

cacité, qui n'est pas de communiquer la grâce signifiée, mais de *confirmation* : ils scellent les promesses et leur réception. À la cène, le corps de Jésus-Christ reste au ciel, et il est mangé spirituellement par la foi.

H. BLOCHER

► Calvinisme • Réformée (tradition).

BIBLIOGRAPHIE. *Les œuvres de Calvin* sont reproduites en 59 volumes comme les *Calvini opera*, éd. par Baum, Cunitz et Reuss, 1863-1900, à quoi s'ajoutent les *Supplementa calviniana*, 8 vol. 1961-1994 (surtout sermons). *L'Institution de la religion chrétienne* est publiée aux éd. Kerygma (Aix-en-Provence), dans le français de Calvin légèrement modernisé (surtout l'orthographe, comme ci-dessus), et aussi dans la « traduction » en français moderne par Marie de Védrines, vérifiée par Paul Wells, parue en 2009. Kerygma a aussi réédité plusieurs commentaires (l'ensemble du N.T. et la Genèse); pour l'ensemble du N.T. (4 vol.) on peut toujours recourir à l'édition de 1854 (Meyrueis). Quelques traités et sermons ont été publiés ailleurs.

Sur Calvin, les 7 vol. d'Émile Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, restent une mine de renseignements. **Sélection** : H. Blocher, « Luther et Calvin en christologie », *Positions luthériennes* 56, p. 55-85 ◆ « Justice de Dieu et expiation rédemptrice selon Jean Calvin », *La Revue réformée*, t. 61, n° 254, p. 57-75 ◆ D. Bolliger et al. (dir.), *Jean Calvin. Les visages multiples d'une réforme et de sa réception* ◆ V.-L. Bourrilly et al., livraison spéciale sur Calvin de la *Revue de théologie et d'action évangéliques*, 3, p. 273-424 ◆ J. Cadier, *Calvin, l'homme que Dieu a dompté* ◆ S.W. Chung (dir.), *John Calvin and Evangelical Theology: Legacy and Prospect* ◆ E. Doumergue, *Le Caractère de Calvin* ◆ E.A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* ◆ A. Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère* ◆ P. Gisel, *Le Christ de Calvin* ◆ D.W. Hall (dir.), *Tributes to John Calvin* ◆ A. Heron, « Calvin, Jean », *DCT*, p. 191a-193b ◆ P. Janton, *Jean Calvin, ministre de la Parole, 1509-1564* ◆ O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole* ◆ R.R. Nicole, « John Calvin and Inerrancy », *Journal of the Evangelical Theological Society* 25/4, repris dans *Standing Forth*, p. 103-132 ◆ W. Niesel, *Die Theologie Calvins* ◆ R. Stauffer, *L'Humanité de Calvin* ◆ idem, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin* ◆ M. Vial, *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique* ◆ B.B. Warfield, *Calvin and Augustine* ◆ F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*.

CALVINISME

Modèle doctrinal ou orientation théologique qui affiche sa référence au réformateur Jean Calvin mais ne s'identifie pas simplement à l'enseignement de celui-ci : il s'en écarte parfois; ajoute et clarifie là où Calvin n'a pas pu ou n'a pas voulu le faire. Il convient de distinguer *calvinien* et *calviniste*. Tous, d'ailleurs, ne visent pas exactement la même chose quand ils usent du mot « calvinisme ».

La référence du terme

La plupart, surtout parmi les protestants évangéliques, lorsqu'ils disent « calvinisme », visent une doctrine forte de l'élection souveraine de Dieu (pour le salut, des individus), avec prédestination toute déterminée par lui dès avant la fondation du monde. Ce calvinisme s'oppose à l'*arminianisme* (doctrine de Jacob Arminius, forme latinisée de Hermansen ou Hermanss, 1560-1609 à Leyde), qui a revendiqué l'indétermination du libre arbitre, la prédestination se fondant alors sur la prévision par Dieu (« prescience ») de la décision indépendamment prise par l'être humain. En réalité, Calvin et les calvinistes maintiennent seulement la thèse de saint Augustin contre Pélage, sans l'alourdir : avec Luther et Zwingli et la Réforme « magistérielle » en général; avec, du côté catholique, les jansénistes et, en principe, les thomistes. Si le nom de Calvin a été attaché à la doctrine, c'est sans doute parce qu'il en a construit la défense biblique la plus persuasive.

Pour beaucoup, « calvinisme » désigne alors l'ensemble dogmatique dont la thèse sur la prédestination est pierre d'angle, tel qu'il a été défini au synode de Dordrecht (1618-1619) en riposte à la « Remonstrance » que portaient les disciples d'Arminius. Les « canons » de Dordrecht ont été reçus par la plupart des Églises réformées (par le synode d'Alès, 1620, en France). Cinq affirmations sont caractéristiques (les initiales forment en anglais l'acronyme TULIP) : la *corruption totale* qu'implique le péché, qui rend l'homme incapable de satisfaire à l'exigence du Dieu saint et de se repentir par lui-même; l'*élection inconditionnelle*, qui ne dépend pas de dispositions humaines que Dieu connaîtrait à l'avance; l'*expiation définie*, c'est-à-dire la référence privilégiée de la substitution opérée à la croix aux seuls élus; la *grâce irrésistible*, c'est-à-dire toujours victorieuse des résistances humaines, à la fin, chez les élus; la *persévérance des saints*, la certitude que tout

croyant authentique, régénéré, ne se séparera jamais totalement du Christ, et sera sauvé au dernier jour.

« Calvinisme » s'emploie aussi souvent dans le débat de l'herméneutique intra-biblique. Contre la tendance à séparer fortement l'A.T. et le N.T., tendance qui s'est manifestée parmi les anabaptistes du XVI^e siècle et adopte une structure très ferme dans le dispensationalisme du XIX^e, le calvinisme souligne la continuité, et interprète les prophéties adressées à Israël comme s'accomplissant dans l'Église. Il place au centre l'*Alliance de grâce*, conclue avec Abraham; les dispositions qu'on appelle couramment « ancienne » et « nouvelle » alliances en sont réellement deux *administrations* successives.

Qualificatifs qu'on accole

On parle souvent de *semi-calvinisme*, voire de calvinisme *modéré* (appellation plus discutable), pour la doctrine de Moïse Amyraut (1596-1664), professeur à l'Académie réformée de Saumur (« progressiste » pour son siècle) : amyraldisme, universalisme hypothétique (dont l'Angleterre connaît une variété légèrement différente). Elle renonce à l'expiation définie, mais respecte les autres articles de Dordrecht : le Christ, à la croix, s'est substitué à tous les humains, indifféremment, mais seuls les élus bénéficient de l'effet salutaire. Amyraut plaide qu'il a Calvin de son côté; le débat reste animé sur le parti que Calvin lui-même avait pris.

Certains disent *hyper-calvinisme* pour la doctrine stricte de Calvin, ce qui peut égarer le lecteur. Certes, ils le font en se concentrant sur la thèse, calvinienne, de la double prédestination (*prædestinatio gemina*), avec une prédestination à la damnation (IRC, III, XXI, 5) que ne confessent pas de nombreux calvinistes stricts. En réalité, Calvin ne s'éloigne pas tant de formulations antérieures. Saint Augustin peut dire d'une prédestination « au rejet » (*reiciendi*) que ce langage serait « très vrai » (*verissimum*) mais pastoralement déconseillé, trop brutal, inopportun (*Le Don de la persévérance*, xxii, 61). Le concile de Valence, en 855, reconnaît la « prédestination des impies à la mort » (canon 3), tout en précisant que cette mort est la punition de leur faute, dont ils sont responsables. La symétrie de saint Thomas d'Aquin résonne semblablement : « Parmi les hommes, Dieu a voulu, en ce qui concerne certains, qu'il prédes-

tine, faire apparaître sa bonté sous la forme de la miséricorde qui pardonne; et d'autres, qu'il réprouve, sous la forme de la justice qu'il punit. Telle est la raison pour laquelle Dieu choisit certains et réprouve d'autres » (*Somme théologique* I^a, q. 23, art. 5, ad 3^m, trad. Sertillanges). Tout en s'abstenant de la formule, non biblique (malgré 1 P 2.8), on peut estimer qu'elle n'implique pas davantage qu'un mode d'exposition. Le calvinisme strict n'a rien d'*hyper*.

En revanche, le préfixe est justifié pour une forme de calvinisme bien attestée au XVIII^e siècle, en particulier en Grande-Bretagne, et encore chez des critiques de Spurgeon. Il s'écarte à coup sûr de Calvin ! Cet *hyper-calvinisme* refuse l'appel universel à la repentance et la foi, et voudrait réserver l'invitation à croire à ceux qui, par les signes qu'ils donnent, peuvent être *présumés* faire partie des élus.

Le préfixe « néo » est, dans bien des cas, ambigu. Quelques-uns ont parlé de *néo-calvinisme* pour la théologie de Karl Barth. Cet usage est assez trompeur. Bien que K. Barth ait été marqué par la lecture de Calvin et des orthodoxes réformés (il était « réformé » au sens dénominationnel), sa théologie a des fondations et conclusions radicalement autres. « *Néo-calvinisme* » convient pour l'école d'Abraham Kuyper, qui, tout en préservant l'héritage dogmatique, innove en dégageant les racines philosophiques et en étendant le champ d'application (à l'art, à la politique...).

Esquisse d'histoire

Le calvinisme, comme version distincte de la théologie chrétienne, s'élabore au XVI^e siècle. À l'apport de Calvin lui-même se combinent ceux de Martin Bucer, Heinrich Bullinger après Zwingli, Pierre Martyr, Pierre Viret. Après Calvin, Théodore de Bèze, son successeur à Genève, joue un rôle clé; il enseigne sans équivoque l'expiation définie. Le *Catéchisme de Heidelberg*, rédigé par Zacharias Ursinus avec Caspar Olevianus en 1562-1563 est adopté dans de nombreux pays. Il montre la vitalité du calvinisme dans le nord-ouest de l'Europe (Palatinat, Pays-Bas), et se signale par la note dévotionnelle et irénique, quant aux divergences entre protestants. Ursinus a contribué à la mise en valeur de la catégorie d'*alliance* (*foedus* en latin, d'où le nom de « théologie fédérale »), avec la thèse structurante des deux alliances principielles : celle des œuvres avant la chute, celle de grâce ensuite.

Au xvii^e siècle, le développement de cette théologie fédérale par Johannes Cocceius (Koch), né à Brême mais qui a fini professeur à Leyde, représente un apport original important : ajoutant une perspective historique et une plus grande proximité de l'exégèse (Cocceius est bibliste). Au Pays-Bas (*Nadere Reformatie*) et en Grande-Bretagne un calvinisme tourné vers la pratique et l'expérience, l'homologue du piétisme luthérien, le *puritanisme*, occupe le devant de la scène (mêlé à l'histoire politique avec le « Protectorat » d'Oliver Cromwell). Ce puritanisme inspire le *baptisme* dit « particulier », non pas le premier baptisme dans le temps mais celui qui verra se multiplier sa postérité historique. La force du calvinisme puritain s'exprime dans la *Confession* et les *Catéchismes de Westminster* (1648), dont la Confession principale des baptistes, celle de 1677 (Londres), est simplement une révision. Sur le continent, c'est encore l'évolution scientifique ou « scolastique » (sans connotation péjorative) de la théologie qui ressort, comme dans l'*Institution de théologie élenctique* de François Turretin[i], surnommé « le Thomas d'Aquin protestant ». Turretin, à Genève, maintient fermement les thèses orthodoxes, comme le fait l'Académie réformée de Sedan alors que celle de Saumur entame plusieurs glissements « progressistes », mais Turretin opère avec plus de souplesse que d'autres. On peut signaler le travail pionnier en théologie de la mission qu'on doit au Hollandais Gisbert Voetius (Voet), qui s'est aussi signalé par son opposition à Descartes (celui-ci résidait alors aux Pays-Bas).

L'influence cartésienne, puis l'avènement des « Lumières », affectent la théologie réformée. Le fils de François Turretin, Jean-Alphonse, enseigne déjà un calvinisme édulcoré. Le xviii^e siècle fait assister à sa dissolution en beaucoup d'endroits. Le calvinisme baptiste résiste avec John Gill (rigoureux mais non pas vraiment *hyper* comme on l'a dit) et Andrew Fuller, l'ami de William Carey, qui adoucit. Le prédicateur de réveil, en même temps philosophe, Jonathan Edwards, forge en Nouvelle-Angleterre une version puissante de calvinisme, originale, et mâtinée d'idéalisme.

Alors que règne, sur le continent européen, un libéralisme desséchant, c'est du réveil de la piété que renaît aussi le calvinisme. Le Réveil de Genève (qui commence vers 1815) est calviniste, avec pour principal théologien Louis Gaussen. C'est le contact avec un « réveillé

genevois » qui réoriente l'intellectuel hollandais Willem [Guillaume] Groen Van Prinsterer et le conduit à poser les fondations d'un « néo-calvinisme », dont l'édification sera l'œuvre de son grand héritier, Abraham Kuyper. Kuyper élargit (il sera Premier ministre des Pays-Bas), il creuse profond, découvrant la « fonction de foi » sous l'exercice de la raison ; il a à ses côtés un grand dogmaticien, Herman Bavinck, un peu plus traditionnel.

Avant et après 1900, trois foyers de calvinisme sont particulièrement actifs : la Hollande, avec l'Université libre d'Amsterdam ; l'Écosse avec l'apologète inventif James Orr ; et la faculté de Princeton, qui a bénéficié de l'enseignement du très influent Charles Hodge (suivi par son fils Alexander), avec Benjamin B. Warfield, modèle d'érudition et d'analyse critique. Amsterdam brille encore avant et après la Seconde Guerre mondiale avec le dogmaticien « ouvert » Gerrit C. Berkouwer, et le philosophe néo-calviniste Herman Dooyeweerd, dont les disciples seront nombreux en Amérique du Nord (Toronto...). Princeton ayant abandonné l'orthodoxie stricte, c'est à Philadelphie que la faculté dite de Westminster se crée pour la défense et illustration du calvinisme ; parmi ses professeurs, on peut nommer Cornelius Van Til, qui approfondit encore le néo-calvinisme en apologétique ; John Murray, systématiseur exégète ; Edmund Clowney, qui prolonge l'œuvre pionnière de Gerhardus Vos en théologie biblique ; après eux, Vern Poythress, qui maîtrise le rapport aux sciences et aux philosophies contemporaines.

En France, c'est un homme seul, Auguste Lecerf, qui opère une certaine « restauration du calvinisme » (dans les années 1930), que ses deux héritiers principaux, Pierre-Ch. Marcel et Pierre Courthial consolident ensuite. Dans le monde anglo-saxon, le renouveau théologique qui suit la Seconde Guerre mondiale (et le bilan peu réjouissant des luttes fondamentalistes), souvent lié au mouvement des Groupes bibliques universitaires, doit beaucoup au calvinisme, surtout puritain. Le théologien emblématique en est l'anglican James I. Packer, mondialement influent.

Débats internes

L'opposition entre la doctrine de l'expiation définie et celle de l'universalisme hypothétique (amyraldisme) est peut-être la plus importante qui persiste au sein du calvinisme (voir *supra*). Celle des baptistes et pédobaptistes, qui se tra-

duit généralement en séparation ecclésiologique, met en cause la théologie de l'alliance : les calvinistes baptistes différencient davantage les deux « administrations ». De la théologie fédérale, d'ailleurs, plusieurs points sont controversés parmi les calvinistes, dont un certain nombre refusent de parler d'une alliance des œuvres, antérieure à la chute.

Très classique, à propos de la chute, la controverse entre *supralapsarisme* et *infralapsarisme* (les deux positions les plus importantes). Il s'agit de l'ordre de succession des décisions divines au sein du « décret », de la *prothesis* d'Ép 1.11 – décisions prises, bien entendu, « avant la fondation du monde » (certains commentateurs ne l'ont même pas compris !). *Supra* et *infra* ont le sens qu'ils ont dans la lecture d'un livre, « avant » et « après ». Pour les supralapsaires, la décision qui prédestine les élus et prévoit la damnation des réprouvés *précède* celle de permettre la chute (*lapsus*) ; pour les infralapsaires, Dieu décide *d'abord* de permettre la chute, et, considérant à l'avance l'humanité comme une « masse de perdition », Dieu choisit les élus qu'il en tirera pour les conduire à la gloire. Il est certain que Théodore de Bèze était supralapsaire, comme Gomarus qui présidait à Dordrecht (au xx^e siècle, Gordon H. Clark), mais également qu'une nette majorité, au long de l'histoire calviniste, a penché du côté infralapsaire. Une analyse affinée permet de dire que tel était aussi le cas de Calvin.

Au xvii^e siècle une dispute a éclaté entre Louis Cappel, de Saumur, et les Heidegger, père et fils, grands hébraïsants, sur l'inspiration des *points-voyelles* du texte reçu de l'A.T. (dits « massorétiques »). Elle s'est conclue par le *Consensus helveticus* de 1675, dont la formulation est une merveille de finesse théologique (F. Turretin y a contribué) : beaucoup la citent, à tort, comme excluant la position de Cappel, alors qu'elle évite de faire de la fixation massorétique la seule option – légitimant donc qu'on envisage d'autres lectures. De façon générale, le calvinisme a fort affirmé le texte biblique sans erreur (et les adversaires de l'inerrance aujourd'hui l'accusent souvent d'être « calviniste »), mais une « frange » de théologiens a fait, à cet égard, des concessions limitées (p. ex. J. Orr ou A. Lecerf).

Sur les sacrements, l'ambiguïté du langage de Calvin pour une lecture trop rapide et partielle a eu pour conséquence, non sans pression de l'environnement œcuménique, qu'une dose de

« sacramentalisme » (les sacrements causent la grâce signifiée, outre la fonction de Parole) se trouve maintenue, ou réintroduite, par certains.

Autour du néo-calvinisme, l'unanimité n'est pas faite. Des calvinistes s'en tiennent à l'usage de la raison commune, contrôlé par l'Écriture, sans trop se soucier de présupposés ; ou se méfient de l'extension à toute la culture. Entre Dooyeweerd, très critique à l'égard de l'héritage « scolastique », et Van Til la dispute a été âpre – sur la possibilité d'une critique transcendantale en quelque sorte indépendante des présupposés, et sur la norme scripturaire ; la « réconciliation » n'a pas tout réglé (Hendrik Stoker, d'Afrique du Sud, se tenant plus près de Van Til). Dans la postérité de Van Til, une tendance dite de la « reconstruction » ou « théonomiste », associée à un post-millénarisme appuyé, subit la critique très vigoureuse des autres calvinistes vantiliens.

Ces débats montrent que le calvinisme n'a rien de la répétition « fossilisée » de la pensée de Calvin mais propose une « grande » façon de penser selon la Révélation, riche de potentialités diverses.

H. BLOCHER

► Calvin • Réformée (tradition).

BIBLIOGRAPHIE. Les « Canons du synode de Dordrecht » sont accessibles dans *la Revue réformée*, t. 14, n° 55 (rééd. *Canons de Dordrecht. Le solide fondement*) ◆ la *Confession* et les *Catéchismes de Westminster* dans *La Revue réformée*, t. 39, n° 153 (rééd. *Quel est le but principal de la vie de l'homme? Les textes de Westminster*) ◆ la *Seconde Confession helvétique* dans *la Revue réformée*, t. 52, n° 212 ◆ *L'Institutio theologiae elencticae* de F. Turretin a été (re)publiée à New-York, en 1847 (et plus récemment en trad. angl. sous le titre *Institutes of Elenctic Theology*, J.T. Dennison, éd., 3 vol.) ◆ sur les orthodoxes de l'époque, le recueil classique est H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*.

Ph. Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed : A Social History of Calvinism* ◆ H. Blocher, « Calvin infralapsaire », *La Revue réformée*, t. 31, n° 123, p. 270-276 ◆ P. Courthial, *Fondements pour l'avenir* ◆ J. Decorvet, « F.S.R. Gausson. Sa vie, son œuvre et le débat sur la théopneustie », *Hokhma*, n° 70, p. 24-55 ◆ D.G. Hart, *Calvinism : A History* ◆ A. Heron, « Calvinisme », *DCT*, p. 234-236 ◆ A. Lecerf, *Études calvinistes* ◆ D. et J. Gibson (dir.), *From Heaven He Came and Sought Her : Definite Atonement in Historical, Biblical, Theological, and Pastoral Perspective*

(...)

humaine de Christ comme une illusion, une apparence uniquement, plutôt qu'une partie intégrante d'une réelle incarnation. La thèse fondamentale était que si Christ avait souffert, il n'était pas divin; et s'il était vraiment Dieu, il n'aurait pas pu souffrir. L'union des deux natures, fils de David et fils de Dieu, pourtant affirmée dans le passage de Rm 1.3-4, faisait apparemment déjà l'objet de contestations dans la communauté johannique (voir 1 Jn 4.2; 2 Jn 7). La pensée docète devint partie intégrante des conceptions « gnostiques », qui considéraient Jésus comme le messager extraterrestre, extérieur à ce monde mauvais et donc pur de tout contact avec le créateur mauvais. Ce Jésus extraterrestre était venu pour éveiller les gnostiques à leur destinée hors du règne de la création. Bien que les concepteurs des Symboles de Nicée et des Apôtres se soient opposés aux enseignements docètes et aient clairement reconnu les deux natures de Jésus-Christ, c'est le Symbole de Chalcédoine (451 apr. J.-C.) qui rend explicite la doctrine chrétienne selon laquelle Jésus était « vrai Dieu et vrai homme ».

G. L. BORCHERT

► Chalcédoine (concile) • Gnosticisme.

BIBLIOGRAPHIE. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. I. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)* ♦ H. Blocher, *La doctrine du Christ* ♦ J.N.D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église.*

DOCTRINE

De manière générale, la doctrine (en latin *doctrina*, et en gr. *didaskalia*) est un enseignement, sur un certain sujet, transmis d'une personne à une autre dans un certain but. La doctrine chrétienne est l'enseignement conforme aux Écritures au sujet de l'Évangile de Jésus-Christ, transmis par l'Église aux disciples dans le but de connaître Dieu et d'acquiescer la sagesse qui conduit au salut. Selon Thomas d'Aquin, la doctrine est le produit principal de la théologie : un enseignement au sujet de Dieu, révélé par Dieu lui-même. La doctrine, c'est ce que l'Église croit et enseigne en se basant sur la Bible. Cet enseignement peut être explicite (dans les déclarations de foi et les catéchismes) ou implicite (à travers des pratiques spécifiques).

Toutes les doctrines ne sont pas sur un pied d'égalité : les dogmes sont des enseignements

qui font autorité, et qui sont considérés comme indispensables pour préserver l'intégrité de l'Évangile. Les nier constituerait une hérésie. Ces doctrines de premier ordre ont été mises en lumière alors que l'Église primitive s'opposait aux fausses doctrines (2 Th 2.11; 2 P 2.1; Jd 3-4). Les Églises se sont ensuite séparées en diverses dénominations en fonction de leur compréhension des doctrines de second ordre (p. ex. le mode de présence du Christ dans la sainte cène); ces différences ne constituent pas des hérésies. Après des siècles de guerres de religions, officielles ou non, beaucoup de chrétiens aujourd'hui sont lassés par la doctrine, une situation rendue d'autant plus fréquente par le fait que les doctrines sont considérées comme purement théoriques, et sans valeur pratique pour les disciples.

Développement

La situation n'a pas toujours été telle qu'elle est actuellement. L'Église primitive consacrait beaucoup de temps, d'énergie et de réflexion à éradiquer des fausses doctrines et à parvenir à l'unanimité sur les doctrines chrétiennes fondamentales. Elle ne le faisait pas par passion pour l'élaboration de systèmes de pensée théoriques, mais par souci d'interpréter correctement l'Écriture et de préserver son message. Ne pas reconnaître que Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme, par exemple, remet en cause l'intégrité du récit évangélique et la logique du salut.

La notion de développement de la doctrine suscite des réactions ambivalentes, surtout parmi les évangéliques qui croient, à tort, qu'adhérer au *sola scriptura* implique qu'il n'y ait pas nécessité d'aller « plus loin » que la Bible : l'Écriture ne suffit-elle pas? D'un point de vue plus libéral, Adolf von Harnack affirme que la religion pure de Jésus-Christ a été corrompue par son exposition à la philosophie grecque (thèse de « l'hellénisation »).

Que la doctrine ait une histoire est indéniable. Les récits du développement doctrinal diffèrent : les théories « descriptives » suivent le développement; les théories « normatives » offrent des critères pour distinguer entre développements légitimes et illégitimes. Les deux concernent l'herméneutique, c'est-à-dire le processus par lequel la communauté de foi s'efforce de comprendre la norme et la source de l'Écriture. La Bible ne change pas; la compréhension de l'Église, elle, évolue. La doctrine

évolue quand les chrétiens rencontrent un problème, soit dans le texte biblique (pourquoi Jésus devait-il mourir?), soit dans une situation actuelle (les personnes souffrant de démence avancée sont-elles toujours porteuses de l'image de Dieu?).

Le défi consiste à expliquer comment les nouveaux énoncés doctrinaux sont en continuité avec les fondements bibliques qui font autorité. Parmi les diverses théories, les plus productives sont celles qui prennent en compte « l'identité » (la continuité, la concordance) de façon à permettre la répétition non identique (dire la même chose de différentes manières). Dans son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, John Henry Newman utilise une métaphore organique selon laquelle les semences de l'Écriture finiront par germer et donner des vérités mûres.

Si l'Écriture fournit des semences doctrinales, la tradition fournit le terreau propice à leur développement. La tradition, c'est le dialogue entre une communauté et son texte fondateur : comment l'Écriture survit au temps alors que les communautés ecclésiales incarnent leurs interprétations en divers passages de la Bible. La continuité qui définit le juste développement doctrinal est à la fois conceptuelle et communautaire. La doctrine permet à l'Église d'écrire de nouvelles scènes de fidélité qui poursuivent la même intrigue de la rédemption dans de nouveaux contextes culturels.

Le développement de la doctrine ne doit donc pas être considéré comme la corruption d'une doctrine originelle pure, mais plutôt comme l'accomplissement de la promesse de Jésus selon laquelle le Saint-Esprit conduira son Église dans toute la vérité (Jn 16.13). Le Saint-Esprit étend et approfondit non pas la Parole de Dieu elle-même mais, par son œuvre d'illumination, la compréhension de l'Église. La vérité biblique est immuable, elle est le bon dépôt (2 Tm 1.14), mais le développement doctrinal est la façon dont l'Église collecte les intérêts (une perception plus profonde de la vérité).

Nature

Paul utilise à cinq reprises l'expression « saine doctrine » (1 Tm 1.10; 2 Tm 1.13; 4.3; Tt 1.9; 2.1). Quelle est la nature de la doctrine, et qu'est-ce qui la rend « saine » (salutaire; bénéfique)? Thomas d'Aquin, ainsi que de nombreux évangélistes, considèrent les doctrines

comme des propositions informatives dont la validité dépend du rapport entre leur vérité et la réalité. George Lindbeck, dans sa typologie bien connue, donne à cette approche le nom de « cognitive-propositionnelle ».

Friedrich Schleiermacher est le représentant d'une approche moderne libérale appelée « expérientielle-expressiviste » qui considère la doctrine comme « l'expression verbale de sentiments religieux », des symboles peu instructifs qui renvoient à des expériences intérieures (le sentiment de dépendance absolue) plutôt qu'à des réalités extérieures. Il est intéressant de noter que les deux approches (cognitive-propositionnelle et expérientielle-expressiviste) peuvent toutes deux considérer l'Écriture comme la base de la doctrine, même si, dans un cas, cette base est la vérité révélée et, dans l'autre, l'expérience religieuse.

L'approche de Lindbeck, que l'on peut qualifier de « normative » ou de « culturelle et linguistique », envisage les doctrines comme des règles grammaticales qui apprennent aux membres de l'Église à « parler chrétien », à parler de Dieu, de Jésus-Christ et d'eux-mêmes en utilisant le langage biblique. Apprendre à parler correctement de Dieu est plus lié à la formation, à « l'impression » de l'expérience chrétienne qu'à son « expression ». La doctrine fournit la « grammaire de la foi » (des règles de langage et de pratique), et donc la structure d'interprétation de l'Église. Certains critiques font remarquer que la vérité doctrinale, dans cette perspective culturelle et linguistique, ne concerne pas les réalités qui étayaient la foi mais la cohérence interne du discours de foi, ce qui réduit de fait la doctrine à des descriptions de la vie communautaire de l'Église ou à un « discours sur le discours ».

Kevin Vanhoozer défend une conception « directive-performative » de la doctrine qui prend en compte la force pragmatique de la conception de Lindbeck, mais qui définit, comme norme du langage et de la pratique chrétiens, non pas les pratiques ecclésiales mais les pratiques canoniques. La doctrine fournit une direction de type théâtral à l'Église, à la fois pour comprendre la réalité de l'histoire de la rédemption attestée dans la Bible (p. ex. en précisant l'identité du protagoniste divin, ou la signification de certains événements clés comme la crucifixion et la résurrection) et pour y participer correctement.

But

Selon Alister McGrath, les doctrines, en structurant la compréhension de la foi chrétienne par l'Église, ont quatre fonctions : elles mettent l'Église à part des autres communautés (démarcation sociale); elles rendent explicite la structure conceptuelle sous-entendue par le récit biblique (interprétation narrative); elles offrent un cadre pour comprendre la spiritualité (interprétation de l'expérience); elles affirment l'état des choses (déclaration de la vérité).

Ellen Charry insiste sur la fonction pastorale de la doctrine, affirmant qu'elle constitue un ingrédient indispensable pour développer une vie sage, excellente et saine spirituellement. La vérité doctrinale doit être connue et appliquée dans l'intérêt du bien-être de l'homme. Les doctrines ont pour « but de forger la personnalité » : connaître Dieu et qui l'on est devant lui est favorable au développement de la vertu. Le but ultime de la doctrine est la santé intellectuelle, morale et spirituelle de l'Église.

En résumé : la doctrine traduit par le langage « ce qui est en Christ » (Dieu réconciliant le monde avec Lui-même), en conservant son mystère tout en nourrissant simultanément la compréhension de l'histoire de la rédemption. Ce faisant, la doctrine forme des disciples et prépare les croyants à pratiquer, de manière réfléchie, ce que le Père fait en Christ par l'Esprit Saint. La doctrine enseigne aux disciples à se charger de leur croix, c'est-à-dire à assumer leur rôle dans l'histoire de Jésus et à devenir ainsi effectivement des « petits Christs ». La doctrine développe la piété et la ressemblance au Christ en formant les disciples à agir avec compréhension et enthousiasme pour présenter le Christ au monde dans un langage véridique et par des actes d'amour.

K. J. VANHOOZER

► Dogme • Drame, « théodrame » • Systématique (théologie).

BIBLIOGRAPHIE. E.T. Charry, *By the Renewing of Your Minds : The Pastoral Function of Christian Doctrine* ♦ T.G. Guarino, *Vincent of Lérins and the Development of Christian Doctrine* ♦ C. Helmer, *Theology and the End of Doctrine* ♦ R. Heyduck, *The Recovery of Doctrine in the Contemporary Church* ♦ G.A. Lindbeck, *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'ère du postlibéralisme* ♦ A.E. McGrath, *The Genesis of Doctrine* ♦ J. Pelikan, *Development of Christian Doctrine* ♦ R. Putnam, *In Defense of Doctrine* ♦ A.C. Thiselton,

The Hermeneutics of Doctrine ♦ K.J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine* ♦ idem, *Le théâtre de la théologie. Doctrine et formation de disciples* ♦ K.J. Vanhoozer et D.J. Treier, *Theology and the Mirror of Scripture* ♦ P. Wells, *La grâce (étonnante) de Dieu. Une théologie biblique et systématique de l'alliance*, chap. 10 ♦ M. Wiles, *Making of Christian Doctrine* ♦ M.B. Yarnell III, *The Formation of Christian Doctrine*.

DOCTRINE DES « DEUX ROYAUMES » → POLITIQUE (THÉOLOGIE)

DODD, CHARLES HAROLD → ESCHATOLOGIE RÉALISÉE

DOGME

Dans le N.T., le terme *dogma* désigne un décret, une ordonnance, une décision ou un commandement (Lc 2.1; Ac 16.4; 17.7; Ép 2.15; Col 2.14). Dans la philosophie grecque tardive, l'usage juridique a été inclus dans le terme *dogma*, qui désigne alors la proposition doctrinale qui exprime le point de vue officiel d'un certain maître ou d'une école.

La théologie chrétienne primitive a finalement utilisé le terme de la même manière. Au milieu du IV^e siècle, Basile le Grand fait la distinction entre le kérygme évangélique et les dogmes ou propositions de foi. La première reconnaissance d'affirmations « dogmatiques » remonte au concile de Nicée en 325, au cours duquel la consubstantialité du Fils et du Père devint une confession de foi.

Au Moyen Âge, l'Église catholique a développé le concept de *depositum fidei* (le dépôt de la foi), dans lequel l'Église se voit confier un trésor de vérités dont les ramifications pouvaient être légitimement développées. Finalement, avec le concile de Trente (1545-1563) et le premier concile œcuménique du Vatican (1870), les affirmations dogmatiques en viennent à être considérées comme infaillibles. Ainsi, le dogme était considéré dans le catholicisme, avant même la Réforme, comme une vérité dont le contenu objectif est révélé par Dieu et défini par l'Église, soit lors d'un concile, soit par le pape, soit par propagation générale.

Le protestantisme a rejeté toute association du dogme avec des affirmations infaillibles de l'Église. Dans la pensée réformée, tous les dogmes doivent être confrontés à la révélation de Dieu dans les saintes Écritures. La foi est une relation de confiance personnelle avec Dieu par Jésus-Christ, et non pas principale-

(...)

GRANDS RÉVEILS

La portée théologique des deux premiers grands réveils aux États-Unis est fondée sur l'effet que l'intense réveil spirituel a eu sur la pensée chrétienne. Le premier grand réveil (d'environ 1735 à 1743) est associé aux noms de plusieurs personnes : le pasteur de l'Église réformée néerlandaise Théodore Frelinghuysen, le presbytérien Gilbert Tennent, le congrégationaliste Jonathan Edwards, et particulièrement le prédicateur itinérant anglican George Whitefield, tous des calvinistes dont l'œuvre a clairement été façonnée par leurs engagements théologiques. Le second grand réveil (d'environ 1795 à 1830), plus diversifié, trouve ses origines dans l'œuvre de prédicateurs itinérants méthodistes, baptistes et presbytériens de l'Ouest américain, et, dans les colonies de l'Est, dans celle de pasteurs congrégationalistes de Nouvelle-Angleterre, et dans les efforts particuliers menés par le président du Yale College, Timothy Dwight. Ses figures de proue sur le plan théologique furent le professeur de théologie de Yale Nathaniel William Taylor, le génie de l'organisation Lyman Beecher, et l'évangéliste de renom Charles Grandison Finney, dont les positions étaient bien moins calvinistes que celles des principaux acteurs du premier réveil, plus sensibles aux théories démocratiques des nouveaux États-Unis.

La sotériologie du premier réveil s'est illustrée dans la pratique de Whitefield et la pensée d'Edwards. Whitefield prêchait souvent que le salut appartient complètement à Dieu et que les hommes n'ont pas la capacité naturelle de se tourner vers Christ si Dieu ne les appelle pas au salut. Un fermier du Connecticut, Nathan Cole, parti écouter Whitefield le 23 octobre 1740, raconte à quoi ressemblaient ces prédications : « En l'entendant parler, mon cœur a été touché ; par la grâce de Dieu, mes anciennes fondations étaient ébranlées, et j'ai compris que ma justice ne pourrait pas me sauver. J'ai alors été convaincu par la doctrine de l'élection, et je me suis mis immédiatement à débattre avec Dieu de cela, parce que tout ce que je pouvais faire ne pouvait me sauver, et que Dieu avait décrété de toute éternité qui serait sauvé ou non. »

Edwards a fourni un exposé plus systématique des positions augustiniennes et calvinistes. Dans *Freedom of Will* (1754), il soutient que la « volonté » est une expression de toute la personne qui suit toujours les motivations les plus profondes du cœur. *Original Sin* (1758)

montre combien les motivations profondes de l'homme sont égoïstes et éloignées de Dieu du fait de la participation de l'humanité entière à la chute d'Adam. Elles ne changent que sous l'effet de la grâce souveraine de Dieu. Dans *Religious Affections* (1746), il suggère que la vraie spiritualité est produite par le débordement d'un cœur racheté et non par l'émotion ou un effort de la volonté. La nouvelle jeunesse insufflée par Edwards à la sotériologie calviniste constitue le résultat théologique le plus durable du premier grand réveil.

Le premier grand réveil a aussi influencé les théologies de l'Église et de la société. Sous la direction de Jonathan Edwards, de nombreux congrégationalistes de la Nouvelle-Angleterre et presbytériens des colonies du Centre évoluèrent vers l'idéal d'une « Église pure », c'est-à-dire vers la conviction que seuls ceux qui se déclarent ouvertement chrétiens peuvent participer à la sainte cène ou être membres à part entière de la communauté. Cette conviction, issue d'une conscience exacerbée par le réveil de la sainteté de Dieu, renversa la Halfway Covenant (l'alliance « à mi-chemin ») et l'ecclésiologie encore plus libérale du grand-père de Jonathan Edwards, Solomon Stoddard, qui invitait quasiment toutes les personnes présentes dans la communauté à la sainte cène. Le premier grand réveil eut d'autres conséquences au niveau de l'ecclésiologie, car il stimula les efforts des congrégationalistes séparatistes et des baptistes pour organiser des Églises complètement indépendantes des gouvernements de la Nouvelle-Angleterre. Jonathan Edwards et le groupe de la « Nouvelle Lumière » (New Light), qui partageait ses idées, ne considéraient pas cette étape nécessaire, mais les baptistes et les congrégationalistes séparatistes pensaient que la prédication même de Jonathan Edwards conduisait inévitablement dans cette direction.

Le premier grand réveil mit aussi fin à la conception puritaine de la société comme union bénéfique entre la vie ecclésiastique et la vie publique. Les leaders du Réveil appelaient à la pureté dans les Églises, même si cela devait signifier la destruction du lien étroit entre l'Église et l'État qui était un trait historique du puritanisme. Les adversaires du Grand Réveil (« The Great Awakening ») accordaient tellement de valeur à ce lien qu'ils étaient prêts à abaisser les exigences spirituelles de l'Église en vue de le préserver. Il en résulta une série de théologies

rivales de la vie publique, aucune ne parvenant à établir un consensus équivalent à celui dont jouissait l'ancienne synthèse puritaine.

Entre les années 1740 et 1800, la théologie du premier grand réveil subit de nombreux changements. Les héritiers de Jonathan Edwards modifièrent sa pensée de manière à la rendre plus conforme aux principes de justice et d'équité des Lumières, qui étaient devenus si importants en Amérique. La Révolution américaine joua toutefois un rôle encore plus important. La guerre et les perturbations de la société furent difficiles à vivre pour les Églises. Mais les présupposés de la révolution concernant les valeurs humaines posèrent des difficultés plus grandes encore au calvinisme traditionnel. L'esprit patriotique encourageait le développement d'une plus grande confiance dans les capacités humaines, une moins grande disposition à reconnaître la souveraineté absolue d'un être quel qu'il soit, Dieu y compris, et un plus grand optimisme en la capacité de l'homme à vaincre les maux de la vie privée et publique.

Le second grand réveil a, au tournant du XIX^e siècle et par la suite, stimulé la vie religieuse à une échelle jusque-là sans précédent. Il insuffla une nouvelle vie aux dénominations épuisées et fournit l'impulsion nécessaire à la création de nombreux nouveaux mouvements. Il eut également un fort impact sur les concepts de salut, d'Église et de société.

Chez Nathaniel Taylor particulièrement, la sotériologie du second grand réveil s'éloigna de celle de Whitefield et d'Edwards. Taylor était convaincu que les individus confrontés à un choix moral font toujours preuve d'un « pouvoir vers le contraire », et c'est ce qui l'a conduit à croire pleinement au libre arbitre de l'homme. Alors qu'Edwards et Whitefield, pour préserver la souveraineté de Dieu dans le salut, insistaient sur l'incapacité des pécheurs à se sauver eux-mêmes, Taylor et les principaux revivalistes ont eu tendance à mettre l'accent sur la capacité que Dieu accorde à tous de venir à Christ. Cette approche plus arminienne a été renforcée par l'influence croissante des méthodistes, bien que de nombreux méthodistes américains de la première heure n'aient pas exprimé autant de confiance dans les capacités humaines innées que Taylor et Finney. La sotériologie de Taylor était en partie fondée sur la psychologie, à savoir sur la conviction selon laquelle la volonté est un arbitre indépendant qui choisit parmi

les options que lui présentent l'esprit et les émotions. La conception de Taylor a été aussi influencée par une lecture de l'Écriture modelée par la philosophie écossaise du sens commun et les présupposés qui l'accompagnent concernant les capacités humaines innées.

Le second grand réveil eut aussi un impact sur l'ecclésiologie. Sous l'influence libérale de l'époque de la révolution, certains chrétiens ont affirmé que la norme d'organisation des Églises était la Bible seule, libérée des interprétations traditionnelles. Ainsi, en s'appuyant sur la Bible uniquement, les « Disciples », les Free Will Baptists, les méthodistes calvinistes, les universalistes, les « chrétiens » et d'autres nouveaux groupes ont utilisé une interprétation personnelle pour se libérer des dénominations historiques et créer la leur. Derrière le grand succès du volontarisme se trouve également l'esprit plus démocratique des tout jeunes États-Unis. Des sociétés bénévoles, séparées des dénominations et organisées autour de buts précis, ont été un des produits des efforts énergiques du second réveil pour christianiser et réformer l'Amérique. L'ecclésiologie qui sous-tendait ce volontarisme prenait au sérieux l'unité spirituelle et universelle de l'Église, mais ne laissait pas autant de place à la théologie systématique ou à une pensée chrétienne cohérente.

Pour finir, le second réveil contribua à l'élaboration d'une théologie de la société qui insistait sur le potentiel de l'Amérique et la promesse d'une espérance millénaire. Au vu des nombreuses conversions, des réveils généralisés et du grand succès des sociétés bénévoles, beaucoup de chrétiens américains ont eu le sentiment que Dieu déversait des bénédictions particulières sur les États-Unis. Cette vision encouragea les chrétiens à accomplir des prouesses dans le service, en grande partie du fait de la conviction qu'une telle effusion de l'Esprit Saint annonçait la fin des temps.

Les deux premiers grands réveils américains ont été des événements plus importants sur le plan théologique que les réveils suivants. Le premier réveil suscita une brève renaissance du calvinisme qui, particulièrement chez Jonathan Edwards, a été la source de nombreuses études depuis. Le second réveil fut encore plus important, car il favorisa une théologie revivaliste, combative et démocratique qui façonna tout le protestantisme américain des années 1870, fournit l'une des sources principales du

fondamentalisme, et contribua à l'héritage durable du mouvement évangélique moderne.

M. A. NOLL

- Edwards, Jonathan • *Halfway Covenant* • Nouvelle-Angleterre (théologie de la) • Revivalisme • Whitefield, George.

BIBLIOGRAPHIE. J.B. Boles, *The Great Revival, 1787-1805* ♦ C. Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards* ♦ B. Cottret, « Le paradigme perdu : le *Great Awakening* entre la faute et l'innocence », *ETR*, t. 75/2, p. 211-228 ♦ F.H. Foster, *A Genetic History of the New England Theology* ♦ E.S. Gaustad, *The Great Awakening in New England* ♦ J. Gillies, *Historical Collections of Accounts of Revival* ♦ J. Haroutunian, *Piety versus Moralism : The Passing of the New England Theology* ♦ N.O. Hatch, *The Sacred Cause of Liberty : Republican Religion and the Millennium in Revolutionary New England* ♦ A. Heimert et P. Miller (dir.), *The Great Awakening : Documents Illustrating the Crisis and Its Consequences* ♦ T.S. Kidd, *The Great Awakening : The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America* ♦ I.H. Murray, *Revival and Revivalism : The Making and Marring of American Revivalism, 1750-1858* ♦ H.S. Smith, *Changing Conceptions of Original Sin : A Study of American Theology since 1750* ♦ M. Vetö, *La pensée de Jonathan Edwards*.

GREBEL, CONRAD (v. 1498-1526)

Fondateur de la première assemblée libre, c'est-à-dire séparée de l'État. Il est né à Zurich à l'époque où la ville était encore sous l'influence principale de l'Église catholique romaine. Il semblerait que le jeune Grebel ait étudié à l'école latine, l'école Caroline, de sa huitième à sa seizième année. Il a étudié à l'université de Bâle de 1514 à 1515, à celle de Vienne de 1515 à 1518 et enfin à celle de Paris de 1518 à 1520. Après avoir bénéficié d'une bourse royale pour ses études, il obtint ensuite une bourse papale pour étudier à l'université de Pise, mais ce projet ne vit jamais le jour. Il était un brillant intellectuel humaniste, connaissait le grec et maîtrisait l'écriture du latin, mais vivait une vie profane et assez dissolue. En 1521, il tomba éperdument amoureux de Barbara, et malgré l'opposition énergique de ses parents, il l'épousa le 6 février 1522 pendant que son père était absent de la ville.

Grebel avait été un admirateur de longue date de Zwingli et fréquentait le cercle restreint des intellectuels humanistes qui se rassemblaient autour du réformateur zurichois. Quelques

mois après son mariage, Grebel se convertit à l'Évangile de la grâce de Dieu et suivit avec beaucoup de sérieux la formation de disciples telle que l'enseignait Zwingli. Il fut tout d'abord un disciple enthousiaste, mais dès l'automne 1523, il commença à se montrer critique à l'égard de Zwingli pour avoir permis au conseil des Deux-Cents de Zurich de fixer la cadence de mise en place de la Réforme. Dès l'automne 1524, Grebel avait développé les points principaux de sa position théologique. Avec ses disciples (appelés désormais les mennonites), il tenait fermement au *sola scriptura*, à l'idée d'une Église libre, au baptême du croyant, à une obéissance sincère au N.T. (appelée discipulat chrétien); il rejetait le serment civil sur la Parole du Christ, toute utilisation de la force ou de la violence, y compris l'incorporation dans l'armée. Il croyait que l'Église était amenée à souffrir et le chrétien à « porter sa croix », considérait que le lieu de culte devait être simple et non décoré, défendait la tolérance religieuse (absence de persécution des non-conformistes) et affirmait que les nouveaux-nés et les enfants étaient sauvés sans passer par la cérémonie du baptême.

Lui et ses disciples reçurent des amendes et des peines de prison pour avoir perturbé l'unité religieuse du nouveau mouvement évangélique de Zurich mené par Zwingli. Peu après, Grebel fonda la première Église libre moderne et instaura le baptême du croyant le 21 janvier 1525. Il fut emprisonné, évangélisa avec ferveur le nord de la Suisse et mourut de la peste durant l'été 1526, un an et demi seulement après avoir fondé son Église fidèle à une interprétation littérale de la Bible.

J. C. WENGER

- Anabaptisme • Mennonites • Zwingli, Ulrich.

BIBLIOGRAPHIE. H.S. Bender, *Conrad Grebel* ♦ C. Grebel, *Conrad Grebel's Programmatic Letters* ♦ J.L. Ruth, *Conrad Grebel of Zurich*.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (v. 329-v. 391)

Grégoire, l'un des Pères cappadociens, est né dans une famille aristocratique du centre-sud de la Cappadoce. Il a beaucoup voyagé dans le cadre de ses études, d'abord à Césarée, puis à Alexandrie (où il étudie la médecine), et finalement à Athènes où il étudie la philosophie et la rhétorique. Durant son voyage mouvementé en bateau vers Athènes, où il se retrouve pris dans plusieurs tempêtes, il fait un vœu à Dieu