

LA REVUE REFORMÉE

Questions de société

Léopold SCHÜMMER Les fondements de l'éthique de l'économie et des affaires selon le protestantisme	1
Daniel BERGÈSE Une civilisation désorientée, Le naufrage de la quête du sens en modernité tardive	53
<i>Doctrine</i> Paul WELLS Jésus-Christ et l'eschatologie	69



La Revue réformée

publiée par

l'association **LA REVUE RÉFORMÉE**
33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP Marseille 7370 39 U

Comité de rédaction:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, D. COBB, P. COURTHIAL,
J.-M. DAUMAS, F. HAMMANN, M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS

Editeur: Paul WELLS, D. Th.
pwells@club-internet.fr

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL.
Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée
d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»;
elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs –
qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

Couverture: maquette de Christian GRAS

LES FONDEMENTS DE L'ÉTHIQUE DE L'ÉCONOMIE ET DES AFFAIRES, SELON LE PROTESTANTISME

Léopold SCHÜMMER*

Introduction

Une remarque préliminaire s'impose. Mon objectif n'est pas de chercher à prouver que les éléments dynamiques de la civilisation moderne sont à inscrire au crédit de la Réforme et, plus particulièrement, de sa branche réformée, à la suite des travaux d'Emile de Laveleye, de Max Weber, de Ernst Troeltsch et de tant d'autres. Mon intention vise plutôt à tenter de tirer de ce riche passé les moteurs d'une action créatrice aujourd'hui et de voir si la vision du dessein de Dieu, que véhicule cette tradition, répond aux besoins de notre temps. Il y a des ressemblances entre les bouleversements du XVI^e siècle, fermant une période et en ouvrant une autre, et la situation chaotique de la fin du XX^e siècle et du début du XXI^e siècle, secoués par des possibilités quasi infinies de la mémoire artificielle et par le raz de marée que celle-ci entraîne dans tous les secteurs de l'activité humaine.

Ma recherche prend en compte la critique souvent adressée aux Eglises d'être prolixes quand il s'agit des problèmes personnels,

* Professeur honoraire à la Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles, maître de conférences honoraire à l'Université de Liège. Cours de trois heures, donné le 11 février 1995, à la Faculté ouverte des religions et des humanismes laïques à Charleroi. Ces leçons s'inscrivent dans un séminaire de sept samedis «avant-midi» consacré aux «Fondements de l'éthique de l'économie et des affaires...» selon le catholicisme, l'islam, le judaïsme, le protestantisme, les philosophies et religions du Japon, avec, en conclusion, le point de vue d'un laïc.

conjugaux et familiaux, mais très embarrassées, voire silencieuses, quand surgissent les questions du travail, du salaire, de la production, de l'argent et de la répartition des richesses.

Plan

Pour exposer ces fondements, j'interrogerai les principaux réformateurs:

- Luther, le représentant majeur de la tradition luthérienne;
- Zwingli, un des pères de la tradition réformée;
- Martin Bucer, le réformateur de Strasbourg, qui a marqué de son empreinte les traditions réformée et anglicane;
- Jean Calvin, le principal théologien de la tradition réformée.

Je tenterai de décrire brièvement leur vision des rapports entre l'Eglise et l'économie et leur notion du travail et de l'argent. Mais pour saisir leurs visions et découvrir leur apport, il convient de brosser d'abord, sommairement, la conception de la période qui précède. Or, l'Eglise latine de la fin du XV^e siècle tient sa conception de l'économie, du travail et de l'argent de deux sources: l'Antiquité gréco-romaine et la tradition judéo-chrétienne transmise par les Ecritures.

I. L'Antiquité

I. Travail, oisiveté

Interrogeons, d'abord, l'Antiquité païenne. Dans sa belle étude sur *Le christianisme et le travail*, publiée en 1944, H. Clavier¹ a réuni des textes étonnants que je n'imaginais pas trouver chez les philosophes grecs. Au IV^e siècle avant notre ère, dans cet univers, le travail est toujours associé à l'esclavage. Dans *La République* (VI, 54), Platon note: «C'est le propre d'un homme bien né que de mépriser le travail.» Le travail manuel et l'esclavage sont tellement identifiés et méprisés que le magistrat doit réprimander tout homme libre qui se détournerait de l'étude de la vertu et travaillerait de ses mains. Aristote surenchérit:

1. H. Clavier, *Le christianisme et le travail* (Clermont-Ferrand, 1944).

«Le privilège de l'homme libre n'est pas la liberté, mais l'oisiveté, qui a pour corollaire obligatoire le travail forcé des autres, c'est-à-dire des esclaves.»²

Il décrit deux humanités: l'une créée pour être libre et commander, l'autre pour être esclave et obéir. Ce qui suscitait, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, cette pertinente remarque de Clavier: «Aristote prélude à tous les nietzschéismes et à tous les racismes.»³ Cette conception du travailleur-outil conduit à cette injustice en trois temps: «Si un maître tue son esclave, étant en colère, il doit se purifier; s'il tue l'esclave d'un autre, il paiera des dommages-intérêts; mais si un esclave, même en légitime défense, tue un homme libre, il mourra comme parricide.»⁴ Encore deux phrases d'Aristote qu'on a honte de devoir lire:

«Il y a des travaux auxquels un homme libre ne peut se livrer sans se dégrader; aussi la nature a-t-elle produit une espèce d'êtres, les esclaves, qui usent leur corps à peiner pour nous.»⁵

Et toujours dans *La Politique*: «Toutes les occupations manuelles sont sans noblesse, et il est impossible que celui qui cultive la vertu puisse vivre de la vie d'un ouvrier, d'un journalier.»⁶ Le travailleur n'est pas un citoyen, mais un esclave, une brute dont il faut, pour en tirer le plus possible, au meilleur compte, satisfaire la gourmandise. Xénophon rêvait d'une cité où chaque citoyen aurait au moins trois esclaves inaliénables⁷.

Ce virus a été inoculé à Rome par l'hellénisme. Cicéron méprise tout travail matériel et salarié, le salaire étant le symbole de la servitude. Cette funeste conception sera tempérée par l'esclave Epictète, philosophe latin de langue grecque (50-130), prônant un humanisme universaliste et, surtout, par la vogue des cultes à mystères qui ne faisait aucune distinction entre les hommes.

2. Aristote, *Politique*, II, 6, 2.

3. H. Clavier, *op. cit.*, 47.

4. *Ibid.*, 45-46.

5. Aristote, *op. cit.*, I, 3, VII, 9.

6. Aristote, *op. cit.*, III, 5.

7. H. Clavier, *op. cit.*, 45.

2. Rapport esprit-matière

Dans l'espace de la civilisation gréco-latine, la supériorité de l'esprit sur la matière est affirmée. L'activité mentale, qui est noble, domine le travail manuel, jugé inférieur et vil. Quant à l'oisiveté, elle est exaltée. Les ouvriers salariés sont inconnus, les tâches matérielles étant remplies par une main-d'œuvre servile.

3. Propriété, argent

La propriété foncière tient la plus grande place dans l'économie. Il y a bien «des sociétés financières, des banques, des changeurs de monnaie... Mais les *argentarii* ne sont pas comparables aux banquiers modernes. Les Romains n'ont pas connu l'organisation du crédit, les lettres de change ni les valeurs mobilières...»⁸ Pour le droit romain, le droit de propriété est absolu. Quant à l'argent et au prêt, la conception antique est bien connue, la pensée d'Aristote ayant été reproduite sans nuances par l'Eglise latine jusqu'à Calvin: «l'argent n'engendre pas l'argent, ne fait pas de petits» mais, d'après H. Hauser, le prêt à intérêt était d'usage courant dans le monde antique⁹.

II. Les Ecritures

1. Travail, oisiveté

C'est dans cet univers mental que l'Eglise des premiers siècles, bordant la Méditerranée, a reçu la Bonne Nouvelle du Christ, contenue dans les Ecritures.

Genèse 2.15 situe le travail avant la révolte d'Adam: «L'Eternel Dieu prit l'homme et le mit dans le jardin d'Eden, pour le cultiver et le garder.» Si la révolte a rendu le travail pénible («La terre sera maudite à cause de toi. Tu en tireras ta nourriture avec peine tous les jours de ta vie...»¹⁰), un mandat divin,

8. H. Sée, *Les origines du capitalisme moderne* (Paris, 1930), 9-10.

9. H. Hauser, «L'économie calvinienne», in *Etudes sur Calvin et le calvinisme*. Exposition de la Bibliothèque nationale à l'occasion du quatrième centenaire de l'*Institution chrétienne* (Paris, 1935), 77.

10. Gn 3.17.

le quatrième, le concerne: «Tu travailleras six jours et tu feras toute ton œuvre.»¹¹

L'oisiveté n'y est pas une qualité¹², le travail étant le propre de Dieu. Le Psaume 121.4 parle ainsi de l'Eternel: «Non! Il ne sommeille ni ne dort, le gardien d'Israël.» Cette glorification du travail est confirmée par le Christ. Jésus dit aux Juifs: «Mon Père travaille jusqu'à présent, et je travaille, moi aussi.»¹³ Jésus était charpentier et l'apôtre Paul fabriquait des tentes¹⁴. Cette conception se retrouve aussi dans le judaïsme du temps de Jésus: le rabbin Hillel travaillait de ses mains. Une telle vision ne peut que condamner l'oisiveté. On lit donc sans étonnement dans les épîtres de Paul aux Thessaloniciens: «Nous vous prions, frères, (...) de mettre votre honneur (...) à travailler de vos mains (...)» et «si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas non plus manger»¹⁵. Le travail manuel est donc une occupation digne et sainte, voulue de Dieu depuis la Création et jusqu'à la Parousie.

2. Rapport esprit-matière

La Bible ignore tout d'une différence entre un travail noble – celui de l'esprit – et un travail vil, indigne d'un homme libre – celui des mains. Pour l'Écriture, il n'y a qu'une seule humanité et tous les hommes portent en eux l'image de Dieu, qui leur confère leur valeur. Denis de Rougemont remarque, avec raison, que c'est en vertu de cette conception que la civilisation européenne est devenue universelle.

Pour l'Égypte ancienne, le mot «homme» était réservé aux habitants de la vallée et du delta du Nil; aux autres revenait un mot à mi-chemin entre l'animal et l'homme. Pour les Grecs et les Chinois, il y avait deux espèces de bipèdes verticaux: eux et les barbares, qui n'étaient ni vraiment, ni complètement hommes. Ces trois grandes et très hautes civilisations sont restées

11. Gn 20.9.

12. D'après Elie. *Var. Hist.*, X, 14, Socrate proférait: «L'oisiveté est sœur de la liberté», citation de H. Clavier, *op. cit.*, p. 41.

13. Jn 5.17.

14. Mc 6.3 et Ac 18.3.

15. 1Th 4.11-12 et 2Th 3.10.

régionales, car il leur manquait cette étonnante puissance que le Christ a injectée dans son Corps, qui, pendant longtemps, s'identifia à l'Europe. Et D. de Rougemont, ce grand intellectuel réformé, pétri de théologie et de philosophie, d'écrire en 1970 dans sa *Lettre ouverte aux Européens*: «L'Europe – 4% des terres émergées de la planète – a découvert la terre entière sans jamais être découverte, et a soumis les continents l'un après l'autre sans qu'aucun, jusqu'ici, ne l'ait soumise.»¹⁶

3. Propriété, argent

Dans l'Écriture, le droit de propriété n'est pas absolu, mais est toujours conçu à partir de son origine: le partage de la Terre promise, à la sortie du désert, entre tribus, clans et familles. La fête du Jubilé exprime clairement la volonté de Dieu: en cette année-là, la cinquantième, tous les esclaves seront libérés: «Vous publierez la liberté dans le pays pour tous ses habitants.» Et: «Chacun de vous rentrera dans sa propriété.»¹⁷ Ce qui fonde cette libération et ce retour de chacun en son bien initial, c'est le fait qu'il n'y a qu'un propriétaire: Dieu. On lit, en effet: «La terre ne sera pas vendue à perpétuité; car la terre est à moi, et vous êtes chez moi comme des étrangers et des gens en séjour.»¹⁸

Quant au prêt, l'enseignement de l'Ancien Testament est simple: obligation de prêter à ses frères sans intérêt et permission de prêter avec intérêt aux étrangers – pratique du commerce international, courante à l'époque.

III. Le christianisme, de l'origine au XVI^e siècle

1. Travail, oisiveté

Concernant le travail et l'oisiveté, l'Eglise des premiers siècles a abandonné la vision antique, pour celle de l'Écriture. Saint Augustin, à la fin du IV^e siècle, et saint Benoît, au VI^e siècle, en sont les témoins. La *Règle bénédictine* le montre bien, qui réunit condamnation de l'oisiveté et noblesse du travail des mains. Le

16. D. de Rougemont, *Lettre ouverte aux Européens* (Paris, 1970), 57.

17. Lv 25.10 et 25.13.

18. Lv 25.23.

chapitre XLVIII de la *Règle*, que les bénédictins méditent en entier trois fois¹⁹ l'an, a pour titre: *Du travail des mains de chaque jour*²⁰. En voici la première phrase: «L'oisiveté est ennemie de l'âme; les frères doivent donc consacrer certaines heures au travail des mains et d'autres à la lecture des choses divines.»²¹ Belle harmonie entre les activités manuelles et spirituelles!

La réalité du Moyen Age ne correspond pas à ce bel enseignement, valable pour les moines seulement. L'esclavage antique est remplacé par le servage. Ceux qui travaillent de leurs mains – à l'exception des moines – ne sont pas des hommes libres, mais des serfs.

Le Moyen Age connaît aussi, à la suite de saint François, une pauvreté choisie, voulue, entraînant la nécessité de la mendicité, qui permet à celui qui la choisit d'acquérir des mérites, capables de lui ouvrir les portes du Royaume. Se développe alors une conception nouvelle de l'oisiveté: l'*otium complativium*. L'on n'est pas loin de l'oisiveté d'Aristote.

Pendant cette période, après les Mutakkimum de l'islam des IX^e et X^e siècles, et Maïmonide, penseur juif du XII^e siècle, Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, réalise une synthèse de l'Écriture et d'Aristote. Inévitablement, la hiérarchie aristotélienne du travail de l'esprit supérieur à celui des mains envahira la pensée chrétienne latine.

H. Clavier rapporte un exemple qui illustre bien cette triste déviation. Dans les Flandres du XIII^e siècle, où la bourgeoisie accède au pouvoir, une loi stipule que sont exclus de toute participation au pouvoir politique ceux qui ont les ongles bleus, c'est-à-dire tachés par la manutention des laines teintes. Le travail des mains est à nouveau disqualifié²². Un fameux retour en arrière!

19. Les 28 mars, 28 juillet et 27 novembre. *Benedicti Regula*, éd. D. Ph. Schmitz 3^e éd. (Maredsous, 1962), 140-141.

20. *La règle bénédictine*, «De opera manuum cotidiana».

21. *Ibid.*, 141: *Otiositas inimica est animae; et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina*. Cet équilibre se trouve dans la forme: *in labore manuum (...)* in lectione divina.

22. H. Clavier, *op. cit.*, 74.

2. Rapport esprit-matière

Dans le régime féodal, sont des hommes libres le seigneur et ses vassaux ayant reçu un fief, qui ont la charge de diriger un domaine et de combattre pour le défendre et l'agrandir. Quant à ceux qui travaillent de leurs mains – fermiers, artisans, domestiques – ils sont des serfs. Il existe très nettement une hiérarchie entre le vulgaire travail des mains et les nobles tâches politiques et militaires.

A cette déchéance par rapport aux Ecritures, s'ajoute une hiérarchie sainte d'institution divine, qui accentue cette lamentable opposition. Pour faire bref, je cite le résultat d'un processus: en 1302, la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII, pape de 1294 à 1303, fonde divinement les prétentions romaines. La théorie des deux glaives applique le texte de Luc: «Ils dirent: «Seigneur, voici deux épées.» Il leur répondit: «Cela suffit.»»²³ Cette bulle, d'une démesure quasi luciférienne, ose exiger la soumission de tous les humains au pontife romain, en précisant que le respect de cette exigence est indispensable au salut (*de necessitate salutis*)²⁴. Nécessité soulignée par l'adverbe *omnino* (tout à fait, pleinement, entièrement, complètement), qui emprisonne chacun.

A la fin du Moyen Age, l'héritage judéo-chrétien des Ecritures a cédé le pas à l'héritage païen. C'est le retour de la supériorité du travail spirituel, estimé noble, sur le vil travail manuel.

3. Propriété, argent

Au XIII^e siècle, le thomisme, qui rassemble ce que le Moyen Age avait de meilleur, tient Dieu pour le propriétaire suprême. Etienne Gilson précise ainsi la question:

«Le droit humain ne saurait avoir pour effet d'abolir le droit naturel auquel il s'ajoute. Ce que les riches possèdent en excès de leurs besoins est donc destiné, de droit naturel, à subvenir aux besoins des pauvres.»²⁵

23. Lc 22.38.

24. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*. Ed. 24 (Barcelona, 1946, n° 469), 220: *Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino de necessitate salutis*.

25. E. Gilson. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de s. Thomas d'Aquin*, 5^e éd. (Paris, 1948), 437.

Conception très différente du droit romain. Pour le thomisme, l'aumône, la charité, le don, l'offrande du riche sont obligatoires. Obligation qui n'enlève pas à ses œuvres de charité leur caractère méritoire. L'alimentation des pauvres et des moines, qui menaçaient, rendait nécessaire l'application de ce droit naturel.

L'Eglise est, dès le Moyen Age, une puissance financière internationale. Les banques italiennes, par leurs succursales, percevaient les revenus du Saint-Siège et avançaient l'argent à la cour pontificale. Il y eut les banques de Sienne, de Luques et de Pistoie; puis de Florence, en 1263, sous le pontificat d'Urbain IV. Le taux d'intérêt courant allait de 14 à 25% et, souvent, de 45 à 50% par an. Le Saint-Siège, qui condamnait l'usure, la pratiquait pourtant. Et ces usuriers compteront parmi eux des pontifes (cf. les Médicis). A cette époque, les grandes propriétés foncières des évêques, des chapitres et des abbayes développèrent le commerce des marchandises et de l'argent. Henri Sée, dans son étude sur les *Origines du capitalisme moderne*, remarque que «les monastères devinrent des établissements de crédit»²⁶. Ces «banques agricoles» ecclésiastiques violaient en permanence les canons des conciles en couvrant leur indigne pratique des termes pieux – mais, en fait, mensongers et hypocrites – de reconnaissance, action de grâces, gratitude... Il y avait aussi les grands ordres militaires – Templiers et Teutonique – immensément riches, qui avaient en dépôt des masses de métaux précieux et d'argent, et qui prêtaient à intérêt aux princes et aux rois. La présence des commanderies, en chaque pays, facilitait les transactions.

A côté de la richesse ecclésiastique, il y avait l'argent laïque du patriciat urbain, des banques et des marchands qui circulait dans les foires, puis, à la fin de la période, dans les Bourses. La spéculation sur les capitaux, les assurances et les paris y étaient connus et pratiqués. Le grand commerce maritime s'organisait en guildes et en hanses et ouvrait des entrepôts dans les ports et des comptoirs dans le Levant. Tout cela fonctionnait et l'Eglise latine s'en tenait à la pensée d'Aristote, reprise par saint Anselme et saint Thomas d'Aquin... et sanctionnée par les

26. H. Sée, *Origines du capitalisme moderne* (Paris, 1930), 29.

conciles: l'argent n'enfante pas l'argent. Voici le canon 25 du Concile de Latran III, du 19 mars 1179: après avoir constaté que nombreux sont ceux qui se livrent au crime de l'usure «sans prêter la moindre attention aux condamnations dont la frappent les deux Testaments, nous statuons, en conséquence, que les usuriers notoires ne pourront être admis au sacrement de l'autel; que s'ils meurent dans ce péché, ils ne recevront pas la sépulture chrétienne...»²⁷ Ce canon est en permanence violé ou contourné par tous, et aussi par l'Eglise, qui en use et en tire profit. C'est une hypocrisie généralisée. Le temps manque pour considérer les Eglises non latines. Un exemple de franchise: au V^e siècle, le Syrien Siméon le Stylite s'attaqua aux prêteurs et réduisit leurs intérêts de 12 à 6%, taux jugé légitime.

IV. Les réformateurs

A) Martin Luther (Eisleben, 1483-1546)

En abordant la vision de ce géant du XVI^e siècle, il faut se souvenir que sa famille se composait de paysans et de mineurs, tous victimes des Fugger²⁸, maîtres de l'argent qu'il fallait emprunter et des mines de Saxe, où il fallait travailler. Il ne faut pas oublier que Luther est entré de bonne heure au couvent, a été élève des scolastiques et était peu familier avec les choses du vaste monde.

1. Travail, oisiveté

«L'Eglise médiévale avait considéré la mendicité comme une école d'humilité et l'aumône comme un mérite et un moyen de gagner le salut (...) Dame Pauvreté avait été l'épouse de saint François et la pauvreté volontaire était la gloire des ordres mendiants.»²⁹

27. R. Foreville. Latran I, II, III et Latran IV. *Histoire des conciles œcuméniques*, 6, sous la direction de Gervais Dumige, s.j. (Paris, 1963), 221-222. Le décret stipule que le clerc qui accepterait une offrande d'un usurier ou lui procurerait la sépulture chrétienne «sera contraint de restituer ce qu'il aurait reçu, et jusqu'à satisfaction dont l'ordinaire est juge, il sera suspens de son office».

28. H. Hauser, *op. cit.*, 230. Pour Luther: banquier, usurier, c'est tout un. Par un jeu de mots, il pose l'identité entre *Wucherei* (usure) et *Fuggerei* (les riches banquiers de Charles Quint).

29. H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*.

Luther renverse cette conception et, dans son manifeste de 1520 à la noblesse allemande, il exprime son souhait: «Une des tâches qui s'imposent le plus impérieusement serait de supprimer toute mendicité (...) Nul parmi les chrétiens ne devrait jamais aller mendier (...) chaque ville devrait prendre soin de ses pauvres et ne tolérer aucun mendiant étranger (...) pèlerin (...) ou (...) moine mendiant.»³⁰

On doit à Luther la redécouverte de la valeur religieuse du travail: on plaît à Dieu, non par l'ascétisme des moines fuyant le monde, mais en remplissant son devoir dans la profession où Dieu nous a placés. Conviction qui l'amènera à combattre les moines mendiants et les illuminés anabaptistes. Luther a coulé sa conviction dans le mot *Beruf*³¹. Il a traduit le texte de *Siracide l'Ecclésiastique* (11.20), que l'on traduisait avant lui par *Werk* ou *Arbeit*, par *Beruf*. *Beruf* évoque l'idée d'un appel de Dieu, d'un devoir imposé par Dieu. Avant Luther, *klésis* était traduit par *Berufung*. Il n'y a pas chez les peuples catholiques, ni dans l'Antiquité une expression équivalente. *Beruf* pour profession passera dans toutes les langues concernées par la Réforme: *beroep* (hollandais), *calling* (anglais), *kald* (danois), *kallese* (suédois), *hivatás* (hongrois), notamment. Il n'y a rien de plus élevé que la profession. Chacun a le devoir moral de bien s'acquitter de sa tâche professionnelle.

2. Rapport esprit-matière

Pour caractériser la vision qu'avait le réformateur des rapports de l'Eglise et du monde, E.-G. Léonard parle de «démocratie luthérienne». Luther pensait «que l'humanité pécheresse, la société, l'Etat et l'Eglise visible elle-même relevaient plutôt du diable, à qui il les abandonnait volontiers»³². A l'opposé de Boniface VIII, qui exigeait la soumission de tous au pouvoir du pape, Luther confiera tout au pouvoir temporel et laïque. Seuls resteront

30. C'est la vingt et unième proposition. Martin Luther, *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, Œuvres (Genève: Labor & Fides, 1957) (dans la suite: *O.L.*) II, 133.

31. *L'Ecclésiastique* 11.20: «Attache-toi à ta profession, reste dans ta profession.» Pour un bon exposé de la question, voir M. Halbwachs. «Les origines puritaines du capitalisme», in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Strasbourg, 1925, no 2), 140-141.

32. E.-G. Léonard. *Le protestant français* (Paris, 1953), 213.

indépendants de cette autorité l'être intérieur et la responsabilité du salut. Même la discipline ecclésiastique relèvera de l'Etat. Luther était surtout soucieux du salut individuel et tenait que le social n'était pas son affaire³³. Ce qui ne l'empêchait pas d'écrire aux princes et aux conseils des villes pour les exhorter à s'occuper de l'enseignement, de l'assistance publique et des hôpitaux.

Sa vision du monde était pessimiste. Il écrivait en 1524: «On ne doit ni ne peut gouverner le monde selon l'Evangile et selon l'amour chrétien, mais d'après des lois sévères, en se servant du glaive et de la force; car le monde est mauvais.»³⁴ Et cinq ans avant sa mort, sa vision n'était pas plus riante: «Si le monde ne s'amende (...) l'ultime écroulement surviendra (...) je n'ai d'autre réconfort ni d'autre espoir, si ce n'est que le dernier jour est imminent (...)»³⁵

3. Propriété, argent

Tout au début de son œuvre réformatrice, en 1520, dans son manifeste *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, il donne sa position à l'égard de la nouvelle économie en train de naître:

«Le plus grand des malheurs dont souffre la nation allemande est assurément le commerce de l'argent. C'est le diable qui a inventé ce commerce de l'argent, et en l'autorisant, le pape a fait tort au monde entier. Il faut vraiment mettre un frein dans la gueule des Fugger et des sociétés analogues. Comment se peut-il que l'on accumule, sans offenser Dieu et le droit, des biens si importants (...) dans l'espace d'une vie? Je ne comprends pas qu'avec cent florins on puisse en gagner annuellement vingt, et même florin pour florin (100%) et tout ceci sans le tirer de la terre ou du bétail, car ces biens (de la terre, du bétail) dépendent non pas de l'astuce humaine, mais de la bénédiction divine.»

33. E.-G. Léonard, *op. cit.*, 202: «Au Congrès œcuménique de Stockholm (1925), l'évêque Ihmels s'écriait: «Ce monde est au diable!» et le surintendant Klingemam: «Il y a quatre siècles que Luther nous a enseigné à ne pas mêler les affaires de monde à l'idée du Royaume de Dieu et à ne pas marquer du nom chrétien un progrès politique ou sociaux.»

34. *O.L.*, IV, 137.

35. *O.L.*, VII, 276.

Et après avoir précisé que ces matières ne relevaient pas du théologien, mais des experts séculiers, il donne toutefois son avis, c'est-à-dire son projet économique:

«Il serait beaucoup plus conforme à la volonté divine de développer l'agriculture et de restreindre le commerce et ceux-là font bien mieux qui, selon l'Écriture, travaillent la terre et y cherchent leur nourriture (...) Il y a encore beaucoup de terre qui n'est ni labourée ni cultivée.»³⁶

Quatre ans plus tard, Luther va préciser et compléter sa pensée dans son traité *Du commerce et de l'usure*. Il relève les trois vices de cette économie:

«Chacun cède sa marchandise aussi cher qu'il veut, ensuite le fait de prêter puis celui de cautionner qui sont comme trois sources d'où jaillissent, pour se répandre partout, toutes sortes d'abominations, d'injustices, de fraudes et de supercheries.»³⁷

Il donne cette définition de l'usurier: «Si quelqu'un prête avec l'intention de reprendre, amélioré ou augmenté, ce qu'il a prêté, c'est un usurier manifeste et condamné.»³⁸ Il n'a pas de mots assez durs pour les usuriers: «On les appelle des égorgeurs ou des étrangleurs; mais ils passent pour des gens importants.»³⁹ Ce disant, il pensait aux Fugger et à leurs sbires, courtisés par les hauts dignitaires de l'Eglise, les princes, les rois et l'empereur. Il comparait les usuriers au brochet et les estimait plus dangereux que les brigands: «Car les commerçants volent quotidiennement le monde entier, alors qu'un chevalier pillard vole une ou deux personnes, une ou deux fois par an.»⁴⁰

Son appréciation du «commerce étranger» n'est pas plus positive: «Il importe des marchandises (...) qui ne servent qu'au luxe (...) et (...) sucent l'argent du pays et des gens.» Son jugement est clair: «Il ne devrait pas être autorisé.»⁴¹ Luther a bien vu le danger du monopole:

36. O.L., II, 152-153.

37. 1524, O.L., IV, 134.

38. O.L., IV, 132.

39. O.L., IV, 138.

40. *Du commerce et de l'usure* (1524). O.L., IV, 142.

41. O.L., IV, 124.

«Certains achètent la totalité d'un article ou d'une marchandise dans un pays ou une ville, afin d'être les seuls à en disposer et de pouvoir ensuite fixer et augmenter le prix et la céder aussi cher qu'ils veulent ou peuvent.»⁴²

En 1529, dans son *Grand Catéchisme*, il composait pour l'inculquer aux jeunes générations cette vision de l'économie nouvelle et de son moteur, le commerce, et de l'argent:

«Bref, c'est là le métier le plus répandu et la plus grande corporation sur la terre, et si l'on considère le monde, aujourd'hui, à travers toutes les conditions, il n'est qu'une grande, vaste écurie, remplie de grands voleurs.»⁴³

B) Ulrich Zwingli (Wildhaus, 1484-Kappel, 1531)

Oskar Farner, le spécialiste de Zwingli, a bien caractérisé le réformateur zurichois dans cette comparaison: «Là où Luther dit: «Comment mon âme sera-t-elle sauvée?» Zwingli dit: «Comment mon peuple sera-t-il sauvé?»»⁴⁴

1. Travail, oisiveté

Sur le travail et l'oisiveté, Zwingli n'apporte rien de nouveau par rapport à son contemporain, Luther.

2. Rapport esprit-matière

Mais sa conception des rapports entre l'Eglise et le monde est tout à fait différente. Il nous offre une analyse très riche de la propriété.

Il consacre un traité à l'étude des liens unissant l'Etat et l'Eglise. Pour lui, l'autorité civile est d'institution divine et assure devant Dieu un *gestliches Amt*, un office spirituel. On lit dans ce traité:

«L'autorité veille, comme représentante de Dieu, afin que notre existence ne devienne pas une vie animale dénuée de raison.»⁴⁵

42. O.L., IV, 135.

43. O.L., VII, 69.

44. U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, trad. française de Von Göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, par J. Courvoisier (Paris, 1979), 14.

45. U. Zwingli, *op. cit.*, 49.

Dans ses *Schlussreden de 1523*, il «avait invoqué l'autorité de Jésus pour dénier un pouvoir à l'Eglise (Lc 22.24ss) et affirmé le devoir d'obéir à l'autorité civile (Mt 22.21), seule compétente en matière de juridiction (Lc 22.14) et seule autorisée à porter le glaive»⁴⁶. Une telle vision devait l'amener à s'opposer à l'immunité ecclésiastique exemptant les clercs de l'impôt. On lit dans le *Traité sur la justice*: «Les ecclésiastiques ne sont exempts de toute charge ni selon le droit, ni selon le commandement divin.»⁴⁷

Le pouvoir civil est lié par une norme: la Parole de Dieu. Zwingli remarque dans ce traité:

«Où les magistrats apprendraient-ils à distinguer les œuvres bonnes et mauvaises? Dans la Parole de Dieu. C'est là qu'ils trouvent la vérité, qui ne trompe pas, (...) il n'y a pas de meilleure doctrine pour un gouvernement séculier (...) Elle montre aux deux (= gouvernement et sujets) ce qui est mauvais et ce qui est bon, elle les aide à être d'un même avis en sorte que l'un n'estime pas bon ce que l'autre ne veut pas tenir pour tel.»

Conception qui suppose que les conseils et les habitants de Zurich étudient ensemble cette Parole.

Cette autorité a des limites: «L'autorité civile n'est pas souveraine sur la Parole de Dieu et sur la liberté chrétienne (...)»⁴⁸ Mais elle est indispensable: «Si notre pauvre justice humaine allait à vau-l'eau (...) la vie en société ne serait pas différente de celle des bêtes sauvages (...) Ainsi les juges et les magistrats qui exercent l'autorité sont serviteurs de Dieu: ils sont les maîtres d'école.»⁴⁹ Les magistrats sont, comme les pasteurs, des serviteurs de Dieu. Zwingli nous présente une vision très positive de la cité et de ses autorités, tout à fait différente du pessimisme de Luther. H. Strohl, le grand spécialiste de la pensée de la Réforme, résume ainsi l'effort de Zwingli: «L'Eglise issue de la Réforme devint à Zurich une fonction de la cité chrétienne,

46. Lc 22.28: «Je suis au milieu de vous comme celui qui sert.» Mt 22.21: «Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu.» Lc 12.14: «Qui m'a établi pour être votre juge et faire vos partages?» H. Strohl, *La pensée de la Réforme* (Neuchâtel, 1951), 246.

47. U. Zwingli, *op. cit.*, 80 (*unvernünfftigen* = dépourvues de raison).

48. *Ibid.*, 73.

49. *Ibid.*, 42-43.

à laquelle Zwingli abandonna, en 1525, tout l'exercice de la discipline.»⁵⁰

3. Propriété, argent

La position de Zwingli sur le prêt est semblable à celle de Luther, mais ses analyses sur la propriété sont originales et riches.

Voici sa lecture du capitalisme lié au péché. Après avoir cité «le commandement divin: Tu dois aimer ton prochain comme toi-même»⁵¹, il commente:

«Et parce que nous n'observons pas le commandement, les fruits et biens de ce monde deviennent la propriété privée des hommes; nous gardons pour nous ce que Dieu a donné gratuitement (...) Du fait que toutes choses sont ainsi devenues de la propriété privée, nous apprenons que nous sommes tous pécheurs. Si même nous n'étions pas mauvais par nature, la possession d'une propriété privée serait un péché si important que Dieu nous condamnerait pour cette seule raison, car ce qu'Il nous donne librement, nous le gardons pour nous. Le mendiant n'est pas exempt d'un tel péché, car, d'une manière ou d'une autre, l'homme est conduit par son intérêt personnel.»⁵²

Et ces richesses qui deviennent injustes en devenant privées n'ont qu'un légitime propriétaire: «Nous devons concéder que les richesses appartiennent à Dieu, si bien que nous devons toujours les tenir à disposition selon la volonté et pour le service de Dieu.»⁵³

Quant au commerce de l'argent, qu'il nomme travail malsain, pratiques impies, affaire malpropre, Zwingli le juge en ces termes: «Ce fatras (*Wust*) malpropre qu'est l'usure, la chose est à ce point odieuse à Dieu qu'il ne veut pas la tolérer où que ce soit.»⁵⁴ Dans son traité, *Der Hirt*, destiné aux pasteurs, Zwingli insiste

50. H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, 246.

51. Mt 22,39.

52. *Op. cit.*, 69-70.

53. *Ibid.*, 74.

54. *Ibid.*, 79 (*Wust*: amas confus, chaos, crasse).

sur la protection des fidèles. Parmi ceux qui veulent les opprimer, il cite: «Ces gens qui se manifestent en prenant, volant dans l'usure, le change, l'inflation (*Münzmindren*) et toutes autres actions qui ont rendu les publicains si méprisables (...)»⁵⁵

Comme norme pour la gestion des biens, Zwingli propose: «Par-dessus tout, l'homme doit en toutes circonstances éviter de mettre le bien temporel avant la solidarité humaine.»⁵⁶ Solidarité qui impose d'aider les pauvres: «Oui, le riche doit donner son bien aux pauvres, c'est-à-dire à Dieu.» Le fondement de cette obligation se trouve dans sa lecture du capitalisme: «Puisque Dieu nous a donné la terre et ses fruits librement, sans paiement de notre part, la jouissance doit aussi en être gratuite.» Mais cette obligation est intérieure: «Dieu n'ordonne cependant pas de l'en dépouiller, s'il ne le fait pas.»⁵⁷ Et pour les mauvais riches, qui ne respectent pas la loi de nature (faire ou ne pas faire à autrui ce que l'on veut ou ne veut pas qu'il nous fasse), il rappelle: «Bien que nous paraissions justes aux yeux du monde, nous n'en sommes pas moins des larrons à ceux de Dieu.»⁵⁸ Le riche au cœur sec est un voleur que Dieu jugera.

A cause de cette sécheresse, qui sera grandement sanctionnée – Zwingli reprend la parole de Notre Seigneur Jésus-Christ sur le riche, le chameau et le chas d'une aiguille –, il propose d'admettre un intérêt de 5% et développe une réflexion en quatre étapes:

«1) Dieu nous ordonne de donner notre bien aux nécessiteux sans prétendre à une rétribution. 2) Si (...) nous ne le faisons pas, il nous commande de prêter notre argent sans intérêt (Ex 22.25; Lv 25.36). 3) Comme nous ne le faisons pas davantage, le maître d'école (= l'autorité) est là et nous apprend à donner un intérêt. 4) Le juge a été institué pour mettre de l'ordre dans les différends et les abus (...)»⁵⁹

55. U. Zwingli, *Le Berger*, trad. française de *Der Hirt*, par J. Courvoisier (Paris, 1984), 44.

56. U. Zwingli, *De la justice divine*, 79.

57. *Ibid.*, 46.

58. *Ibid.*, 48.

59. *Ibid.*, 44. Ex 20.25: «Si tu prêtes (...) à quelqu'un de mon peuple (...) tu ne te comporteras pas à son égard comme un usurier.» Lv 25.36: «Tu ne tireras de ton frère ni intérêt ni profit.»

Quant au taux de 6%, il est interdit: «On trouve des magistrats qui avalisent une telle demande d'intérêt (...) ils agissent (...) contre leur propre justice et mésusent de leur pouvoir.»⁶⁰ Cette discipline envisagée ne supprime pas le principe supérieur à toute prudence:

«Puisque Dieu nous a donné la terre et ses fruits librement, sans paiement de notre part, la jouissance doit aussi en être gratuite. Comme ce n'est pas le cas, nous sommes toujours des débiteurs de Dieu et agissons mal envers lui, parce que nous faisons nôtre ce qui lui appartient.»⁶¹

Remarquable suite dans les idées profondément nourries par les Ecritures.

C) Martin Bucer (Sélestat, 1491-Cambridge, 1551)

Tout d'abord, un mot bref sur le réformateur de Bâle: Ecolampade (Weinsberg, 1482-Bâle, 1531), né un an avant Luther et mort la même année que Zwingli. Il avait une position différente de ses deux contemporains sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il souhaitait une plus grande indépendance pour l'Eglise. Il insistait souvent sur la différence essentielle qui sépare l'Etat, usant de contrainte, et l'Eglise, n'agissant que par persuasion. Il reconnaissait à l'Etat – comme Luther et Zwingli – le droit et le devoir de prendre part à la réforme de l'Eglise, mais il lui contestait le droit de l'organiser. Pour Ecolampade, la discipline relevait de l'Eglise et non de l'Etat. A sa mort, Bucer se fit le champion de ses idées, qu'il transmit aussi à Calvin, lors du séjour de ce dernier à Strasbourg.

De 1520 à 1548, Bucer participa à la réformation de Strasbourg et à l'organisation de son Eglise. Il est, à ce titre, un des pères de la tradition réformée. Après l'Intérim d'Augsbourg de 1548, l'empereur exigea du Conseil de Strasbourg, ville d'Empire, le renvoi de Bucer. Le 6 avril 1549, Bucer partit pour l'Angleterre, où l'appelait l'archevêque de Cantorbéry. Il fut lecteur royal d'Ecriture Sainte à Cambridge. A la demande de

60. *Ibid.*, 77.

61. *Ibid.*, 46.

l'archevêque Cranmer, il révisa le *Common Prayer Book*. Edouard VI, fils de Henry VIII et de Jeanne Seymour (1537-1553), manifesta le désir de recevoir, pour les étrennes du Nouvel An, une sorte de bréviaire du prince protestant, où il pourrait trouver les règles de conduite de sa politique⁶². Bucer composa ce qui devait être son testament théologique et politique, le *De Regno Christi*, qui contenait les fondements et les mesures d'application de quatorze lois visant la réforme de l'Eglise d'Angleterre. Il est à ce titre un des pères de la tradition anglicane. C'est ce traité que je citerai, dans la traduction française de 1558, pour exposer la pensée de Bucer⁶³.

I. Travail, oisiveté

La huitième loi, qui a pour titre «De l'éducation civile de la jeunesse et de chasser oisiveté», prévoit «que nul ne soit oiseux, mangeant ainsi que font les bourdons le labour d'autrui (...) tous fayneans qui menent vie oiseuse doivent estre expulsez de la communion de l'Eglise (...) car il est impossible que les hommes soyent sans rien faire.»⁶⁴ Voici la raison de cette interdiction dépendant de la théologie de l'image de Dieu, qui sera si présente dans l'anthropologie de Calvin: «Tels personnages (= les oiseux) rejettent (...) la nature et image de Dieu, à laquelle ils sont faits et formez (de Dieu, dis-je, toujours ouvrant (= travaillant) procurant tous les biens à ses créatures)...»⁶⁵

Pour lutter contre ce vice, condamné par l'Ecriture et le monachisme primitif, souvenons-nous que Bucer fut un moine dominicain. Cette loi stipule: «Il est doncques necessaire d'instituer plusieurs écoles entre nous (...) et procurer que tous les enfants y soyent envoyez pour estre instruits es lettres et au catechisme de notre foy (...).»⁶⁶ L'oisiveté étant conçue comme «mère et

62. F. Wendel, *Martin Bucer* (Strasbourg, 1951), 44. Il fut *King's Reader of the Holy Scripture*.

63. *Martini Bucer opera latina* (Du Royaume de Jésus-Christ), trad. française de 1558, éd. F. Wendel (Paris/Gütersloh, 1954). *De Regno Christi*, éd. F. Wendel (Paris/Gütersloh, 1955). H. Strohl a dit de ce livre qu'il «est comme une édition revue et amplifiée du *Manifeste à la noblesse allemande*», in *Luther jusqu'en 1520*, 371.

64. M. Bucer, *Du Royaume de Jésus-Christ*, 232.

65. *Ibid.*, 232.

66. *Ibid.*, 234.

racine de tous vices»⁶⁷, il faut en protéger aussi les femmes: «On adjoustera (...) le maniment et ouvrage du lin pour chasser l'oisiveté des femmes, laquelle ne leur est moins dangereuse qu'aux hommes (...)»⁶⁸ L'oisiveté doit être aussi pourchassée et sanctionnée parmi les étudiants. Le chapitre LIII de cette loi, qui traite des *Commissaires* (...) ordonnez pour regarder sur les ouvrages et mestiers, note:

«Si aucuns se trouvent (...) oiseux et sont du nombre de ceux qui estoient destineez pour les sciences et pour servir au ministere de la religion ou de la republique, ils seront rabaissez et renvoyez aux œuvres plus viles, et sur tout en l'estat ecclesiastique et de literature, qui doyvent estre en exemple de toute diligence aux autres citoyens.»⁶⁹

On relèvera l'importance accordée aux lettres (conception humaniste du *primum verum*). C'est encore le danger de l'oisiveté qui interviendra dans le choix des hôteliers. Le chapitre LI de cette huitième loi stipule:

«Qu'on commette la charge des hostelleries et logis publics seulement à ceux que l'on congnoit avoir la crainte du Seigneur et estre chastes et humains (...) afin que les oiseux et fayneants qui dependent prodigalement leurs biens, soyent du pays ou estrangers, en soyent deschassez.»⁷⁰

2. Rapport esprit-matière

Après la longue domination romaine, soumettant tout à son pouvoir absolu, nombreux étaient ceux qui, cherchant une revanche, optaient pour la position de Luther et de Zwingli, confiant tout à l'Etat. Bucer, reprenant la position d'Ecolampade, souhaitait que l'Eglise organise elle-même sa vie, nommant en son sein pasteurs, docteurs, anciens et diacres. Bucer n'eut pas gain de cause; il faudra attendre Calvin pour que se réalise, à Genève, ce projet.

67. *Ibid.*, 239.

68. *Ibid.*, 237.

69. *Ibid.*, 244.

70. *Ibid.*, 243.

Les ordonnances de 1534, à Strasbourg, avaient sanctionné la mainmise du pouvoir civil sur l'Eglise. Elle prévoyait la nomination dans chacune des sept paroisses de trois *Kirchenpfleger*: un échevin, un membre du Conseil, un fidèle de la paroisse; soit deux tiers à la cité et un tiers à l'Eglise. L'organisation et le contrôle de l'Eglise dépendaient de ces vingt et un anciens: nomination et contrôle des pasteurs, discipline, gestion courante.

Pour Bucer, la cité n'avait pas qu'une fonction répressive; elle était aussi éducatrice. Mais pour bien réaliser sa mission, elle devait savoir que tout vient de Dieu et doit respecter sa volonté⁷¹, «car le magistrat est ministre de Dieu pour ton bien».

3. Propriété, argent

Dans cette huitième loi, qui traite de l'éducation, de l'oisiveté et des métiers, Bucer consacre un chapitre à «Comment la marchandise (= commerce) doit être réformée»⁷². Le négoce est un état honnête quand il fournit «les choses qui sont utiles à la république pour vivre sainement et honnêtement et non point pour entretenir vaines pompes et superfluités»⁷³.

Il attaque le fléau des importations de luxe, qu'il décrit ainsi:

«Ces négociants ont des marchandises inventées seulement pour débordement et superfluité (...) qui incitent (...) à l'acheter. Et si l'argent fait défaut (...) incontinent l'argent sera prêt (...) avec usure si dangereuse que et eux et leurs familles s'en sentent jusques à la mort.»⁷⁴

Ces négociants qu'il nomme «sangsues publiques»⁷⁵ ont une influence néfaste. Ils «aveuglent et efféminent les cœurs des jeunes gens qui autrement enclins à vertu (...) estiment qu'il n'y a rien meilleur ni plus désirable que d'amasser (...) grandes richesses (...) de vivre opulamment.»⁷⁶ Bucer tient ces accapareurs, qui

71. Rm 13.1: «Il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu.»

72. M. Bucer, *Du Royaume de Jésus-Christ*, 240-243.

73. *Ibid.*, 240.

74. *Ibid.*, 242.

75. *Ibid.*, 242.

76. *Ibid.*, 241, *emascuant hi animos (...) adolescentium*.

«traffiquent avec grosses usures» et «font des monopoles» pour tous très dangereux, car «ils ont de quoi (...) pour amadouer et endormir les princes et la justice»⁷⁷. Pour limiter le danger de ce commerce d'importation de luxe, Bucer propose au roi de décider «que nul ne transporte hors votre royaume et n'apporte en icelui autres marchandises que celle que votre Majesté aura ordonnée»⁷⁸ et précise les qualités que les «gouverneurs de la jeunesse» doivent trouver chez les jeunes candidats à cet état. Au nombre desquelles, on remarquera: avoir la crainte de Dieu, aimer le bien public plus que le sien, être sobre et tempéré⁷⁹. Il demande de supprimer les professions des «revendeurs, courratiers et facteurs de marchands», en ne permettant pas à un jeune d'y entrer, cet état étant «vil et abject»⁸⁰. Pour moraliser le commerce, il demande d'instituer sur chacun art et métier des maîtres jurés pour avoir l'œil sur tous ceux qui exercent et apprennent quelque art et métier (...)»⁸¹

Bucer, qui est favorable à l'autarcie, s'oppose à la politique des seigneurs anglais, qui abandonnent les cultures pour les clôtures, la laine étant alors d'un bon rapport⁸². Bucer défend l'agriculture, demande que «des savants (...) en la science d'agriculture soient départis par les villages, pour réveiller la négligence des (...) laboureurs»⁸³ et insiste sur l'importance de la culture des jardins servant «... non seulement au contentement des yeux et du nez (...)» mais apportant «beaucoup de commodités pour la nourriture et de bons remèdes contre diverses maladies»⁸⁴. Pour limiter les importations et donner du travail à tous, il demande d'organiser les différents travaux du cuir, du papier et des métaux. Il conçoit ce dernier labeur «pour punition des malfaiteurs ne méritant pas la mort»⁸⁵. Pour lutter

77. *Ibid.*, 241, *concilia et iudicia principum*, les conseils et tribunaux des princes.

78. *Ibid.*, 242-243.

79. *Ibid.*, 242.

80. *Ibid.*, 243.

81. *Ibid.*, 244.

82. *Ibid.*, 236.

83. *Ibid.*, 237.

84. *Ibid.*, 237.

85. *Ibid.*, 238.

contre le mépris antique du travail, qui avait retrouvé vie à la fin du Moyen Âge, il montre que les nobles ancêtres Abraham, Isaac, Jacob et David se sont adonnés «au labourage des terres, ou au cultivaige des jardins, ou aux pasturages des bêtes»⁸⁶.

Quant au prêt, Bucer insinua timidement légitime – pour que le commerce soit possible – de permettre une usure non supérieure à 5%⁸⁷.

Pour Bucer, l'ordre de Dieu à son peuple en Deutéronome 15.4, réalisé par la primitive Eglise de Jérusalem⁸⁸, concerne l'Eglise de tous les temps: «Il ne doit pas y avoir de pauvres chez toi.»⁸⁹ La sixième loi lui est consacrée, qui traite «De la pourvoyance des pauvres indigents»⁹⁰. Qui prie «Que ton Royaume advienne» (Mt 6.10) doit secourir les pauvres. S'il ferme ses entrailles, il est «hors du Royaume de Christ». Son refus de partager ses biens, reçus de Dieu, l'excommunie.

Le respect de cet ordre divin suppose l'interdiction de la mendicité et un système d'entraide, organisé autour du ministère des diacres, les successeurs des sept d'Actes 6, élus et ordonnés autant que la population l'exige. Ce ministère de l'Eglise nécessite une grande délicatesse et de la sensibilité. L'obligation pour tous les valides de travailler s'impose:

«La république ne doit souffrir personne qui ne s'adonne à quelque chose honnête et utile pour servir à icelle, car il est impossible que les hommes soient sans rien faire.»⁹¹

Ordre est donné à tous «de nourrir et entretenir leurs domestiques (...) parents, (...) alliés, s'ils ont moyen de ce faire». Si nécessaire, «le jugement en appartiendra au magistrat ordinaire du lieu»⁹². Quant à ceux qui ne sont pas valides et n'ont pas des parents «desquels ils puissent attendre secours, la ville ou village

86. *Ibid.*, 240.

87. H. Hauser, *op. cit.*, 232.

88. Ac 2.44-45, 4.34-35.

89. M. Bucer, *Du Royaume de Jésus-Christ*, 87.

90. *Ibid.*, 141-150.

91. *Ibid.*, 232.

92. *Ibid.*, 148.

qu'ils habitent y doit pourvoir»⁹³. Il s'agit bien d'une obligation dans ce projet. Cette «pourvoyance» locale est assurée par les diacres. Pour ce faire, ils disposent essentiellement de l'argent du tronc des pauvres, alimenté chaque dimanche. L'enseignement est clair:

«Il n'est pas permis en l'Eglise à aucun de venir les mains vides devant la face du Seigneur, ni de mépriser l'ordonnance du S. Esprit touchant la pourvoyance des pauvres.»⁹⁴

Bucer, en réponse à l'insuffisance de ces recettes, propose: «Il sera bon d'imposer quelques pensions sur les plus gros bénéfices (...) et ce au lieu de la quatrième partie de tout le bien et revenu des Eglises (...)» prévue par tant de canons⁹⁵. Un responsable par comté a mission de transmettre «des pauvres qui ne peuvent être nourris par leurs Eglises à d'autres Eglises plus riches (...) car nous sommes membres les uns des autres.»⁹⁶ Il s'agit des frais et non des personnes.

Pour qu'il n'y ait plus de mendicité, la charité privée doit disparaître. Bucer donne trois raisons à cette disparition. La première, l'ordre du Christ: «Que la main gauche ignore ce que fait la droite.» (Mt 6.3) La deuxième, il est difficile de connaître les vrais pauvres, qui souvent sont honteux et cachent leur misère – c'est le ministère des diacres de la découvrir et de surveiller «ceux qui sont indignes (...) sont plus fins et rusés pour (...) ravir (...) les aumônes que ceux auxquels il appartient de les dispenser»⁹⁷. La troisième s'apparente à la théologie des mérites que Bucer aussi combattait: «Quand quelqu'un fait aumône par sa main, à grand peine peut-il échapper qu'il n'ait en son cœur quelque convoitise de louange et de gloire (...) il perd toute espérance d'obtenir le vrai loyer du Seigneur.»⁹⁸ Qui veut pratiquer cette charité privée devrait être forcé de donner le double au tronc du Seigneur. Ces chapitres prévoient la possibilité de corriger des diacres indécents.

93. *Ibid.*, 148.

94. *Ibid.*, 146.

95. *Ibid.*, 146. Ep 4.25.

96. *Ibid.*, 146.

97. *Ibid.*, 89.

98. *Ibid.*, 89.

Les diacres devaient aussi trouver une dot pour les filles à marier et confier les jeunes à des ouvriers pour apprendre un métier. Quant aux jeunes enfants de bon esprit, «ils devaient leur permettre d'étudier (...) pour à l'avenir servir au ministère de l'Eglise»⁹⁹.

D) Jean Calvin (Noyon, 1509-Genève, 1564)

J. Calvin est un homme de la seconde génération. Il a retenu l'acquis de ses prédécesseurs, tenu compte des échecs et des faiblesses des deux premières décennies de la Réforme, sans négliger les critiques adressées aux premiers réformateurs. Fils d'une sorte de comptable de l'évêque et du chapitre de Noyon, il savait qu'il est possible d'être chrétien et honnête homme tout en faisant travailler l'argent.

Comme Zwingli et Melanchthon, Calvin fut d'abord un humaniste. Sa première publication, qui date de 1532, est consacrée au commentaire des deux livres du *De Clementia*, de Sénèque. Si le rayonnement universel de sa pensée tient surtout à sa puissante théologie biblique, on ne peut taire la beauté littéraire de ses œuvres. Abel Lefranc disait de Calvin qu'«il a été le véritable créateur de l'éloquence française» et que son *Institution* est animée par une passion intérieure qui en fait «une sorte de tragédie grandiose»¹⁰⁰.

Calvin était aussi juriste. Il fut, à Orléans, l'élève de Pierre de l'Estoile, qui présentait une conception du droit renouvelée par l'esprit de la Renaissance, et non plus la recherche, dans les textes du droit romain, de formules applicables à la jurisprudence de l'époque. Il alla aussi à Bourges suivre les cours d'Alciat qui, à travers les textes des codes romains, montrait que le monde antique, fondé sur les contrats, le prêt à intérêt, les banques et compagnies financières, était proche de la société nouvelle et à l'opposé de la société idéale de la philosophie médiévale¹⁰¹. Cette formation rendra Calvin apte à comprendre et à apprécier les besoins nouveaux, autant de la société civile que de l'Eglise.

99. *Ibid.*, 149.

100. Cité par Paul Fargues, *Histoire du christianisme*, t. IV. «La Renaissance et la Réforme» (Paris, 1936), 341.

101. Cf. H. Hauser, *op. cit.*, 231.

Imbard de La Tour, théologien catholique, disait de Calvin qu'il a, le premier, «fait sortir la théologie des écoles ou des cloîtres. Il n'écrit pas pour un petit nombre d'initiés, il s'adresse à la masse.»¹⁰² C'est aussi Calvin qui enlève au latin le monopole de la religion avec la première édition de l'*Institution* en français (1541).

J'arrête cette trop sommaire introduction en laissant à un contemporain non protestant, Léon Poliakov, le soin de donner une description du calvinisme qui m'apparaît juste:

«Il implique une morale d'action plus énergique que le luthéranisme (...) il a pris les héros de l'Ancien Testament pour ses maîtres à penser et à agir. Il se constitue en communautés d'hommes égaux, éliminant le clergé intercesseur.»¹⁰³

1. Travail, oisiveté

Il convient de rappeler, d'abord, qu'en 1959, le pasteur André Biéler, théologien et économiste, a publié une étude remarquable sur *La pensée économique et sociale de Calvin*. Impossible, aujourd'hui, d'aborder l'éthique des affaires sans passer par cette synthèse et citer souvent ce grand savant, qui a étudié les principaux textes de Calvin sur l'économie.

a) L'économie dans le drame cosmique

Après avoir reconnu cette immense dette, il convient de remarquer que, pour Calvin, l'économie est en relation étroite et permanente avec le drame cosmique de la rédemption.

L'économie intéresse donc l'Eglise et la théologie. Travail, richesse, pauvreté, argent, prêt... sont des instruments de ce drame, au service de la grâce ou du mal. C'est pourquoi, remarque Biéler, Calvin n'a «jamais admis ni même effleuré l'idée que, pour le chrétien, la vie économique et financière pût avoir ses propres règles morales et pût être soustraite à l'éternel dessein d'amour et de justice de Dieu pour les hommes (...).»¹⁰⁴

102. I. de La Tour, *Les origines de la Réforme*, t. IV, «Calvin et l'*Institution chrétienne*» (Paris, 1935), 55.

103. L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme* (Paris, 1955/1, 1981/3, I), 354.

Pour le réformateur picard, les données permanentes de la morale évangélique s'appliquent à l'économie et, donc, à tous ses agents comme, par exemple, l'argent et le prêt. Calvin a conféré à l'économie une valeur religieuse nouvelle.

b) Ordre de nature

Pour Calvin, qui ne travaille pas n'est pas un homme. Le travail s'inscrit dans l'ordre de nature. On lit dans le *Commentaire* sur Genèse 2.15: «Rien de plus contraire à l'ordre de nature que de consacrer sa vie à boire, manger et dormir, sans aviser cependant que nous ferons.»

Dieu bénit celui qui respecte son ordre. Le *Commentaire* de 2Thessaloniens 3.10 clame: «La bénédiction du Seigneur est sur les mains de celui qui travaille: il est certain que la paresse et l'oisiveté sont maudites de Dieu (...) nous savons que l'homme est créé afin qu'il fasse quelque chose.» Et ce fameux texte de saint Paul «si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas non plus manger» est, pour Calvin, l'occasion de préciser

«les diverses espèces de travailler. Car quiconque aide et porte profit par son industrie à la société des hommes, soit en gouvernant sa famille, soit en administrant affaires publiques ou privées, soit en conseillant, soit en enseignant les autres, ou par quelque autre moyen (...), icelui ne doit pas être nommé entre les gens oisifs.»

Une prière de Calvin prononcée dans un sermon sur le Deutéronome exprime bien sa théologie du travail, don de Dieu:

«Seigneur, fais-nous ce bien qu'un chacun puisse vivre de son labeur (...) que tu nous maintiennes en paix, afin que nous travaillions et que nous puissions te rendre grâces quand tu nous auras nourris, et qu'un chacun ait son droit et qu'il ne fasse nulle violence.»¹⁰⁵

Il faut tirer enseignement de notre précarité. On lit dans le *Commentaire* de Jean 9.4: «Quand nous voyons que bien peu de temps de vie nous est donné, ayons honte de demeurer oisifs.»

104. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin* (Genève, 1959), 513.

105. *Sermon* sur Deutéronome 2.1-7, C.O., XXVI, 14.

c) Travail de Dieu

L'importance du travail, dans cette synthèse, jaillit de l'occupation de Dieu: il besogne sans cesse. Que l'on songe à la doctrine de la Création continuée et de la Providence, où Dieu prend soin de chacune de ses créatures. Calvin cite souvent: «Mon Père travaille jusqu'à présent, et je travaille, moi aussi.»¹⁰⁶ Le travail humain tire sa noblesse du travail divin.

Dieu est le premier et le plus grand travailleur. Par son travail, l'homme pénètre dans l'activité créatrice et rédemptrice du Christ.

d) Sanctification du dimanche

C'est la raison pour laquelle le point de départ du travail est la sanctification du dimanche. Commentant Genèse 2.3, Calvin écrit: «Il nous faut complètement reposer, afin que Dieu besogne en nous, (...) afin qu'ayant Dieu besognant en nous, nous acquiescions à lui (...)» Le *Catéchisme de Genève* de 1545, à la question 170, «Qu'entends-tu par un repos spirituel?», répond: «C'est le fait de nous abstenir de nos propres œuvres, pour laisser Dieu accomplir les siennes en nous.»¹⁰⁷ Le travail de Dieu en nous le dimanche nous dote des forces nécessaires à l'œuvre des six jours suivants.

e) Vocation

L'apport spécifique de Calvin: il nomme tout travail terrestre «vocation». Ce vocable, jusque-là, était réservé à l'appel par Dieu des prophètes, des apôtres et des ministres de l'Eglise. C'est l'application à l'activité humaine de l'œuvre unificatrice du Christ. En lui, prend fin la distinction entre religieux et profane. On lit dans le *Commentaire* de Romains 12.1:

«Il faut que nous cessions de vivre à nous-mêmes, afin de destiner à l'obéissance de Christ toutes les parties de notre vie. Sainteté nous doit être un exercice continu, tant que durera notre vie.»

¹⁰⁶ Jn 5.17.

¹⁰⁷ Ed. latine de 1545 traduite par M^{me} Th. Randegger (Aix-en-Provence: Kerygma, 1990), 68.

La mission que Dieu nous confie, dans son appel, concerne sa gloire et le bien commun et doit être considérée «comme un dépôt dont il nous faudra rendre compte»¹⁰⁸. Cette vocation concerne toute l'existence de chacun: «Dieu commande à un chacun de nous de regarder sa vocation en tous les actes de sa vie (...) Chacun (...) doit réputer à son endroit que son état lui est comme une station assignée de Dieu (...)»¹⁰⁹

Le Moyen Age avait exalté la polyvalence et la Renaissance a développé «une mystique de l'Homme omnivalent et omniscient»¹¹⁰. Calvin défend le contraire: la spécialisation d'un appelé qui, volontairement, se limite pour mieux accomplir la volonté du Seigneur. Voici sa lecture négative du touche-à-tout:

«Dieu connaît combien l'entendement de l'homme brûle d'inquiétude, de quelle légèreté il est porté çà et là, et de quelle ambition et cupidité il est sollicité à embrasser plusieurs choses diverses tout ensemble.»¹¹¹

E.-G. Léonard voit dans ces passages «l'apologie et la consigne de la spécialisation». La conclusion que tire ce savant historien vaut d'être citée:

«Or la spécialisation a été, et est encore, une des grandes lois du monde moderne. C'est par là que Calvin a été, dans le domaine économique, à son origine.»¹¹²

La vocation, qui est le nerf du travail¹¹³, vise la gloire de Dieu. On lit dans le *Commentaire* de 1 Corinthiens 10.31: «Il n'y a rien dans notre vie, tant petit soit-il, qui ne doive être rapporté à la gloire de Dieu.» Toute profession est donc fondamentalement religieuse, dans la mesure, bien sûr, où elle respecte sa fin: aider et porter «profit par son industrie à la société des

108. *Institution de la religion chrétienne* (Genève: Société calviniste de France, 1955-1958; dans la suite I.C.), III, X, 5.

109. I.C., III, X, 6.

110. E.-G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme* (Paris, 1961, t. I), 309. Il décrit ainsi la polyvalence médiévale: «Un seigneur du XIII^e siècle est en même temps combattant, propriétaire terrien, administrateur, parfois homme de lettres.»

111. I.C., III, X, 6.

112. *Op. cit.*, 309.

113. Cf. H. Clavier, *op. cit.*, 145: *La vocation est le nerf du travail calviniste.*

hommes»¹¹⁴. La vocation, reçue de Dieu et vécue dans cette optique, unit la personne; car «si nous n'avons notre vocation comme règle perpétuelle, il n'y aura point de ferme tenue ni de correspondance entre les parties de notre vie»¹¹⁵. Il s'en dégage aussi une paix:

«Un allègement bien grand en tous soins, travaux, fâcheries et autres charges, quand chacun sera persuadé que Dieu lui est guide et conducteur à cela (...); bref, chacun se portera plus patiemment en son état et surmontera les peines, sollicitudes, chagrins et angoisses qui y sont, quand tous seront bien résolus que nul ne porte autre fardeau, sinon celui que Dieu lui a mis sur les épaules.»¹¹⁶

Et la magistrale première édition française de 1541 – un des berceaux de notre langue – se termine par cette phrase, qui exalte tout travail:

«De là nous reviendra une singulière consolation: qu'il n'y aura œuvre si vile ni sordide, laquelle ne reluisse devant Dieu, et ne soit fort précieuse, moyennant qu'en icelle nous servions à notre vocation.»¹¹⁷

Cette vision de la profession-vocation entraîne la conséquence que Calvin relève dans le *Commentaire* de Matthieu 25.15: «Il n'y a ni puissance, ni industrie ou dextérité, qu'on ne doive reconnaître venir de Dieu (...) selon que Dieu a disposé un chacun, et l'a doué de dons naturels, il lui enjoint aussi ceci ou cela (...)»

f) Le chômage

Le travail étant un appel de Dieu et le salaire le signe de sa Providence, le chômage est tenu pour un fléau non tolérable. Personne ne peut mépriser le travail, vraie imitation du Père et du Fils, et personne ne peut en être privé. Pour Calvin, priver quelqu'un de l'exercice de sa vocation est un meurtre. Dans un sermon de 1557 sur le Deutéronome, il dit du chômage:

114. *Commentaire* sur 2Thessaloniens 3.10.

115. *I.C.*, III, X, 6.

116. *I.C.*, III, X, 6.

117. *Institution de la religion chrétienne*, éd. J. Pannier (Paris: Société des Belles Lettres, 1939, chap. XVII, t. IV), 296.

«C'est autant comme si on leur coupait la gorge¹¹⁸ et commente: Si on va dépouiller le champ d'un homme, qu'on fauche son pré, et qu'on ravisse tout, voilà le monde qui criera au meurtre; mais c'est plus d'avoir fraudé un pauvre homme du labeur de ses mains; car il n'a (...) autre fonds ni héritage; et au reste, il n'épargne point son labeur, ni son sang pour gagner sa vie.»¹¹⁹

La Bible condamne sévèrement celui qui, «détenant financièrement le pouvoir de donner du travail à autrui, l'en prive s'il peut faire autrement»¹²⁰. Conception du travail, qui menait H. Clavier à écrire:

«Doumergue n'a pas tort de voir en Calvin le précurseur du christianisme social, voire du socialisme chrétien.»¹²¹

g) L'élection

Comme dans tous les aspects de la synthèse de Calvin, le compagnon est la joie, fruit de l'élection. Commentant Luc 10.20, Calvin remarque que Jésus ramène les soixante-dix disciples «à la source et origine divine de la joie, à savoir que Dieu les a élus et adoptés pour ses enfants (...) l'élection éternelle, qui est hors de nous, montre plus clairement que notre salut est fondé en la pure et simple bonté de Dieu». Rien ne peut altérer une telle certitude.

2. Rapport esprit-matière

a) Eglise et économie

i) Terre réhabilitée

L'Écriture amena Calvin à abandonner la division de l'univers en deux régions: l'une exaltée, le ciel, et l'autre méprisée, la terre. Le Moyen Âge tenait cette hiérarchie spatiale de

118. *Sermon* sur Deutéronome 24.1-6, C.O., XXVIII, 162.

119. *Sermon* sur Deutéronome 24.14-18, C.O., XXVIII, 188.

120. A. Biéler, *op. cit.*, 408-409. Cette conception s'oppose à l'esclavage. Pour Calvin, priver un homme de sa liberté en le réduisant en esclavage, c'est le tuer. Cf. *Sermon* XCV sur Deutéronome, C.O., XXVII, 346, où Calvin assimile l'esclavage, qui existait de son temps en Orient, au meurtre.

121. H. Clavier, *op. cit.*, 151. Il ajoute: «Ragaz, l'inspirateur du mouvement religieux social en Suisse, s'était rendu compte de sa filiation calviniste.»

l'Antiquité. Pour Platon, le ciel, de nature divine, contenait des êtres divins. Quant à la terre, Aristote la tenait pour inférieure, éloignée de Dieu, la plus basse de l'univers, soumise au changement et à la corruption. Augustin et le Moyen Age après lui tenaient la terre pour la partie inférieure de l'univers.

Un des premiers à contester cette structure hiérarchique fut Nicolas de Cuse (1401-1464). Calvin, suivant le récit de la Genèse, considérait que la terre, comme les cieux, est création du Créateur et que le cosmos a été créé par Dieu pour l'homme. Il ne pouvait que réhabiliter la terre et nier toute hiérarchie dans l'espace.

ii) Grâce et nature

Par un autre chemin, le réformateur picard fut amené à redonner valeur à la nature. Le Moyen Age avait opposé grâce et nature, de sorte que celui qui voulait vivre en communion avec Dieu devait se détourner de la nature et fuir le monde en entrant au couvent. Avec la Renaissance, la nature prend sa revanche: on la pare de toutes les beautés, on la divinise et on l'adore. Calvin clame que la grâce ne s'oppose pas à la nature mais au péché, et que le monde est le *théâtre de la gloire de Dieu*. Ce qui déclenche une nouvelle vision du monde et de toutes ses productions: aucun bien n'est en soi mauvais, puisque créé par Dieu. Le réformé est donc libre d'user de tous les dons de Dieu avec actions de grâces, en respectant ces limites: ni ascétisme, générateur de faux mérites, ni intempérance, destructrice de l'image de Dieu.

iii) Interdépendance de toutes les créatures

Pour Calvin, chaque créature de l'univers est une réalité ouverte sur le cosmos, dépendante de toutes les autres. Ce système de correspondance, d'interdépendance et de complémentarité est une harmonie, qui a reçu de son auteur deux fins: glorifier Dieu et servir l'homme, chef-d'œuvre de la création. Cet univers n'est pas abandonné à lui-même. Voici comment Calvin décrit, dans la belle langue écrite qu'il crée, l'action souveraine de la Providence et la création continuée de «Dieu, maître et modérateur de toutes choses (...) nous concluons que non seulement le ciel et la terre,

et toutes les créatures insensibles sont gouvernés par sa Providence, mais aussi les conseils et vouloir des hommes, tellement qu'il les dresse (= dirige) au but qu'il a proposé.»¹²²

Conception qui déclenche la vingt-huitième question du *Catéchisme* de 1545: «Et les méchants, les puissances du mal: les tient-il aussi en son pouvoir?» Elle reçoit cette réponse: «S'il est vrai que l'Esprit de Dieu ne les gouverne pas, sa puissance s'exerce sur eux comme un frein (...)»¹²³

iv) L'harmonie détruite

Dans cette harmonie vivaient Adam et Eve. Ce couple, roi de la création au nom du Créateur, avait la loi de Dieu inscrite dans le cœur. Dieu avait fixé une limite à leur royauté: l'interdiction de manger des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. La création était soumise à Adam, parce qu'il l'était à Dieu. Cette borne de Genèse 2.17 signifie que l'homme n'est pas capable d'apprécier, de juger et de dire le bien et le mal, et que dépasser cette limite revient à refuser son statut de créature et usurper le rôle de Dieu. Cette révolte, que chaque génération répète, détruit l'harmonie créée par Dieu et engendre guerre, injustice et pollution. Dans un sermon sur Deutéronome 24.19-22, Calvin donnait comme cause de l'accaparement des biens le manque de confiance en la Providence de Dieu¹²⁴.

v) Communauté des hommes

L'harmonie troublée ne détruit pas la communauté des hommes. Commentant Galates 5.14, Calvin remarque: «Sous ce mot de Prochain, sont compris tous les hommes du monde. Car la nature qui nous est commune, nous conjoint ensemble (...) singulièrement l'image de Dieu doit être un lien de conjonction saint et inviolable (...) Parquoy (= c'est pourquoi) il n'y a nulle différence (...) entre

122. I.C., I, XVI, 8.

123. J. Calvin, *Catéchisme de 1545*, op. cit., 24.

124. Cf. *Sermon* sur Deutéronome XXIV, 19-22. C.O., XXVIII, 200: «Cette incrédulité diabolique, quand nous ne connaissons pas que le propre office de Dieu est de nous nourrir (...) Et voilà qui est cause que les hommes sont ainsi insatiables, et qu'ils (...) amassent (...) et jamais ne se contentent. Voulons-nous avoir contentement? Recourons à Dieu, connaissons que quand il nous bénira, nous aurons en suffisance de quoi être nourris et sustentés.»

l'ami et l'ennemi. Car la méchanceté des hommes ne peut pas effacer le droit de nature.» La recherche et la contemplation de l'image de Dieu en l'autre est un moteur essentiel de la morale calvinienne. Voici comment l'*Institution* décrit cette recherche:

«Le Seigneur a voulu que nous considérions (...) ces deux choses en l'homme, qui nous induisent à lui bien faire: c'est qu'en chacun nous révérons son image, qui y est imprimée et aimions notre propre chair¹²⁵ et nous devons considérer l'image de Dieu en tous (...) Si nous disons qu'il (= l'autre) est indigne que nous fassions un pas pour lui: l'image de Dieu, que nous avons à contempler en lui, est bien digne que nous nous exposions pour elle avec tout ce qui est nôtre.»¹²⁶

vi) Loi naturelle: Exode 20.1-17

Pour rendre la vie possible, malgré la révolte, Dieu a imprimé dans le cœur de chacun sa loi, qu'il a aussi donnée à Moïse sous forme écrite, au Sinaï, au XIII^e siècle avant notre ère. Calvin exprime ainsi cette impression: «C'est un sentiment de la conscience, par lequel elle (= la conscience) discerne entre le bien et le mal suffisamment, pour ôter à l'homme couverture d'ignorance, en tant qu'il est redargué¹²⁷ par son témoignage même.»¹²⁸ Cette loi naturelle, le Décalogue, doit être la norme des lois des Etats. Pour Calvin, Exode 20 est le fondement nécessaire de toutes les lois politiques¹²⁹.

vii) L'Etat et les magistrats

Boniface VIII avait exigé que tous les pouvoirs dépendent du sien et que tous les hommes lui soient soumis. Luther soumet tout et tous à l'Etat, l'Eglise se réservant l'être intérieur. Zwingli partage en partie ce raisonnement. Bucer combat pour une certaine indépendance de l'Eglise.

125. I.C., II, VIII, 40.

126. I.C., III, VII, 6.

127. Redarguer = blâmer, convaincre de faute ou d'erreur.

128. I.C., II, II, 22.

129. Cf. E. Fuchs, *La morale selon Calvin* (Paris, 1986), 62.

Pour Calvin, le dualisme moral est inacceptable. L'homme est, certes, mauvais par sa nature dégénérée, mais il peut être régénéré par la grâce. Le chrétien ne peut abandonner le monde au mal. Il doit, faisant partie de l'humanité restaurée, sanctifier la vie sociale. Il doit coopérer à l'œuvre divine aujourd'hui et ici, car le Royaume de Dieu peut et doit être édifié dès ici-bas, même si sa parfaite réalisation ne se verra qu'à la Parousie.

Bien sûr, Calvin reconnaît

«un double régime en l'homme: l'un spirituel, par lequel la conscience est instruite et enseignée des choses de Dieu et de ce qui appartient à la piété; l'autre politique ou civil, par lequel l'homme est appris (enseigné) des offices d'humanité et civilité qu'il faut garder entre les hommes»¹³⁰.

Calvin prône une double autonomie tendue vers la Parousie. Dans cette synthèse, toutes les manifestations de la vie – la politique aussi bien que l'art – sont tendues dans un élan passionné vers le futur, déjà mystérieusement agissant dans notre présent. L'Etat a comme vocation de travailler à faire vivre les hommes ensemble, permettant à l'Eglise de subsister dans l'attente du Retour du Christ.

La vision positive que Calvin a du régime temporel se découvre bien quand il parle des magistrats. Cette conception l'animait dès le début de son ministère. L'article 21 de la *Confession de foi* de 1537 est consacré aux magistrats (terme qui, au XVI^e siècle, désignait tous ceux qui avaient la charge de diriger la cité, et pas seulement comme aujourd'hui, les juges):

«Nous avons la suprématie et domination tant des rois et princes que autres magistrats (...) pour une chose sainte et bonne ordonnance de Dieu (...) en faisant leur office, ils servent à Dieu et suivent une vocation chrétienne (...) en défendant les affligés et innocents (...) en corrigeant et punissant la malice des pervers (...) En somme, (...) il nous les faut réputer comme vicaires et lieutenants de Dieu (...) leur office comme une sainte commission de Dieu laquelle il leur donne afin de nous gouverner et régir (...).»

130. I.C., III, XIX, 15.

Les mêmes mots que pour décrire le ministre de la Parole de Dieu. Les deux sont nommés ministres de Dieu. Quant à l'attitude des chrétiens à l'égard des magistrats, elle est ainsi décrite: «Nous leur devons porter honneur et révérence, rendre obéissance et sujétion, exécuter leurs commandements, porter les charges à nous par eux imposées (...).» La limite de cette obéissance suit immédiatement après: «en tant qu'il nous est possible sans offenser Dieu»¹³¹.

viii) Magistrats et économie

Les magistrats ont un rôle à jouer dans l'économie. Pour Calvin, Dieu pourvoit à la nourriture de tous les vivants, et particulièrement des hommes¹³². Si Dieu permet que naissent 10 milliards d'hommes, il donne assez de biens pour les nourrir. Depuis que le péché a enlevé aux hommes la confiance en Dieu, qui donne à chacun, chaque jour, ce qui lui est nécessaire, la volonté d'accaparer s'est enracinée dans le cœur des hommes. Les racines sont si profondes et nouées que, en attendant que le Christ les arrache, Calvin estime que l'autorité du magistrat doit remplacer le libre consentement et garantir à chacun les fruits de la propriété et du travail. Pour le réformateur de Genève, les produits de la propriété doivent être utilisés pour le bien de la collectivité.

Au cours de ses études du droit, Calvin a étudié la source du pouvoir, l'origine des institutions, la nature des rapports humains et l'influence de la législation sur les mœurs. Formation qui va lui permettre de mieux répondre aux besoins et questions du temps.

b) Place de chacun dans l'économie

i) Les deux lois d'équité

Le réformateur parle de deux lois d'équité. Elles se trouvent clairement exprimées dans le *Commentaire* de 2Thessaloniens 3.12:

«La première loi de l'équité et de droiture est, que nul n'usurpe le bien d'autrui: mais que seulement il use de ce qu'il peut appeler sien

131. *Ioannis Calvini Opera Selecta* (Munich: éd. P. Barth, 1926; dans la suite *O.S.*), I, 425-426.

132. Cf. *Commentaire* de Genèse 2.28: «Nous devons tenir pour certain que Dieu a borné l'étendue de la terre qui suffit pour loger et recevoir les hommes. Quant à l'inégalité qui est contraire à cette disposition, ce n'est autre chose qu'une corruption qui provient du péché.»

justement et à bon droit. Le seconde, que nul comme un gouffre n'engloutisse tout seul ce qu'il a: mais qu'il en élargisse à ses prochains, et qu'il soulage leur indigence par son abondance.»

Suit une importante et remarquable expression de la finalité du travail: «(...) non seulement afin qu'ils (les travailleurs) gagnent leur vie, mais qu'ils aident à la nécessité de leurs frères.» Le *Commentaire* d'Ephésiens 4.28 donne cette définition de la charité chrétienne: «(...) que chacun avise à ne vivre point pour soi seulement, laissant là les autres, mais qu'on s'emploie à subvenir aux nécessités les uns des autres.» Ce qui permet d'orienter le choix des jeunes: «Que nous choissions des labeurs qui apportent profit à nos prochains.»

J'aborderai maintenant le ministère des différents acteurs économiques: le riche, le pauvre, l'Eglise et l'Etat. Je commencerai en précisant le sens du droit dans cette synthèse.

ii) Le droit

De droit naturel et de création, nous sommes sujets de Dieu, qui fait entendre sa voix dans les Ecritures. Pour Calvin, «le droit biblique est à la base des véritables libertés de l'homme parce que la loi de Dieu est une loi de liberté, d'affranchissement, de libération»¹³³. Le réformateur estime que le Décalogue est le meilleur fondement pour la conduite d'un Etat et qu'aucune loi humaine ne doit s'y opposer.

iii) Le droit de propriété

Touchant le droit de propriété, Calvin l'estime sacré, mais relatif. Un bien sacré, car c'est un don que Dieu fait à une de ses créatures, mais relatif, car l'homme ne peut en disposer selon sa volonté. Il prêchait ainsi:

«Que ceux qui ont abondance, bien qu'ils en puissent user comme de leur propre, néanmoins ne doivent pas gourmander le tout; mais

133. Dans sa belle étude «La Loi de Dieu pour toute la vie», *La Revue réformée*, 143 (1985), 120. P. Courthial note: «Quand les colonies anglaises réformées se sont installées en Amérique, il y a eu comme un renouveau du droit biblique. En 1641, dans le Massachusetts, un exposé du droit biblique a été publié sous le titre très intéressant de *Body of Liberty* (Recueil de liberté).»

en doivent faire part à ceux qui en ont faute et subvenir à leur indigence chacun selon sa faculté et mesure (...)»¹³⁴

C'est un dépôt¹³⁵. Le propriétaire d'un bien n'en est pas, comme dans les droits romain et moderne, son maître absolu, mais son gestionnaire, son administrateur. C'est une position proche de celle de la scolastique. Deux différences toutefois: la charité privée est remplacée par l'assistance publique; elle n'a pas valeur de mérite, mais est le simple et strict respect d'un ordre divin, d'un devoir. Qui ne le respecte est voleur et criminel.

iv) Le ministère du riche

Le riche est appelé à servir. Calvin, dans sa prédication, ne laissait pas place au doute:

«Tu possèdes ce que tu as de la main de Dieu. A quelle condition est-elle? Ce n'est point pour tes beaux yeux.»¹³⁶

Et un autre jour, rappelant que la richesse n'est légitime que comme moyen de servir, il avertit: «Que ceux qui sont riches avisent qu'ils ont tant plus grande charge, et qu'il faudra qu'ils rendent compte des biens que Dieu leur a mis en main.»¹³⁷ Dieu accorde au riche, en plus de sa part, une part des biens qu'il destine à d'autres. Sur la circulation et la distribution équitable des biens entre tous, Calvin proclame en chaire: «Voilà à quelle condition Dieu met le bien en la main des riches: subvenir à leurs prochains (...) indigents (...)»¹³⁸ Commentant 2 Corinthiens 9.7, il donne aux riches selon Dieu un titre remarquable:

«Les riches ont reçu plus grande abondance, à cette condition qu'ils soient ministres des pauvres, en dispensant les biens qui leur ont été mis entre les mains par la bonté de Dieu.»

134. *Sermon* sur Deutéronome XXIII, 24-25. C.O., XXVIII, 136.

135. Le réformé américain, d'origine écossaise, Andrew Carnegie (1835-1919), marqué par cette pensée, sachant qu'il n'était qu'un gestionnaire d'un bien déposé en ses mains, a consacré la plus grande partie de ses milliards de dollars en fondations, servant le peuple. Cf. H. Clavier, *op. cit.*, 146.

136. *Sermon* sur Deutéronome XXIV, 19-22. C.O., XXVIII, 204.

137. *Sermon* sur Matthieu IV, 8-11. C.O., XLVI, 633.

138. *Sermon* sur Deutéronome XXIV, 19-22. C.O., XXVIII, 199.

Et cette condition demande l'acquiescement. Commentant le «Dieu aime celui qui donne gayement»¹³⁹, Calvin note: en disant cela, saint Paul «signifie au contraire que Dieu rejette ceux qui donnent à regret et en chicheté (...) Dieu requiert de nous une obéissance filiale, qui soit prompte et franche.»

Le juste critère dans l'utilisation des richesses est simple: les besoins du prochain, en n'oubliant pas que les incrédules entrent aussi dans cette catégorie «vu, remarque Calvin, que la charité se doit étendre à tout le genre humain»¹⁴⁰.

Dans cette notion du riche, le vol n'est pas seulement ce que l'on retranche de la propriété de son prochain, mais aussi tout ce dont on prive l'autre, en lui refusant ce qu'on devrait lui procurer de la part de Dieu. Ce vol sera sanctionné: «Ne doutons point que les richesses amassées avec dommages de nos frères ne soient maudites et qu'elles ne périssent bientôt, voire avec la ruine du maître.»¹⁴¹ Dénier à nos frères leur part n'est pas un moyen de croître.

Des riches qui obéissent à Dieu, Calvin dit: «En distribuant de nos biens, nous ne sommes autre chose que dispensateurs de sa grâce.»¹⁴² Les mauvais riches ne sont pas simplement des voleurs, coupables de possession frauduleuse, de détournement et d'offense à Dieu, ils sont aussi des meurtriers. En chaire, méditant Matthieu 3.9-10, il disait:

«Le Seigneur nous commande (...) que les riches ne soient point comme des bêtes sauvages, pour manger (...) les pauvres (...) et leur sucer le sang et la substance (...)», mais qu'ils disent «plutôt (...) voilà ce que je lui dois (...) Car autrement ils sont comme meurtriers.»¹⁴³

Le mal n'est pas la richesse en soi, qui est don de Dieu, mais son pouvoir de séduction, qui rend l'homme idolâtre et l'empêche

139. 2Co 9.7.

140. *Commentaire* des Actes des Apôtres XI, 29. «Sans oublier, bien sûr, que nous devons préférer ceux que Dieu nous a conjoints de plus près et d'un lien plus sacré.»

141. *Commentaire* de 2Corinthiens VIII, 15.

142. *Commentaire* de 2Corinthiens VIII, 4.

143. *Sermon* sur Matthieu III, 9-10. C.O., XLVI, 352.

de remplir sa vocation. Il ne faut pas souhaiter cette épreuve, prêchait Calvin: que nous «n'apprêtons point d'être riches (...) Car sitôt que cette cupidité de gagner sera en nous, il est certain que nous serons larrons. Voulons-nous fuir les larcins? Il faut que l'avarice soit mis bas, c'est-à-dire l'appétit de nous enrichir.»¹⁴⁴ Les mauvais riches qui sont «des gouffres qui jamais ne peuvent être rassasiés» sont des dangers, car ils oppriment.

Calvin a demandé à l'Etat de prendre des mesures contre l'oppression sociale de l'argent et de l'exploitation des salariés. Si souvent une connivence des magistrats avec les puissances d'argent retarde l'application de mesures justes, Dieu, lui, ne reste pas sourd. On lit dans le commentaire de Jacques 5.4:

«Le cri des pauvres parvient jusqu'aux oreilles de Dieu (...) Que nous sachions que les torts qui leur ont été faits ne demeurent pas impunis. Ceux qui ont puissance de nuire, qu'ils s'en abstiennent, afin qu'ils ne provoquent Dieu contre eux, qui est le défenseur, le protecteur des pauvres.»

v) Le mystère du pauvre

Calvin parle de la situation du pauvre comme d'une épreuve et non comme une vertu.

Pourquoi Dieu donne-t-il aux riches, si souvent mauvais, la part des pauvres? Dieu veut que les hommes vivent dans une interdépendance. Ce qui implique la redistribution des richesses: vérité pour les individus, les familles, les nations et les continents. Le pauvre est victime du péché de la société.

Calvin n'a cessé d'intervenir auprès du Conseil de Genève pour limiter les effets de ce vol des riches. La part du pauvre est un dû. Le riche, qui ne vole pas, mais donne aux pauvres ce qui leur appartient, ne doit attendre ni merci, ni mérites. Si pauvreté n'est pas sainteté, le pauvre a lui aussi sa place dans le plan de Dieu. Il est ministre et receveur de Dieu. Les pauvres sont des ambassadeurs de Dieu auprès des riches pour sonder leur foi et leur charité. Voici ce qu'il disait en chaire, en 1556: «Que vous

144. *Sermon* sur Deutéronome V, 19. C.O., VI, 355-356.

ne me fraudiez point de ce qui m'appartient: je constitue les pauvres mes procureurs pour l'aller recueillir.»¹⁴⁵ Dans une autre prédication, il développait sa pensée:

«Dieu commande à ceux qui ont de quoi d'avoir la main ouverte pour secourir les pauvres (...) comme s'il était dit, que Dieu nous montre à l'œil en quoi il veut être servi de nous (...) que nous lui faisons hommage des biens qu'il nous a élargis en abondance; voire, car il nous envoie les pauvres comme ses receveurs (...) ce n'est point une aumône que nous (...) faisons; mais c'est l'hommage du bien qu'il nous a donné, et duquel nous lui sommes tenus (...) c'est autant comme si la miséricorde dont nous usons envers nos frères s'adressait à lui.»¹⁴⁶

L'ordre de Dieu impose le dialogue des ministres des pauvres et des receveurs de Dieu. Calvin le décrit ainsi dans son commentaire de 2Corinthiens 8.13:

«Dieu veut qu'il y ait une telle analogie et égalité entre nous, qu'un chacun subvienne aux indigents selon que sa puissance s'étend, afin que les uns n'en aient à superfluité et les autres soient souffreteux.»

C'est le rôle de l'Eglise d'amener les fidèles et l'Etat à tendre vers cet objectif.

vi) L'action sociale de l'Eglise

La Réforme de Calvin vise la réforme intégrale de la société. Troeltsch, de l'école de Heidelberg, en parle ainsi: «Pour la première fois dans l'histoire de l'éthique chrétienne, apparaît une organisation consciente et aussi complète que possible, une organisation chrétienne, ecclésiastique et sociale.»¹⁴⁷

Calvin se méfiait de la charité privée, qui encourage la mendicité et fait courir aux riches charitables le danger de se croire méritants. Il a demandé au Conseil de Genève d'interdire la mendicité, l'oisiveté et le vagabondage et de confier l'assistance publique aux diacres. Cette aide devait assurer l'entretien de

145. *Sermon* sur Deutéronome XXIV, 19-22. C.O., XXVIII, 204.

146. *Sermon* sur Deutéronome XV, 11-15. C.O., XXVII, 338.

147. Cité par E. Doumergue, *Le caractère de Calvin* (Neuilly, 1931), 133.

ceux qui étaient pauvres, vieux et malades. Il y eut un hôpital pour les malades, les pauvres, les orphelins et les vieillards. Cette entraide était conçue comme une fonction de l'Eglise et de la Cité.

Les *Ordonnances* de 1541 prévoient un des quatre ministères ecclésiastiques pour cette fonction: les diacres. Pour financer cette aide, il y avait la générosité des fidèles, les biens sécularisés du clergé, les legs, fondations, dons et, quand la nécessité s'imposait, la subvention du pouvoir civil (par exemple en 1543-1544, lors de la disette).

Il y avait tous les trois mois une «visitation à l'hôpital» par des délégués des pasteurs et des anciens, accompagnés d'un seigneur du Petit Conseil. Un médecin et un chirurgien étaient aux gages de la ville pour les malades de l'hôpital et pour les autres pauvres. L'hôpital avait aussi un maître pour instruire les enfants y logeant. L'instruction primaire étant obligatoire à Genève depuis 1536, ce maître s'imposait là. En effet, Calvin estimait que l'instruction peut aider les pauvres à sortir de la misère. Les diacres étaient aussi responsables de la rééducation professionnelle des assistés. Chaque dimanche, ceux qui dépendaient du diaconat étaient orientés vers l'apprentissage, le service ou les études.

Les pasteurs avaient aussi une responsabilité. Calvin fonde ainsi cette responsabilité dans un sermon: «Celui qui voudra s'acquitter de son devoir étant pasteur d'une Eglise, il faut qu'il soit comme père de tous les fidèles.» Il précise ensuite: «comme second père sous lui»¹⁴⁸. Il doit donc se soucier aussi de la vie matérielle, et particulièrement des plus faibles. La Compagnie des pasteurs se préoccupait de la prospérité économique du pays, de la justice de répartition des richesses et de la vie des pauvres et des sans-travail. En 1544, pour mieux utiliser les capacités des réfugiés, elle recommanda de développer l'industrie du tissage. Le Conseil accepta le 29 décembre 1544 et de nombreux chômeurs purent travailler. En 1543 – hiver de disette –, le Conseil, à la demande de la Compagnie des pasteurs, ordonne aux dizeniers de faire toutes les semai-

148. *Sermon* sur l'Timothée III, 3-5. C.O., LIII, 280-281.

nes une collecte pour aider les pauvres. Cette récolte étant insuffisante, à la requête de la Compagnie, le Conseil vota des fonds pour entretenir les pauvres. Au même moment, Calvin, faisant remarquer que la charité chrétienne ne peut tolérer que certains dissipent leurs biens pendant que d'autres manquent du nécessaire, obtint du Conseil les «lois somptuaires» sur les dépenses superflues. Impôt venant bien à point pour nourrir les affamés. A ce sujet, on a parlé – à tort, hors du contexte – du rigorisme calviniste.

On lit dans le commentaire de 1^{re} Timothée 2.3, publié en 1548: «Le magistrat pourra ordonner des lois contre les dépenses superflues, pour lesquelles il réprimera (...) les excès et les superfluités (...)»

La Compagnie s'est aussi occupée du rajustement des salaires. Elle s'est opposée, en 1559, à la décision du Conseil enlevant aux imprimeurs le droit de coalition. Elle obtint gain de cause et, la même année, le Conseil votait la première corporation jurande de Genève (imprimeurs). La Compagnie intervenait souvent dans les conflits entre ouvriers et patrons. Le mouvement n'était pas à sens unique.

Le Conseil consulta la Compagnie sur les questions des impôts, de l'emprunt et du taux d'intérêt. La Compagnie conseilla au Conseil l'institution d'une banque d'Etat permettant d'engranger le profit du change et d'assurer un crédit à bon compte aux industries, qui créaient de nouveaux emplois.

Le rôle de la Compagnie des pasteurs, d'après Calvin, devait se limiter à avertir les autorités civiles, surtout dans deux circonstances déterminées: si l'Etat ordonne ce qui est contraire à la volonté de Dieu et s'il laisse le peuple dans la misère ou l'ignorance.

vii) L'Etat

Le commentaire de Marc 10.21 exprime bien ce que Dieu attend des magistrats:

«Parce que la conservation du genre humain lui est agréable, laquelle consiste en justice, droiture, modération, prudence, loyauté,

tempérance, Dieu aime les vertus politiques (...) parce qu'elles servent à une fin laquelle il approuve.»

L'Etat doit garantir à chacun sa part des fruits de la prospérité et doit veiller à l'honnêteté du commerce (garantir les contrats et surveiller tous les moyens de l'échange: les poids, les mesures et la monnaie). Il doit empêcher l'accaparement et la spéculation et, en période de pénurie, mettre les produits d'alimentation de base à la portée de toutes les bourses par une taxe imposée à ceux qui détiennent ces produits. Calvin n'est pas tendre pour les riches en période de crise; il les décrit ainsi dans son commentaire d'Amos 8.6: «Les riches étaient toujours aux écoutes, épiant l'occasion. Ils voyaient que le blé était fort cher: voici (...) le temps (...) que les pauvres tombent en nos mains.»

Souvent, Calvin rappelle au Conseil que la vie harmonieuse de la Cité exige une nécessaire redistribution des richesses.

La responsabilité des magistrats est très grande. Voici ce que Calvin disait en chaire: «Ceux qui auront perverti l'ordre et la police quand ils étaient appelés à faire leur devoir (...) seront coupables au double (...) Ils (...) n'ont point seulement offensé les créatures, mais la majesté de Dieu y est violée, son siège est souillé.»¹⁴⁹ N'oublions pas que les magistrats sont, comme les pasteurs, des ministres de Dieu.

viii) Le Jubilé (Lv 25)

Calvin, qui s'oppose à l'accroissement des richesses, apprécie beaucoup l'institution de l'année sabbatique et du Jubilé. Il écrit au sujet de la fête, qui revient tous les sept ans, dans son commentaire de Deutéronome 15.1: «Cette façon a été très bonne pour nourrir entre eux un état moyen d'empêcher que peu de gens n'attirassent tout à eux pour opprimer la multitude (...) Dieu a bridé toute puissance excessive par cette loi.» Il apprécie aussi que cette fête empêche l'exploitation outrancière du sol. Voici, enfin, son commentaire de la fête du cinquantenaire:

149. *Sermon* IV sur Deutéronome I, 16-18. C.O., XXV, 645.

«L'état du peuple était renouvelé (...) tant aux personnes qu'aux maisons et aux fonds des champs (...) ça a été un mémorial notable du saint repos, de voir les serviteurs être affranchis, les maisons et les champs retourner en la possession de leurs maîtres (...); bref, de contempler une face nouvelle de toutes choses. La restauration tendait là, qu'étant rachetés en ce grand sabbat, ils s'adonnassent pleinement à Dieu qui les avait délivrés.»¹⁵⁰

3. Prêt à intérêt

Calvin est le premier chrétien à libérer le prêt à intérêt de l'opprobre. Sa formation de juriste l'a certainement aidé à trouver «une solution réfléchie au problème de l'intérêt»¹⁵¹. Il avait, en plus, une remarquable connaissance des réalités économiques de son temps. H. Hauser en a brossé ce lumineux tableau:

«Calvin a parfaitement conscience de la révolution économique qui se produit; du développement du commerce à longue distance; de la recherche et de la vente des marchandises sur des marchés inconnus; de la nécessité d'attendre très longtemps le paiement des marchandises et de se procurer d'avance des capitaux pour renouveler les stocks et préparer des expéditions nouvelles.»

Il sait «que le prêt est un rouage indispensable du mécanisme du commerce qui ne saurait fonctionner sans bénéfices»¹⁵². Calvin a reconnu la force productive de l'argent et du crédit¹⁵³; et à la conception médiévale de la stérilité de l'argent, il va opposer la notion de productivité de l'argent, fondement du grand commerce et de l'industrie. Il commence par montrer dans le *Traité des usures* que

«la raison de s. Ambroise reprise par Chrysostome est trop frivole (...): argent n'engendre pas argent. Je reçois pension du louage de maison. Est-ce parce que l'argent y croît? Le fruit n'est pas de l'argent mais du revenu.»¹⁵⁴

150. *Commentaire de Lévitique XXV, 8.*

151. H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520* (Paris, 1962), 370, note 5.

152. H. Hauser, *op. cit.*, 237-238.

153. M. Halbwachs, *op. cit.*, 152.

154. *O.S.*, II, 394.

Il va, aussi, mettre en évidence l'hypocrisie prévalant depuis des siècles en Occident. Il prêchait ainsi: «Couverture des contrats pour déguiser les choses: je ne prendrai point d'argent, mais on me donnera tant de blé sur une somme d'argent prêté (...) et (...) je dirai que je ne suis point usurier.»¹⁵⁵ C'est dans sa réponse de novembre 1545 à une lettre de Claude de Sachins, seigneur d'Asnières¹⁵⁶, que Calvin justifie, pour la première fois, le prêt à intérêt.

L'historien anglais William Ashley voyait, dans cette lettre, le *turning point* de l'évolution économique européenne. Ce seigneur soumet à Calvin un cas de conscience: un de ses amis fort riche peut-il déposer de l'argent chez les banquiers¹⁵⁷ «et recevoir chaque année quelque profit, son capital demeurant toujours intact»? Calvin commence par montrer le danger du oui et du non: «Si totalement nous défendons les usures, nous étreignons les consciences d'un lien plus étroit que Dieu même. Si nous permettons le moins du monde, plusieurs incontinent sous cette couverture prennent une licence effrénée (...)»¹⁵⁸ Suit la justification accompagnée de sept conditions d'application que Calvin nomme *exceptions*. Sur le taux légitime, 5%, Calvin n'est pas original: c'était la position de Luther, Zwingli et Bucer, et aussi celle du théologien catholique romain Jean Eck, qu'on appelait «le théologien des Fugger».

Considérons ces conditions à bien respecter car, «quand je permets quelques usures, je ne les fais pourtant pas toutes licites. En après, je n'approuve pas si quelqu'un propose faire métier de faire gain d'usure.»¹⁵⁹ Voici ces sept conditions:

1. «Qu'on ne prenne usure du pauvre.» A celui qui est «à l'étroit par indigence, ou affligé de calamité», il faut donner. Le riche est le ministre du pauvre.

155. *Sermon* sur Deutéronome XXIII, 18-20. C.O., XXVIII, 118-119.

156. Lettre française traduite en latin et publiée en 1575 par Th. de Bèze. Elle entra dans les règles des Eglises sous le titre *Concilium de usuris*, cf. O.S., II, 391.

157. *Apud trapezitas*.

158. O.S., II, 392.

159. O.S., II, 395.

2. «Que celui qui prête ne soit tellement attentif au gain qu'il défaille aux offices nécessaires...» Je ne peux prêter de l'argent que je devais donner – la part des pauvres que Dieu donne au riche. Et la condition est ainsi complétée: «Voulant mettre son argent sûrement il ne déprise ses pauvres frères.»

3. «Que rien n'intervienne qui n'accorde avec équité naturelle (...) selon la règle du Christ.» Il s'agit de Matthieu 7.12: «Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, vous aussi faites-le pour eux.»

4. Que celui qui emprunte fasse autant ou plus de gain de l'argent emprunté. Ce qui exclut ce que A. Biéler nomme «le prêt de consommation» et fonde ce qu'il appelle «le prêt de production».

5. Qui est une sorte de précision de la troisième condition et non une répétition. Calvin dit ici qu'être en règle avec les lois civiles ne rend pas un prêt licite: «Que nous n'estimions point selon la coutume vulgaire (...) ce qui nous est licite (...) mais que nous prenions une règle de la Parole de Dieu», c'est-à-dire que le pauvre est procureur de Dieu et le riche ministre des pauvres.

6. «Que nous ne regardions point seulement la commodité privée de celui avec qui nous avons affaire, mais aussi que nous considérions ce qui est expédient pour le public.» Préoccupation très proche des revendications communautaires de l'écologie actuelle. Ce qui prime: l'intérêt commun. Calvin, en 1545, avait déjà remarqué que «l'usure que le marchand paie est une pension publique», c'est-à-dire un paiement couvert par les consommateurs.

7. Qui revient sur les conditions 3 et 5. Le respect des «lois publiques de la région» est nécessaire, mais non suffisant. Il faut préférer à tout l'équité. Calvin termine ainsi cette missive: «Je ne désire rien plus sinon que tous soient tant humains qu'il ne soit point besoin de rien dire

de cette chose.»¹⁶⁰ Il avait fait précéder sa justification de ces mots à ne pas oublier: «Certes il serait bien à désirer que les usures fussent chassées de tout le monde, même que le nom en fût inconnu.»¹⁶¹ L'usure n'existerait pas si les riches étaient ministres des pauvres, sachant que les pauvres sont les procureurs de Dieu.

Un mot encore sur la justification du prêt de production. Calvin éclaire sa position par un exemple: «Il y aura quelque riche homme en possessions et en revenus, il n'aura pas argent présent. Il y en aura un autre médiocrement riche (...), lequel aura plus d'argent tout prêt.» Le premier a l'occasion d'acheter une possession qu'il convoite et demande au deuxième «avec grande requête qu'il prête argent». Calvin estime l'intérêt de ce prêt licite et remarque: «Il fait plus amiablement avec son frère en accordant l'usure que s'il le contraignait à hypothéquer la pièce.»¹⁶²

Inquiet des progrès du capitalisme naissant, Calvin voulait limiter l'usure et la déconseillait fermement à un pasteur qui l'interrogeait, estimant que cette pratique n'est pas compatible avec l'exercice du ministère.

Huit ans avant sa mort, en janvier 1556, il exprimait une nouvelle fois, en chaire, sa position, très claire: «Pour être citoyens de l'Eglise de Dieu, que nous ne trafiquions point par usure, ni par tels marchés qui ne sont que pour ravir le bien d'autrui, pour ronger ceux que nous devons plutôt secourir (...) Bref (...) de ne pas faire à autrui sinon ce que nous voulons qu'on nous fasse.»¹⁶³ Remarquez ce retour constant à la règle de l'équité.

Conclusion

Le moment est venu de donner une conclusion à ce sommaire résumé d'un très vaste sujet, si actuel aujourd'hui. Au milieu des cris de tristesse, de désespoir et de révolte des plus démunis, la mondialisation chante la victoire du pouvoir satanique de

160. O.S., II, 395.

161. O.S., II, 392.

162. O.S., II, 394.

163. *Sermon* sur Deutéronome XXIII, 20-23. C.O., XXVIII, 126.

Mammon. Le rendement de l'argent l'emporte sur tous les objectifs que visaient les meilleurs. Ce n'est plus le bien-être des hommes qui prime, mais le profit des grands groupes, considéré comme le but unique et suprême devant l'emporter sur tout et tous, Dieu compris. Après la dégradation des acquis sociaux européens brique par brique, des pans de mur menacent de s'écrouler sous le coup de monstres insensibles, pudiquement nommés: globalisation, mondialisation.

Au XVI^e siècle, il y avait la grande voix de Calvin. Aujourd'hui, la tradition qui se revendique de sa pensée préfère poliment se taire. On pourrait la décrire, une tasse de thé à la main, déclamant avec un paisible sourire la funeste devise du XIX^e siècle: «Laisser faire, laisser passer!» Les réformateurs de la première génération – Luther, Zwingli et Bucer – ont redonné au travail et, particulièrement, au travail manuel la noblesse qu'ils avaient dans l'Écriture. Calvin a prolongé ce mouvement en identifiant profession et vocation.

Ont reçu une vocation non seulement les prêtres, pasteurs, religieux et missionnaires, mais tous les chrétiens. Et, dans le cadre de la grâce générale, tous les hommes qui l'ignorent. Toute profession qui sert les hommes – et donc respecte Dieu – est une vocation, un appel de Dieu. Chacun a reçu une vocation. Aucune n'est inutile ou insignifiante. Chacune a sa place dans le plan de Dieu. Chacun doit approfondir son appel, tenter d'en parcourir tout le champ, et ne pas se contenter d'aller ici et là, butinant partout, sans s'arrêter jamais. Calvin a bien perçu l'importance de chaque brique pour la solidité du mur. Chacun a la possibilité de faire quelque chose qui rende la société plus fraternelle, et donc plus conforme à la volonté de Dieu. Chaque profession a sa place dans le plan de Dieu.

Le grand apport de Calvin: placer le monde temporel, l'économie et tout le labeur humain des mains et de l'esprit, dans le drame cosmique de la rédemption. Il n'y a plus en Christ distinction entre le profane et le religieux. Dans cette synthèse, il importe de bien distinguer le prêt de consommation strictement interdit et le prêt de production licite, à certaines conditions.

Le plus grand apport de Calvin – à mon sens – est d'avoir redécouvert, à la suite de Zwingli, une vérité biblique oubliée: Dieu est le seul propriétaire et les hommes ne sont que des gestionnaires, qui auront des comptes à rendre. Et malheur aux riches, qui bouleversent l'harmonie de la société, voulue par Dieu, en ne réalisant pas leur mission, qui se confond avec leur être, de ministres des pauvres. Les pauvres, quant à eux, ne doivent pas courber la tête et tendre leurs mains. Victimes de la méchanceté des hommes, ils sont receveurs et procureurs de Dieu. Ils sont en droit d'attendre un travail et la part des dons de Dieu qui leur revient. Pour bien réaliser la fonction de receveurs et procureurs de Dieu, il importe qu'ils s'instruisent. Calvin a beaucoup insisté sur l'éducation comme levier pour s'extraire de la misère. Vérité pour les individus, les nations et les continents.

Calvin a aussi beaucoup insisté sur l'égalité. Pour lui, l'inégalité est une production du péché, une corruption. Cette conception aura une importance extraordinaire en anthropologie et dans la doctrine des ministères. Là où l'image de Dieu n'est pas restaurée, l'inégalité est inévitable et légitime pour le maintien de la société. Dans l'Eglise, nouvelle humanité, l'égalité est retrouvée et la hiérarchie interdite. Calvin nie que la hiérarchie, légitime dans la société, appartienne à l'être de l'Eglise.

Pour Calvin, le nœud du problème social gît dans le manque de foi en la Providence. De là surgissent accaparement, volonté d'engranger, spéculation, refus du partage... C'est dire l'importance du ministère de la Parole. Pour l'Ecriture, tout mal sur terre procède d'une faille spirituelle. Guerre, injustice et pollution sont des retombées de l'explosion spirituelle, qui jette l'homme loin de son Créateur-Sauveur.

C'est pourquoi la prédication de la Parole de Dieu est la première tâche de l'Eglise. En proclamant énergiquement et sans périphrased lénifiante la Parole de Dieu, l'Eglise accomplit sa mission spécifique que personne n'accomplit à sa place et qui seule, en transformant les hommes, peut changer la volonté de posséder et de dominer, en respect des autres, reçus comme images de Dieu. Pour Calvin, se situer là, au centre du séisme, c'est

se trouver au cœur du combat. Contrairement à ce que l'on entend trop souvent, annoncer la bonne nouvelle de la libération et du salut n'est pas fuir les problèmes du temps, mais c'est les affronter à leur racine. Se consacrer à l'ultime ordre du Christ «faites de toutes les nations des disciples» (Mt 28.19), ce n'est pas se réfugier dans une tour d'ivoire, c'est distinguer l'essentiel de l'accessoire.

Redécouvrir la Providence de Dieu, c'est permettre à notre société malade de se lancer en avant, dans cet *avant* où l'on entend Dieu nous dire: «Les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés.» Redécouvrir la Providence de Dieu, c'est redécouvrir l'importance de chaque pierre dans le mur. Chaque homme a reçu une vocation et peut, en la réalisant – qu'il soit procureur des riches ou ministre des pauvres – dans l'attente de la Parousie, participer à l'édification d'un monde plus juste et plus harmonieux. Aucune vocation n'est inutile, car toutes viennent de Dieu, et chacun peut influencer par son labeur fidèle cette édification.

COLLOQUE BIBLIQUE FRANCOPHONE 2006

Il aura lieu du mardi 18 avril 2006 à 17h
au vendredi 21 avril après le repas de midi

Il se tiendra à la Maison Saint-Anthelme

37, rue Sainte-Marie, 01300 F-BELLEY

Tél. (33) 4 79 81 02 29

– *Théodore de Bèze, pasteur et défenseur de la foi*

Jean-Marc BERTHOUD

– *L'importance de la prédication de la croix*

– *Comment prêcher la croix*

Derrick DALCHER

– *Le rôle de la femme dans la société et dans l'Eglise*

Jan-Bert de MOOY

– *Gnoses anciennes et Nouvel Age dans et hors de l'Eglise*

Bertrand RICKENBACHER

– *La croix comme victoire*

– *La croix comme sacrifice*

– *La croix comme substitution pénale*

Paul WELLS

Eric ROPP conduira la réunion de prières et apportera
une méditation tous les matins.

Renseignements et inscriptions avant le 10 mars

Pasteur A. LEWIN, 12 rue Principale 86270 COUSSAY-LES-BOIS

Pour les Pays-Bas : Ds. Gert van den Top, Kerkweg 19,

8193 KJ VORCHTEN

UNE CIVILISATION DÉSORIENTÉE

Le naufrage de la quête du sens en modernité tardive

Daniel BERGÈSE*

Introduction

Pour bien aborder notre sujet, il convient d'abord de voir quelles sont les deux acceptions légèrement différentes du mot «sens». On peut parler de sens lorsqu'il y a signification. Un message, pour être communicant, a besoin d'être sensé. Il faut que l'agencement des mots et des phrases donne un message compréhensible, intelligible, c'est-à-dire signifiant quelque chose. Mais le sens, c'est aussi la question de la direction. On dira alors qu'un message est sensé si l'objet visé par le discours va dans le bon sens. Ainsi, un discours peut à la fois être sensé et insensé! Sensé, parce que tout ce qui est dit est compréhensible et obéit peut-être même à une certaine logique, mais insensé en même temps, parce que le message qui en ressort heurte le sens commun ou semble devoir nous engager dans une impasse... la direction n'est pas bonne.

En ce qui concerne l'existence humaine, on s'accordera volontiers à dire que nous sommes des gens sensés... parce que nous menons notre vie avec un certain «bon sens». Nos comportements ne sont pas insensés; ils obéissent à une logique, à une cohérence par rapport à nous-mêmes et par rapport au monde. Ils

* D. Bergèse est pasteur à Lambesc (Bouches-du-Rhône) et animateur biblique dans l'Union nationale des Eglises réformées évangéliques indépendantes.

s'inscrivent dans le « langage » normal de la vie. Néanmoins, cela ne signifie pas que nous aurions découvert quel est le sens de cette vie, c'est-à-dire son but ultime... et, en conséquence, la direction dans laquelle devraient s'ordonner les différents aspects de notre existence présente.

Précisons également qu'il faut éviter de confondre « raisons de vivre » avec la question du sens de l'existence. On peut aimer la vie pour de multiples raisons, sans pour autant en avoir découvert le sens. Mais il est vrai que lorsqu'une personne perd ses dernières raisons de vivre, elle dira volontiers : « Ma vie n'a plus de sens. » Ce qui montre bien que la frontière entre les deux est fragile, et qu'en l'absence d'une direction ultime fermement établie et souverainement extérieure aux aléas de mon existence présente, les raisons de vivre tiennent lieu de sens. C'est là, assurément, le refuge habituel pour des millions de personnes autour de nous, et hormis le cas de quelques illuminés ou de quelques désespérés, il n'est pas de bon ton aujourd'hui de poser la question du sens de la vie. Les raisons de vivre sont d'emblée considérées comme suffisantes et l'on se maintiendra ainsi hors de tout questionnement de nature métaphysique.

Cet agnosticisme revendiqué, ce refus de réflexion se manifestent par exemple par le phénomène d'occultation de la mort, caractéristique de notre Occident. En effet, la mort est un élément déterminant dans la réflexion sur le sens de l'existence... même si, dans un premier temps, elle peut paraître barrer la route à toute finalité. L'Ecclésiaste s'est heurté de front avec elle; ce qui l'a amené à écrire cette formule devenue célèbre : « Vanité des vanités, tout est vanité. » Et pourtant, n'est-ce pas dans la proximité de la mort que l'interrogation sur le sens de cette vie revient avec le plus d'acuité, avec le plus de pertinence ? Si la mort n'apporte pas de réponse à la question du sens, il est évident qu'elle pose la question... et c'est pour cela que notre société préfère la tenir à distance !

Mais pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi cette volonté générale de ne pas s'interroger à ce sujet ? On peut répondre, sans doute avec une part de vérité, en invoquant la fascination du bien-être

que met en avant notre société avec ses réussites technologiques, ses progrès médicaux et son pouvoir d'achat qui ne cesse d'augmenter. D'une certaine manière, la société impose une réponse avant même que la question ne soit sérieusement posée: le sens de l'existence humaine, c'est produire et consommer.

Il nous semble cependant qu'il faille creuser un peu plus. L'histoire de la pensée «moderne» trace un chemin qui doit nous permettre de comprendre la situation de l'homme postmoderne par rapport à cette problématique du sens. En fait, il s'agit de l'histoire d'une déroute. Nous en suivrons les étapes au travers des grands courants philosophiques des XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles:

- Kant et sa théorie de la connaissance;
- Hegel et la dialectique;
- l'existentialisme;
- le structuralisme;
- et, finalement, un certain désir de retour au néant.

Je conclurai en rappelant la réponse judéo-chrétienne et en montrant sa pertinence.

A) Emmanuel Kant (1724-1804): la question du sens échappe au savoir

La modernité apparaît avec la Renaissance et son désir de réfléchir tout à nouveau sur les croyances, les postulats et les acquis de la science scolastique. Les dogmes de l'Eglise n'apparaissent plus comme les repères infrangibles de la connaissance. En ce sens, la Réforme du XVI^e siècle est bel et bien un fruit de la Renaissance au même titre que l'humanisme; elle s'inscrit dans l'avènement de la modernité. Cette émancipation de la pensée se manifestera brillamment au siècle suivant dans l'œuvre du Français René Descartes (1596-1650), notamment son célèbre *Discours de la méthode* dans lequel se dessine le projet d'une reconstruction complète du savoir sur une base rationnelle et donc indubitable.

Le projet semblait avoir un bel avenir, mais il va connaître avec E. Kant un approfondissement qui va avoir pour effet de redéfinir son objet, et par là même de limiter son étendue. On

peut, en effet, voir l'œuvre de Kant comme un immense travail de géographe. Le philosophe cherche à tracer les contours, les frontières de l'entendement humain. Sa pensée se dévoile particulièrement dans *La critique de la raison pure* et *La critique de la raison pratique*.

Descartes pensait avoir trouvé une méthode avec laquelle il pourrait tout connaître, tout savoir avec certitude. Mais Kant, exerçant sa critique sur les possibilités de la connaissance, va séparer la chose en soi (c'est-à-dire la réflexion sur l'être des choses), de la chose telle qu'elle apparaît (c'est-à-dire la perception du phénomène dans sa réalité toujours particulière). Or, il dit : l'être ne nous est pas connaissable directement. Seul l'est le phénomène dans sa spatio-temporalité. De cela découle une conséquence d'importance pour notre sujet : la physique est fondée, mais la métaphysique ne l'est pas !

Pour lui, le discours métaphysique n'est généralement qu'illusion. «La preuve est faite, dit-il, que tous les raisonnements qui prétendaient nous conduire au-delà du domaine de l'expérience possible sont illusoires et ne relèvent que d'un emploi abusif des concepts de la raison.» Il faudra donc séparer radicalement la notion de savoir (qui ne peut être pour lui que la simple description des phénomènes) de celle des croyances métaphysiques par lesquelles l'homme cherche à se situer dans l'univers en projetant des postulats touchant à l'être des choses et donc à leur finalité. Kant reconnaîtra volontiers que ces dernières sont nécessaires, notamment pour fonder la morale, c'est ce qui apparaît dans son ouvrage *Fondements de la métaphysique des mœurs*. On connaît la formule : «J'ai dû abolir le savoir pour faire place à la croyance.»

Cela dit, Kant ne pense pas que les postulats métaphysiques nécessaires à la vie morale sont irrémédiablement liés à l'arbitraire. C'est à partir d'une réflexion rationnelle sur le concept moral de «devoir» qu'il pense être en mesure de dire avec une certaine assurance ce qui doit être. Ainsi, aussi, cette affirmation, étonnante si on la sort de son contexte : «Je veux qu'il y ait un Dieu» (mais je ne sais pas) !

De tout cela, il découle que la question, hautement métaphysique, du sens ne peut plus relever de l'ordre du savoir. On ne peut pas savoir. On peut croire seulement. Mais cette croyance, même si elle est étayée sur le plan théorique, ne repose sur aucun fondement qui serait de l'ordre du savoir. C'est seulement une projection nécessaire à partir du constat selon lequel l'homme est un être moral et qu'il a, en conséquence, besoin de références transcendantales pour guider son action. C'est donc dans le noir que Kant jette les postulats de la foi. Désormais la question du sens flotte dans un univers «virtuel», l'être véritable des choses nous étant à jamais inconnaissable.

A la question: «Quel est le sens de ma vie?» les kantien^s vous répondront: «Vous ne le saurez jamais, mais vous pouvez et vous devez y croire.»

B) Friedrich Hegel (1770-1831): le sens se révèle... dans l'Histoire

Dans sa *Dialectique transcendante*, Kant avait exposé quatre paires d'affirmations contradictoires, quatre antinomies dans l'ordre des affirmations métaphysiques, chacune d'elles ayant ses partisans. Son propos était de montrer qu'un vice de forme – dans l'ordre du raisonnement – expliquait la persistance de ces oppositions. Hegel saisira au bond cet exemple, mais pour reprocher à Kant de n'avoir pas vu la fécondité de ces antinomies. C'est en s'affrontant que la thèse et l'antithèse pourront produire la synthèse (*Aufhebung*), c'est-à-dire un savoir supérieur aux thèses qui étaient en présence.

Autrement dit, si Kant avait été un philosophe de la «limite» (dans l'ordre de la connaissance) en séparant l'être du phénomène, l'être du devoir-être, en séparant finalement l'ordre de la nature, où règne le déterminisme, de celui de l'entendement qui demeure libre et autonome, Hegel, au contraire, veut tout embrasser et s'emploie à construire une philosophie qui va tenter d'unifier l'ensemble de notre connaissance du réel, physique et métaphysique, dans un seul et même système de pensée. Pour

lui, il ne doit plus y avoir place pour la «foi», pour une «croyance» qui échapperait ainsi, de fait, à la règle de tout savoir.

L'originalité de son œuvre philosophique réside en ce qu'il a inclus le temps au sein même de sa réflexion. Pour Hegel, en effet, il faut aller beaucoup plus loin que Kant; ne pas se limiter au constat de quelques antinomies, mais relever le fait que la contradiction est partout et qu'elle surgit sans cesse dans le domaine de la connaissance. Mais ce qui est déterminant, c'est de discerner sa place dans l'avènement de la connaissance. Ainsi, non seulement les contradictions ne doivent pas être vues comme des obstacles au savoir mais, plus encore, elles doivent être considérées comme étant le moteur de la pensée, le moteur de l'histoire, elles sont l'incarnation dans le temps du savoir absolu. Chaque élément de la dialectique: thèse-antithèse-synthèse constitue un moment du savoir absolu; c'est la Vérité qui se constitue dans le temps.

Mais à partir du moment où l'on affirme que c'est le savoir «absolu» (le savoir total) qui s'incarne dans l'événement et le savoir particulier d'un moment de l'histoire, la question du sens (qui fait nécessairement partie de ce savoir) ne se situe plus dans une quelconque transcendance; elle s'aplatit, de fait, dans une immanence historique. Le sens se fait au moyen des êtres, des choses et de leur conflit. Ainsi, le sens traverse les individus, lesquels n'en sont finalement que des particules élémentaires. C'est donc dans l'observation de l'Histoire, l'histoire des peuples, que l'on peut espérer discerner quel est Le Sens; sens dans lequel nous sommes de toute façon engagés, même si c'est inconscient.

Et donc, en toute logique, à la question: «Quel est le sens de ma vie?» les dialecticiens devraient vous répondre: «Faites de la politique, et ça se conscientisera en vous!»

Ce dérapage de la philosophie à la politique a été illustré par un dialecticien fort célèbre: Karl Marx (1818-1883). Ce dernier, héritier de la pensée théorique de Hegel, va entreprendre l'ultime discernement qui doit aboutir au dévoilement du sens de l'Histoire. Ainsi se trouve percé le mystère du sens grâce à la grande dialectique qui enjambe l'histoire des peuples:

- thèse: pouvoir de la bourgeoisie (ou du capital);
- antithèse: dictature du prolétariat;
- synthèse: société sans classes.

Notons immédiatement que cette lecture de l'histoire est donnée comme scientifique, c'est-à-dire obéissant aux règles de la pensée de telle manière que le résultat ne peut en être contesté. De même qu'il n'y a pas de liberté de conscience en mathématique, il va de soi que tout opposant au sens de l'histoire tel qu'il a été défini ne peut être qu'un ignare (qu'il va falloir se dépêcher d'éduquer ou de rééduquer), qu'un fou (qu'il faut donc enfermer dans un asile psychiatrique) ou qu'un suppôt de la bourgeoisie (que l'on devra éliminer). Ce phénomène est très instructif. Il montre que si l'on ne maintient pas la question du sens dans sa dimension transcendante, si on accepte que le sens ultime soit une donnée du monde accessible par quelque science exacte, il deviendra automatiquement une sombre tyrannie.

Ces philosophies dialectiques, parce qu'elles permettent de «récupérer» même l'histoire et ses conflits, constituent en quelque sorte l'apothéose de la pensée théorique. Grâce à elles, tout est continuité, intégration et immanence. Ce sont des mécaniques de la pensée où chaque chose a sa place, chaque partie contribuant à la manifestation du grand Tout. C'est très satisfaisant sur le plan intellectuel... mais pas du tout sur le plan existentiel! L'existence humaine ne peut, sans se mutiler, se laisser enfermer dans un système de ce genre. D'où la protestation «existentialiste» dont on peut faire remonter l'origine à un contemporain de Karl Marx, le Danois Søren Kierkegaard.

C) L'existentialisme: il n'y a pas de sens préexistant, nous sommes condamnés à la liberté

La critique que porte l'existentialisme sur toutes ces philosophies qui mettent «en boîte» le réel, c'est que, justement, elles ne parlent pas du réel! La conscience que l'homme a de la réalité exclut que celui-ci soit considéré comme un simple maillon dans une chaîne continue. Ces approches mécanistes ne rendent pas compte du fait de la liberté. Or l'existence est liberté. Elle

échappe à tout déterminisme. Il ne peut donc y avoir de savoir capable de définir *a priori* ce qu'est le réel. L'existence n'entre jamais dans le schéma continu des définitions rationnelles, l'existence s'exprime par des sauts, des discontinuités qui sont l'expression même de la liberté.

Pour Kant, l'homme est à la fois nature et liberté, ces deux domaines étant fondamentalement distincts. Avec Hegel, cette bipolarité est en quelque sorte dépassée dans la grande réconciliation que propose le système dialectique. Avec les philosophies de l'existence, on entre dans une véritable révolution de la pensée, puisque se trouve abandonnée l'idée même d'un discours *a priori* définissant l'essence des choses. On connaît le mot de Jean-Paul Sartre: «L'existence précède l'essence.» Le propos est éclairant. L'homme n'est pas nature et liberté, il n'est que liberté. Son seul être, c'est d'exister en tant qu'être libre. L'homme existe d'abord et se définit ensuite. Du coup, le discours classique sur l'«être» (ce qu'on appelle l'ontologie) est abandonné. Parler de l'être, ce sera toujours s'exprimer sur l'«être-là».

En conséquence, la réflexion sur l'homme et sa situation dans le monde doit s'exercer, non pas à partir de considérations prétendument objectives sur le réel, mais sur la base des expériences de la conscience subjective en prise avec le monde. On ne devra donc pas s'étonner que des considérations de nature psychologique (on dira «existentielle») fournissent le matériau principal de cette réflexion:

«l'angoisse» (chez Kierkegaard et Heidegger);

«la nausée» (chez Kierkegaard et Sartre);

«l'ennui» et «le souci» (chez Heidegger)...

Attention, il ne s'agit pas de ces sentiments créés par des difficultés particulières de la vie: non pas l'angoisse de perdre son travail, la nausée devant la feuille d'impôt, l'ennui dans une situation particulièrement sans intérêt, ou le souci devant des fins de mois difficiles! Selon le philosophe, ces expériences révèlent un mal-être beaucoup plus profond et permanent que la cause visible ne fait que masquer en lui donnant une justification. Enlevez tous ces désagréments, et le constat sera fait que le mal-être

demeure! Ainsi, le résultat de cette enquête de la conscience en prise avec le monde, c'est un sentiment de tragique; tragique engendré par la finitude, la contradiction et l'inutile.

La contradiction – célébrée par Hegel – est ici seulement relevée et assumée comme une condition de l'existence. Écoutons Albert Camus: «Je crois que cela m'est égal d'être dans la contradiction. Je n'ai pas envie d'être un génie philosophique. Je n'ai même pas envie d'être un génie du tout, ayant déjà bien du mal à être un homme.» Cette contradiction n'est pas un accident de l'histoire, elle fait partie de l'«être-là», de la condition humaine. L'homme est, en effet, cet être qui est toujours-déjà-là, jeté dans le monde sans l'avoir demandé et, en même temps, cet être qui n'existe qu'en se projetant en avant de lui-même. C'est ainsi que Sartre a pu dire: «l'être est ce qu'il se fait» et, parallèlement, écrire une pièce de théâtre qui porte le titre *Les jeux sont faits*.

La liberté, dont les existentialistes se font les chantres passionnés en affirmant qu'elle est la condition même de l'existence, cette liberté est aussi reconnue comme n'ayant pas été choisie. L'homme, pour être homme, pour exister en tant que tel, se doit d'être libre. Mais, en même temps, il ne sait et ne peut savoir vers quelle finalité cette liberté doit s'exercer. L'homme, dit encore Jean-Paul Sartre, est «une passion inutile». On peut illustrer sa situation dans le monde en le comparant à un âne auquel on aurait attelé une carriole; sur cette carriole, une perche qui va jusqu'en avant de l'âne; au bout de la perche une ficelle, et au bout de la ficelle une carotte. L'important réside dans le désir et la décision que celui-ci provoque – c'est là exister –, mais bien entendu, que l'animal avance ou recule, la situation ne changera pas pour autant.

Le refus d'un sens déjà donné, extérieur à l'homme et à ses désirs, condamne ce dernier à une liberté sans fin et sans logique, soumise à la contradiction et, finalement, à l'absurde. Alors, c'est tantôt «la nausée»... et tantôt «la fureur de vivre».

A la question: «Quel est le sens de ma vie?», les existentialistes vous diront: «Il n'y a pas de sens préexistant, ni même

permanent.» A chaque heure, chaque seconde, c'est à vous de donner du sens à votre existence en choisissant ce que vous voulez faire.

D) Le structuralisme: il n'y a pas de sens, mais ce n'est pas grave parce qu'il n'y a pas d'homme

Ce mouvement de pensée, dont la paternité est exclusivement francophone, a été illustré dès le milieu du XX^e siècle par l'ethnologue Claude Lévi-Strauss, l'écrivain Roland Barthes ou le philosophe Michel Foucault. Aux origines, on trouve les travaux du linguiste Ferdinand de Saussure (1857-1913), lequel a mis en évidence les structures qui permettent de mieux comprendre comment fonctionne le langage humain. Ainsi le «structuralisme» en linguistique est devenu peu à peu une méthode d'explication de texte; méthode dans laquelle on ne s'intéresse plus à ce que le texte dit, mais comment il le dit; non plus le sens du texte, mais comment le texte fonctionne pour véhiculer du sens!

Cette réflexion touchant au langage ne pouvait évidemment pas se cantonner au pur domaine de la linguistique. Très vite, les implications anthropologiques et philosophiques vont apparaître. L'homme qui parle crée-t-il du sens ou bien véhicule-t-il du sens? La réponse tombe, logique et froide comme un couperet: ni l'un ni l'autre! Le structuralisme va développer une pensée selon laquelle l'homme va être écarté, ou refusé, en tant qu'il se veut créateur ou chercheur de sens. Ainsi, derrière un récit, derrière un discours, derrière un roman, il est vain de chercher un auteur. «L'énonciation dans son entier, nous dit Roland Barthes, est un processus vide qui fonctionne parfaitement sans qu'il soit nécessaire de le remplir par la personne des interlocuteurs.» Il y a du langage, mais il n'y a pas de Parole.

Lévi-Strauss démontre (?) que les actes, les pensées et, bien sûr, les mots et les phrases qui sortent de notre bouche ne sont, en définitive, que le produit de réactions bio-chimiques. Il y a un Système qui nous traverse et nous soutient dans le temps et dans l'espace, et ce Système produit la pensée humaine... «ça pense» en nous. Pour Roland Barthes encore, «l'auteur est un personnage

moderne, produit sans doute par notre société dans la mesure où, au sortir du Moyen Âge, avec l'empirisme anglais, le rationalisme français et la foi personnelle de la Réforme, elle a découvert le prestige de l'individu ou, comme on dit plus noblement, de la personne humaine». L'homme (au sens fort de ce mot) est une invention de la pensée, et donc du Système qui nous traverse.

Notons que si l'homme est une invention de la pensée à un certain moment de l'histoire, il va de soi que cette notion est menacée par toute nouvelle évolution de la pensée. Or, cette fin programmée de l'homme est considérée comme une heureuse libération! Écoutons Michel Foucault: «Réconfort et apaisement de penser que l'homme n'est qu'une invention récente, une figure qui n'a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et qu'il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle.»

Il s'ensuit, dès lors, une éthique structuraliste qui prend pour axiome que la vie est un jeu (c'est-à-dire un univers de connexions et de relations sans aucun enjeu métaphysique). Dans cette perspective, il convient d'emblée de dénoncer tous les mythes du sens, le premier d'entre eux étant d'ailleurs le concept d'homme. Ensuite, il faudra ébranler le dualisme répressif de la bipolarité des valeurs (bien/mal, laid/beau, vrai/faux). Cet anti-humanisme se double par ailleurs d'une «antipsychiatrie», à savoir un certain courant de la psychiatrie qui dénonce également les oppositions: normal-pathologique ou équilibre-démence comme étant des mythes.

Le sens est mort! Vive le jeu!

Si donc, par hasard, vous interrogez un structuraliste, lui posant la question: «Quel est le sens de ma vie?» il sera dans le plus grand embarras car, pour lui, cette question n'a pas vraiment de... sens.

E) L'appel du néant: le néant est préférable à une existence dépourvue de sens

Il est bien certain que le Français moyen n'a lu ni Kant, ni Hegel, ni Foucault. Mais on aurait tort de penser qu'en cherchant

à connaître ces penseurs, on entrerait dans un univers clos, un univers d'intellectuels complètement distinct et débranché des croyances et des idéaux véhiculés par le populaire. En réalité, ceux que l'histoire a reconnus comme les têtes pensantes de la modernité sont justement ceux qui ont su dire vers quelles nouvelles conceptions du monde les peuples étaient en train de s'acheminer. Comme dans le débat entre la poule et l'œuf, il est bien difficile de dire si c'est le penseur qui fait avancer l'histoire de la pensée ou bien si c'est cette dernière, en avançant de manière diffuse, qui produit inéluctablement des penseurs sur sa route. Toujours est-il que, sans avoir lu une seule page de Sartre, la plupart de nos contemporains ont des réflexes de type existentialiste ! Et ainsi en est-il des autres courants que nous venons d'évoquer.

Dans ces conditions, il ne faut pas être surpris en constatant la difficulté que nous pouvons rencontrer dans notre témoignage chrétien, lorsque nous touchons de trop près à la question du sens et donc, parallèlement, à celle de Vérité. Il y a dans cet Occident qui aborde le XXI^e siècle un agnosticisme qui se nourrit (la plupart du temps de manière très indirecte) des recherches tous azimuts et des échecs retentissants de la pensée moderne sur ces questions métaphysiques. En ce domaine, nos concitoyens sont désabusés et donc peu aptes à croire qu'une solution existe (sur-tout si celle-ci vient du passé!).

Du coup, il flotte dans l'air ambiant, non plus une idéologie bien précise, mais une attitude de fuite que nous avons déjà effleurée dans l'introduction. On observe, en effet, un important refus des engagements, un refus des responsabilités, bref, un comportement de négation par rapport aux conditions de l'existence présente (déjà évoqué: la volonté d'occulter la mort). Ces divers refus trouvent leur lieu dans de nombreuses possibilités d'évasion, dans le monde virtuel des écrans informatiques, dans l'extase (pour ne pas dire l'ecstasy) des boîtes de nuit, dans l'alcool et la drogue, entre autres, et dans le suicide.

Cette fuite de l'univers réel, ce désir de ne pas être là, s'exprime aussi par le succès (relatif mais quand même significatif) de

quelques pensées qui vont ouvertement inverser les valeurs ordinaires de l'existence en mettant en avant le non-être comme étant l'être véritable. Une religion incarne particulièrement bien cette approche, c'est le bouddhisme zen (avec le bouddhisme tibétain, celui qui s'occidentalise le mieux). Dans cette philosophie/religion, en effet, l'existence (le *karma*) est un lieu pénible où l'on doit expier les fautes des incarnations passées. Et, bien entendu, les fautes commises dans l'existence présente devront à nouveau être expiées dans une incarnation future. La seule issue à ce cercle infernal, c'est la méditation transcendante, laquelle doit permettre, en faisant le vide en soi, de quitter ce *karma* et d'entrer ainsi dans le *nirvana*. Précisons que le *nirvana* n'est pas un autre lieu, puisqu'il est la fusion dans le grand Tout, c'est-à-dire l'anéantissement du «soi» particulier.

On est surpris de découvrir des appuis à cette thèse dans la bio-psychologie développée par un médecin psychanalyste disciple de Freud, Sandor Ferenczi (1873-1933). Pour lui, la naissance, c'est la catastrophe de l'irruption dont on ne se guérit jamais vraiment. Il y a chez tout homme un «paradis perdu», c'est celui de la vie intra-utérine. Plus même, ce désir de retour à une situation prénatale n'est encore qu'une étape, car au-delà se profile la nostalgie de la mer primitive d'où le vivant est issu. On parlera donc d'un «désir de régression thalassale», la vie étant alors perçue comme un trouble, comme un faux être-là, comme une pénible mais transitoire anomalie, qui se résoudra dans «la paix de l'inorganique».

Evidemment, parvenu à ce point, le problème du sens ne se pose plus. Puisque dans «la paix de l'inorganique», il n'y a pas de mouvement, donc pas de direction... et pas de signification.

F) La réponse chrétienne

N'y allons pas quatre chemins! L'incapacité de la pensée moderne à donner du sens à l'existence est une illustration magistrale de la sentence qui ouvre le Psaume 14: «L'insensé dit en son cœur: il n'y a point de Dieu.» Le refus de cet axiome premier, révélé dans l'Écriture sainte, mais accessible seulement par

la foi, condamne d'emblée le chercheur à l'échec. Dire *a priori* qu'il n'y a pas de Dieu, voire écarter seulement cette hypothèse le temps d'une recherche qui se voudrait purement rationnelle, c'est être insensé (= ne pas avoir de sens, donc se condamner à ne pas en trouver). Dire qu'il n'y a pas de Dieu, cela signifie, en effet, qu'il n'y a pas de réalité au-delà de l'univers spatio-temporel et qu'il n'y a pas d'éternité au-delà du temps. C'est donc admettre qu'il n'y a pas de projet antécédent à l'existence du monde et, en conséquence, reconnaître que celui-ci n'a pas de finalité. Et s'il n'y a pas de finalité, il n'y a ni direction ni sens... on vient de nulle part et on va nulle part.

Dire qu'il y a Dieu, ce n'est pas encore avoir nécessairement découvert quel est le sens de son existence, mais c'est déjà affirmer qu'il y en a un. La question du sens se trouve dès lors adossée à une réalité métaphysique, elle est ainsi située à sa juste place. En effet, soyons attentifs à l'enseignement *a contrario* qui ressort de ces multiples tentatives qui visent à placer le sens dans le champ d'une conquête de la raison autonome.

Deux écueils opposés apparaissent clairement:

- ou bien, il y a reconnaissance que nous sommes devant un insaisissable qu'il faut néanmoins investir par le moyen de la volonté (kantisme ou existentialisme), mais rien ne nous garantit jamais que nous sommes dans le vrai;
- ou bien, on pense pouvoir décrypter dans le monde d'ici-bas les marques indubitables du sens (philosophie dialectique, marxisme), et gare alors à celui qui pense autrement!

Comme l'a fort bien formulé Jean Brun: «Si le but dernier est d'ici, il devient tyrannique, s'il n'est de nulle part, l'homme n'est qu'un fou errant qui divague en titubant.»

Ainsi affirmer, dans la foi, l'existence d'un Dieu distinct du monde, c'est permettre à la question du sens de trouver un jour sa réponse sans que, pour autant, celle-ci ne devienne une contrainte imposée par le monde (ou par une certaine lecture du monde).

Mais il nous faut faire encore un pas de plus. La réponse judéo-chrétienne n'est pas complète si l'on se contente de dire qu'elle

affirme l'existence d'un Dieu hors du monde. Car cette parole elle-même, d'où vient-elle? Si elle vient du monde, si elle est issue de la sagesse du monde, alors nous ne sommes pas sortis du dilemme évoqué plus haut. Ou bien, à la manière de Kant, le monde veut qu'il y ait un dieu (mais, à vrai dire, il n'en sait rien), ou bien il a su découvrir en lui-même les traces de ce dieu et, dans ce cas, le dieu qu'il vise n'est qu'une projection de lui-même. Des maîtres à penser se lèveront donc et diront quelle est la vraie philosophie, la vraie théologie... et nul ne pourra plus s'y opposer!

Il ne suffit donc pas de dire qu'il y a un Dieu. Encore faut-il préciser que cette affirmation elle-même ne monte pas de la terre, mais qu'elle descend du ciel. Autrement dit, pour que la question du sens puisse être résolue dans le respect de la personne humaine, il faut non seulement que ce Dieu transcendant existe, mais encore qu'il se révèle, qu'il se manifeste.

L'image de la boussole est ici très parlante. Si ce petit instrument est d'une telle utilité pour s'orienter un peu partout sur la terre, c'est parce que deux conditions sont réunies:

1. Il y a un même pôle pour tout le monde, et ce pôle se trouve toujours au-delà du lieu où je me situe. De telle sorte que quels que soient les accidents du terrain, les tours et les contours que j'aurai pu faire, l'aiguille de la boussole me renverra toujours dans une direction constante.
2. Mais si l'aiguille m'indique infailliblement le nord (ou le sud dans l'hémisphère austral), quelles que soient les circonstances, ce n'est pas simplement parce que ce pôle existe, mais c'est aussi parce qu'il exerce un pouvoir magnétique.

Si le Dieu transcendant reste un Dieu lointain, s'il ne se manifeste pas, s'il ne se révèle pas, s'il n'agit pas dans le monde, il ne peut être plus qu'une hypothèse métaphysique parmi d'autres. Mais si ce Dieu parle, s'il agit dans le monde, s'il attire les hommes à lui, alors il devient possible de s'orienter. Il est donc important de préciser que la «réponse judéo-chrétienne» n'est pas le fruit d'une cogitation particulière, mais le résultat d'un événement voulu et suscité par Dieu, l'événement de la rencontre entre Dieu et l'humanité.

Un dernier mot. La crise du sens, caractéristique de la postmodernité, coïncide particulièrement bien avec ce que dit la révélation judéo-chrétienne (la Bible) au sujet de la condition humaine. D'un point de vue biblique, en effet, l'homme est spirituellement et moralement égaré. Il est perdu. Ayant perdu aux origines son vis-à-vis transcendantal, il avance désormais à courte vue, imaginant volontiers que ses petits chemins de traverse le mèneront quelque part, alors qu'en réalité ils ne font la plupart du temps que l'égarer un peu plus. Si l'optimisme caractéristique du monde moderne a correspondu à un temps où de nouvelles pistes allaient être explorées, si on y retrouve l'enthousiasme des départs en expédition, le cynisme structuraliste et le comportement de fuite du réel dans la postmodernité expriment le désappointement de ceux qui ont réalisé qu'ils s'étaient, une fois de plus, trompés de route.

Dans le récit de la Genèse, après la faute d'Adam, on voit Dieu parcourir le jardin et appeler l'homme en lui disant: «Où es-tu?» Il est difficile aujourd'hui de faire entendre cet appel. Entre ceux qui ne voient pas pourquoi on se poserait cette question et ceux qui redoutent avant tout qu'on avance une réponse, le cheminement à suivre pour y parvenir est semé d'embûches. Néanmoins, nous n'avons pas à y renoncer parce que la question du sens, c'est l'écho de l'appel de Dieu au plus profond de chaque homme.

JÉSUS-CHRIST ET L'ESCHATOLOGIE

Paul WELLS*

Le problème fondamental, dans les discussions sur l'eschatologie depuis plus d'un siècle, est celui du report dans le temps de la parousie¹. C'est un lieu commun d'affirmer que Jésus et les premiers chrétiens pensaient à un retour presque immédiat du ressuscité. De R. Bultmann, à la gauche de l'éventail théologique, à O. Cullmann, à sa droite, de nombreux interprètes donnent l'impression qu'il y avait, dans le christianisme primitif, une erreur au sujet de l'attente de l'accomplissement final². Ce n'est qu'avec le temps et la frustration éprouvée que la doctrine chrétienne s'est installée dans la durée. L'attente d'une parousie proche a été remplacée par une eschatologie de la durée, le royaume de Dieu par l'Eglise et l'événement fondateur par une institution.

Ces interprétations reposent sur un malentendu non seulement de nature exégétique, mais aussi sur la notion biblique d'*eschatologie* en tant que telle. En effet, la théologie contemporaine a mésestimé le caractère fondamental et radical de la venue de Jésus et l'espérance qui s'y rapporte³. L'incarnation de Jésus est

* Paul Wells est professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence et éditeur de la revue. Voir, au sujet de l'eschatologie, un article précédent: «La chaîne d'or de l'eschatologie biblique», *La Revue réformée* 53 (2003:4), 25-42.

1. S.H. Travis, *Christian Hope and the Future* (Downers Grove: IVP, 1980), 19ss; Cf. A.A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Exeter: Paternoster, 1979), ch.10 et G.C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids: 1972), 65-95.

2. B. Witherington, *Jesus, Paul and the End of the World* (Exeter: Paternoster, 1992), 44ss. Comme Hoekema, Witherington affirme l'immanence possible mais non nécessaire de la parousie, citant R.P. Carroll: «pour parler d'un délai il faut qu'il existe un temps spécifique ou un horaire qui permette de connaître le retard d'un événement ou d'une attente», 48.

3. C'est le thème central du livre d'A. König, *The Eclipse of Christ in Eschatology* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1989), qui affirme que la création est complète en Christ et que son

l'événement eschatologique par excellence. A la lumière de ce changement radical dans le déroulement de l'histoire, suscité par la venue de Dieu lui-même, les autres moments eschatologiques – la résurrection, l'envoi de l'Esprit et la parousie – prennent toute leur importance.

Dans les milieux évangéliques, une notion courante relative à l'eschatologie, est celle qui se concentre sur les événements à venir ou qui sont en train de se passer. Personne ne doute de la signification eschatologique du présent et de l'histoire jusque-là, mais est-ce là l'axe central du caractère eschatologique de la foi chrétienne? Pour certains, le sujet se limite presque exclusivement à l'interprétation des signes présents. Ce souci d'actualité est compréhensible, mais il traduit une déconcentration par rapport à la personne de Christ et à son incarnation, ce qui est regrettable. La prophétie devient alors une sorte d'histoire écrite à l'avance et ouvre la porte à des spéculations infinies⁴. Les prophéties et leur accomplissement se limitent aux événements eschatologiques qui auront lieu dans le temps qui précède immédiatement le retour de Christ. Les événements et leur déchiffrement deviennent axiomatiques dans cette perspective. Mais s'agit-il là de la perspective du Nouveau Testament? L'eschatologie n'est-elle pas défigurée par une telle approche?

Les présentations précédentes déconcertent, car elles confèrent à l'événement majeur de l'histoire – la présence de Dieu en la personne de Jésus et à son incarnation comme matrice d'interprétation de l'eschatologie – le statut de parenthèse. Or, l'incarnation est la venue de Dieu dans le monde, le jour de Jahvé tellement attendu! Le monde et son histoire ne peuvent plus être les mêmes après un tel événement. Existe-t-il une autre façon d'aborder ce problème?

but est atteint dans sa personne. Christ accomplit l'alliance et toute l'histoire eschatologique concerne sa personne et ses œuvres.

4. Cf. Hal Lindsay et le «troisième temple», Tim La Haye et la série de livres populaires «Left Behind», par exemple.

I. Le rapport entre la personne de Jésus et l'eschatologie

Depuis le début de la théologie chrétienne, certains des Pères, dont Irénée et Origène, se sont référés à la personne de Christ comme *ho eschatos*, le dernier. La personne de Jésus *lui-même* est le but vers lequel toute la création et l'alliance progressent pour trouver en lui leur accomplissement⁵. En effet, l'incarnation fait entrer la fin de l'histoire dans le temps, car en elle se manifeste l'intention divine du salut et du jugement, lesquels se trouvent, tous les deux, cristallisés à la croix. Quelles sont les implications théologiques de ce titre étonnant: «Jésus-Christ, le dernier»? Sans étudier maintenant la question de la structure eschatologique du Nouveau Testament, il est utile de considérer quatre illustrations destinées à éclairer le sens de ce titre.

1. Jésus-Christ est la fin en personne, car il exprime historiquement l'objectif eschatologique de Dieu

Dans le Nouveau Testament, on trouve soit «les derniers jours», soit «le dernier jour». La première expression concerne la période présente, alors que la seconde ne se réfère jamais au présent, mais au jour de jugement qui est encore futur⁶. Selon Hébreux 1.2, Dieu a parlé «à la fin de ces jours qui sont les derniers (*ep' eschatou ton hemeron touton*)» par son Fils⁷. Hébreux 9.26 indique également le caractère absolu et radical de l'incarnation de Christ: «une seule fois, à la fin des siècles (*epi synteleia ton aionion*), il a paru pour abolir les péchés». L'incarnation de Christ est un événement qui marque l'arrivée du jour eschatologique par l'apparition de Jésus-Emmanuel et qui inaugure un temps différent. Le sens de ces passages n'est pas que la venue de Christ ouvre la dernière période du temps, mais qu'elle constitue le temps de la fin. En 1 Pierre 1.20, on lit que Christ «a été désigné d'avance, avant la fondation du monde, et manifesté à la fin des temps (*ep' eschatou ton chronon*) à cause de vous».

5. «Tout a été créé par lui et pour lui.» Col 1.15ss.

6. Hoekema, 18-20.

7. Cf., Esaie 2.2, parlant des temps messianiques. Je suis ici la discussion de König sur ces textes, 6ss.

Ce texte offre un contraste entre deux événements opposés mais complémentaires: la fondation du monde et la fin des temps. Le lien entre les deux est constitué par la présence de Christ. Autrement dit, dans la personne de Jésus et, à cause de sa venue, la fin des temps est déjà apparue.

2. Le ministère de Jésus est un acte qui exprime la venue de la fin. Le royaume de Dieu est réalisé dans sa présence

En lui (Lc 4.18-21), «l'année de grâce» de Dieu est annoncée et accomplie. La libération des captifs se réalise par le fait que Satan est lié et détrôné (Mt 12.28 et Lc 11.20). Satan tombe du ciel, ce qui ne veut pas dire qu'il est tombé sur la terre pour s'y installer, mais le contraire. Il n'a plus sa puissance précédente sur la terre, car le royaume est venu (Lc 10.11)⁸. A noter la façon dont les démons réagissent vis-à-vis de Jésus: celle de la terreur⁹. Il ne convient pas de parler d'exorcisme dans ce cas. Lorsque quelqu'un exorcise, son acte n'est pas de même nature que l'action de Jésus qui manifeste la présence du royaume. «Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse des démons, le royaume de Dieu est déjà parvenue à vous»: c'est en la personne de Jésus que le royaume vient et sa puissance sur les démons ne fait que le rendre manifeste.

3. La crucifixion de Jésus constitue également un événement eschatologique

Les évangélistes ont enregistré le discours eschatologique de Jésus avant sa passion, et présentent, par la suite, les événements autour de la crucifixion comme son accomplissement. Ensemble, ils sont des indices qui caractérisent la fin. La perte de l'amour de beaucoup, l'anomie et l'injustice¹⁰ aussi bien que les phénomènes surnaturels, qui marquent le jour du Seigneur dans l'Ancien Testament, existent au moment de la mort de

8. Cf., H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (Philadelphia: P & R, 1969), 63-64.

9. F. Leahy, *Satan vaincu et chassé* (Chalon: Europresse 1991), ch. 7.

10. Matthieu 24.10, 12, cf., 26.14-16, 56, 69ss.

Christ¹¹. Le «tout est accompli» de Jean 19.33 (*tetelestai*), peut être traduit par *tout est terminé* et signale qu'au Calvaire, la fin est venue¹². La crucifixion est le jugement du monde (Jn 12.31).

4. Jésus et le jugement eschatologique

«Puisque Jésus dans sa vie incarnée est la vérité de Dieu manifestée dans l'histoire humaine, le jugement dernier se passe déjà, en un sens, dans la réponse à sa personne.»¹³ Dans la présentation johannique, si Jésus lui-même ne condamne personne, son message, dont le but est le salut, est un témoignage contre ceux qui le rejettent et, ainsi, un jugement (Jn 3.17-21, 12.46-48). «Les dernières choses», qui débordent le développement et la compréhension historiques¹⁴, sont déjà présentes, dans l'histoire, par le salut et le jugement. Entre l'incarnation et le retour de Jésus en gloire, la politique de Dieu ne change pas. Les conditions du salut et de la perdition au dernier jour sont déjà présentes au sein de l'histoire et, en ce sens, la fin est déjà venue en Christ: «la coïncidence étonnante de la condamnation des pécheurs et de la grâce radicale de Dieu a lieu définitivement à la croix et disparaît dans le jugement dernier.»¹⁵

Ces illustrations suffisent pour montrer que l'incarnation de Jésus est le point culminant des *magnalia Dei*. Tout ce qui se passera à la fin s'est déjà passé en Jésus et se passe en lui. Pour résumer:

– L'apparition du Messie, «le dernier», constitue la réalité des «derniers jours» lorsque le royaume de Dieu est initié par sa présence. La venue de Dieu en Christ est le point culminant de l'histoire d'une longue attente.

– Toute l'histoire concernant Jésus, passé et présent, aussi

11. König, 75ss., qui cite, à ce sujet, Esaïe 13.10ss, Joël 2.10, 31, 3.15-16 réalisés dans la crucifixion, Matthieu 27.45, 51.

12. P. Wells, *Entre ciel et terre. Les sept dernières paroles du Christ* (St-Légier: Contrastes, 1990), 109ss.

13. R. Bauckham & T. Hart, *Hope against Hope* (Londres: Darton, Logman & Todd, 1999), 141.

14. *Ibid.*, 174.

15. *Ibid.*, 143-144.

bien que son retour en gloire, est eschatologique. Sa cohérence réside dans sa personne.

– Jésus lui-même marque la fin. En un sens, la fin est plus proche avec sa venue mais, dans un autre, la fin est déjà venue. Toute personne unie au Christ est aussi concernée par les deux

II. La notion des «dernières choses» et des «derniers jours»

Comment cette perspective peut-elle réorienter notre conception de l'eschatologie chrétienne?

Considérer l'essence de l'eschatologie avec l'apparition de *Christ en personne* permet de mieux situer certains des problèmes épineux de l'eschatologie.

Il est possible de concilier, en Christ, la fin de l'histoire déjà arrivée et sa continuation, la venue du royaume dans la génération de Jésus et l'attente de la parousie, les signes eschatologiques déjà accomplis et leur signification renouvelée, la question de l'alliance avec Israël et le salut de tout le peuple de Dieu.

L'eschatologie exprime le fait sans précédent de la venue de Dieu dans le monde en Christ. Chacune des trois étapes du ministère de Jésus – l'*incarnation* et la crucifixion, la *résurrection*, l'ascension et l'envoi de l'Esprit, son *retour* et l'état final – est caractérisée par la présence du Seigneur et donc par celle de son royaume. La raison théologique en est qu'à chaque manifestation de la présence de Christ, la création trouve son accomplissement en lui et l'alliance atteint son but. Il est possible de dire qu'il existe un triptyque eschatologique dont chacun des trois volets a un caractère particulier.

Le jour du Seigneur est présent à chaque étape, la fin est présente en principe, même si c'est sous des modes différents. L'eschatologie n'est pas, d'abord et surtout, une catégorie temporelle, présente ou future, mais *personnelle*. Ce n'est pas non plus la qualité d'un événement, exprimée de façon narrative, prophétique, apocalyptique ou cataclysmique qui constitue l'eschatologie. Les événements en soi sont ou ne sont pas extraordinaires: l'incarnation de Jésus pour extraordinaire qu'elle ait été, est en

apparence tout à fait ordinaire, la résurrection est à la fois naturelle et surnaturelle. C'est uniquement la présence de Christ qui confère à l'événement sa qualité eschatologique.

Le vieux libéralisme avait donc raison de ne pas limiter l'eschatologie aux «dernières choses» qui constituent le chapitre final de la dogmatique traditionnelle. En effet, la Bible elle-même n'utilise pas cette expression, et les Confessions de foi se limitent très souvent, à ce sujet, aux réalités de la mort, la résurrection et la vie éternelle. Redéfinir l'eschatologie comme «christologie téléologique», indique qu'il n'y a pas de raison de limiter l'eschatologie à la décision personnelle selon Bultmann, à une période entre la résurrection et le retour de Christ selon Barth, au «déjà et pas encore» de Cullmann, à l'histoire future selon Moltmann ou à la révélation finale selon Pannenberg. La christologie téléologique proposée comprend toutes ces réalités. L'illustration en est donnée lorsqu'on examine comment le Nouveau Testament parle des «derniers jours».

1. Le Nouveau Testament présente l'histoire de Jésus comme une unité

Il y a complémentarité entre la personne et l'événement quand Christ est présent de façon eschatologique comme «le dernier». Impossible de faire l'économie des «choses» qui marquent l'événement de la présence du Seigneur, comme le fait P. Althaus, dans son livre *Die letzten Dinge*, en proposant une eschatologie existentialiste, unilatéralement personnaliste. Impossible, aussi, avec E. Thurneysen, de s'intéresser trop aux choses qui marquent la nouveauté de l'apparition de Christ¹⁶ ou être comme certains évangéliques, fascinés par les signes et l'actualité de «ce qui va se passer». L'équilibre que recherchait Barth à ce sujet entre la seigneurie de la personne de Christ et la nouveauté des événements est souhaitable¹⁷.

16. Voir la description de G.C. Berkouwer, *The Return of Christ*, 230ss.

17. Cf. K. Barth, *Dogmatique*, III/2, 486-7; König, 42; Berkouwer, *ibid.*, 13-14.

2. Le Nouveau Testament ne fait aucune différence de principe entre les trois venues de Jésus

L'expression «retour de Christ» n'est pas biblique. «Bien que le terme 'parousie' signifie la 'venue', Luther l'a traduit, de façon juste, par l'expression 'avenir de Christ' et a introduit dans le mot la tonalité messianique de l'espérance. Traduire par 'retour' est faux, parce que cela implique une absence temporaire.»¹⁸ Avec 'avenir de Christ', Moltmann fait pencher la balance en sa faveur! Les textes parlent simplement de sa venue en utilisant le mot *erchomai* pour l'incarnation, pour la résurrection et pour la parousie. Il est remarquable d'observer que Jésus lui-même utilise ce mot de sa présence future, sans qu'il soit toujours possible de savoir exactement de quel événement il parle (Jn 14.16-18, 26-28, 16.16)¹⁹. De même, 1Pierre 1.20 parle «des derniers temps» pour indiquer l'avènement de Christ et «la fin des temps» pour son incarnation. Les verbes «révéler et apparaître» ainsi que leurs substantifs, les mots «le temps, l'heure, le jour, la plénitude des temps» s'appliquent aux trois interventions majeures de Jésus. Cela donne l'impression d'une certaine fluidité à l'eschatologie chrétienne primitive, selon le mot de Kittel²⁰, alors que la mentalité moderne recherche des catégories strictes. Luther avait raison de dire, dans ce contexte, que nous devrions penser à notre résurrection comme si elle avait déjà eu lieu.

3. L'Ancien Testament se focalise sur une attente unifiée

La perspective de l'Ancien Testament, qui se focalise sur une attente unifiée de l'avenir, même si cet événement a des expressions diverses, est une confirmation. La seule et unique attente du jour de Yahvé avec ses bénédictions et ses jugements, sa notion de la présence de l'éternité dans le temps et la nouvelle création se réalisent dans le Nouveau Testament par une série de pas, qui ont tous un caractère eschatologique.

18. J. Moltmann, *La venue de Dieu* (Paris: Cerf, 2000), 46.

19. Barth, 497, König, 16, Travis, ch. 5, Berkouwer, ch. 5. Cf. A.L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, (Leiden: Brill, 1966).

20. Kittel, ed., *TDNT*, II, 697.

Résumé: dans la perspective biblique, «les derniers jours» ne décrivent pas une période encore à venir. Le temps eschatologique commence avec la venue de Christ. Le présent se situe dans les derniers temps et les signes de ceux-ci sont constants tout au long de leur durée. La structure de l'Apocalypse illustre ce fait.

III. La venue de Jésus réalise l'attente de l'Ancien Testament

W.G. Kümmel, dans son livre *Promesse et accomplissement*, montre qu'en Matthieu 11:26, Jésus brosse, pour répondre à la question de Jean-Baptiste, un tableau des temps eschatologiques bénis²¹. De même Kümmel voit dans l'entrée à Jérusalem, la purification du temple et le repas eucharistique, des actes eschatologiques. Ces actes font basculer l'histoire de l'attente à l'accomplissement. C'est la présence de Jésus qui accomplit la promesse et marque le changement de situation. Jésus affirme lui-même que l'Ancien Testament est accompli dans sa mort et sa résurrection. Il explique «dans toutes les Ecritures ce qui le concernait» (Lc 24.27, 32).

1. La promesse accomplie

La promesse prophétique n'est pas simplement accomplie dans un événement et rendue stérile. Elle s'accomplit en Christ et continue à s'accomplir par le développement de l'histoire qu'il assume en sa personne. Son caractère de promesse persiste et se personnalise en lui. Ainsi une promesse peut avoir plusieurs accomplissements avant de revêtir sa forme définitive et finale²².

2. Le sens de l'accomplissement

Pourquoi en est-il ainsi? Aucun événement historique ne peut épuiser la profondeur d'une promesse d'origine divine. Jésus accomplit la promesse dans sa venue, mais il reste un surplus de sens non encore accompli près du terme du moment historique.

21. W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (Londres: SCM., 1957).

22. C.P. Venema, *The Promise of the Future* (Edimbourg: Banner of Truth, 2002), 27ss.

Ce «surplus» renvoie à la consommation finale et transcendante où Christ récapitulera tous ces éléments historiques en une situation définitive. Il est donc impossible à partir de l'Ancien Testament de dessiner un portrait robot de la réalité personnelle de Christ. La venue de Christ, Dieu en personne, dans l'histoire dépasse de très loin ce que l'on peut en conclure à partir de la prophétie. La démarche inverse est préférable comme approche des textes. En commençant avec Christ et l'accomplissement de la nouvelle alliance en lui, on découvre l'unité dans la diversité des promesses de l'ancienne alliance. Par exemple, il n'est pas possible de conclure de l'Ancien Testament que Jésus viendra trois fois. On le voit uniquement dans le Nouveau Testament étant donné la nature de la réalisation qui a eu lieu²³.

3. Une histoire avant le temps?

Les prophéties de l'Ancien Testament n'ont pas à être considérées comme une histoire écrite à l'avance, comme si on pouvait passer d'un texte de l'Ancien Testament à un événement encore à venir. L'attente dont il rend compte est orientée vers Christ, prend corps en lui et arrive à son terme par son œuvre. La présence de Christ à la fin du temps sera, pour nous, tout aussi étonnante que l'incarnation l'a été pour les Juifs.

Conclusion

Comme *omega*, le dernier qui doit paraître, Jésus-Christ a accompli, dans son incarnation, son œuvre d'*alpha*, de premier de la création. Le caractère de sa présence est unique²⁴. Nous pensons humainement en termes de présent —> avenir, car notre vie est ainsi orientée. Mais les premiers chrétiens pensaient qu'avec Christ ce qui est ultime était entré dans l'histoire; la lumière de l'éternité irradiait rétrospectivement l'histoire²⁵.

23. Hoekema, 11-12. Par exemple, Joël 2.10, 3.1-4 est cité en Actes 2.17-21 pour la Pentecôte et, en Apocalypse 9, pour le jugement dernier; Zacharie 12.10 en Jean 19.37 pour la crucifixion, en Matthieu 24.30 pour le jugement de Jérusalem et en Apocalypse 1.7 pour la parousie. Cf., König, 17-23 et C.C. Hill, *In God's Time* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), ch. 4.

24. König, 24, 50.

25. G. Vos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 42.

Comme le dit G. Vos dans une formule saisissante: «La croix... a coupé le lien qui a lié Christ au *kosmos* et l'a expulsé hors de ce monde, qu'il a quitté, pour entrer dans un monde nouveau qui était sa vraie demeure... ce qui fait de Christ non une nouvelle créature, mais celui qui commence une nouvelle création (*palin-genesia*).»²⁶ L'*eschaton* est donc ce qui s'est déjà passé en Christ, ce qui indique le chemin d'un monde nouveau²⁷. «L'heure vient – et c'est *maintenant* – dit Jésus en réponse aux Juifs, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu; et ceux qui l'auront entendue vivront... et tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix.» (Jn 5.25-29, cf., 4.23-25). Autrement dit, l'apparition du Messie marque la fin d'une histoire et le début d'une autre. Par sa résurrection, Christ crée un environnement nouveau ou une création totalement nouvelle, où habitent déjà ceux qui en font partie par la foi. Pour cette raison, «les derniers jours» dans le Nouveau Testament ne sont pas futurs mais déjà présents. La fin de l'ancien monde est dans le changement opéré, dans le temps, par l'intervention de la nouvelle création en Christ, cachée certes, mais déjà une réalité. Jésus lui-même est le fait central de ce nouvel ordre. Par sa venue, les temps sont accomplis, le royaume est présent, et le nouvel ordre prend corps avec sa résurrection. Ainsi toute la réalité est réinterprétée à la lumière de celle-ci²⁸. G.E. Ladd résume ainsi:

«Le royaume de Dieu est le règne rédemptif de Dieu, actif de façon dynamique pour établir sa royauté parmi les hommes; son royaume, qui apparaîtra comme un acte apocalyptique à la fin de cet âge, est déjà venu dans l'histoire humaine en la personne et la mission de Jésus qui vainc le mal, délivre les hommes de sa puissance et les introduit aux bénédictions du règne de Dieu. Le royaume de Dieu incorpore deux grands moments: son accomplissement dans l'histoire et sa consommation à la fin de l'histoire.»²⁹

26. *Ibid.*, 48-49.

27. Berkouwer, 217.

28. Ridderbos, 36-56.

29. G.E. Ladd, *The Presence of the Future* (Grand Rapids, Eerdmans, 1974). Ridderbos ajoute que, dans le ministère de Jésus, le présent et l'avenir sont connectés de façon indissoluble, *ibid.*, 520-521.

Autrement dit, tout ce qui se passera à la fin de l'histoire s'est déjà passé avec Jésus et se passe en lui. Ce qui est déjà révélé et connu en la personne de Jésus est déterminant pour tout discours eschatologique.

Le schéma suivant peut représenter cette présence du futur:

La fin de l'histoire en Jésus-Christ

R	D ernier A dam	
E	H omme n ouveau	
S	N ouvelle création	
S	V ie n ouvelle en Christ	
U →	E poque de l' E sprit	← A ccomplissement final
S	S ignes du r oyaume	
C	J ugement	
I	E glise des n ations	
T	P atience de D ieu	
É		

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 28 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 13 Euros
Étudiants en théologie: 10 Euros. Deux ans: 16 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
Périodicité: 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

7 Euros pour l'année et l'année précédente
8 Euros pour les numéros double de l'année en cours
et de l'année précédente
3 Euros pour les années précédentes

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 9 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U.
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
Pour la Belgique, compte postal n° 000-1842588-73

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 42 CHF; solidarité: 62 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 25 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros (FF), sur une banque en France: tarifs français + 9 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 12 Euros

Envoi *prioritaire*: supplément aux tarifs ci-dessus: 8 Euros
ou 12 CHF

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/ir

N° 237 – 2006/1 – MARS 2006 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal: Décembre 2005

Imp. I.M.E.A.F., 26160 LA-BÉGUDE-DE-MAZENC. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: P. WELLS. Commission paritaire N° 0707 G 81942.



SOLI DEO GLORIA