

INTEGRISME ET FONDAMENTALISME

Par Gabriel-Ph. Widmer

Professeur de théologie systématique, Genève

Les définitions de ces mots dont, aujourd'hui, on use et abuse, dépendent de leur usage dans une situation historique et dans des milieux déterminés. L'ensemble des processus de « sécularisation », de « laïcisation » et de « déchristianisation », qui structurent de plus en plus la société occidentale dès la fin du XIX^e siècle, expliquent, en partie, les réactions de ceux que l'on nommera des « intégristes » et des « fondamentalistes ». Il est donc indispensable de définir en premier lieu, même sommairement, ces processus.

A titre d'hypothèse de recherche, je désigne du terme d'« intégrisme », les courants qui, dans le catholicisme, cherchent, dès la seconde moitié du XIX^e siècle, à « intégrer » les acquis politiques, sociaux et culturels de la société moderne à l'héritage de la Contre-Réforme ou, si l'on préfère, aux traditions fixées par la Réforme catholique post-tridentine. Quant au terme de « fondamentalisme », il désigne l'ensemble des divers mouvements qui, dans le protestantisme moderne, posent l'Écriture comme l'*unique fondement* de la piété, de la doctrine et de la discipline des communautés évangéliques.

Autrement dit, et toujours à titre d'hypothèse, je limite l'usage de la notion d'« intégrisme » à l'aire du catholicisme romain et celui du terme « fondamentalisme » au monde protestant. Ces catégories relèvent, en effet, d'abord de la sociologie, de la sociologie religieuse en particulier et, ensuite seulement, de la théologie ; elles qualifient des manières de penser et d'agir, des conceptions et des attitudes, propres à des groupes sociaux qui appartiennent aux églises.

Ces courants et ces mouvements présentent, à première vue, un commun dénominateur : ils tendent à figer les représentations et les croyances des fidèles, leurs comportements et leurs pratiques dans des stéréotypes conservateurs, ceux fixés par les successeurs des Pères du Concile de Trente pour les intégristes, ceux dictés par la Bible

comprise littéralement pour les fondamentalistes.

Ces courants et ces mouvements se forment, pourrait-on dire, dans les remous provoqués par les controverses et dans l'écume laissée par les guerres de religion. De ce fait, ils cherchent à mettre hors circuit l'histoire comprise comme support de processus évolutifs. Et c'est justement en dépréciant l'importance des changements historiques, qu'ils inscrivent leurs réactions à contre-courant des tendances et des efforts de l'époque moderne.

Aussi, après avoir décrit sommairement l'intégrisme et le fondamentalisme, tenterai-je de repérer certaines des relations qu'ils entretiennent entre eux. Je conclurai cette exploration par une analyse plus affinée du phénomène fondamentaliste dans le contexte de l'herméneutique calvinienne.

1. DEFINITIONS DE L'INTEGRISME ET DU FONDAMENTALISME

Il convient de définir d'abord les processus de sécularisation, de laïcisation et de déchristianisation qui caractérisent le milieu et le contexte politique où apparaissent l'intégrisme et le fondamentalisme.

Séculariser signifie d'abord soustraire à l'emprise des églises tout ce qui peut et doit relever de la compétence des pouvoirs temporels que, par abus, elles avaient usurpés. En ce sens, celui et ceux qui sécularisent, reconnaissent, implicitement ou explicitement, la nécessité de la « séparation des pouvoirs ».

La sécularisation signifie ensuite l'ensemble des moyens pour assurer l'autonomie du politique, de l'économique, du social et du culturel vis-à-vis des institutions et des lois ecclésiastiques. Ces moyens visent, entre autres, à établir la rationalité propre à chacun de ces domaines de la vie sociale, par des méthodes rigoureuses comme celles de l'observation et de l'expérimentation. Ils mettent en lumière, par exemple, les interactions, dans une société sécularisée, entre les possibilités qu'offre un régime démocratique et le développement des sciences et des techniques.

La sécularisation ose, dirai-je, profaner des domaines que l'Eglise constantinienne avait continué, conformément à la mentalité de l'Antiquité, de « sacraliser ». « Profaner » signifie, ici, transgresser les interdits et les commandements de l'Eglise, en se soustrayant à son autorité, la dépouiller de ses biens et de ses prérogatives temporels, et limiter son rôle à l'exercice de son pouvoir spirituel. Ce faisant, la sécularisation conteste la seigneurie de Dieu sur toute une

partie des activités de l'homme et de la société.

La laïcisation fait partie du programme de sécularisation. Une société, qui s'organise et fonctionne selon le principe de la séparation des pouvoirs, cesse de reconnaître au clergé le droit d'occuper la place prééminente qui fut la sienne dans la chrétienté médiévale. Elle favorise la promotion du laïcat, en garantissant les droits et les libertés du citoyen et en l'arrachant à l'emprise de l'Église. Le processus de laïcisation est particulièrement manifeste dans le domaine de l'éducation et de l'instruction, de la santé et de l'assistance publiques ; il est tout aussi actif dans les sphères de la politique et de l'économie.

La laïcité prouve, aux yeux de ses partisans, que les églises ne sont pas les seules dépositaires ni les seules responsables des lumières du savoir, des valeurs de la civilisation et du sens de l'existence ; la société des travailleurs et des décideurs, celle des hommes d'affaires et des industriels comme celle des savants et celle des artistes, le sont aussi.

C'est pourquoi la laïcisation de la société lui permet, pense-t-elle, de promouvoir le respect et la dignité de l'homme et de défendre ses droits, tout aussi bien et même mieux, à ses yeux, que les églises fatiguées et épuisées par leurs échecs. C'est aussi pourquoi une société laïcisée est tout aussi capable, selon l'expression de Max Weber si astucieusement reprise par Marcel Gauchet, de « désenchanter » le monde que de le « réenchanter », de désacraliser la foi en Dieu et de resacraliser la foi en l'homme. Bref, elle est capable de créer des valeurs et d'en transmuter d'autres.

Quant à la *déchristianisation*, une notion plus parlante aux catholiques qu'aux protestants, elle voudrait rendre compte d'un ensemble de phénomènes sociaux relatifs à l'abandon des croyances et des pratiques religieuses dans toutes les couches de la population. Je m'exprime à son sujet au conditionnel, parce que les sociologues de la religion et les historiens doutent, en l'état actuel de nos connaissances, de la valeur opératoire de cette notion. Si l'on admet que l'Europe a été « christianisée » en profondeur, on constate que la déchristianisation, qui résulterait de la conjonction des deux processus de sécularisation et de laïcisation, commence au XVIII^e siècle avec la critique des traditions ecclésiastiques et l'anticléricalisme.

Ce qu'il faut retenir de ces définitions, si sommaires soient-elles, c'est le fait de l'apparition du *relativisme* qui est une forme de naturalisme ambiant, comme l'une des idées-forces de l'époque moderne. Ce ne sont pas seulement les institutions ecclésiastiques, mais les institutions politiques, sociales et culturelles, et leurs

idéologies qui sont relativisées par la relativisation de leurs absolus ; elles sont frappées de précarité et de contingence. L'époque moderne est entrée depuis la fin du XVIII^e siècle dans l'ère de la révolution permanente provoquée par les progrès incessants des sciences et des techniques avec leurs nuisances.

Il convient de définir maintenant les termes d'intégrisme et de fondamentalisme qui expriment les manières dont le catholicisme et le protestantisme ont réagi à ce relativisme généralisé.

A. Intégrisme

Ce terme a d'abord désigné un parti politique conservateur qui a vu le jour aux alentours de 1890 en Espagne, puis des courants théologiques opposés au progressisme et au modernisme, dont la crise éclate à la fin du XIX^e siècle pour s'amplifier jusqu'à la première guerre mondiale et pour s'atténuer au-delà.

L'intégrisme plonge ses racines dans les accusations portées par les catholiques ultramontains et intransigeants contre les catholiques libéraux. Il s'inscrit dans le prolongement des efforts entrepris, tout au cours du XIX^e siècle, par ceux qui s'efforcèrent de neutraliser les effets des trois processus que je viens de décrire sommairement comme étant à la clé du relativisme moderne.

Or c'est justement contre toutes les formes de relativisme que s'oppose le *Syllabus* de Pie IX en 1864 et dont plusieurs condamnations seront reprises dans les constitutions du Concile Vatican I en 1870. Le *Syllabus* dénonce le relativisme scientifique et philosophique sous ses diverses formes. D'abord, le rationalisme qui défend l'auto-suffisance de la raison opératoire et exclut la foi. Ensuite, le naturalisme qui explique le supérieur par l'inférieur, l'interne par l'externe, l'esprit par la nature, si bien qu'en réduisant le surnaturel, il finit par l'exclure. L'évolutionnisme enfin qui privilégie le devenir, qui rend compte de la genèse des espèces par la sélection naturelle et démontre ainsi la fausseté du créationisme. Le *Syllabus* repère les causes du relativisme moral et social dans l'octroi, à l'ensemble du peuple, des libertés de pensée, de conscience, de croyance, de presse, d'association, etc. (cf. *Les droits de l'homme et du citoyen*)¹.

¹ Article « Syllabus » in *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XIV, Paris, Letouzey, 1941, colonnes 2877-2923 ; article « Vatican » in *id. op.*, tome XV, colonnes 2536-2585 (1948) ; cf. H. Hauser, J. Maurain, P. Benaerts, F. L'Huillier, *Du libéralisme à l'impérialisme*, Paris, PUF, 1952 ². R. Aubert, J. Bruls, *L'Eglise dans le monde moderne (1848 à nos jours)*,

En ce sens, le *Syllabus* apparaît comme l'une des manifestations de l'« intransigeantisme » face à l'esprit moderne et progressiste, et les déclarations de Vatican I comme l'une des expressions de la volonté d'« intégrer » les composantes de l'esprit moderne qui peuvent l'être, à la tradition catholique. « Intégrer » signifie, dans ce contexte – réactionnaire par rapport au catholicisme libéral – assimiler, sous le contrôle de l'Eglise et selon ses moyens, ce qui dans l'esprit moderne est compatible et conciliable avec sa doctrine et ses mœurs.

L'intégrisme défend l'*intégrité* du dépôt de la foi et l'*intégralité* des traditions et des privilèges de l'institution ecclésiastique contre toutes les atteintes que leur font subir les diverses attaques du relativisme.

D'un côté, l'intégriste croit donc à la pérennité du dépôt dont on ne peut rien retrancher, et à celle des traditions qui en explicitent le contenu implicite ; il montre en quoi le développement organique – et non substantiel – du dogme ne contredit pas l'invariance de son essence, mais la confirme comme l'Incarnation du Verbe ne contredit pas mais confirme l'immutabilité de l'essence divine.

Car, d'un autre côté, l'intégriste croit, en s'appuyant sur la loi de l'incarnation, à une symbiose possible entre l'esprit du catholicisme et certains éléments des cultures successives dans lesquelles il s'est incarné et qu'il a christianisées. Ce que le catholicisme naissant avait réussi avec l'Antiquité gréco-romaine, pourquoi ne le réussirait-il pas avec la culture moderne ?

Or, c'est justement ce raisonnement que les *catholiques libéraux* du XIX^e siècle mettent en doute en se situant au début plus sur le terrain social et politique, voire culturel, que sur celui de l'exégèse historico-critique et de l'histoire des dogmes dont l'importance, par la suite, ne cessera de grandir. C'est seulement dans la seconde moitié du siècle, que commencent les conflits et les controverses théologiques et philosophiques entre « intégristes » et « modernistes ».

L'intégriste s'oppose, pour le dire en gros, à toute innovation qui toucherait au dépôt et aux traditions (même et surtout post-tridentines), et cela par fidélité inconditionnée à un passé qu'il tient pour immuable et normatif. Fort de ses convictions, il ne reculera devant aucun moyen, fût-ce, dans certains cas, la dénonciation et la délation, pour défendre sa foi contre ce qu'il considère comme une atteinte à son intégrité et une perversion de son essence. L'intégrisme

qui est une forme récente et subtile de l'intransigeantisme de la première moitié du XIX^e siècle, ne remet pas en question la tutelle que l'Église doit exercer, via ses dogmes, son droit canonique et sa discipline, sur la politique, la société, la culture et les mœurs.

Quels sont donc les principaux enjeux des controverses entre les courants intégristes et les courants modernistes ? Je les résume sous forme de questions : comment l'Église assiégée par une société en voie de sécularisation, de laïcisation et de déchristianisation, peut-elle survivre ? Est-elle capable de se réconcilier avec les idéaux de la société moderne après les avoir condamnés, sans tomber à son tour dans le libéralisme et le relativisme ? Peut-on restaurer la suprématie de l'Église, sans lui faire subir certaines rénovations, qui risquent de mettre en péril ses fondements ? Si les principes du catholicisme sont tenus a priori pour immuables, peuvent-ils ? être appliqués diversement selon les mentalités ? Sont-ils irréformables ou modifiables ? Derrière ces questions s'en cache une plus profonde qu'Emile Poulat pose en ces termes : « Comment le croyable est-il pensé dans le monde moderne ? Comment ce qui est cru est-il pensable dans un système donné ? »²

B. Fondamentalisme

Ce terme désigne un ensemble de courants religieux et théologiques d'origine protestante de la seconde moitié du XIX^e siècle, dont les sources sont européennes, mais qui se développent dans les pays anglo-saxons et tout particulièrement aux U.S.A., avant de réapparaître en Europe dans le courant du XX^e siècle.

Sans nous arrêter à l'histoire de ces divers courants et à leurs relations avec les mouvements du Réveil et avec les sectes, il suffit d'en donner quelques caractéristiques, pour apercevoir les différences qui séparent le fondamentaliste de l'intégriste.

Le fondamentaliste constate les échecs des efforts entrepris par

² E. Poulat, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977, p. 53 ; cf. du même auteur, *Intégrisme et catholicisme intégral : un réseau secret international antimoderniste : la « Sapinière » 1909-1921*, Paris, Casterman, 1969 (suite de *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1962) ; *Une Eglise ébranlée, changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*, Paris, Casterman, 1980. Mon analyse de l'intégrisme doit beaucoup aux travaux d'E. Poulat. Cf. aussi P. Valadier, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Calman-Lévy, 1987 ; R. Mehl, *Le protestantisme français dans la société actuelle*, Genève, Labor et Fides, 1982.

la chrétienté constantinienne, ceux des églises établies, pour s'adapter à la société sécularisée, laïcisée et déchristianisée. Il considère que cette société a rompu l'alliance avec Dieu, en cherchant son autonomie. Il prend donc ses distances aussi bien avec les églises établies qu'avec la société qui les tolère encore.

Plus précisément, le fondamentaliste s'en distance, pour se recentrer sur ce qu'il considère comme le fondement objectif et sûr du salut : la révélation biblique. Il remonte à sa source, c'est-à-dire à l'Écriture, pour y puiser, de manière exclusive, tout ce qui est nécessaire à sa foi. Conformément à la théologie biblique, le fondamentaliste croit à l'inspiration, à l'inerrance, à l'infaillibilité et donc à l'autorité de l'Écriture sainte.

C'est pour cette raison que le fondamentaliste se méfie de toutes les *médiations* que ce soient celles d'abord des traditions, des dogmes, des symboles ou celles ensuite des théologies patristiques, médiévales ou modernes, ou celles enfin de l'herméneutique, qu'elle soit historico-critique, structuraliste, psychanalytique ou matérialiste. Encore faudrait-il nuancer cette dernière réserve ; car la plupart des fondamentalistes contemporains, à la différence de leurs prédécesseurs plus stricts sur ce point, peuvent user de ces méthodes de manière limitée et critique, et en tant que premières approches du texte.

Le fondamentaliste confesse le mystère trinitaire de Dieu, celui de la prédestination, de la création et de la rédemption, celui de la double nature du Christ, de sa naissance virginale, de sa mort expiatoire, de sa résurrection corporelle et de son retour glorieux ; ces articles de foi sont, en effet, à ses yeux scripturairement fondés.

Par contre, il refuse toute forme d'évolutionisme qui réduirait le miracle et évacuerait le surnaturel, ou qui contesterait les enseignements bibliques et leur vérité. Ainsi, les principes de la sélection naturelle et de la survie du plus apte lui paraissent incompatibles avec sa foi en la providence et en l'élection où se révèle la miséricorde divine à l'égard des plus faibles. On constate sur ce point, semble-t-il, une certaine convergence du fondamentalisme avec l'intégrisme catholique.

Le débat entre le fondamentalisme d'une part et, d'autre part, la néo-orthodoxie calvinienne, la dogmatique ecclésiastique barthienne et les formes si diversifiées des théologies libérales, est un débat qui porte avant tout sur des questions herméneutiques et sur des problèmes relatifs aux rapports entre la foi, la culture moderne et les sciences.

Si les intégrismes catholiques apparaissent comme des séquelles

de problèmes ecclésiologiques restés ouverts, mais jamais résolus, depuis la Contre-Réforme, les courants fondamentalistes naissent, au cours du XIX^e siècle, des troubles occasionnés par les affrontements entre les tendances opposées de l'orthodoxie et du libéralisme protestants. C'est pourquoi leurs enjeux diffèrent. Je résume ceux du fondamentalisme sous forme de questions, comme je l'avais fait pour ceux de l'intégrisme : quelle est la place, le rôle et l'autorité de l'Écriture et du Saint-Esprit dans les deux fonctions constitutives de l'Église, son édification et sa mission ? Quels doivent être les rapports entre les croyants, la société civile et la culture ambiante, l'une et l'autre étant en voie de sécularisation ? Comment doivent-ils témoigner de la vérité biblique dans un milieu organisé et formé de plus en plus scientifiquement ? Dans quelle mesure la communauté chrétienne peut-elle et doit-elle refuser de se conformer au monde, ne serait-ce qu'au niveau des mœurs et, particulièrement, dans les domaines de la politique et de l'économie ? Peut-on, par exemple, modifier le cours des choses, en usant, d'une certaine manière, des ressources qu'offre le système capitaliste et l'idéologie libérale ?

2. INTEGRISME CATHOLIQUE ET FONDAMENTALISME PROTESTANT

S'il existe entre les intégrismes romains et les fondamentalismes réformés une parenté éloignée, plus formelle que matérielle – ce qui reste d'ailleurs encore à montrer historiquement –, elle ne peut apparaître systématiquement qu'à la lumière de leurs profondes différences.

Ainsi, l'intégrisme se réfère à la *Tradition* et aux *traditions* comme à des systèmes normatifs qui font autorité pour la doctrine et pour les mœurs (cf. Conciles de Trente, de Vatican 1, etc.).

Les intégristes se réclament de ces systèmes pour neutraliser les effets jugés corrosifs de la modernité et pour en développer ceux qu'ils jugent compatibles avec les enseignements permanents de l'Église romaine (*nova et vetera*, c'est-à-dire des réalités nouvelles accordées aux anciennes). Autrement dit, l'adoption limitée et contrôlée de certaines acquisitions de la nouvelle société comme celles, par exemple, du régime constitutionnel, de la « séparation des pouvoirs », pourrait favoriser, à certaines conditions, la *restauration* de l'ancien état de choses que d'autres, comme la laïcisation ou le scientisme, menacent.

L'assimilation de ce qui peut l'être, de la modernité, doit donc

contribuer à rapprocher le plus possible l'*homo politicus* de l'*homo religiosus* ; elle doit permettre à l'Eglise de retrouver les privilèges, dont la société civile l'avait spoliée par la sécularisation. La « démocratie chrétienne » offre un bon exemple de cet intégrisme modéré qui la différencie du « catholicisme libéral » des mouvements modernistes.

Le **fondamentalisme** se réfère exclusivement à l'*Ecriture* comme au seul système de normes valables tant dans le domaine de la doctrine que dans la sphère des mœurs. Aussi s'en tient-il à la distinction biblique entre ce qui est de Dieu et ce qui appartient au monde, ce qui relève de l'Esprit et ce qui appartient à la chair. Autrement dit, le fondamentaliste rend à Dieu ce qui est de Dieu et à la société ce qui lui revient, en croyant à la seigneurie de Dieu dans l'ordre de la création et dans celui de la rédemption. A la vision « intégriste » d'un univers hiérarchisé dans lequel la nature est subordonnée au surnaturel, le droit naturel au droit révélé par exemple, correspond la vision « fondamentaliste » d'une histoire « dramatique » où le Christ et le Saint-Esprit sont à l'œuvre pour la délivrer de ses servitudes et l'acheminer vers le Règne de Dieu.

Qu'il puisse y avoir, depuis quelques décennies, des glissements et des échanges entre certaines formes d'intégrisme et certaines formes de fondamentalisme, ne doit pas surprendre, puisque elles sont si complexes que des aspirations et des manifestations charismatiques, par exemple, peuvent les rapprocher.

Les questions que la modernité pose à l'intégriste et au fondamentaliste les rapprochent, comme les réserves qu'ils lui adressent. Ainsi interpellés, dès la seconde moitié du XIX^e siècle, par les partisans de l'évolutionnisme, du scientisme et du relativisme, l'intégriste et le fondamentaliste se sont trouvés confrontés aux mêmes questions : si les Pères de l'Eglise, puis leurs successeurs médiévaux et les Réformateurs avaient réussi, avec plus ou moins de succès, à « acculturer », comme on dit aujourd'hui, l'Evangile dans des civilisations qui n'étaient pas celle de son terroir originel, peut-on encore l'acculturer dans le cadre d'une civilisation techno-scientifique et dans une société industrielle et urbaine ?

De telles questions placent l'intégriste et le fondamentaliste devant une même alternative : ou *restaurer* un état de fait considéré comme normatif, celui de l'Eglise post-tridentine ou celui des communautés primitives, ou *innover*, en inventant de nouvelles normes, pour adapter l'Evangile à la mentalité actuelle. Quel que soit le choix, les risques paraissent les mêmes : dans le premier cas, exposer l'Eglise à la marginalisation, voire à la sectarisation, et donc

la condamner à perdre sa catholicité ; dans l'autre, l'engager à se dissoudre dans la société civile et à se laisser absorber par elle. C'est dire que cette alternative reflète une *crise* réelle des fondements de l'Eglise tant en ce qui concerne la doctrine que les mœurs.

Cette crise qui, d'ailleurs, affecte tous les théologiens, les oblige à réexaminer les principes herméneutiques de leur discipline ainsi que leurs présupposés philosophiques et ecclésiologiques. Ils doivent admettre que si certaines des structures des institutions, des doctrines et des pratiques ecclésiastiques se transforment, d'autres demeurent permanentes ; il y aurait donc une fixité du type sous les variations et sous la complexification de ses figures.

L'intégriste et le fondamentaliste tendent à privilégier l'herméneutique traditionnelle qui est de type auto-interprétative (*scriptura interpres sui*), par rapport à l'exégèse savante. Cette herméneutique « dogmatique », pour ne pas dire conservatrice, légitime, à leurs yeux, la valeur normative de ce qu'ils reconnaissent comme des textes fondateurs. Pris à la lettre, ces textes fondateurs comme les récits de la création, de la sortie d'Egypte, du retour de l'exil, de la passion du Christ, comme les visions prophétiques et apocalyptiques, comme le Décalogue, le Notre Père, les paroles de l'institution de la Cène, les confessions de foi, leur servent, en quelque sorte, de « preuves » du bien-fondé de leurs prises de position doctrinale, morale et politique.

3. LE FONDAMENTALISME ET L'HERMENEUTIQUE DE CALVIN³

Ces quelques indications sur la parenté éloignée – je le souligne encore une fois – entre l'intégrisme et le fondamentalisme, posent une question intéressante, me semble-t-il : pourquoi des tendances intégristes accompagnent-elles le catholicisme post-tridentin comme son ombre ? Pourquoi le protestantisme surtout d'origine calvinienne secrète-t-il des tendances fondamentalistes ?

Faute de temps et de compétences, je ne fais que signaler la première question. Par contre, je désire faire quelques remarques sur la seconde qui touche de très près les facultés de théologie, les centres d'études et de formation protestants.

³ Sur l'herméneutique de Calvin, A. Ganoczy, « Calvin als paulinischer Theologe. Ein Forschungsansatz zur Hermeneutik Calvins » in W. H. Neuser (éd.), *Calvinus theologus*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1976, pp. 41-67.

Dans son herméneutique, *Calvin* se distance d'une part de celle des théologiens romains qui reconnaissent au magistère de l'Eglise l'autorité, le pouvoir et le privilège de donner l'interprétation correcte de l'Ecriture et, d'autre part, de celle des humanistes qui accordent trop de crédit, à ses yeux, aux résultats de l'examen philologique, rhétorique et historique des textes. Mais il se distance aussi des illuministes et des enthousiastes qui privilégient l'exégèse spiritualiste et subjectiviste.

Calvin fait sien le principe herméneutique des autres Réformateurs *scriptura sui ipsius interpres*, qui les préserve de recourir à ce qu'ils considèrent comme des principes d'interprétation étrangers et inadéquats à l'Ecriture, et donc insuffisants et erronés.

De manière schématique, on pourrait qualifier les différences entre Calvin et Luther au sujet de l'herméneutique de la manière suivante : comme Luther, et même plus que Luther, Calvin recourt dans une première approche du texte, de par sa formation d'humaniste, à la philologie, à l'histoire, à la rhétorique, pour expliquer l'Ecriture ; mais dans l'approche proprement herméneutique, à la différence de Luther, il s'inquiète moins que lui de la conformité de ses interprétations à la confession de foi (le canon dans le canon : la justification par la foi seule). Cela tient à ce que, pour Calvin, c'est le témoignage intérieur du Saint-Esprit, qui scelle la Parole de Dieu dans le cœur du croyant à travers la prédication et la lecture expliquée de l'Ecriture, tandis que, pour Luther, la prédication et la lecture de l'Ecriture sont porteuses de la Parole de Dieu grâce à leur rapport au *credo* « objectif » (le Christ accomplit le salut, à cause et pour nous, *extra nos*).

Ce privilège reconnu par Calvin, au témoignage intérieur du Saint-Esprit (aux dépens de celui réservé au *credo*) pourrait expliquer peut-être la *dérive* de l'herméneutique calvinienne vers le fondamentalisme, quand, dès la seconde moitié du XVII^e siècle, l'usage des méthodes historico-critiques a commencé à se généraliser et qu'en contrepoint le piétisme s'est diffusé.

En effet, là où, pour contrebalancer les effets de la critique biblique, le moi valorise les intuitions de sa sensibilité et les expériences spirituelles de son affectivité, il « subjectivise », pourrait-on dire, le témoignage intérieur du Saint-Esprit. L'examen critique de la Bible et la compréhension « subjectiviste » du témoignage intérieur du Saint-Esprit devaient susciter, semble-t-il, la réaction fondamentaliste dont les premières traces apparaissent dans le « dogme » de l'inspiration littérale de l'Ecriture dès la fin du XVII^e siècle (cf. le *Consensus helveticus* de 1675 sur l'inspiration littérale

des points et voyelles de l'Écriture)⁴. Les controverses sur les rapports de la grâce et de la nature (par exemple, dans le domaine de l'interprétation de la prédestination et de la providence) ne sont pas étrangères, elles aussi, à cette dérive. De même, pourrait-on considérer, comme l'une de ses causes, les pressions occultes qu'exerce l'illuminisme et celles bien manifestes du rationalisme moderne.

Il ne faut pas oublier, en effet, que l'herméneutique de Calvin se réfère à l'*auditus fidei*. Or l'« écoute de la foi » requiert la double condition de la *solida verbi religio*, à savoir la prédication « externe » de la Parole et le témoignage « interne » du Saint-Esprit. Calvin postule que le Saint-Esprit est, en même temps mais non pas sous le même rapport, celui qui inspire et dicte la Parole à ses porteurs et la leur fait enregistrer dans l'écriture, et celui qui l'imprime dans ses auditeurs et ses lecteurs, et leur donne de l'interpréter correctement. C'est ce postulat qui fonde la vérité de l'*auditus fidei* et donc la certitude du salut.

On pourrait encore préciser les caractéristiques de cette herméneutique en disant que, résultant de la double action de la Parole de Dieu et de l'Esprit Saint, l'Écriture est la *norma normans* de toute doctrine, de toute éthique et de toute discipline constitutives de la *solida Verbi religio*, tandis que les articles de foi, les directives de l'éthique et les normes de la discipline forment le *corpus* des *normae normatae* qui résultent de l'action de l'intelligence conjointe à celle de la foi. Cette distinction entre « norme normante » et « normes normées » s'impose là où l'Écriture, « signifie » (*significat*) la Parole de Dieu, mais ne l'« est » (*est*) pas comme chez Luther en vertu de l'« objectivité » du *credo* (justification par la foi seule).

On comprend mieux alors les bouleversements que provoquent, dans ce modèle herméneutique qui n'y était pas préparé, non seulement l'usage de méthodes historico-critiques, mais l'influence des nouvelles conceptions de la cosmologie galiléenne et de l'anthropologie cartésienne. L'apparition de deux modèles herméneutiques concurrents, le modèle critique ou « libéral » et le modèle traditionnel ou « fondamentaliste », est consécutive à ces bouleversements qui reflètent la crise de la conscience européenne.

⁴ Sur la *Formula consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum, circa Doctrinam de Gratia universali et connexa, aliaque nonnulla capita (Formulaire de consentement des Eglises réformées de Suisse)*, voir H. Vuilleumier, *Histoire de l'Eglise dans le Pays de Vaud sous le régime bernois*, tome 2, Lausanne, Edition de la Concorde, 1928, pp. 505-531.

Le modèle « fondamentaliste » de l'herméneutique, pour me limiter à lui, subordonne les conclusions des investigations historico-critiques (philologiques, historiques, genres littéraires, etc.) à la mise en œuvre d'une méthode théologique, celle de l'« analogie de la foi » empruntée au modèle calvinien. Cette méthode proprement biblique et théologique se rapproche de la « typologie » dont usent, par exemple, Paul ou l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* ; elle consiste à découvrir et à mettre en lumière des « correspondances » éclairantes entre les témoignages de l'Ancienne Alliance et ceux de la Nouvelle, entre les prophéties, les promesses et leur accomplissement, entre les figures ou types et leur réalité ou antitypes.

Ce modèle herméneutique présuppose que l'Écriture ne peut être correctement interprétée que par elle-même (*scriptura ipsius interpres sui*). Il est d'autant plus auto-interprétatif qu'il postule que Dieu, comme tout bon pédagogue, « accommode » les moyens pour communiquer sa Parole à la faiblesse et au degré de maturité de ses interlocuteurs. L'application de ce modèle dépend de la mesure de grâce que Dieu donne à chaque croyant (cf. Rm 12,6). L'analogie de la foi et l'analogie de la grâce qui en est inséparable, s'opposent à toutes les formes de l'analogie de l'être comme la théologie de la Parole à la théologie de l'Être ou, si l'on préfère, comme la théologie révélée s'oppose à la théologie naturelle.

Ainsi le fondamentaliste, moderne et modéré, fait-il le pari, avec tous les risques que cette opération comporte, de concevoir une sorte de modèle synthétique. Sa synthèse englobe, en subordonnant les seconds au premier, le modèle herméneutique calvinien théologique de type auto-interprétatif et les modèles herméneutiques modernes « profanes » de type hétéro-interprétatif. Le modèle théologique se construit autour de la personne et de l'œuvre du Christ qui imposent et légitiment l'analogie de la foi ; le modèle « profane » résulte du recours aux moyens des sciences de l'interprétation (histoire, psychologie, sociologie, linguistique, rhétorique, etc.), pour expliquer la Bible que l'on assimile à n'importe quel texte littéraire.

Le fondamentaliste est tenté de justifier sa synthèse en la comparant à celles que firent les Pères de l'Église en assimilant ce qui pouvait l'être des philosophies hellénistiques ; leur éclectisme « philosophique » conforterait son éclectisme « herméneutique ». Pourtant sa situation n'est plus celle des Pères. Pour eux, les philosophies hellénistiques étaient d'essence religieuse ; elles présentaient donc des points de contact avec les théologies chrétiennes. Par contre, à la différence des philosophies hellénistiques, les sciences modernes de l'interprétation partent de

présupposés généraux analogues à ceux des autres sciences, entre autres, celui de l'exclusion du principe de transcendance : le savoir positif ne peut être qu'athée.

Autrement dit, dans l'Antiquité, un concordisme était possible entre la théologie chrétienne et les philosophies grâce à une conception commune de la capacité de l'intelligence de connaître l'être des choses (« raison ontologique »). Dans la modernité, le séparatisme s'impose, si l'on tient compte de la différence entre la théologie qui se réfère à une révélation et les sciences qui usent exclusivement de la « raison opératoire » ; tout éclectisme est exclu à moins de recourir à des coups de force comme on le voit dans les nouvelles gnoses.

Je ne signale qu'une difficulté de cette synthèse asymétrique : les présupposés de l'« historiographie » de Calvin (les correspondances entre prophéties et accomplissement constitutives du « dessein de Dieu ») sont-ils compatibles avec ceux des historiographies modernes (irréversibilité de l'histoire, processus évolutifs et progressifs se diversifiant, s'auto-complexifiant ou se simplifiant) ? L'historiographie « biblique » de Calvin n'implique-t-elle pas le saut de la foi, et donc le passage d'un ordre et d'un genre à d'autres, que récuse les historiographies « scientifiques » ?

Aussi, le fondamentaliste croit-il préserver, grâce à l'application de ce modèle, l'intégrité du dépôt de la foi et l'intégralité du message biblique. Mais, ce faisant, ne s'expose-t-il pas à adopter, en théologie et en éthique, un certain intransigeantisme qui le rapproche de l'intégrisme romain, alors que son point de départ et son but diffèrent radicalement de ceux des intégristes durs ou modérés ?

Cet intransigeantisme est d'autant plus menaçant qu'il est insidieux. Il s'installe à l'articulation de deux démarches. Dans la première, le fondamentaliste analyse, grâce aux critères de l'herméneutique moderne, les textes, les découpe, les décompose, pour les expliquer, en les prélevant de leur contexte, puis en les y réinsérant. Dans la seconde, il passe de l'analyse à l'interprétation, il change, sans se l'avouer, de point de vue, de méthodes et de finalité : d'exégète, il devient un apologiste qui défend des dogmes, des croyances, des opinions en croyant prouver leur validité par des citations bibliques abstraites des interprétations que l'on donne.

C'est cette tendance à l'intransigeantisme qui perd le fondamentaliste, parce qu'elle le conduit à l'arbitraire. Calvin, comme les autres Réformateurs, recevait de la révélation elle-même les idées directrices de son herméneutique ; en les mettant en œuvre dans sa prédication, sa catéchèse, son enseignement, il ne choquait pas les

fidèles de ses communautés mais les confortait dans leur vocation d'être les témoins de la « vraie religion », puisqu'ils vivaient dans une société encore profondément imprégnée de religiosité, voire de religiosité paganisée.

Par contre, transposées dans une société en voie de sécularisation, de laïcisation et de déchristianisation, les façons de penser de Calvin, ses manières d'agir et ses finalités, paraîtraient arbitraires, au sens où elles deviendraient incompréhensibles ou mal comprises par les fidèles ; elles seraient privées de l'efficacité édifiante et de la force conquérante qui furent les leurs longtemps encore après Calvin. On constate une fois de plus que tout effort de restauration qu'elle soit néo-calviniste ou néo-thomiste, est voué à l'échec.

A bien plus forte raison, les tentatives des fondamentalismes s'exposent-elles à des méprises et à des malentendus au sein même des communautés réformées qui veulent confesser leur foi et leur espérance dans le monde actuel. Soit que ces tentatives replient les communautés sur elles-mêmes et freinent leur élan missionnaire, soit qu'elles les entraînent à faire de l'apologétique au rabais et à sous-estimer les influences de la culture techno-scientifique sur les doctrines et les mœurs contemporaines.

4. UNE DERNIERE REMARQUE

Je rappelle mon hypothèse de départ : le fondamentalisme apparaît au départ comme une déviation, historiquement explicable, de l'herméneutique réformée et l'intégrisme comme un accident repérable, lui aussi, historiquement, de l'ecclésiologie post-tridentine romaine.

A la suite des réflexions précédentes, je constate que ni le fondamentalisme ni l'intégrisme ne font partie ni de l'essence du christianisme évangélique ni de celle du catholicisme romain. L'un et l'autre s'expliquent par des raisons historiques, sociologiques, culturelles et psychologiques. Ils apparaissent comme des « révélateurs » de ce que Paul Hazard⁵ a décrit comme la crise de la conscience occidentale, qui commence entre la fin du XVII^e siècle et

⁵ Cf. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935 (nombreuses rééditions) ; notons que l'ensemble des travaux récents sur cette période font commencer cette « crise » avant 1680, et en nuancent les causes, en tenant compte de leur localisation dans les nations européennes.

le début du XVIII^e siècle et qui se prolonge, en se modifiant, jusqu'à aujourd'hui. Cette crise éclate, au sein de la chrétienté déchirée par les controverses et les guerres de religion, à l'occasion de l'apparition du nouvel esprit scientifique, des nouvelles idéologies, des nouvelles formes de la sensibilité et du goût. Cette nouveauté multiforme vient de ce que les Modernes s'émancipent de l'autorité des Anciens, en faisant du passé l'objet des études historiques, et tournent leurs regards vers l'avenir, en en faisant le champ des études prospectives.

Ce n'est pas d'abord pour les solutions qu'ils apporteraient à une crise qui se prolonge en se modifiant, que le fondamentalisme et l'intégrisme méritent toute notre attention théologique, mais en tant qu'ils en sont des « détecteurs ». Quant aux solutions elles-mêmes, la crise présente ne nous pousse-t-elle pas à les chercher ailleurs que dans des courants qui nous apparaissent comme des déviations et des accidents ? Ne nous presse-t-elle pas de les « inventer », en connaissant toujours mieux en quoi consistait l'« inventivité », dont firent preuve, à leur époque, les Réformateurs et les Pères du Concile de Trente ? Car, seule l'inventivité, stimulée par la foi et l'espérance en l'avenir, peut orienter la crise sans prétendre la dénouer. Mais quelle foi, quelle espérance et quel avenir ? Les réponses à cette question feraient l'objet d'une autre recherche qui dépasse le cadre de ces quelques réflexions. Il se peut que cette question soit justement celle que les fondamentalistes et les intégristes ont escamotée.