

# SÉRIE HOKHMA COMPLÈTE

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de 4600 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...

Il vous est possible d'acquérir la **série 1976-1996** du n° 1 au n° 63 (n° 1, 2, 3, 5 et 17 en photocopies, puisque épuisés) au prix de 230 FS, 810 FF, 5100 FB  
soit une remise de 50 %.

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

## Comité de rédaction :

Gérard Pella-Grin : *responsable de ce numéro*

*Adresse de la rédaction* : J. Decorvet, Ch. du Bourdon 1, CH-1802 Corseaux

*Service de presse* : Ch. Desplanque, 1 bis rue du Marché aux Poissons,  
F-59400 Cambrai (Tél. 03 27 79 31 04)

Marc Barthélémy (Faculté de Genève), Jean Decorvet (Faculté de Lausanne), Christophe Desplanque, Marc Gallopin, Laurent Gautheron, Peter Geißbühler, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez (Faculté de Vaux-sur-Seine), Christian Heyraud, Pierre-Alain Jacot, Gérard Pella, Fred Samtchar (Faculté de Paris), Daniel Schibler.

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 ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

## Composition et mise en page :

*Scriptura*  
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar  
Tél. 04 75 01 90 37

## Impression :

*IMEAF*, F-26160 La Bégude de Mazenc.  
Tél. 04 75 90 20 70.

Dépôt légal : 2<sup>e</sup> trimestre 1999.  
N° d'impression 99168. ISSN 0379 - 7465



Sur le site web [www.xl6.com](http://www.xl6.com),  
un index complet des articles parus depuis le début est consultable.

## À LA RECHERCHE D'UNE PHILOSOPHIE OUVERTE

par  
Jacob  
KLAPWIJK,  
Professeur à  
l'université Libre  
d'Amsterdam,  
Pays-Bas

*Voici, précédée d'une introduction commune, la première d'une série de cinq conférences parues en allemand en 1985 sous le titre Philosophien im Widerstreit<sup>a</sup>, remaniées dans la présente version, et dont la publication se poursuivra, Dieu voulant, dans les prochains numéros. Avec un grand talent pédagogique dont il nous a déjà fait profiter (« La philosophie d'après Calvin et le néo-calvinisme », Hokhma 64/1997), l'auteur nous introduit à quelques penseurs marquants de ce siècle, avec lesquels la théologie peut trouver un terrain fécond de dialogue. Hokhma se réjouit d'offrir ainsi à ses lecteurs des outils d'introduction à la philosophie solides mais accessibles, à l'image des contributions publiées précédemment du regretté Jean Brun sur Hegel, Kant, Kierkegaard, ou d'Henri Blocher sur Bultmann et Ricoeur... entre autres !*

### PROLOGUE ENTRE ÉTONNEMENT ET PERPLEXITÉ

*« Il est tout à fait d'un philosophe, ce sentiment : s'étonner. »<sup>1</sup>*

Dans le monde des anciens Grecs naquit, il y a plus de deux mille ans, la philosophie occidentale en tant qu'entreprise théorético-scientifique.

<sup>a</sup> *Philosophien im Widerstreit, Zur Philosophie von Dilthey, Heidegger, James, Wittgenstein und Marcuse*, éd. S.R. Külling, Verlag Schulte + Gerth, D-Asslar et Immanuel-Verlag, CH-Riehen, 1985. Nous remercions l'auteur, les éditeurs pour leur autorisation et M. Pierre Metzger pour la traduction et l'adaptation des notes bibliographiques.

<sup>1</sup> Platon, *Théétète*, 155 d, trad. A. Diès.

Auprès du berceau de la philosophie se tenait l'étonnement. C'était un étonnement naïf et spontané : étonnement devant les secrets captivants de la nature, l'harmonie insondable des sphères célestes, les ingénieux mécanismes du monde et les profondeurs mystérieuses de l'âme humaine. Cet étonnement poussait l'homme à interroger, toujours à nouveau, la cause et le but de toutes choses. Au commencement la philosophie était donc ce que j'aimerais appeler une « philosophie ouverte ». Elle s'était ouverte au mystère de la réalité, aux surprises de la vie.

La philosophie de l'étonnement est morte prématurément. L'étonnement interrogateur a disparu très vite. Déjà chez les Grecs. Aristote pouvait encore dire, dans l'esprit de Platon : « C'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques »<sup>2</sup>. Mais Zénon, le stoïcien, affirmait déjà avec la plus grande assurance : « Le sage ne s'étonne pas des faits qui paraissent incroyables »<sup>3</sup>. Bref, on en était presque arrivé à considérer le monde comme entièrement intelligible, et ce justement par les philosophes ! Ils réduisirent Dieu, l'homme et la nature au dénominateur commun abstrait de l'« Etre ». L'Etre fut déclaré limpide, l'essence de toutes choses transparente pour le regard de la raison dite métaphysique\*, quasi-divine. Les Grecs, déjà, développèrent une « métaphysique de l'Etre ». Cette aspiration métaphysique devint la passion universelle des temps modernes, qui virent naître les grands systèmes philosophiques. C'est l'âge des édifices de pensée à la Descartes, Kant, Hegel, Husserl. Par ces systèmes on tenta de sonder toute la réalité, de l'analyser jusqu'à la racine. Le désir de la philosophie était d'avoir sur elle une emprise totale, pour ne pas dire totalitaire. Dans une telle philosophie, il n'y avait naturellement pas de place pour l'étonnement. De quoi s'étonner ? Le philosophe avait l'Etre dans sa poche. Comprendre, c'est maîtriser et manipuler. La connaissance est puissance, comme l'affirmait déjà au début des temps modernes le politicien anglais Sir Francis Bacon. La philosophie devint la substance de tout savoir, le système d'une explication objective du monde. Ainsi disparut l'idée d'une philosophie ouverte. Les philosophes et les savants de l'époque moderne ne se sont-ils donc jamais étonnés ni émerveillés de leurs propres découvertes ? Sans aucun doute ! Mais cet émerveillement était un pseudo-étonnement. Car chaque progrès scientifique, chaque performance technique ne faisait que les confirmer dans leur croyance d'être « maîtres et possesseurs de la nature », ainsi que l'avait prêché Descartes<sup>4</sup>.

La philosophie, dans sa conception moderne totalitaire, semblait tout à fait réalisable. Mais on ne découvrit pas la pierre philosophale. L'équation universelle demeura introuvable. Chacun maniait à sa façon la clef de l'explication du monde. Malgré la prétendue objectivité de la science, les

\* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 81ss.

<sup>2</sup> Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 12, trad. J. Tricot.

<sup>3</sup> Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 123, trad. E. Bréhier.

<sup>4</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, VI.

écoles philosophiques et les courants scientifiques s'opposaient vivement. Le système philosophique qu'on s'imaginait définitif finissait toujours par périr. Fichte ne disait-il pas : « Ce que l'on choisit comme philosophie dépend ainsi de l'homme que l'on est »<sup>5</sup> ?

Le XX<sup>e</sup> siècle a produit un changement révolutionnaire en philosophie. De nos jours, les philosophes ont amorcé une réelle conversion. Ils ont systématiquement remis en cause la capacité de la science à comprendre la réalité et son pouvoir d'expliquer. Le monde peut-il être totalement expliqué ? Peut-il être capturé une fois pour toutes par un système philosophique ou scientifique ? L'homme contemporain est secoué par des conflits culturels, des guerres mondiales, des crises morales, des menaces nucléaires et écologiques sans que la science lui vienne vraiment en aide ou lui apporte de l'espoir. Oui, beaucoup soupçonnent vaguement le totalitarisme de la science d'être lui-même complice des bouleversements de notre temps. Et ce que beaucoup soupçonnent, des philosophes contemporains le disent ouvertement. Cela a conduit à une crise de la philosophie.

Y a-t-il encore de la place pour la philosophie ? On ne croit plus pouvoir philosopher pour donner une *explication* scientifique universellement valable de la réalité. Y a-t-il peut-être encore des possibilités, de nouvelles possibilités, pour une philosophie de l'étonnement ?

Tout étonnement ne semble pas avoir disparu, de nos jours. Par exemple, beaucoup de gens peuvent encore s'émerveiller des exploits de la technique moderne : alunissages, transplantations cardiaques, ordinateurs géants, manipulations génétiques, etc. Hélas, je me méfie de ce genre d'étonnement, soupçonnant qu'il n'est le plus souvent qu'une variété contemporaine du pseudo-étonnement cartésien. Je crains qu'il conduise surtout à l'admiration de l'homme envers lui-même, qui « est allé si magnifiquement loin » (pour le dire comme Goethe).

Pourtant, je ne suis pas entièrement pessimiste. Je suis d'avis que de nos jours un étonnement authentique, *philosophique*, se développe. Cet étonnement philosophique ne s'attache pas aux performances de la science moderne. Il ne s'intéresse aucunement à ce qui est appréhendé ou manipulé par l'homme en tant que sujet scientifique. Il préfère s'arrêter sur ce qui, à l'inverse, saisit et domine l'homme.

Donnons quelques exemples. Le vrai étonnement philosophique aujourd'hui, c'est celui qui naît devant le désir impétueux de liberté et de droits démocratiques fondamentaux, tel qu'il apparaît en Europe de l'Est et ailleurs. Il est touché par les puissances religieuses et morales de la culture, telles qu'elles se manifestent dans la rencontre nouvelle des continents et dans la recherche par de nombreux peuples de leurs propres racines. Il est saisi par l'émancipation actuelle de races et de groupes défavorisés, et il réfléchit sur la direction que prend cette lutte. Il est saisi par la dynamique

---

<sup>5</sup> Fichte, *Première introduction à la doctrine de la science*, V, trad. A. Philonenko.

du temps, et aussi *dans ce contexte* (!) par le rôle extraordinaire qu'y jouent la science et la technique.

Confrontés avec tous ces événements mémorables, nous ne pouvons pas voir en eux que de simples faits, nous ne pouvons pas ne pas percevoir les graves questions qu'ils éveillent en nous : qui sommes-nous en vérité, nous autres humains ? D'où venons-nous ? Et quelle est notre destination commune ? Bref, l'étonnement philosophique authentique s'ouvre à l'englobant, à la « condition humaine ». Et puisque philosopher n'est pas affaire métaphysique, quasi-divine, mais chose bien humaine, il s'ouvre par là aussi à ses propres présuppositions, on pourrait dire à la « condition philosophique ».

Je dois ajouter ici une remarque importante. Si cet étonnement philosophique reçoit aujourd'hui une nouvelle chance, il a pourtant perdu sa candeur originelle. L'accès au paradis ancien de l'étonnement *spontané* est fermé. Chez beaucoup d'auteurs contemporains, on ressent à nouveau quelque chose qui ressemble à un étonnement authentique. Mais lorsqu'il est présent, il est presque toujours mêlé d'un peu de méfiance, de critique et de perplexité philosophique. Perplexité à la vue des rapides dangereux qui entraînent les valeurs de la civilisation et du langage. Perplexité à la vue des puissances anonymes, inconscientes, qui peuvent tourner la tête à l'homme, jusqu'à la frénésie collective. Perplexité devant l'expansionnisme rapace de la science et de la technique modernes. Et, pour évoquer un dernier point, perplexité face à la souffrance universelle qui accompagne l'humanité dans sa marche vers l'avenir.

Pendant des siècles, les philosophes préférèrent ne pas thématiser ces ombres du monde. Mais, dans le monde contemporain, ces ombres ont pris des formes tellement dramatiques qu'elles ne peuvent plus guère être ignorées. Elles appartiennent à notre « condition humaine ». Elles demandent un traitement critique.

L'étonnement philosophique est ainsi devenu un concept ambigu. Il peut être naïf-esthétique, il peut aussi être contemporain-critique. Celui qui s'abandonne aujourd'hui encore, comme jadis les anciens Grecs, à la naïveté d'un étonnement esthétique-contemplatif se rend à mon avis complice du pillage de la nature, de la souffrance de l'homme. L'exploité, l'opprimé, l'ignoré a besoin d'une voix. Comme l'a dit Theodor Adorno, « Le besoin de laisser s'exprimer la souffrance est condition de toute vérité »<sup>6</sup>.

Qui sait ? Peut-être les possibilités pour une philosophie qui s'appuie sur un étonnement non-naïf, *critique*, augmentent-elles aujourd'hui. L'étonnement authentique doit être imprégné d'une méfiance qui s'approprie les méthodes critiques de la science moderne. L'étonnement sans méfiance engendre des exaltés romantiques ou utopistes. La méfiance sans étonnement engendre des cyniques ou des prophètes de malheur. Romantiques et

<sup>6</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative*, traduction coll., Paris, éd. Payot, 1978, introd. p. 22.

cyniques ne sont d'aucun intérêt pour une philosophie où l'ouverture questionnante et la critique scientifique marchent main dans la main.

Dans les exposés qui suivront, nous nous pencherons sur cinq penseurs de notre siècle. Mon choix s'est porté sur Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, William James, Ludwig Wittgenstein et Herbert Marcuse. Il s'agit de penseurs qui, selon moi, ont réussi à se détacher *plus ou moins* des dogmes traditionnels de la métaphysique grecque et moderne. Sur divers points, ils ont fait preuve d'une attitude intellectuelle ouverte et critique. Chez les penseurs susnommés, nous découvrons une ouverture critique aux différences culturelles irréductibles (Dilthey) ; à la liberté inaccessible de l'homme en face de la vie et en face de la mort (Heidegger) ; à la dynamique insaisissable de la vérité et de la réalité (James) ; à la spontanéité multiforme de la vie et du langage (Wittgenstein) ; et aux goulets d'étranglement inattendus de la société (Marcuse). On aurait probablement pu choisir d'autres penseurs pour notre propos. Mais comme ces penseurs-ci sont devenus en notre siècle des classiques, et qu'ils posent un regard aigu sur une très grande diversité de thèmes, *eux en tout cas* peuvent nous aider à découvrir les contours de ce que j'appelle une « philosophie de l'ouverture ».

En étudiant ces cinq penseurs, j'ai gardé présent à l'esprit un souhait d'Edmund Husserl : « ... Que l'on n'aille pas, pendant que l'on est en chemin, se disputer avec le guide sur la raison ou la non-raison du chemin »<sup>7</sup>. J'ai observé ce mot d'ordre tout au long de l'ouvrage. Dans chaque article, la philosophie dont il est question sera d'abord exposée en détail sans que nous n'intervenions. Nous rattraperons toutefois les occasions manquées à la fin de chaque contribution, dans une série d'« évaluations critiques ». Ces « évaluations critiques » ne comprendront pas seulement des questions et des objections. Je proposerai aussi, lorsque cela sera possible, des alternatives, même sommaires. Un épilogue s'efforcera d'établir des rapports entre mes questions, mes objections et les alternatives. Là encore, je devrai me limiter sévèrement. L'ensemble ne constitue en fin de compte rien de plus qu'un travail préliminaire. L'essentiel est que l'homme et le monde eux-mêmes demeurent pour nous fascinants, dans un étonnement ouvert et critique. ■

---

<sup>7</sup> E. Husserl, *La crise des sciences européennes*, Appendice XIII : *Préface à la suite de la « Krisis »*, trad. G. Granel.

Première partie :

## I. WILHELM DILTHEY ET L'HISTORICISME

L'historicisme compte parmi les courants philosophiques les plus influents de notre temps. Ce courant, dont Wilhelm Dilthey (1833-1911) est le principal représentant, se distingue non seulement par son originalité dans la pensée moderne, mais aussi par sa grande influence sur d'autres philosophies (l'existentialisme\* par exemple), comme sur d'autres sciences (la théologie entre autres). Son impact se fait aussi fortement sentir, de nos jours, dans la vie pratique. Comme le philosophe historiciste de la religion Ernst Troeltsch le fit une fois remarquer, l'historicisme est « l'intuition dominante de notre époque ».

Ce qui nous importe – comme nous le montrerons plus tard en détail – c'est que l'historicisme présente des traits significatifs d'une *philosophie ouverte*, du fait et pour autant qu'il souligne qu'une théorie philosophique ne peut jamais être un système clos. Toute théorie philosophique a, selon l'historicisme, une place particulière dans le cadre englobant de l'histoire. Elle doit par conséquent prendre réellement conscience de son rapport à l'histoire, de même (suivant Dilthey) qu'aux multiples visions du monde qui jouent un rôle dominant dans l'histoire.

### 1. Qu'est-ce que l'« historicisme » ?

Comment décrire l'intuition fondamentale qui s'exprime dans cette philosophie ? Disons-le ainsi : l'historicisme (*Historismus*) est la théorie philosophique qui rejette l'idée, jusque-là tant prisée, d'une nature immuable de l'homme ; il présuppose que l'homme et toutes les manifestations de la vie humaine sont totalement déterminés par l'histoire. Et peu importe qu'il s'agisse de la vie politique, religieuse ou morale. Toutes ces sphères culturelles, enseigne-t-on, sont entièrement prises dans le flux de l'histoire. C'est pourquoi il faut les considérer comme fondamentalement variables et non-réitérables.

L'historicisme argumente ainsi : les domaines de l'art et de la science, du droit et de l'Etat, de la morale et de la religion ne présentent-ils pas de radicales transformations historiques ? Aucun d'eux ne nous offre des vérités

éternelles, ou universellement reconnues. Les connaissances scientifiques changent, les conceptions artistiques évoluent. Les idées politiques, les normes morales et les idéaux religieux sont eux aussi en devenir perpétuel. Tout ceci indique, selon les historicistes, que la vie humaine tout entière est intégrée dans la réalité de l'histoire. La clef qui doit donner accès à cette réalité ne peut donc être rien d'autre que la science historique. Ce n'est que par l'histoire que tous les domaines de la société et de la culture humaines sont accessibles. En d'autres termes, la science historique est le fondement de toutes les autres sciences qui étudient l'homme et la société : le droit, les sciences politiques, les sciences religieuses, la théologie, l'éthique\*, etc. La méthode historico-critique\* passe pour la méthode fondamentale dans toutes les sciences humaines<sup>1</sup>.

On peut sans doute qualifier l'historicisme d'« évolutionisme historico-culturel ». De même que la théorie biologique darwiniste de l'évolution a transgressé la doctrine de l'immuabilité des espèces, de même cet évolutionisme culturel-historique ébranle toutes les vérités et valeurs établies dans la société humaine. Rien n'est stable ; l'homme lui-même ne peut être conçu comme quelque chose d'immuable. L'homme n'est ni *animal rationale* (être vivant raisonnable), comme l'enseignent les rationalistes\*, ni *imago Dei* (image de Dieu), comme l'affirment les chrétiens. Ce que l'homme ou l'humanité est, évolue dans et avec l'histoire. « Le type 'Homme' se fond totalement dans le cours de l'histoire », explique Dilthey.

Peu à peu, il s'est avéré que la doctrine historiciste pouvait avoir de fâcheuses conséquences. En effet, si chaque époque et chaque civilisation créent ses propres normes et idéaux, alors toutes ces normes et conceptions n'ont qu'une valeur limitée. Elles sont temporaires et relatives. Mais l'homme peut-il vivre ainsi ? Peut-il encore lutter avec conviction pour des idéaux dont il présume secrètement qu'ils seront, demain déjà, tombés en désuétude, et après-demain dans l'oubli ? L'historicisme est en grande partie responsable du doute et de l'incertitude de l'homme moderne.

Comment éviter d'en arriver à ce relativisme ? Les historicistes du XX<sup>e</sup> siècle n'ont jamais cessé d'affronter le problème. Dilthey aussi, lui que l'on pourrait désigner comme le représentant principal de l'historicisme moderne, était travaillé par cette question.

## 2. Dilthey et la psychologie descriptive

Wilhelm Dilthey fut professeur titulaire à Berlin<sup>2</sup>. Doué d'une capacité incroyable à se familiariser avec le passé, il se fit connaître de bonne heure comme un historien de génie. Il écrivit de remarquables études sur le développement de l'esprit européen et sur l'histoire de la philosophie.

<sup>1</sup> Litt. « sciences de l'esprit » (*ndr*).

<sup>2</sup> Il hérita notamment de la chaire de philosophie qu'avait occupée Hegel (*ndr*).

Dilthey n'était pas seulement un historien de la philosophie. Vers la fin de sa vie, et surtout après sa mort, on reconnut aussi l'importance de sa philosophie systématique, c'est-à-dire de l'historicisme, pour la pensée contemporaine. Pour s'initier à sa pensée, on peut lire l'*Aufbau der geschichtlichen Welt* (tome VII) et la *Weltanschauungslehre* (tome VIII de ses *Gesammelte Schriften*)<sup>3</sup>. Dilthey n'a développé ses idées historicistes qu'à un âge avancé. Pour bien comprendre comment et pourquoi Dilthey s'est finalement décidé pour l'historicisme, nous devons commencer par analyser la phase antérieure.

Au départ donc, Dilthey n'était pas historiciste ; il était fortement influencé par le positivisme\*. Eu égard à cette conception de la science, il prit donc, lui aussi, l'expérience comme point de départ. Mais qu'est-ce que l'expérience ? Ne faut-il comprendre sous ce terme que l'expérience sensible ou l'observation scientifique, que l'on peut effectuer au moyen d'instruments et ensuite exprimer en courbes et en statistiques ? Dilthey montra de bonne heure que cette conception positiviste de l'expérience, empruntée aux sciences naturelles, est trop étroite et trop abstraite. Il fut d'avis qu'il y aurait d'autres sciences, à savoir les sciences humaines, qui pourraient se fonder sur l'expérience, avec au moins autant de légitimité.

Le jeune Dilthey ne fut pas seulement marqué par le positivisme, mais aussi par la philosophie critique de Kant. Kant posa cette question critique : comment la connaissance scientifique est-elle possible ? Il avait, tout comme les positivistes, un idéal scientifique tiré des sciences physiques et sa question signifiait au fond : comment la connaissance scientifique de la nature est-elle possible ? Ce n'est qu'après Kant que les sciences humaines modernes prirent leur essor. Dilthey lui-même, en tant qu'historien, exerçait dans ce domaine. Pour lui, la question devint : comment la connaissance scientifique de l'esprit humain est-elle possible ? Il fixa, comme but à sa vie, la tâche de dresser à côté de la *Critique de la raison pure* de Kant – laquelle est de fait une critique de la raison à l'œuvre dans les sciences de la nature – une « Critique de la raison historique ».

Dans la perspective de Dilthey, les sciences humaines devraient donc elles aussi s'enraciner dans l'expérience, non toutefois dans l'expérience abstraite, en usage dans les sciences de la nature, mais dans l'expérience humaine concrète. Et quelle science pourrait mieux appréhender la totalité de cette expérience vécue que la psychologie ? Voilà pourquoi celle-ci devint pour le jeune Dilthey la base des sciences humaines.

Ici Dilthey rencontra une sérieuse difficulté. La psychologie de son temps était d'inspiration positiviste et s'était totalement conformée aux sciences naturelles. Elle en avait adopté le concept d'expérience et les méthodes. Cette psychologie voulait expliquer les phénomènes psychiques comme les sciences naturelles expliquent les phénomènes physiques : de façon causale, autrement dit par des lois empruntées à la mécanique.

<sup>3</sup> Cf. la bibliographie en fin d'article.

Dilthey était en quête d'une autre psychologie. Il voulait une psychologie qui n'explique pas les phénomènes de conscience comme une suite de représentations résultant de déterminations ou autres, mais qui les décrive du dedans et les analyse en tant qu'effort tendu vers un but, c'est-à-dire en tant qu'ensemble d'expériences de la conscience humaine à dimension téléologique\*. Bref, à la psychologie explicative il oppose la **psychologie descriptive et analytique**. C'est ainsi que Dilthey corrigea l'idéal positiviste de la science. La psychologie descriptive est une psychologie qui veut partir des ensembles originels de la conscience, tels que l'homme les vit intérieurement.

En procédant de la sorte on peut, selon Dilthey, découvrir une grande quantité de tels ensembles d'expériences. Fondamentalement, c'est dans cette perspective qu'il comprit les phénomènes spirituels supérieurs, tels que l'économie, le droit, l'art et la religion. Il s'agit là, selon lui, de domaines de la culture qui peuvent être interprétés comme des projets humains ; depuis toujours, ils se composent des expériences auxquelles les hommes ont pris part collectivement. Chaque système culturel n'est rien d'autre pour Dilthey que l'ensemble homogène des forces orientées propre à une communauté humaine. C'est ainsi que par exemple la religion doit être considérée comme un système d'aspirations religieuses apparentées.

La psychologie en tant que science humaine, qui révèle les expériences concrètes des hommes comme les éléments psychiques de base de la culture et de la société, se distingue de la psychologie explicative mais ne lui est certainement pas inférieure. En effet, les sciences naturelles ne connaissent que le dehors de la réalité. Et, par conséquent, la psychologie explicative, qui est une science naturelle, ne parvient qu'à une connaissance extrinsèque\*. Il en est tout autrement de la psychologie descriptive, qui est une science de l'esprit humain. La réalité spirituelle est connue immédiatement par aperception intime, intuitive. C'est le grand avantage des sciences humaines. L'homme n'est pas capable de pénétrer dans l'intérieur de la nature, mais bien dans celui de l'esprit, parce que la réalité de l'esprit c'est l'homme lui-même. Voilà pourquoi l'homme est à même de décrire et d'analyser cette réalité du dedans. En cela réside l'importance fondamentale de la psychologie descriptive et analytique.

### 3. Dilthey et l'historicisme

Jusqu'ici, j'ai brièvement exposé le point de vue défendu par Dilthey avant 1900. Celui-ci pourrait être qualifié bien plus de psychologue que d'historiciste, vu que Dilthey interprète toute la réalité humaine et sociale, et aussi toute la vie culturelle, de façon psychologique, comme fondée sur le vécu. Dilthey y apporte d'importants changements dans ses œuvres de maturité, écrites après 1900, où il apparaît qu'il est tombé sous l'influence

de l'historicisme. J'examinerai point par point, dans ce qui suit, les plus importantes de ces modifications.

### *3.1. Les expériences vécues sont structurées et liées à un objet*

Selon Dilthey, la perception des objets est la première activité psychique de l'homme. Avec la perception des objets se nouent dans sa conscience le sentiment que provoquent les objets perçus et leur valorisation correspondante. Le sentiment fixe en fin de compte le but, c'est-à-dire met en branle la volonté et l'action finalisée. Autrefois déjà Dilthey distinguait ces trois actes (la perception, le sentiment et la volonté) dans la conscience humaine, mais il les articule maintenant de façon plus précise et peut donc montrer plus clairement que les expériences vécues renferment une aspiration vers un but.

### *3.2. Il existe, à côté du « vécu » subjectif, des structures générales et objectives*

Dilthey distingue maintenant clairement le monde subjectif/humain de l'expérience, du monde objectif/humain de la culture. L'aspiration subjective de l'homme aboutit à une création objective ; ses actions se transforment en structures culturelles objectives et ne fonctionnent qu'à l'intérieur de celles-ci. Pour Dilthey, cette distinction entre le vécu subjectif et la culture objective a une profonde signification. Auparavant, il avait fait de la psychologie descriptive et analytique une science fondamentale. Mais elle avait un point faible : l'extrême fugacité des expériences psychologiques de l'homme à travers le temps et l'histoire. Comment pourrait-il y avoir là un fondement objectif pour les sciences humaines ? Maintenant, Dilthey met en évidence des structures fixes et objectives à côté du courant de conscience subjectif. Ce sont les formes par lesquelles l'individu se figure lui-même, par exemple dans un geste ou à travers un poème. Ce sont aussi les formes par lesquelles toute l'humanité se représente lorsqu'elle entre dans les grands projets de la culture : l'art, la science, la religion ou un système politique...

### *3.3. Les structures objectives expriment symboliquement la vie elle-même*

Dilthey tient les structures culturelles mentionnées plus haut pour des manifestations de la vie, c'est-à-dire pour des expressions de la vie originelle et pour des objectivations d'expériences subjectives. L'expérience subjective se manifeste par des expressions objectives : un geste, un bâtiment, un livre, une œuvre d'art, un système politique ou philosophique. Il s'agit là d'expressions qui toutes renvoient à la vie et à l'expérience personnelles. On pourrait dire aussi : ce sont des symboles qui signifient quelque chose. Dans le monde des hommes il importe toujours à nouveau de comprendre la signification de tels symboles, c'est-à-dire de les interpréter.

### 3.4. *La vie est expérience - expression - compréhension*

Dilthey considère la vie de l'individu, mais aussi la vie sociale, comme unité essentielle et ensemble universel. Mais elle ne peut être saisie dans son unité et son universalité que lorsque nous la comprenons comme un ensemble de sens ou de significations. La vie se déroule dans un rapport complexe d'expérience, d'expression et de compréhension. Rapport originel, car l'homme y naît et y vit. Il constitue par conséquent la donnée de base de toutes les sciences humaines

### 3.5. *La vie est « cours de la vie » (Lebensverlauf), et par conséquent temporellement et historiquement déterminée*

Dilthey met l'accent sur le fait que le rapport expérience-expression-compréhension se déroule dans le temps, c'est-à-dire dans le contexte de l'histoire. Les expressions et projets de la culture, que la vie concerne, sont des entités historiques qui appartiennent pour une large part au passé. Notre vie s'entoure de symboles du passé. Toutes les objectivations et symbolisations de la vie appartiennent à l'histoire, que ce soit au passé ou au présent. Toutes les expressions culturelles sont historiquement déterminées, et dans l'histoire se trouvent aussi englobées les expériences subjectives qui s'y rapportent. Bref, la vie tout entière. Voilà l'*historicisme* de Dilthey.

### 3.6. *La vie ne peut être comprise que par les objectivations*

On ne peut comprendre les expériences subjectives des autres hommes que par les objectivations de l'histoire de la culture. Je ne peux comprendre le petit enfant que par certains mots et gestes. Je ne peux comprendre l'artiste qu'au moyen d'œuvres créées par lui. Et l'homme aussi ne peut vraiment se connaître lui-même, et la richesse de ses propres possibilités, qu'en faisant le détour par la compréhension d'expressions objectives de la vie. Il n'apprend à se connaître et à connaître ses dons propres que par sa conduite, ses résultats, ses talents musicaux, etc. La vie subjective dépend totalement des expressions objectivées de la vie.

### 3.7. *L'inverse aussi est vrai : on ne peut comprendre les objectivations que par l'expérience subjective*

Les objectivations ne peuvent être comprises, selon Dilthey, que par la profondeur des expériences subjectives personnelles. Elles ne peuvent être interprétées que pour autant qu'elles appartiennent au domaine de compréhension subjective de l'homme. Si je n'ai aucun sens de la musique, je ne comprendrai jamais ce qu'est une sonate ou une symphonie. En d'autres termes : les objectivations en appellent à notre expérience subjective. Dilthey

emploie à ce propos les mots-clefs suivants : se transporter dans (*sich hinein-versetzen*), revivre (*nacherleben*) et comprendre (*verstehen*). Nous-mêmes devons nous transporter dans des situations et circonstances étrangères et passées, afin de revivre ainsi ce que d'autres hommes ont primitivement vécu et exprimé. L'historien doit procéder de même. Cette dépendance réciproque de la structure objective et de l'expérience subjective est un cercle inévitable pour Dilthey.

### 3.8. *Au lieu d'une « psychologie descriptive et analytique », il nous faut une « psychologie compréhensive »*

Il est clair que les nouvelles vues de Dilthey le conduisent aussi à une autre conception de la psychologie. La « psychologie descriptive et analytique » d'il y a quelques années, qui analyse les rapports psychiques individuels, doit être jugée insuffisante lorsqu'il s'agit de comprendre les structures objectives de la vie culturelle et spirituelle. Au lieu d'une psychologie descriptive, qui décrit les rapports subjectifs d'expérience, il nous faut une psychologie compréhensive et interprétative qui mette en évidence les structures objectives. La psychologie compréhensive est au fond une psychologie intuitive-historique, parce que les objectivations surgissent de toute l'histoire : « Ce qu'est la vie, l'histoire doit l'enseigner ».

### 3.9. *Il faut distinguer psychologie explicative et psychologie compréhensive*

La psychologie explicative se conforme, selon Dilthey, à la méthode des sciences naturelles et n'a qu'une validité limitée. La nouvelle psychologie se conforme, selon lui, à la méthode intuitive-compréhensive, dont aucune science humaine ne peut se passer. Dilthey reconnaît que les sciences humaines ne peuvent pas être fondées sur la psychologie analytique de l'individu et que le psychologisme était une erreur. Il ne lui a pas échappé que la plupart des historiens négligent aussi, de fait, l'art de l'analyse psychologique. Par contre, aucun historien, pense-t-il, ne peut contester la méthode compréhensive. L'historien s'occupe bien de l'histoire de la culture. Or les expressions culturelles doivent, nous l'avons vu, être comprises et interprétées dans leur vrai sens. Celui qui se propose d'étudier le monde de l'Antiquité doit pouvoir se transporter dans l'art, la mythologie et la philosophie grecques, ou encore dans la vie juridique et politique romaine.

### 3.10. *L'herméneutique\* est le fondement de toutes les sciences humaines*

L'herméneutique est depuis toujours la théorie de l'interprétation des textes écrits. Elle donne les règles pour l'exégèse\*, par exemple des textes bibliques ou juridiques. L'herméneutique philosophique de Dilthey

se fixe un but plus élevé. Sa théorie fournit les règles pour l'interprétation de toutes les objectivations de la vie, et pas seulement des textes. En effet, la vie elle-même est un livre qu'il faut lire, un ensemble cohérent de significations qui doit être interprété. La vie appelle son interprétation par les sciences humaines et les sciences historiques. L'herméneutique doit en donner les règles. C'est pourquoi l'historicisme est l'horizon, mais l'herméneutique la base de toute la philosophie de Dilthey. Tel est donc le résultat définitif de sa « Critique de la raison historique » !

#### 4. Les visions du monde

La grande difficulté de la philosophie historiciste et herméneutique de Dilthey est que notre vie et ses objectivations se manifestent au sein d'une grande diversité de cultures et de périodes historiques. Ce qui constitue le sens de la vie, à savoir les fins esthétiques, éthiques\*, religieuses et les autres fins et projets de l'existence humaine, est toujours lié à une certaine période culturelle de l'histoire. Même si cela est plus durable que les expériences subjectives qui s'y rapportent. Jamais l'homme n'atteindra le sens absolu, la signification dernière ou le but ultime de la vie. Dans l'historicisme de Dilthey, il n'y a pas de place pour un sens suprahistorique de la vie ou pour un but absolu et universel de l'histoire de l'humanité. La valeur que nous attachons à la vie change avec la vie, avec le flux des événements. Tout n'a qu'une valeur relative, n'a de sens et d'importance que pour les hommes appartenant à une certaine communauté culturelle.

Nous pouvons tout au plus essayer de bien comprendre, à partir de notre communauté culturelle, le sens d'une autre culture, en nous y transportant intuitivement. Mais là encore nous utilisons nous-mêmes une autre échelle de valeurs. On ne peut découvrir aucune vérité absolue ou sens définitif de la vie. Ainsi Dilthey conclut qu'au moment même où les hommes modernes sont parvenus à cette conscience historiquement mûrie, ils sont déboussolés par la multiplicité confuse des normes historiquement conditionnées ; ils sont menacés d'une **anarchie des valeurs**. Ils ne découvrent nulle part un appui ultime. Ils vivent dans un vide spirituel, dans la « douleur du vide » (*Schmerz der Leere*). L'historicisme de Dilthey mène au relativisme.

Il faut pourtant apporter quelques précisions. Dilthey croit encore, pour des raisons que nous n'approfondirons pas ici, à une vérité ultime, absolue. L'homme, toutefois, ne peut pas la saisir, mais uniquement s'en rapprocher. On se rapproche de la vérité par ce que Dilthey appelle la vision du monde (*Weltanschauung*). Elle élabore une image du monde conforme à l'ordre que structure l'ensemble des influences psychiques (déjà évoqué) de la conscience humaine. La perception de la réalité est la base de la valorisation, et celle-ci détermine la volonté. A l'image du monde est attribué un sens ou une valeur, par laquelle on fixe finalement un bien suprême ou un but pour la vie.

Selon Dilthey, il existe trois *formes* de vision du monde : l'art, la religion et la philosophie. C'est dans cette dernière que la vision du monde est articulée le plus nettement. Cependant, les visions philosophiques du monde ne sont, elles aussi, que des essais approximatifs de sonder le mystérieux « sphinx de la vie ».

Dilthey distingue trois principaux types de visions philosophiques du monde :

– Le naturalisme, qui privilégie le savoir des sciences naturelles : on le trouve par exemple chez Démocrite, Hobbes, les matérialistes et les positivistes ;

– L'idéalisme de la liberté, qui insiste sur la volonté et la personne libre. Soutenu par Platon, Aristote, les Pères de l'Eglise, Kant.

– L'idéalisme objectif, qui met l'accent sur le sentiment et tend au panthéisme : la plupart des philosophes, comme Héraclite, Parménide, les Stoïciens, Spinoza, Hegel, sont à ranger ici. Une pensée historiquement conséquente ne peut, selon Dilthey, choisir entre aucun de ces types. Elle considère qu'il s'agit de conceptions unilatérales de la vie, laquelle est insondable. A cause de leur unilatéralité, elles sont toutes pleines de contradictions internes. Mais il est exclu de dépasser ces unilatéralités et antinomies. On ne peut pas s'élever au-dessus de la vie et de l'histoire pour voir la vie à partir d'un point de vue absolu. La pensée historiquement mûrie ne peut parvenir qu'à une vue d'ensemble comparative des visions du monde.

Jusque-là, les systèmes philosophiques respectifs s'identifiaient à une vision du monde particulière, ce qui supposait toujours une perspective unilatérale. Mais la philosophie éclairée par la conscience de l'histoire ne peut plus être une vision du monde. Elle sait d'avance que chaque vision du monde est unilatérale et ne peut saisir qu'une partie de la vie. La philosophie historiciste ne peut plus faire fonction que d'*enseignement* des visions du monde (*Weltanschauungslehre*), c'est-à-dire de théorie et typologie de celles-ci, comme l'a plus tard développé, par exemple, Eduard Spranger dans son livre sur les *Lebensformen* (1914). Si elle ne peut, même ainsi, voir la claire lumière de la vérité ultime, elle la reconnaît néanmoins, décomposée au prisme des visions du monde. Elle doit s'en contenter. Voilà pour quoi la philosophie historiciste de Dilthey finit dans l'incertitude et la résignation, au bord du relativisme.

## 5. Evaluation critique : L'idée de créativité historique. Des présuppositions

### 5.1. L'importance historique de l'historicisme réside dans sa transgression du rationalisme statique de la philosophie des Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle

devaient être le droit et la morale, l'Etat et la religion, l'éducation et l'enseignement, etc. L'historicisme a radicalement mis en question le projet ambitieux des Lumières. Il a mis fin à la dictature inflexible et totalitaire de la raison éclairée.

### 5.2. *L'importance systématique de l'historicisme réside dans sa conception dynamique de la réalité*

a. Au XIX<sup>e</sup> siècle, on avait déjà découvert que la nature (la réalité physique) est de bout en bout changeante, structurée par des processus de transformation d'énergie. Grâce à l'historicisme il s'est avéré que la culture elle aussi (la réalité typiquement humaine) est profondément dynamique. Depuis l'historicisme nous savons que nulle part dans le monde il n'existe de substances métaphysiques ou d'entités immuables : la réalité entière est en devenir.

b. La position historiciste a trois conséquences radicales pour la philosophie :

(1) Si toute la réalité est en devenir, alors la réflexion philosophique l'est elle aussi.

(2) Si la philosophie est en devenir, c'est-à-dire comprise dans l'histoire, elle doit s'ouvrir à son propre devenir, c'est-à-dire à l'histoire.

(3) La philosophie doit s'ouvrir à l'histoire, comprise non pas comme objet à diriger ou à maîtriser, mais comme appartenant à la « condition humaine », c'est-à-dire comprise comme sa propre présupposition.

c. Par là l'historicisme est, dans une certaine mesure, une philosophie *ouverte*. *Ouverte* à la condition fondamentale dans laquelle l'homme se trouve, c'est-à-dire au processus englobant de son autoformation et auto-réalisation culturelles. De ce point de vue, l'historicisme met en question la prétendue autolégitimation ou autofondation de tout système philosophique. L'homme est en chemin, emmenant avec lui aussi son bagage philosophique.

### 5.3. *Peut-on alors dire que l'historicisme - lequel connaît de nos jours en quelque sorte un renouveau dans le post-modernisme - a-t-il en somme raison ?*

Pour répondre à cette question, il faut introduire ici une distinction cruciale : la distinction entre réalité et loi.

a. D'une part, il existe une réalité en devenir. D'autre part, cette réalité en devenir n'est pas un chaos : elle suppose des lois, dont on peut dire qu'elles rendent possibles et règlent le devenir et le fonctionnement de cette réalité. Bref, le monde dans lequel nous vivons présuppose des lois constitutives.

b. Considérons par exemple la nature, la réalité physique. On peut poser la question suivante : les lois de la nature changent-elles ? (celles-ci ne doivent pas être simplement identifiées avec les formulations hypothétiques

et approximatives de lois par les sciences de la nature). Nous n'avons aucune raison de l'affirmer ; au contraire, leur invariabilité dans l'espace et le temps est toujours présumée dans les sciences modernes de la nature.

c. A présent, on pourrait poser la question pour les codes moraux et les impératifs de la culture : les lois constitutives du monde propre à l'humain, lois qui ont, depuis les temps préhistoriques, profondément déterminé, et déterminent encore, la conduite de chaque homme, changent-elles aussi ?

d. S'appuyant sur les renseignements de l'histoire et de l'anthropologie culturelle, beaucoup ont immédiatement tendance à approuver l'historicisme diltheyen et à donner une réponse entièrement affirmative. Toutefois l'exemple de la nature et de ses lois peut nous inciter à la prudence : le changement de la réalité ne se déduit pas sans autres de l'inconstance des lois.

#### 5.4. Les lois, dans le domaine de la culture et de la moralité humaines, sont-elles inconstantes et variables comme le soulignent particulièrement les historicistes ?

Sont-elles simplement des créations, plus ou moins arbitraires, de l'homme ? Y a-t-il peut-être quelque chose comme une « anarchie des valeurs », comme le craignait Dilthey ? Il s'agit là d'une question compliquée. Pour l'éclaircir, nous devons procéder à une double distinction : (1) entre lois de la nature et normes et (2) entre principes des normes et positivations des normes.

a. Nous autres humains sentons qu'il y a une différence importante entre d'une part les lois de la nature et d'autre part les lois de la culture et de la moralité humaines. Les lois de la nature ont un caractère de *nécessité* stricte, c'est-à-dire que dans le domaine de la nature les lois s'appliquent toujours et nécessairement. Les lois de la pesanteur ou la loi de conservation de l'énergie, par exemple, ne connaissent pas d'exceptions. Les lois culturelles et morales par contre ont un caractère *normatif*. Nous ne les reconnaissons pas comme nécessaires au sens propre du terme. L'homme conserve en effet sa liberté de choix : il peut se conformer aux normes, mais il peut aussi s'en moquer. Néanmoins, les normes aussi ont un certain caractère de nécessité, nécessité comprise non pas comme contrainte inéluctable, mais comme *obligation*.

b. Prenons comme exemples la vérité, la justice et la solidarité. Ce sont effectivement des lois constitutives, des lois que l'on retrouve, sous toutes les formes, dans toutes les sociétés humaines et qui règlent la vie individuelle et commune des hommes, qui la rendent seulement possible, tout comme les lois de la nature règlent et rendent possibles les processus physiques. Cependant ces lois n'existent qu'en tant que lois normatives, c'est-à-dire obligations, qui peuvent être respectées mais aussi transgressées

et qui sont souvent effectivement transgressées par le mensonge, l'injustice et l'infidélité. Les études empiriques\* de sociologues, d'anthropologues et d'historiens montrent que la vie effective et la morale, ou la réalité et les valeurs, souvent ne concordent pas. Ce fait complique la question de la variabilité ou de l'invariabilité des lois de la culture. Il est néanmoins clair qu'aussi diverse et contradictoire que puisse être la vie effective des peuples, cela ne prouve aucunement une anarchie des valeurs, pas plus que le comportement contradictoire de (et entre des) membres particuliers d'une communauté culturelle pourrait prouver qu'à une telle communauté culturelle manque un système stable de normes.

c. La seconde distinction importante se situe dans le domaine humain. Dans ce dernier, l'homme se réfère diversement aux normes : dans un langage abstrait et élevé, lorsqu'il parle d'un principe universel. Mais aussi, souvent, dans la langue de tous les jours, lorsqu'il parle de règles concrètes, positives. Tantôt l'on peut entendre : « La vérité m'ordonne de dire que... », ou encore : « Nous luttons pour le droit et la justice... », tantôt l'on parle plus concrètement de la vérité d'un énoncé scientifique ou des droits des demandeurs d'asile, etc. Bref, le langage et l'expérience humaine montrent que les « normes » se rapportent tant à des critères ultimes qu'à de très concrètes règles de conduite. Ces critères et règles sont évidemment liés entre eux dans la conscience humaine : là où le droit positif ne correspond pas au sens universel de la justice, là où des paradigmes\* scientifiques ou des codes moraux ne satisfont pas à l'exigence universelle de vérité ou de solidarité, là naissent des conflits de conscience, des révoltes et des révolutions. Ce qui passe pour « normal » est alors renversé, au nom de la norme ultime. En résumé : il y a des normes ultimes et ces normes peuvent être « positivées », c'est-à-dire être élaborées et concrétisées de différentes manières. C'est pour cela qu'il faudrait distinguer entre les principes des normes (principes normatifs) et les positivations des normes.

d. Les principes normatifs, par exemple le principe de justice, sont fondamentaux dans la conscience humaine : je montrerai qu'ils ont une valeur universelle. Les positivations des normes, par exemple les lois positives et les règles juridiques dans un pays, sont plus concrètes et peuvent changer : les normes positives naissent et se développent dans une grande diversité au cours de l'histoire, soit inconsciemment (les usages, les coutumes, le droit coutumier, etc.), soit consciemment (les conventions, les lois, etc.). Par exemple, les autorités nationales doivent toutes être servantes de la justice, mais néanmoins la réglementation publique peut être élaborée de manière très différente dans chaque pays. Bref, on peut se déclarer d'accord avec l'historicisme sur ce point : toutes les normes positives – comme les règles juridiques, les canons de la beauté, les préceptes moraux et les commandements religieux concrets – telles qu'elles sont connues par la littérature mondiale et par les sciences sociales, sont plus ou moins arbitraires ; elles sont des productions de l'homme et pour cette raison diffèrent selon la culture et l'époque. Mais cette productivité de l'homme et cette multiplicité

kaléidoscopique de normes n'excluent pas en soi qu'il existe à l'arrière-plan des principes communs, universellement valables et invariables, du droit, du beau, de la bonté, de la sainteté, etc.

e. La transgression de normes et la positivisation de normes vont souvent de pair ! Cela, aucun politicien ne l'ignore, qui a dû constater que beaucoup d'injustice s'est glissée dans la législation et la réglementation d'un Etat. Prévenir ou supprimer cette injustice légalisée est justement le sens ou en tout cas la prétention de beaucoup de programmes de partis politiques. Je ne connais rien qui rende l'idée de principes culturels et moraux universels si douteuse que le phénomène de l'injustice légalisée, du mensonge institué, du fanatisme officialisé...

## **6. Seconde évaluation critique : il existe des principes normatifs universels**

**6.1.** L'historicisme a raison de souligner que toutes les normes et lois morales, telles que nous les connaissons *in concreto*, sont entièrement de nature historique. Leur origine et leur siège se trouvent quelque part dans les traditions d'un peuple, dans les institutions d'un Etat, ou dans la vie d'individus et de groupes particuliers. L'historicisme a toutefois tort d'exclure de prime abord ou d'ignorer dogmatiquement la validité des principes normatifs universels, lesquels dépasseraient et lieraient peut-être l'histoire. L'historicisme renie ainsi sa tâche en tant que critique de la raison historique. Il perd l'attitude de l'étonnement interrogateur. En réfléchissant sur l'expérience humaine, on découvre en effet beaucoup de raisons logico-philosophiques en faveur de l'idée des principes normatifs universels. Je donne quelques arguments fondamentaux, tirés des phénomènes suivants : la capacité intuitive de l'homme, le langage, la conscience humaine, l'historicisme lui-même, et le statut de la science comme entreprise argumentative et sociale.

a. Les capacités humaines d'empathie et d'intuition, ainsi que la « méthode compréhensive de la science de l'esprit » (Dilthey) montrent que l'homme est en mesure de jeter un pont entre son époque et sa culture, et d'autres époques et cultures. C'est dire assez qu'il existe une certaine affinité entre les cultures, et même une certaine commensurabilité entre les expressions culturelles, encore que les historicistes (et les post-modernes) radicaux la nient énergiquement et désespérément. Qu'un homme moderne soit à même de jouir de l'art raffiné des Chinois ou de l'architecture monumentale des Egyptiens, cela renvoie à un principe esthétique universellement valable. L'admiration qui nous remplit lors de l'étude du droit romain a une origine analogue.

b. Le langage aussi trahit l'universalité de principes normatifs. Nous ne serions pas en mesure de parler en général de « l'art » des Chinois et des Egyptiens, de la « religion » des tribus primitives, et pas même en général

de « l'homme » ou de la « culture », si ces mots ne se rapportaient pas, malgré leurs différentes possibilités d'usage, à des valeurs invariables et universelles.

c. La conscience humaine renvoie également à des principes normatifs et universels. L'historicisme conduit finalement à la résignation et au relativisme. Il ne se hasarde pas à porter un jugement sur ce qui s'est passé dans des pays étrangers ou dans le passé, parce que chaque époque et chaque peuple créent, selon lui, ses propres normes. Mais la conscience humaine ne peut pas se résigner. Elle détestera la cruauté d'époques passées et protestera, partout dans le monde, contre l'injustice et l'oppression. La conscience ne peut pas réagir de façon neutre ou indifférente à des cas de cannibalisme (Iran), d'incinération de veuves avec leur mari défunt (Inde), à l'antisémitisme qui s'est glissé dans la culture européenne, etc., etc. De même, dans les plaintes des aborigènes d'Australie, ou des Indiens d'Amérique du Nord et d'Amérique du Sud contre l'impérialisme occidental, c'est une voix de même nature qui s'élève, la voix de l'humanité qui franchit les barrières culturelles et désire être entendue. C'est pourquoi à l'époque moderne (depuis John Locke, 1690) l'on parle toujours, en renvoyant à la norme de justice, de droits universels de l'homme. J'avoue qu'il y a un « conflit des interprétations » (Paul Ricœur), même dans notre société occidentale moderne et pluraliste, concernant le contenu véritable de toutes ces normes. Il n'en est pas moins vrai que la conscience lie l'humanité à des normes communes, même si celles-ci sont élaborées de façons différentes et sont souvent contournées. En effet, chaque débat public sur des questions politiques, chaque dispute sur des problèmes de morale et chaque discours engagé sur l'art et la culture est un témoignage éloquent de ce fait massif que les gens se combattent parce qu'ils veulent être liés les uns aux autres : ils luttent pour un énigmatique héritage commun et rejettent ainsi la résignation et le relativisme des historicistes.

d. L'historicisme témoigne lui-même qu'on ne peut pas renoncer à l'universalité des principes normatifs. Il est convaincu de l'inconstance et de la relativité de toute norme et vérité. Mais cette conviction fondamentale est justement défendue par l'historicisme comme vérité absolue !

e. Ceci nous conduit au problème général du statut de la science. L'historicisme prétend être une théorie scientifique (une doctrine des visions du monde, dans le cas de Dilthey). Mais toute argumentation scientifique est plus qu'une expérience vécue subjective (qu'un poème, par exemple) : en tant qu'argumentation, la science doit choisir entre ce qui est vrai et ce qui est faux, entre ce qui est juste et ce qui est illusion. C'est pourquoi elle ne peut avoir de sens que si, comme entreprise mondiale, elle présuppose l'existence d'une norme de vérité à laquelle sont liés tous les scientifiques.

f. La science n'est pas seulement une entreprise argumentative. Au sens large, elle est aussi une institution sociale : de par son organisation, elle est devenue un forum, une communauté internationale de communication. Les historicistes en font aussi partie. En tant qu'entreprise de communication, le phénomène « science » présuppose encore d'autres normes

universellement obligatoires, par exemple la sincérité, la loyauté, la liberté d'expression.

## 6.2. On pourrait nous objecter : ne tombons-nous pas, en fin de compte, dans une sorte de platonisme ?

Ne parlerions-nous pas d'un monde éternel d'idées (normatives), accessible par l'anamnèse\*, l'intuition ou la démonstration métaphysique ? Aucunement !

a. Nous rejetons tout mode de penser métaphysique qui veut dépasser d'une façon incontrôlable l'expérience, de même que nous rejetons les grandes fables grecques et modernes d'une réalité métaphysique qui surpasserait notre monde temporel, empirique. Ce n'est pas le supra-sensible ou le supra-empirique qui nous préoccupe, mais l'expérience humaine elle-même.

b. Autrement dit, nous n'abandonnons pas le « point de vue de l'expérience » revendiqué à juste titre par Dilthey. Mais nous autres modernes devons de nouveau apprendre à nous ouvrir sans préjugé à ce qui est objectivement donné dans l'expérience, ainsi qu'à ce qui n'y est pas objectivable mais est néanmoins non-thématiquement expérimenté et pensé (*unthematisch mitgedacht*, Karl Rahner).

c. Précisons ce point ! Ce qui nous préoccupe, ce n'est pas seulement ou en premier lieu tout ce qui est donné dans l'expérience – c'est en effet la préoccupation des nombreuses sciences spéciales empiriques, des sciences de la nature et des sciences humaines. C'est bien plutôt ce qui *n'est pas* donné dans l'expérience (ou n'y peut être donné) et néanmoins s'annonce et se fait valoir *dans l'expérience*, parce que cela rend l'expérience possible. Voilà la préoccupation de la philosophie, en tout cas d'une philosophie ouverte. Non pas les phénomènes empiriques, mais ce phénomène *fondamental* de l'expérience, phénomène qui s'impose, qui est donc « l'objet » de la philosophie.

d. L'expérience en tant que phénomène fondamental et les principes ultimes qui y sont contenus ne sont évidemment pas des objets au sens propre du terme. Le discours sur les principes universels, en effet, n'est pas une objectivation ou une identification, mais seulement une description approximative. C'est une description provisoire à l'aide de concepts (comme « norme », « loi », « constitution », etc.) qui à vrai dire ne peuvent pas saisir, c'est-à-dire comprendre : ils essaient seulement d'indiquer approximativement et métaphoriquement le mystère de la réalité empirique. Les véritables concepts de la philosophie sont des concepts limitatifs, et tel est aussi le concept de ce qui s'annonce dans l'expérience et dans l'histoire. Dans les exposés suivants, nous continuerons de suivre ce difficile chemin d'indications approximatives à l'aide de concepts limitatifs.

e. Aucun homme n'a de lui-même une vision claire, complète de *la* vérité, de *la* justice, etc. Ce n'est que dans l'expérience et au moyen de l'expérience, c'est-à-dire l'éducation, la formation et l'école de la vie, que

nous pouvons espérer entrevoir quelque chose de ce que nous autres hommes ne saisirons et ne comprendrons jamais.

f. La grande question demeure donc toujours : comment la philosophie peut-elle se débarrasser de la métaphysique et comment peut-elle retrouver l'étonnement, c'est-à-dire la spiritualité ?

g. Ceci doit être clair : l'idée de principes normatifs ne conduit pas nécessairement à une métaphysique ontologique\* comme la théorie des Idées de Platon, ni à une métaphysique rationaliste, comme au siècle des Lumières, ni à une philosophie transcendantale\* des valeurs, comme chez les néo-kantiens\*. Toutes ces théories sont structurées métaphysiquement : elles veulent pénétrer, embrasser, systématiser la réalité. La métaphysique est un faux pas, elle est la trahison d'une philosophie de l'ouverture et de l'étonnement. La métaphysique serait un retour à une conception du monde statique et close, comme nous l'avons déjà vu.

h. L'idée d'un ordre normatif et de principes universels n'est d'une manière générale ni platonicienne, ni rationaliste, ni kantienne\*. En tant que telle, elle renvoie simplement à une condition préalable de l'existence humaine, tout comme l'idée d'une histoire englobante.

i. L'histoire et les principes normatifs se présupposent et se déterminent mutuellement.

j. Les principes normatifs sont de la plus haute importance pour une vision spirituelle de la réalité. Les principes normatifs tirent l'existence humaine hors de la sphère de l'indifférence et de la contingence. Les principes normatifs élèvent l'existence au niveau de l'être-appelé, de l'être-destiné, de l'être-responsable (nous développerons ce point dans l'exposé sur Heidegger).

k. Les historicistes ont souvent comparé l'histoire humaine à un fleuve. Une image attrayante mais aussi dangereuse ! Attrayante, si l'on comprend que, de même que chaque fleuve à la fois cherche son propre chemin et a un lit duquel il dépend, l'histoire à la fois est déterminée par les plans et les échecs humains et dépend de l'effet mystérieux de principes régulateurs. Dangereuse, si l'on comprend que l'homme peut quitter un fleuve mais n'est jamais à même de s'élever au-dessus de l'histoire afin de l'inspecter *de l'extérieur*.

l. Dilthey n'a-t-il pas, avec sa *doctrine philosophique* des visions du monde, voulu au fond se retirer du fleuve et par là de nouveau objectiver l'histoire, c'est-à-dire saisir l'insaisissable ?

**6.3. L'alignement sur des normes ultimes ne signifie-t-il pas la fin de la liberté humaine ?** L'affirmer résulterait d'un malentendu ! La validité des normes ultimes est une condition préalable des différentes possibilités de l'autoformation et autoréalisation de l'homme dans la réalité culturelle. La notion de principes normatifs n'exclut pas sa créativité et sa responsabilité. Au contraire, elle incite justement l'homme à une réponse créative (cette créativité étant entendue comme positivation, explication et application). L'homme doit toujours réinterpréter et réappliquer les principes

normatifs. Mais il doit être clair que notre analyse exclut la thèse historiciste selon laquelle les valeurs supérieures de la culture humaine ne sont du début à la fin que des constructions humaines, autrement dit, que l'homme est lui-même l'unique source ou la source la plus profonde de toute normativité.

**6.4.** Reste la question, plus profonde, du **fondement de cette normativité**. Quelle est sa source ? Cette question est absolument légitime, et au fond inévitable, dans une philosophie ouverte, c'est-à-dire dans une réflexion théorique qui ne veut pas se couper dogmatiquement de la condition humaine *et* de ses présuppositions. Nous devons dire simultanément qu'ici nous sommes arrivés au bout de la théorie et que toutes les réponses possibles transgresseront les limites des sciences et de la philosophie. Il en est ainsi parce que toute théorie consiste en une argumentation rigoureuse et une capacité à se communiquer, et que celles-ci *pré-sup-posent* (comme nous l'avons vu auparavant) des principes universels. La science ne peut pas poser comme question ce qu'elle présuppose comme conviction !

**6.5.** Notre **conclusion provisoire** doit être la suivante : La philosophie, aliénée pendant des siècles par des aspirations suprahumaines et totalitaires, ne peut être qu'un effort modeste et profondément humain. C'est pourquoi une philosophie ouverte doit être pleinement consciente de ses propres limites et ne pas se détourner *a priori* de ce qui peut-être se situe au-delà de ses limites, c'est-à-dire de ce qui est indémontrable et néanmoins s'impose à nous. Elle exige une attitude de réceptivité. Pouvons-nous appeler « foi » cette dernière ? Je n'ai pas d'objections, pourvu qu'il soit clair que cette foi n'est pas toujours conviction explicitement religieuse. Cette foi peut aussi être agnostique ou athée.

**6.6.** L'ouverture de la philosophie se perd dès que les limites de l'argumentation théorique sont niées de façon non-critique. Alors la philosophie se ferme. Alors elle se croit la Sagesse même. Alors commence l'idéologie. ■

(A suivre)

## Bibliographie

**Wilhelm Dilthey**, *Die geistige Welt : Einleitung in die Philosophie des Lebens* (I), *Gesammelte Schriften V*, Stuttgart : B.G. Teubner, etc., 1968. Traduction française : *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.

**Wilhelm Dilthey**, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, *Gesammelte Schriften VII*, Stuttgart : B.G. Teubner, etc.,

1961. Traduction française : *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris : Ed. du Cerf, 1991.

**Wilhelm Dilthey**, *Weltanschauungslehre : Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften VIII*, Stuttgart : B.G. Teubner, etc., 1960. Traduction française : *Théorie des conceptions du monde : Essai d'une philosophie de la philosophie*, Paris : P.U.F., 1946.

**Eduard Spranger**, *Lebensformen : Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1925.

### Sources secondaires

**Herman Dooyeweerd**, « La sécularisation de la science », *La Revue Réformée*, 17/18, 1954, pp. 138-157.

**Jacob Klapwijk**, « On worldviews and philosophy », in *Stained Glass : Worldviews and Social Science*, eds. Paul A. Marshall, Sander Griffioen, Richard J. Mouw. Lanham/New York : University Press of America, 1989, pp. 41-55.

**Theodore Plantinga**, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Toronto, University of Toronto Press, 1980.

par  
**Jean DECORVET,**  
*étudiant en théologie  
à l'Université  
de Lausanne*

## **FRANÇOIS SAMUEL ROBERT LOUIS GAUSSEN (1790-1863)**

### **SA VIE, SON ŒUVRE ET LE DÉBAT SUR LA THÉOPNEUSTIE \*a**

Amoureux du dogme, mais aussi soucieux d'un christianisme du cœur, vivant et actif, Louis Gausсен est l'un de ces théologiens qui ne peut dissocier la formule doctrinale du réveil de la piété. Il croit à l'importance de doctrines fondamentales indissolublement liées au christianisme et n'est prêt à aucun compromis à leur sujet. Mais il pense aussi, et surtout, que ces vérités doivent vivre en nous. « Telle sentence, telle foi ; et telle foi, telle vie », précise-t-il dans sa *Théopneustie*<sup>1</sup>. De la doctrine résulte la vie. Cette double préoccupation d'un renouvellement de l'Eglise et de la doctrine, le premier étant le résultat du second, fait de lui l'un des fervents adeptes du Réveil au sein du protestantisme orthodoxe. Il en sera aussi l'un des plus illustres penseurs, parfois admiré, parfois combattu, mais toujours respecté.

Ce ferme attachement au Réveil orthodoxe donne une réelle unité à sa vie. Point de volte-face doctrinale, ni de carrière itinérante d'évangéliste<sup>2</sup> ; il reste toute sa vie à Genève poursuivant un même but : sauver des âmes en prêchant l'Evangile et veiller à la pureté de la doctrine.

\* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 81ss.

<sup>a</sup> Les deux premières parties de cet article ont déjà paru, dans une forme légèrement abrégée, sous le titre « François Samuel Robert Louis Gausсен (1790-1863). L'union indissoluble de la vie et de la doctrine » dans *Theologische Profile. Portraits theologiques. Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, éd. Bruno Bürki et Stephan Leimgruber, Fribourg, Paulusverlag – Universitätsverlag, 1998 aux pages 34-51. Une bibliographie de Gausсен y est incluse.

<sup>1</sup> Louis Gausсен, *La pleine inspiration des Ecritures ou Théopneustie*, St-Légier, Emmaüs, 1985<sup>3</sup> (1840), p. 8.

<sup>2</sup> Si Gausсен n'a pas eu pour vocation l'évangélisation des campagnes françaises, il visitait néanmoins plusieurs Eglises, surtout en France, avec ce même souci d'annoncer l'Evangile.

C'est ce combat mené sur deux fronts – doctrine et vie – que nous tenterons de présenter dans cette étude. Afin d'en faciliter la compréhension, nous esquisserons tout d'abord un parcours historique, puis un survol de la pensée de Louis Gaussen. Ces deux chapitres ont été rédigés avec le dessein de restituer la vie, les idées, les combats même du pasteur et professeur Gaussen. Nous ne cachons pas, à ce stade, une certaine sympathie pour le personnage suscitée au contact de ses ouvrages. La reprise critique a été délibérément reportée à la troisième partie où nous mènerons une réflexion plus fondamentale sur le débat autour de la *Théopneustie*, une œuvre passionnée sur un sujet brûlant en ce milieu de XIX<sup>e</sup> siècle : l'autorité et l'inspiration des Écritures. Par cette triple approche, nous espérons introduire le lecteur à la vie et aux racines de la pensée de Gaussen, et aux sources d'un débat théologique qui marquera toute la seconde partie du XIX<sup>e</sup> siècle.

## 1. Aperçu d'une vie

La vie de Gaussen est inséparable de l'histoire du Réveil qui secoua Genève dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Fondateur de la Société évangélique et de l'École de théologie de l'Oratoire, son nom est intimement lié à l'irruption du second Réveil dans les années 1830-1832. Aussi importe-t-il d'évoquer l'histoire et les idées-forces du premier souffle revivaliste, avant même de résumer l'essentiel de sa vie et de sa pensée.

### 1.1. Le Réveil religieux à Genève

Durant le XVIII<sup>e</sup> siècle, les Lumières chrétiennes avaient fait leur entrée à l'Académie de Genève, prêchant une théologie naturelle et une morale tout humaine. On insistait davantage sur la morale que sur la dogmatique\*. L'orientation théologique de la Vénérable Compagnie des pasteurs, à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle était semblable. Il y avait volonté d'adapter la théologie aux besoins du temps. Renouveler la théologie pour mieux interpeller le monde moderne, voilà le défi qu'entendait relever le corps pastoral genevois. Si le droit du libre examen, pensait-on, est bien le fondement de la religion protestante, on ne peut s'appuyer sur un dogme rigide sous peine de retomber dans des principes papistes. Il faut donc continuer le progrès des Lumières et renoncer au symbole fixe qui est opposé à l'essence même du protestantisme. Et ce renouvellement exige d'insister sur les bienfaits moraux. Le protestantisme devient ainsi religion naturelle<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Pour plus d'informations sur le contexte dans lequel a éclaté le Réveil de Genève, voir, par exemple, Baron Hermann de Goltz, *Genève religieuse au XIX<sup>e</sup> siècle*, trad. de l'allemand par César Malan-Sillem, Genève – Bâle, H. Georg, 1862, pp. 9-116 ou William Edgar, *La carte protestante. Les réformés francophones et l'essor de la modernité (1815-1848)*, coll. Histoire et société n° 34, Genève, Labor et Fides, 1997.

La voie qu'avait adoptée la Vénérable Compagnie des pasteurs ne fut toutefois pas suivie à l'unanimité. La grande majorité du pastorat reprochait, certes, au rationalisme\* orthodoxe du XVII<sup>e</sup> siècle son caractère desséchant et par trop absolu, mais d'aucuns n'envisageaient pas la nécessité de s'engager sur la voie de l'abandon du dogme. Plusieurs prédicateurs, tant à Genève qu'ailleurs en Suisse, aspiraient à un christianisme plus intérieur. Jean de Labadie (1610-1674) fut du nombre. Dans la cité de Calvin, il prêcha un christianisme vigoureux en invitant les gens à s'unir intimement au Christ. Mais son court ministère à Genève ne laissa guère de traces durables. L'arrivée, en 1741, du comte de Zinzendorf (1700-1760) avec 50 frères marqua davantage les esprits. Rassemblant de nombreuses personnes autour de lui, il laissera à son départ une communauté de 600-700 membres. A l'aube du Réveil, cette communauté existera encore, bien que peu nombreuse. Elle jouera un rôle capital pour plusieurs étudiants, alors à l'Académie, mais bientôt fervents partisans de ce que l'on nommera le premier Réveil.

Parmi ces étudiants se trouvent Ami Bost, Emile Guers, Henri-Louis Empeytaz, Henri Pyt et Jean-Guillaume Gonthier. Désireux d'une vie spirituelle profonde et intime, ils se joignent aux réunions moraves dirigées par le père d'Ami Bost. Cette soif d'authenticité chrétienne les amènera à créer la *Société des Amis* dont le but est de grandir dans l'amour de Dieu et du prochain. Cet amour du prochain se traduira en un réel travail de diaconie. Si ces dispositions annonçaient le réveil imminent, l'impulsion décisive vint de trois britanniques dont le plus important est incontestablement l'écossais Robert Haldane, ancien officier de la marine royale anglaise. Son bref passage à Genève en 1817 décida de l'aurore du Réveil.

Le congrégationaliste\* Haldane réunit rapidement autour de lui des jeunes pasteurs et de nombreux étudiants en théologie pour leur expliquer l'épître aux Romains. La *Société des Amis*, ainsi que Jean-Henri Merle d'Aubigné, César Malan, alors régent au Collège, Louis Gausson, jeune pasteur à Satigny, et Frédéric Monod, futur fondateur de l'union qui sera à l'origine de l'Union des Eglises évangéliques libres de France<sup>4</sup>, sont du nombre. La faculté de théologie n'ayant que deux professeurs, l'un d'hébreu et l'autre d'histoire ecclésiastique, Haldane devient vite leur professeur informel de dogmatique. Attaché à l'orthodoxie calviniste<sup>5</sup>, il croit à la nécessité de

<sup>4</sup> *Contra* Bernard Reymond dans l'*Encyclopédie du Protestantisme* (« Gasparin, Agénor [1810-1871] et Valérie de [1813-1894] » in *EP*, éd. Pierre Gisel, Paris – Genève, Cerf – Labor et Fides, 1995, p. 620), ce n'est pas Théodore – Théodore, le fils de Wilfred, n'était pas encore né, et Théodore, le chantre et ami de Ruben Saillens, n'avait que 13 ans (!) – mais Frédéric Monod qui est à l'origine de l'Eglise libre de Paris.

<sup>5</sup> Cet attachement n'est malheureusement pas toujours reconnu. Plusieurs peinent à le concevoir autrement qu'en piétiste\* ou revivaliste wesleyen (ainsi Henri Babel, par exemple, qui parle du « méthodiste écossais Robert Haldane », in « Georges Fulliquet [1863-1924]. Au sein de la théologie protestante du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle », in *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, éd. Stephan Leimgruber & Max Schoch, Basel-Freiburg.

revenir aux vérités fondamentales du christianisme qu'il estime abandonnées par la Vénérable Compagnie, et à la conversion individuelle. Sa sagesse, sa connaissance de la Bible et son exégèse\* littérale convainquent ses auditeurs. A leurs questions, il répond : « Regarde ici, comment lis-tu ? Cela est écrit avec le doigt de Dieu »<sup>6</sup>. Désormais affermis dans leurs convictions par l'enseignement de Haldane, les étudiants et les jeunes pasteurs n'hésitent pas à proclamer leur foi. Le premier à le faire est Malan qui, le 15 mars 1817, prêche sur la corruption de l'homme et l'absolue gratuité du salut. La prédication trouble et déplaît. Pour tenter de ramener la paix, la Vénérable Compagnie des pasteurs va publier, le 3 mai, un règlement qui interdit de prêcher sur les notions suivantes : l'union des deux natures de Jésus-Christ ; le péché originel ; la manière dont la grâce opère et la prédestination<sup>7</sup>. Loin de calmer les esprits, ce règlement ne fait qu'attiser la confrontation. Alors que la Compagnie ne voit dans ces quelques points que des questions abstruses, les jeunes « réveillés » y voient, eux, les vérités fondamentales du christianisme. Mais il est plus aisé de taire ce que l'on ne croit pas que ce que l'on estime essentiel ! Contraints de taire ce qu'ils estiment justes, plusieurs se sentent poussés à la séparation. Bost, Gonthier, Guers et Pyt contribuent à créer l'Eglise dite du Bourg-de-Four ensuite déplacée à la rue de la Pélisserie. Malan, destitué de son poste de régent, fonde la chapelle du Témoignage qu'il inaugure dans son jardin, en 1820, devant 800 personnes. Gausсен, quant à lui, ne voit pas, dans ce règlement, une mesure si contraignante. Il reste à Satigny, mais ne change pas ses positions doctrinales.

De cette histoire du premier Réveil, rapidement tracée, quelques traits saillants sont à relever. Remarquons tout d'abord que la principale raison de cette dissidence fut doctrinale. Ces jeunes gens avaient soif d'une piété profonde mais qui fût rattachée à une solide doctrine. Ils considéraient

---

Wien, Herder, 1990, p. 115). Outre le tableau que dépeignent ses anciens auditeurs devenus pasteurs ou professeurs, et ses divers ouvrages, une citation du baron de Goltz devrait, je pense, lever l'ambiguïté : « Quant au dogme, il était un strict calviniste. Sa pensée ne franchissait jamais les limites du système orthodoxe » (Hermann de Goltz, *op. cit.*, p. 146). De même, Henri Dubief précise « qu'il nous faudrait privilégier le rôle de Robert Haldane, seule source pure du point de vue d'une orthodoxie calvinienne » (« Réflexions sur quelques aspects du Réveil et sur le milieu où il se forma », *BSHPF*, 114/1968, p. 387). Enfin, Jean Cadier commente les explications sur l'épître aux Romains du pasteur écossais en ces termes : « Haldane s'y montre nettement calviniste » (« La tradition calviniste dans le Réveil du XIX<sup>e</sup> siècle », *ETR*, 27/1952, p. 14). A cela, il convient encore d'ajouter que le choix du terme « méthodiste », fait par Babel, pourrait convenir s'il s'agissait de la branche whitefieldienne du mouvement. Mais ici, tel n'est pas le cas. Lorsque Robert Haldane quitte l'Eglise établie pour fonder une communauté congrégationaliste, il adopte les 39 articles de l'Eglise anglicane (cf. Hermann de Goltz, *op. cit.*, p. 140).

<sup>6</sup> Cité par Hermann de Goltz, *op. cit.*, p. 145.

<sup>7</sup> On peut prendre connaissance du texte entier dans deux ouvrages assez répandus : Hermann de Goltz, *op. cit.*, p. 153 et Gabriel Mützenberg, *A l'écoute du Réveil*, St-Légier, Emmaüs, 1989, pp. 72-73.

que l'Eglise de Genève avait perdu tant la doctrine que la vie. Il fallait donc les reconquérir toutes les deux. Plus qu'une évasion mystique en réaction à un enseignement tenu pour un « déisme\* pur »<sup>8</sup>, les « réveillés » recherchaient des vérités doctrinales auxquelles fussent unies une profonde vie spirituelle. C'est Haldane qui avait su le mieux leur donner ce mélange explosif.

Le but avoué de ce premier Réveil (ce le sera aussi du second) est de gagner des âmes et de ramener la vérité biblique dans le peuple. Le moyen d'y parvenir est la prédication, l'évangélisation et la création d'œuvres missionnaires et caritatives. Loin de se réfugier dans des dogmes passésistes, les artisans du Réveil croient que le salut de l'Eglise passe par une prédication vivante enracinée dans une doctrine pure. Ils appellent à la conversion en insistant sur la rédemption par le sang de Jésus-Christ et soulignent l'autorité des Ecritures. Ils s'adressent donc à l'individu et non plus à la société comme Calvin. C'est la conversion des masses qui fera changer la société. L'Eglise est formée d'hommes et de femmes nés de nouveau.

Une telle vision aura des répercussions sur la discipline de l'Eglise, surtout au Bourg-de-Four : les enfants de Dieu doivent être séparés du monde. La tendance est alors de croire que les vrais chrétiens ne sont que les partisans du Réveil. On comprend qu'une telle conception ait pu échauffer les esprits à Genève, même si les attaques furent souvent disproportionnées au regard des abus commis.

## 1.2. Au centre du second Réveil : Louis Gaussen

Dire de Gaussen qu'il est au centre du second Réveil n'est pas survaloriser l'importance de son rôle. Il sera, en effet, la cheville ouvrière et le dogmaticien du second souffle revivaliste. Cette seconde impulsion comporte les mêmes caractéristiques que la première : appel à la conversion et retour aux vérités fondamentales de la Réforme.

François Samuel Robert Louis Gaussen est né le 25 août 1790 à Genève. Originaire du Languedoc, sa famille avait émigré vers la cité de Calvin à la suite de la Révocation de l'édit de Nantes de 1685. Le jeune Louis étudie les classiques au Collège où on le découvre vif, parfois même turbulent et désinvolte. Mais il se distingue aussi par de tendres et affectueux sentiments. Ces derniers éléments seront une constante de son caractère.

Ses études classiques achevées en 1809, Gaussen entre en théologie avec Ami Bost, qui sera son compagnon d'études jusqu'à la consécration. Son parcours n'est pas aussi agité que celui de Bost et des artisans du premier Réveil. Progressivement rattaché à l'orthodoxie, il doit cette évolution à l'influence de Cellérier père et à l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin qu'il lit assidûment. Plus assuré dans ses opinions, il s'est même

<sup>8</sup> Ami Bost, *Mémoires pouvant servir à l'histoire du Réveil religieux des Eglises protestantes de la Suisse et de la France et à l'intelligence des principales questions théologiques et ecclésiastiques du jour*, t. 1, Paris, Ch. Meyrueis et C<sup>e</sup>, 1854, p. 25.

écrit un jour, en réponse à ses professeurs gênés par son attachement aux dogmes : « Pour moi, je veux du dogme, j'en veux »<sup>9</sup>.

En 1814, il est admis au saint ministère avec Bost. On lui confie les prières publiques avec pour tâche principale de lire les réflexions d'Ostervald. Il préfère les remplacer par des méditations personnelles soigneusement mûries. Il prêche, enseigne et touche les cœurs. L'auditoire atteint rapidement les 200 personnes. Mais ces innovations ne plaisent guère à la Vénérable Compagnie qui le somme de revenir à Ostervald. Il obéit.

En 1816, il est nommé pasteur dans le village de Satigny, proche de Genève. C'est une paroisse qu'il connaît bien puisqu'il y est régulièrement venu voir son ami intime Cellérier père, pasteur du lieu jusqu'en 1814. Une année après sa nomination, il épouse Caroline Lullin. Le couple vivra onze mois d'une union douce et heureuse. Mais le 5 juin, quelques jours après la naissance de leur fille, Caroline meurt. Profondément atteint par la mort de sa femme, Gausсен décide de vivre seul avec sa mère et sa fille. Il ne se remariera pas.

L'année 1817 est aussi celle qui vit éclater le premier Réveil dont les partisans étaient proches du pasteur de Satigny. Celui-ci était allé écouter Haldane et en fut affermi dans ses opinions. Mais son grand attachement à l'Eglise de Genève et la primauté qu'il donnait à la doctrine sur les questions ecclésiastiques ne l'ont pas poussé à gagner les rangs de la dissidence. Sa réaction au règlement du 3 mai ne fut donc pas la séparation, mais la publication, en 1819, avec Cellérier père, de la *Confession helvétique postérieure* de Henri Bullinger. Ce faisant, le pasteur de Satigny s'affiche publiquement orthodoxe et hostile à la politique de la Vénérable Compagnie des pasteurs. Il adhère à la doctrine des réformés du XVI<sup>e</sup> siècle et il tiendra fermement cette ligne jusqu'à sa mort.

Devenu le champion de l'orthodoxie au sein du corps pastoral, sa réputation ne fera que croître tant à Genève qu'à l'étranger. Membre de la Société des missions en 1821, il nouera des liens avec de nombreuses sociétés missionnaires à travers l'Europe, essentiellement en Angleterre. Mais lorsqu'il sent ses activités gênées pour cause de divergence doctrinale, il préfère se retirer. C'est ainsi qu'en 1828, il quitte la Société des missions, quand des membres hostiles aux vues qu'il défend sont acceptés.

Intransigeant quant à la doctrine, Gausсен fait pourtant preuve d'une grande sensibilité qui force l'admiration et le respect. Jean-Jacques Caton Chenevière, son adversaire en matière doctrinale, le reconnaîtra lui-même<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> F.C. Hugon, *Louis Gausсен et l'époque du Réveil*, Montauban, Impr. J. Granié, 1897, p. 67.

<sup>10</sup> Voir, par exemple, sa lettre dans : Marc Chenevière, « Jean-Jacques Caton Chenevière en 1831, au miroir de sa correspondance », in *Genève protestante en 1831*, éd. Olivier Fatio (publication de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève n° 6), Genève, Labor et Fides, 1983, p. 109. Voir aussi Gabriel Mützenberг, *op. cit.*, p. 109.

Proche de ses amis du Réveil, il est prêt à les défendre et même à les conseiller quand ils sont attaqués. On le lui reprochera.

Les relations déjà tendues avec la Vénérable Compagnie des pasteurs se détériorent soudainement quand, en 1830, il leur annonce ne plus utiliser le catéchisme officiel mais uniquement la Bible. L'affaire prend une telle proportion que le Journal de Genève réclame sa démission. Gaussen s'en explique dans une série de lettres<sup>11</sup>. S'il a ainsi supprimé l'usage du catéchisme officiel, c'est qu'il le trouve mauvais et surtout « très vicieux par ses doctrines »<sup>12</sup>. Il y manque quatre vérités fondamentales : la divinité de Jésus-Christ ; la chute morale de l'homme ; la justification du pécheur par la foi au sang du Christ et la régénération par le Saint-Esprit. Or, ces vérités sont explicitement mises en avant par le catéchisme de Calvin et conformes aux enseignements de vénérés docteurs genevois. Les taire serait donc, à ses yeux, passer sous silence le fondement même du christianisme. Un compromis est finalement trouvé, mais avec l'ordre formel de retirer ses lettres. Sur ce dernier point, Gaussen refuse, considérant qu'on l'oblige à se rétracter. Il sera censuré six mois plus tard. Alors que la Compagnie y voit un problème disciplinaire, lui y voit un problème doctrinal.

Mais l'affaire rebondit. Durant cette même période, le 19 janvier 1831, il crée avec quelques amis de l'aristocratie genevoise la *Société Évangélique de Genève*<sup>13</sup>. Leurs buts sont l'évangélisation, la lecture de la Bible et la distribution de traités religieux au moyen du colportage. Ils déploient une grande énergie pour atteindre ces objectifs et achètent un local pour y célébrer des cultes du soir et y développer un catéchisme pour les enfants. La chaleur humaine et la débordante imagination de Gaussen le feront d'ailleurs exceller dans ce dernier exercice. Cent vingt parfois cent cinquante enfants captivés accourent à cette école du dimanche, pourtant facultative. Même des adultes y viendront. On trouve dans leurs rangs... Cellérier père. Mais les membres de la Société ne s'arrêtent pas là. En réaction à l'enseignement de l'Académie qu'ils considèrent tout à la fois comme arien\*, pélagien\* et socinien\*, ils fondent une Ecole de théologie dont l'enseignement se veut clairement fidèle à l'orthodoxie réformée. La Vénérable Compagnie des pasteurs s'en offusque. Elle y voit une « rébellion à l'ordre établi ». Gaussen est révoqué

---

<sup>11</sup> Louis Gaussen, *Lettres de M. le pasteur Gaussen à la Vénérable Compagnie des pasteurs de Genève*, Genève, Suzanne Guers, 1831.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>13</sup> D'abord constitué de 9 personnes, le comité en comptera rapidement une dixième avec l'arrivée de Jean-Henri Merle d'Aubigné (1794-1872). Professeur d'histoire ecclésiastique à l'école de l'Oratoire dont il sera le premier recteur, il deviendra l'un des fidèles amis de Louis Gaussen. Historien et théologien d'une grande envergure, son *Histoire de la Réformation au XVI<sup>e</sup> siècle*, en 5 volumes, connaîtra un grand succès.

de ses fonctions pour « incompatibilité administrative »<sup>14</sup>. Merle d'Aubigné et Galland sont interdits de chaire.

Alors que le premier Réveil n'avait guère fait de bruit, la création de la Société Evangélique et de l'Ecole de théologie est saluée dans les milieux revivalistes calvinistes en Europe et même outre-Atlantique. La constitution d'une faculté libre est alors unique sur le Vieux Continent. L'Allemagne fournira à l'école d'éminents professeurs et la France de nombreux étudiants. Mais la rupture ne signifie pas que la Société et l'Ecole doivent se constituer en Eglise. Au contraire, l'une et l'autre veulent œuvrer au bien de l'Eglise réformée, mais une Eglise fidèle à la pensée des réformateurs, avec une insistance toute particulière sur la divinité de Jésus-Christ et l'inspiration des Ecritures.

Désormais déchargé de toute charge pastorale, Gaussen va s'activer pleinement à l'extension des œuvres de la Société Evangélique. Les réunions, d'abord peu fréquentées, voient bientôt le monde affluer en trop grand nombre pour la dimension du local. Il faut les multiplier. Le comité décide alors de changer d'endroit. Le 9 février 1834, le Temple de l'Oratoire est inauguré. Il comporte mille places et une partie de ses locaux sont occupés par l'Ecole de théologie. Constitué *de facto* en Eglise dès 1835, il n'en prendra le statut qu'en 1849 avec la création de l'Eglise libre<sup>15</sup>. Durant ce laps de temps, l'Oratoire se considère comme une Eglise réformée, fidèle à la Réforme mais non soumise à la Vénérable Compagnie des pasteurs.

De son côté, la Société Evangélique poursuit son œuvre d'évangélisation et de colportage tant en Suisse qu'en France. Plusieurs diplômés de l'Ecole de théologie y travailleront. Gaussen, lui, ne pourra pleinement s'engager pour l'école qu'à partir de 1837. C'est alors qu'il publiera ses œuvres principales : *Théopneustie* en 1840 (1842 pour la seconde édition revue et augmentée) et *le Canon\* des Ecritures* en 1860. Professeur de dogmatique et catéchète, il s'adonnera à ces deux activités avec force et dévouement jusqu'à sa mort en 1863.

## 2. Aperçu d'une pensée

Si, pour Gaussen, la doctrine et la vie sont intimement liées, ses œuvres sont aussi le fruit d'une réflexion influencée par son propre vécu. De la réédition de la *Confession helvétique postérieure* au *Canon des Ecritures*, sa pensée s'est formée au creux des débats dogmatiques contemporains. Son adhésion au Réveil, l'abandon du catéchisme, les créations de la Société Evangélique et de l'Ecole de théologie sont autant de faits marquants dans

---

<sup>14</sup> Louis Gaussen, *Mémoires adressés au Conseil d'Etat de la République de Genève*, Genève – Paris, Suzanne Guers – J.-J. Risler, 1832, pp. 96-97.

<sup>15</sup> La création de l'Eglise évangélique libre de Genève est le fruit de l'union du temple de l'Oratoire avec la chapelle de la Pélisserie. L'Eglise libre compte aujourd'hui 6 paroisses à Genève.

sa vie et marqués par son orientation doctrinale. Craignant que l'impiété ne se mêle à l'enseignement de l'Académie dont il estime la ligne arienne et socinienne, il s'est battu toute sa vie pour la pureté du dogme. Le réveil des âmes passait par une prédication toute trempée dans la Parole de Dieu.

## 2.1. Orthodoxie et revivalisme

[...] Nous sommes convaincus que la foi des Réformateurs et des Apôtres, qui convertit maintenant au vrai Dieu les nations de la terre, est seule en rapport avec les besoins nouveaux de notre siècle, comme avec les besoins immuables de l'homme ; [...] elle est aussi seule puissante, au temps où nous sommes, pour apporter aux nations agitées et travaillées, la lumière, la paix, la justice, le bonheur et la vraie liberté<sup>16</sup>.

C'est ainsi que Gaussen, Merle d'Aubigné et leurs amis du comité de la Société Évangélique conçoivent le renouvellement nécessaire de l'Église. Il y a des dogmes immuables, constitutifs du christianisme, qu'on ne saurait modifier (il s'agit de ces 4 vérités dont nous parlions plus haut et dont la plus importante est la divinité de Jésus-Christ). Ils sont porteurs de vie. Les rejeter, c'est aussi rejeter la vie qui en découle et, par là même, alimenter une incrédulité nouvelle. L'apologétique\* revêt donc un caractère doctrinal. Le salut de l'Église passe par un retour aux réformateurs. Mais ce retour n'est pas une simple redite. Gaussen publie la *Confession helvétique postérieure* avec un désir de réunir les chrétiens autour d'une confession de foi qui ne sera jamais que « l'expression de notre foi »<sup>17</sup>. La tradition, qu'elle soit sous forme d'une confession de foi ou non, n'a d'autorité que si elle est établie en conformité aux Écritures. Calvin lui-même est examiné au regard du contenu biblique. Ce qui est jugé contraire à la Bible est abandonné. Le dogme est donc compris en tant que doctrine attestée par les Écritures.

On comprend dès lors que l'orthodoxie de Gaussen ne soit pas identique en tous points à celle du XVI<sup>e</sup> ou du XVII<sup>e</sup> siècle. Sa principale originalité tient peut-être dans ses vues eschatologiques\*. Sa *Théopneustie*, dont le retentissement fut grand, porte son empreinte, unique. Mais le fond de sa pensée reste clairement inscrit dans l'esprit du Synode de Dordrecht (1618-1619). Il rejette le supralapsarisme\* de Gomar et combat l'arminianisme\* des méthodistes<sup>18</sup>. Craignant que le salut ne devienne une œuvre humaine, il insiste avec force sur la grâce souveraine de Dieu, seul fondement de

<sup>16</sup> L.G. Cramer, S.R.L. Gaussen, P. Gaussen et *alii*, *Communication respectueuse à Messieurs les syndics et Conseil d'Etat de la République de Genève, et aux citoyens protestans (sic) de ce canton, sur l'établissement d'une école de théologie évangélique dans l'Église de Genève*, in Louis Gaussen, *Mémoires...*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>17</sup> *Lettres...*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>18</sup> On a souvent qualifié les hommes du Réveil genevois de méthodistes, tout en précisant que la doctrine qui les unit est le calvinisme ! (voir, entre autres, *Le Protestant de Genève* vol. VII, n° 5 et 10, 1<sup>er</sup> août et 15 octobre 1834 et L. Pouzait, *Réfutation du méthodisme*, Genève, Impr. A.L. Vignier, 1831.) Mais ces deux

notre salut. La foi ne nous justifie pas proprement, par elle-même, mais relativement, d'une manière instrumentale. L'homme n'a aucun mérite dans son « oui » à Dieu. La vocation intérieure du croyant et l'événement même de la conversion dépendent d'un décret de Dieu<sup>19</sup>. La foi est, en quelque sorte, l'instrument de ce décret. Cela n'enlève rien au caractère intérieur de la conversion, avec toute la volonté que l'homme doit engager dans cet acte, mais souligne, avec force, que la possession du salut est une œuvre de pure grâce. La sanctification est comprise en conséquence comme le prolongement de la conversion. « C'est le renouvellement de l'âme à l'image de Dieu, renouvellement qui suit la justification et qui commence ici-bas par la régénération, pour se poursuivre journallement dans l'exercice de l'obéissance et pour ne se consommer que dans la gloire »<sup>20</sup>. Là encore Gausсен se sépare de la doctrine méthodiste dont le principe de sanctification parfaite avait attiré les sympathies du premier Réveil.

Si la conversion est un don de Dieu, le devoir du chrétien est celui d'annoncer la Parole du Seigneur. C'est par ce moyen que des âmes peuvent connaître l'Évangile et être transformées. La prédication de l'Évangile doit retentir en tous lieux, car nous avons tous à nous convertir. Cette nécessité de la conversion, Gausсен la prêchera dans un sermon devenu célèbre : *La conversion, sa nécessité, sa nature et l'unique voie pour l'accomplir*. Sa sensibilité d'homme de Réveil y transparaît particulièrement. A la question « comment se convertir ? », Gausсен répond sans hésiter : « Si vous le voulez, vous le pouvez tous »<sup>21</sup>.

## 2.2. Les principes ecclésiologiques\*

Une conception individualiste de l'appel à la conversion aura de réelles incidences sur l'ecclésiologie\*, surtout lors du premier Réveil qui a cru bon d'étendre l'individualisme à l'organisation de l'Église. Ses artisans estimaient nécessaire de séparer la société civile de la société chrétienne.

---

mouvements de pensée ne sont pas strictement identiques. Loin s'en faut ! S'il est vrai que les « réveillés » genevois prêchaient l'appel à la conversion comme le fit Wesley, ils n'adhéraient cependant pas aux thèses aminiennes. Cet amalgame, fruit d'une méconnaissance des mouvements de Réveil, montre bien, à notre avis, que les idées véritablement contestées par la majorité de la Compagnie, sont les 4 points auxquels Gausсен attachait une importance toute particulière. Il semblerait aussi que c'est l'élément « conversionniste » du Réveil de Genève qui ait provoqué cette généralisation.

<sup>19</sup> Louis Gausсен, *Cours de dogmatique pour servir aux leçons de M. Gausсен* (autographié et non mis en vente), t. 2, Genève, s. n., 1854, p. 382. Le professeur de l'Oratoire traite du sujet *Des effets personnels de la Rédemption* aux pages 381-574 du second volume de son *Cours*.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 554s, cité par Léon Maury, *Le Réveil religieux dans l'Église réformée à Genève et en France (1810-1850)*, t. 2, Paris, Fischbacher, 1892, p. 170.

<sup>21</sup> Louis Gausсен, « La conversion, sa nécessité, sa nature et l'unique voie pour l'accomplir », in *Sermons*, Paris – Toulouse, Delay – Tartanne, 1847, p. 3.

Le résultat en fut une discipline stricte qui avait pour but d'amener les gens à une sanctification parfaite et d'exclure les autres. Leur principe de conformité aux Eglises apostoliques les poussa aussi à se battre pour la recherche du véritable modèle néotestamentaire\*. Cela nuisit considérablement à l'unité du mouvement. Le second Réveil en revanche, même s'il avait éclaté sur fond de querelles ecclésiastiques, attachait moins d'importance à l'ecclésiologie. Il fallait qu'une Eglise pût témoigner de la vérité de Jésus-Christ (sa divinité, absolue gratuité du salut...), mais les fidèles de l'Oratoire n'étaient pas tenus d'en professer toutes les croyances. De même, ils n'étaient soumis à aucune discipline, contrairement à l'Eglise du Bourg-de-Four et à la chapelle du Témoignage. Gaussen y tenait particulièrement, car il lui paraissait inconcevable que l'Oratoire exerçât quelque discipline en l'absence d'une organisation fixe. Il devra pourtant mettre de l'eau dans son vin lors de la fondation de l'Eglise évangélique libre de Genève en 1849. Le Bourg-de-Four, devenu Eglise de la Pêlissierie, renoncera au système congrégationaliste et l'Oratoire acceptera une discipline, mais douce. La jeune union d'Eglise optera finalement pour le système presbytérien\*. Par cet acte de fondation, Gaussen coupait irrémédiablement les liens avec l'Eglise nationale. Jusqu'alors, il avait considéré la rupture comme provisoire, le parti orthodoxe pouvant encore triompher. Il n'avait pas rompu avec l'Eglise mais avec ses responsables qui « se sont mis eux-mêmes en hostilité directe avec l'Evangile de Dieu et (qui) soutiennent ouvertement des doctrines de perdition »<sup>22</sup>. Cependant, la cristallisation des positions et l'émergence de l'individualisme dans les rangs du Réveil ne pouvaient que précipiter la rupture complète et définitive.

Si Gaussen n'a publié aucun livre sur l'essence ou le fondement du protestantisme, il ressort, néanmoins, de ses œuvres une idée assez précise de la caractéristique protestante et plus généralement chrétienne. La force du chrétien tient dans son attachement aux Ecritures. « Vous serez forts, Messieurs, si vous aussi vous êtes persuadés de la force de cette parole que Dieu met dans vos mains pour la victoire. Vous la manierez avec puissance cette épée de l'Esprit, si vous en savez tout attendre, si vous la brandissez avec foi. Vous serez irrésistibles si vous vous souvenez de la vertu de ce mot de notre Maître : *Il est écrit !* »<sup>23</sup> Gaussen fait alors remarquer qu'il n'est pas étonnant de constater un recul du protestantisme, si l'autorité des Ecritures et la justification par la foi sont relativisées, voire rejetées. Etre protestant, ce n'est pas s'attacher au droit d'examen, comme le prétendent ses collègues de la Vénérable Compagnie des pasteurs<sup>24</sup>, mais être enraciné

<sup>22</sup> *Assemblée générale de la Société Evangélique de Genève. Dixième rapport*, 1841, p. 25, cité par Hermann de Goltz, *op. cit.*, p. 394.

<sup>23</sup> Louis Gaussen, *Le souverain Pontife et l'Eglise de Rome soutiens de la vérité par l'accomplissement des Ecritures*, Bâle, Société internationale de traités, 1889<sup>2</sup>, p. 11.

<sup>24</sup> Voir : C. P., *Défense de la Vénérable Compagnie des pasteurs de Genève, à l'occasion d'un écrit intitulé : Véritable histoire des Mômiers*, Genève, s. éd., 1824.

dans la Parole écrite du Seigneur, « la Parole maniée avec foi »<sup>25</sup>. C'est de cette Parole écrite que l'on tire les dogmes dont le plus important, pour le professeur de l'Oratoire, est la divinité de Jésus-Christ.

### 2.3. La personne et l'œuvre de Jésus-Christ

De l'aveu même de Louis Gaussen, la doctrine de la divinité de Jésus-Christ constitue « la pierre angulaire de tout l'édifice de la religion »<sup>26</sup>. Il s'agit d'un dogme qui est au centre non seulement de sa pensée, mais de l'ensemble du Réveil. Dès leurs études, lui et ses compagnons « réveillés » avaient réagi contre la profession d'arianisme\* des professeurs de l'Académie. Mais ils reçurent pour toute réponse l'ordre formel de signer le règlement du 3 mai. Le résultat en fut une première dissidence avec la création de l'Eglise du Bourg-de-Four et de la chapelle du Témoignage. Quatorze ans plus tard, eut lieu la destitution de Gaussen. Mais, pour lui, le véritable problème était doctrinal. Jean-Jacques Caton Chenevière venait de publier ses *Essais théologiques* où il parlait de Jésus-Christ comme d'un « être divin » supérieur aux anges. Gaussen et la Société Evangélique répondirent par la création de l'Ecole de théologie. Ils voulaient d'un lieu où l'on puisse enseigner le dogme nicéen\*. L'enjeu dépassait ici la simple querelle d'école. Il en allait de la vérité de Dieu : « Voilà donc deux systèmes opposés, irrécconciliables l'un à l'autre [...] : ils constituent deux religions différentes »<sup>27</sup>. Les fronts sont clairement marqués !

Malgré la centralité de cette doctrine, peu de traités systématiques ont été écrits sur le sujet. Il n'y en a que deux dans les rangs du Réveil, l'un de Malan, l'autre de Gaussen<sup>28</sup>. Tous deux sont circonstanciels. Le premier réagit contre l'écrit de Chenevière. Le second est une lettre à l'adresse d'un homme qui avait attaqué, sur la base du texte biblique, la christologie\* nicéenne de Gaussen. La réponse du professeur de l'Oratoire sera claire : la Bible déclare tout à la fois que Jésus-Christ est Dieu, que Jésus-Christ est homme et que Jésus-Christ est l'Homme-Dieu. S'appuyant sur une impressionnante liste de passages bibliques, il s'attache à prouver que le Seigneur obtient dans les Ecritures « tous les attributs, toute la gloire, toutes les œuvres, tout le culte et tous les noms du *Dieu tout puissant* »<sup>29</sup>. Sur la base d'autres passages, il affirme encore que Jésus-Christ est Médiateur, Emmanuel, Dieu

<sup>25</sup> *Le souverain Pontife...*, op. cit., p. 11. Richard Stauffer, dans *La vie protestante* du 11 janvier 1980, corrobore l'avis du professeur de l'Oratoire quand il dit : « L'examen dont Luther se fait le défenseur n'est jamais libre, mais toujours soumis à l'autorité de l'Ecriture, inséparable de celle du Saint-Esprit ».

<sup>26</sup> *Cours de dogmatique...*, op. cit., t. 1, 1851, p. 200.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>28</sup> Bien entendu, il faut rajouter à cela le grand chapitre sur « Dieu » dans le *Cours* de Gaussen, t. 1, pp. 134-328.

<sup>29</sup> « Lettre sur la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ », in *Sermons*, op. cit., p. 86.

dans l'homme. Toute son argumentation repose donc sur le témoignage de l'Écriture. Dans quelques sermons, il parlera encore des miracles et de la résurrection comme preuve de la divinité de Jésus-Christ. Mais jamais il ne s'attachera à penser l'union des natures divine et humaine en la personne du Seigneur Jésus-Christ. Il s'agit là d'un fait établi par l'Écriture, mais d'un fait mystérieux. Cette résistance à réfléchir au-delà d'une simple juxtaposition des deux natures peut s'expliquer de diverses manières. Sa méfiance, voire son dédain, envers toute question philosophique et spéculative y a certainement beaucoup contribué. Mais le simple contexte historique y est aussi pour une grande part. Le correspondant de Gaussen l'avait accusé d'expliquer le mystère de la Trinité et de l'union des deux natures. La réponse du professeur se devait alors d'éviter toute accréditation d'une telle remarque.

C'est en traitant de l'œuvre de Jésus-Christ que l'on comprend toute l'importance de cette doctrine aux yeux de Louis Gaussen, car sa christologie est unie à sa sotériologie\*. Repoussant le salut par les œuvres prêché dans plusieurs chaires genevoises, le professeur insiste sur la justification par la foi au sang du Christ. Le salut du chrétien n'est possible que par l'œuvre rédemptrice du Seigneur qui a acheté l'affranchissement d'une obligation que l'homme ne pouvait satisfaire<sup>30</sup>. La mort de Jésus-Christ revêt donc un caractère juridique et substitutif nécessaire pour réconcilier l'homme avec Dieu. En portant nos péchés, le Christ s'est chargé du poids de notre culpabilité. Le Christ a acquitté notre dette et a acheté à jamais la vie éternelle pour les élus. Sans le caractère divin du Fils, du Logos consubstantiel au Père manifesté en chair, le paiement de la dette n'aurait pas pu se réaliser, car la nature humaine ne peut pas satisfaire à la loi. L'humanité du Fils était également requise car, « pour satisfaire à la loi, l'obéissance devait être rendue par la même nature à laquelle elle avait été donnée »<sup>31</sup>. Ainsi seul l'Homme-Dieu, dans un acte souverain de grâce, pouvait payer le prix de notre rédemption. En outre, l'instant de cette œuvre rédemptrice n'est pas fait uniquement à la croix mais durant tout le temps de l'humiliation. C'est là l'élément objectif de la doctrine de l'expiation auquel il faut coupler l'œuvre intérieure de la conversion. Celle-ci, fruit de la foi, n'ajoute rien à l'accomplissement objectif du salut, mais permet de recevoir, par grâce, les bénéfices du « sang de la croix »<sup>32</sup>.

#### 2.4. Le recours aux Écritures

Le statut de la Bible est la question qui occupe le plus de place dans l'activité littéraire de Louis Gaussen. On en comprend aisément la raison si

<sup>30</sup> Voir : *Cours...*, *op. cit.*, t. 2, pp. 262-288. C'est un chapitre sur la question du paiement de notre Rédemption.

<sup>31</sup> *Ibid.*, t. 2, p. 254. Tout ce chapitre sur l'incarnation du Christ (pp. 252-262) est important. Gaussen y explique pourquoi la Parole s'est faite chair pour pouvoir opérer notre rédemption.

<sup>32</sup> Louis Gaussen, « La préparation de la Pâque chrétienne », in *Sermons*, Toulouse, K.-Cadaux, 1837, p. 218.

l'on se souvient que la base sur laquelle le dogme est établi, c'est l'Écriture. La pure doctrine se trouve dans la Bible, Parole de Dieu. Et son fruit est la vraie vie. Mais une question capitale reste alors à résoudre : sur quel fondement repose l'autorité de la Bible ? Qu'est-ce qui permet d'en affirmer la validité et la sûreté ? Pour que sa dogmatique soit valide, Gausсен devra donc légitimer la justesse et la véracité de ce fondement. C'est ce qu'il tentera de démontrer dans ses deux principaux ouvrages académiques : *La pleine inspiration des Saintes Écritures ou Théopneustie* et *Le Canon des Saintes Écritures au double point de vue de la science et de la foi*. Le premier s'attache à prouver la divinité de toutes les Écritures et le second, comme un complément, entend démontrer l'authenticité et la canonicité\* de ces mêmes livres. Tous deux sont écrits en réaction à un enseignement jugé subversif : l'un face aux idées libérales allemandes qui pénètrent à l'Académie et l'autre contre un ancien collègue de l'école de l'Oratoire, Edmond Scherer, qui rejetait le caractère normatif de la Bible.

Gausсен a rédigé la *Théopneustie* dans une intention bien précise : « Notre but est d'établir, par la Parole de Dieu, – que l'Écriture est de Dieu, – que l'Écriture est partout de Dieu, – et que partout l'Écriture est entièrement de Dieu »<sup>33</sup>. Sa démarche est claire. Il se fonde sur la Bible pour établir « le dogme des dogmes »<sup>34</sup>. Son point d'appui est un verset de la deuxième épître à Timothée : « Toute l'Écriture est théopneustique »<sup>35</sup>, mot que l'on traduit plus généralement par « inspirée de Dieu » (TOB). Cela dit, le professeur de l'Oratoire va passer en revue diverses objections et évasions<sup>36</sup> que l'on avance à l'encontre de sa théorie. Il y fait preuve d'une grande érudition et d'une bonne maîtrise des sciences physiques et mathématiques. Sa défense est étayée. On le découvre excellent apologiste. Mais s'il s'appuie sur la science pour défendre le dogme de la théopneustie, il précise que celle-là doit demeurer servante et non pas juge. La science étudie la vérité, certes, mais la foi en vit.

Anticipons. Il ne faudrait pas voir dans cette méthode une pétition de principe qui consisterait à prouver l'inspiration des Écritures en invoquant leur témoignage supposé inspiré. Gausсен s'en défend et nous croyons sa réplique juste, du moins jusqu'à un certain point. Jugeant faible et erronée toute preuve *a priori* de l'inspiration, le professeur s'adresse aux chrétiens qui reconnaissent pour digne de foi et de respect les Saintes Écritures. Or, ces précieux livres déclarent qu'ils sont vrais et fondés sur une révélation divine. Aussi, « si leur récit est vrai, ils sont inspirés ; s'ils n'étaient pas inspirés, ils ne seraient pas sincères ; mais ils sont sincères, donc ils sont inspirés »<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> *La pleine inspiration...*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>35</sup> 2 Tm 3,16.

<sup>36</sup> Alors que les objections reposent « sur quelque argument ou quelques faits », les évasions « sont plutôt des systèmes, par lesquels on imagine pouvoir soustraire une partie des Écritures à l'action divine de la théopneustie » (*ibid.*, p. 403).

<sup>37</sup> *La pleine inspiration...*, *op. cit.*, p. 203.

Et ces livres authentiques et inspirés nous disent qu'ils le sont entièrement. Il n'y a donc pas lieu de douter que la pure doctrine se trouve dans la Bible.

Rappelons que toute raison, quelle qu'elle soit, est située. Gaussen, lui, établit d'entrée que la Bible, en tant qu'unité de réception, est digne de foi. Harmoniser les lectures ne lui pose guère de scrupules car il présuppose l'unité des Ecritures. C'est un présupposé\* qu'il ne défend pas. Mais sa principale faiblesse, réside, à nos yeux, dans la définition même de l'inerrance\* qu'il pose dès le départ de façon très stricte et limitée<sup>38</sup>. L'Esprit a agi sur les auteurs bibliques pour « les préserver de toute erreur, comme de toute omission »<sup>39</sup>, nous dit Gaussen. Mais comment comprendre la nature de ces termes « erreur » ou « vérité » ou encore « histoire » ? A présupposer une historiographie chronologique, l'exégèse ne la trouvera-t-elle pas immanquablement dans les textes ? Nous tenterons de montrer en troisième partie qu'il est possible d'éviter cette difficulté méthodologique, tout en gardant la démarche fondamentale de Gaussen.

*Le Canon des Ecritures* s'attachera davantage aux rapports qu'entretenaient foi et science. Gaussen y répond aux objections émises contre l'authenticité canonique\* de divers livres. Savoir que toute l'Ecriture est divinement inspirée est une excellente chose, mais comment être sûr que le Cantique des Cantiques ou l'Apocalypse appartiennent à cette Ecriture inspirée ? Et pourquoi les livres de Tobie et de Judith n'en feraient-ils pas partie au même titre ? Conscient du problème, Gaussen a pour ambition d'établir la canonicité de tous les livres et de montrer comment Dieu s'est fait lui-même le garant des Ecritures. Il conçoit deux voies pour assurer la légitimité du Canon : la science et la foi. La première, qui fait appel à l'histoire, est le sujet du premier tome. Il y démontre l'authenticité de toutes les Ecritures. La seconde, qui fait appel à la foi, est traitée dans le tome II. C'est la voie la plus sûre. Préparée, accompagnée et défendue par la science, la foi trouve son fondement dans les déclarations de Dieu et dans ses œuvres, rapportées dans les Ecritures. Et cet appui n'est pas vain, puisque les livres saints ont été providentiellement transmis et préservés de toute erreur. Aussi, quand la science prétend ébranler la foi, celle-ci doit-elle « en appeler de la demi-science à la science mieux informée »<sup>40</sup>. Foi et science ne s'opposent donc pas. La science est même souhaitable. Mais elle n'a de validité que dans la mesure où elle parvient aux mêmes conclusions que la foi. La norme restera toujours le Canon des Ecritures.

## 2.5. L'eschatologie\*

Les théories eschatologiques de Louis Gaussen sont l'un des aspects les plus originaux de sa pensée. L'importance qu'il leur accordait tient au lien qu'elles occupent avec sa théorie de la théopneustie. En effet, quel meilleur moyen de prouver l'entière divinité des Ecritures, si l'on peut démon-

<sup>38</sup> Voir aussi : William Edgar, *op. cit.*, p. 170.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>40</sup> *Le Canon...*, *op. cit.*, t. 2, p. 24.

trer que les prophéties se sont véritablement accomplies dans l'histoire générale du monde ? On perçoit la force apologétique que tient à ses yeux ce sujet : « Il fallait qu'en les [= les Ecritures] lisant, les hommes des siècles à venir fussent obligés de dire : voilà des pages miraculeuses ! Certainement ce livre est de Dieu ! »<sup>41</sup>.

C'est essentiellement dans les ouvrages *Daniel le prophète* et *Les Juifs évangélisés enfin, et bientôt rétablis* que Gaussen expose ses idées<sup>42</sup>. Le commentaire sur Daniel est un livre populaire qui eut un franc succès. Publiée en 3 volumes entre 1839 et 1849, cette œuvre est le fruit d'un enseignement régulier à l'école du dimanche de l'Oratoire. La passion qui l'animait dans cette charge et l'amitié que lui vouaient ses catéchumènes le décidèrent à publier ses notes. Dans un style vivant et imaginaire, il interroge l'histoire de l'humanité pour y retrouver les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Il croit fermement que plusieurs prophéties doivent encore s'accomplir, même si la plupart se sont déjà réalisées. En ce sens, il reste dans une ligne interprétative assez classique du protestantisme d'alors<sup>43</sup>. La papauté est l'Antéchrist ; c'est la *petite corne* qui sort de la bête au chapitre 7 du livre de Daniel. Rome est Babylone et le pape « fils de perdition ». Toutefois, son but n'est pas de vaticiner, mais de découvrir dans l'histoire l'exactitude des prophéties. Celles-ci sont à chercher dans le livre de Daniel et dans l'Apocalypse qui lui sert en quelque sorte de deuxième volume. Ces deux documents sont à mettre en parallèle. Ils s'éclairent l'un l'autre, se complètent<sup>44</sup>. Alors que les autres livres et passages prophétiques des Ecritures sont considérés comme erratiques, ces deux écrits sacrés relèvent, selon lui, d'un autre ordre de prophétie : la prophétie chronotactique. Dire que les livres de Daniel et de l'Apocalypse, de même que les derniers discours du Seigneur, sont chronotactiques, c'est affirmer que les événements futurs sont racontés d'après la succession régulière de leurs dates<sup>45</sup>.

En interprétant les prophéties de cette façon, Gaussen reste fidèle à sa méthode historique. Il pense que les signes historiques inscrits dans la Bible sont « des indications éclatantes de la Providence » et que les signes prophétiques « nous ont été désignés de Dieu même par la bouche de ses

<sup>41</sup> *Daniel le Prophète, exposé dans une suite de leçons pour une école du dimanche*, t. 1, Toulouse, K.-Cadaux, 1839, pp. 47-48.

<sup>42</sup> *Daniel le Prophète...*, 3 vol., Toulouse – Paris, Marc Ducloux et C<sup>e</sup> – K.-Cadaux, 1839-1849. *Les Juifs...*, *op. cit.* Voir aussi son *Cours de dogmatique*, *op. cit.*

<sup>43</sup> Cf. César Pronier, « Louis Gaussen », *Le chrétien évangélique*, Lausanne, 7/1864, p. 12.

<sup>44</sup> Sur l'Apocalypse, Gaussen note ceci : « C'est le tome second d'une histoire dont Daniel est le premier ; ou mieux encore, c'est le tome second d'une algèbre dont les signes sont donnés au tome de Daniel », in *Daniel le Prophète*, *op. cit.*, t. 3, 1849, p. 195.

<sup>45</sup> Voir : *Daniel le Prophète*, *op. cit.*, t. 1, 1839, pp. 177ss.

prophètes »<sup>46</sup>. Dans sa *Théopneustie* et dans *Le Canon* Gausсен tenait pour efficaces contre l'incrédulité les preuves historiques et scientifiques. Il en est de même ici. L'histoire est inscrite dans la Bible. En démontrer l'exactitude, c'est lutter contre le scepticisme des esprits incrédules.

A titre d'exemple signalons un chapitre intéressant où le catéchète du Temple de l'Oratoire déploie son exégèse<sup>47</sup>. On l'y trouve très littéral. Il s'agit d'une leçon consacrée à l'étude de Daniel 7 versets 11-14, passage qu'il met en relation avec le verset 25 où il est question de la durée des persécutions de la *petite corne* : un temps et des temps, et la moitié d'un temps. Le problème qu'entend traiter ici Gausсен est celui de la durée de la guerre faite aux saints par la *petite corne*, c'est-à-dire la papauté, en comparaison avec celle des trois premières bêtes. Ces trois bêtes, ce sont les empires babyloniens, perses et grecs qui se sont succédés à l'extrême est du bassin méditerranéen et en Mésopotamie. Leur vie leur est accordée pour « une date et un moment déterminé » (TOB) ou pour « un temps et une époque » (Bible de Jérusalem) ou, plus précisément, en hébreu, pour un *zeman* et un *biddân* (verset 12). Gausсен voit dans le premier terme l'équivalent d'une saison ou d'un demi-temps. Considérant qu'un jour prophétique équivalait à une année, il peut facilement calculer la durée des trois premiers empires : un temps et un demi-temps, soit 540 jours prophétiques ou 720 si *zeman* est un strict synonyme de *biddân*<sup>48</sup>. La démonstration de cette équivalence repose sur deux arguments. D'une part, il s'agit d'une simple question de logique. Trois empires ne peuvent pas avoir comme « longue vie » 540 ou même 720 jours normaux. D'autre part, les Ecritures elles-mêmes parlent d'un rapport symbolique entre les jours et les ans. Présente dans divers passages vétérotestamentaires\*, cette analogie est particulièrement visible en Ezéchiel 4,2-6 où figure une phrase décisive : « Je te fixe un jour par année ». Gausсен y voit là une règle des symboles : « Un jour pour un an ». Si « un temps et une saison » représentent 540 voire 720 jours prophétiques, « un temps et des temps, et la moitié d'un temps » en figurent 1260, c'est-à-dire 1260 années. C'est la durée pendant laquelle la *petite corne*, la papauté, persécutera officiellement les saints. Si Gausсен ne se prononce pas sur le terme de ces presque treize siècles, qui annoncera la ruine et le jugement de la papauté, il croit ces événements certains et immi-

<sup>46</sup> *Les Juifs...*, op. cit., p. 40.      <sup>47</sup> *Daniel le Prophète*, op. cit., t. 3, 1849, pp. 55-82.

<sup>48</sup> Gausсен parvient à 540 ans en prenant pour point de départ les événements survenus à Jérusalem, foyer central des prophéties. Entre la vision de Daniel, survenue deux ans à peine après la prise de la ville par les Babyloniens, qu'il situe en 606 av. J.-C., et la soumission de la Syrie, dont dépendait Jérusalem, en province romaine, en 64 av. J.-C., se sont écoulées 540 années. Mais une durée de 720 ans peut également s'appliquer à ce triple règne en y plaçant aux extrémités le commencement de l'empire babylonien (747 av. J.-C.) et le commencement de l'Empire romain (27 av. J.-C.). Que *zeman* équivaille à 180 ou 360 jours prophétiques, Gausсен peut donc rester serein. Dans les deux cas, il voit une confirmation de la prophétie dans l'histoire.

nents. « Les temps de la dernière lutte sont proches », souligne-t-il dans un petit traité sur le pontificat<sup>49</sup>. En interprétant de cette façon le règne des trois bêtes et celui de la *petite corne*, Gaussen révèle l'importance qu'il accorde à la lecture historique des prophéties. Confirmer – ou du moins tenter de le faire – l'exactitude des 540 ans de règne des trois bêtes, c'est faire éclater au grand jour le caractère convainquant et miraculeux de la Bible. Et prouver – disons : tenter de prouver – par les Ecritures que le pape est l'Antichrist, la *petite corne*, c'est légitimer la lutte contre « ses hérésies audacieuses ». Ce faisant, le professeur-catéchète montre à quel point sa méthode exégétique\* déploie, unilatéralement, le principe d'harmonie. Les livres du Lévitique, des Nombres, d'Ezéchiel, de Jean, de l'Apocalypse... sont invoqués, sans véritable mise en perspective ou contextualisation, pour éclairer ces seuls versets 11-14 du chapitre 7 de Daniel. Une historiographie chronologique, même des textes prophétiques, est déjà présupposée. Sur la base d'un tel principe, tous les textes sont donc, pour lui, directement accessibles.

Mais l'intérêt de Gaussen pour la question eschatologique ne se limite pas au seul champ prophétique, qu'il soit erratique ou chronotactique. Dès ses études, il conçoit une théorie sur la condition de l'âme entre la mort et le jugement ou, pour employer un terme plus technique, sur l'état intermédiaire (*status animarum intermedius*)<sup>50</sup>. Malgré son attachement à l'orthodoxie calviniste, il se distancie ici du grand réformateur genevois pour qui l'âme subsiste de manière active dans l'état intermédiaire<sup>51</sup>. Gaussen, en revanche, ne saurait comprendre une activité de l'âme sans liaison au corps. Il affirme que l'âme humaine, une fois le corps dissous, cesse de ressentir ou même de penser<sup>52</sup>. La résurrection sera donc ressentie pour l'âme comme suivant immédiatement la mort<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Louis Gaussen, *L'Antichrist ou le souverain pontificat dévoilé dans l'Écriture*, Dammarié-les-Lys, 1932<sup>4</sup>, p. 5.

<sup>50</sup> Voir son petit opuscule typographié écrit en vue d'obtenir le grade de bachelier en théologie : *Disputatio theologica de conditione animarum futura in intervallo mortis et iudicii*, Genève, s. n., 1813.

<sup>51</sup> Voir essentiellement le court traité de Calvin *Psychopannychia* écrit en 1534 mais publié en 1542, et l'IRCI, 15 et III, 25 (cf. François Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, coll. Histoire et société n° 9, Genève, Labor et Fides, 1985, pp. 24, 128-130, 218).

<sup>52</sup> « C'est que, par induction presque immédiate, on conclut que l'âme, après l'entière dissolution du corps, va suspendre temporairement toute activité sensible et renouer à toute activité réflexive (soit absolument, soit dans une large mesure s'il demeure une raison consciente) » (*Sic, inductione quâdam proximâ, concluditur, animam, corpore penitus dissoluto, ad tempus in omni actione sensibili cessaturam, et ab omni cogitatione, [sivè absolutè, sivè tantùm, habitâ ratione conscientiae nostræ,] destitutam*), *ibid.*, p. 4. Trad. personnelle.

<sup>53</sup> « Combien considérable et efficace est cette croyance en une Résurrection générale et néanmoins immédiate ! » (*Quam grandis est et efficax hæc opinio Resurrectionis generalis, et tamen immediatæ !*), *ibid.*, p. 6. Trad. personnelle.

Gaussen a bien conscience que, d'une telle question, le fondement du christianisme n'est pas en jeu et qu'en conséquence une tolérance fraternelle est de mise<sup>54</sup>. En outre, il sait bien que toute explication du sujet ne saurait dépeindre qu'une image bien floue de cette réalité future. Réfléchir à ce thème, aime-t-il à souligner en conclusion, exige de méditer ces belles paroles de l'apôtre Pierre : « La fin de toute chose est proche. Montrez donc de la sagesse et soyez sobres afin de pouvoir prier » (TOB)<sup>55</sup>.

## 2.6. Synthèse

Il n'est guère facile de mesurer l'influence d'une œuvre comme celle de Louis Gaussen. Car il n'a pas élaboré de système théologique. Il n'a même pas pensé ni voulu publier ses ouvrages selon un plan préconçu. C'est un homme de terrain qui prend la plume quand une circonstance particulière l'y pousse. Son œuvre revêt donc un caractère fortement apologetique dont l'ensemble, loin de proposer un tableau désordonné, présente une réelle harmonie.

Pour le professeur de l'Oratoire, la théologie chrétienne est « l'étude des vérités que Dieu a révélées pour opérer le salut de l'homme et pour s'y glorifier »<sup>56</sup>. Une telle définition de la théologie oriente, en conséquence, la tâche du théologien. Celui-ci doit étudier la dogmatique, c'est-à-dire l'ensemble des dogmes immuables, ces vérités que Dieu a révélées au moyen de sa Parole, non pas en se fondant sur sa seule raison, mais en se soumettant à la Bible, autorité suprême, au contenu indissociable de la vérité. Et cette étude, centrée sur les Ecritures, a pour but le salut des âmes. Vie et doctrine sont donc profondément liées. Une doctrine enracinée dans les saintes Ecritures, la Parole écrite de Dieu, permet l'émergence de la vie. Mais celle qui est polluée par l'illusion d'une emprise sur l'objet même de la théologie, c'est-à-dire la vérité de Dieu, n'a pour autre fruit que l'impiété. Ce danger, Louis Gaussen voulait l'éviter à tout prix, quitte à évincer toute question spéculative au profit d'une voie plus sûre et plus humble : l'autorité biblique. Il écrit pour renouveler l'Eglise et non pour la tenter par des notions qui portent en elles le germe du doute et de la rébellion. Il étudie la dogmatique en vue de la conversion, de la sanctification et du salut.

Homme d'une pensée profonde et d'une personnalité sensible, tendre mais également ferme, il a permis de donner au Réveil genevois l'impulsion du second souffle. Il examine la Bible avec un amour qu'il désire partager avec ses étudiants. Mais il sait et proclame qu'une semblable recherche ne

<sup>54</sup> « Cette [...] question ne touche ni l'essence ni les éléments principaux de la religion » (*Qæstio [...] neutiquàm spectat ad Religionis essentiam et capita*), *ibid.*, p. 2. Trad. personnelle.

<sup>55</sup> Ces quelques lignes sont citées en grec par l'auteur. *Ibid.*, p. 7.

<sup>56</sup> *Cours de dogmatique...*, *op. cit.*, p. 4.

se fait pas « avec des pensées tout humaines », mais dans le recueillement, la soumission et la prière<sup>57</sup>.

### 3. La Théopneustie. Entre détracteurs et laudateurs : point de vue critique

Les théories de Gaussen sur le statut de l'Écriture ont rencontré un écho partagé : les uns l'ont loué, les autres l'ont vertement critiqué. De toutes ses œuvres, la *Théopneustie* est celle qui fut le plus largement diffusée. Elle contribua à accroître sa notoriété jusqu'en Grande-Bretagne et même outre-Atlantique. Mais elle fut aussi l'objet d'un grand nombre de critiques. On y vit un fondamentalisme\* avant la lettre, l'esprit d'un « jésuite du protestantisme », un « système mécanique »... Force est de reconnaître que sa thèse présente des faiblesses. Mais que de fois ne fut-elle pas caricaturée, trop souvent injustement. Il s'agit donc de nuancer. A ce débat, nous tenterons d'apporter un éclairage nouveau.

Pour ce faire, nous proposons d'organiser le développement comme suit. Dans une première partie nous nous attacherons à préciser la position qu'occupe Gaussen dans le paysage théologique de son époque. Nous verrons schématiquement quelles ont été les réactions des différents partis et évaluerons la pertinence de ces divers tons. Ensuite, nous nous arrêterons tout particulièrement sur les objections les plus couramment émises à l'encontre de la théopneustie. Enfin, nous terminerons en tentant d'intégrer certaines critiques pertinentes tout en conservant la démarche liée aux vues fondamentales du professeur de l'Oratoire.

#### 3.1. La Théopneustie dans le paysage théologique de son époque

« Dans la controverse soulevée par M. Scherer, trois points de vue se sont dessinés jusqu'ici : celui de M. Scherer lui-même, ou de la gauche ; celui des défenseurs de la théorie de l'inspiration la plus rigoureuse, ou de la droite, représentée par un grand nombre de brochures ; enfin celui de quelques collaborateurs de *l'Espérance*, qui ont sur l'inspiration des opinions moins tranchées que les précédents, et forment une espèce de centre droit. Une lacune restait. Le centre gauche manquait à ce parlement théologique. Cette lacune vient d'être comblée »<sup>58</sup>. C'est ainsi que l'auteur d'un article de *l'Espérance* salua la publication d'un livre intitulé *M. Scherer, ses disciples et ses adversaires* qui proteste à la fois contre les opinions jugées extrêmes d'Edmond Scherer et celles de Louis Gaussen. L'agencement qu'il opère au sein de « ce parlement théologique » a le défaut de peindre schématiquement

<sup>57</sup> *Lettre sur la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ*, op. cit., p. 102.

<sup>58</sup> Passage tiré d'un article de *l'Espérance* cité par Agénor de Gasparin, *La Bible défendue contre ceux qui ne sont ni disciples ni adversaires de M. Scherer*, Paris, Ch. Meyrueis, 1854, pp. VI-VII.

une diversité de pensée réelle à son époque. Mais en même temps – et c'est un élément correspondant – il présente avantageusement les grands traits du développement théologique au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Agénor de Gasparin, peu porté aux discussions byzantines, contractera encore davantage ce « parlement » en regroupant sous le label « centre » les deux partis « centre gauche » et « centre droit » qu'il considère comme des subdivisions internes. C'est « le tiers parti » dont la caractéristique est d'admettre « une inspiration qui se concilie avec l'erreur »<sup>59</sup>.

A bien des égards, l'analyse et la description de Gasparin sont schématiques, voire grossières. William Edgar<sup>60</sup> a bien montré que des hommes tels que Alexandre Vinet, Jean-Jacques Caton Chenevière ou François Guizot échappent à une bipolarité ou même à une répartition tripartite. Toutefois, ce classement nous paraît heureux dans la mesure où le tableau général de la fresque théologique que peint Gasparin correspond à l'ambition de ce présent chapitre : présenter et évaluer succinctement les critiques tant des détracteurs que des laudateurs de la *Théopneustie* de Louis Gaussen. Toute caricaturale qu'elle soit, cette typologie a l'avantage de faire ressortir les fronts, dans la variété des courants théologiques, tels qu'ils se sont cristallisés au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>61</sup>. Regardons-y de plus près.

L'aile gauche est représentée par Edmond Scherer, Timothée Colani et d'autres grandes figures du libéralisme naissant<sup>62</sup>. Après sa démission de

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. VII.

<sup>60</sup> Voir son livre : *La carte protestante...*, *op. cit.*

<sup>61</sup> Rappelons que la plupart des ouvrages parus sur ce sujet datent du milieu du siècle : la première édition de la *Théopneustie* de Gaussen est de 1840 et la seconde, revue et augmentée, de 1842. *L'autorité des Ecritures inspirées de Dieu*, par Jean-Henri Merle d'Aubigné est paru en 1850. Les deux ouvrages principaux de Gasparin sur la question datent de 1853 (*Les écoles du doute et l'école de la foi. Essai sur l'autorité en matière de religion*) et de 1854 (*La Bible défendue...*). Scherer, pour sa part, développe ses idées dans la *Revue de théologie et de philosophie*, appelée aussi *La revue de Strasbourg*, qu'il fonde en 1850 avec Colani. C'est la même année que paraît sa publication retentissante : *La critique et la foi. Deux lettres*. En réponse aux articles de Scherer, Gaussen publie *Le Canon des Ecritures* en 1860. Et la liste continue...

<sup>62</sup> Nous peinons à inclure dans cette tendance Samuel Vincent (1787-1837) qui est mort avant que n'éclate véritablement la querelle. Par ailleurs, William Edgar a bien montré qu'il serait anachronique de considérer le pasteur de Nîmes comme défenseur d'un libéralisme typé. Le pré-libéralisme, se démarquant sur ce point du libéralisme, se garde bien d'être radical dans son herméneutique (William Edgar, *op. cit.*, pp. 241-244). De même, Jean-Jacques Caton Chenevière ne se laisse pas enfermer dans cette belle répartition tri-partite du « parlement théologique ». Bien qu'adversaire résolu, mais respectueux, des hommes du Réveil, il prendra la plume pour défendre l'inspiration de la Bible contre les vues libérales de Scherer (voir son livre *De la divine autorité des écrivains et des héros du Nouveau Testament*). En ce sens, il appartient encore à l'ancienne génération, opposée à l'orthodoxie calviniste du Réveil genevois, mais qui, sans aucun doute, a permis l'émergence du libéralisme de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi, il nous semble que les penseurs pré-libéraux peuvent être rattachés, avec toute

l'Ecole de théologie de l'Oratoire, Scherer déploie tout son talent et son énergie à développer en France la nouvelle critique venue d'Allemagne essentiellement. La Bible ne peut pas faire autorité sans examen préalable. Toute proposition doit être soumise à vérification et c'est ainsi seulement que l'on peut distinguer la vérité de l'erreur. Les tenants de l'inspiration plénière font fausse route lorsqu'ils identifient l'Ecriture à la Parole de Dieu et le dogme à une doctrine qui est tout entière dans la Bible. Ce faisant, ils se crispent sur des points prétendument fixes. Pour l'aile gauche, au contraire, ce n'est qu'avec l'Esprit Saint que l'Ecriture devient Parole de Dieu. Lui seul nous conduit à travers les imperfections de l'Ecriture. C'est sa lumière intérieure qui éveille notre intelligence et qui nous permet d'écarter tel formalisme ou dogmatisme d'un auteur biblique<sup>63</sup>.

L'aile droite comprend des noms non moins renommés : Louis Gausсен, Agénor de Gasparin, Jean-Henri Merle d'Aubigné, Adolphe Monod<sup>64</sup>, Robert Haldane... Ils s'inscrivent, pour une très large mesure, dans la démarche de Gausсен décrite un peu plus haut. Alors que l'aile gauche considère que la valeur des Ecritures n'est pas absolue, l'aile droite soutient, à l'inverse, que la vérité absolue et éternelle se trouve dans la Bible. Les Ecritures sont l'autorité divine sur lesquelles repose la connaissance chrétienne. La Bible nous est donnée par la théopneustie. Renoncer à ce fait, même si l'on ne peut pas se prononcer sur le mode, c'est ouvrir la voie à des Socin, Servet

---

la prudence que cela mérite, à l'aile gauche. Le ressort de leur théologie est le libre examen, une confiance entière dans les capacités de la raison humaine. C'est ainsi qu'ils rejettent un bon nombre de doctrines calvinistes (voir, par exemple, les *Essais théologiques* de Chenevière). Leurs héritiers intellectuels étendront ce principe à l'autorité et à l'inspiration des Ecritures.

<sup>63</sup> Cf. Frédéric Chavannes, « De l'autorité des Saintes-Ecritures », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 10/1855, pp. 344ss.

<sup>64</sup> Adolphe Monod n'a pas toujours été perçu comme partisan de la théopneustie (cf. Laurent Gambarotto, « Le 'cœur' et la 'raison' chez le pasteur Adolphe Monod [1802-1856] », *ETR*, 1998/1, p. 76 ou Wilfred Monod, « Adolphe Monod professeur à la Faculté de Montauban (1836-1847) », *BSHPF*, 85/1936, p. 159). Force est de reconnaître que la « voix du Réveil » n'a pas complètement adhéré à la théorie de Gausсен, cela au moins pour un temps. Cependant, ses premiers sermons et ses dernières paroles des *Adieux* nous laissent croire qu'il a été très proche des idées de Gausсен pour la majeure partie de sa vie. Donnons lui la parole : « L'Ecriture est donc la Parole de Dieu [...]. Elle est l'unique règle sûre de la foi et de la vie ; une règle à laquelle toutes les autres doivent être soumises : tout ce qu'il y a de réunions dans le monde, de comités, de conférences, de prières, de recherches communes, n'a aucune valeur qu'autant qu'il est soumis et subordonné à l'autorité souveraine, infaillible, immuable de la Parole de Dieu » (*Les Adieux*, Vevey, Groupes Missionnaires, 1956, pp. 170-171). Emile G. Léonard et Boris Decorvet expliquent la méprise sur la pensée de Monod en ces termes : « En fait, le changement ne porte pas sur la doctrine, mais sur la manière de l'exposer. Le jeune et fougueux prophète de jadis a pris de l'âge et de l'expérience ; sa connaissance du cœur humain s'est approfondie, nuancée. Mais sa théologie n'a pas varié » (« Adolphe Monod. Une âme de feu. Esquisse biographique », in *Les Adieux*, *op. cit.*, p. 52).

ou autre Coppin<sup>65</sup>. Ainsi, l'aile gauche, que ce soit sous la forme pré-libérale ou plus strictement libérale, de même que le tiers-parti sont considérés comme subversifs et fomentateurs d'une incrédulité nouvelle. Du moment que le piton qui nous tient à la roche lâche, on a beau se cramponner à la corde, la chute, aux conséquences parfois désastreuses, est inévitable.

Le centre ou le tiers-parti<sup>66</sup>, bien que pour une large part issu des rangs du Réveil ou proche du mouvement, refuse l'identification entre la Parole de Dieu et l'Écriture. Il préfère affirmer que l'Écriture renferme la Parole de Dieu. Leur raisonnement est le suivant : Dieu s'est servi d'hommes, en les inspirant, pour rédiger les Écritures. Dès lors, soit il se sert d'eux comme des robots, soit il utilise également leur individualité et cette intervention humaine introduit les inévitables erreurs qui sont liées à la nature de l'homme<sup>67</sup>. Et comme Dieu ne court-circuite pas la liberté humaine, la théopneustie est donc à refuser, sans pour autant rejeter d'autres points de l'orthodoxie. En voulant trouver une voie moyenne entre la droite et la gauche, en prétendant « absorber toutes les tendances en leur prenant ce qu'elles ont de vrai, mais sans transiger avec aucune d'elle »<sup>68</sup>, le tiers-parti s'attire les foudres tant des uns que des autres. Ainsi, Gasparin les accuse d'« à peu près »<sup>69</sup> et Scherer estime qu'ils « ont moins des convictions que des tendances, moins des croyances que des prédilections »<sup>70</sup>.

---

<sup>65</sup> Voir : Merle d'Aubigné, *L'autorité des Écritures inspirées de Dieu*, Genève, impr. Paul Richter, 1950, pp. 143-174.

<sup>66</sup> Alexandre Vinet n'est ni libéral ni strictement orthodoxe, même s'il n'a pas caché de profondes sympathies envers les jeunes « réveillés » genevois. Est-ce à dire qu'on peut l'affilier sans autre examen à cette tendance ? Difficile question. Sa mort prématurée en 1847 ne lui laissa pas le temps de percevoir toute l'étendue de la querelle qui n'éclata véritablement qu'avec la démission de Scherer en 1850. En ce sens, il échapperait à notre classification qui est établie sur la base d'un conflit au sujet de l'autorité des Écritures durant les deux ou trois décennies qui suivirent la publication de la *Théopneustie*. Toutefois, son insistance sur la conscience demeurée intacte après la chute, la conscience libre de l'homme, nous amènerait, fort prudemment, à l'apparenter à ce tiers parti qui, par ailleurs, puisera abondamment dans ses idées.

Mais gardons également en mémoire que l'École de l'Oratoire a, plusieurs fois, proposé une chaire à Vinet. Si celui-ci l'a déclinée, le fait n'en démontre pas moins clairement l'étroit rapport qu'il y avait entre Louis Gaussen et ses collègues, et le professeur de l'Académie de Lausanne.

<sup>67</sup> Voir : Agénor de Gasparin, *op. cit.*, p. XI.

<sup>68</sup> Jean-Frédéric Astié, « Le Réveil religieux au sein du protestantisme français. Son principe, ses divers problèmes, sa position actuelle », *La revue chrétienne*, 10/1863, p. 163. Cette revue est vertement critiquée par Gasparin et Scherer.

<sup>69</sup> Agénor de Gasparin, *op. cit.*, p. 57s.

<sup>70</sup> Edmond Scherer, « Chronique littéraire : *La Bible défendue contre ceux qui ne sont ni disciples ni adversaires de M. Scherer* par le comte Agénor de Gasparin », *Revue de théologie et de philosophie*, 10/1855, p. 101.

### 3.2. Les résistances à la théopneustie.

#### *Evaluation de quelques critiques*

La théorie de la théopneustie, telle que Gaussen l'établit dans son livre, n'a pas rencontré une adhésion pleine et unanime. Loin s'en faut ! Des résistances se sont manifestées contre cette doctrine jugée sans fondement, établie *a priori* pour les besoins de la cause du Réveil. L'aile gauche, puis le tiers parti, n'ont pas manqué de faire retentir leur puissante voix pour en mettre à jour les faiblesses. Les attaques furent nombreuses, sans grande pertinence parfois. C'est pourquoi nous avons jugé utile d'inventorier ces critiques en tâchant de savoir lesquelles étaient les plus récurrentes. Nous nous centrerons sur quatre d'entre elles qui toutes résultent, à notre avis, d'une mauvaise lecture de Gaussen.

1. Nous avons déjà relevé l'accusation qui voyait, à tort, dans l'argumentation de Gaussen, une pétition de principe. Une autre attaque, bien plus répandue, l'enferme dans un système qu'il ne revendique pas. Le professeur de l'Oratoire serait l'instigateur d'un « système mécanique » où chaque consonne et voyelle du texte auraient été soufflées de la bouche même de Dieu sans le moindre effort de la part de l'écrivain. « Nous ne saurions admettre une théorie qui ferait les écrivains sacrés purement passifs », s'indigne l'auteur anonyme du livre *M. Scherer ses disciples et ses adversaires, par quelqu'un qui n'est ni l'un ni l'autre*<sup>71</sup>. Mais Gaussen se défend vigoureusement de promouvoir un tel mécanisme<sup>72</sup>. Comprenons que c'est le *fait* de l'inspiration plénière des Ecritures qui lui est cher et non le *mode*. Si la Bible est partout pleinement de Dieu, elle est aussi partout de l'homme et pour l'homme. La divinité et l'humanité des Ecritures sont un fait aussi mystérieux que l'union des deux natures en la personne de Christ. La Bible, par la théopneustie, représente l'autorité, la Parole écrite de Dieu, dont la défense repose sur des arguments externes.

2. Un homme – son nom n'est pas mentionné – reprocha un jour à Gaussen d'appartenir à la catégorie « des théologiens qui nient tout rapport entre la conscience et la révélation et qui invoquent l'autorité des confessions de foi du XVI<sup>e</sup> siècle contre tout esprit de recherche théologique »<sup>73</sup>. Le professeur de l'Oratoire en fut fort surpris. Il ne s'y reconnut pas. Plus subtil, quoique tout aussi méprisant, Frédéric Chavannes comprend l'acte d'adhésion à la vérité de la Parole, telle qu'il est conçu par les théopneustes, comme

<sup>71</sup> Cité par Agénor de Gasparin, *op. cit.*, p. 79. Le révérend Euston dans *Evangelical Christendom*, pourtant proche des vues de Gaussen, ainsi que d'autres personnalités anglaises lui ont imputé une théorie qualifiée de *system of dictation* (voir « La véritable doctrine de M. Gaussen sur l'Inspiration des Ecritures. Trois lettres » (1882), in *La pleine Inspiration des Ecritures ou Théopneustie*, St-Légier, 1985<sup>3</sup>). Henri Babel, quoique plus subtil, va dans ce sens lorsqu'il affirme : « Gaussen professait la 'théopneustie intégrale' par quoi il entendait que les points et les voyelles du texte de la Bible avaient été dictés par Dieu » (*art. cit.*, p. 115).

<sup>72</sup> Voir : Louis Gaussen, « La véritable doctrine de M. Gaussen... », *op. cit.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 11.

« un acte de soumission pur et simple, restant à savoir s'il est encore un acte intellectuel »<sup>74</sup>. Plus loin, M. Chavannes poursuit son objection lorsqu'il dit : « Que, sur la même matière, un esprit sincère et courageux, loyal et prudent, établisse une discussion sérieuse, dans laquelle la tradition soit examinée et, naturellement, transformée en plusieurs de ses points, on déclare qu'une telle discussion est dangereuse ; on se hâte de se réfugier dans l'incompétence de l'esprit humain et dans la soumission implicite devant l'autorité »<sup>75</sup>. Cette critique d'anti-intellectualisme ou de fuite devant des prétendues contradictions irréductibles du texte est un faux procès intenté à Gaussen. Résister aux arguments et aux tentatives d'harmonisation du théopneuste relève d'une conviction intellectuelle – souhaitons-le, mûrement réfléchie et cohérente – opposée, ou du moins différente, à celle de celui que l'on combat. Dans ce cas, les objections devraient se situer sur le plan de la logique, de la cohérence interne, des présuppositions, etc. Mais rejeter la thèse de la théopneustie sous prétexte qu'elle considère la science comme un appendice facultatif tient au procès d'intention. Car si le professeur de l'Oratoire en appelle à une attitude humble et soumise à l'égard de la Bible<sup>76</sup>, il ne prétend pas promouvoir une foi aveugle. Au contraire, selon lui, nous avons des raisons de croire, et ces raisons sont claires et victorieuses<sup>77</sup>. Seulement, le rôle de la science n'est pas de fonder la foi, mais bien de la préparer ou de la défendre. C'est ainsi que Gaussen consacre 250 pages de la *Théopneustie* à l'examen de diverses objections et évasions. Ce faisant, il ne cherche pas l'harmonisation facile en se réfugiant « dans l'incompétence de l'esprit humain ». C'est tout l'inverse. Donnons-lui la parole : « Nous aurons soin de les (= difficultés) choisir parmi celles que les adversaires d'une pleine inspiration ont paru regarder comme les plus insurmontables »<sup>78</sup>. La science est donc un outil indispensable à la préparation et la défense de la foi. Mais le point d'appui de notre foi est ailleurs. Celle-ci se fonde sur les Ecritures rendues opérantes par le Saint-Esprit<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> Frédéric Chavannes, *art. cit.*, p. 262.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 279. Ulysse Gaussen, dans son *Etude sur la théopneustie des saintes Ecritures de Louis Gaussen*, émet la même objection dans un raisonnement à reconstruire *a fortiori*.

<sup>76</sup> *La pleine inspiration...*, *op. cit.*, p. 6.      <sup>77</sup> *Le Canon...*, *op. cit.*, t. 2, pp. XXI.

<sup>78</sup> *La pleine inspiration...*, *op. cit.*, pp. 303-304. Plus loin dans le texte (p. 308), Gaussen précise à nouveau : « Dans l'intervalle de la première à la seconde édition de ce livre, plusieurs personnes pieuses nous ont adressé le reproche d'avoir résolu des difficultés qui n'en étaient pas pour elles, et d'en avoir négligé d'autres qui leur semblaient d'un plus grand poids. D'autres lecteurs porteront sans doute sur ces valeurs relatives un jugement absolument contraire. Ce sont des appréciations toutes subjectives. Nul n'est juge du poids qu'on pourra donner ailleurs à ses objections sur de telles matières : aussi le champ en est-il sans bornes. Nous avons pensé cependant devoir prendre encore en considération, dans ce volume, les nouvelles difficultés qu'on nous a signalées ».

<sup>79</sup> Voir : *Le Canon...*, *op. cit.*, pp. 5-25.

3. Une troisième attaque notoire vise l'utilisation apparemment inconsciente du principe d'autorité des Ecritures : « Pour pouvoir retrouver dans l'écriture les formules orthodoxes et conserver, en même temps, le principe d'autorité, il faut donner droit aux prétentions d'un interprète officiel se déclarant infaillible »<sup>80</sup>. Cette même objection sera adressée quelques décennies plus tard à Auguste Lecerf qui ne s'en offusquera guère. Celui-ci affirme qu'il existe bel et bien un guide infaillible qui se nomme l'Esprit-Saint. Aussi, le croyant qui se met sous la direction de cette autorité divine appréhendera « l'écriture (qui) sera (donc) comprise autant qu'en sera besoin pour le fidèle »<sup>81</sup>. La réplique du professeur de Paris s'inscrit dans un contexte théologique certes différent. Et pourtant nous estimons possible, sans trahir la pensée de Gaussen, de lui imputer l'esprit du texte de Lecerf en raison de leur attachement commun aux thèses de Calvin. Ni Gaussen ni Lecerf n'ont jamais prétendu que l'homme pouvait, par soi, toujours comprendre infailliblement l'écriture, même si celle-ci est « règle infaillible »<sup>82</sup>. Raisonnablement inconséquent ? Non, car même si la vérité absolue qui se trouve dans la Bible ne peut pas être possédée au sens d'une maîtrise que nous aurions sur elle, ses rayons lumineux irradient vers nous. Notre connaissance chrétienne n'est jamais puisée uniquement dans une source intérieure, mais avant tout dans la Parole extérieure. Aussi, notre « confiance a pour fondement les plus fermes principes de foi, une garantie infaillible »<sup>83</sup>. Cet aveu de Gaussen et des adeptes de l'inspiration plénière ne prouve certes pas, de façon imparable, le bien-fondé de leur thèse, mais infirme l'accusation d'inconséquence méthodologique.

4. Enfin, la théopneustie est dénoncée pour être « contraire à l'immuabilité\* divine, au caractère absolu que nécessairement son essence comporte »<sup>84</sup>. Comment concevoir, avec la thèse de l'inspiration absolue des paroles de l'écriture, un Dieu qui prescrit une loi et qui la rend superflue, donc imparfaite, par la voix de son propre Fils ? « Comment ce qui, hier encore, était expressément commandé par un ordre divin, et partant, offrait tous les caractères de la moralité la plus haute, est-il aujourd'hui condamné en termes formels par la Divinité elle-même, et par conséquent immoral ? La contradiction nous paraît flagrante, si nous sommes tenus d'attribuer à Dieu lui-même l'une et l'autre séries de déclarations : les théopneustes,

<sup>80</sup> Frédéric Chavannes, *art. cit.*, p. 280. Philippe Bridel objecte également que « ce système [...] ne serait complet, du reste, qu'en postulant encore avec le catholicisme l'exigence d'un exégète infaillible » (*Encyclopédie des sciences religieuses*, éd. F. Lichtenberger, vol. 12, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1882, p. 108).

<sup>81</sup> Auguste Lecerf, *Introduction à la dogmatique réformée*, t. 2, Paris, « Je sers », 1938, p. 239.

<sup>82</sup> *La pleine inspiration...*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>83</sup> *Le Canon...*, *op. cit.*, p. XI.

<sup>84</sup> Ulysse Gaussen, *Etude sur la théopneustie des Saintes Ecritures de Louis Gaussen* (thèse présentée à la faculté de Théologie Protestante de Strasbourg), Strasbourg, Typographie de G. Silbermann, 1867, p. 12.

que nous sachions, ne l'ont pas encore suffisamment résolue »<sup>85</sup>. Ulysse Gaussen pense ainsi prendre en flagrant délit d'incohérence la thèse de l'inspiration plénière. Curieux raisonnement. Curieux et prévisible tout à la fois. On critique la thèse adverse, on en cherche les faiblesses et les contradictions, mais on ne prend aucun soin à la replacer dans son contexte global. L'inspiration plénière est examinée, mais sa place au sein de la dogmatique de Gaussen – proche de l'orthodoxie calviniste, faut-il le répéter – n'est guère considérée. La méprise serait-elle due à une paresse intellectuelle ? Nous en doutons. Nous soupçonnons davantage une méconnaissance du calvinisme que nous avons pu observer à maints endroits chez les détracteurs de la théopneustie<sup>86</sup>.

L'objection se lève aisément, nous semble-t-il, si on inscrit le débat dans l'œuvre de la Rédemption. « Par l'œuvre de la Rédemption, nous entendons l'œuvre de la délivrance et du salut de l'homme »<sup>87</sup>. Elle renferme « tout ce que Dieu accomplit pour cette fin »<sup>88</sup>. Cette œuvre, quand bien même elle fut décidée dès avant la fondation du monde dans le secret conseil du Dieu trine, s'opère et s'accomplit entre la chute de l'homme et le jour du jugement<sup>89</sup>. Elle se déploie donc dans une histoire, l'histoire de la Rédemption, dont les dispensations, de nature préparatoire, doivent « disposer le chemin pour la venue du Christ et pour l'œuvre qu'il aurait à faire »<sup>90</sup>. Elle est donc progressive. Aussi, dire que Dieu abroge un acte divin antérieur n'est pas contradictoire pour la théorie de la théopneustie. Écoutons, par exemple, ce que dit Gaussen de l'alliance au Sinaï : « Ce fut dans ce même temps que fut donnée à l'Église la première Parole écrite. C'était un immense progrès dans la grande affaire de la Rédemption. Dieu lui-même y donnait ses ordres, pour régler la foi, le culte et la vie de ses élus jusqu'à la fin du monde. Cette règle divine devait dès lors *grandir* d'âge en âge jusqu'au jour du Prophète de Patmos où elle serait *achevée* »<sup>91</sup>. Cette révélation progressive, telle qu'elle nous atteint dans l'Écriture, n'implique aucunement une suite de dispensations<sup>92</sup> supérieures en valeur les unes à la suite des autres. L'histoire de la Rédemption est le temps où se réalise une œuvre divine dont les diverses étapes préparatoires conduisent à Jésus-Christ, la Parole faite chair, qui seul a pu opérer notre Rédemption. Dire que le contenu des décrets divins, au sein de l'œuvre préparatoire, est abrogé ou réinterprété par Christ, ne saurait donc représenter une atteinte à l'immutabilité divine. Accompagnant l'œuvre de Rédemption, Dieu se fait connaître à ses enfants

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>86</sup> Cf. *Supra* note 18.

<sup>87</sup> *Cours de dogmatique...*, *op. cit.*, t. 2, p. 147.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 147ss.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 195. C'est nous qui soulignons.

<sup>92</sup> Il est à noter que le terme *dispensation* employé par Gaussen ne se réfère pas au dispensationnalisme de Darby mais à une théologie de l'Alliance telle qu'elle est développée par Jonathan Edwards. Gaussen (*ibid.*, p. 147) se réclame expressément de lui.

progressivement. Le Dieu trine\* demeure toujours le même, et la connaissance que nous en avons est progressive. Ici encore, Gaussen ne construit pas une dogmatique innovante. Il reprend une notion déjà développée par Calvin<sup>93</sup>.

La singularité de l'objection est d'autant plus patente qu'elle repose sur une mécompréhension de la notion même d'immutabilité divine. « L'immutabilité divine ne devrait pas être comprise comme impliquant *immobilité*, comme s'il n'y avait aucun mouvement en Dieu »<sup>94</sup>, précise justement Louis Berkhof. Comment donc Dieu pourrait-il entrer en relation avec l'homme, s'il n'agissait pas, si le déploiement de son œuvre dans l'histoire était sans mouvement ? « Il y a du changement dans tout ce qui l'environne (*there is change round about Him*), changement dans les relations des hommes avec lui, mais il n'y a aucun changement dans son être, ses attributs, sa volonté, les motifs de son action ou ses promesses »<sup>95</sup>, poursuit l'ancien président du *Calvin Theological Seminary*. Le changement n'intervient donc pas en Dieu lui-même mais dans ses *opera ad extra*\*, fruits d'actes éternels et souverains de sa volonté. En réalité, c'est donc la compréhension calviniste traditionnelle de l'immutabilité divine et du déploiement dans l'histoire de l'œuvre de la Rédemption qui ne sont pas même perçus par Ulysse Gaussen<sup>96</sup> !

### 3.3. Reprise critique

Nous avons tenté de démontrer qu'un grand nombre de critiques adressées à Gaussen sont le fruit d'une mécompréhension de son œuvre.

---

<sup>93</sup> Récemment encore Wilhelm H. Neuser a souligné cela lorsqu'il écrit : « Il est devenu manifeste que Calvin admettait un progrès dans l'histoire du salut », trad. personnelle (« Calvin's Verständnis der Heiligen Schrift », in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture*, éd. Wilhelm H. Neuser, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 50). Plus loin, à propos des notions de progrès et d'*immutabilité*, Neuser affirme : « Le progrès dans la révélation divine est tel que Dieu se révèle toujours d'une manière fidèle à lui-même (*Der Fortschritt in der Offenbarung Gottes ist ein solcher, in dem Gott sich immer ähnlich ist*) » (p. 52), trad. personnelle. Les passages essentiels de l'*IRC* sur ce sujet sont II, 9 et II, 11. Pour les autres références à Calvin nous renvoyons le lecteur aux pages de Neuser.

<sup>94</sup> Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, revised and enlarged edition 1953<sup>5</sup> (1938), p. 59, trad. personnelle.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 59, trad. personnelle.

<sup>96</sup> A ce propos, il est étonnant de constater qu'une phrase de Calvin concentre à elle seule les objections qu'Ulysse Gaussen émet sur l'immutabilité divine à l'encontre du professeur de l'Oratoire : « Parce qu'en ces cérémonies il n'y a rien de ferme ni solide, si on ne passe outre, l'Apôtre maintient qu'elles devaient avoir fin et être abrogées pour céder à Jésus-Christ, qui est pleige et Médiateur d'une meilleure alliance (He 7,22), par lequel éternelle sanctification a une fois pour toutes été acquise aux élus, et les transgressions abolies, qui demeuraient en l'Ancien Testament » (*IRC*, t. 2, Genève, Labor et Fides, 1955, p. 213, c'est nous qui soulignons). Ulysse Gaussen se rendait-il compte qu'en attaquant Gaussen sur ce point il critiquait aussi sévèrement Calvin lui-même ?

D'autres, en revanche, nous paraissent mettre judicieusement le doigt sur des thèses approximatives. Nous en mentionnerons brièvement quelques-unes en tâchant de discerner l'impact qu'elles pourraient avoir sur l'idée même de la théopneustie. Ce survol n'a d'autre prétention que d'esquisser, à trait relevé, quelques pistes de réflexion. Précisons-le d'emblée : notre hypothèse est que les attaques les plus pertinentes faites à l'encontre de l'œuvre du professeur de l'Oratoire permettent un réajustement de sa thèse, mais non un rejet catégorique.

Les meilleures critiques viennent, à notre avis, de la droite du « parler théologique », ainsi César Pronier et, plus récemment, William Edgar. Pour une large part, pensons-nous, ce sont les penseurs affiliés au Réveil orthodoxe et à ses thèses conservatrices qui ont le mieux compris la pensée de Louis Gaussen. Eux seuls ne sont pas entrés dans des procès d'intention ou des caricatures grossières, quand bien même plusieurs n'ont pas reçu docilement toutes les thèses du professeur de l'Oratoire. Constat somme toute logique, bien que révélateur également. Trop vite qualifié d'extrémiste, Louis Gaussen n'est que rarement lu avec attention. On se contente de reproduire une critique ou de feuilleter sa *Théopneustie*. Mais quasiment aucun examen systématique n'est véritablement entrepris. C'est le triste dénouement auquel nous parvenons au terme de notre enquête<sup>97</sup>.

Aujourd'hui encore, la *Théopneustie* de Gaussen est assimilée à un singulier système sur le mode de l'inspiration divine : le « système mécanique ». Nous avons tenté de démontrer la fragilité de cette objection qui, à travers les décennies, colle toujours à la peau du professeur de l'Oratoire<sup>98</sup>. Toutefois, le soin particulier qu'il prend à souligner l'universalité et la plénitude de la théopneustie, en tentant de prouver l'exactitude scientifique de la Bible, ne sont pas sans reproches. Par son souci d'établir l'absolue vérité des Ecritures, il se bat sur le terrain de l'histoire en se servant, à dessein apologétique, du témoignage de l'Eglise, de la science et des prophéties. Mais il évite les questions spéculatives qui lui auraient permis de répondre au problème de la nature de la révélation. Il dit qu'une science bien informée établit l'autorité des Ecritures. Mais où prendre, en sciences, les critères sains et justes qui conduisent au vrai<sup>99</sup> ? Ce genre de question est laissé en suspens par le professeur de l'Oratoire. La structure de son esprit ne l'y poussait guère. Mais c'est peut-être aussi à cause d'une question théologique. Si la raison est nécessaire, elle ne peut être correctement employée qu'après avoir été régénérée. En abordant des notions métaphysiques\*, l'intelligence humaine devient raisonneuse et se fait maîtresse. Elle n'est alors plus soumise à l'Évangile.

---

<sup>97</sup> Nous avons certes relevé quelques études serrées, comme celle d'Ulysse Gaussen, ou des auteurs au clair sur les thèses qu'ils combattent, ainsi Edmond Scherer, mais le premier ne vise pas toujours juste et nous n'avons rien lu du second qui soit un examen systématique de la *Théopneustie*.

<sup>98</sup> *Supra*, sous-chapitre 3.1.

<sup>99</sup> Cf. César Pronier, *art. cit.*, 6/1863, p. 646.

Gaussen rappelle aussi que les apologies\* répondent aux exigences d'une époque. De même que les besoins changent d'une génération à l'autre, de même l'apologétique chrétienne doit-elle se renouveler pour faire face aux nouveaux défis de son temps. Devant les attaques de Chenevière puis celles de Scherer à l'encontre de l'inspiration et de l'autorité des Écritures, Gaussen défend le « dogme des dogmes », tel qu'il l'a vu développé dans la Bible, chez les Pères, les Réformateurs et l'orthodoxie calviniste, en réponse aux appétences nouvelles du moment. Aussi se fixe-t-il comme but d'établir l'inerrance biblique. « Certes, s'il se trouvait dans la Bible une seule de ces erreurs qui abondent chez les philosophes tant anciens que modernes, notre foi dans la pleine inspiration des Écritures en serait plus que compromise »<sup>100</sup>, avoue-t-il honnêtement. Gaussen ne nie pas pour autant la profonde humanité de la Bible et, donc, sa diversité. Mais il refuse d'y voir toute discordance avec la science et les lois de la nature.

Ses détracteurs n'ont pas manqué de souligner la fragilité et la simplicité de quelques propositions de son harmonistique<sup>101</sup>. Nous croyons cependant, à la suite de William Edgar, que « le point de départ de l'argumentation de Gaussen a plus de valeur que son développement »<sup>102</sup>. Cela signifie que les résultats auxquels est parvenu le professeur de l'Oratoire ne sont pas une conséquence nécessaire de sa thèse. Son insistance sur l'exactitude méticuleuse de la Bible ne lui a pas suffisamment fait voir la souplesse du langage dans la variété des genres littéraires. Trop pressé de concevoir le texte comme directement accessible à la raison, comme « récit objectif d'événements et d'enseignements que le lecteur peut comprendre inductivement »<sup>103</sup>, Gaussen n'a peut-être pas perçu, comme il l'eût fallu, la nécessité de rechercher l'intention de l'auteur dans toute son épaisseur historique et littéraire. Une prise en compte plus large des sciences critiques n'aurait pourtant pas altéré son argumentation. Il nous semble en effet qu'une méthode exégétique qui favorise l'harmonie – ainsi la sienne qui reprend celle du *sola scriptura sui ipsius interpret*\* des Réformateurs – peut parfaitement se coordonner à une exégèse critique ; l'application de ce principe d'harmonie n'étant pas un *a priori* a-méthodologique mais une conséquence herméneutique\* de la doctrine de l'inerrance<sup>104</sup>. Le théologien qui souscrit à l'idée de l'inerrance biblique devrait être « motivé plus que quiconque pour pratiquer d'arrache-pied une exégèse critique, car il a foi que ce qu'il

---

<sup>100</sup> *La pleine inspiration...*, *op. cit.*, pp. 381-382.

<sup>101</sup> Voir, entre autres : Ulysse Gaussen, *op. cit.*, spécialement aux pages 25-27 ou Frédéric Chavannes, *art. cit.*

<sup>102</sup> William Edgar, *op. cit.*, p. 170.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>104</sup> Voir Henri Blocher, « Inerrance et herméneutique », in *Dieu parle. Etude sur la Bible et son interprétation*, éd. Paul Wells, Aix-en-Provence, Kerygma, 1984, pp. 85-103.

interprète c'est la Parole de Dieu et qu'il ne doit donc négliger aucun effort pour découvrir ce qu'elle signifie réellement »<sup>105</sup>.

Serait-ce ouvrir la porte au tiers parti, à ce centre du « parlement théologique » prompt à intégrer ce qui lui semble bon, tant de sa droite que de sa gauche, au détriment souvent d'une logique rigoureuse ? Non, car la démarche employée pour ce réajustement est foncièrement la même que celle de Louis Gaussen : une doctrine de l'inerrance, forgée à partir du témoignage des Ecritures, permet l'élaboration de principes herméneutiques utiles à l'étude des textes. La divergence de fond se situe donc ailleurs. C'est la relation entre autorité biblique et herméneutique qui est ici en cause. Comme l'a très justement noté James Packer, « c'est une relation qui va dans les deux sens mais qui s'opère dans un système à sens unique (comme une spirale) »<sup>106</sup>. Négliger cette dynamique c'est tomber dans ce que le théologien anglican nomme un danger de « simplisme »<sup>107</sup>.

Nous ne prétendons pas que le professeur de l'Oratoire soit entré tête baissée dans le « simplisme ». Ce serait injuste. Toutefois, il serait aussi malhonnête d'ignorer que son refus d'explorer sérieusement la relation entre l'autorité biblique et l'herméneutique, et de préciser le contrôle que peut exercer l'herméneutique sur l'exégèse, l'a contraint à développer une notion rigidement littérale de l'autorité des Ecritures. Cela n'était pourtant pas nécessaire<sup>108</sup>.

## Conclusion

Depuis la disparition de Louis Gaussen en 1864, les biographies ou études spécialisées ne sont pas légion à son sujet. Il est davantage cité « au passage », comme s'il était nécessaire de mentionner son nom, mais superflu de traiter son œuvre. Récemment encore, Alice Wemyss a vu en Gaussen

---

<sup>105</sup> Richard T. France, « L'inerrance et l'exégèse du Nouveau Testament », *Hokbma*, 8/1978, p. 37.

<sup>106</sup> James Packer, « L'herméneutique et l'autorité de la Bible », *Hokbma*, 8/1978, p. 4.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>108</sup> Parmi les théologiens contemporains qui nous paraissent apparentés à la démarche de Gaussen – sans y être inféodés et lucides des dangers de « simplisme » où elle peut conduire ! – mentionnons les principales études parues ces vingt dernières années en français : Pierre Courthial, *Le jour des petits commencements. Essai sur l'actualité de la Parole (Evangile-Loi) de Dieu*, coll. Messages, Lausanne, L'Age d'Homme, 1996 ; Paul Wells éd., *op. cit.* ; Pierre Marcel, *Face à la critique : Jésus et les apôtres. Esquisse de logique chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1986 ; les articles de Packer, France et Wells dans *Hokbma*, 8/1978 ; Henri Blocher, *Prolégomènes* (Fac Etudes), Vaux-sur-Seine, 1976 ; l'article du professeur de Vaux-sur-Seine intitulé « Inerrance et herméneutique », in *Dieu parle...*, *op. cit.*, est particulièrement intéressant...

l'héritier du « cadeau empoisonné » de Haldane et a conçu la dogmatique du Réveil comme « intégriste »<sup>109</sup>. L'exemple nous paraît emblématique, tristement emblématique. Car le jugement, rude, de Mme Wemyss n'est pas fondé sur une analyse attentive des textes, ni même sur une simple lecture. Sa bibliographie n'indique aucune œuvre du professeur de l'Oratoire ni de son collègue l'historien Merle d'Aubigné. Elle fustige donc sans connaître ; chose incroyable mais pourtant vraie ! Quelle funeste illustration du dédain dont on honore aujourd'hui Louis Gaussen !

Ce sombre constat, toutefois, ne doit pas masquer l'influence qu'eut le professeur de l'Oratoire tant à Genève, bien sûr, que dans toute la francophonie et au-delà encore. Son œuvre n'est pas restée sans lendemain. Les traductions anglaises ou allemandes de certains ouvrages attestent le rayonnement de son œuvre<sup>110</sup>. Le fait même que ses détracteurs le mentionnent, ne serait-ce que pour l'attaquer, est encore une preuve de son audience. Il a marqué en profondeur l'aile « dure » du Réveil, celle que Frédéric Astié nomme, à tort, « le dogmatisme exclusif »<sup>111</sup>. Nous préférons le terme « Réveil orthodoxe ». Cette appellation a l'avantage d'indiquer la commune inspiration des penseurs du Réveil de Genève : calvinisme et revivisme. Loin de s'opposer en deux systèmes de pensée antagonistes, le revivisme, avec son fort accent sur la piété individuelle et ses appels pressants à la conversion, s'est marié au « grand message calviniste de la souveraineté de Dieu »<sup>112</sup>. L'un des plus fervents artisans de cette union fut, ainsi que nous avons tenté de le démontrer, le pasteur et professeur François Samuel Robert Louis Gaussen. ■

---

<sup>109</sup> Alice Wemyss, *Histoire du Réveil 1790-1849*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1977, p. 218.

<sup>110</sup> La *Théopneustie* a connu plusieurs éditions anglaises. *Le Canon des Saintes Ecritures* a été traduit en allemand sous le titre : *Die Aechtheit der Heiligen Schriften vom Standpunkt der Geschichte und Glaubens*, trad. par Johannes Emmanuel Grob, Basel & Ludmigsburg, Balmer und Riehm, 1864. En anglais, mentionnons encore la traduction suivante : *Jews : Their past, present and future*, trad. par David Macewen, Londres, John Snow and Co, 1881<sup>2</sup>.

<sup>111</sup> Jean-Frédéric Astié, *art. cit.*, p. 116.

<sup>112</sup> Jean Cadier, *art. cit.*, p. 27. Cet article représente, à nos yeux, la meilleure étude succincte sur la filiation théologique des penseurs du Réveil.

par

Timo ESKOLA,

Professeur de  
Nouveau Testament  
à l'Institut Théologique  
d'Helsinki,  
Finlande

## VERS UNE NOUVELLE HERMÉNEUTIQUE<sup>a</sup>

### QUITTONS L'ÈRE DE L'HERMÉNEUTIQUE\* APOLOGÉTIQUE\* ET NÉO-KANTIENNE\* !

Cela fait presque deux cents ans que l'herméneutique néotestamentaire\* se développe parallèlement à l'analyse historico-critique\* de la Bible. Ce développement en parallèle a influencé de façon tellement significative l'élaboration de l'interprétation biblique qu'il est devenu malaisé de discerner leur inter-dépendance. De nombreuses formules théoriques et même philosophiques ont pourtant été proposées pour définir le lien qui les unit, et ont contribué à identifier le type d'interprétation. Nous allons essayer ici de découvrir un paradigme\* dans l'histoire de ces recherches.

Un des principaux facteurs affectant l'élaboration de l'interprétation biblique a été le développement des sciences empiriques qui ont souvent soumis la théologie à des exigences « scientifiques ». Il suffit de citer quelques exemples des nombreuses interprétations rationalistes\* proposées dès les tout débuts de la critique biblique moderne : que la voix entendue lors du baptême de Jésus venait d'un météore, que sa marche sur les eaux n'était qu'illusion, les disciples ne pouvant voir la rive à cause de la brume...<sup>1</sup> Ces exemples nous font sourire aujourd'hui, mais ils mettent le doigt sur un principe critique important.

La critique biblique érudite souhaitait demeurer au sein des disciplines universitaires. On y parvint en l'intégrant dans les autres sciences empiriques. Ce qui leur était commun, c'était une vision axiomatique et idéalisée de la

---

<sup>a</sup> Cet article, paru en anglais dans *The Evangelical Quarterly*, 68/3, 1996, pp. 329-344, est publié ici avec autorisation. La traduction est de Mireille Boissonat, que nous remercions vivement.

\* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 81ss.

<sup>1</sup> Voir les remarques de Paulus et Hase dans A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* I, 3, Auflage des Taschenbuches GTB 77, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1977, p. 91, 98. Egalement W.G. Kümmel, *The New Testament. The History of the Investigation of its Problems*, Londres, SCM Press, 1978, pp. 90-95.

science. La Bible fut donc confrontée à l'histoire laïque et aux dernières trouvailles des sciences naturelles. D'où de nombreux problèmes auxquels les théologiens tentèrent de faire face.

Je tenterai dans cet article de découvrir quelques-unes des principales façons dont l'interprétation biblique fut élaborée au contact des sciences universitaires modernes. On peut raisonnablement affirmer que la plupart des entreprises exégétiques\* sérieuses d'interprétation furent apologétiques. Elles s'efforçaient de défendre le message de la Bible contre les menaces de la science moderne. L'objectif apologétique fut atteint en distinguant exégèse\* historique et interprétation théologique grâce à des idées (néo)-kantienne. Cette démarche conduisit à un concept dualiste de la science et de la connaissance.

## 1. Qu'est-ce que l'interprétation néo-kantienne ?

Si nous associons l'interprétation biblique au nom de Kant, nous nous devons de donner une brève explication. Kant était philosophe, non théologien, et ses écrits sur la théologie traitaient surtout d'éthique\*. Ce qui compte dans l'influence que Kant a eue, c'est sa théorie de la connaissance, non sa propre théologie.

Selon Kant, on peut diviser la connaissance en deux catégories. Nous avons d'abord la connaissance « empirique » qui nous dit beaucoup de choses sur les rapports naturels de cause à effet. Et puis nous avons la connaissance personnelle *a priori* qui n'exige aucune observation pour se justifier, et que Kant appelait connaissance « transcendante\* ». Les théologiens adoptèrent cette dichotomie et la développèrent en un strict dualisme.

Les théologiens ont fait ce que Kant lui-même n'aurait pas fait. Ils ont appliqué la théorie de la connaissance à l'interprétation de la Bible. Ils ont mis la critique historique d'un côté. Assimilée à une science empirique, elle devait être compatible avec les sciences naturelles. La nature et l'histoire ne nécessitaient pas d'interprétation, on devait simplement les expliquer. Par contre, la religion était personnelle et n'avait pas besoin de connaissance « empirique » pour se justifier. C'était la raison pour laquelle le message de la Bible devait être interprété selon ses propres critères.

Nous pouvons simplifier le concept selon le tableau suivant :

CONNAISSANCE EMPIRIQUE

Explication historique de la Bible

CONNAISSANCE TRANSCENDANTE

Interprétation du message

L'idée fondamentale de la théorie kantienne\* d'interprétation biblique était très clairement apologétique. L'analyse historique de la Bible avait provoqué beaucoup de débats sur la crédibilité des Ecritures. Maintenant cette nouvelle théorie mettait le message à l'abri des attaques des sciences naturelles, et l'installait dans un domaine où rien ne pouvait l'atteindre.

Nous allons voir comment tout ceci fonctionnait en examinant les programmes herméneutiques de quelques universitaires célèbres de l'histoire de cette recherche.

## 2. Les racines du paradigme : D.F. Strauss, une entreprise de « phénoménologie\* théologique »

D.F. Strauss n'est pas réputé pour son attachement à Kant mais plutôt pour avoir été un fervent disciple de Hegel. C'est la raison pour laquelle il peut être surprenant d'en faire le premier défenseur du paradigme kantien. Néanmoins, le lien qui l'unit à Hegel n'est pas simple, et sa phénoménologie théologique diffère tellement de celle de Hegel que la plupart des chercheurs ne les associent plus.

Strauss était apologiste\* par excellence. Bien que nous le connaissions comme rationaliste et radical dans le domaine de la critique historique de la Bible, il désirait également préserver dans la mesure du possible le contenu essentiel du message. Selon lui, la vérité du message ne peut pas résider dans un événement historique incertain. Le fondement du message se trouve dans le monde divin des idées (voir Hegel). La parole de la Bible peut être vérité divine et vérité religieuse, même si elle n'est pas vérité historique.

Strauss pensait que les vérités éternelles ne pouvaient être prises en défaut même si leur historicité n'était pas prouvée. Ainsi, on peut douter de la naissance de Christ, de ses miracles, de sa résurrection et de son ascension en tant que phénomènes historiques. Ils n'en demeurent pas moins des vérités éternelles, dit Strauss<sup>2</sup>. Sa terminologie, et bon nombre de ses idées, se rapprochent de celles de Hegel. Le concept de vérité éternelle était important pour lui, même s'il ne le comprenait pas de la même façon que Hegel.

Pour le cadre théorique, Strauss a emprunté à Hegel deux catégories : la forme (*Vorstellung*) et le contenu/concept (*Begriff*), deux termes essentiels dans la phénoménologie de Hegel. On sait bien que celui-ci parle d'un monde de l'esprit (*Geist*) où les idées/concepts ont leur vrai contenu (*Begriff*). Lorsque des êtres humains s'efforcent de comprendre le monde absolu des idées, ils n'atteignent que les formes des vraies idées. Ces formes ont un lien intrinsèque avec les idées absolues, mais ne sont pas parfaites. Pour atteindre une compréhension en profondeur des idées, il faut une relation dialectique\* entre *Vorstellung* et *Begriff*<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Voir l'introduction de D.F. Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, traduit de l'allemand par A. Neftzer et Ch. Dollfus, Paris, J. Hetzel et A. Lacroix, 1865, VII.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, pp. 143-150, 356-363.

En vrai disciple, Strauss a appliqué ce modèle à l'interprétation des Ecritures. Il pensait que les Evangiles (écrits) étaient des « formes » (*Vorstellung*). Au-dessus de ces formes se trouvait le monde de Dieu, le monde des vérités éternelles. Les vérités éternelles formaient ainsi un monde hégélien\* des idées. Dans les Evangiles, ces vérités devenaient visibles. Cependant, en même temps, les Evangiles étaient de l'histoire humaine. Voilà pourquoi on pouvait les soumettre à une analyse historico-critique stricte<sup>4</sup>. La phénoménologie hégélienne se trouvait associée à l'empirisme\* traditionnel.

C'est là que Strauss diverge de Hegel et se révèle vrai kantien. Il ne suit pas Hegel lorsque celui-ci dit que l'Esprit se réalise dans l'histoire. Pour Strauss, l'histoire est quelque chose de différent ; elle ne peut être directement liée aux vérités éternelles parce qu'il s'est avéré qu'elle manquait de certitude. Strauss reprochait à Hegel de n'avoir pas répondu à la question difficile du rapport entre les vérités éternelles (*Begriff*) et l'Evangile historique. C'était la mission qui lui restait dévolue<sup>5</sup>.

Hegel avait pensé que la vérité absolue ne pourrait être atteinte que par la pensée rationnelle. La connaissance reposant sur la perception et l'observation n'était pas fiable. En application de cette dichotomie, pour Strauss, la connaissance théologique (la Bible et les dogmes) n'était pas fiable. C'est la raison pour laquelle les Evangiles peuvent être non historiques, et de ce fait n'ont pas de lien avec la vérité absolue<sup>6</sup>. Son désaccord avec Hegel apparaît encore plus clairement ici. Selon la phénoménologie de Hegel, la substance (et la vérité) des formes est toujours basée sur le contenu absolu (les idées). Strauss n'est jamais arrivé à appliquer ce modèle à la critique des Evangiles parce qu'il travaillait selon les *a priori* du dualisme kantien<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Voir D.F. Strauss, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Tübingen, 1841, p. 57, 68.

<sup>5</sup> Quelques articles débattent du rapport entre Strauss et Hegel ; voir par exemple *Strauss Streitschriften*, pp. 57-58. Courth pense que la différence entre Strauss et Hegel réside dans leur façon différente de comprendre la valeur de vérité de l'histoire. « A cette rupture entre vérité et histoire, forme (*Vorstellung*) et concept (*Begriff*), Hegel n'y aurait jamais souscrit. Pour lui l'histoire comme un tout est constitutive du devenir de l'esprit en esprit absolu ». F. Courth, *Das Leben Jesu von David Friederich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhns*, Göttingen, 1975, p. 77, trad. de la rédaction. Cf. G. Backhaus, *Kerygma und Mythos bei David Friederich Strauss und Rudolf Bultmann*, ThF 12, Leipzig, 1956, pp. 16-17.

<sup>6</sup> Strauss, *Streitschriften*, pp. 65-66.

<sup>7</sup> D'après Courth, Strauss a transposé la terminologie ontologique d'Hegel dans son analyse de la théorie de la connaissance. Ensuite, il est revenu au plus vite à l'ontologie dans sa quête de vérité éternelle. Courth, *Das Leben Jesu*, p. 77. Klaus Berger dit que Strauss n'a pas utilisé le rapport entre forme et contenu dialectiquement, mais d'une façon dualiste. K. Berger, *Exegese und Philosophie*, SBS 123/124, Stuttgart, 1986, p. 55.

Strauss était apologiste. On peut facilement comprendre que ce qui a motivé son travail était l'antinomie croissante entre les sciences naturelles empiriques et le contenu de la Bible. Tout en ne suivant plus sa théorie, il nous faut admettre qu'il a soulevé une des questions les plus conflictuelles de la critique biblique moderne. S'il s'avère que la Bible est non historique (selon une analyse « empirique »), comment peut-elle nous renseigner sur la réalité de Dieu ? Comment pouvons-nous accéder à une connaissance de la révélation de Dieu si le texte de la Bible ne la présente pas comme telle ?

### 3. A. von Harnack et la consolidation de la théologie néo-kantienne

Strauss n'a pas eu beaucoup d'élèves et n'est certainement pas représentatif de la théologie prônée à Tübingen au XIX<sup>e</sup> siècle. La théologie néo-kantienne ne se développait que petit à petit dans divers domaines, et ce n'est que plus tard, vers la fin du siècle, qu'elle a vu le jour un peu partout en Allemagne. Nous ne devrions pas oublier la contribution de A. Rischl pendant cette étape-là, mais pour ce qui concerne la critique biblique, c'est en fait son élève A. Harnack qui a donné un statut officiel à l'interprétation néo-kantienne et en a fait un paradigme type d'analyse critique.

L'approche néo-kantienne de Harnack est évidente et bien connue. Au nom de l'analyse historique, il avait rejeté la majorité de l'information contenue dans les Evangiles. Néanmoins, ceci ne l'empêchait pas de chercher une sorte de vérité éternelle dans la Bible. Le titre de son livre célèbre « L'essence [*Das Wesen*] du christianisme » révèle son propos néo-kantien. Il existe une réalité absolue dans la religion chrétienne, et on peut la trouver grâce à une bonne interprétation des Ecritures.

Harnack ne commençait pas par la christologie\* ou la sotériologie\*. Il cherchait à découvrir la religion de Jésus<sup>8</sup>. Jésus lui-même ne pouvait pas être l'objet d'une religion puisque ce qui était prêché, c'était l'Evangile de Dieu. Il ne pouvait donc y avoir d'autre profession de foi que celle qui reconnaissait le Père. Cette profession s'accomplissait dans la réalisation de la volonté de Dieu<sup>9</sup>.

On peut discerner la nature profondément néo-kantienne de l'interprétation de Harnack dans son affirmation selon laquelle la nature de la vraie religion est l'éthique. La religion doit se voir dans la vie et les œuvres d'une personne. Voilà le seul dogme chrétien<sup>10</sup>. Cette interprétation était une application directe du concept kantien de connaissance transcendantale.

<sup>8</sup> A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (nouvelle édition, GTB Siebenstern 227, Gütersloh 2. Aufl.1985), 92. Pour l'édition française : *L'essence du christianisme*, Paris, Fischbacher, 1907.

<sup>9</sup> Harnack, *Das Wesen*, p. 92.

<sup>10</sup> Harnack, *Das Wesen*, p. 93.

Les seuls inspiration, révélation et dogmes qui s'imposaient à toutes les générations se trouvaient dans le domaine de la connaissance personnelle (parce que l'Évangile historique était illusion) ; et l'essence de la connaissance personnelle, c'était l'éthique. L'idée d'expiation était dépassée et même nocive pour mener sincèrement une vie morale<sup>11</sup>.

Un ouvrage sur l'essence du christianisme est en lui-même de nature apologetique, mais cette nature participait également de la théorie du projet néo-kantien de Harnack. Dans sa quête d'une foi moderne, il essayait de surmonter la même antinomie que celle qui avait perturbé Strauss. Son questionnement sur le contenu de la révélation en était devenu un sur l'essence de la religion. Du christianisme classique, il conservait l'aspiration à une vie bonne, d'amour et de paix, lequel type d'apologie n'avait naturellement plus grand-chose à voir avec le christianisme classique ; la sotériologie était devenue moralisme.

L'interprétation de Harnack est néo-kantienne au plein sens du terme. Elle est personneliste et s'intéresse essentiellement à l'expérience inhérente à l'homme. La théologie se réduit à l'éthique. L'essence ne réside pas en des affirmations ontologiques\* sur Dieu, mais en une relation, d'abord entre les hommes et finalement entre Dieu et les hommes. Cette notion a fortement influencé la critique biblique dans la plupart des universités européennes ; elle est devenue ensuite le fondement de nombreuses théories d'interprétation.

#### 4. R. Bultmann, existentialiste\* néo-kantien

Rudolf Bultmann est incontournable dans le domaine de la critique biblique. Il représente comme un pont entre les écoles de pensée allemandes du début du siècle et la critique biblique contemporaine d'Europe. L'arrière-plan néo-kantien de ce théologien de Marburg est, lui aussi, assez bien connu dans l'histoire de la recherche biblique. Bultmann était l'héritier des « néo-kantiens de Marburg » (*Marburger Neukantianer*) et devait beaucoup à son maître W. Herrmann. L'atmosphère théologique vibrante alors de philosophie néo-kantienne<sup>12</sup>. De là vient un des éléments fondamentaux de la critique biblique de Bultmann, même lors de sa période existentialiste.

Déjà en ses débuts, Bultmann tenta de répondre à la question difficile soulevée par Strauss. En tant que néo-kantien, il s'intéressait à l'essence de la religion. Une de ses préoccupations majeures était l'analyse de la relation de l'homme avec le transcendant\*, le monde de Dieu. Cependant, il n'accep-

<sup>11</sup> Harnack, *Das Wesen*, pp. 98-99.

<sup>12</sup> Sur Herrmann et les « Marburger Neukantianer » voir Berger, *Exegese*, pp. 130-131. L'arrière-plan néo-kantien de Bultmann fait aussi l'objet d'une étude par R.G. Gruenler, *Meaning and Understanding. The philosophical framework for Biblical interpretation, Foundations of Contemporary Interpretation 2*, Grand Rapids, Zondervan, 1991, p. 87.

tait pas l'ontologie\* idéaliste, mais recherchait un autre moyen de résoudre le dilemme<sup>13</sup>. Son concept fondamental était « l'expérience » (*Erlebnis*). Selon Bultmann, toute expérience religieuse est nouvelle et originale. Nous ne comprenons adéquatement la religion que lorsque nous comprenons que toute affirmation ou proposition religieuse émane d'une expérience religieuse. Le langage religieux tente d'expliquer la relation de l'individu au transcendant<sup>14</sup>.

Partant de cette conviction fondamentale, Bultmann élaborait petit à petit sa théorie de la démythologisation<sup>15</sup>. La Bible étant une compilation de textes qui tentent d'expliquer des expériences religieuses, ces expériences ont dû être décrites dans un langage marqué par une époque. Ce langage était mythique. C'est la raison pour laquelle une interprétation correcte de la Bible doit aller au-delà du langage mythique pour y découvrir l'expérience<sup>16</sup>.

Après avoir embrassé la philosophie existentialiste, Bultmann accéda à de nouveaux éléments de construction pour sa théorie de l'interprétation. Nous devons cependant nous souvenir que le fondement en avait été posé bien auparavant. Dans sa *Théologie du Nouveau Testament*, il expose une théorie herméneutique qui est tout à fait dans la ligne de certains de ses ouvrages de la première heure.

Selon Bultmann, le texte du Nouveau Testament en lui-même ne nous livre pas le véritable contenu du message chrétien. « Des *propositions théologiques* – même celles du Nouveau Testament – ne peuvent jamais être l'*objet* de la foi ; elles ne peuvent qu'être l'*expression* de la compréhension qui est inhérente à la foi elle-même »<sup>17</sup>. Avec le mot-clé « nouvelle compréhension de soi », Bultmann renouvelle son concept antérieur, « l'expérience religieuse » : « Les pensées théologiques du Nouveau Testament sont le fruit de la foi elle-même qui émane de... *la nouvelle compréhension de soi* »<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> R. Bultmann, « Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des neuen Testaments », *ZThK*, 27/1917, pp. 76-87, voir p. 81.

<sup>14</sup> Bultmann, « Bedeutung », pp. 81-82.

<sup>15</sup> Cette conclusion devient évidente à la lecture de son ouvrage *Neues Testament und Mythologie*, Das problem der Entmythologisierung der neuestamentlichen Verkündigung, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, éd. par E. Jüngel, München, Chr. Kaiser, 1985.

<sup>16</sup> Thiselton a remarqué que Bultmann prônait une théorie dualiste de la connaissance : Dieu ne peut jamais être objet d'observation. C'est pourquoi on a poursuivi la connaissance de Dieu dans le domaine de l'existence humaine. A.C. Thiselton, *The Two Horizons*. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein, Exeter, Paternoster Press, 1980, pp. 210-211.

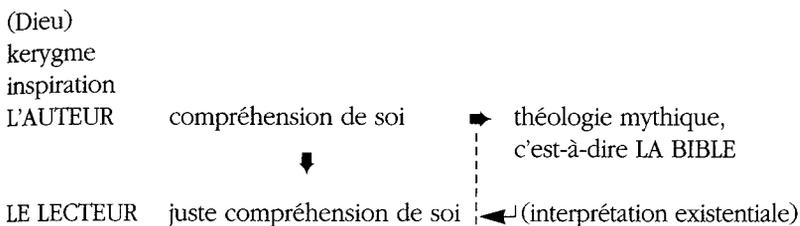
<sup>17</sup> R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 2, Londres, SCM Press, 1983, pp. 237-238.

<sup>18</sup> *Theology*, p. 239.

C'est dans ce contexte qu'il faut mentionner le concept de *kerygme*\*, souvent mal compris ; il faut être prudent et le situer à sa juste place dans la théorie de Bultmann. Le *kerygme* n'est pas quelque chose qui se trouve dans les textes de la Bible. Il appartient à un autre domaine. Le *kerygme* précède cette nouvelle compréhension de soi et précède même la foi. C'est quelque chose entre Dieu et l'homme. C'est pourquoi la théorie d'interprétation doit posséder une méthode qui lui permette de distinguer les affirmations kérygmatiques des affirmations théologiques.

C'est le type de méthode que Bultmann exposait dans son livre. Le lecteur « doit interpréter les pensées théologiques comme fruit de la nouvelle compréhension de soi réveillée par le *kerygme* »<sup>19</sup>. Voilà pourquoi le Nouveau Testament ne peut jamais être une source directe pour la théologie moderne. Il ne peut qu'être objet d'interprétation. Les moyens et méthodes d'interprétation appropriés ne se trouvent pas dans la Bible, mais en dehors d'elle : ils proviennent de l'ontologie philosophique moderne.

Nous pouvons à nouveau utiliser un tableau pour clarifier le modèle de l'herméneutique de Bultmann :



Ceci nous amène à la théorie d'interprétation de Bultmann que l'on peut résumer comme suit :

1. L'expérience (*Erlebnis*) est la source de la connaissance théologique.
2. Le contenu de la théologie est l'explication de la compréhension de soi.
3. Les énoncés théologiques sont déterminés par les circonstances de l'auteur.
4. C'est la raison pour laquelle la théologie du Nouveau Testament doit être dé-mythologisée, et
5. interprétée comme des énoncés relatifs à la compréhension de soi.

Le programme herméneutique de Bultmann est tellement large et englobant que c'est presque réducteur de l'appeler apologétique. Il détenait une théorie sur l'ontologie de la religion, et était convaincu que son herméneutique était une description scientifique de la « révélation » biblique. Son objectif, bien sûr, était de présenter le vrai message de Dieu à l'homme

<sup>19</sup> *Theology*, p. 240.

moderne, ce qui explique que toute sa réflexion théorique ait eu un but apologétique. Quant au contenu de la théologie, Bultmann est, d'une certaine façon, dans la lignée de Harnack. Pour lui, l'idée d'un Fils de Dieu incarné, s'offrant en sacrifice, est un mythe qu'il faut interpréter à l'aide d'outils existentiels<sup>20</sup>.

Nous trouvons à nouveau dans les écrits de Bultmann une conception dualiste de la connaissance qui est néo-kantienne. En fait il est un peu surprenant qu'il soit resté si fidèle à l'ontologie kantienne ; en effet sa réputation d'ami de Heidegger et d'existentialiste convaincu pointerait, au moins pour partie, dans une autre direction. L'élément le plus étrange de sa théorie est la nature presque mystique de son concept fondamental de kerygme. Selon l'herméneutique de Bultmann, la théologie ne peut pas vraiment proposer un contenu puisque tout énoncé n'est qu'une explication d'une espèce d'expérience qui seule est véritable.

## 5. Renversement néo-kantien plus tardif de la « Nouvelle Herméneutique »

Dans les lignes précédentes, nous nous sommes intéressés à l'application de la théorie kantienne de la connaissance à l'interprétation biblique. Mais quelques explications sont nécessaires lorsque nous pensons à la nature de la tradition purement philosophique néo-kantienne. Les philosophes néo-kantiens avaient en fait fort peu à faire avec l'interprétation biblique pré-bultmannienne ; la tradition néo-kantienne révolutionnait la façon entière de comprendre les sciences humaines, avec un résultat très éloigné du concept de recherche historique prôné par les théologiens. Avec le temps, ceci a eu des retombées sur l'élaboration d'une « Nouvelle Herméneutique » post-bultmannienne. Avant d'aborder quelques considérations finales, nous devons nous occuper brièvement de ces questions.

Puisque la connaissance des hommes (libres de leurs actions) était distinguée de la connaissance des phénomènes naturels (déterminés), l'analyse historique était définie comme une tentative de comprendre les actions des hommes. Le concept néo-kantien de science reposait à nouveau sur une dichotomie mais avait évolué par rapport à la définition kantienne précédente.

EXPLICATIF

les lois naturelles

les sciences naturelles

DE L'ORDRE DE LA COMPREHENSION

la description

les sciences humaines (comme l'histoire)

l'analyse historico-critique ?

La nouvelle façon de concevoir la science historique avait considérablement modifié les choses. Selon cette dichotomie, la recherche historique devait faire partie des sciences de la « compréhension », ou même de « l'herméneutique ». Cela ne changeait rien au problème soulevé traditionnellement par l'explication d'événements miraculeux, mais la méthodologie historico-critique se trouvait confrontée à un défi entièrement nouveau.

Sur le terrain philosophique, H.-G. Gadamer, élève de Heidegger, développa de nombreux thèmes de la nouvelle herméneutique. Dans son livre *Wahrheit und Methode* (« Vérité et Méthode »), il se mettait en quête d'une nouvelle méthode pour les sciences humaines, et s'efforçait également de comprendre leur nature véritable. Il s'occupait surtout de l'histoire et du décryptage des vieux documents<sup>21</sup>. Il recherchait aussi une méthode pour la nouvelle science « herméneutique ». Son concept du cercle herméneutique est célèbre, et fort utilisé dans plusieurs méthodologies modernes<sup>22</sup>.

La nouvelle herméneutique pénétra la critique biblique par le biais d'E. Fuchs essentiellement. Elève de Bultmann, sa théologie s'appuyait fortement sur l'existentialisme. Cependant, son approche herméneutique était nouvelle. Pour lui le terme clé en herméneutique était « événement langagier ». La prédication de l'évangile n'était pas seulement un « événement oratoire » (*Sprechereignis*), mais un « événement langagier » (*Sprachereignis*)<sup>23</sup>. Nous avons affaire ici à un autre type de théorie néo-kantienne de l'interprétation. Interpréter un texte historique signifie rencontrer et recevoir le message transmis par le langage. Il se peut que ceci ait constitué une étape décisive vers les théories modernes de « l'analyse du point de vue du lecteur » ('reader response' theories) en herméneutique.

Bien qu'utilisée partout en milieu universitaire, la nouvelle herméneutique n'est pas devenue la seule méthode d'interprétation de la Bible. Apparemment, la méthodologie de la critique historique comme de l'herméneutique sont toutes deux en train de subir des évolutions. Par manque d'une théorie globale, de nombreux chercheurs ont, peut-être sans le vouloir, combiné théories anciennes et nouvelles. Le rôle des sciences historiques n'est pas clair, et par conséquent, la notion de critique biblique semble souvent dualiste, d'une façon nouvelle.

---

<sup>21</sup> Voir l'introduction dans : H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (« Vérité et Méthode »). Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Paris, Seuil, 1996, XXVII.

<sup>22</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode* (« Vérité et Méthode »), pp. 251-252.

<sup>23</sup> « C'est seulement dans l'événement langagier (*Sprachereignis*) que tout est décidé, non déjà dans la volonté – la parole est un action (*nicht schon im Wollen – das Wort ist hier die Tat*) » (E. Fuchs, « Alte und neue Hermeneutik », dans *Glaube und Erfahrung*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1965, pp. 193-230, voir p. 212), trad. de la rédaction.

Il semble qu'un effort soit fait pour prendre en compte les « sciences humaines en quête de sens » (*understanding humanities*). Cela signifie, par exemple, que les chercheurs utilisent le cercle herméneutique pour interpréter le message de la Bible. Il est cependant étrange qu'en même temps on n'envisage pas d'inclure l'histoire et la recherche biblique historique dans les sciences humaines. On les relègue au contraire dans un domaine à part, préservant ainsi le concept primitif de dualisme dans la théorie de la connaissance.

J'introduis un point d'interrogation entre ces deux domaines parce que leur rapport, dans ce cas, n'est plus défini par une théorie cohérente. Le renversement méthodologique de la nouvelle herméneutique a certainement donné naissance à de nombreuses écoles modernes d'herméneutique, mais en pratique, il n'a pas toujours modifié l'ancienne théorie néo-kantienne d'interprétation. La question soulevée par Strauss était trop épineuse pour être abandonnée même lorsque de nouvelles théories voyaient le jour. Après cette étude, il nous faut maintenant revenir aux problèmes fondamentaux de la théorie néo-kantienne, et analyser la logique de son dualisme herméneutique.

## 6. L'herméneutique néo-kantienne : théorie scientifique

Un des principaux points de focalisation de la théorie néo-kantienne a toujours été les sciences de la nature. L'exigence d'une approche empirique dans le domaine de la recherche historique a débouché sur une attitude agnostique selon laquelle l'idée d'un Dieu agissant doit céder la place à une explication immanente\* (déterminante). Prise du point de vue des sciences de la nature, pareille exigence est neutre et ordinaire. Bien que partiellement agnostique, la théorie néo-kantienne d'interprétation dans son ensemble n'était ni agnostique, ni immanente. Ce qui soulève des difficultés.

On pensait que l'herméneutique défendait une théorie de la connaissance différente de celle de l'explication historique. La théorie herméneutique n'était pas agnostique, mais ne reposait pas non plus sur la foi. L'interprétation était scientifique sans être agnostique. C'est la raison pour laquelle les chercheurs de tradition néo-kantienne croyaient posséder une *méthode scientifique* d'interprétation du message divin de la Bible.

En fait, cette sorte de dualisme est très étrange. Où trouver les arguments pour justifier le rejet d'une approche agnostique du message ? Quand nous regardons la théorie originelle de la connaissance de Kant lui-même, nous voyons que sa philosophie ne contient pas ces éléments de justification.

Le rapport à l'idéalisme et la phénoménologie hégéliens n'est pas davantage utile. De plus, où trouver aujourd'hui un théologien véritablement kantien ou hégélien ? Ces philosophies ont perdu leur force d'attraction avec le temps. Il semble, pour finir, que l'herméneutique apologétique est de nature presque mystique. Une vérité éternelle, ou un kerygme, n'ont jamais vraiment eu besoin de justification.

Si l'on critique le paradigme apologétique néo-kantien, on doit prendre en compte les évolutions de la théorie moderne de philosophie des sciences. Après Kuhn, Popper, Lakatos, et beaucoup d'autres, on ne peut plus parler d'une théorie dualiste de la connaissance. La recherche scientifique repose sur une démarche de compréhension. Que vous analysiez les textes, ou essayiez d'interpréter leur message, il n'y a qu'un mode de compréhension et une façon d'accéder à la connaissance. Le chercheur élabore des hypothèses et essaye de les justifier. L'objet de la recherche et les questions abordées diffèrent, bien sûr, mais la façon d'acquérir des connaissances ne change pas.

Il nous faut donc réécrire les formules de tout à l'heure à propos de la théorie de la connaissance.

Contexte historique

Contenu du texte

IDENTIFIER LA PROBLEMATIQUE

EMETTRE DES HYPOTHESES

RESOUDRE LE PROBLEME

Reconstruction de l'histoire

Interprétation du message

Voici le mode de lecture de cette formule : L'analyse historique d'un texte (présentée à gauche) ne peut plus être considérée comme étude objective, « positiviste\* ». Elle fait partie des sciences humaines en général. Elle doit donc s'appuyer sur une méthode qui énonce puis teste des hypothèses. De ces hypothèses, les chercheurs postulent les explications principales qu'ils tentent de justifier sur la base des preuves fournies par les textes. Il y a une orientation herméneutique dans toute analyse historique, car celle-ci est une entreprise pour comprendre le déroulement de l'histoire à partir des preuves sporadiques recueillies dans les textes historiques existants. Le résultat de cette analyse historique n'est donc rien d'autre qu'une reconstruction de l'histoire, et non un fait objectif révélé par l'historien.

Il est fort aisé de s'apercevoir, par exemple, que la conception qu'a Harnack du « vrai » Jésus historique est déjà sous-entendue dans sa méthode. Elle ne résulte pas du tout de son exégèse historique. De même, le Jésus démythologisé de Bultmann est déjà un concept de son entreprise de « *Entmythologisierung* ». Sa reconstruction du personnage du Jésus historique est donc fort éloignée du Jésus de Marc ou Matthieu.

L'interprétation du message (présentée à droite dans notre tableau) doit reposer sur la même théorie de la connaissance. Dans la démarche d'interprétation, on émet des hypothèses en relation avec le contenu du

message. Remarquons que la reconstruction historique n'est qu'un élément de cette démarche. Des phrases ne peuvent être comprises sans un contexte adéquat. Des hypothèses sont également nécessaires – et de nouvelles surgissent certainement tout le temps. Ceci devrait être clair alors que nous analysons le champ très étendu des interprétations du message du Nouveau Testament à travers les siècles.

La théorie néo-kantienne de l'interprétation a brouillé le développement de la recherche historique parce qu'elle s'est cramponnée à son concept dualiste de la connaissance. C'est pourtant quelque chose que nous ne pouvons plus accepter de nos jours. Une théorie de l'interprétation ne peut pas uniquement se définir dans un rapport antagoniste avec, ou en opposition à, la recherche historique. La nature apologétique de l'herméneutique doit subir une critique équivalente.

Suite à ces remarques critiques, nous allons tirer les conclusions de cette étude :

1. Tout d'abord, nous avons vu qu'on ne peut pas adéquatement justifier l'application de la théorie néo-kantienne de la connaissance à la théorie de l'interprétation. Le principe selon lequel on pourrait acquérir des connaissances sur le message par un autre moyen que celui par lequel nous acquérons des connaissances sur les choses en général est irrecevable. Strauss, comme Bultmann, pensaient en fait qu'on pouvait acquérir une connaissance divine scientifique de la révélation de Dieu. Strauss s'efforçait d'y arriver par sa « phénoménologie théologique », et Bultmann par une interprétation existentielle du « kerygme ». A la lumière de la théorie moderne de la connaissance, il nous faut dire que ces efforts étaient trop optimistes. Nous n'avons qu'une méthode pour comprendre les choses que nous voyons. S'il y avait un autre processus, ce devrait être une révélation divine directe.

2. Nous devons également remarquer brièvement que la théorie kantienne de la connaissance a été mal exploitée par les théologiens. Kant lui-même n'a jamais voulu dire que la connaissance « a priori » pouvait être identifiée à une connaissance divine.

3. Nous pouvons facilement voir que l'interprétation néo-kantienne était de nature apologétique. Les chercheurs désiraient protéger le message de la Bible des attaques de la science positiviste. L'herméneutique scientifique n'a pas besoin de cette sorte d'apologétique. Nous devrions plutôt comprendre que la portée de l'interprétation scientifique est assez limitée. Les chercheurs s'efforcent de comprendre les textes qui ont survécu depuis les temps anciens – pas l'essence de la religion cachée derrière ces textes. La science, telle que nous la comprenons aujourd'hui, ne possède pas d'outils pour étudier le divin. Les convictions relatives à la vérité des textes sont religieuses et idéologiques.

Quand nous lisons la Bible, nous pouvons étudier les croyances des premiers chrétiens. Nous remarquons alors qu'ils ont raconté beaucoup d'histoires où interviennent des événements surnaturels. C'est le niveau scientifique de pareille étude. Défendre la véracité de la réalité surnaturelle

mentionnée, c'est de l'idéologie. Pourtant, si l'on voulait s'en tenir aux strictes exigences des sciences de la nature comme point de départ d'interprétation, l'élément divin ou surnaturel de la Bible serait complètement passé sous silence. Une interprétation immanente est donc athée. La science n'a pas les moyens de ressusciter un texte biblique une fois qu'elle l'a déclaré irrémédiablement perdu. C'est l'aboutissement malheureux du projet apologétique de la tradition néo-kantienne.

4. La question brûlante au cœur de l'herméneutique, c'est le rapport entre le texte (dans un contexte historique donné) et sa signification. Selon la tradition néo-kantienne, la véritable signification d'un texte était séparée de son contenu historique. Dans le pire des cas, il s'avérait que la signification du texte contredisait finalement l'information fournie par le texte lui-même. L'herméneutique offrait alors une solution magique d'interprétation : Jésus était divin sans l'incarnation ; il était Seigneur sans la résurrection. Ces exemples outrés révèlent le débat derrière l'interprétation.

Savons-nous résoudre ce problème ? La formule de la nouvelle théorie de la connaissance peut nous mettre sur une nouvelle voie, à défaut d'offrir la solution même. Si nous désirons comprendre ce que les auteurs de la Bible disent, nous devons d'abord les écouter attentivement. La vraie signification d'un texte dépend de son contenu et des données historiques qu'il fournit. La première étape du processus d'interprétation est toujours l'explication d'un texte dans son propre contexte. Cela signifie que nous devons analyser le contexte historique tout comme la nature du langage utilisé par l'auteur pour exprimer ce qu'il voulait communiquer.

Dans le processus d'interprétation, nos propres présuppositions et interrogations (y compris religieuses) influent naturellement sur la vision que nous avons du contenu d'un texte. Notre interprétation dépend toujours d'une interaction entre sens et signification. Par ailleurs, ce qui pour nous fait sens dans un texte ne correspond pas toujours au sens du texte lui-même. Pourtant nous ne devons pas confondre ces deux éléments. L'herméneutique est d'abord un moyen de comprendre un texte – pas un moyen de préparer un bon discours sans aucun rapport avec le texte.

Existe-t-il une méthode scientifique par laquelle nous pourrions analyser le langage divin de la Bible ? Je crois que oui. Mais on ne la trouvera pas dans l'interprétation néo-kantienne des phrases kerygmatisques, mais plutôt dans l'analyse du langage religieux lui-même. Le point central de cette analyse n'est pas l'élément surnaturel de la Bible en tant que tel, mais la description de la réalité transcendantale (en termes de christologie ou sotériologie). Le langage théologique des auteurs révèle la signification véritable des Ecritures. Notre tâche consiste à distinguer le contenu et l'essence de ce langage. Il est impossible de développer cette question dans les limites de cet article, mais c'est une piste intéressante pour une étude ultérieure.

L'influence de la théologie néo-kantienne nous a fait vivre une époque d'herméneutique apologétique. Une analyse de notre temps pourrait nous aider à développer une herméneutique certes très en avance sur les positions

des décennies passées, mais peut-être encore très liée à la vieille tradition. Une leçon au moins à tirer de cette étude, c'est que nous devrions nous méfier de notre attachement à des théories herméneutiques dont nous avons depuis longtemps rejeté les fondements philosophiques. ■

# « ME VOICI, Ô DIEU... »

## MÉDITATION DE ROMAINS 12,1-2

par  
**Gérard  
PELLA-GRIN,**  
*pasteur de  
l'Eglise Evangélique  
Réformée à Vevey  
(Suisse)*

Est-ce le moment de réaliser ce projet ? Vais-je accepter cette nouvelle responsabilité ? Que répondre à cette demande ? Dois-je tenir bon malgré le peu de résultats ou faut-il oser arrêter ? Comment me situer par rapport à ce courant de pensée ?

Devant la multitude d'appels qui s'adressent à nous, devant la foule de possibilités qui s'offrent à nous, devant la pléthore de messages qui revendiquent notre adhésion, il s'agit de **discerner**<sup>1</sup>.

### L'appel au discernement

Discerner quelle est la volonté de Dieu : non seulement le possible ou le souhaitable mais le vraiment désirable, c'est-à-dire ce que Dieu veut. Ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait, comme le dit l'apôtre Paul (Rm 12,2). Le verbe traduit ici par « discerner » signifie « mettre à l'épreuve, essayer, trouver bon » (*dokimazō*). Ce verbe évoque tout un processus de discernement, avec ses essais, erreurs et échecs possibles, à mille lieues d'un discernement instantané et facile. A vrai dire, nous le savons : il n'est pas si simple de discerner quelle est la volonté de Dieu dans telle situation précise. Paul en est conscient ; il n'écrit pas : « Faites exactement ce que je vous dis et vous accomplirez la volonté de Dieu ! » Il appelle au discernement... Je vois tout ce processus de discernement de la volonté de Dieu comme un lac. Cette métaphore permet d'exprimer deux nécessités :

- ce lac a besoin de temps. Quand ses eaux ont été troublées par des désirs ou des questions redoutables, il faut lui laisser le temps de parvenir peu à peu à une clarification, dans la paix.

<sup>1</sup> Cette méditation a d'abord été apportée sous forme orale à la retraite de l'Institut Biblique Emmaüs (St-Légier, Suisse) en janvier 1998. Elle a ensuite été publiée dans les *Nouvelles d'Emmaüs*.

des décennies passées, mais peut-être encore très liée à la vieille tradition. Une leçon au moins à tirer de cette étude, c'est que nous devrions nous méfier de notre attachement à des théories herméneutiques dont nous avons depuis longtemps rejeté les fondements philosophiques. ■

## « ME VOICI, Ô DIEU... »

### MÉDITATION DE ROMAINS 12,1-2

par  
**Gérard  
PELLA-GRIN,**  
pasteur de  
l'Eglise Evangélique  
Réformée à Vevey  
(Suisse)

Est-ce le moment de réaliser ce projet ? Vais-je accepter cette nouvelle responsabilité ? Que répondre à cette demande ? Dois-je tenir bon malgré le peu de résultats ou faut-il oser arrêter ? Comment me situer par rapport à ce courant de pensée ?

Devant la multitude d'appels qui s'adressent à nous, devant la foule de possibilités qui s'offrent à nous, devant la pléthore de messages qui revendiquent notre adhésion, il s'agit de **discerner**<sup>1</sup>.

#### L'appel au discernement

Discerner quelle est la volonté de Dieu : non seulement le possible ou le souhaitable mais le vraiment désirable, c'est-à-dire ce que Dieu veut. Ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait, comme le dit l'apôtre Paul (Rm 12,2). Le verbe traduit ici par « discerner » signifie « mettre à l'épreuve, essayer, trouver bon » (*dokimazō*). Ce verbe évoque tout un processus de discernement, avec ses essais, erreurs et échecs possibles, à mille lieues d'un discernement instantané et facile. A vrai dire, nous le savons : il n'est pas si simple de discerner quelle est la volonté de Dieu dans telle situation précise. Paul en est conscient ; il n'écrit pas : « Faites exactement ce que je vous dis et vous accomplirez la volonté de Dieu ! » Il appelle au discernement... Je vois tout ce processus de discernement de la volonté de Dieu comme un lac. Cette métaphore permet d'exprimer deux nécessités :

- ce lac a besoin de temps. Quand ses eaux ont été troublées par des désirs ou des questions redoutables, il faut lui laisser le temps de parvenir peu à peu à une clarification, dans la paix.

<sup>1</sup> Cette méditation a d'abord été apportée sous forme orale à la retraite de l'Institut Biblique Emmaüs (St-Légier, Suisse) en janvier 1998. Elle a ensuite été publiée dans les *Nouvelles d'Emmaüs*.

•• ce lac a besoin d'être alimenté par une rivière, qui lui permet d'exister. Quelques attitudes sont en effet essentielles au discernement, en amont ! Si je remonte la rivière jusqu'à sa source, je les rencontre une à une.

## L'appel au non-conformisme

Remontant le fil de Romains 12 à partir de l'appel au discernement, nous rencontrons d'abord l'appel à ne pas se conformer au monde présent (littéralement : l'éon/l'âge présent, v. 2). En traduisant « ne vous conformez pas au siècle présent », Segond a ouvert la porte à un malentendu : pour ne pas se conformer au XX<sup>e</sup> siècle, les chrétiens sont parfois tentés de se conformer au siècle *passé* ! Ils sont alors nostalgiques du bon vieux temps, toujours en retard d'une guerre, d'une problématique ou d'une révolution technologique.

Si Paul nous exhorte à ne pas nous conformer à l'éon présent, c'est pour nous ajuster à l'éon *qui vient*, pour nous conformer à la dynamique et aux valeurs du Royaume qui vient. Ces dernières nous sont révélées par Jésus dans les Béatitudes en particulier : pauvreté d'esprit, douceur, pleurs dans l'espérance, faim et soif de la justice, miséricorde, pureté de cœur, recherche de la paix, acceptation de la souffrance pour le Royaume. Oui, pour bien discerner la volonté de Dieu, il faut prendre du recul par rapport aux valeurs qui nous entourent et nous enraciner dans celles du Royaume qui vient.

Brève parenthèse critique : à quoi l'Eglise est-elle tentée de se conformer en ce moment ? Cela dépend des familles spirituelles... Je discerne deux grandes tentations parmi les chrétiens de tendance évangélique :

• certains recherchent tellement l'efficacité qu'ils risquent de prendre l'Eglise pour une entreprise et de sombrer dans l'activisme.

•• d'autres recherchent tellement les émotions fortes qu'ils risquent de s'embarquer dans toutes les dernières nouveautés et de sombrer dans le sentimentalisme.

## L'appel au renouvellement de l'intelligence

Le recul critique ne suffit pas ! Nous avons probablement tous rencontré des gens qui sont très forts pour dénoncer ce que « cloche » chez les autres mais qui n'ont rien de constructif à proposer. Paul nous appelle au renouvellement de l'intelligence, qui est la face positive du non-conformisme.

L'impératif passif que Paul emploie ici (« soyez métamorphosés-transformés » v. 2) est typique de la spiritualité biblique (cf. « soyez remplis de l'Esprit », Ep 5,18). Ce n'est ni un simple passif, comme si tout dépendait

de Dieu seul, ni un simple impératif, comme si tout dépendait de nous seuls. Le renouvellement de l'intelligence est le fruit d'un patient compagnonnage avec l'Esprit et la Parole ; avec la Parole qui donne voix à l'Esprit, avec l'Esprit qui donne vie à la Parole. Comme le processus de transformation/métamorphose que Paul décrit dans 2 Corinthiens 3,18, le renouvellement de l'intelligence prend du temps, de gloire en gloire.

Nul doute que le renouvellement de l'intelligence est essentiel pour discerner la volonté de Dieu, mais ce n'est pas encore la source ! Si je remonte encore la rivière, je rencontre :

## L'appel à offrir nos corps

« Aïe ! Aïe ! Aïe ! » dit une ombre au fond de moi. « Nous voilà repartis dans une piété morbide : le refus du corps, le sacrifice ! » Alors parlons plutôt de « consécration » que de « sacrifice », un mot effectivement chargé de connotations pénibles.

Quand notre consécration est concrète et complète (deux adjectifs suggérés par l'image d'un corps entièrement offert en sacrifice), elle est libératrice. Elle nous libère en effet du souci du lendemain, de la peur du « qu'en dira-t-on ? » comme du conformisme aux valeurs de ce monde. Etant donné qu'elle n'est jamais complète et concrète pendant très longtemps, on comprend la « sagesse du sacrifice perpétuel »<sup>2</sup> : il s'agit de renouveler chaque jour cet acte de consécration.

« Quand un homme se consacre, il ne sait jamais où Dieu le mènera ; c'est une aventure, un temps ouvert. Cette ouverture sur un avenir, une rencontre, une inconnue, est une liberté tonifiante. [...] L'homme religieux qui n'offre pas, qui ne se consacre pas, s'agite ou s'installe »<sup>3</sup>.

Précisons-le : la voie que Paul nous appelle à suivre n'est pas celle du refus du corps (comme si les réalités « matérielles » étaient « impures ») ; c'est la voie de la consécration du corps, chemin où, là aussi, là encore, Jésus marche devant : « Tu n'as voulu ni sacrifice, ni offrande, mais tu m'as formé un corps » dit-il à son Père en entrant dans le monde. « Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour le péché ; alors j'ai dit : voici, je viens pour faire, ô Dieu, ta volonté » (He 10,5-7).

---

<sup>2</sup> Voir l'article d'Antoinette Butte, « Loi et sagesse du sacrifice perpétuel », *Hokbma* n° 10/1979, pp. 11-17. La communauté protestante des sœurs de Pomeyrol, dont sœur Antoinette était l'une des fondatrices, vit chaque jour dans sa liturgie un temps de consécration. « La consécration de Romains 12, c'est le *Tamid* de l'A.T. (sacrifice perpétuel : Ex 29,38 ; Lv 6,2 ; Nb 28,3). C'est un sacrifice sans réserve, irrévocable, le *olab*. [...] Cet holocauste doit être quotidien [...] *olab* répété sur le chemin chaotique de la sanctification ».

<sup>3</sup> « Loi et sagesse du sacrifice perpétuel », p. 15.

Dans la Bible, le corps est appelé à devenir le lieu de la volonté de Dieu. Tout ce qui ne s'incarne pas risque de rester une pieuse intention. Même la prière s'exprime par le corps :

– « Je fléchis les genoux devant le Père... » (Ep 3,14)

– « Je veux que les hommes prient en tout lieu, levant vers le ciel des mains saintes, sans colère ni dispute » (1 Tm 2,8)

C'est notre corps, et pas seulement nos pensées ou nos « cœurs », qui est devenu – ou appelé à devenir – le temple du Saint-Esprit (1 Co 6,19).

## Faire la volonté de Dieu ?

Au début de notre parcours, la question de la volonté de Dieu pouvait être encore très théorique, très extérieure à nous. Si je caricature légèrement, on aurait pu se borner à dire : « C'est bien de pouvoir discerner la volonté de Dieu. Cela nous évite des erreurs et des détours ».

La question se fait maintenant plus concrète et pressante que jamais : « Veux-tu réellement faire la volonté de Dieu et y engager ton existence concrète : ton corps ? ton temps ? tes ressources ? »

Encore faut-il bien préciser **la source** de cette interpellation : c'est au nom de la miséricorde de Dieu que Paul nous exhorte : « Par les compassions de Dieu » (v. 1). Oui, vous avez bien lu : « par les compassions » et non par la grandeur, la sainteté, la perfection, ou la loi de Dieu qui pourraient encore faire fuir les pécheurs que nous sommes. C'est au nom de sa très belle et tendre miséricorde que le Seigneur nous appelle à nous offrir à lui.

Cette miséricorde, dépeinte dans les chapitres 1 à 11 de l'épître aux Romains, est la source de notre consécration, qui permet à son tour le renouvellement de l'intelligence et le non-conformisme, qui permettent à leur tour le discernement de la volonté de Dieu. Miséricorde qui a conduit Dieu lui-même, en Christ, à prendre corps parmi nous et à donner son corps pour nous.

Comment répondre ? Nourri par l'émerveillement que Paul exprime à la fin du chapitre 11 (vv. 33-36), le seul « culte raisonnable », la seule réponse appropriée, est la consécration : « Me voici, ô Dieu, pour faire ta volonté ».

## CHRONIQUE DE LIVRES

**Daniel BACH, *L'Ancien Testament dans tous ses états. Dix textes clefs pour nous le rendre familier***

Editions du Moulin, CH-1041 Poliez-le-Grand, 1997.

... *dans tous ses états*. Fin de titre bien choisie, à dessein sans doute et probablement faute de dessein dans l'ensemble de l'Ancien Testament, du moins aux yeux de l'auteur ! « Dix portes d'entrée pour tout dire », lit-on sur le dos du livre. En effet, il s'agit d'un choix plutôt original de dix textes divers tirés de l'Ancien Testament pour tenter de comprendre le tout, une entreprise hasardeuse vue l'ampleur de cet énorme ensemble. En quarante-deux petites pages l'auteur résume pour un public large ce qui en est, à ses yeux, l'essentiel. De la lecture de ce florilège, on retire l'impression d'un amalgame de textes très composites, assemblés plus ou moins aléatoirement, et ce sur de nombreux siècles. Celui ou celle qui aimerait savoir pourquoi n'obtient pas de réponse. Car un nombre incalculable de personnes a contribué à cette collection de livres plutôt disparates, de sorte qu'il n'y a tout simplement pas de dessein global à y découvrir. Bien qu'agréable à lire – les sous-titres surabondent, deux par page en moyenne – ce livre risque de confirmer le préjugé, hélas trop fréquent, que le premier Testament est un écrit foncièrement révolu, de peu d'intérêt sauf du point de vue littéraire. D'autres ouvrages, animés d'un souci comparable à celui de Bach, tels que *La Théologie de l'Ancien Testament* de Gerhard von Rad ou *Le Dessein de Dieu, Itinéraire biblique* de Suzanne de Diétrich, menaient pourtant à d'autres conclusions. Ces deux ouvrages ont connu de multiples traductions et rééditions et le premier, du moins, est toujours imprimé. Nous craignons qu'un autre sort soit réservé à ce petit livre. Dommage ! ■

**Daniel Schibler**

**Brian GRIFFITHS, *Capitalisme et richesse, perspectives chrétiennes sur l'économie***

Traduit et adapté de l'anglais par Jacques-E. Blocher, éd. Excelsis, coll. Terre Nouvelle, Cléon d'Andran, 1997, 127 pp.  
ISBN 2-911260-13-9.

Dans notre société, les considérations économiques pèsent bien sou-

Dans la Bible, le corps est appelé à devenir le lieu de la volonté de Dieu. Tout ce qui ne s'incarne pas risque de rester une pieuse intention. Même la prière s'exprime par le corps :

– « Je fléchis les genoux devant le Père... » (Ep 3,14)

– « Je veux que les hommes prient en tout lieu, levant vers le ciel des mains saintes, sans colère ni dispute » (1 Tm 2,8)

C'est notre corps, et pas seulement nos pensées ou nos « cœurs », qui est devenu – ou appelé à devenir – le temple du Saint-Esprit (1 Co 6,19).

## Faire la volonté de Dieu ?

Au début de notre parcours, la question de la volonté de Dieu pouvait être encore très théorique, très extérieure à nous. Si je caricature légèrement, on aurait pu se borner à dire : « C'est bien de pouvoir discerner la volonté de Dieu. Cela nous évite des erreurs et des détours ».

La question se fait maintenant plus concrète et pressante que jamais : « Veux-tu réellement faire la volonté de Dieu et y engager ton existence concrète : ton corps ? ton temps ? tes ressources ? »

Encore faut-il bien préciser **la source** de cette interpellation : c'est au nom de la miséricorde de Dieu que Paul nous exhorte : « Par les compassions de Dieu » (v. 1). Oui, vous avez bien lu : « par les compassions » et non par la grandeur, la sainteté, la perfection, ou la loi de Dieu qui pourraient encore faire fuir les pécheurs que nous sommes. C'est au nom de sa très belle et tendre miséricorde que le Seigneur nous appelle à nous offrir à lui.

Cette miséricorde, dépeinte dans les chapitres 1 à 11 de l'épître aux Romains, est la source de notre consécration, qui permet à son tour le renouvellement de l'intelligence et le non-conformisme, qui permettent à leur tour le discernement de la volonté de Dieu. Miséricorde qui a conduit Dieu lui-même, en Christ, à prendre corps parmi nous et à donner son corps pour nous.

Comment répondre ? Nourri par l'émerveillement que Paul exprime à la fin du chapitre 11 (vv. 33-36), le seul « culte raisonnable », la seule réponse appropriée, est la consécration : « Me voici, ô Dieu, pour faire ta volonté ».

## CHRONIQUE DE LIVRES

**Daniel BACH, *L'Ancien Testament dans tous ses états. Dix textes clefs pour nous le rendre familier***

Editions du Moulin, CH-1041 Poliez-le-Grand, 1997.

... *dans tous ses états*. Fin de titre bien choisie, à dessein sans doute et probablement faute de dessein dans l'ensemble de l'Ancien Testament, du moins aux yeux de l'auteur ! « Dix portes d'entrée pour tout dire », lit-on sur le dos du livre. En effet, il s'agit d'un choix plutôt original de dix textes divers tirés de l'Ancien Testament pour tenter de comprendre le tout, une entreprise hasardeuse vue l'ampleur de cet énorme ensemble. En quatre-vingt-douze petites pages l'auteur résume pour un public large ce qui en est, à ses yeux, l'essentiel. De la lecture de ce florilège, on retire l'impression d'un amalgame de textes très composites, assemblés plus ou moins aléatoirement, et ce sur de nombreux siècles. Celui ou celle qui aimerait savoir pourquoi n'obtient pas de réponse. Car un nombre incalculable de personnes a contribué à cette collection de livres plutôt disparates, de sorte qu'il n'y a tout simplement pas de dessein global à y découvrir. Bien qu'agréable à lire – les sous-titres surabondent, deux par page en moyenne – ce livre risque de confirmer le préjugé, hélas trop fréquent, que le premier Testament est un écrit foncièrement révolu, de peu d'intérêt sauf du point de vue littéraire. D'autres ouvrages, animés d'un souci comparable à celui de Bach, tels que *La Théologie de l'Ancien Testament* de Gerhard von Rad ou *Le Dessein de Dieu, Itinéraire biblique* de Suzanne de Diétrich, menaient pourtant à d'autres conclusions. Ces deux ouvrages ont connu de multiples traductions et rééditions et le premier, du moins, est toujours imprimé. Nous craignons qu'un autre sort soit réservé à ce petit livre. Dommage ! ■

**Daniel Schibler**

**Brian GRIFFITHS, *Capitalisme et richesse, perspectives chrétiennes sur l'économie***

Traduit et adapté de l'anglais par Jacques-E. Blocher, éd. Excelsis, coll. Terre Nouvelle, Cléon d'Andran, 1997, 127 pp.  
ISBN 2-911260-13-9.

Dans notre société, les considérations économiques pèsent bien sou-

vent davantage que toutes autres préoccupations, notamment éthiques\*. Ce petit livre d'un économiste qui fut administrateur de la Banque d'Angleterre (l'édition anglaise est de 1984) donne des jalons bienvenus pour une réflexion chrétienne sur l'économie. En un minimum de pages, l'auteur relève le défi de nous faire parcourir un chemin gigantesque de la réflexion économique à l'éthique, en passant par la théologie biblique et l'analyse approfondie des valeurs du capitalisme et de l'idéologie qui le sous-tend. Avec beaucoup de compétence dans tous ces domaines, l'auteur produit ses thèses. Elles nous ont paru fort convaincantes et équilibrées.

Démontrant historiquement la supériorité du capitalisme sur les autres systèmes, l'auteur constate qu'il n'est pourtant pas la panacée ; nombreux sont les grains de sable dans les rouages d'un mécanisme censé s'autoréguler. B.G. tente de démontrer qu'il y a plus qu'une simple coïncidence dans l'évolution parallèle de la crise économique et du déclin des valeurs chrétiennes (progression de la criminalité, des divorces, du recours à l'avortement, etc.) : une idéologie qui refuse de reconnaître à Dieu la possibilité de diriger le monde (de par la prétention de ce système à trouver l'équilibre sans intervention extérieure) et qui refuse également de se plier à des principes d'éthique chrétienne comme ceux de la justice ou du respect du pauvre ne peut conduire qu'à une dégradation de la vie économique. « Il est impératif, dans une perspective chrétienne, de faire la part de l'économie de marché et de l'idéologie séculière. L'économie de marché compte de nombreux éléments positifs : l'enjeu est de les intégrer à une idéologie spécifiquement chrétienne » (p. 108). Un livre indispensable à celui qui désire mener une réflexion sérieuse sur le sujet. ■

**Jean-Paul Zürcher**

**Shafique KESHAVJEE, *Vers une symphonie des Eglises. Un appel à la communion***

Editions Saint-Augustin/Ouverture, Saint-Maurice/Le Mont-sur-Lausanne, 1998, 112 p., ISBN 2-88011-131-5/2-88413-064-0. Diffusion en France : Cerf. 72 FF.

Après *Le roi, le sage et le bouffon* (cf. compte rendu dans *Hokhma* 69/1998, pp. 60-64), consacré au dialogue inter-religieux, le nouveau livre de S.K. aborde la question de la communion et de l'unité des Eglises chrétiennes. Le titre métaphorise la thèse centrale : chaque Eglise a reçu du Seigneur une richesse spécifique, distincte, complémentaire mais inséparable, sous peine d'appauvrissement et de division, de celles que l'Esprit a accordées aux autres ; comme les partitions des différents instruments d'un orchestre, jouées à l'unisson, produisent une harmonie. L'idée de l'unité non pas *malgré* mais *dans*, ou *par*, la diversité, n'est pas nouvelle (O. Cullmann, récemment

\* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 81ss.

décédé, l'avait exposée dans un ouvrage paru en 1986, figurant parmi les références de l'auteur). S.K. la développe en montrant en quoi elle conteste les modèles d'unité revendiqués par chaque tradition chrétienne (catholique, protestante ou orthodoxe). Leur caractère exclusif en fait des sources de division. L'exposition des positions de chaque Eglise met en perspective avec une étonnante clarté ces oppositions et complémentarités bien souvent symétriques. La méthode rappelle celle du document *COREAME* (auquel l'auteur a contribué) qui proposait une plate-forme de dialogue entre réformés et évangéliques du canton de Vaud, en Suisse Romande (cf. *Hokhma* 52/1993, pp. 81-91).

La synthèse proposée, à travers six invitations, vise à dépasser les faiblesses spécifiques pour que les richesses s'inter-fécondent. Exemple de richesses : sur la question de l'autorité (qui rejoint celle des ministères), l'accent catholique sur la nécessité d'une hiérarchie dont le corollaire est la primauté, et la collégialité épiscopale, garantes de cohésion et celui, protestant, sur l'égalité que suppose le sacerdoce universel et qui prône l'autorité déléguée des synodes voire le congrégationalisme\* (p. 52). Mais suffit-il de parler sur ce point de « tension créatrice » (p. 49) pour *articuler* des pôles aussi opposés ? Sur la question éthique de même, l'appel ne peut guère aller au-delà du constat des différences d'approche entre catholiques et protestants (p. 61).

A la suite de G. Pella (*Hokhma* 54/1993), S.K. voit la clef des avancées vers l'unité dans une triple démarche de conversion (renoncement à ses erreurs propres, humilité qui entend la légitime interpellation des autres Eglises), de recentrage (refus de voir les questions secondaires rester ou devenir des facteurs de séparation), et de *kénose*\* (abandon d'un principe légitime en soi, mais qui pose problème aux autres, à l'image de l'auto-dépouillement par le Christ de sa divinité, Ph 2,7). Il pointe ici le fait qu'à la source d'une division gît souvent une question de pouvoir, et on n'a pas de mal à le vérifier sur le plan historique. Sur les rapports Bible/tradition, sur l'autorité et les ministères, le célibat des prêtres, la place de Marie, le ministère féminin... la « joyeuse fierté » d'apporter aux autres ce qu'on a reçu de l'Esprit doit aller de pair avec l'humilité qui permettra de recevoir d'eux la part de vérité que le Seigneur leur a confiée.

Plus qu'une réflexion, ce texte est un appel, suggérant des gestes forts et concrets, comme la tenue d'un synode universel à Jérusalem pour l'an 2000 ! et soumis à l'appréciation de six théologiens engagés dans l'œcuménisme, lesquels ont donné leur avis, figurant en fin d'ouvrage (pas d'évangéliques parmi eux, mais il est vrai que les œcuménistes évangéliques sont rares !). Tous apprécient la passion contagieuse de l'unité qui rayonne de ce texte. Elle rappelle au Jésuite P. Emonet l'avancée de Vatican II qui a établi selon lui un réel principe d'égalité entre Eglises. L'accueil orthodoxe est un peu plus réservé. Pour Athanase Chatzopoulos, le fondement de l'Eglise reste le mystère eucharistique, lieu de l'union du croyant au Christ, ce qui relègue au second plan la question de l'unité institutionnelle. Ioan

Sauca renchérit : l'unité ne viendra pas de la tête des Eglises, fût-elle synodalisée et rassemblée, mais du peuple chrétien. Cette préférence semble partagée par H. Rügger, protestant suisse (p. 97). Il est vrai que c'est au quotidien, et « à la base » pour reprendre une expression usée, que se vérifie ou pas la possibilité d'une construction de cette maison commune, liant autonomie institutionnelle et dépendance réciproque, que l'auteur appelle de ses vœux. C'est d'abord « à la base » que des protestants souffrent d'être exclus de la célébration eucharistique par leurs frères catholiques, ou que ces derniers se scandalisent d'un baptême administré à un nouveau converti dans une Eglise évangélique, alors qu'il l'a été à sa naissance par l'Eglise romaine (on sait que la question du baptême crée aussi des tensions entre Eglises issues de la Réforme). Le silence de S.K. sur les sacrements surprend et affaiblit un peu, à mon sens, son propos. Mais c'est aussi entre Eglises locales qu'au-delà des difficultés liées aux conflits d'interprétation (d'ailleurs souvent internes à chaque confession) des chrétiens se réjouissent de (re) découvrir ensemble la parole de Dieu voire de l'annoncer. Je ne suis pas sûr, à cet égard, que le principe du *Sola Scriptura*\* constitue un « pôle unificateur trop étroit » (p. 42), mais c'est le réformé qui parle. Allons, un peu de kénose, me dirait l'auteur... ■

**Ch. Desplanque**

**Bernard Gillièron, *Il a été crucifié, Regards multiples du Nouveau Testament sur la mort de Jésus***

Editions du Moulin, CH-Poliez-le-Grand, 1998, 79 pp., 56 FF

Ce petit livre se donne pour tâche de présenter des données du Nouveau Testament concernant la mort de Jésus, et cela dans une perspective chronologique. Six chapitres se proposent d'étudier six milieux différents du Nouveau Testament, et montrent ainsi les regards multiples posés sur la crucifixion. Chacun commence par une brève présentation du milieu en question, à la lumière des résultats récents de la recherche scientifique.

Bernard Gillièron se pose la question de la compréhension d'une phrase aussi courante que « Jésus est mort pour nous », et désire entraîner le lecteur dans la diversité des représentations néotestamentaires\*, en contraste avec la doctrine traditionnellement privilégiée du « sacrifice expiatoire » qui « divise tant (!) la chrétienté » (p. 71). Il montre par exemple que dans la Première épître à Timothée, « le salut opéré par le Christ se fonde sur sa venue dans le monde, sans que la croix soit évoquée (cf. 1 Tm 1,15) » (p. 38). Cette conception n'a pas fait fortune dans l'histoire de l'Eglise, même si on peut en retrouver des traces dans le symbole de Nicée-Constantinople : « Pour nous les hommes, et pour notre salut, il est descendu des cieux ». L'auteur note également la spécificité de la conception johannique de la crucifixion : « Elle représentera l'élévation de Jésus, signe contradictoire de son exaltation dans la gloire du Père » (p. 61).

Ce faisant, il présente la croix comme manifestation suprême de l'amour de Dieu, amour dont l'exemple doit guider la vie de la communauté. Le commentaire de l'épître aux Ephésiens en donne un aperçu significatif. « Acte d'amour tuant la haine (cf. Ep 2,14), la croix crée, à partir du juif et du païen, un seul homme nouveau [...]. La conclusion s'impose d'elle-même : [...] *supportez-vous les uns les autres dans l'amour* [...] (Ep 4,1-3) » (pp. 36-37).

Point de départ du christianisme jusqu'à se confondre avec lui et devenir son signe distinctif, la croix est un événement chargé d'enjeux. A plusieurs reprises, l'auteur souligne le caractère tragique (pp. 5, 69) et scandaleux (p. 49) de la croix. S'il reconnaît que chez Matthieu, le Christ « marche vers la croix en se comportant comme le Seigneur tout-puissant » (p. 52), il comprend les trois annonces de la Passion chez Marc comme une tentative, après coup, « d'atténuer le caractère scandaleux de la croix ». Cependant, il semble que le récit marcieen soit construit de telle sorte que la première annonce de la Passion provoque le scandale plutôt qu'elle ne l'atténue, comme en témoignent les reproches de Pierre à Jésus (Mc 8,31-33). Liée à la question du caractère scandaleux de la croix, se pose également celle de son aspect prévisible. L'auteur donne ici l'impression de ne pas faire droit à l'ensemble des témoignages néotestamentaires, lorsqu'il restreint cette prévisibilité aux circonstances (p. 69).

Les données relatives au sang de Jésus versé à la croix ne nous paraissent pas avoir été traitées de manière satisfaisante. Certes la mention du *sang de l'Alliance* (p. 23) n'a pas forcément de caractère expiatoire. Bernard Gillièron va cependant un peu vite en besogne en affirmant que, si dans le langage courant, *verser son sang* c'est donner sa propre vie, la croix est alors la preuve de l'amour de Dieu qui veut notre libération (p. 31). Une pareille atténuation se retrouve ailleurs quand il dit que le langage du sang est cantonné à « une expression classique, mais désormais figée » (p. 40), ou à « une formulation désormais stéréotypée » (p. 64).

Bernard Gillièron aborde des textes où il est parlé du pardon des péchés en rapport avec la mort de Jésus. Cependant, en refusant de lier pardon des péchés et rite sacrificiel, on peut se demander de quelle manière le pardon est effectivement accordé, s'il n'y a pas introduction d'une justice arbitraire en Dieu, et si l'expression n'a pas finalement, dans la bouche de l'auteur, une valeur métaphorique.

L'auteur annonçait en sous-titre des « regards multiples » ; le lecteur reste néanmoins sur l'impression de variations à partir d'un même thème, Jésus s'étant « laissé condamné par amour » (p. 14). La croix comme signe de l'amour de Dieu apparaît dans chaque chapitre. Il est indéniable que dans les Ecritures, la croix est vue comme une manifestation de l'amour de Dieu. Mais la question n'est-elle pas de savoir si la mort de Jésus est absolument nécessaire pour le salut des hommes, ou s'il s'agit seulement d'une « démonstration d'amour » (p. 32) à valeur exemplaire ? ■

## Ouvrages reçus

**G. Arnéra**, *Jésus, lecteur de l'Écriture*, éd. L'Eau Vive, Genève 1998.

**Yvan Bourquin et Daniel Marguerat**, *Pour lire les récits bibliques*, Le Cerf, Novalis et Labor & Fides, Genève, 1998.

**F. de Coninck**, *Bâtir dans une société en lambeaux. Actualité de Néhémie*, éd. du Moulin, Poliez-le-Grand, 1999.

**M. Donzé**, *La pensée théologique de Maurice Zundel (préface de René Habachi)*, Le Cerf/St-Augustin, Paris/St-Maurice, 1998.

**A. M. Haas, al.**, *Hans-Urs von Balthasar. Mission et Médiation*, St-Augustin, St-Maurice, 1998.

**R. Martin-Achard**, *Le temps de la mémoire. L'avenir se nourrit du passé*, éd. du Moulin, Poliez-le-Grand, 1998.

**G. Mützenberg**, *Henri IV à la barre*, éd. La Cause, Carrières-ss-Poissy, 1998.

**B. Reymond**, *De vive voix. Oraliture et Prédication*, Labor & Fides, Genève, 1998.

## GLOSSAIRE

**Anamnèse** : (du grec *anamnēsis* signifiant : « action de remettre en mémoire », d'où « souvenir »). Terme technique emprunté au vocabulaire de la psychanalyse. Dans une perspective théologique, peut désigner un geste du culte rappelant, pour les actualiser, les œuvres accomplies par Dieu dans le passé. En philosophie (celle de Platon notamment), il s'agit de l'émergence des idées à la conscience, condition d'accès à la connaissance de l'Être.

**Apologétique, apologète** : Plaidoyer en faveur d'idées, de croyances, de religion. On emploie aussi ce terme pour désigner la branche de la théologie qui défend la foi chrétienne contre les pensées qui lui sont contraires. L'apologète est le spécialiste de l'apologétique.

**Arianisme, arien** : Hérésie d'Arius (vers 250-336), condamnée en 325 au Concile de Nicée et, de nouveau, en 380-381 à celui de Constantinople, qui nie la divinité de Jésus-Christ. Ses adeptes sont les ariens.

**Arminius, arminianisme, arminien** : Calvinistes s'écartant de la doctrine orthodoxe de la double prédestination et affirmant que la grâce est offerte à tous, chacun ayant la capacité de l'accepter ou de la refuser. Le mouvement est né en Hollande et a eu pour chef de file l'adversaire de Gomarus, Arminius, également professeur de théologie à Leyden (1560-1609). Les frères Wesley furent qualifiés d'*arminiens* en raison du refus de la doctrine de la prédestination.

**Canon, canonique, canonicité** : (grec : *kanôn*, « mesure, règle »). Ensemble de principes stricts régissant une pratique ou une doctrine. En particulier, on désigne par canon l'ensemble des livres reconnus comme faisant partie de la Bible, par opposition aux apocryphes.

**Christologie** : Doctrine ou partie de la doctrine ayant pour objet le Christ ou Messie.

**Congrégationalisme** : On désigne par là une conception qui accentue l'autonomie de l'église locale ; au point, le plus souvent, de refuser des liens structurels avec d'autres églises. Cette conception – assez proche de certaines aspirations contemporaines à l'autogestion ou à la démocratie directe – se nourrit d'une méfiance profonde à l'égard de toute bureaucratie comme de toute tyrannie personnelle.

**Déisme** : Doctrine selon laquelle il existe une divinité unique qui est la cause du monde, qui en reste distincte (contre le panthéisme) mais qui n'a pas d'action sur lui (contre le théisme).

## Ouvrages reçus

- G. Arnéra**, *Jésus, lecteur de l'Écriture*, éd. L'Eau Vive, Genève 1998.
- Yvan Bourquin et Daniel Marguerat**, *Pour lire les récits bibliques*, Le Cerf, Novalis et Labor & Fides, Genève, 1998.
- F. de Coninck**, *Bâtir dans une société en lambeaux. Actualité de Néhémie*, éd. du Moulin, Poliez-le-Grand, 1999.
- M. Donzé**, *La pensée théologique de Maurice Zundel (préface de René Habachi)*, Le Cerf/St-Augustin, Paris/St-Maurice, 1998.
- A. M. Haas, al.**, *Hans-Urs von Balthasar. Mission et Médiation*, St-Augustin, St-Maurice, 1998.
- R. Martin-Achard**, *Le temps de la mémoire. L'avenir se nourrit du passé*, éd. du Moulin, Poliez-le-Grand, 1998.
- G. Mützenberg**, *Henri IV à la barre*, éd. La Cause, Carrières-ss-Poissy, 1998.
- B. Reymond**, *De vive voix. Oraliture et Prédication*, Labor & Fides, Genève, 1998.

## GLOSSAIRE

**Anamnèse** : (du grec *anamnēsis* signifiant : « action de remettre en mémoire », d'où « souvenir »). Terme technique emprunté au vocabulaire de la psychanalyse. Dans une perspective théologique, peut désigner un geste du culte rappelant, pour les actualiser, les œuvres accomplies par Dieu dans le passé. En philosophie (celle de Platon notamment), il s'agit de l'émergence des idées à la conscience, condition d'accès à la connaissance de l'Être.

**Apologétique, apologiste** : Plaidoyer en faveur d'idées, de croyances, de religion. On emploie aussi ce terme pour désigner la branche de la théologie qui défend la foi chrétienne contre les pensées qui lui sont contraires. L'apologiste est le spécialiste de l'apologétique.

**Arianisme, arien** : Hérésie d'Arius (vers 250-336), condamnée en 325 au Concile de Nicée et, de nouveau, en 380-381 à celui de Constantinople, qui nie la divinité de Jésus-Christ. Ses adeptes sont les ariens.

**Arminius, arminianisme, arminien** : Calvinistes s'écartant de la doctrine orthodoxe de la double prédestination et affirmant que la grâce est offerte à tous, chacun ayant la capacité de l'accepter ou de la refuser. Le mouvement est né en Hollande et a eu pour chef de file l'adversaire de Gomarus, Arminius, également professeur de théologie à Leyden (1560-1609). Les frères Wesley furent qualifiés d'*arminiens* en raison du refus de la doctrine de la prédestination.

**Canon, canonique, canonicité** : (grec : *kanôn*, « mesure, règle »). Ensemble de principes stricts régissant une pratique ou une doctrine. En particulier, on désigne par canon l'ensemble des livres reconnus comme faisant partie de la Bible, par opposition aux apocryphes.

**Christologie** : Doctrine ou partie de la doctrine ayant pour objet le Christ ou Messie.

**Congrégationalisme** : On désigne par là une conception qui accentue l'autonomie de l'église locale ; au point, le plus souvent, de refuser des liens structurels avec d'autres églises. Cette conception – assez proche de certaines aspirations contemporaines à l'autogestion ou à la démocratie directe – se nourrit d'une méfiance profonde à l'égard de toute bureaucratie comme de toute tyrannie personnelle.

**Déisme** : Doctrine selon laquelle il existe une divinité unique qui est la cause du monde, qui en reste distincte (contre le panthéisme) mais qui n'a pas d'action sur lui (contre le théisme).

**Dialectique** : En théologie et en philosophie, forme de pensée qui progresse par la tension entre des propositions ou idées contradictoires.

**Dogmatique** : Relatif aux doctrines. En tant que discipline, c'est l'étude systématique des grands thèmes de la théologie, c'est-à-dire des doctrines.

**Ecclésiologie, ecclésiologique** : Discipline qui s'intéresse à l'Église et à son fondement, sa mission, sa structure, son fonctionnement, etc.

**Empirisme, empiriste** : Courant philosophique selon lequel la connaissance ne peut provenir que de l'expérience.

**Eschalologie, eschalologique** : (grec : *eschatos*, « dernier »). Relatif aux choses dernières, à la fin des temps. Désigne une réalité dans son plein épanouissement, lors du retour du Christ.

**Éthique, éthique théologique** : L'éthique est la science des mœurs, elle réfléchit sur les faits moraux, elle cherche à en tirer des règles pour l'action humaine, et elle met en évidence la légitimité du fondement de ces règles. L'éthique théologique a pour tâche de tirer de la parole de Dieu et du dessin de Dieu pour le salut des humains les règles pour l'action morale.

**Exégèse, exégétique, exégète** : L'*exégèse* consiste à dégager le sens d'un texte et donc à l'expliquer. Etape précédant l'*herméneutique*\*. L'*exégète* est le spécialiste de l'*exégèse*.

**Existentialisme** : Toute philosophie qui porte son intérêt sur l'existence comprise non comme l'être des choses, mais comme la subjectivité humaine.

**Extrinsèque** : Qui vient du dehors.

**Fondamentalisme, fondamentaliste** : Mouvement religieux, d'origine anglo-saxonne, qui prône le retour aux essentiels de la foi. Il se distingue de l'évangélisme par son séparatisme ecclésiastique et par sa méfiance vis-à-vis de la culture ambiante.

**Hégélien** : Appartenant ou ressemblant à la philosophie du philosophe Hegel.

**Herméneutique** : (cf. *exégèse*\*). Caractérise une réflexion, voire une théorisation, sur les conditions – sociologiques, anthropologiques, langagières, etc. – de l'interprétation. Parmi les premiers défis « herméneutiques » qu'a eus à relever le christianisme : pourquoi quatre évangiles, et non un seul ? Quel sens cela a-t-il que la parole de « vérité » soit plurielle ? Ou encore : comment comprendre le rapport entre les deux Testaments ? Pourquoi lire encore l'Ancien si le Nouveau est son accomplissement ? L'herméneutique philosophique, elle, aborde des questions de type : peut-on lire un texte sans une certaine pré-compréhension ? Quelle est la fonction des « méthodes » (linguistiques, exégèse, etc.) dans l'établissement et la compréhension d'un texte ? Un texte « imagé » (légende, mythe, parabole, roman et plus généralement « fiction ») porte-t-il moins de sens qu'un discours descriptif ou scientifique... ?

**Historico-critique (méthode)** : Expression de la façon dont la tradition humaniste et rationaliste\* lit la Bible, dans un souci de vérité historique

et scientifique. La méthode est basée sur l'autonomie et la normativité de la raison humaine, sur le caractère accessible, par analogie, de la réalité, et sur le caractère exclusif du principe de causalité en histoire.

**Immanent, immanence** : Indique ce qui est contenu dans la nature même des choses, ce qui réside comme cause dans un sujet agissant. Par exemple, le panthéisme est une représentation de Dieu comme immanent au monde. S'oppose à *transcendant* \*.

**Immuabilité, immutabilité** : (lat. *immutabilitas*, de *mutare* « changer »). Qui reste identique à soi-même. Propriété attribuée à Dieu concernant sa nature et sa volonté par laquelle on affirme qu'on ne peut trouver en lui de changement, ni l'ombre d'une variation (Jc 1,17). Par exemple Calvin, par cet argument, défend la génération éternelle du Fils, non créé, ainsi que le caractère éternel et immuable du décret divin.

**Inerrance, inerrant** : Qualité de l'Écriture sainte, en vertu de laquelle on ne saurait lui imputer d'erreur en ce qu'elle affirme.

**Kantien** : Relatif à la philosophie de Kant.

**Kénose** : Du grec *kéno-ô*, « vider, évacuer », se dit, en référence à Philippiens 2,6-8, de l'incarnation du Christ qui a renoncé aux attributs de la divinité pour s'abaisser à notre condition humaine.

**Kerygme** : (grec : *kerugma*, « proclamation » ; le *kerux* était le crieur public). Noyau de la prédication primitive de l'Évangile : la croix et la résurrection du Christ.

**Métaphysique (n.f. et adj.)** : Connaissance rationnelle et antérieure à toute expérience de l'être et des qualités communes à tout ce qui est, des causes premières (c'est-à-dire non déterminées elles-mêmes par des causes antérieures) et des raisons profondes qui expliquent le réel dans sa totalité.

**Néo-kantisme** : Appartenant ou ressemblant à la philosophie du néo-kantisme.

**Néotestamentaire** : Qui a rapport au Nouveau Testament.

**Nicéen** : Conforme à la théologie trinitaire définie au premier concile de Nicée, premier concile œcuménique, en 325.

**Ontologique** : Relatif à l'être. L'herméneutique ontologique établit un rapport d'identité entre l'objet et sa dénomination.

**Opera ad extra** : Formule latine signifiant littéralement « œuvres vers l'extérieur ». On désigne comme des *opera ad extra* les œuvres externes à la Trinité. Elles sont dites *indivisa*, indivises, dans le sens qu'elles font intervenir les trois Personnes de la Trinité.

**Paradigme** : Ensemble de principes qui régissent l'interprétation du monde et la compréhension d'une culture donnée.

**Pélagianisme, pélagien** : Doctrine du moine breton Pélage (360-422) qui minimise le rôle de la grâce dans le salut. Pélage soutenait que l'homme, ayant toujours la capacité de choisir entre le bien et le mal, peut mériter par lui-même son salut. Ses disciples et héritiers intellectuels sont appelés les pélagiens.

**Phénoménologie** : 1. Chez Hegel : « 'phénoménologie de l'esprit', sorte d'autobiographie de l'esprit qui passe de la connaissance sensible au savoir véritable, genèse de la science ». 2. Chez Husserl et de façon générale aujourd'hui : « méthode philosophique qui vise à saisir, par-delà les êtres empiriques et individuels, les essences absolues de tout ce qui est » (Armand Cuvilliers, *Vocabulaire philosophique*, p. 174).

**Piétisme, piétiste** : Courant spirituel protestant né au XVII<sup>e</sup> s., en réaction à la sclérose du luthéranisme orthodoxe et insistant sur la piété, la régénération et la sanctification personnelles et communautaires.

**Positivism** : Conception philosophique selon laquelle il n'y a de connaissance véritable que positive, c'est-à-dire fondée sur les faits et l'expérimentation scientifique.

**Presbytérianisme, presbytéral** : (grec : *presbuterion*, « conseil des anciens »). On désigne ainsi une organisation ecclésiastique dont les Eglises locales sont dirigées par des assemblées élues d'anciens et de ministres.

**Présumé** : Élément fondamental qui structure et détermine un système de pensée.

**Rationalisme** : Doctrine selon laquelle les idées viennent non pas de l'expérience empirique, mais de la raison elle-même. Cette position rejette toute autorité autre que celle de la raison et récuse tout fondement rationnel à la foi religieuse.

**Socin, socinianisme, socinien** : Fausto Sozzini (Socin, 1539-1604), intellectuel italien gagné à la Réforme, professait des idées rationalistes proches sur certains points de celles de Michel Servet. Il niait la doctrine de la Trinité et affirmait que Jésus était un homme d'essence non divine. Ses disciples, les *sociniens*, furent condamnés par l'orthodoxie calviniste. Ils fondèrent des Eglises Unitariennes en Europe orientale (Pologne, Hongrie).

**Sola Scriptura** : Expression latine signifiant « l'Écriture seule ». Principe réformé affirmant l'autorité unique de la Bible et excluant toute autorité normative des traditions et dogmes élaborés par les théologiens au cours des siècles, à moins qu'ils n'aient un fondement clairement formulé dans les écrits canoniques. On joint généralement à *Sola Scriptura* les deux autres grands principes de la Réforme : *Sola Gratia* (la grâce seule) et *Sola fide* (par la foi seule).

**Sotériologie, sotériologique** : Doctrine du salut. En dogmatique, cela comprend la Personne et l'œuvre du Christ, son expiation et l'*ordo salutis*, la régénération, la justification, etc.

**Supralapsaire, supralapsarisme** : (lat. : *supra*, « avant » et *infra*, « après ») la question du supra – ou de l'infralapsarisme est celle de l'ordre des décrets dans le plan de Dieu. Est supralapsaire qui affirme que la volonté qu'a Dieu de prédestiner certains hommes au salut et d'en réprover d'autres précède et gouverne celle de créer l'homme. L'opinion inverse (la décision d'élection est postérieure à la permission de la chute) est qualifiée d'infralapsaire.

**Téléologique** : Relatif à la téléologie, doctrine qui admet que le monde et ce qui s'y passe tendent vers un but, ont une finalité.

**Théopneustie** : (du grec *théopneustos* signifiant : « soufflé par Dieu » ou « produit par le souffle divin », d'où « inspiration »). La notion de théopneustie, terme forgé à partir du texte de 2 Tm 3,16, est équivalente à l'inspiration plénière. Elle concerne le rôle du Saint-Esprit dans la production de l'Écriture. Le résultat de cette opération est l'émission de la Parole de Dieu par les auteurs inspirés.

**Transcendance, transcendant** : Caractère de ce qui est supérieur à un niveau moyen ou donné, ou encore qui dépasse universellement toutes les catégories de réalité déterminées. Est transcendant ce qui est éminent, radicalement supérieur à, extérieur à, au-delà de. On parle volontiers de la transcendance de Dieu. S'oppose à *immanent* \*.

**Transcendental** : Par opposition à l'*empirique*, c'est une condition *a priori* qui donne sens à tout le reste.

**Trine** : Attribut de Dieu qui le désigne comme Trinité.

**Vétérotestamentaire** : Qui a rapport à l'Ancien Testament.