise davantage les thèmes de la péricope (ce qui sans être faux est incomplet) que les indices lexicographiques, les inclusions, etc. Mais il ne met pas en valeur ces structures comme dans l'école de la rhétorique biblique pour exposer comment l'auteur sacré développe sa pensée, par exemple en utilisant les lois de Lund ; son interprétation est surtout théologique.

Daniel Arnold défend la thèse suivante : Daniel est un livre prophétique : il révèle que la prise de Jérusalem en 605 av. J.-C. (Dn 1,1ss), marque le début du « temps des nations » (pp. 124s). Jérusalem cesse dès lors d'être sous l'autorité d'un roi d'Israël. Dès ce moment-là, Dieu commence à enlever l'opprobre qui était sur les nations depuis le jugement de Babel en commençant à parler araméen, la langue internationale, comprise de tous, à l'époque (pp. 137s à propos de Daniel 2). Dieu confirme cela en révélant ses plans pour le monde, par des visions et des miracles, non plus à un membre de son peuple, mais à des rois païens, comme Nabucadnetsar, Belchatsar ou Darius. C'est pour eux un temps de grâce. Les chapitres en hébreu

(1 et 8–12) sont centrés sur Jérusalem et Israël, et destinés au peuple de Dieu. Daniel est un exemple de foi par la manière de vivre dans les temps de trouble.

Même si je ne suis pas Daniel Arnold dans tous ses développements, j'ai trouvé son commentaire stimulant et original ; il sort des sentiers battus et présente une argumentation intéressante. ■

*Alain Décoppet*

**Stanley Hauerwas, William H. Willimon**, *Étrangers dans la cité*, traduit et préfacé par G. Quévreux et G. Riffault, éds. du Cerf, Paris, 2016, 288 p. ISBN : 978-2-204-10569-9. 19 €.

Plus de 25 ans après sa sortie aux États-Unis, les éditions du Cerf mettent à la disposition du public francophone ce best-seller (1 million d'exemplaires en anglais !) de deux théologiens méthodistes, consacré à la place de l'Église dans le monde. Heureuse initiative. La thèse est simple, proche des vues anabaptistes de John Yoder : Le message que l'Église professe, l'éthique qu'elle met en œuvre au nom de l'Évangile sont incompréhensibles pour un monde sécularisé tel que le nôtre. Il ne sert donc à rien d'essayer de rendre l'Évangile crédible en l'adaptant comme tentait de le faire le libéralisme depuis les Lumières jusqu'à Tillich, voire en le traduisant dans des catégories philosophiques (existentiales par exemple, cf. Bultmann) ou idéologiques (marxistes, féministes, etc.). Pour nos deux auteurs, ces approches ont dénaturé l'Évangile en le réduisant à un système philosophique, fût-il celui de Jésus. Il ne s'agit plus de *penser* l'Évangile et la foi pour notre temps, mais de *vivre* en notre temps la rupture instaurée, entre le monde ancien et celui qui vient, par la venue, la mort et la résurrection du Christ. La notion de « chrétienté » héritée du constantinisme, trahison de l'Évangile, a vécu, affirment les auteurs, même dans un pays comme le leur – les Etats-Unis – où la foi est réduite à un vernis culturel, celui de la religion civile, et se trouve récupérée par l'idéologie dominante. Les chrétiens sont en fait une sorte de colonie du Royaume de Dieu en terre étrangère. Il ne s'agit pas d'œuvrer pour améliorer le monde, le transformer, mais de préparer le Royaume en bâtissant l'Église.

Renvoyant dos à dos l'Église « militante » (axée sur la transformation et le progrès social en ce monde) et l'Église *conversionniste* (qui se voue à la transformation des individus et des cœurs au risque de négliger la dimension « cosmique » de l'Évangile), nos

auteurs optent pour une Église confessante. Face à la prétendue autonomie individuelle, au matérialisme consumériste, à la tyrannie du désir personnel, au libéralisme broyeur des faibles, l'Église, « la stratégie sociale la plus créative que nous ayons à offrir » (p. 147), prémices de l'humanité nouvelle instaurée par le Christ, vit une éthique nouvelle, qui n'a rien de naturel pour l'esprit humain, et dont le Sermon sur la Montagne constitue la charte. Pour être vraiment fidèle à son chef, devenir un peuple nouveau, sans pactiser avec aucun pouvoir, bref, faire œuvre sociale, politique au sens le plus étymologique du terme. « Ce qui fait que l'Église est radicale et toujours nouvelle, ce n'est pas qu'elle incline à gauche sur la question sociale, mais qu'elle connaît Jésus, alors que le monde ne le connaît pas » (p. 69).

Les derniers chapitres insistent sur la vie « aventureuse » du disciple en ce monde, en particulier de celui qui est engagé dans le ministère pastoral, combat permanent et difficile constamment exposé à la tentation de l'accommodation. La panoplie d'Éphésiens 6 donne à méditer aux auteurs qui insistent sur la nécessité vitale de l'Église comme lieu de soutien mutuel et d'entraînement au combat des disciples du Christ, exilés en ce monde. Combat qui, pour être résolument non-violent, n'en est pas moins acharné.

L'édition française comporte une préface des traducteurs. Elle souligne l'étonnante actualité tout comme la force contestatrice de l'Évangile dans la sphère hyper-libérale, consumériste, individualiste et matérialiste de notre monde globalisé. Suit un avant-propos de W. Willimon qui évoque avec reconnaissance et humour sa collaboration avec S. Hauerwas, et le succès étonnant rencontré par leur livre en 25 années de diffusion. ■

*Christophe Desplanque*

**Daniel Marguerat**, *Et la prière sauvera le monde*, éds. Cabédita, 2016, collection « Parole en liberté », 96 pages. ISBN : 978-2-88295-764-1 – 96 pages. 14,50 € ou CHF 22.

Daniel Marguerat, professeur honoraire de Nouveau Testament de l'Université de Lausanne, est bien connu, tant par ses ouvrages scientifiques que de vulgarisation sur Jésus et les origines du christianisme, notamment un magistral commentaire sur les Actes des Apôtres en 2 volumes. Depuis quelques années, il s'est mis à publier également des ouvrages que je définirais comme plus axés sur la spiri-

tualité, mais qui n'en demeurent pas moins fondés sur la vaste connaissance biblique de l'auteur. C'est à cette catégorie que je rattacherai le riche petit volume susmentionné.

Ce livre m'a fait du bien, car au lieu de nous entraîner vers un marathon de la prière propre à donner des complexes à ceux qui n'ont pas trop de souffle spirituel, l'auteur nous apprend à *être* devant Dieu. Il donne d'emblée une très belle définition de la prière : « Prier, c'est laisser Dieu advenir en nous et faire en nous son travail de salut. Prier, c'est exister devant Lui et se déclarer accessible à Lui. Devenir peu à peu l'enfant du Père. Je ne serai pas sauvé malgré moi : la prière est ce 'oui' à Dieu qui l'autorise à me transformer » (page 8).

Dans le premier chapitre (« Oser prier »), il invite le lecteur à prier en partant de la parabole des Trois amis de Luc 11 : la prière, c'est avoir les mains vides et demander à Dieu (l'ami qui a) pour l'ami qui n'a pas (notons que si l'on a, il faut partager ; la prière ne saurait être l'alibi à notre égoïsme ou à notre paresse).

Le chapitre suivant (« Quel Dieu nous prions ») rappelle que Dieu n'est pas un tyran qu'il nous faudrait apitoyer, mais un Père qui nous aime, veut notre bien. Nous pouvons aller à lui en nous reconnaissant fragiles et pécheurs.

Ensuite, Daniel Marguerat passe à « L'exaucement ». Il rappelle d'abord, avec Michel Bouttier (p. 58), que ce n'est pas la prière en elle-même qui est puissante, mais le Père à qui nous nous adressons : tout lui est possible. Mais l'exaucement est lié à sa *volonté*. S'il ne répond à notre demande de la manière attendue, c'est une invitation à découvrir sa volonté dans un autre cheminement, comme Jésus nous en donne l'exemple ; à Gethsémané : « Ta volonté, et non la mienne ». Et de conclure ce développement en rappelant cette formule attribuée à Luther : « Prions… *la suite ne nous regarde pas* » (p. 69).

Et il termine son livre en parlant de « La prière qui transforme ». À l'école de Sœur Myriam de Reuilly, il rappelle que dans notre face à face avec lui, Dieu peut nous *évangéliser*, nous transformer par son Esprit qui nous fait entrer dans le Règne qui vient, et nous entraîne à prier la prière de Dieu.

L'auteur n'esquive pas les sujets délicats, comme les prières non-exaucées, les psaumes imprécatoires, la question de savoir si les bienfaits de la prière sont une autosuggestion, etc. L'auteur se fait aider en cela par une sympathique petite voix qui lit par-dessus son épaule et lui pose, par-ci, par-là, à point nommé, des questions qui pourraient monter à l'esprit de tout lecteur perspicace. Le livre est bien écrit, très équilibré, fondé sur des exégèses solides, où le lecteur

découvrira ou redécouvrira les grands textes bibliques consacrés à la prière. ■

*Alain Décoppet*

**Jean-Georges Heintz**, *Prophétisme et Alliance. Des archives royales de Mari à la Bible hébraïque*, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2015, collection « Orbis Biblicus et Orientalis », vol. 271, 23 cm. XXXV + 349 pages. ISBN : 978-3-7278-1765-6. 103 €.

Cet ouvrage est dû à la volonté éditoriale d'Othmar Keel de l'Université de Fribourg/CH et de Manfred Weippert de l'Université de Heidelberg (voir son « *Vorwort* », pp. XIII-XXXV), en hommage à « la continuité de la réflexion et la rectitude de la recherche » de l'auteur des études qui nous sont proposées là. Jean-Georges Heintz a été professeur d'Ancien Testament à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, depuis 1965, et a enseigné l'Épigraphie sémitique à l'École du Louvre à Paris (1969-2000). L'ouvrage est destiné à un public universitaire, d'étudiants et de chercheurs, mais aussi aux lecteurs cultivés et curieux de l'histoire du texte de la Bible. L'auteur examine le vaste univers du prophétisme et de l'Alliance tel qu'on peut le rencontrer dans la Bible hébraïque, en le relisant à la lumière de l'étude des archives royales babyloniennes (plus de 16 000 tablettes cunéiformes) qui furent mises au jour à Tell Harîri, l'antique Mari, en Syrie. « Le volume réunit dix-neuf études, parues entre 1969 et 2001 qui concernent les origines, les formes et la fonction du prophétisme ainsi que de la littérature prophétique dans l'aire ouest-sémitique, et leurs liens avec la théologie de l'Alliance et de la souveraineté divine ». Ces textes sont répertoriés selon trois grandes sections : les études sur le prophétisme, de Mari essentiellement et de l'Ancien Testament, les études thématiques et, enfin, celles des représentations et rituels de l'Alliance.

Les études sur le prophétisme regroupent plusieurs chapitres. Ainsi une étude des 45 tablettes en écriture cunéiforme trouvées à Mari et concernant le phénomène prophétique et l'idéologie de la « guerre sainte ». Ces tablettes y dévoilent une proche parenté des textes prophétiques de Mari avec ceux de l'Ancien Testament, comme en Éz 17,19-20, avec la mention du filet divin, déjà présent sur la stèle de victoire « dite des Vautours » (Musée du Louvre) dans la cité sumérienne de Lagash (vers 2450 av. J.-C.). Le style de cour, où, dans

un court texte, l'auteur montre « une antique connexion entre ce 'style de cour' propre aux fonctionnaires […] ainsi que les attaches cultuelles de nombre d'intermédiaires divins », susceptible de trouver une correspondance historique en Israël dans le prophétisme de cour et le prophétisme cultuel, voire dans les formulations messianiques.

Les études thématiques proposent plusieurs entrées pour une réflexion approfondie sur une réelle antiquité des livres de l'Ancien Testament, avec des thèmes tels que : « Le feu dévorant », symbole de la souveraineté divine, ou bien : « Ressemblance et représentations divines selon l'A.T. et le monde sémitique ambiant », « Les dieux captifs et voyageurs », etc. « De l'absence de la statue divine au 'Dieu qui se cache' (És 45,15) : aux origines d'un thème biblique » est un texte passionnant qui étudie la problématique de « l'instance du pouvoir à structure absente » (U. Écot) – thème que l'on découvre avec l'absence de la statue babylonienne, celle de la déesse Bêlet-ekalim de son temple, et que l'on retrouve au temps de l'Exil, loin de Jérusalem, d'où le prophète Ésaïe oppose de manière allusive et critique la « souveraineté de son Dieu, unique et invisible » à l'inanité des « dieux étrangers, fabriqués de main d'homme » (40,19s. ; 41,1-7 & 21-29 ; 44,6-20 ; etc.).

La troisième section est composée de cinq « Études sur l'alliance » à partir des documents épistolaires et diplomatiques de Mari, confrontés aux documents figurés de l'époque (voir *infra*), ainsi : « Genèse 31,43–32,1 un récit de pacte bipartite », ou bien « 'Dans la plénitude du cœur' : à propos d'une formule d'alliance à Mari, en Assyrie et dans la Bible », qui présentent toutes la même rigueur d'analyse et de méthodologie.

Ces trois thématiques sont introduites par une passionnante réflexion historique et méthodologique de l'A.T., à partir de la conférence de Fr. Delitzsch, le 13 janvier 1902 à Berlin, sur le thème « Babel und Bibel », conférence qui a eu un grand écho dans le monde de la recherche biblique occidentale. L'auteur présente de façon très claire l'histoire de l'exégèse biblique confrontée aux découvertes de l'archéologie. Ainsi assiste-t-on alors à la naissance d'un « pan-babylonisme », selon lequel peu de thèmes bibliques échappaient à un principe d'imitation ou de copie par rapport à des documents « originaux » babyloniens – jusqu'à l'émergence de la méthode historico-critique. Sont présentés les courants qui ont traversé cette méthode d'analyse de l'A.T., ceux recherchant les points d'insertion des récits bibliques dans les origines des tribus, avec un intérêt pour le « pays biblique » au sens strict du terme, ou ceux beaucoup plus ouverts sur les résultats de l'archéologie orientale dans son ensemble, notamment la relation

– essentielle – entre « texte et image ». Ce mode d'approche devant pouvoir englober l'étude simultanée de ces « *realia* » et des textes, le contraire produisant selon l'auteur des « hiatus méthodologiques ». Ce livre parfois d'une lecture serrée, s'avère être un ouvrage indispensable et passionnant ouvrant à une lecture de la Bible dans l'antiquité de son histoire et de son texte (voir également la recension, en langue anglaise, par Daniel Bodi, parue dans : *The Catholic Biblical Quarterly*, 78/2016, oct., pp. 796-806). ■

*Patrick Duprez*

**Thierry Lenoir**, *L'Âme du Violon. Pour que chante la vie*, Éditions Cabédita, Bières, 2017, 72 pages. ISBN : 9782882957801. 16 € ou CHF 23.

L'auteur est pasteur, aumônier d'hôpital, violoniste et écrivain. Il a publié plusieurs ouvrages remarqués chez le même éditeur et ailleurs.

Ce petit livre est fascinant : d'abord il est beau, avec de belles photos de violons, et il en émane une atmosphère pleine de poésie. Ensuite il nous permet de découvrir les *perfections invisibles de Dieu* (Rm 1,20) par la beauté, dans le sens où la définit Lalande : « *La beauté correspond à certaines normes d'équilibre, de plastique, de proportions harmoniques, de perfection en son genre…* ». Cette beauté qui est dans l'univers, Thierry Lenoir la trouve surtout dans la musique et particulièrement dans le violon.

Sa rencontre avec un luthier lui a ouvert l'esprit à tout un monde fascinant d'harmonie où les nombres, les proportions justes se combinent avec les vibrations et les sons. « La beauté est ce qui donne à la vérité le caractère d'une grâce » (page 26).

Et Thierry Lenoir de nous faire entrer dans les mystères du violon, de la table d'harmonie, des cordes, de l'archet, et surtout de l'*âme du violon*, cette fine baguette d'épicéa, à l'intérieur, dans le vide du violon, qui transmet au fond du violon, les vibrations de la table d'harmonie, et donne à l'instrument toute la plénitude de sa sonorité.

Mais, demandera-t-on peut-être, l'auteur ne tombe-t-il pas dans la théologie naturelle en faisant du beau le chemin vers Dieu ? Pas vraiment : la thématique vient plutôt de la littérature sapientiale. Il amène à découvrir le Christ disséminé dans toute sa création. Le Christ était présent à l'esprit des anciens luthiers et les violons, produits de leur art, en sont une représentation symbolique : les cordes tradition-

nellement confectionnées en boyaux d'agneaux (pas d'un autre animal) étaient tendues sur le violon comme le Christ fut étendu sur la croix. La colophane composée traditionnellement d'or, d'encens et de myrrhe évoque aussi Jésus, de sa naissance à sa mort ; et je ne parle pas du vernis, dont la base était d'une teinture rouge pour rappeler le sang versé à la croix.

Et puis l'auteur, que son ministère d'aumônier met en contact avec l'âme des gens, fait tout un développement allégorique entre le violon, son âme, et celle des humains. Parfois, l'âme du violon peut être déplacée par la pression qu'elle subit ; le luthier doit alors entreprendre de la repositionner ; c'est un travail minutieux et délicat comme une opération chirurgicale. La table d'harmonie peut avoir été fissurée, mais elle ne sera pas remplacée. Ce sont des accidents qui peuvent arriver et font partie de la vie d'un violon, des *cicatrices* qui en feront une pièce unique. De même la table d'harmonie gardera des traces des artistes qui auront possédé le violon et auront joué dessus.

Le violon, dans sa confection et dans son vécu, est une allégorie de la création et de la vie de chacun de nous, entre les mains du divin luthier-violoniste ! ■

*Alain Décoppet*

**Christophe Paya, Nicole Deheuvels**, *Famille et conjugalité. Regards chrétiens interdisciplinaires*, éds Excelsis, La Cause, coll. OR (Ouvrages de Référence) 2016, 544 pages. EAN 9782755002812. CHF 43,29 ou 39 € 39.

Nicole Deheuvels est pasteure, conseillère conjugale et familiale, directrice du département Solos/Duos à la Fondation La Cause, formatrice à l'École des Parents et des Éducateurs. Christophe Paya est professeur de théologie pratique à la Faculté libre de théologie évangélique (Vaux-sur-Seine).

L'ouvrage que nous examinons aujourd'hui est une sorte de dictionnaire sur la famille et la conjugalité. Après avoir posé les bases théologiques du sujet, il aborde une cinquantaine de thèmes actuels tout en maintenant le lien avec l'enseignement biblique. Conseillers conjugaux, thérapeutes, formateurs, enseignants, psychologues et psychanalystes, pasteurs, formateur en médias et communication, juristes, animatrice jeunesse, chercheurs, au total, pas moins de 42 auteurs de professions diverses pour étayer et analyser les thèmes de cet ouvrage.

La thèse centrale de cet ouvrage pourrait se résumer ainsi : l'union Homme-Femme et la constitution d'une famille qui en découle sont indissociables de la vision biblique Christ-Église. Paul parle même du mystère de cette comparaison (Ép 5,32). Toute réflexion sur la famille et la conjugalité prend en compte notre nouvelle nature en Christ et ses plans pour nous, selon Ép 2,10.

Notre analyse se décomposera en trois parties :

## *1. Historique biblique*

Les auteurs nous font découvrir que, dans l'Ancien Testament, la Bible nous parle de la famille, mais que cette dernière ne possède pas sa forme définitive telle que désirée par Dieu : polygamie, esclavage et patriarcat… L'épouse, malgré des avantages prévus par les rites de l'époque, quitte sa famille pour être tout de même assujettie à son mari. Or, la vision de Dieu pour le couple est quasi l'inverse. En effet, dès la Genèse, « l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair » (Gn 2,24). « Le couple est une réalité qui ne se réduit pas au cadre socio-économique dans lequel il s'inscrit. C'est un lien autrement plus fort et plus profond qui unit les deux êtres qui le composent au point de n'en former plus qu'un » (p. 18).

Le livre des Proverbes fait étonnamment abstraction de la culture de l'époque et constitue un écrit remarquablement moderne. Il initie non plus seulement l'apparition de la valeur féminine sous la forme de témoignages anecdotiques, mais, au travers d'une reconnaissance *officielle* de la femme en qualité d'être unique, il valide sa valeur indispensable au sein de la famille.

Dans le Nouveau Testament, les 3 x 14 générations de la généalogie de Jésus (Mt 1,1-17) laissent percevoir la fragilité de la famille : il y a certes perpétuation des générations, mais le lien ne tient qu'à un fil en raison de situations familiales loin d'être claires et cohérentes. C'est peut-être justement au travers de ces *faiblesses* familiales, tout humaines, que l'Esprit trouve l'espace pour intervenir et conduire les plans de Dieu. Ces *faiblesses* démontrent également que le destin de l'enfant n'est pas entre les mains de ses parents. L'exemple de Jésus est remarquable : dès qu'il a 12 ans, ses parents sont dépassés par les événements, mais, par la foi, ils font confiance à Dieu, afin de mener à bien les projets divins. Au début de son ministère, Jésus fait découvrir une nouvelle dimension à la famille. La cellule traditionnelle va changer de statut, pour être relativisée par le Royaume. J'en veux pour preuve cette parole : « Qui est ma mère ? »

(Mt 12,48) ; et Jésus de s'adresser à Dieu comme à un père et d'enseigner à ses disciples à en faire autant. Le Royaume qu'il annonce fait de tous ses adhérents, après qu'ils aient passé par une « nouvelle naissance », des membres de la famille céleste, des enfants de Dieu. Les anciens liens et positionnements sociaux sont caducs. Jésus offre à la femme et aux enfants un statut nouveau, en contradiction avec les mœurs de l'époque.

Pour terminer ce panorama historique de la Bible, les auteurs abordent la famille telle qu'elle apparaît dans les Épîtres : « La famille reste un lieu où la foi est appelée à se concrétiser et à s'affermir » (p. 32). Paul en particulier va développer des exemples pratiques de sa compréhension de la volonté divine, telle que transmise par Jésus. Dans le mariage, le mari et la femme sont placés fondamentalement sur pied d'égalité, tout en exerçant des responsabilités et obligations particulières dans le cadre d'une structure d'autorité voulue de Dieu. Dans son ministère et ses épîtres, Paul se trouve confronté à tous les aspects de la vie conjugale : mixité des couples, célibat, divorce, veuvage, infidélité, etc. Il répond aux questions ou constate des pratiques qu'il remet en cause. Des paroles difficiles (soumission de la femme à son mari) sont immédiatement placées dans un contexte spirituel (Christ et Église) et interdisent toute notion de subordination ou de servilité. D'autres paroles (femmes devant se couvrir la tête lors du culte) doivent être adaptées aujourd'hui, car le contexte socioculturel est différent. En effet, à l'époque de Paul, une femme qui se découvrait la tête en public, laissait entendre par là qu'elle était ouverte aux propositions des hommes en matière de séduction.

Les enfants ne sont pas en reste. Ils sont aimés de Jésus et protégés par les apôtres qui exhortent les parents à ne pas les irriter, mais à les « élever dans l'instruction et l'exhortation du Seigneur ». Les privilèges et pouvoirs parfois abusifs des parents sont sèchement remis en question. En conclusion, les apôtres ont utilisé la famille élargie comme terrain d'évangélisation et d'enseignement, renversant comme Jésus, des habitudes, « non pour abolir mais pour accomplir ».

## *2. Du temps de la Bible à aujourd'hui*

Fort du point de vue biblique présenté ci-dessus, les auteurs abordent ensuite l'évolution de « la famille et de la conjugalité » au cours des deux millénaires du christianisme en se focalisant principalement sur la situation européenne, voire française.

À l'époque du Nouveau Testament, le rôle premier du mariage est de donner un cadre à la procréation, sans qu'il ne soit marqué par

une cérémonie religieuse – du moins celle-ci n'est pas documentée historiquement. Il faut attendre saint Augustin pour voir apparaître un contrat conjugal lié à un sacrement, alors que hors Église, le mariage est toujours un objet de transactions familiales ou politiques. Napoléon va subordonner le mariage religieux au mariage civil : désormais, les époux devront être préalablement munis d'un acte écrit officiel, pour pouvoir célébrer un mariage religieux.

Le XX$^{e}$ siècle sera le théâtre de bouleversements radicaux qui vont fortement changer la conception de la famille : guerres mondiales (avec absence des pères), remise en question du rôle et de la place de l'Église (Vatican II) et de la société (de mai 68 à aujourd'hui).

Les auteurs vont aborder cette évolution sous différents aspects : droit de la famille, mariage comme projet de vie, rapports femmes-hommes, principalement ces cent dernières années et sous des angles les plus divers (célibat, homosexualité, féminisme, adoption, interculturalité).

### *3. Avis personnel sur l'ouvrage*

Ce dictionnaire de plus de 500 pages se lit facilement, car les sujets sont suffisamment bien classés pour s'y retrouver : bibliographie importante, index alphabétique par sujet. Si je conseille la lecture préalable de la partie historique biblique, l'ouvrage permet l'étude d'un thème sans connaître le chapitre précédent. Il nous interpelle par le biais de 19 défis actuels : des écrans à l'argent, de la fidélité à l'accompagnement spirituel des adolescents, l'intergénérationnel, la communication, les relations avec l'école.

Bien qu'applicable à la plupart des pays occidentaux – il reçoit de son ancrage biblique une dimension universelle – l'ouvrage prend principalement appui sur la société française, ce qui est regrettable. L'apport anthropologique d'une vie familiale africaine, asiatique ou sud-américaine, même non chrétienne, aurait pu également stimuler des recherches d'harmonie au sein de la vie familiale ou conjugale occidentales. ■

*Raymond Henchoz*

**Jean Zumstein**, *La mémoire revisitée. Études johanniques*, coll. « Le Monde de la Bible » N° 71, Labor et Fides, Genève, 2017, 550 pages. ISBN : 978-2-8309-1608-9. 32 € ou CHF 39.

Il n'est guère nécessaire de présenter Jean Zumstein, professeur émérite de Nouveau Testament de l'Université de Zurich et spécialiste bien connu du quatrième Évangile dont il a notamment publié un remarquable commentaire en deux volumes (Labor et Fides, 2007 et 2014 – voir recension dans *Hokhma* N° 106). L'ouvrage que nous présentons ici contient un choix d'articles à portée scientifique que l'auteur a consacrés à cette question depuis les années 1990 ; il vise donc un public universitaire et lui permet de préciser les options qu'il a prises et la méthodologie suivie pour la préparation de son commentaire.

Ce livre s'articule en trois grandes parties :

**1. Histoire et herméneutique** (5 chapitres – 130 pages) fait l'histoire de l'Évangile de Jean et de sa réception dans l'Église. Zumstein voit la production de cet évangile comme l'œuvre d'une école groupée autour du « disciple bien aimé » qui a mis en forme des traditions sur Jésus. Un premier texte aurait ensuite été repris (un peu comme le *Siracide grec* a repris l'œuvre de son grand-père Jésus ben Sirach) avec des adjonctions qui infléchissent le sens de l'œuvre et lui permettent de mieux répondre à la problématique d'une nouvelle situation. Mais une partie de l'Église l'ayant interprété dans une perspective docète, « Jean » aurait été obligé de donner une clé d'interprétation de son évangile en écrivant sa Première épître. Mais cela n'aura pas suffi. L'évangile fut bientôt récupéré par des gnostiques et de ce fait suspecté par la Grande Église. Indice de cette réserve : Jean n'est pas *cité de façon indiscutable* par les écrivains ecclésiastiques avant la fin du II^e^ siècle (pp. 32-33). Il faudra, pour cela, attendre Théophile d'Antioche, Irénée et le Canon du Muratori. Faut-il en conclure, comme le pense Jean Zumstein, que le quatrième Évangile ait dû attendre une époque aussi tardive pour être reçu dans la Grande Église ? Cette hypothèse « minimaliste » a certes pour elle le mérite de la rigueur, mais il faut tout de même constater qu'Ignace d'Antioche (début du II^e^ siècle) fait de nombreuses allusions à l'Évangile de Jean[1], comme d'ailleurs à d'autres auteurs du Nouveau Testament.

[1] En parcourant les lettres d'Ignace d'Antioche, j'ai trouvé les allusions suivantes à l'Évangile de Jean : *IEph.* 5,2 ; 6,1 ; 7,2 ; 17,1 ; 18,1 et 19,1 ; *IMagn.* 7,1 ; 8,2 ;

Le processus de rédaction de Jean, par phases successives, tel que le conçoit Jean Zumstein, a bien sûr laissé des traces que l'exégète doit identifier ; il considérera ces adjonctions comme des indices de *relectures* qui l'aideront à interpréter le texte biblique. Par exemple du fait qu'à la fin de Jean 14, Jésus parte avec ses disciples et que la suite du récit les fasse se retrouver de l'autre côté du Cédron, au chapitre 18, l'amène à penser qu'on a, dès le chapitre 15, une adjonction témoin d'une relecture. Cela donne des résultats différents, mais pas forcément contradictoires, avec ceux obtenus en suivant l'approche de la rhétorique sémitique, telle que je la pratique : selon cette méthode synchronique, Jean 15 prend une position centrale dans l'ensemble des chapitres 13–17 et permet d'interpréter les parties extrêmes l'une par l'autre (Yves Simoëns, *La gloire d'aimer*, Rome, 1981 est un bon exemple de ce type d'approche).

Relevons, dans cette première partie, le chapitre 3, que j'ai trouvé particulièrement intéressant, consacré à la méthodologie. Jean Zumstein commence par poser honnêtement, avec Rudolf Bultmann, qu'« *il n'existe pas d'exégèse sans présupposés* » (p. 63). Il proteste ensuite de son honnêteté intellectuelle et de son indépendance farouche face à toute institution. On ne peut que souscrire à ces affirmations, sauf peut-être, quand il revendique une autonomie de la raison… se veut-il autonome par rapport à Dieu ? Je me suis réjoui de voir (p. 73) qu'il considère que le texte doit être interprété selon l'ordre canonique et non plus selon une reconstruction historique jugée *anachronique* par rapport à la logique johannique.

Le cinquième chapitre de cette première partie, intitulé « Et nous savons que son témoignage est vrai », m'a en revanche laissé parfois dubitatif : tout à fait d'accord avec Jean Zumstein lorsqu'il assimile le genre littéraire *évangile* à une *vita* ou βιος, (*vie* – comme dans les « *Vies parallèles* » de Plutarque) ; par contre, peut-on le suivre quand, reprenant l'idée de A. Reinhartz, il écrit : « Chez Jean, nous n'avons pas affaire à une seule *vita*, mais à deux histoires qui sont intriquées l'une dans l'autre : l'histoire du Logos préexistant qui s'incarne, et l'histoire de Jésus de Nazareth. Ou, en d'autres termes, la *vita* de l'homme de Nazareth fusionne avec celle du Logos incarné ; elle est placée dans une perspective mythologique » (p. 85) ? Cette juxtaposition, si je comprends bien, du divin et de l'humain en la personne de Jésus fils de Joseph me semble aller à l'encontre du ὁ λόγος

*ITrall.* 8,1 ; 11,1 ; *IRom.* 7,2 ; *IPhilad.* 2 ; 3,1 ; 7,1 ; 9,1 ; et 10,1 ; *ISmyrn.* 2–3. Certes, Jean n'y est pas *cité de façon indiscutable* (p. 32), mais cela prouve au moins qu'Ignace était imprégné de la tradition johannique. On ne peut manquer d'être impressionné par le nombre de ces allusions.

σὰρξ ἐγένετο (« la Parole devint chair », Jn 1,14). Cette vision des choses affecte le sens qu'il donne à la notion de *témoignage vrai* que Jean porte à la personne de Jésus : « La notion johannique de témoignage ne relève pas de l'historiographie. Le témoignage ne s'avère pas être vrai du fait de sa prétendue fidélité aux faits. Il est orienté christologiquement. Le témoignage… vise à révéler la véritable identité du Jésus johannique. En d'autres termes, la vérité du témoignage n'est pas fondée dans la restitution exacte des événements advenus, mais elle se donne à connaître dans l'interprétation croyante de la personne du révélateur » (p. 100).

**2. La deuxième partie est de loin la plus longue :** plus de 270 pages (pp. 131 à 405), 13 chapitres. Elle démontre et illustre, par des exemples concrets, comment l'auteur a mis en œuvre la méthode et les options présentées dans la première partie. Sont ainsi analysés le Prologue, le récit de la multiplication des pains, la guérison de l'aveugle-né, le discours du Bon berger. Mais près des deux-tiers de cette partie sont consacrés à l'étude du dernier discours de Jésus (Jn 13–17) et du récit de la Passion. Ce parcours de textes est très bien documenté ; l'auteur maîtrise très bien son sujet.

**3. La dernière partie** (une centaine de pages) offre un parcours thématique dans l'Évangile : le péché, la connaissance, la haine, etc.

Il y aurait beaucoup à écrire sur cet ouvrage. Disons d'abord qu'il est de bonne qualité et aborde avec précision et de manière approfondie l'Évangile de Jean. Je l'ai trouvé très stimulant, remettant en question mes idées sur cet évangile, me poussant à les repenser. Les questions qu'il pose sont très pertinentes : il est très précieux d'avoir quelqu'un qui nous aide à formuler les bonnes questions, même si ses réponses diffèrent des nôtres. Je suis ressorti de cette lecture enrichi d'une quantité de matière utile pour approfondir l'étude de l'Évangile de Jean. Et puis, Jean Zumstein sait bien écouter le texte de Jean qu'il a étudié dans tous les sens. Recevoir ce qu'il a entendu et restitué m'aide à mieux percevoir les richesses de cet évangile.

**Jean Zumstein**, *L'apprentissage de la foi. À la découverte de l'Évangile de Jean et de ses lecteurs*, éds. Labor et Fides, 2015, coll. « Essais bibliques », 110 pages. ISBN : 9782830915839. 15 € ou CHF 19.

**Jean Zumstein**, *Le visage et la tendresse de Dieu. Jésus sous le regard de Jean l'évangéliste*, éds. Cabédita, 2014, collection « Parole en liberté », 96 pages. ISBN : 9782882957184. 14,50 € ou CHF 22.

Ces deux ouvrages reprennent les thèses de Jean Zumstein, mais présentées pour un large public.

*L'apprentissage de la foi* est la reprise revue et augmentée d'un ouvrage paru aux Éditions du Moulin en 1993. C'est une bonne introduction à l'Évangile de Jean où sont expliquées les différences entre Jean et les synoptiques, les particularités de Jean, l'utilisation de l'ironie, du malentendu. Il présente l'histoire de la communauté johannique, le processus de composition de l'évangile et sa théologie.

*Le visage et la tendresse de Dieu* fait une lecture suivie de tout l'Évangile de Jean. Là Jean Zumstein fait œuvre de pasteur en expliquant et éclairant le texte biblique. Ce livre rendra service à tous ceux qui auront à présenter cet évangile dans une prédication ou une étude biblique. ■

*Alain Décoppet*

# Bulletin de commande

HOKHMA

**à imprimer et renseigner**

***Joindre le règlement à la commande :***

**Pour le monde entier (sauf le Canada) :**
*HOKHMA* – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de *Croire-Publications*),
**RIB :** Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15
**IBAN :** FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061 – B.I.C. : PSSTFRPPPAR

**Canada :** *HOKHMA* – Ligue pour la Lecture de la Bible, 1701 r. Belleville, LEMOYNE, QC, J4P 3M2 (chèque à l'ordre de la Ligue)

Nom : …… Prénom : ……

Adresse : ……

Code postal : …… Ville : ……

Pays : ……

☐ Je commande la série des numéros disponibles 1976-2017, soit 97 fascicules au prix de : 160 € / 220 CHF / 224 CA$ (port compris) soit 75 % de réduction.
(numéros épuisés : 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95, et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org).

☐ Je m'abonne pour un an (ou j'abonne la personne suivante) au tarif normal / réduit (entourer ce qui convient) :
**Tarif Normal :** 18 € / 24 CHF / 25 CA$
**Tarif Réduit :** 15 € / 20 CHF / 21 CA$

Nom : …… Prénom : ……

Adresse : ……

Code postal : …… Ville : ……

Pays : ……

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau (offre réservée aux nouveaux abonnés) : ……
……

**COMMANDE DE NUMEROS SÉPARÉS : VOIR PAGE SUIVANTE**

☐ **Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) :**

| **pour les Numéros 4 (1976) à 105 (2014)** | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **Numéro** | **Tarif unique : 4 € / 6 CHF / 6 CA$** | | **Quantité** | **Total** |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | **Sous-Total T1** | | | |
| **pour les Numéros 106 (2014) à 111 (2017)** | | | | |
| | **Tarif normal : 10 € / 14 CHF / 14 CA$** | **Tarif réduit : 8 € / 12 CHF / 11 CA$** | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | ***Réduction (30 % à partir de 5 exs, 50 % à partir de 10 exs)*** | | | |
| | **Port 1 à 2 exs : 2,5 € / 4,5 CHF / 5,5 CA$** | | | |
| | **Port 3 à 5 exs : 5 € / 9 CHF / 10 CA$** | | | |
| | **Port 5 et + : franco** | | 0,00 | 0,00 |
| | **Sous-Total T2** | | | |
| | **A régler (T1 + T2)** | | | |

# SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *97 fascicules* (dont un numéro double), plus de *8000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers…

La **série** de 1976 à 2017 complète vous est proposée
(déduction faite des numéros épuisés
1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95
et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)
pour la somme de 160 €, 220 CHF, 224 CA$ (frais de port compris),
**soit une remise de plus de 75 %**.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Jean-Luc Dubigny : *responsable de ce numéro*

*Adresse de la rédaction* : Jean-Luc Dubigny, Le Rondez 7,
CH-2716 Sornetan

*Service de presse* : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

*Comité de rédaction* : Alain Décoppet, Michaël De Luca, Jean-Luc Dubigny, David Gonzalez, Bertrand Gounon, Olivier Keshavjee, David Martorana, Jean-René Moret, Antony Perrot, Raymond Pfister.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Ḥokhma*.

**Composition et mise en page :**
Scriptura – F-68320 Jebsheim

**Impression :**
*IMEAF*, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 3e trimestre 2017.
N° d'impression xxx ISSN 0379 - 7465

# HOKHMA

*Un esprit, une équipe*

## Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Eglises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

## Fidélité

*Hokhma* place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

## Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

*Hokhma*
est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :
« Etre science dans le respect du seul sage ».