

L'unité de l'église et la parole de Dieu

Autor(en): **Neeser, Maurice**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **18 (1930)**

Heft 76

PDF erstellt am: **18.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380181>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE ET LA PAROLE DE DIEU (1)

Unité de l'Eglise : souci du catholicisme en tout temps ; souci actuel du protestantisme, là du moins où le sens des restaurations calvinienne et barthienne — si utiles à certains égards — n'est pas contraire à l'esprit des congrès de Stockholm et de Lausanne. Pitié du corps de Christ si longtemps déchiré.

Parole de Dieu : problème de la révélation de la pensée divine dans et par la Parole de la Bible et du dogme historique ; problème de la révélation de la pensée divine dans et par la parole du Christ (précisons en passant : l'un des aspects du problème de la révélation ; car il en est un autre : celui de l'énergie divine manifestée dans et par la personne du Christ).

Unité de l'Eglise, Parole de Dieu : deux thèmes étroitement unis, en une relation que personne ne devrait méconnaître.

Les dogmaticiens catholiques s'en rendent compte. Dès longtemps ils se sont inclinés devant la conception de la Parole divine qui seule, de leur point de vue, peut assurer l'unité de l'Eglise. Et leur point de vue est celui du doctrinarisme ecclésiastique. La Parole de Dieu s'y présente en qualité de parole immédiatement divine, parole du Christ éternel dont la Bible est sans doute l'expression directe, mais dont l'expression biblique doit être explicitée par l'infailible magistère du Vicaire du Christ, chef visible de l'Eglise.

(1) Les thèses qui suivent ont été présentées en janvier 1930 à la Compagnie des pasteurs de Genève, et, en février, à la Société vaudoise de théologie.

Les penseurs protestants ne s'en rendent pas tous compte. Ils ne se rendent pas tous compte de ce que le principe du protestantisme implique pour la notion de parole de Dieu si le protestantisme tient à l'unité de l'Eglise. Et la formule à la mode en certains milieux parmi nous : « retour aux réformateurs » demande à cet égard à être précisée. N'y aurait-il pas en elle autant de peur des légitimes et louables conséquences du principe protestant dans l'avenir que de pitié à l'égard du passé ?

Jusqu'au début du dix-neuvième siècle le protestantisme a professé, quant à la notion de parole de Dieu, le doctrinarisme individualiste dont il est pour une large part redevable à Calvin : doctrinarisme indifférent au problème de l'unité et, surtout, incapable de le résoudre. Dès le début du dix-neuvième siècle, grâce à Schleiermacher et à Vinet — auteurs de tout le mal, ou il s'en faut de peu, d'après MM. Barth et Brunner — le protestantisme s'est attaché à un autre aspect de la Réforme, aspect surtout luthérien, à savoir à la théologie de l'expérience. Théologie de l'expérience du salut par la foi, en fait individualiste aussi, assez indifférente aussi (presque autant que le doctrinarisme individualiste) au problème de l'unité, mais, et la différence est à noter, capable en son principe d'assurer cette unité. Capable de l'assurer parce qu'elle s'allie aisément à la conception symboliste de la Parole.

Reprenons ces différents points, en nous excusant de ne point apporter ici tous les développements qu'il faudrait.

I. L'UNITÉ DE L'EGLISE ET LA PAROLE DE DIEU DANS LE CATHOLICISME

C'est le souci de l'unité de l'Eglise qui a amené le catholicisme, de très bonne heure, et qui l'attache à l'idée de la nécessité d'une interprétation de la Parole biblique, conçue comme Parole divine au sens naïf et réaliste du terme, par l'infaillible magistère du Vicaire de Jésus-Christ.

1. — Avant la Réforme, nous disent les historiens du dogme de l'inspiration des Ecritures, il y a dans l'Eglise une forte tendance à affirmer l'inspiration littérale des saints livres. Mais la tendance demeure à l'état indéterminé. De nombreux auteurs se prononcent contre le littéralisme. Et Thomas d'Aquin lui-même donne à ce sujet

un enseignement très nuancé. C'est que — et voici qui nous dispense d'insister sur les opinions particulières ⁽¹⁾ — l'Eglise du moyen âge n'avait pas besoin de précisions. Pour elle, en effet, et de très bonne heure, la tradition officielle, que personne ne conteste sérieusement, est devenue l'interprète de l'Ecriture. Le peuple ne connaît cette dernière qu'au travers du catéchisme. Et dès le cinquième siècle, si l'on en croit les fameux témoignages d'Augustin et de Vincent de Lérins, les théologiens ont posé le principe du magistère de l'Eglise sans que personne soupçonne la possibilité d'un conflit entre l'Ecriture et l'interprétation ecclésiastique de l'Ecriture. Les textes sont classiques :

Augustin (*Contra epistolam Manichæi*, c. 6) : « Ego vero Evangelio non crederem nisi me ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas ». Passage qui ne laisse pas d'embarrasser Calvin (cf. *Inst.*, I, VII, 3).

Vincent de Lérins (*Commonitorium*, c. 3) : « In ipsa catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est ». — Or l'Ecriture est trop profonde pour que tous puissent en saisir le sens exact, et l'Eglise seule peut prévenir les explications divergentes. Et voici déjà, dans son intelligente ampleur, le principe de l'explicitation ecclésiastique : « Observons qu'il en est de nous en matière religieuse, intéressant le bien et la valeur de nos âmes, comme des corps matériels qui, avec le temps, passent par différentes phases de croissance et de développement et multiplient leurs années tout en demeurant toujours ce qu'ils étaient dès le commencement... Etant connus l'harmonie et l'accord parfaits qui unissent les commencements au résultat final, c'est une conséquence naturelle que, si nous cueillons les fruits de la vérité dogmatique sortis du germe de la doctrine semée au printemps de l'Eglise, nous ne trouvons aucune différence essentielle entre le grain jadis confié à la terre et celui que nous récoltons aujourd'hui. Car, bien que les germes de la foi primitive aient été développés en quelques points dans le cours des âges et reçoivent encore de la nourriture et des soins, aucun d'eux cependant ne peut subir de changement essentiel. L'Eglise est une fidèle et vigilante gardienne des dogmes qui ont été confiés à sa charge. Elle ne change rien à ce dépôt sacré ; elle ne lui ôte rien ; elle n'y ajoute rien » ⁽²⁾.

(1) On les trouvera dans le livre d'Edouard RABAUD, *Histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Ecritures*, 1883. — (2) Cité par le cardinal GIBBONS, *La foi de nos pères*, 4^e éd., p. 17.

Le concile de Trente n'ira pas plus avant. Il se bornera à reconnaître officiellement les principes restés à l'état diffus jusqu'à la Réforme.

2. — Au début de la Réforme, et sous l'empire de celle-ci, la position catholique se condensera tout en restant fidèle à elle-même. Le concile de Trente définit en la précisant l'attitude dominante au moyen âge.

Il insiste sur l'origine divine de la Bible. Les saints livres ont été écrits sous l'inspiration de l'Esprit saint ; « ils ont Dieu comme auteur (*Deum habent auctorem*) et ont été transmis comme tels à l'Eglise ». Il consacre le caractère officiel de la Vulgate : « L'ancienne traduction de la Bible, dite Vulgate, dont l'usage, pour les lectures publiques, discussions, sermons et explications, a été approuvé pendant tant de siècles par toute l'Eglise, est regardée comme authentique ; nul ne peut sous aucun prétexte la rejeter ». Et ceci est une première affirmation caractéristique du magistère de l'Eglise.

Mais surtout, en opposition directe avec l'attitude des réformateurs, qui avait conduit au schisme, il interdit toute interprétation individuelle des saints livres, toute interprétation qui ne tiendrait pas compte du sens admis par l'Eglise : « *Præterea, ad coercenda petulantia ingenia decernit ut nemo suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentibus, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum aut etiam contra unanimum consensum Patrum, ipsam scripturam sacram interpretari audeat...* » (session IV, avril 1546).⁽¹⁾

Décision confirmée dans la profession de foi du pape Pie IV, du 13 novembre 1564 (bulle *Injunctum nobis*) : « Je reçois la sainte Ecriture suivant le sens qu'a tenu et tient notre sainte mère l'Eglise, juge compétent ; je ne la recevrai ou ne l'interpréterai jamais que d'après l'unanime consentement des Pères ».

C'est là le doctrinarisme (ou réalisme doctrinal) ecclésiastique : l'Ecriture y est tenue pour Parole de Dieu au sens direct, grâce à la garantie de l'Eglise.

(1) La plupart de ces textes se trouvent dans la brochure de Mgr Besson, *Lettres à un jeune paroissien sur l'Eglise catholique*, 1918, en particulier dans la seconde : *L'Eglise et la Bible*, dont le beau volume illustré paru plus tard sous le même titre réédite le texte sans changements essentiels.

3. — De nos jours encore le catholicisme professe les deux thèses du concile de Trente : caractère divin des Ecritures, nécessité d'une explicitation ecclésiastique infaillible.

Première thèse : la révélation est dans la Parole de Dieu, en particulier sous sa forme biblique considérée, au sens réaliste, comme immédiatement divine. L'Ecriture vient de Dieu : *Deum habet auctorem*. Les dogmaticiens catholiques ne précisent pas le mode de l'inspiration des écrits bibliques. Ils n'enseignent pas le dogme de la dictée divine. Mais ils affirment fermement, aussi fermement que les théopneustes protestants, l'inerrance du texte sacré : « Du fait que Dieu est l'auteur de l'Ecriture sainte, il s'ensuit que celle-ci est exempte d'erreurs », dit l'abbé Boulenger et il rappelle aux modernisants ce passage de Léon XIII dans son encyclique *Providentissimus* : « Il ne sera jamais permis de restreindre l'inspiration à certaines parties seulement de la sainte Ecriture ou d'accorder que l'écrivain sacré ait pu se tromper. On ne peut pas non plus tolérer l'opinion de ceux qui se tirent de ces difficultés en n'hésitant pas à supposer que l'inspiration divine s'étend uniquement à ce qui touche la foi ou les mœurs ». Elle s'étend aussi « à tout ce qui se rapporte à l'histoire profane et aux sciences de la nature », et encore aux moindres choses « dites incidemment »⁽¹⁾.

En conséquence on ne peut pas dire sans réserves que le catholicisme ait négligé la Bible. Et il faut reconnaître la justesse des remarques faites sur ce point par Mgr Besson. L'Eglise a fait effort, au moyen âge, avant l'invention de l'imprimerie, pour mettre la Bible à la portée des illettrés : preuves en soient les images de la Bible des pauvres, des fresques et des vitraux, les homélies dominicales, les prières liturgiques nourries de substance biblique. Elle a pris grand soin du texte de la Bible et l'a sans cesse tenu à la disposition des lettrés. Après avoir fixé le Canon des livres sacrés elle en a été la gardienne vigilante. Les manuscrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, richement enluminés, occupent le premier rang des catalogues des bibliothèques médiévales. Le premier livre imprimé par Gutenberg, de 1450 à 1456, est la Bible latine ; de 1450 à 1500, quatre-vingt-huit éditions latines se succèdent. Les traductions imprimées elles-mêmes abondent avant l'heure de la « révolte » de Luther. De nos jours enfin, l'Eglise permet et recommande la

(1) Cf. A. BOULENGER, *La doctrine catholique*, I, 14.

lecture des évangiles à la seule condition qu'il s'agisse d'une traduction autorisée par l'épiscopat.

Ce sont choses à ne point oublier. A ne point oublier non plus ce qui suit.

Seconde thèse : *la Parole biblique doit être, du point de vue catholique, développée ou explicitée par le magistère infaillible de l'Eglise.* On connaît les principaux aspects de ce dogme et il suffira de les rappeler brièvement.

A la base, le postulat de logique religieuse sur lequel les auteurs catholiques ne se lassent pas de revenir et qui constitue leur principale force : même si tous les chrétiens savaient lire et pouvaient accéder au texte sacré ils y trouveraient des obscurités sur lesquelles ils se diviseraient ; or si Dieu a voulu faire connaître aux hommes la surnaturelle vérité il n'a pu le faire que de manière à éviter les divisions, c'est-à-dire en établissant une autorité infaillible chargée d'interpréter le texte sacré.

Sur cette base, les essais d'argumentation historique, le recours aux textes, pour établir que cette autorité logiquement indispensable, Dieu l'a donnée en fait dans l'Eglise catholique. Communément les écrivains catholiques voient dans Matth. xvi, 16 et Luc xxii, 32 la « promesse » faite à Pierre du privilège de l'infailibilité, et dans Jean xxi, 15-17 l'accomplissement de cette promesse. Communément aussi ils tentent d'appuyer sur Matth. xxviii, 20 la thèse de la succession apostolique, en vertu de laquelle l'infailibilité aurait passé de la personne de Pierre à celle de ses successeurs sur le siège épiscopal de Rome.

Ils insistent enfin sur les limites de l'infailibilité, rappelant sans se lasser qu'elle est le privilège non de l'homme mais de la fonction pontificale et qu'elle ne porte que sur les questions dogmatiques et morales...

Voici la conséquence de cette seconde thèse : la parole de Dieu se trouve finalement moins dans le texte biblique que dans le dogme ecclésiastique, et le catholicisme laisse la Bible au second plan.

Inspirée, la Bible, assurément. Assurément parole divine. Mais, de par la volonté providentielle, explicitée par la vivante parole du Christ dans l'Eglise. Continué, développée par le magistère papal de façon que le fidèle trouve dans ce magistère, en tout temps, tout ce qu'il lui faut pour son salut, tout ce qu'il lui faut dans les limites de

l'unité nécessaire. La Bible, nécessaire à l'Eglise, n'est pas indispensable à l'individu. Une déclaration très catégorique à cet égard : « Le magistère, ou enseignement de l'Eglise, est la *règle prochaine* de notre foi ; l'Ecriture sainte et la tradition n'en sont que la *règle éloignée* ; autrement dit chaque fidèle tient son symbole, ses croyances, *immédiatement* de l'Eglise et, *médiatement*, de l'Ecriture et de la tradition »⁽¹⁾.

Mgr Besson, tout en affirmant que l'Eglise autorise la lecture individuelle de la Bible, affirme aussi, et avec force, que cette lecture n'est point indispensable au salut : la prédication de l'Eglise, son catéchisme, résumé de tout son enseignement, ne donnent-ils pas l'essentiel du message divin, et ne le donnent-ils pas dégagé des difficultés qui porteraient atteinte à l'unité des chrétiens ? ⁽²⁾

Il n'est point malaisé de faire la critique de la thèse catholique et d'en montrer en particulier la faiblesse exégétique. Mais il s'agit ici d'autre chose ; *il s'agit de reconnaître les mérites du doctrinarisme ecclésiastique sur son propre terrain* qui est, précisément, celui du doctrinarisme et celui de l'Eglise : sur le terrain d'une Eglise que l'on ne se résoud pas à concevoir déchirée et dont on veut fermement l'unité en matière doctrinale. Ce doctrinarisme ecclésiastique présente d'indéniables avantages sur le doctrinarisme individualiste dont nous allons nous occuper tout à l'heure.

On pourrait soutenir l'idée qu'il nourrit mieux le sentiment religieux : au lieu d'une Parole réduite au texte écrit, document du passé, il lui offre en effet dans l'explicitation papale du texte sacré une Parole actuellement vivante. Et c'est une vivante parole qu'il faut au sentiment religieux.

On pourrait montrer que le doctrinarisme ecclésiastique impose moins de barrières, ou des barrières moins rigides à l'exercice de la pensée théologique. Il l'enchaîne de moins près au joug de la lettre biblique. Il ne la contraint pas aux exagérations littéralistes auxquelles, inévitablement, le doctrinarisme individualiste contraindra la pensée des docteurs réformés. Garanti par l'Eglise, le texte peut être considéré comme exempt de toute erreur ; il n'est point indispensable qu'on le considère comme divinement dicté jusque dans les points-voyelles des manuscrits hébreux. Il n'est pas, pour se défendre, réduit à ses

(1) A. BOULENGER, *op. cit.*, I, 17. — (2) *Lettres*, p. 61-72 ; cf. aussi GIRODON, *La doctrine catholique*, p. 63-64.

seules ressources : c'est l'Eglise, assistée par le Christ, qui le défend en l'explicitant...

Mais surtout il arrive à sa fin essentielle qui est d'assurer l'unité de l'Eglise. Mieux que le doctrinarisme individualiste, qui n'y parvient pas, le doctrinarisme ecclésiastique assure, sur le terrain du doctrinarisme, l'unité de l'Eglise. Cela est un fait et il suffit de le constater : l'Eglise catholique, grâce au caractère social de son doctrinarisme, grâce au fait qu'elle a mis l'autorité absolue non dans l'interprétation individuelle mais dans l'interprétation ecclésiastique de la Parole, a réalisé en elle une unité que les Eglises protestantes ont en vain cherchée jusqu'ici.

II. L'UNITÉ DE L'ÉGLISE ET LA PAROLE DE DIEU DANS LE PROTESTANTISME

A. Jusqu'au dix-neuvième siècle le protestantisme a professé, quant à la notion de Parole de Dieu, le doctrinarisme individualiste dont il est redevable à Calvin surtout ; doctrinarisme indifférent au problème de l'unité, et incapable de le résoudre.

Les réformateurs ont en somme remplacé, ou tendu à remplacer, dans l'établissement de l'autorité de la révélation, la garantie de l'Eglise par celle de l'expérience individuelle ; par ces expériences ou ces certitudes individuelles que sont le salut par la foi selon Luther ou l'élection selon Calvin.

C'est chez Luther que ce rôle de l'expérience personnelle est le plus accusé. Le salut par la foi a du reste davantage le caractère d'une expérience que le sentiment de l'élection ; et les retentissements sur la notion d'autorité des saintes Ecritures en seront plus marqués. Il est inutile, assurément, d'insister sur l'attitude du réformateur de Wittenberg ; elle est en elle-même simple et claire et les historiens s'accordent à lui reconnaître les traits essentiels suivants.

Au centre du drame, la question du salut. Tel que Luther le recherche et le pressent, l'Eglise ne le lui offre pas ; elle le lui ravit ou le lui cache, l'Eglise, qui s'est arrogé le droit exclusif et absolu d'interpréter la Bible. Or, précisément, en son message du salut par la foi la Bible va donner au moine d'Erfurt cette paix qu'il a vainement cherchée dans le catéchisme ecclésiastique. Comment accepterait-il désormais la garantie traditionnelle ? La garantie dès lors sera pour lui dans

l'expérience qui lui a livré le secret de Dieu. C'est l'expérience, suscitée par le message, qui retentira sur ce dernier et lui conférera l'autorité définitive. Mais cette autorité va s'attacher d'abord et centralement, dans la parole biblique, à ce message lui-même, tout ce qui n'est pas le message de la grâce passant au second plan. D'où la liberté spirituelle du réformateur à l'égard de la lettre biblique ; d'où son critère de l'évaluation de l'importance des divers livres : au premier plan ceux qui annoncent la grâce de Dieu en Jésus-Christ, à l'arrière-plan les autres (l'Ecclésiaste, l'Apocalypse, les épîtres de Jude, de Jacques, etc.) maintenus sans doute dans le Canon, mais que Luther considère personnellement comme indifférents. Cette liberté n'est pas encore du symbolisme ; elle pourra s'accompagner d'un littéralisme partiel, réduit à certaines parties de la Bible. Mais elle n'en sonne pas moins le glas du littéralisme. Car le problème des limites de la Parole de Dieu dans la Bible, désormais posé, ne trouvera sa vraie solution que dans le symbolisme de la pensée protestante du dix-neuvième siècle.

Calvin, par un aspect de sa théologie, adopte une attitude analogue à celle de Luther, ou paraît devoir y parvenir. Il résulte de l'*Institution chrétienne* que, à ses yeux aussi, l'autorité en matière de révélation dépend d'une expérience, à savoir de l'expérience de l'élection.

L'élection, une expérience ? Oui. Une expérience dont l'initiative est tout entière en Dieu. Cela est certain (et il n'en est du reste pas autrement de celle du salut gratuit) : « Nous lisons, comme l'Écriture le montre évidemment, que Dieu a une fois décrété en son conseil éternel et immuable lesquels il voulait prendre à salut et lesquels il voulait dévouer à perdition. Nous disons que ce conseil, quant aux élus, est fondé en sa miséricorde sans aucun regard de dignité humaine. Au contraire, que l'entrée de vie est forclosée à tous ceux qu'il veut livrer en damnation : et que cela se fait par son jugement occulte et incompréhensible, combien qu'il soit juste et équitable » (III, xxii, 7). Une expérience tout de même, que l'élu reconnaît à certains signes : « Davantage, nous enseignons que la vocation des élus est comme une montre et témoignage de leur élection. Pareillement que leur justification en est une autre marque et enseigne ». La vocation, c'est-à-dire l'appel divin par la prédication de l'Évangile, ou vocation externe, à quoi s'ajoute la vocation interne ou vocation proprement dite, c'est-à-dire « l'illumination du Saint-Esprit », qui fait que la prédication est reçue « avec efficace » ; ce que Calvin vient

d'appeler aussi la justification (cf. III, xxiv, 1, 2, 3). Ce sont là des signes distinctifs et distincts, perceptibles à l'élus, qui doivent le retenir au bord de cet « abysme mortel » où s'engloutissent ceux qui prétendent interroger directement le « conseil éternel », le décret de prédestination. Signes perceptibles à l'élus, et qui reviennent à la certitude biblique de l'adoption. Après avoir cité Rom. viii, 15, Calvin cite I Jean iii, 24 : « Nous connaissons que nous sommes ses enfants par l'Esprit qu'il nous a donné ». Nous connaissons : *le chrétien connaît*, en vertu du témoignage interne du Saint-Esprit qui lui permet d'adhérer à la prédication de l'Evangile, de se sentir par là même justifié et réinstallé dans sa dignité d'enfant du Père... Qu'est-ce à dire sinon que le chrétien calviniste fait une expérience sensiblement parallèle à celle du chrétien luthérien.

Le parallélisme ne va-t-il pas plus loin ? Ne trouverons-nous pas chez Calvin les traces d'une notion de l'autorité doctrinale analogue à celle de Luther ? le même déplacement de la garantie, qui ne sera plus dans l'Eglise mais dans l'expérience de l'élection ? la même concentration de l'intérêt sur le message central de l'Ecriture aperçu par Luther sous la nuance salut par la foi, aperçu par Calvin sous la nuance élection ? la même liberté relative à l'égard des autres éléments du texte biblique et de la lettre biblique en général ? On peut s'y attendre ; ce serait dans les conséquences du principe. Et nous savons qu'en effet Calvin a usé d'une certaine liberté critique à l'égard de la Bible.

Mais c'est ici qu'il faut prendre garde. Et c'est ici que le rôle de Calvin a échappé, souvent, à la perspicacité de ses lecteurs. C'est ici qu'un second office de témoignage du Saint-Esprit intervient, dont l'importance est capitale parce qu'elle va couper court aux premières démarches des réformateurs vers la théologie de l'expérience et les amener au doctrinarisme sous sa forme individualiste. Le même témoignage du Saint-Esprit qui a commencé par camper l'élus, en tant qu'enfant de Dieu, dans une atmosphère de liberté relativement à la lettre scripturaire va l'enchaîner à cette lettre elle-même en lui affirmant que l'Ecriture est, tout entière et littéralement, Parole de Dieu. A ce que j'appelle l'office religieux du témoignage du Saint-Esprit s'ajoute l'office dogmatique. Il vaut la peine de procéder ici à une brève analyse des sept premiers chapitres de l'*Institution* et d'y relever, textes à l'appui, les traits essentiels suivants :

1. — Calvin commence par reconnaître avec l'ensemble des penseurs chrétiens la nécessité d'une révélation surnaturelle.

Il existe à ses yeux une révélation naturelle, et dans un double domaine : celui du sentiment religieux universel (I, III, IV) et celui du monde en général (V). Cette double voie suffirait à conduire à Dieu n'étaient la sottise et la méchanceté des hommes. Le péché est intervenu, étendant ses voiles entre l'homme et Dieu. « De là il appert que si les hommes ne sont enseignés que par nature, ils n'auront rien de certain, de ferme ou liquide : mais seulement qu'ils seront attachés à ce principe confus, d'adorer quelque dieu incogneu » (I, V, II). Conclusion : « Il reste que Dieu parle luy-mesme du ciel pour témoifier de soi » (12). Reste donc la révélation spéciale, surnaturelle ; celle que Dieu daigne donner dans sa Parole.

Jusqu'ici rien que de très traditionnel.

2. — Calvin estime qu'une garantie est indispensable à cette Parole surnaturelle, et il pose très nettement le problème en fonction de la solution que lui avait donnée l'Eglise catholique.

Une garantie est nécessaire : « Si on regarde combien l'esprit humain est enclin et fragile pour tomber en oubliance de Dieu, combien aussi il est facile à décliner en toutes espèces d'erreurs... de là on pourra voir combien il a esté nécessaire que Dieu eust ses registres authentiques pour y coucher sa vérité » (I, VI, 3).

Cette garantie ne sera pas dans le magistère de l'Eglise, comme le prétend le catholicisme : « Tels brouillons sont assez rembarrés par un seul mot de l'Apostre : c'est en ce qu'il dit que l'Eglise est soutenue des Prophètes et des Apôtres (Eph. II, 10). Si l'Eglise chrétienne a esté de tous temps fondée sur la prédication des Apôtres et les livres des Prophètes, il faut bien que l'approbation de telle doctrine ait précédé l'Eglise laquelle elle a dressée, comme le fondement va devant l'édifice » (I, VII, 2).

La garantie sera dans le témoignage du Saint-Esprit. C'est-à-dire : l'œuvre interne du Saint-Esprit qui donne à l'élue l'assurance de son élection (III, XXI à XXIV), la même œuvre du même Saint-Esprit appliquée à un office différent va assurer au même élu que la Bible est la Parole de Dieu. On connaît le splendide passage où le réformateur affirme le caractère proprement irrationnel et divin de cette opération : « Persuasion prinse de plus haut que de raisons humaines... chose eslevée au-dessus de la nécessité d'être jugée... Une telle persuasion laquelle ne requiert point de raisons : toutesfois une telle con-

naissance, laquelle est appuyée sur une très bonne raison, c'est assavoir d'autant que nostre esprit a plus certain et assuré repos qu'en aucunes raisons : finalement c'est un tel sentiment qu'il ne se peut engendrer que de révélation céleste... » (I, VII, 4, 5).

Une garantie divine irrationnelle, absolue, immédiate, accordée, nous l'avons noté, à l'élus, nettement séparé sur ce point aussi du commun peuple : « C'est un privilège singulier, lequel Dieu a mis à part pour discerner ses élus d'avec le genre humain... Si Dieu a voulu réserver à ses enfants ce trésor d'intelligence comme caché, il ne se faut pas esbahir ne trouver étrange de voir tant de stupidité ou bestise au commun peuple... » (I, VII, 5).

Et il y a, me semble-t-il, dans cette seule étroite liaison entre l'élection et la garantie du caractère divin de la Parole biblique de quoi éveiller le soupçon à l'égard d'une opinion très répandue : l'expérience calvinienne du Saint-Esprit jouerait dans la théologie de Calvin un rôle analogue à celui que la théologie du dix-neuvième siècle attribue à l'expérience chrétienne en général : celui de garantir le caractère divin du message évangélique central, ou celui de garantir de façon globale et indéterminée le caractère divin de la Bible en son ensemble. Ce rôle-là qui fut aussi celui de l'expérience luthérienne à ses débuts et qui aurait pu être celui du témoignage calviniste du Saint-Esprit dans son office religieux, n'est pas celui du témoignage du Saint-Esprit dans son office dogmatique. Et c'est ici surtout qu'il importe de lire Calvin tout entier, et honnêtement.

3. — Le témoignage du Saint-Esprit porte, en l'élus, non sur l'inspiration générale de la Bible, ni sur l'existence en elle d'un message central de grâce rédemptrice, mais sur le caractère littéralement inspiré de la Bible. Il me semble que cela résulterait de la seule ambiance de l'*Institution*, de sa farouche et tragique intransigeance dogmatique. (Entend-on nous y ramener aussi?) Cela résulte de quelques-uns des textes cités plus haut que je souligne et que j'appuie de quelques nouveaux.

Si les hommes ne sont enseignés que par nature, ils errent (I, IV, 11) : « Il reste que Dieu parle luy mesme du ciel pour tester de soi » (I, V, 12).

« C'est un don singulier quand Dieu pour instruire son Eglise n'use pas seulement de ces maîtres muets dont nous avons parlé, assavoir par ses ouvrages qu'il nous produit, mais daigne bien aussi ouvrir sa bouche sacrée... » (I, VI, 1).

« ... Combien il a esté nécessaire que Dieu eust ses registres authentiques pour y coucher sa vérité » (I, vi, 2).

« Pour ce que Dieu ne parle point journallement du ciel et qu'il n'y a que les seules Ecritures où il a voulu que sa vérité fust publiée... elles ne peuvent avoir pleine certitude envers les fidèles à aultre titre, sinon quand ils tiennent pour arrêté et conclud qu'elles sont venues du ciel, comme s'ils oyaient Dieu parler de sa propre bouche » (I, vii, 2) etc., etc...

Il faudrait encore mentionner ici le caractère général de l'argumentation de Calvin et le trait final dont il accable souvent les interlocuteurs dont il pense qu'ils sont moins « bibliques » que lui : « Adversaires de Dieu ! » ; en contestant tel ou tel point du biblicisme calvinien, ils contestent « l'autorité de Dieu » et calomnient non point Calvin mais « le Saint-Esprit » (cf. I, xvi, 5 ; I, xviii, 3 ; III, xxiii, 10).

La chose est hors de sérieuse contestation : Calvin contribue fortement à réintroduire la Réforme dans le plan du réalisme doctrinal, mais en donnant à ce doctrinarisme, le rôle de premier plan étant attribué au témoignage intérieur du Saint-Esprit, une allure nettement individualiste.

Et désormais, l'espace de trois siècles environ, il y aura d'un côté, dans l'Eglise catholique, réalisme doctrinal à garantie ecclésiastique, de l'autre, dans les Eglises protestantes, réalisme doctrinal à garantie individuelle.

Les confessions de foi du seizième siècle, en effet, adoptent unanimement le point de vue de Calvin ; son point de vue, c'est-à-dire la même affirmation d'inspiration littérale dans la même indétermination relative. On y trouve des affirmations telles que celles-ci. Nous croyons que « les Ecritures canoniques sont la véritable Parole de Dieu » (seconde confession de foi helvétique, 1566). « Nous confessons que... Dieu, par un souci tout particulier de notre salut, ordonna à ses serviteurs les prophètes et aux Apôtres d'écrire ses oracles. Et lui-même les écrivit de sa propre main sur deux tables » (confession des Pays-Bas, 1559). Et l'authenticité des Ecritures y est garantie par le témoignage du Saint-Esprit (confession de la Rochelle, 1559). La formule, luthérienne, de Concorde, 1580, est imprégnée de la même atmosphère.

De façon générale ces documents n'apportent à l'appui de la thèse du littéralisme, qu'ils affirment de façon plus implicite que directe,

pas d'autre argument que l'« argumentum divinum », c'est-à-dire la preuve interne et individuelle de l'Esprit.

Les théologiens du dix-septième siècle, entraînés dans la discussion par leurs adversaires catholiques, laisseront peu à peu à l'arrière-plan l'« argumentum divinum » par trop dénué de force de conviction auprès de ceux qui n'ont pas été favorisés du témoignage du Saint-Esprit, pour les « argumenta humana », entendez les arguments tirés de l'étude du texte lui-même. Les raisons « humaines » dont Calvin disait (I, VIII) qu'elles ne portent qu'au titre secondaire et une fois opérée l'œuvre du Saint-Esprit, vont être mises au premier plan. Avant que, par un retour assez tragique, elles aboutissent aux négations de la critique historique du dix-huitième siècle, elles donneront lieu au cours du dix-septième aux affirmations les plus circonstanciées sur l'inspiration littérale du texte sacré. La *Formula consensus* de 1675 enseignera l'origine divine des points-voyelles du texte hébreu. Le luthérien Quenstedt offrira tous les éléments de l'édifice complexe et si artificiel où quelques théopneustes du dix-neuvième siècle tenteront encore de s'abriter ⁽¹⁾.

Or nous n'ignorons pas que l'admission du témoignage du Saint-Esprit a présenté, même à titre de garantie dogmatique de l'inspiration littérale de la Bible, des avantages indirects considérables et sans doute providentiels, tous résumés dans l'habitude des convictions personnelles à laquelle il a plié, de façon définitive, l'intelligence protestante. Mais il est certain que, prise en elle-même et artificiellement prolongée, artificiellement renouvelée de nos jours, elle présenterait des inconvénients directs capitaux. Inconvénients qui, à la réflexion, apparaissent plus redoutables que ceux du doctrinarisme ecclésiastique.

Sur le plan même du doctrinarisme, cette notion de l'autorité de la Parole de Dieu fait tort au sens religieux, nous l'avons vu ; elle lui offre un aliment moins actuel que ne le fait le catholicisme.

Elle fait tort au sens scientifique, plus que la notion catholique qui laisse une certaine marge à l'étude critique du texte. Pris en tout sérieux, le témoignage du Saint-Esprit relatif au littéralisme biblique ne permettrait, en effet, aucune science du texte, et amènerait à nier l'évidence comme le firent les Quenstedt après les Buxtorf, et les Gaussen après les Quenstedt. Il ferait revivre ce pré-

(1) Voir le détail dans le livre de E. Rabaud.

tendu respect de la Parole de Dieu qui, si souvent, faussa en d'honorables théologiens le sens de la vérité humaine.

Cette notion de la Parole de Dieu, enfin et surtout, fait tort à la cause de l'unité de l'Eglise. Il est trop certain qu'elle a donné toute sa force à l'argument tiré par Bossuet des « variations » du protestantisme et de ses divisions. Elle le nourrirait sans cesse à nouveau et de façon à l'imposer peu à peu à toute conscience chrétienne. Elle ranimerait ce respect particulier et particulièrement paradoxal de la Parole de Dieu qui déchire l'Eglise de Dieu.

B. Il ne faut pas désirer que certains retours — partiels, partiiaux, unilatéraux — aux réformateurs nous ramènent à une position dépassée, nous y enlisant. Ce n'est pas en arrière, c'est en avant qu'est le salut. Le salut n'est pas, en tout cas, dans un respect du passé qui fermerait les chemins de l'avenir. Il est dans ce meilleur respect du passé qui lui emprunte les raisons et les possibilités de le développer et de marcher au devant de l'avenir. Le salut est dans cette théologie de l'expérience qu'il est de mode de condamner aujourd'hui, dans bien des milieux protestants, avec tout le dix-neuvième siècle qui nous la réenseigne, « stupide » estime-t-on, dans ce domaine aussi. Le dix-neuvième siècle nous la réenseigne ; mais il l'héritait de Luther ; de Calvin aussi dans une certaine mesure, si l'on veut bien distinguer, dans Calvin, la théologie de l'expérience du littéralisme individualiste. C'est cette théologie de l'expérience qui, en dépit du doctrinarisme individualiste traditionnel, n'a cessé de nourrir le protestantisme. De caractère surtout individualiste aussi jusqu'à maintenant, elle est à expliciter et à compléter. Il faut y joindre une théologie de l'expérience ecclésiastique et conserver soigneusement la notion symboliste de la Parole de Dieu qu'elle implique et qui seule la rend possible.

1. — Redoutable retour celui qui prétendrait à un calvinisme intégral. Car le calvinisme intégral, tel qu'il est dans Calvin — et en dépit d'ignorances largement répandues dans le monde calviniste — comporte la doctrine de l'inspiration plénière de la Parole biblique sous la garantie individuelle du Saint-Esprit. Il y a là une prise de position fondamentale puisqu'il s'agit du problème de la révélation, et qui, pour quiconque est appelé à se faire une opinion sur le grand réformateur, passe avant les problèmes spéciaux tels que la trinité, l'incarnation ou la rédemption par le double décret prédestinatoire

Il y a là une atmosphère dont le rejet n'implique nullement celui des solutions données par Calvin à tel ou tel problème particulier mais dont il faut savoir si, oui ou non, elle est à retenir. Et elle ne l'est pas. Ce monisme dogmatique est à rejeter ; ce monisme, c'est-à-dire cette étroite réduction de la notion de Parole divine à la lettre de la Bible tenue pour divine tout entière et exclusivement divine. Monisme métaphysique ; miracle d'une Parole divine tombée du ciel parmi les paroles humaines et qui n'aurait rien de commun avec ces dernières, d'un livre divin tombé du ciel parmi les livres humains, et qui ne comporterait aucun élément d'humanité : c'est ce qu'a enseigné Calvin malgré certaines libertés critiques. C'est ce qui, de Calvin, a passé dans le protestantisme officiel des seizième, dix-septième et dix-huitième siècles. C'est la doctrine calvinienne de la Parole de Dieu, insoutenable du point de vue de la vérité scientifique, franchement inférieure, dans l'ordre ecclésiastique, à la thèse catholique : incapable, à cause du caractère strictement individuel de la garantie du Saint-Esprit, de conduire à l'unité de l'Eglise.

2. — Le meilleur retour serait-il dans cette adaptation moderne (antimoderne à certains égards, néanmoins très moderne) du calvinisme qu'est la théologie barthienne, telle que la présente sur le point qui nous occupe, le dernier livre du chef de l'école⁽¹⁾ ? La notion barthienne de la Parole de Dieu s'inspire d'un dualisme profond. Elle comporte une énergique affirmation du caractère divin de la Bible, à côté d'une non moins énergique affirmation de son caractère humain. Autrement dit : une exigeante affirmation religieuse, à laquelle se juxtapose une non moins exigeante affirmation scientifique. Dualisme profond ; radical a-t-on dit, puisque, selon une de ces formules frappantes qui sont le secret du théologien-prophète, il n'y a pas de chemin de l'aspect humain à l'aspect divin de la Parole ; puisque, en particulier et avec une verve à chaque page plus virulente, M. Barth sape le chemin communément admis par la théologie du dix-neuvième siècle, celui de l'expérience chrétienne. Curieuse passion de démolisseur — elle serait tragique si elle ne reposait sur un malentendu qui s'éclaircira un jour — il semble que ce soit elle qui empêche M. Barth de professer le témoignage interne du Saint-Esprit dont certaines de ses pages le montrent si visiblement préoccupé⁽²⁾. Le témoignage interne du Saint-Esprit, initiative toute divine, constituerait peut-être

(1) *Dogmatik. I. Prolegomena. Die Lehre vom Worte Gottes*, 1927. — (2) Cf. son § 7, entre autres.

le chemin du haut en bas dont M. Barth affirme l'existence virtuelle cachée au conseil secret d'un Dieu tout-puissant. Si ce disciple de Calvin hésite à reprendre la thèse de la garantie par le Saint-Esprit qui le sortirait de son dualisme et qui ferait somme toute de sa théologie un calvinisme moderne acceptable, ne serait-ce pas que le témoignage interne du Saint-Esprit, dans son office religieux, constitue une variante de l'expérience, c'est-à-dire de la grande impiété?

Quoi qu'il en soit de ce point sur lequel nous reviendrons peut-être, l'adaptation barthienne de la notion calvinienne de la Parole de Dieu ne paraît pas constituer un progrès : à son stade actuel, qui n'est sûrement pas le dernier (et précisément parce que, dualiste comme ne pouvait pas l'être Calvin, M. Barth hésite à accepter la garantie du Saint-Esprit, qui le ramènerait à l'unité calvinienne), elle aboutit à un significatif balancement entre la libre pensée et le catholicisme : tendance au scepticisme là où prédomine l'affirmation de l'aspect humain de la Parole ; tendance au catholicisme là où prédomine l'affirmation de l'aspect divin de la Parole.

3. — Le louable retour sera celui qui, en même temps qu'un retour, constitue une étape en avant : retour à la théologie de l'expérience individuelle qui constitue les origines et la tradition protestantes ; développement de cette théologie dans le sens d'un plus grand intérêt pour la notion d'Eglise.

La théologie de l'expérience est aux origines du protestantisme. Ces origines plongent dans l'expérience religieuse provoquée par la vivante Parole et qui garantit à son tour cette dernière, saisie dans sa substance spirituelle. Là est le secret de Calvin et la source de son impérissable action dans l'ordre de la piété ; là, dans cette affirmation de l'office religieux du témoignage du Saint-Esprit, c'est-à-dire dans l'affirmation de *l'expérience* de l'élection ; dans cette expérience qui lui inspirera — en dépit d'un littéralisme dominant — une liberté relative à l'égard de l'aspect humain de l'Écriture. Là surtout est le secret de Luther ; là, dans l'attitude qui lui est initiale et centrale ; dans cette *expérience* du salut par la foi qui, tout en versant à l'âme la paix divine, donne de l'Écriture une vue centrale, concentrée sur le message central, et crée ainsi, de son côté, la sincérité scientifique à l'égard de la lettre.

Cette double et une expérience proclamée par nos réformateurs et qui leur permet d'affirmer, dans un monisme relatif, la divinité de la Parole biblique, c'est encore pour nous le moyen de l'affirmer au

travers du dualisme où nous amènent inévitablement trois siècles d'études critiques.

La théologie de l'expérience est au surplus dans la vraie tradition protestante. Car c'est elle, ou plutôt c'est l'expérience chrétienne qui, en dépit et au travers du doctrinarisme officiel, a constitué la vie du protestantisme là où il a vraiment vécu : dans les milieux littéralistes vivants, et ailleurs, c'est-à-dire dans le piétisme ; le piétisme (exécré de nos rénovateurs) des Spener, des Zinzendorf, des Wesley, de toute la vaste famille spirituelle de la Réforme. C'est à l'expérience que l'évolution de la théologie protestante devait ramener les théologiens du dix-neuvième siècle (théologiens de l'expérience, que ne l'ont-ils tous été !) après les débats critiques des siècles précédents. L'exercice même de la critique historique, l'utilisation des « *argumenta humana* » devait amener à reconnaître le caractère relatif de la lettre et à placer l'autorité des Ecritures dans leur message central reconnu tel par l'expérience, dans la vérification que fait de ce message l'expérience de la grâce divine, dans l'amen et l'alléluia que l'expérience donne au message central de la grâce.

4. — Retour au passé, fidélité au passé dans le maintien du rôle de l'expérience individuelle ; mais, pour l'avenir, explicitation ou développement de la notion d'expérience dans le sens ecclésiastique. Une théologie de l'expérience individuelle, encore ; mais aiguillée vers cette constitution de l'unité que seul le symbolisme de la théologie de l'expérience rend possible.

Le réalisme doctrinal mène à l'unité romaine. C'est la seule à laquelle il mène. Il y mène les doctrinaires intelligents — si du moins le trait essentiel de l'intelligence est dans le sens de la conséquence logique —. Le doctrinarisme mène donc les doctrinaires conséquents à l'unité d'une Eglise qui ne veut pas de l'unité des Eglises ou qui ne veut l'unité des Eglises qu'à son profit, ce qui revient à dire qu'elle ne veut pas l'unité des Eglises. Elle *ne peut pas* la vouloir ; elle ne peut, en principe et en fait, qu'y faire obstacle.

Tandis que le symbolisme mène à l'unité. Il y conduit en fait : les promoteurs des congrès de Stockholm et de Lausanne ont tendu la main même au chef de l'Eglise romaine. Il y conduit en principe grâce à la souplesse et à la profondeur de sa notion de la Parole révélatrice.

Parole au double aspect, où la lettre humaine librement étudiée par les méthodes de la science se trouve être en dépit de son humanité

l'occasion du verbe divin révélé au sens religieux. Double parole organiquement centrée sur le message de la grâce chrétienne ; organisée, selon la loi d'une révélation progressive, autour du message et de son Messager. Parole assurément objective mais dont l'objectivité n'est autorité définitive qu'après l'expérience.

Parole restreinte, d'abord, aux normes données par l'expérience individuelle. Bible réduite à sa proclamation centrale et aux affirmations étagées qui s'y rattachent immédiatement ; plus réduite souvent que la récente *Bible de la famille et de la jeunesse*, parce qu'elle est la Bible tout individuelle du « sauvé par grâce » ou de « l'élus ». Réduction du champ de la Parole qui est l'affaire des débuts de la vie chrétienne, et du passé.

Parole élargie ensuite, selon les normes que dictera l'expérience ecclésiastique, c'est-à-dire l'union des Eglises, grâce divine enfin admise par les chrétiens. Respect de la pensée de l'Eglise dans le passé et respect de la pensée de l'Eglise actuelle. Toute la Bible, assurément ; et certaines traditions conformes à l'esprit de la Bible, pourquoi pas ? Et les formules des conciles, pour autant qu'elles explicitent à leur manière le grand message rédempteur ; ces formules aussi, admises par respect ecclésiastique, par modestie personnelle, et dans le sentiment que le monde de la pensée révélatrice dépasse les bornes étroites des vérifications individuelles... Autant d'affirmations, peut-être plus d'affirmations que celles du littéralisme, mais dans l'atmosphère d'humble intelligence et de religieuse charité que semble bien favoriser la notion du symbole.

Maurice NEESER.