

LA REVUE REFORMÉE

Carrefour théologique
Aix-en-Provence, mars 2007
Protestantisme et libertés

Ronald BERGEY Protestantisme et libertés: <i>Sola scriptura, sola fide et soli Deo gloria</i>	1
Georgina DUFOIX Protestantisme et liberté de conscience	7
Marc LIENHARD Luther et la liberté chrétienne. Le salut et la liberté	23
Paul WELLS La théorie politique «réformationnelle» et le pacte social	41
Egbert BRINK La prédestination et la liberté humaine peuvent-elles faire bon ménage?	67
Pierre BERTHOUD Liberté et justice sociale: l'apport de l'Ancien Testament dans la pensée des Réformateurs et de Jean Calvin en particulier	85
Michel JOHNER La liberté et l'argent: calvinisme et économie	103
Luc BUSSIERE L'éducation protestante chemin vers la liberté?	127
Table, tome LVIII, 2007	151

N° 244 – 2007/5 – OCTOBRE 2007 – TOME LVIII – 5 FOIS/AN



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,
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

PROTESTANTISME ET LIBERTÉS: *SOLA SCRIPTURA, SOLA FIDE* *ET SOLI DEO GLORIA*

Ronald BERGEY*

Le thème de ce carrefour théologique est «Protestantisme et Libertés». Par son insistance sur l'Écriture seule en matière de foi et de vie, la foi seule comme moyen de justification et la gloire à Dieu seul pour le salut, le protestantisme, avec toute l'Eglise, recherche pour l'homme la plus grande liberté, celle de la libération du péché. L'apôtre Paul dit au sujet de ceux qui croient en Christ: «Ils sont déclarés justes par sa grâce; c'est un don que Dieu leur fait par le moyen de la délivrance (rédemption ou libération) apportée par Jésus-Christ.» (Rm 3.24)

La manière dont Paul développe sa plaidoirie en Romains 4 illustre bien ce triangle doctrinal cher au protestantisme: *sola scriptura*, *sola fide* et *soli Deo gloria*. Le thème du contexte de ce chapitre (3.21-5.21) est la justification; le souci de Paul est de démontrer à partir d'un précédent vétérotestamentaire comment on est justifié ou comment on est en règle avec Dieu. Pour appuyer son argument relatif à cette justice, l'apôtre se sert du père fondateur du peuple d'Israël, Abraham (4.1-5, 9-25). Comme le dit F.F. Bruce dans son commentaire sur l'épître aux Romains (p. 86): «De tous les justes de l'ancienne alliance, aucun ne surpassait Abraham – «mon ami», comme l'appelle Dieu en Esaïe (Es 41.8).» Au chapitre 4 de cette épître nous lisons:

* R. Bergey est professeur d'hébreu et d'Ancien Testament à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Ce texte est celui de la méditation biblique présentée au Carrefour 2007.

¹ Prenons l'exemple d'Abraham, l'ancêtre de notre peuple, selon la descendance physique. Que pouvons-nous dire à son sujet? ² S'il a été déclaré juste en raison de ce qu'il a fait, alors certes, il peut se vanter. Mais ce n'est pas ainsi que Dieu voit la chose! ³ En effet, que dit l'Ecriture? *Abraham a eu confiance en Dieu, et Dieu, en portant sa foi à son crédit, l'a déclaré juste.* ⁴ Si quelqu'un accomplit un travail, on lui compte son salaire non pas comme si on lui faisait une faveur, mais d'après ce qui lui est dû. ⁵ Et si quelqu'un n'accomplit pas d'œuvre mais place sa confiance en Dieu qui déclare justes les pécheurs, Dieu le déclare juste en portant sa foi à son crédit. (vv. 1-5, *Bible du Semeur*)

Sola scriptura

Les Ecritures seules font autorité ultime et suprême en matière de foi, de salut, de connaissance de Dieu et de vie. Pour avancer son argument pour la justification par la foi, Paul fait appel uniquement aux Ecritures. Il parle de la justice de Dieu attestée dans la loi et les prophètes (Rm 3.26; cf. Es 45.21, 24-25, 54.17). Concernant l'imputation de cette justice, il cite la Torah (Rm 4.3, 10; cf. Gn 15 et 17) et les Ecrits (Rm 4.7-8; cf. Ps 32). Précisément, il base sa prétention sur Genèse 15.6, qui parle de la foi d'Abraham, le père de tous ceux qui croient, de tous ceux qui ont la foi en Christ (Rm 4.16; Ga 3.9). Il met en opposition deux hypothèses: la justification par les œuvres et la justification par la foi. Pour trancher cette question, Paul pose la question clé: «Que dit l'Ecriture?» Puis il la cite: «Abraham eut foi en Dieu, et cela lui fut compté comme justice.» Seules les Ecritures peuvent fournir la réponse définitive. Pour l'Eglise, il n'y a pas deux règles différentes en matière de foi. La seule règle, ou canon – norme ayant autorité divine –, c'est l'Ecriture, l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. Ce qui fait que les Ecritures ont un statut à part, c'est que celles-ci sont inspirées et infaillibles. Le mot *sola* ne laisse pas de place, au même niveau que l'Ecriture, aux dogmes de l'Eglise. Aussi importants qu'ils soient, ceux-ci ne sont ni infaillibles ni inspirés et ils n'occupent donc pas la place des Ecritures.

Sola fide

Dieu confère la grâce du salut par le moyen de la foi seule. Le qualificatif «seule» exclut les œuvres comme moyen de justification. Or la question n'est pas: les œuvres sont-elles nécessaires?

Certes, la foi conduit aux œuvres bonnes. A ce sujet, le témoignage de l'Écriture concernant Abraham est élogieux: «Abraham a écouté ma voix, il a observé mon ordre, mes commandements, mes prescriptions et mes lois.» (Gn 26.5; cf. 18.19) Les affirmations dans le Nouveau Testament sont aussi très claires: nous devons nous appliquer à être zélés pour les œuvres bonnes et à exceller dans les œuvres bonnes (Tt 2.14, 3.8); nous sommes sauvés pour accomplir des œuvres bonnes (Ep 2.10). La question est plutôt: les œuvres sont-elles nécessaires pour notre justification, notre salut? L'homme, par l'obéissance à la loi de Dieu, peut-il être en règle avec Dieu ou doit-il ajouter à sa foi les œuvres en vue de son salut?

L'argument scripturaire de Paul pour la justification par la foi seule se base sur une exégèse serrée du texte hébreu de Genèse 15.6, qu'on peut traduire: «Il eut foi dans le Seigneur et il la lui compta comme justice.» Le complément d'objet pronominal féminin en hébreu traduit «la» se réfère au nom féminin '*emunah*', qui veut dire «foi» ou «confiance». Ce nom est apparenté à ce verbe '*aman*' traduit «il eut foi». Le nom «foi» ne se trouve pas dans ce verset, mais celui-ci est implicite grâce au complément «la». Paul l'explicite et l'interprète: «la», c'est «sa foi» et, donc, «sa foi est comptée comme justice» (Rm 4.5; Ga 3.6). L'emploi des termes financier et juridique dans l'expression «compter comme justice» souligne l'acte de Dieu qui porte au compte d'Abraham la justice sur la seule base de sa foi. Dans le cas du pardon de David, Paul s'appuie sur la non-imputation du péché pour parler de l'imputation de la justice (Rm 4.6-8). Paul réitère: «Nous disons en effet: la foi d'Abraham lui fut comptée comme justice.» (v. 9b)

Puis Paul demande dans quelles conditions la foi lui fut comptée comme justice: «... avant ou après sa circoncision?» Cette question, surtout pour un juif, revêtait une importance capitale. La circoncision, le signe visible de l'alliance, était la marque extérieure *sine qua non* d'appartenance à Dieu. Sa réponse: «Non pas après, mais avant!» (4.9) L'argument de Paul est toujours scripturaire. Le rite de la circoncision (Gn 17.10ss) ne fut introduit que bien plus tard, bien des années après qu'Abraham eut été déclaré

juste (treize ans après la naissance d'Ismaël; cf. Gn 17.25 et vv. 1 et 24 avec 16.16). Comme l'affirme le Nouveau Testament, les œuvres sont insuffisantes pour le salut (Ga 3.10-11) et nous sommes sauvés sans les œuvres (Rm 3.20; Ep 2.9).

Si l'homme peut être en règle avec Dieu, être justifié devant lui, ce n'est pas parce qu'il œuvre ou devient collaborateur avec Dieu pour son salut. Selon le théologien Louis Berkhof, la foi est la condition de notre justification, non son fondement méritoire. «Si c'était le cas, il faudrait considérer la foi comme une œuvre méritoire de l'homme.» (*Systematic Theology*, p. 521) La justification par la foi veut dire que l'homme ne peut qu'accepter comme un don ce que Dieu lui offre gratuitement. La foi, ce sont les mains vides étendues vers Dieu, qui acceptent et reçoivent le cadeau du salut, salut acquis par l'œuvre du Christ sur la croix, le sacrifice substitutif une fois pour toutes. Pierre Courthial dit: «La foi, c'est la main qui saisit les promesses de Dieu. (...) la main tendue dans la prière qui reçoit ce que Dieu a fait et donne.»¹

Soli deo gloria

Dieu sauve pour sa gloire seule et le moyen qu'il emploie pour sauver ne laisse aucune place pour l'homme de se glorifier. Paul demande: «Y a-t-il donc lieu de s'enorgueillir?» Sa réponse: «C'est exclu! Au nom de quoi? Des œuvres? Nullement, mais au nom de la foi.» (Rm 3.27) Ou, comme le traduit la Bible du Semeur: «Reste-t-il encore une raison de se vanter? Non, cela est exclu. Pourquoi? Parce que ce qui compte, ce n'est plus le principe de mérite, mais celui de la foi.» Que dit Paul au sujet d'Abraham? «Si Abraham a été justifié par les œuvres, il a sujet de se glorifier, mais non devant Dieu.» (4.3)

La gloire de Dieu est étroitement liée à sa grâce ou *sola gratia*. Paul a montré, à partir d'Abraham, que l'homme est justifié par la foi et cela sans œuvres, même la circoncision. Paul va plus loin. En vue du salut, la preuve de la grâce divine, c'est que le principe de la foi prime sur l'obéissance à la loi. Il raisonne: la

1. P. Courthial, *La Confession de foi de La Rochelle – Commentaire* (Aix-en-Provence: éd. Kerygma, 1979), 79.

promesse que Dieu a faite à Abraham a été l'objet de sa foi (Gn 15.5-6, 17.5); par la foi, il est devenu héritier de la promesse, héritier du monde entier (Rm 4.13). La conclusion? «Aussi est-ce par la foi qu'on devient héritier, afin que ce soit par grâce.» (4.16a) La promesse dont il est question est celle qui concerne la bénédiction qui s'étendrait, à travers Abraham, à toutes les nations de la terre (Gn 12.3, 18.18, 22.18) et qu'Abraham deviendrait le père d'une foule de nations (Gn 17.5; Rm 4.17). C'est la promesse que Paul qualifie «la bonne nouvelle prêchée d'avance» à Abraham, qui n'est rien d'autre que l'Évangile du salut pour tous, Juifs et Gentils, en Jésus-Christ (Ga 3.6-9, 22). En vue de cette grâce, l'apôtre les exhorte: «Accueillez-vous donc les uns les autres, comme Christ vous a accueillis, pour la gloire de Dieu.» (Rm 15.7)

La justification par la foi constitue la démonstration par excellence de la grâce de Dieu. Comme le dit Paul: «Dieu déclare les hommes justes par leur foi en Jésus-Christ...» (Rm 3.22) Le salut ne dépend pas de l'homme mais de Dieu à cent pour cent. L'apôtre poursuit en disant: «Ils sont déclarés justes par sa grâce; c'est un don que Dieu leur fait par le moyen de la délivrance apportée par Jésus-Christ.» (v. 24) Ailleurs il dit: «Celui qui n'a pas connu le péché, il l'a fait devenir péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu.» (2Co 5.21)

Luc Ferry dit dans son livre récent, *Apprendre à vivre*², que l'interrogation centrale de toute philosophie est le salut. L'être humain, à la différence de Dieu, est mortel, un être fini, limité dans l'espace et dans le temps. Mais, à la différence des animaux, il est le seul être qui ait conscience de ses limites. Il sait qu'il mourra et que ses proches, ceux qu'il aime, aussi. Il ne peut donc s'empêcher de s'interroger sur cette question qui, *a priori*, est inquiétante, voire absurde ou insupportable. Et, bien sûr, pour cela, il se tourne d'abord vers les religions qui lui promettent le salut.

Face à la menace suprême qu'est la mort, la philosophie et la religion ont, d'après Ferry, deux façons opposées d'approcher la

2. L. Ferry, *Apprendre à vivre* (Paris: Plon, 2006), 16-17, 20ss, 30.

question du salut. Pour l'essentiel de la religion, c'est la foi et elle seule qui peut faire tomber sur nous la grâce de Dieu. Cela requiert l'humilité, ce qui ne laisse aucune place pour l'arrogance ou la vanité de la philosophie, comme ne cessent de répéter les plus grands penseurs chrétiens d'Augustin à Pascal. Pour la philosophie, cette réponse est trop belle pour être vraie. Elle est déraisonnable. Le salut par la foi fait de la mort, dit-il, une illusion car, après tout, nous sommes immortels et, après la mort biologique, nous allons retrouver ceux que nous aimons. Certes, cette foi peut calmer les angoisses de mort. Mais, pour y croire, on abandonne la raison. Avoir la foi met un terme à l'esprit critique. La philosophie est pour l'essentiel, poursuit Ferry, une quête de la vie bonne hors religion, *une recherche du salut sans Dieu* (c'est lui qui le souligne). En effet, le salut vient de la sagesse. Etre sage veut dire vivre heureux et libre autant qu'il est possible, en ayant, enfin, vaincu les peurs que la finitude a éveillées en nous.

On peut dire que le triangle doctrinal de Ferry est: la philosophie seule, la raison seule et la gloire à l'homme seul. Cela fait penser à 1Corinthiens 1.21: «Car puisque le monde, avec sagesse, n'a pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication.» Le chemin préconisé par Ferry est loin de celui qui est balisé par le protestantisme et ne mène pas à la liberté vraie.

A Dieu seul la gloire pour le salut révélé dans l'Ecriture seule et pour la justification par le moyen de la foi seule. La libération et la liberté qui en résultent ont été acquises à grand prix, la rédemption accomplie en Jésus-Christ. Que le protestantisme, en France, serve de vases communicants et proclame cette liberté en Christ!

PROTESTANTISME ET LIBERTÉ DE CONSCIENCE¹

Georgina DUFOIX*

C'est la première fois que je viens à la Faculté de théologie réformée d'Aix-en-Provence et cela me fait grand plaisir. J'en entends parler depuis longtemps, de tout ce qu'elle fait, des hommes et des femmes qu'elle a formés, mais je n'avais jamais eu l'occasion de voir comment était cette Faculté. Voilà qui est fait et j'en suis très heureuse.

Je remercie également de la confiance qui m'a été faite en me demandant de parler sur ce sujet. Quand cette demande m'a été adressée, il y a presque un an, j'ai dit «oui» tout de suite, ce qui est une réaction très rare chez moi. Afin de sauvegarder ma vie familiale et aussi mes autres activités très intenses, je ne parle pas beaucoup à l'extérieur. Pourquoi ai-je accepté d'être là ce soir? D'une part, parce que j'avais envie de mieux connaître la Faculté et, d'autre part, parce que le sujet m'était totalement inconnu. J'y ai vu une bonne occasion de le travailler.

J'ai vécu des moments où j'ai pensé: «Je n'ai rien à dire.» Et à d'autres: «J'ai trop à dire.» Cette demande a été pour moi l'occasion d'un voyage dont je suis très reconnaissante.

J'ai voyagé à travers la pensée d'hommes et de femmes qui ont aimé Dieu et que je ne connaissais que de nom: saint Augustin,

* Transcription de la conférence publique faite, le 2 mars 2007, par M^{me} Georgina Dufoix, ancien membre du gouvernement français, ancienne présidente de la Croix-Rouge française, membre actuel de Inter Peace International (association siégeant à Genève et qui œuvre pour la réconciliation dans les pays après la guerre).

que je n'avais lu que très peu; cette lecture m'a beaucoup appris, notamment qui était Pélagé. Je ne suis pas une théologienne mais une politique qui a été saisie par la foi et qui ne s'intéresse plus qu'à cela. Je connaissais, certes, l'existence du semi-pélagianisme sans bien savoir ce qu'il signifiait. J'ai aussi rencontré Arminius que je ne connaissais pas vraiment tout en n'ignorant pas son existence. Qu'avait-il exprimé? Je me suis inquiétée d'avoir récupéré un certain nombre de ses idées dont je me suis nettoyée. J'ai surtout découvert la pensée de Luther. Pour moi, la calviniste cévenole, la lecture de la pensée de Luther a été un grand moment de ma vie spirituelle. J'ai été étonnée que cet homme que j'avais transformé en géant de la foi, géant de l'histoire, soit un homme si proche, si vrai, si réel. Les textes de lui que j'ai lus m'ont profondément surpris en raison du courage qu'il a eu à l'époque où il a vécu, de la clarté et de la force de sa pensée. C'est avec reconnaissance que j'ai lu tout cela.

Merci aussi au professeur Berthoud qui m'a fait connaître un ouvrage² que, sans lui, je n'aurais jamais ouvert, celui de Francis Schaeffer. Il a suscité en moi une saine colère, car il m'a permis de découvrir tous les blocages que j'avais dans mes pensées, tous les schémas que j'avais conservés de mon éducation fortement humaniste. F. Schaeffer m'a fortement secouée. La préface de ce livre est magnifique. J'ai connu ce qui s'appelle la délivrance dans ses pensées à travers les livres de Schaeffer.

+
+ +

«Protestantisme et liberté de conscience», tel est le sujet que j'ai à traiter ce soir. Je souhaite qu'un temps soit réservé aux questions, celles qui viennent de votre cœur, pas des questions intellectuelles. J'aime beaucoup les questions qui me sont posées par la Bible dans la vie quotidienne.

Pourquoi est-ce que je viens vous parler aujourd'hui? Parce que je suis «une politique». Cela correspond tout à fait à la définition

1. F. Schaeffer, *La braise et les cendres* (Aix-en-Provence/Cléon d'Andran: Kerygma/Excelsis, 2003).

de la politique qui a été donnée cet après-midi. Comment fait-on pour que des êtres humains tellement différents arrivent à vivre ensemble? Comment est-ce possible? Qu'est-ce qui les rassemble ou les sépare? Cela a toujours été ma question, depuis ma naissance.

Il se trouve que je suis arrivée en politique et j'ai cru que c'était exactement ce qu'il me fallait, ce que je voulais, et j'ai vécu un temps passionnant avec la compréhension des mécanismes politiques et politiciens, la compréhension du fonctionnement d'un pays, d'une administration, de la manière d'interagir de gens entièrement différents. Je ne regrette pas ce temps, mais je préfère le temps d'aujourd'hui.

Comment le temps d'aujourd'hui est-il différent? Il l'est parce que le Seigneur est venu dans ma vie lorsque j'étais «en politique». Il est venu dans mon bureau, il s'est révélé à moi par son amour. Ma vie a changé et je me suis mise en marche avec de grands moments et des moments difficiles. Cette aventure-là, c'est l'aventure de ma vie beaucoup plus que l'aventure du gouvernement, sans commune mesure!

Je reste néanmoins passionnée par la France, par la vie politique. J'ai un grand projet, dans ce domaine-là, dont j'espère vous parler tout à l'heure. En tant qu'hommes et femmes qui avons la joie d'être élèves de Jésus-Christ, nous avons un rôle à jouer dans un pays.

+
+ +

Protestants, mon mari et moi le sommes à cent pour cent. Pour diverses raisons, je viens de passer quelques mois avec mes ancêtres. Depuis 1492, semble-t-il – donc avant Luther –, j'avais déjà des ancêtres qui se préoccupaient de savoir comment réagir face au problème des indulgences et comment exercer la liberté de conscience. Cela fait donc un bail! De fil en aiguille, on en arrive aux protestants cévenols que nous sommes. Dans une partie de nos familles de Cévenols et de familles apparentées, on trouve des hommes et des femmes qui ont vécu les grandeurs et les très grandes souffrances du protestantisme français.

J'ai retrouvé très récemment ceux qui sont morts aux galères. J'ai essayé de m'approcher d'eux en tant que personne et ne peux pas en parler sans émotion. Pensez à ce que ces gens, leurs familles, ont vécu... Je me suis intéressée particulièrement à la femme de l'un d'entre eux, Honoré Turge, qui est allée aux galères de 1756 à 1762. Il faut voir comment sa famille a été traitée pour avoir commis la seule faute d'avoir été prise dans une assemblée du Désert le 1^{er} janvier 1756, comment ses biens ont été confisqués, comment elle est mise au ban de la société et comment «le gars» vit et rame sur sa galère... Quand vous voyez les faits de façon concrète et précise, vous mesurez la beauté, la grandeur, la chance que nous avons de vivre dans un pays où nous pouvons exercer notre foi.

Je pense très sincèrement que si nous vivons aujourd'hui dans un pays où nous pouvons exercer la foi chrétienne et d'autres fois, nous le devons au sacrifice de ces personnes. Je ne dis pas cela de façon mélodramatique. Je crois que c'est à ces hommes et ces femmes que nous devons notre liberté. «Protestantisme et liberté de conscience», cela commence à l'Edit de Nantes.

L'Edit de Nantes est, en effet, le premier édit signé par l'autorité française, le roi Henri IV, qui donne l'autorisation à un citoyen français de changer de religion. C'est la première fois que cela est possible. En outre, c'est la première fois qu'il est possible de ne pas avoir la religion du roi. Juridiquement, ce sont deux choses différentes. Autrement dit, l'Edit de Nantes donnait aux Français, pas seulement aux protestants, la possibilité de changer de religion. Quand on considère les problèmes d'aujourd'hui, avec le problème musulman, avec les pays musulmans, avec l'interrogation que nous avons de savoir si nous pouvons ou non laisser le culte musulman s'installer en France, quand on voit que, dans la quasi-totalité des pays musulmans, aujourd'hui, notre culte n'est pas autorisé, on se dit que tout ceci méritait une évolution... les hommes et les femmes de l'époque ont fait ce qu'ils ont fait! L'Edit de Nantes est, donc, le premier acte d'Etat de la liberté de conscience en France. Si, aujourd'hui, on peut parler, on le doit à ces petits commencements qui, certes, ont été terribles – tant de gens ont souffert... – mais on le

leur doit. Je crois que l'on peut laisser monter en nous un sentiment, assez rare chez les Français, qui est la reconnaissance. Si on le fait, on leur rend hommage.

En 1685, le roi Louis XIV supprime cette possibilité. Et c'est alors, après la révocation de l'Edit de Nantes, que mes grands-pères ont été pris. A partir de 1700. Comme Victor Hugo le fait dire au bourreau dans *Les Misérables*: «Il te suffit de dire <j'abjure> et je ne tuerai pas ton enfant.» Quand on est maman, une maman – selon Victor Hugo qui en rajoute sans doute un peu – en train d'allaiter son enfant, s'entendre dire cela... On peut mesurer la puissance que le Saint-Esprit a donnée à ces gens-là. Sans le Saint-Esprit, faire face à une telle situation n'est pas possible. Ne serait-ce qu'au niveau émotif primaire, c'est impossible. Aussi est-on obligé de se dire que l'Esprit de Dieu a agi. Et merci à ces gens-là!

On arrive à la Révolution, à 1787, l'Edit de tolérance. Sur quelle pensée est basé ce concept de tolérance? Il l'est sur celle que je suis grand, que vous êtes petits et que je vous accepte... Comment trouve-t-on cela très bien? «Tolérance» est un mot sur lequel, en tant que Français et que protestant, il faut réfléchir. Il faut réfléchir au fait que ce mot, connoté favorablement, nous détourne du respect du prochain, de l'amour du prochain. Il nous fait nous attacher à une doctrine et pas à une personne. Ce que le Seigneur Dieu nous dit, c'est: «Aimez votre prochain même si celui-ci n'est pas du même avis que vous.» Il vous dit: «Respectez», «Aimez»; il ne dit pas «Tolérez». Je suis heureuse, dans une Faculté où tant de grandes consciences sont en train de se préparer, de pouvoir dire: «Faites attention au mot <tolérer>, non pas au concept qui est derrière s'il est d'ouvrir son cœur et sa tête à ceux qui n'ont pas la même idée que vous, mais s'il signifie, ce qui est très dangereux, je suis grand et, parce que je suis généreux, je vous ouvre une petite porte». Je ferme la parenthèse au sujet de 1787.

En 1789, en août, il y a la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et, comme président de l'Assemblée constituante, un homme, Rabaut Saint-Etienne, un Nîmois – dont le père, Paul

Rabaut Saint-Etienne, est un des pasteurs importants du Désert – fait voter l'article 10 de la Déclaration: «Nul ne peut être inquiété pour ses idées, même religieuses.» Cette dernière mention est surprenante. Jean-Paul Rabaut Saint-Etienne est pasteur et il sait très bien ce qu'il fait. Il fallait préciser «même religieuses», car cela n'allait pas de soi. Jean-Paul Rabaut Saint-Etienne qui fait voter cela est Girondin et se fait «descendre» politiquement par les Montagnards, qui le condamnent à mort en 1794. Cet homme, qui a fait voter qu'il était possible d'avoir des opinions religieuses différentes, est exécuté à cause de ses opinions politiques. Pourquoi? Parce qu'il n'a pas voulu voter la mort du roi.

Vous, en particulier les jeunes, je veux attirer votre attention sur le fait que l'intolérance politique est parfois plus cruelle que l'intolérance spirituelle, dont pourtant on a tellement parlé. Rabaut Saint-Etienne est mort pour avoir refusé de voter la mort du roi. Il a été réhabilité par la suite... Il est important de voir combien l'intolérance politique peut être cruelle, radicale.

Ensuite, en avançant dans le temps, on est toujours protestant. Rabaut Saint-Etienne, qui est protestant, est aussi franc-maçon. Au XIX^e siècle, comme le montrent les événements, dans cette lignée de gens, les protestants sont francs-maçons. Pourquoi est-ce que je vous parle des francs-maçons? Parce que je crois que je comprends ces protestants qui ont été tellement persécutés, qui se sont sentis tellement en difficulté qu'ils ont eu besoin de se rassembler. A leur place, j'aurais peut-être fait la même chose. Néanmoins l'appel qu'ils ont fait n'était pas un appel à Jésus-Christ... Ainsi, petit à petit, la foi s'est perdue. Pourquoi? Parce que l'humanisme s'est installé. Il est impressionnant de voir que, dans ces lignées de gens, qui sont mes ancêtres (il y en a beaucoup d'autres que les miens!), des hommes et des femmes courageux, qui avaient hérité du courage de leurs pères, qui ont péri sous la Terreur... sont rentrés petit à petit dans l'Eglise et vont perdre la foi.

C'est une leçon de l'histoire que je n'oublie pas, parce que j'en suis comptable devant Dieu et devant les hommes. Je suis la résultante de tout cela. Mes parents me l'ont léguée et, avec mes

enfants, nous provenons de ce mouvement de protestants qui ont poussé la liberté de conscience si loin qu'ils en ont perdu la foi.

La liberté de conscience, cette volonté presque métabolique de la liberté, est tellement forte qu'elle semble être dans mes gènes. Elle est progressivement devenue religieuse, mais sans foi. On a perdu peu à peu la foi au Christ vivant et cela de génération en génération. Cette histoire est la mienne et celle de plusieurs d'entre vous. A part demander pardon à Dieu, on n'a pas grand-chose à faire. Il faut aimer ces gens parce qu'honorer leur mémoire (honore ton père et ta mère) est important, mais pas forcément ce qu'ils ont fait.

+
+ +

Liberté de conscience: cent pour cent oui. Mais attention! Si la liberté de conscience s'exerce sans foi et qu'elle disparaisse, comme c'est le cas aujourd'hui, chez des individus comme vous et moi, individualistes – car l'air du temps l'est –, attention! La liberté de penser pour laquelle je suis sans aucune réserve peut conduire à des impasses: à un individualisme excessif et à une arrogance démesurée, parce que «moi», «moi», «moi». Finalement, si on pousse cela, on en arrive à l'égoïsme et à l'égotisme. C'est ce que j'ai fait, du moins en ce qui concerne l'humanisme. Or, si l'humanisme s'installe et se marie avec une liberté de pensée métabolique, on en arrive à se croire «Dieu». C'est tout simple. L'air du temps peut nous conduire là. Si l'homme est «Dieu», Dieu n'est plus Dieu. Si ma vie est mon «Dieu», je n'ai pas besoin de Dieu. Et Dieu, petit à petit, de génération en génération, disparaît de ma vision du monde.

C'est ce qui m'est arrivé. J'étais profondément athée. Donc un cœur vide et c'est dans ce cœur vide que l'Eternel Dieu, dans sa grâce – et seulement dans sa grâce – a décidé de venir. Pourquoi? J'espère qu'un jour je le verrai face à face pour le lui demander. Je ne sais pas pourquoi, mais je dis «merci», car de quelqu'un de mort, il a fait quelqu'un de vivant. C'est aussi simple que cela et c'est l'histoire de toutes les conversions.

Je vois d'où je viens et, grâce à votre demande de parler de «protestantisme et liberté de conscience», j'ai encore mieux vu d'où je venais. L'athée, l'humaniste que j'étais... et pourtant ses ancêtres se sont battus et ont payé cher leur attitude.

+
+ +

Le Seigneur est venu dans ma vie et tout a basculé, car plus rien ne ressemblait à ce qui était auparavant. Si on m'avait demandé: «Te sens-tu libre?», j'aurais répondu: «Oui, profondément.» «Et ta conscience?» «Je suis protestante, je suis seule en face de ma conscience.» Je ne peux pas ne pas évoquer le souvenir de mon cousin, Gaston Defferre (il était ministre de l'Intérieur et sensiblement plus âgé que moi) qui, un jour au Conseil des ministres, comme le président Mitterrand terminait un débat ainsi: «Arrêtez de penser que c'est la faute des autres...», a dit: «Monsieur le Président, je suis protestant et je sais que le seul responsable de ma vie, c'est ma conscience, n'est-ce pas Georgina?» J'ai répondu «Oui, oui», mais je n'étais pas à l'aise dans un tel cadre. Cela signifiait qu'à la différence de nos amis et frères catholiques qui, il y a vingt ans, donnaient le prêtre comme référence, les protestants avaient leur conscience. G. Defferre était comme cela et moi aussi.

Quand le Seigneur est venu dans ma vie, j'ai compris que ma conscience était loin de ce que la Bible disait, des références que le Seigneur mettait dans mon cœur. Au fond, j'avais ma liberté de conscience à condition que la conscience soit ce que je croyais bien. Je m'arrangeais avec cela et j'«autojustifiais» pas mal de choses. Je n'ai certes pas accompli des énormités... je n'étais pas du tout parfaite, alors que je me croyais quelqu'un de bien. Quand le Seigneur est venu dans ma vie, la référence n'a plus été la même. Je ne me référais plus à mes propres idées sur moi-même, j'avais une autre référence. C'est très dur. Le sentiment du péché... un mot que je n'avais jamais employé, que je n'avais aucune envie d'employer, que je pensais être un mot «fini», d'un autre temps... et qui m'a rattrapé. J'ai vu alors la multitude des attitudes intérieures, des mots, des décisions que je prenais en me

référant à ce que je croyais juste et qui n'était que ma propre référence. En d'autres termes, j'étais la mesure de moi-même et, du coup, j'étais très bien! Quand la mesure est devenue le Père, l'Autre et sa Parole, j'étais nulle, zéro, moche, sale... C'est une période dure que plusieurs d'entre vous avez sans doute vécue également.

A ce moment-là, en 1988, j'étais au pouvoir; c'était donc très déstabilisant. Je me croyais quelqu'un de bien et je découvre que je suis tout autre... cela a eu l'immense avantage de me faire comprendre très vite ce que signifiait la repentance. Pour moi, la parpaillote, pour laquelle il n'y avait pas de confession, pas de repentance – c'était un mot d'un autre siècle – j'ai été obligée d'aller sur le chemin de la repentance, sinon je ne tenais pas. Je n'en avais pas envie, mais je ne pouvais pas faire autrement. J'ai mesuré à quel point j'étais loin de la référence biblique, à quel point j'étais loin de la présence «émerveillante» du Seigneur. J'ai réalisé que la liberté de conscience, c'était peut-être une liberté, mais que la conscience n'était pas très brillante.

Et puis, j'ai été obligée de me rendre compte que la liberté n'était pas non plus très brillante. A quarante-cinq ans, je me pensais un être libre, avec six années de gouvernement derrière moi, j'avais quatre enfants, j'avais une vie assez importante sur le plan professionnel... je me pensais libre, vraiment libre. Quand le Seigneur est venu dans ma vie et que j'ai essayé de faire ce que je croyais juste, je n'y suis pas arrivé. J'étais incapable de faire ce que le Seigneur me montrait comme étant juste. Cela se produisait à l'occasion de choses toutes petites. L'Esprit de Dieu a été bon avec moi; il a commencé par de toutes petites choses. Voici un exemple: comme protestante, j'avais appris qu'il ne fallait jamais mentir, je ne mentais pas. Quand le Seigneur m'a dit que l'Esprit de Vérité, le Saint-Esprit de Dieu, c'était sérieux, je me pensais sans reproche à cet égard... et, dans les cinq minutes qui ont suivi, j'ai menti trois fois pour des choses insignifiantes que j'«autojustifiais». Les mensonges les pires étaient ceux que je faisais pour faire plaisir aux autres.

Ma personnalité était sans doute régénérée depuis peu de

temps, mais ma volonté ne l'était pas encore. J'ai vécu tout cela concrètement au pouvoir, là où tout s'accélère. Vous savez, gérer la France, ce n'est pas plus compliqué que gérer ce que Dieu vous donne à gérer, c'est simplement plus grand. Ce sont des décisions à prendre pour une collectivité. Il s'agit d'opérer des arbitrages entre des intérêts différents, entre des gens différents. C'est une extrapolation du métier d'une maman de quatre enfants! Je n'exagère pas. C'est d'ailleurs un peu la même chose dans une entreprise, et ailleurs encore. Des arbitrages, toujours des arbitrages... Les problèmes d'aujourd'hui sont les mêmes avec la dette. Que va-t-on être obligé de sacrifier pour payer la dette? C'est un problème de nature familiale... avec pas mal de zéros en plus!

Liberté de conscience, oui! Quand le Seigneur a ouvert mes yeux intérieurs, je me suis aperçue que ma conscience était beaucoup moins précise que je ne pensais et que ma liberté n'était guère mieux que nulle. Choc! La joie, la paix et l'amour de Dieu étaient tellement grands à ce moment-là (ils le sont toujours!), mais c'était tellement nouveau, extraordinaire que j'étais déstabilisée, mais pas perdue.

Arrive alors un épisode de ma vie, dramatique mais extrêmement fructueux, l'épisode de l'accusation sur le sang contaminé. En 1992, j'ai été accusée d'avoir volontairement – ainsi que Laurent Fabius et Edmond Hervé – fait en sorte que le virus du sida ait pu se propager dans les hôpitaux français. Curieux... parce que nous n'avions pas pensé à cela mais, plutôt, que nous avions fait plus que notre devoir. Quelles accusations? De 1992 à 1999, tous les jours ou toutes les semaines, on était accusé d'être des empoisonneurs dans des conditions horribles, en montrant des enfants qui souffraient et en disant: «C'est de leur faute!» Bien des gens ont, en effet, souffert et j'en suis toujours navrée chaque jour encore, mais nous accuser n'était pas juste. J'ai prononcé une phrase qui a été énormément reprise, beaucoup moquée et critiquée: «De ce drame, je me sens responsable, mais pas coupable.» Cela a été un tollé général. Ce que je voulais dire, c'était le contraire de me défilier. Je voulais dire que, chez moi, il n'y avait pas eu de fautes (je couvrais mon administration, les médecins..., ce qui était assez énorme!).

Pour moi, la responsabilité était le corollaire de la liberté de conscience, dont je vous ai parlé, presque métabolique. Cette liberté de conscience avait comme corollaire la responsabilité; pour moi, dire que j'étais responsable, cela voulait dire que je voulais bien répondre de, répondre à, que je sentais que c'était la grandeur de ce métier: répondre de..., répondre à..., mais que, néanmoins, il n'y avait pas eu de faute. La suite des événements m'a donné raison, car pas une seule personne n'a été accusée sur ce dossier, pas un seul médecin, pas un seul administratif, même Garetta (au second procès), parce qu'il n'y avait pas de raison d'accuser. Il y a eu un drame atroce, abominable, qui est l'introduction du virus du sida dans les hôpitaux français comme dans ceux des autres pays dits développés. Si on avait compris ce que c'était, si on avait vraiment tiré la sonnette d'alarme, tout le monde arrêterait immédiatement les transfusions. Cela n'a pas été fait, non pas parce qu'on voulait «gagner des sous», comme on l'a insinué, parce qu'on était des aveugles, parce que les médecins voulaient tuer leurs malades... mais tout simplement parce qu'ils ne savaient pas ce qu'ils avaient entre les mains. Ils pensaient, à cette époque-là, qu'être séropositif, c'était être protégé de la maladie. Tel était l'état de la connaissance en 1985, l'année où se sont passés les événements dont j'ai été accusée en 1992.

Donc, accusations majeures à partir de 1992 et jusqu'en 1999. J'ai été accusée de trois choses et l'Eternel est venu dans ma vie en 1988. Trois procès. Un procès comme empoisonneurs avec Laurent Fabius et Edmond Hervé, qui s'est conclu en 1999 par «pas de faute commise» (en lisant le texte, on comprend presque que le travail était correct, après sept ans d'accusation!). Ensuite, j'ai été accusée au sujet du financement de ma campagne électorale, sur des problèmes d'argent: non-lieu aussi, mais accusation pendant plusieurs mois. Enfin, j'ai été accusée d'être dans une secte, parce que la cassette de mon témoignage était passée et que les médias l'avait publiée le jour du procès. Les trois procès, qui sont menés en même temps, sont gagnés. Pendant cette période, j'ai été pressée par le monde extérieur, une pression très forte. Etre accusée d'être malhonnête quand on est parpaillote des Cévennes, ce n'est pas commode, d'autant

qu'il y a toujours des gens pour dire qu'il n'y a pas de fumée sans feu... Tant que la preuve n'est pas faite que vous avez été honnête – ce qui prend du temps – j'ai été malheureuse d'être l'objet d'une telle accusation. Etre accusée d'être dans une secte m'a plutôt fait sourire. C'était pénible sans doute... procès contre Antenne 2. J'ai gagné ce procès en invoquant la liberté de conscience. Même si j'avais été dans une secte, ce qui n'était pas le cas, je ne permettrais pas de me laisser accuser sur la liberté de penser ou sur la liberté de croire. J'ai défendu cela et j'ai gagné en appel. Cela m'a fait très plaisir.

Pressée par les événements, par le monde extérieur, fortement, la grâce de Dieu a abondé, permettant à mon mari de sortir d'une maladie dite incurable et à ma famille et à mes enfants de vivre debout pendant tout ce temps-là. La présence de Christ peut vous permettre de vivre debout et même dans la paix et dans la joie, alors qu'autour de vous la tempête est partout. Vous connaissez le cantique : «Chaque jour à chaque heure, ô j'ai besoin de toi... viens Jésus et demeure en moi» et «Quand l'ennemi fait rage...» Là, j'ai vraiment vu l'ennemi faire rage et être dans la paix et dans la joie parce que le Seigneur était là.

Cela, pour vous expliquer que, petit à petit, ma liberté, notre sujet d'aujourd'hui, était directement liée à ma capacité de regarder à Christ. Concrètement, en ouvrant la télé à 20 heures, vous voyez un truc avec des gosses qui meurent, des gens qui hurlent... vous vous demandez comment les gens vont vous regarder demain. Si vous regardez à Christ, la paix est profonde, la liberté est totale, la joie est là. Si vous regardez aux hommes, il en va tout autrement. C'était tellement dur que, par la grâce de Dieu, j'ai été obligée d'aller au Seigneur et là j'ai trouvé la liberté, la vraie liberté, celle qui vient quand on met en application: «Ma grâce te suffit.» J'ai entendu cette phrase comme surlignée dans mon esprit, et j'avais envie de dire: «Mais non, cela tombe de partout!» et, si j'arrivais à me blottir sous cette parole, tout allait bien, la paix et la joie étaient là.

Il a fallu que cela «tape» très fort pour que je me soumette. J'étais là où j'étais, c'est-à-dire une personne libre qui se pensait

autonome. Il a fallu que les événements soient très forts pour que je puisse me blottir sous les paroles de Dieu. Et je me suis aperçue, en essayant de les mettre en application, que j'étais très bien et que la vraie liberté était là. Liberté à l'égard de ce que les gens pensaient de moi, liberté à l'égard de l'opinion publique, liberté sur tous les plans: les médias... dans tous les domaines. La plus grande des libertés, c'est celle que le Seigneur m'a donnée après la parution d'un article, écrit par une femme, paru dans *Le Monde*, un article du soir sur des personnalités: c'était atroce, perfide et son contenu faux pour un tiers. J'avais fait confiance à cette journaliste qui avait terminé son texte en se moquant de notre dernier fils, âgé de quatorze ans à l'époque, qui lui avait apporté à boire lorsqu'elle était venue à la maison. C'était trop, excessif... La parole de Dieu qui m'est venue est: «Tu aimeras tes ennemis.» Cela ne s'est pas fait en un instant, car je me suis énervée contre cette femme pendant plusieurs jours. C'était tellement dur... j'avais perdu la paix que le Seigneur donne. Je me suis enfermée dans une chambre en la haïssant et j'en suis sortie, le soir, en l'aimant: cela, c'est la grâce de Dieu, c'est la liberté! J'étais, enfin, libre par rapport à elle. J'étais enchaînée dans ma colère, et je suis sortie en l'aimant. J'ai brûlé l'article et je n'ai pas envie de revenir dessus. Mais j'aime son auteur et cela, c'est la plus grande grâce, liberté que Dieu m'ait donnée. Je sais qu'il est possible d'aimer ses ennemis. Cette liberté est fabuleuse: c'est l'amour, pas l'amour romantique, sentimental, mais l'amour *agapè*, l'amour qui bannit la peur... c'est la vraie liberté. Certes, je n'y arrive pas tout le temps, mais je sais que cela est possible. Autant que faire se peut, je me glisse dans cette parole biblique et, là, j'ai vraiment la liberté. Pour moi, la liberté, c'est l'amour.

+
+ +

Mon projet politique

Voici ce que je fais en ce moment. Lorsque je suis entrée dans ces milieux nouveaux de personnes qui avaient fait la même expérience que moi, dans toutes les Eglises, dans l'Eglise romaine, dans des milieux charismatiques ou non charismatiques,

mais qui tous vivaient une présence vivante de Jésus-Christ, j'ai eu l'impression que c'était un monde que, en France, je n'avais pas repéré avant, c'était un monde totalement nouveau. Quand on vit dans le monde politique, on a l'impression de rencontrer quantité de gens différents, mais ceux-là, je ne les avais jamais vus. J'ai compris pourquoi.

Ces personnes ne connaissaient pas les politiques; la plupart d'entre elles ignoraient le nom de leur député et à peine celui de leur maire. Elles étaient toujours très critiques envers les politiques. Pour elles, ils étaient «le monde», alors qu'elles étaient sorties «du monde». Dans un premier temps, j'ai regardé cela avec surprise et, ensuite, avec peine. C'était dommage. Car, parmi ces politiques, il y a des gens admirables qui s'intéressent aux autres avant de s'intéresser à eux-mêmes, qui ont un courage que tout le monde n'a pas, avec, pour certains d'entre eux, des qualités sociales ou humaines exceptionnelles. Cela m'a fait de la peine de les voir autant critiqués dans les milieux ecclésiaux. Que faire?

Un jour, je suis tombée sur 1Timothée 2.1-2:

«J'exhorte donc, en tout premier lieu, à faire des requêtes, prières, intercessions, actions de grâces, pour tous les hommes, pour les rois et pour tous ceux qui occupent une position supérieure, afin que nous menions une vie paisible et tranquille, en toute piété et dignité.»

Qu'est-ce que cela veut dire? Paul dit à Timothée: prie pour les gens élevés en autorité. Il ne dit pas: critique ou cherche le meilleur des meilleurs, mais prie. Il ne dit pas: prie pour leur programme, mais prie pour les gens, pour les hommes et les femmes. Ton job est de prier pour tous les hommes et pour ceux qui sont élevés en autorité. Pour quoi? Pour que vous viviez une vie paisible.

On ne vit pas une vie paisible et on dit: «C'est la faute aux politiques.» Permettez-moi de penser que c'est certainement la responsabilité des croyants et de ceux qui aiment Jésus-Christ de prier pour ceux qui sont élevés en autorité. Pas pour leur programme ni pour leur personne. J'ai été une de ces personnes. Je sais combien c'est un métier difficile au niveau des pressions qui sont exercées sur les émotions et les esprits. Des malédictions, on

en reçoit énormément, des critiques, des malédictions d'une nature spirituelle peu pure.

Je crois que notre responsabilité en tant que citoyens français est de voter, mais, en tant que croyants, elle est de prier pour ceux qui sont élevés en autorité. Et si on ne vit pas une vie paisible dans laquelle on ne peut pas exercer notre piété, il ne faut s'en prendre qu'à nous-mêmes.

Ce que je vous propose, c'est de vous engager dans la prière pour les autorités, nommément. De toute façon, votre devoir est que le prochain président – quel ou quelle il ou elle soit – soit couvert par votre prière.

A qui Paul donne-t-il cette responsabilité? Pas aux administrateurs, pas aux gestionnaires, pas à l'armée, mais à ceux qui prient pour les autorités. Quand on mesure à quel point on en a été loin, on est impressionné. Je ne prie pas tellement pour les autorités... peut-être une fois tous les quinze jours... je n'y pense pas tellement. Ne soyons pas étonnés que cela ne marche pas. Vous le verrez, plus vous allez prier, plus l'atmosphère de notre pays va changer. Pourquoi? Parce que c'est écrit, Paul l'a dit à Timothée et il savait ce qu'il disait.

Je me suis engagée sur cette voie de la prière pour les autorités. J'ai la vision et la conviction que le jour où le peuple qui aime Jésus-Christ se lèvera et priera pour les autorités, l'atmosphère de ce pays changera dans la mesure où toutes les malédictions qui sont sur ces personnes ne seront pas enlevées, mais parce que ces personnes seront protégées. Le Seigneur est là et il a besoin de notre prière. Je ne sais pas pourquoi, mais c'est comme cela. Les théologiens ont sûrement de bonnes explications, mais je n'ai toujours pas compris pourquoi Dieu en avait besoin. C'est un fait. Donc, allons-y!

Pour qui vais-je proposer aux chrétiens de voter aux élections présidentielles de 2007? Je n'en sais rien. J'ai donc été conduite à poser le problème autrement et à dire: il y a actuellement des hommes et des femmes qui vont nous proposer d'être élevés en autorité, dont on discerne les ambitions, mais qui sont des hommes et

des femmes qui ont le courage de venir devant nous, de sortir de leur train-train quotidien pour nous dire: «J'accepterai votre vote.» Il est de notre devoir de prier pour eux. Je vous propose de prier pour tous les candidats, pas seulement pour ceux qui vous plaisent, pour celui ou celle pour qui vous allez voter, mais pour toutes les personnes qui sortent de leur confort et qui acceptent une candidature à la présidence de la République.

Le 19 mars, on saura qui sont les présidentiables. Je prie pour eux depuis quelques semaines et mon cœur a changé à leur égard, même si cela n'a pas été facile de prier pour certains d'entre eux. J'ai demandé au Seigneur de m'aider et, quand ils passent à la télé, je ne suis pas plus d'accord avec leur programme, mais leur personne je la vois.

Si cela a changé mon regard, cela peut changer le vôtre. Priez pour tous ceux qui sont en position de devoir gouverner la France. On changera l'atmosphère du pays. Vous voterez pour celui que vous jugerez le meilleur, mais vous aurez prié pour tous. Et celui ou celle qui sera élu(e), il ne faudra pas l'abandonner. Continuez à le ou la soutenir. La pression spirituelle est lourde. Ensuite, il y aura les élections législatives. Il faut aussi prier.

Mon rêve est qu'il y ait une armée de gens qui prient ainsi dans notre pays.

LUTHER ET LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE LE SALUT ET LA LIBERTÉ

Marc LIENHARD*

1. L'arrière-plan du discours de Luther sur la liberté

«J'étais prisonnier du diable,
Perdu dans la mort.
Le péché, dans lequel je suis né,
Me torturait nuit et jour.
Je m'enfonçais de plus en plus.
Il n'y avait rien de bon dans ma vie
Le péché avait pris possession de moi.»¹

Voilà comment, dans un cantique célèbre, chanté jusqu'à nos jours (*Nun freut euch, lieben Christen g'mein*), Luther expose l'état de l'homme avant sa libération par le Christ et la foi en Christ. On a souvent évoqué cet arrière-plan de l'affirmation de la liberté chrétienne, souligné d'ailleurs par tous les réformateurs.

Dès son *Commentaire sur l'épître aux Romains* de 1515, Luther a voulu «affirmer, magnifier le péché et la folie, les exalter» et montrer comment l'homme en est l'esclave. Quelques années plus tard, en 1521, il peut écrire que «le mal (*das Übel*) du

* M. Lienhard est professeur émérite à l'Université Marc-Bloch de Strasbourg, Doyen honoraire de la Faculté de théologie protestante, ancien Président du Directoire de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine (E.C.A.A.L.).

1. Traduction de Patrice Veit (que nous avons légèrement modifiée) dans *Positions luthériennes* 32 (1984), 24.

péché, jamais aucun homme ne l'a exposé ou compris dans sa profondeur, car il est illimité et éternel»². C'est seulement par la Parole de Dieu que nous le connaissons vraiment.

Quand Luther parle du péché qui se manifeste dans les actes, tout en leur étant antérieur et sous-jacent, il entend par péché, en dernière instance, l'incrédulité, la non-foi, le manque de confiance et d'amour en Dieu, l'*hybris* par laquelle le «je» veut vivre sans Dieu et être mon propre dieu. Avec la tradition, Luther a établi un lien entre le péché et la mort. Cette dernière n'est pas simplement un phénomène naturel, elle conduit au jugement et, le cas échéant, à la condamnation.

Cependant, Luther ne se contente pas de décrire la perte et l'esclavage de l'homme par son péché et son éloignement de Dieu. Il évoque aussi Satan, bien plus présent dans la théologie de Luther que dans la tradition en général. Luther a dépassé et approfondi considérablement, sur ce point, la tradition médiévale. Il a compris l'histoire comme un combat permanent entre Dieu, qui veut préserver sa bonne création, et Satan, qui veut la détruire. L'homme est placé au milieu de ce combat, il n'en est, en quelque sorte, que l'arène; c'est en lui que le combat atteint son intensité maximale. Mais il est entendu, pour le croyant Luther, que Dieu aura le dernier mot.

Il faut évoquer deux autres puissances qui, selon le réformateur, pèsent sur la vie humaine: la colère de Dieu et la loi. La colère de Dieu³ traduit la réaction de Dieu, jaloux de sa déité. Il ne peut souffrir que l'homme ait d'autres dieux. Luther a-t-il innové par rapport à la tradition, Augustin en particulier? Peut-être bien. Mais il a retrouvé une dimension biblique quelquefois occultée dans la tradition chrétienne. L'Ancien Testament, en particulier, parle souvent de la colère de Dieu. Luther a pu décrire en termes existentiels poignants la situation de l'homme saisi dans sa conscience par la lumière du Dieu saint. «Nul recoin dans l'âme qui ne serait rempli d'amertume, d'effroi, d'épouvante, de

2. WA 8, 115, 4-6.

3. Voir Marc Lienhard, *Au cœur de la foi de Luther: Jésus-Christ* (Paris: Desclée, 1991), 24-28.

tristesse.»⁴ L'homme est anéanti, il se croit damné à tout jamais, il est réduit à la passivité. Et Luther de s'exclamer: «En dehors du Christ, la nature [humaine] ne peut vivre en Dieu ni obtenir aucune grâce ni aucun amour, de même que, en dehors de lui, il n'y a que pure colère et damnation.»⁵

L'autre puissance, c'est la loi. D'une part, l'usage civil de la loi permet la coexistence entre les hommes. D'autre part, l'usage pédagogique de la loi révèle à l'homme son péché. «C'est le propre office ainsi que la finalité de la loi que de rendre coupables ceux qui étaient tranquilles et assurés, pour qu'ils soient enchaînés au péché, à la colère [de Dieu] et à la mort, pour qu'ils soient dans la terreur et dans le désespoir, pâlisant et s'épouvantant au bruissement d'une feuille qui vole. Ceux qui sont ainsi accusés sont, dans la même mesure, sous la loi.»⁶ «La loi, c'est le marteau de la mort, le tonnerre de l'enfer et la foudre de la colère divine.»⁷

Il est frappant de voir comment, dans son *Commentaire sur l'épître aux Galates* de 1531, Luther a personnifié la loi, le diable, le péché et la mort; il emploie pour les décrire des images quasi mythologiques. La mort, ce tyran, engage la lutte contre le Christ, mais bute contre la vie immortelle présente dans le Christ. Satan veut englober le Christ, mais c'est au contraire le Christ qui le dévore. Satan, le péché, la mort et même la loi et la colère de Dieu sont qualifiés de «monstres». Le Christ lutte contre eux. Il est la nouvelle loi qui dévore l'autre loi, celle qui nous tenait captifs.

Tel est donc l'arrière-plan du discours de Luther sur la liberté du chrétien: c'est l'esclavage de l'homme, asservi aux puissances maléfiques et ployant sous le poids de son péché.

Luther est d'avis, et c'est ce qui l'oppose à la théologie du Moyen Âge finissant, que l'homme ne peut pas contribuer à la

4. WA 1, 558, 5.

5. WA 28, 117, 30.

6. WA 40, I, 257, 19. *Commentaire de Luther sur l'épître aux Galates*, MLO, t. XV (Genève, 1969), 160-161.

7. WA 40, I, 482, 24; MLO 16, 21.

grâce permettant de se dégager de ces puissances oppressantes et de leur impact sur l'homme. En ce qui concerne Dieu et le salut, l'homme n'est pas libre, il ne peut se mettre en route vers Dieu ni coopérer à son salut. Il n'est pas en état de se libérer lui-même de son esclavage. Il a besoin d'un Sauveur. La liberté ne peut être qu'un don. «Elle est grâce et non pas nature.»⁸

Certes, Luther n'a pas mis en doute la liberté psychologique ni la liberté morale. Elles font partie de la condition humaine, tout en pouvant être aliénées par des facteurs extérieurs. Mais, en son être profond, là où se réalise la rencontre avec Dieu, l'homme n'est pas libre. Il ne s'appartient pas, il ne peut pas se juger lui-même. Il appartient à Dieu, son créateur et son juge. Dire que l'homme est libre face à Dieu serait, selon Luther, une manière impie et illusoire de parler de Dieu et de l'homme. Sous cet angle, Luther a pu écrire, notamment dans le traité *Du serf arbitre* de 1525, que la liberté est, d'abord et exclusivement, un attribut de Dieu.

«Le libre arbitre [la liberté] est un attribut divin et ne peut convenir qu'à la majesté divine. Celle-ci, en effet, comme le chante le psalmiste, peut faire et fait tout ce qu'elle veut au ciel et sur la terre. Attribuer [le libre arbitre] aux hommes, ce serait leur attribuer la divinité, c'est-à-dire proférer le plus grand blasphème que l'on puisse concevoir.»⁹

Cela dit, Luther n'a pas réduit l'homme à n'être qu'un objet inanimé, y compris pour ce qui concerne le salut. Voici ce qu'il écrit dans le traité *Du serf arbitre*:

«Si nous appelons <force du libre arbitre> la capacité qu'a l'homme d'être saisi par l'Esprit et rempli par la grâce de Dieu, comme une créature vouée à la vie ou à la mort éternelle, alors nous nous exprimons avec justesse. Cette force, cette aptitude ou, comme disent les sophistes, cette qualité dispositive et cette aptitude passive, nous reconnaissons (et qui pourrait en douter?) que ni les arbres, ni les bêtes ne la possèdent. Car, comme dit le proverbe, Dieu n'a pas créé le ciel pour les oies.»¹⁰

8. Hans Joachim Iwand, Gottesgerechtigkeit. *Gesammelte Aufsätze* II (Munich, 1980), 195.

9. WA 18, 636, 27-32; MLO 5, 54.

10. WA 18, 636, 16-20; MLO 5, 54.

Il nous faut voir maintenant, sous un angle anthropologique, où s'effectue la libération opérée par Dieu.

2. Où s'effectue la libération opérée par Dieu?

Il faut évoquer ici la conscience de l'homme. Selon Luther, la liberté du chrétien est liberté de conscience.

«Il s'agit de la liberté par laquelle Christ nous a affranchis, non de telle ou telle servitude humaine, ou du pouvoir des tyrans, mais de la colère éternelle de Dieu. Où [est cette liberté]? Dans la conscience. C'est là que demeure notre liberté: il ne faut pas chercher ailleurs. Car ce n'est pas d'une liberté politique dont Christ nous a fait don en nous affranchissant, et ce n'est pas une liberté charnelle. C'est théologiquement et spirituellement qu'il nous a affranchis, c'est afin que notre conscience soit libre et heureuse, n'ayant nulle crainte de la colère à venir [...]. C'est une liberté ineffable que d'être affranchis éternellement de la colère de Dieu: une liberté plus grande que le ciel et la terre et que toutes les créatures.»¹¹

Mais qu'est-ce que la «conscience»? Il faut s'entendre sur ce terme. Aujourd'hui, nous entendons par «conscience» l'instance intérieure qui émet des jugements moraux ou autres et, par la «liberté de conscience», la société reconnaît à l'individu le droit de se conformer aux jugements ainsi émis, et aussi de choisir sa religion. Des liens entre une telle approche et la démarche de Luther pourraient être établis. Mais, quand le réformateur parle de conscience, il vise par là plutôt la couche profonde de l'homme, sa relation à Dieu. Il ne s'agit pas seulement de ce qu'il doit faire ou de ce qu'il fait, mais de ce qu'il est, ce à quoi il s'attache. Ainsi comprise, la conscience est bien le champ de bataille entre Dieu et Satan. La conscience est asservie quand on veut lui faire croire qu'elle peut, par ses propres moyens, décider de son orientation, de son bien-être, de son salut, bref, d'être comme Dieu. Elle est libre quand l'homme est libéré de lui-même, de cette «courbure» sur lui-même dont Luther parle dans le cours sur l'épître aux Romains¹².

11. WA 40, II, pp. 3, 20-4, 12; MLO 16, 178.

12. WA 56, 304, 325, 356; MLO 12, 58, 80, 114.

3. Comment cette libération se réalise-t-elle?

C'est ici qu'il faut parler de la foi, de la Parole de Dieu et de Jésus-Christ. Dans son traité *De la liberté du chrétien*, Luther commence par écarter un malentendu:

«Il est évident qu'aucune chose extérieure, de quelque nom qu'on la nomme, ne peut le rendre libre et juste, car sa justice et sa liberté, comme inversement sa méchanceté et sa sujétion, ne sont pas des réalités physiques et extérieures. Quel avantage l'âme tire-t-elle du fait que le corps soit libre de ses mouvements, robuste et sain, qu'il mange, boive et vive à sa guise [...] ? Rien de tout cela ne pénètre jusqu'à l'âme pour la libérer ou l'asservir, pour la rendre juste ou mauvaise.»¹³

Après avoir dit comment la liberté ne pouvait pas être acquise, Luther décrit de manière positive ce qui libère l'âme: «L'âme n'a, ni au ciel ni sur la terre, rien par quoi elle puisse vivre de manière juste, libre et chrétienne, si ce n'est le saint Evangile, la Parole de Dieu, prêchée au sujet du Christ. [...] Nous devons donc être certains que l'âme peut se passer de toute chose, sauf de la Parole de Dieu et que, sans la Parole de Dieu, rien ne peut lui être d'aucun secours.»¹⁴ «A l'exclusion des œuvres, c'est la foi seule qui peut accueillir et honorer la Parole de Dieu. Il est donc évident que l'âme n'a besoin que de la seule Parole pour accéder à la vie et à la justice et qu'ainsi elle est justifiée par la foi seule et non par des œuvres.»¹⁵

Ce passage, comme beaucoup d'autres, montre que, dans la foi, l'accession à la liberté et l'accession à la justice, c'est-à-dire au salut, sont bien identiques. C'est donc la foi qui, dans la conscience, caractérise l'homme nouveau dont la Parole divine suscite la justice et la liberté. Cette Parole arrache l'homme à lui-même pour le poser en quelque sorte en dehors de lui, elle l'enracine dans la justice et dans la liberté de Dieu. La Parole est une réalité qui atteint l'homme de l'extérieur, que l'homme ne peut pas se dire lui-même. Son origine est *extra nos*, comme le Christ est d'abord *extra nos* avant d'habiter en l'homme par la foi.

13. WA 7, 21, 20-27; Luther, *Œuvres*, 840-841.

14. WA 7, 22, 3-11; Luther, *Œuvres*, 841.

15. WA 7, 51, 20-21; MLO 2, 728.

Ainsi, ce n'est pas l'intériorité comme telle qui suscite la liberté de l'homme. On pourrait parfaitement imaginer une intériorité pécheresse où l'homme se retrouverait seul avec lui-même et ne s'attacherait pas à la Parole de Dieu. Seule l'intériorité animée, irriguée par la foi en la Parole de Dieu, rend l'homme libre et juste.

Mais l'attachement à la Parole n'est pas acquis une fois pour toutes. L'homme reste pécheur. Il est toujours tenté de s'éloigner de la Parole de Dieu et du Christ et de se laisser envahir par le doute. C'est pourquoi il doit sans cesse s'imprégner (*einprägen*) de la Parole, sans cesse y revenir et la méditer. La foi visée par Luther ne se vit qu'au prix d'un exercice permanent.

A l'homme tenté de désespérer sous le poids de la loi, c'est-à-dire des prescriptions morales, la Parole reçue dans la foi promet la liberté. L'homme sait qu'en dernière instance son être profond, par lequel il se situe devant Dieu, ne se réalise pas par ses œuvres, mais est don de Dieu. La Parole dont vit la foi est, en effet, fondamentalement promesse divine et non pas exigence. Et, par la foi, le croyant a confiance en cette promesse. «L'âme croit fermement en la Parole de Dieu, elle tient ce dernier pour véridique, juste et droit, et elle lui rend ainsi le plus grand honneur possible, elle lui donne raison, elle respecte son droit, elle honore son nom et elle le laisse agir à son égard à sa guise, ne doutant pas qu'il soit juste et véridique en toutes ses paroles.»¹⁶ Inversement, l'incrédulité renie Dieu. Par elle, l'âme «oppose à Dieu dans son cœur l'idole de sa propre raison»¹⁷. Dieu répond à la foi, confiance de l'homme, en le considérant, à son tour, comme juste.

4. Perspective christologique

Luther précise encore à partir de la christologie ce qui se passe lorsque l'âme s'attache, par la foi, à la Parole. Cette dernière, dans la mesure où elle est Evangile, est Parole christique. Pas simplement Parole au sujet du Christ, mais Parole par laquelle le Christ se rend présent. En recevant la Parole, le croyant reçoit le Christ.

16. WA 7, 25, 9-14; Luther, *Œuvres*, 845.

17. WA 7, 25, 17-18; Luther, *Œuvres*, 846.

Pour décrire cette présence salutaire et libératrice du Christ, Luther a recours au thème classique du mariage. D'Ephésiens 5.30 à la mystique bernardine du XII^e siècle, on a bien souvent décrit les relations entre l'âme et le Christ par l'image du mariage. Luther ne parle pas de ce mariage en termes fusionnels ou sentimentaux, mais pour montrer qu'il y a entre l'âme et le Christ, comme dans le mariage, un échange, un «joyeux échange», dira-t-il.

«Christ est plénitude de grâce, de vie et de salut: l'âme ne possède que ses péchés, la mort et la condamnation. Qu'intervienne la foi, et voici, Christ prend à lui les péchés, la mort et l'enfer; à l'âme, en revanche [sont donnés] la grâce, la vie et le salut. Car il faut bien que le Christ, s'il est l'époux, accepte tout ce qui appartient à l'épouse et, tout à la fois, qu'il fasse part à l'épouse de tout ce qu'il possède lui-même.»¹⁸ On a pu parler à ce propos de «mystique juridique».

Le thème du joyeux échange vient de la liturgie romaine qui dit à Noël: «Dieu devient homme afin que l'homme devienne Dieu (ou divin!).» Luther concentre l'opération sur l'échange entre péché et grâce. On pourrait parler aussi de l'échange entre servitude et liberté. Je relève le caractère réaliste du discours de Luther: le Christ ne devient pas simplement homme, il prend véritablement sur lui les péchés. «Il n'agit pas autrement que s'il les avait commis.»¹⁹ Luther reprend aussi la manière dont l'Eglise ancienne parlait de l'œuvre du Christ comme du combat contre les puissances hostiles que sont le diable et la mort. Le Christ n'est pas seulement homme, mais Dieu. En lui, la justice invincible de Dieu va «engloutir» le péché de l'homme, le «noyer». «Aussi l'âme est-elle affranchie et libérée de tous ses péchés par la seule grâce, c'est-à-dire par la foi, et elle reçoit en don la justice éternelle de son époux le Christ.»²⁰

On pourrait dire aussi que l'âme trouve la liberté en participant aux biens du Christ, c'est-à-dire ceux de Dieu lui-même, que ni le péché ni la mort ni le diable ne peuvent détruire.

18. WA 7, 54, 39-55, 6; MLO 2, 282.

19. WA 7, 25, 37-38; Luther, *Œuvres*, 846.

20. WA 7, 26, 2-4; Luther, *Œuvres*, 846.

5. Royauté et sacerdoce des croyants

Dans la mesure où il participe, dans la foi, aux biens du Christ, le croyant a part aussi aux privilèges qui, selon l'Ancien Testament (Gn 49.3), correspondent au droit d'aînesse, à savoir le sacerdoce et le règne. Selon ce droit, le fils premier-né est prêtre et seigneur au-dessus de ses frères. «Cette image nous renvoie à Jésus-Christ qui est, à proprement parler, ce premier-né mâle de Dieu le Père, né de la Vierge Marie. Il est donc roi et prêtre.»²¹ Le Christ partage la royauté et le sacerdoce «avec tous les chrétiens, en sorte que par la foi, ils seront tous rois et prêtres avec le Christ.»²² Luther précise:

«Ce n'est pas que nous soyons matériellement maîtres de toutes choses, pour en avoir la possession ou l'usage comme les hommes sur la terre. Il faut en effet que notre corps meure, et personne ne peut échapper à la mort. Nous sommes de même nécessairement assujettis à beaucoup d'autres choses, comme nous le montrent le Christ et ses saints. Il s'agit d'une domination spirituelle qui exerce son pouvoir au sein de l'asservissement corporel.»²³

Cette «royauté» signifie pour le chrétien qu'il devient spirituellement le «maître de toutes choses»²⁴, car rien ne peut lui nuire en matière de salut. Cette royauté et donc cette liberté est vécue à l'image de celle, spirituelle, du Christ, dont la «puissance triomphe au beau milieu des ennemis et sa force s'affirme au sein des tribulations, c'est dire – et rien d'autre – que la force de Dieu s'accomplit dans l'infirmité et qu'en toute chose je puis trouver un gain salutaire. La croix elle-même et la mort peuvent être mises à mon service et coopérer à mon salut. Car il y a là une haute et insigne dignité, une puissance véritable et omnipotente, un empire spirituel: il n'y a aucune chose, de la meilleure à la pire, qui ne concoure à mon bonheur, si seulement je crois.»²⁵

Le Christ partage aussi avec nous le sacerdoce. Celui-ci «nous rend dignes de nous présenter devant Dieu et de prier pour les

21. WA 7, 27, 3-5; Luther, *Œuvres*, 848.

22. WA 7, 27, 18-19; Luther, *Œuvres*, 848.

23. WA 7, 27, 28-32; Luther, *Œuvres*, 849.

24. WA 7, 57, 4; MLO 2, 285.

25. WA 7, 57, 14-29; MLO 2, 285.

autres»²⁶. La version latine attribue en plus aux chrétiens le droit de «s'instruire mutuellement des choses de Dieu»²⁷. Le sacerdoce des chrétiens est pour Luther plus important que la royauté, parce qu'il concerne la relation avec Dieu. Et Luther de conclure: «Par sa royauté, il [le chrétien] a pouvoir sur toutes choses; par son sacerdoce, il a pouvoir sur Dieu, car Dieu fait ce qu'il demande et ce qu'il veut.»²⁸

6. Implications ecclésiologiques

A ce stade de l'exposé, il convient d'évoquer, du moins sommairement, les implications ecclésiologiques du message luthérien au sujet de la liberté chrétienne.

– Cette démarche concerne aussi et d'abord la liberté de la Parole. Puisque c'est la Parole de Dieu, c'est-à-dire l'Évangile de Jésus-Christ, qui donne le salut et rend libre, il faut que cette Parole puisse se faire entendre, qu'elle ne soit occultée ou opprimée ni par les autorités, civiles ou ecclésiales, ni par la tradition ou les commentaires des théologiens. «Je ne puis souffrir que l'on soumette la Parole de Dieu aux lois de nos interprétations, car il importe que la Parole de Dieu ne soit pas liée, elle qui enseigne toute liberté.»²⁹

– Puisque c'est la Parole seule qui, avec l'Esprit Saint, crée la foi et donc la liberté, il faut respecter aussi la liberté des hommes et ne pas les forcer à croire. «Comme on ne peut pas verser la foi dans les cœurs, personne ne doit y être contraint ni forcé. Car, c'est Dieu seul qui fait cela, c'est lui qui rend la Parole vivante dans le cœur des hommes, quand et où il veut, selon sa connaissance divine et son bon plaisir divin. C'est pourquoi on doit laisser la Parole courir librement et ne pas y ajouter nos œuvres: nous disposons certes du droit de la Parole, mais non de son exécution. Nous devons prêcher la Parole, mais pour l'exécution, nous devons nous en rapporter à Dieu.»³⁰

26. WA 7, 27-28; Luther, *Œuvres*, 849.

27. WA 7, 57, 26; MLO 2, 285.

28. WA 7, 28, 15-16; Luther, *Œuvres*, 849.

29. WA 7, 47, 28-30; MLO 2, 272.

30. WA 10, III, 14-16; Luther, *Œuvres*, 1097.

– Pour que surgissent la foi et la liberté, il faut que la Parole prêchée soit Evangile. Certes, Luther n’a pas écarté la prédication de la loi comme *lex accusans*, pour conduire au Christ. Mais il ne faut pas en rester à la loi ni se contenter d’enseigner «les lois humaines et les choix des Pères»³¹, mais en venir au Christ. Et prêcher le Christ en vue de la foi et de la liberté, c’est dépasser la «simple connaissance historique du Christ, de ses œuvres, de sa vie et de ses paroles»³². Luther critique aussi «ceux qui n’enseignent Christ que pour remuer le sentiment: s’attendrir sur Christ, s’emporter contre les Juifs et autres divagations efféminées et puériles»³³. Le Christ qu’il faut annoncer, c’est «Christ pour toi et Christ pour moi». Il faut annoncer pourquoi il est venu «avec ce qu’il apporte et ce qu’il a donné et de quelle manière on l’accueille et avec quel fruit»³⁴. «C’est ce qui se passe lorsque l’on enseigne la liberté chrétienne que nous tenons de lui: de quelle manière, tant que nous sommes, tous les chrétiens sont rois et prêtres et comment nous sommes maîtres de toutes choses en lui.»³⁵

– Cette liberté ne concerne pas seulement notre relation à la loi divine qui nous accuse, mais aussi notre rapport aux préceptes humains, voire aux dogmes. «Pour cette raison, nous avons et voulons maintenir sans obstacle la liberté d’être maîtres de tous les dogmes et commandements du pape et des hommes, et il doit dépendre de notre bon vouloir de savoir si nous voulons les suivre ou non.»³⁶ Luther peut aller jusqu’à dire: «Dans ce qui concerne la foi, chaque chrétien est pour lui-même pape et Eglise.»³⁷

Si l’âme peut se passer de tout sauf de la Parole de Dieu, et que la raison d’être de l’Eglise, c’est d’annoncer cette Parole, c’est-à-dire l’Evangile, alors les institutions et les traditions ecclésiales, qui peuvent changer au cours de l’histoire, sont relativisées.

31. WA 7, 58, 35; MLO 2, 287.

32. WA 7, 58, 31-38; MLO 2, 287.

33. WA 7, 36-38; MLO 2, 287.

34. WA 7, 59, 1-3; MLO 2, 287.

35. WA 7, 59, 3-5; MLO 2, 297.

36. WA 10, II, 15, 15-18.

37. WA 5, 407, 35.

Luther introduit ainsi un critère fondamental: est-ce que telle ou telle institution est au service de l'Évangile et donc du salut et de la liberté, ou non?

7. Le service du prochain

Dans son traité *De la liberté chrétienne*, Luther ne se contente pas de parler de la liberté chrétienne telle qu'elle se trouve dans l'intériorité de la conscience. Dans la seconde partie du traité, il affirme que le croyant, maître, dans la foi, de toutes choses, ne conserve pas jalousement sa liberté dans l'espace intérieur de la conscience. Luther s'efforce de montrer comment cette liberté se traduira d'une part dans le domaine du corps de l'homme, d'autre part dans ses relations avec le prochain.

Tout en étant justifié intérieurement, selon l'Esprit, par la foi, et donc libre, le croyant «n'en demeure pas moins dans cette vie mortelle et terrestre: il faut qu'il y gouverne son propre corps et qu'il fréquente ses pareils. C'est là que commencent les œuvres [...], là, à la vérité, il faut avoir soin d'exercer le corps par des veilles, des travaux et d'autres disciplines mesurées, et de le subordonner à l'esprit, pour qu'il obéisse à l'homme intérieur et à la foi.»³⁸ Par un travail quotidien sur lui-même, par l'ascèse et la discipline, le croyant doit dominer son corps et ses tendances pour combattre tout ce qui, dans sa vie quotidienne, pourrait à nouveau l'emprisonner. Il ne s'agit pas de réintroduire la justification par les œuvres, mais de mettre, par la sanctification, la vie quotidienne, en particulier la vie du corps, en conformité avec la liberté reçue.

Mais le corps est aussi ce qui permet la relation entre l'individu et les autres. «L'homme ne vit pas pour lui seul, enfermé dans son corps mortel et bornant là son activité; il vit pour tous les hommes sur terre [...]. S'il soumet son corps, c'est pour être en mesure de servir les autres plus sincèrement et plus librement.»³⁹

Le service des autres, l'acceptation de la condition de serviteur, tel est bien le sens des œuvres. Et si le chrétien peut, pour lui-

38. WA 7, 60, 1-5; MLO 2, 288.

39. WA 7, 64, 15-18; MLO 2, 294.

même et sur la base de sa liberté intérieure, accepter la souffrance et le dénuement, il ne pourra pas imposer les mêmes restrictions à son prochain. Il fera tout pour s'engager pour le bien-être de son prochain, pour ses libertés, pour ses droits. Dans l'amour, «chacun de nous doit être pour l'autre un Christ»⁴⁰. Certes, le chrétien ne peut pas se mettre à la place du Christ ni sauver les autres, mais il doit tout faire pour inviter le prochain à la liberté de la foi et, comme un serviteur, l'assister dans sa détresse et dans ses besoins. «Nous concluons en disant que le chrétien ne vit pas en lui-même: il vit en Christ par la foi, et en son prochain par l'amour. Par la foi, il est arraché à lui-même et placé en Dieu; par l'amour, il est abaissé au-dessous de lui-même en son prochain. Il demeure cependant toujours en Dieu et en son amour.»⁴¹

Ainsi, tout en insistant sur la liberté de l'homme intérieur qui, par la foi, participe à la liberté de Dieu, Luther n'a pas réduit la liberté à la sphère intérieure. Au contraire, la liberté dans la foi libère le chrétien pour l'amour qui se préoccupe des besoins du prochain. Tout en réservant la liberté du chrétien à la foi, Luther n'a pas dévalorisé les détresses physiques et sociales des hommes. C'est pourtant ce qu'on lui a reproché aux XIX^e et XX^e siècles, notamment à propos de son attitude lors de la Guerre des paysans. Ainsi Max Scheler pensait discerner chez Luther une tendance typique de l'esprit allemand à se retirer dans l'intériorité et à renoncer à agir dans le monde⁴². Herbert Marcuse va dans le même sens dans les années soixante du XX^e siècle: selon sa lecture de Luther, l'homme est libre intérieurement, tout en restant en même temps soumis aux autorités extérieures⁴³.

Il est certain que Luther n'a pas réduit la misère de l'homme à la misère sociale. Il avait en vue la détresse de celui qui est soumis au péché, à la mort et au diable. A ses yeux, la misère humaine

40. WA 7, 66, 27; MLO 2, 297.

41. WA 7, 69, 12-16; MLO 2, 301.

42. M. Scheler, *Gesammelte Werke*, t. VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauung* (Berne/Munich, 1962). Voir le chapitre «Von zwei deutschen Krankheiten», 204-225, en particulier M. 212-213.

43. H. Marcuse, *Pour une théorie critique de la société* (Paris: Denoël, 1971), 16-49. Les thèses de Scheler et de Marcuse sont critiquées par E. Jüngel, in *Zur Freiheit eines Christenmenschen* (Munich, 1981), 59-61.

ne résulte pas seulement de la domination de l'homme sur l'homme, mais de la puissance du péché qui a rendu possible cette domination et cette exploitation de l'homme par l'homme. Cette puissance du péché se manifeste par l'abus du pouvoir, mais aussi par l'égoïsme et la peur, et par la soumission de l'homme à la mort et à la précarité. Dans la mesure où il s'agit, dans la liberté de la foi, de la liberté par rapport au péché, à la mort et au diable, la foi transcende le domaine des réalisations sociopolitiques tout en assumant les œuvres de l'amour, et donc aussi l'engagement sociopolitique, comme une vocation fondamentale. La liberté de la foi, qui est participation à la liberté de Dieu, Maître aussi du péché, de la mort et du diable, se réalise dès maintenant par la foi comme force présente dans la faiblesse. Par la croix et la mort, la foi anticipe la libération finale. Elle sait que les réalisations politiques de la liberté ne peuvent qu'anticiper cette liberté. Mais, au nom même de la liberté reçue, le croyant participe à tout ce qui peut, dans le domaine terrestre, accroître les libertés et résoudre les conflits suscités par des libertés souvent contradictoires. Il résiste à tout égoïsme de classe et à toute liberté qui s'affirmerait au détriment des faibles.

Libéré de son esclavage originel, l'homme peut désormais agir librement et gratuitement; il est libéré des commandements; la motivation de son action n'est plus la crainte ou la contrainte, mais l'amour dont il a bénéficié et qu'il ne peut pas garder pour lui et qui, par nature, tend à se tourner vers les autres. «Voici qu'alors jaillissent de la foi l'amour et le désir joyeux de Dieu, et de l'amour une vie libre, spontanée et joyeuse, heureuse de servir gratuitement le prochain.»⁴⁴ La version latine du traité parle de la *hilaritas* du chrétien, et la version allemande évoque, à plusieurs reprises, la joie et la spontanéité de l'amour du prochain.

8. Luther et d'autres discours sur la liberté

Luther n'était certes pas le premier à parler de la liberté. C'est un thème classique: chez les Grecs, la liberté sociale distinguait l'homme libre de l'esclave, et la liberté de l'homme lui permettait, par la raison, de reconnaître le bien et de le réaliser. C'est la

44. WA 7, 36, 3; Luther, *Œuvres*, 859.

raison qui lui permet de surmonter l'erreur et les passions. La tradition chrétienne avait tendance, au Moyen Age, à faire une sorte de synthèse entre cette vision de l'homme et celle de la Bible. Pour la Bible, l'homme est esclave du péché et vit dans une relation à Dieu perturbée, et il ne peut rétablir cette relation par lui-même. Le problème théologique au Moyen Age sera: comment concilier l'affirmation de la grâce de Dieu qui nous sauve et celle d'un certain libre arbitre de l'homme, plus conforme à la tradition grecque?

Luther, c'est le retour délibéré vers les affirmations bibliques pauliniennes. Il se détourne d'Aristote qui «est à la théologie ce que l'ombre est à la lumière». Or, pour Paul, comme pour la Bible en général, l'homme est un être perdu que seule l'action de Dieu en Jésus-Christ peut sauver, c'est-à-dire rétablir dans son être humain véritable, qui implique à la fois une relation restaurée à Dieu et un nouveau rapport à soi-même et au monde. Paul parle à ce propos de la liberté des enfants de Dieu. Voilà l'arrière-plan du discours luthérien sur Dieu: la vision biblique de l'homme et du salut.

Mais on peut ajouter que Luther parle aussi sur la base de sa propre expérience. La théologie de Luther s'est élaborée au creuset d'une conscience inquiète, confrontée au Dieu saint et consciente de ses propres limites. De nombreux passages attestent comment Luther s'est heurté à une certaine théologie de la fin du Moyen Age, qui enseignait que l'homme qui «faisait ce qui était en son pouvoir» (*facere quod in se est*) se verrait attribuer la grâce de Dieu et pourrait ainsi devenir digne à ses yeux. Luther a essayé de vivre selon cette théologie, mais il se vit contraint de constater que le péché, c'est-à-dire la non-foi, demeurait: il se sentait toujours loin de Dieu, soumis à la colère du Dieu saint et jugé par lui.

Tout cela suppose une radicalisation de la notion de péché. Le péché, selon Luther, n'est pas simplement tel ou tel acte, mais c'est la tendance de l'homme à vouloir vivre sans Dieu, à vouloir être Dieu lui-même. Dans cette perspective, le péché peut même se manifester dans les œuvres bonnes, dans la mesure où celles-

ci peuvent exprimer l'autoaffirmation de l'homme, c'est-à-dire le fait que l'homme veut se constituer comme homme, avec sa justice propre, indépendamment de Dieu.

9. Luther et les temps modernes

Quel rapport y a-t-il entre les conceptions de Luther et celles des temps modernes au sujet de la liberté? On peut parler assurément d'une certaine affinité. Le message luthérien relatif à la liberté libérait l'homme à la fois de l'emprise cléricale et de l'emprise politique. Cette démarche sera reprise par les Lumières. Kant et d'autres sont tributaires d'un héritage protestant. Pourtant, des mutations évidentes ont modifié cet héritage et sécularisé les conceptions luthériennes.

Pour Kant, la liberté de l'homme s'exprime par l'accord de sa conscience morale avec la loi morale. La liberté visée par Luther est ainsi réduite à l'autonomie de la personne morale. Pour Luther, la liberté du chrétien est plus que l'accord transcendantal du sujet éthique avec le bien. Il ne réduit pas cette liberté au domaine du devoir, il la perçoit bien plus comme une liberté englobant tout l'être de l'homme: celui-ci, dans la foi, participe au pouvoir de Dieu en surmontant le péché, la mort et le diable. L'amour jaillissant de cette liberté est plus qu'un postulat fondé dans la liberté éthique. C'est la possibilité d'une victoire quotidienne, dans l'intérêt du prochain, sur la puissance du mal.

Dans cette perspective, la conception de Luther dépasse aussi, contrairement aux affirmations de Marcuse, la conception bourgeoise de la liberté, même si, là encore, des affinités se font jour. L'approche luthérienne cependant est différente. Il convient également de critiquer le point de vue de Max Scheler reprochant à Luther de se contenter de l'intériorité, et de renoncer à transférer ce qui se passe dans l'intériorité de la conscience au domaine social. Selon Max Scheler, il aurait accepté l'arbitraire des classes dirigeantes, l'égoïsme de classe et des conditions de travail et de vie souvent inhumaines.

Nous avons vu que, dans la seconde partie du traité *De la liberté du chrétien*, Luther vise précisément ce transfert, par

l'amour, de la liberté reçue aux conditions d'existence du prochain. Certes, la liberté chrétienne comme participation à la liberté de Dieu n'est pas réalisée par nos œuvres: elle est le fruit de la foi; mais cette foi libère pour l'amour du prochain et elle résiste à la domination de l'homme sur l'homme.

Des différences évidentes apparaissent entre les conceptions de Luther et la manière dont elles ont été reçues ou perçues. Ce fossé ou cette distorsion apparaissent dès le XVI^e siècle et Luther s'en est plaint à bien des reprises.

10. L'apport possible de la Réformation à une réflexion actuelle sur la liberté

Certes, les différences de situation, plus précisément d'adversaires, sautent aux yeux. Luther a bataillé contre le cléricalisme et contre le moralisme. Ce ne sont peut-être pas les défis les plus criants de notre époque. Nous sommes plutôt confrontés au nihilisme, à l'anomisme, au fatalisme, au collectivisme ou à l'individualisme.

Pourtant, me semble-t-il, le message réformateur qui n'est autre que le message biblique peut nous rappeler au moins trois choses:

– Il nous met en garde contre tout fétichisme des structures et des institutions. Nous sommes marqués, certes, par les structures sociales et par l'environnement dans lequel nous vivons. Et il faut servir le pauvre à travers les institutions. Mais les vues de Luther et des réformateurs se voient confirmées par l'expérience: il n'y a pas de garantie institutionnelle de la liberté. Aucune révolution n'a pu créer la liberté au sens plein du terme. Les réformateurs nous rappellent avec l'apôtre Paul que la servitude de l'homme ne relève pas seulement des structures, mais de sa condition d'homme, et que cette servitude appelle un renouvellement fondamental que Dieu seul, à travers l'Évangile annoncé, peut opérer.

– Le message réformateur nous empêche de réduire la foi chrétienne à l'éthique, plus précisément à l'agir. Si nécessaire que cela soit, il ne suffit pas de vouloir transformer le monde, de s'engager par des actes et des proclamations au service de la justice. Il faut aussi recevoir. L'homme n'est véritablement sujet qu'en

recevant la liberté au plus profond de son être. Bref, il faut réconcilier Prométhée et Jésus-Christ.

– La liberté moderne a été vécue comme une émancipation, comme un affranchissement vis-à-vis de la nature, et parfois vis-à-vis de la société. La vision réformatrice de l'homme libre insère celui-ci dans un tissu de relations: le monde créé, qui est vécu dans la solidarité et non dans l'exploitation. On peut sans peine rapprocher la théologie réformatrice de la création et les préoccupations écologiques actuelles. En outre, la Réformation n'a pas prôné l'émancipation de l'individu ni érigé la liberté en absolu. Celle-ci n'est pas une fin en soi. Elle a un but: un nouveau type de relation avec Dieu et avec le prochain. C'est dire qu'au-delà des changements sociaux et culturels, le message de la Réformation demeure d'une singulière actualité.

A PARAÎTRE AUX ÉDITIONS KERYGMA

Collection Etincelles

La recherche de Dieu dans le temps

par Germaine Sainton (4 euros)

«Vous avez dit 'Alliance'?»

Dieu et l'être humain selon la Bible: une relation dans le temps

par Rowland Ward (4 euros)

Diffuseur: Excelsis, BP 11, F – Cléon d'Andran

Forfait frais de port: 3,50 €

Commandes avec règlement à l'ordre d'Excelsis

Tél. 33 (0)4 75 91 81 81. Courriel: excelsis.lib@club-internet.fr

LA THÉORIE POLITIQUE «RÉFORMATIONNELLE» ET LE PACTE SOCIAL¹

Paul WELLS*

Une des caractéristiques de la modernité en Occident est la montée de l'individualisme et son corrélat – la relation entre l'individu et la communauté. La séparation radicale entre l'individu et l'Etat a été considérée, dans le meilleur des mondes possibles, comme le moyen de garantir la liberté de l'individu, ses droits, ses croyances et sa vie privée, mais elle a été aussi un outil pour remodeler la société humaine au moyen de programmes imaginés par des «ingénieurs» sociaux. L'Etat est aussi considéré comme le bienfaiteur omniprésent et omnipotent qui prend en main les intérêts des citoyens.

Que ce soit dans une perspective démocratique ou dans un système totalitaire, l'Etat souverain est considéré, dans les deux cas, comme l'acteur agissant pour le bien public. Dans la perspective démocratique, le pouvoir est considéré comme étant assumé par des institutions politiques qui représentent le peuple dont elles ont reçu un pouvoir par délégation; dans le second cas, ceux qui détiennent le pouvoir estiment qu'ils savent ce qu'il faut faire pour le bien de tous. Les deux systèmes sont tributaires, en quelque sorte, de la pensée du Français Jean Bodin (1529-1596), un contemporain de Jean Calvin qui, dans son *Six livres de la*

* P. Wells est professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence et éditeur de *La Revue réformée*.

1. Cet article a été publié en anglais dans *Themelios*, 31 (2006: 3), 32-47, et présenté ici en forme modifiée.

République (1576), a énoncé le principe de la souveraineté indivisible de l'Etat, qui est devenu le fondement des systèmes étatiques modernes et de la centralisation du pouvoir. «L'Etat de Bodin est étonnamment moderne, dans son caractère séculier. En revanche, c'est un Etat autoritaire. Au centre de sa construction se trouve la notion de souveraineté, de pouvoir absolu de faire la loi «sans le consentement des sujets». Elle est perpétuelle et dépasse donc la personne du roi, indivisible et absolue.»²

Il n'est pas, dans mon propos, d'engager une longue discussion sur la politique en elle-même, domaine qui est en dehors de ma compétence. Je voudrais seulement indiquer que la politique politicienne n'est pas la seule façon d'envisager l'exercice du pouvoir dans une société et que ses conséquences peuvent être désagréables pour les gouvernés. Si le totalitarisme présente des dangers qui n'ont pas besoin d'être commentés, le modèle démocratique des pays libéraux en Occident a des inconvénients, dont le moindre n'est pas la désillusion quasi généralisée vis-à-vis de la politique politicienne.

La centralisation a été un moteur de gouvernement et de développement d'une politique cohérente favorisant la structuration et l'organisation des sociétés modernes, le développement de la liberté individuelle dans le cadre de la loi, avec l'élection d'un gouvernement représentatif. Cependant, la souveraineté indivisible de l'Etat réifié a aussi contribué à la mise en place d'unités monolithiques, de bureaucraties tentaculaires, de politiques impersonnelles et suscité la pensée que le pouvoir a raison.

A la fin de l'ère moderne, il est généralement reconnu qu'un retour en arrière est aussi indésirable qu'impensable, mais les problèmes soulevés par la puissance de l'Etat souverain indivisible et réifié ne peuvent être ignorés, non seulement à cause de leurs solutions historiques, mais aussi à cause de leurs incidences culturelles récentes.

2. N. Rouland, *L'Etat français et le pluralisme. Histoire politique des institutions publiques de 476 à 1792* (Paris: Odile Jacob, 1995), 195. La «République» de Bodin n'est pas «république» au sens moderne du terme, mais se réfère à celle de Platon.

Ces problèmes peuvent paraître insolubles à l'heure actuelle. Nous nous bornerons à remarquer que la notion de pouvoir centralisé suscite des questions relatives à la sauvegarde de la liberté individuelle. Le grand perdant du développement de la centralisation étatique a été le fédéralisme des structures sociales complémentaires³, c'est-à-dire en pratique les institutions intermédiaires entre l'Etat et l'individu, toutes les formes de vie associative non gouvernementale, y compris la famille et l'Eglise. Ces formes intermédiaires de la vie culturelle et sociale ont peu à peu perdu de leur influence, de leur vitalité et de leur indépendance. C'est particulièrement le cas en France, une République fortement centralisée comme le montrent, par exemple, les débats sur la laïcité.

Dans le cadre de l'Europe «émergente», la question du fédéralisme ne pourra guère être évitée⁴. Même si la souveraineté de l'Etat n'est pas contestée, l'exercice d'une souveraineté absolue est problématique. On le voit, de façon très nette, dans nos sociétés multiculturelles aux multiples éthiques, ce qui est vivement ressenti par les minorités. La circulation de l'information par le net, la puissance des multinationales, les identités ethniques et religieuses, les mouvements de populations, l'influence des groupes militants sont autant de problèmes pour les tenants de la centralisation et du contrôle.

L'époque est peut-être propice pour reconsidérer la notion de fédéralisme en tant qu'expression non pyramidale des structures d'autorité, dans une société au sein de laquelle les notions d'association et de consensus, qui prévalent dans les activités socio-culturelles, prennent toute leur importance. Dans le cadre de notre réflexion sur le thème «Protestantisme et Libertés», il est

3. «Fédéralisme», du latin *foedus* = alliance. Le fédéralisme exprime l'idée que le gouvernement central partage avec des structures et des collectivités qui participent à cet Etat les différentes compétences juridiques, législatives, administratives et sociales. Cette conception, sur le plan politique, présente «le fédéralisme non seulement comme un schéma ou un modèle, mais comme un processus, le processus de fédéralisation d'une communauté politique: un certain nombre de communautés politiques distinctes s'entendent pour adopter une politique commune et pour prendre des décisions concertées sur divers problèmes». «Fédéralisme», *Encyclopædia Universalis*, 2004.

4. Voir, à ce sujet, M. Albert, J. Boissonnat, M. Camdessus, *Notre foi dans ce siècle* (Paris: Ed. Arléa, 2001), chap. 4.

intéressant de considérer la contribution importante, mais souvent oubliée, de la pensée de la Réforme protestante. Celle-ci a cherché à développer une vision de la vie sociale et politique fondée sur les notions d'alliance et de consensus, c'est-à-dire d'accords mutuellement consentis⁵.

Cette approche pourrait permettre de retenir quelques-unes des leçons utiles du passé et de favoriser une réflexion, d'une part, sur l'exercice équilibré de l'autorité dans la société, en termes de consensus, et, d'autre part, sur l'importance des institutions médiatrices entre l'Etat et l'individu. Les développements ci-après présenteront, principalement, la pensée de Jean Calvin et celle de l'un de ses héritiers allemands, Johannes Althusius.

Jean Calvin (1509-1564) et le «bon gouvernement»

«Calvin était le promoteur de la notion moderne des droits. Il a anticipé, dans sa pensée, les contours du gouvernement républicain moderne... Il a pris position contre les abus de pouvoir en son temps et il a lutté avec le problème du droit à la révolte.»⁶

Ces affirmations étonnent ceux qui n'ont retenu de Calvin que la pseudo «théocratie genevoise» ou le «cas Servet». Genève n'a été, en aucun sens du terme, un Etat théocratique, comme André Biéler l'a démontré de façon convaincante⁷. Ceux qui utilisent ce terme le font souvent sans savoir le définir et veulent seulement exprimer une opposition radicale entre le sacré et le profane; autrement dit, à titre d'illustration, par une opposition entre une société laïque et une société dominée par l'Eglise (de Rome). Pendant bien des années, Calvin n'a même pas été citoyen de la ville de Genève et, durant toute sa vie, il a lutté en faveur de la séparation des pouvoirs de l'Eglise et

5. Les Réformateurs ont hérité de la tradition de l'Europe féodale, dans laquelle la notion des alliances et des serments a une place capitale, l'héritage de la tradition de la théologie augustinienne. Sur l'idée d'alliance au Moyen Age tardif, voir P.A. Lillback, *The Binding of God. Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2001), chap. 2.

6. R.D. Knudsen, «Calvinism as a Cultural Force», in W.S. Reid, éd., *John Calvin. His Influence in the Modern World* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 13. Sur Calvin et la politique, voir H. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge University Press, 1982).

7. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin* (Genève: Georg, 1959), 128, 300.

l'Etat⁸. Partout où le calvinisme a été influent, des libertés nouvelles ont été octroyées. Le Néerlandais du XIX^e siècle Groen van Prinsterer a pu dire que «le calvinisme est le berceau et le garant de nos libertés constitutionnelles», affirmation très étonnante pour un Français républicain, aux yeux de qui la religion est très souvent synonyme d'oppression⁹.

Quels sont les traits de la pensée de Calvin dans ce domaine? On peut, semble-t-il, discerner deux axes de réflexion sous forme de questions. En premier lieu, où peut-on situer la source de l'autorité et comment celle-ci s'exprime-t-elle dans la vie des êtres humains? En deuxième lieu, quel est, pour Calvin, un bon gouvernement et comment celui-ci exerce-t-il son pouvoir?

La réponse à la première question, à l'époque de Calvin, a été formulée en termes de rapport entre l'Eglise et le pouvoir civil. Déjà, vers la fin de ce qu'on appelle le Moyen Age, la période des cathédrales, la «conciliarité» a remis en question la puissance de l'Eglise et, en particulier, le pouvoir du pape. Marsilius de Padoue (1275-1343) a été le plus radical en contestant l'autorité du souverain pontife et la vision traditionnelle héritée d'Augustin, qui situait l'Eglise et le pouvoir temporel face à face. Marsilius a affirmé qu'il convenait de résister au pape et de le déposer, puisque le peuple, et non la papauté, était de droit divin¹⁰.

Martin Luther (1483-1546) a été l'un des héritiers de cette conception radicale. La distinction entre les deux royaumes est fondamentale dans sa pensée, et il y est souvent revenu. Luther est opposé à toute confusion entre ces régimes, comme dans la situation héritée de l'empereur Constantin, dans laquelle l'Eglise a cherché à dominer le monde et dans laquelle le monde a essayé de gouverner l'Eglise. Le diable, dit-il, ne cesse de brasser ensemble ces deux royaumes qui, s'ils existent bien sous le regard de Christ, sont radicalement distincts¹¹. Le royaume spirituel de

8. Voir W.G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation* (Manchester University Press, 1994).

9. G. van Prinsterer, cité par A. Kuyper, «Calvinism and Politics», in *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 78.

10. Lillback, *The Binding of God*, 34.

11. M. Luther sur Psalm 101, *Luther's Works*, XIII, 194.

l'Eglise est régi par des principes totalement différents de ceux qui sont appliqués en ce bas monde; une séparation entre les deux royaumes s'impose, même si les deux sont placés sous l'autorité de Christ. Cela ne veut pas dire que le réformateur de Wittenberg fait peu de cas du pouvoir civil. Il a pu faire appel aux princes allemands pour limiter le pouvoir du pape. Les autorités temporelles ont des responsabilités importantes, car elles sont, dans leur domaine, les représentants de Dieu. Résister au prince revient à résister à Dieu.

Néanmoins, Luther n'avait guère d'illusions à ce sujet. «Un prince sage est un oiseau rare, et un prince juste encore plus», telle est une boutade bien connue de frère Martin. «De façon générale, disait-il, les princes sont les pires des lascars et il ne faut pas s'attendre à beaucoup de bien de leur part, avant tout en ce qui concerne les choses spirituelles.»¹² La pensée de Luther est donc paradoxale: on peut aller à la guerre pour le prince, mais on ne peut pas la faire contre lui, car la rébellion est comme un grand feu, qui dévaste un pays¹³.

Pour Luther, le seul remède à la tyrannie semble être la prière pour la justice. Ce réformateur avait une peur presque pathologique de la rébellion, ce qui est insolite à la lumière du courage dont il a fait preuve. On peut, sans doute, attribuer cela au fait qu'il a passé toute sa vie dans de petits électors, sous des régimes autoritaires, dont les systèmes de droit étaient peu développés.

Il en va différemment avec Calvin. «Shakespeare aime un roi, mais Calvin en parle rarement avec admiration»¹⁴, a-t-on dit. Calvin déplore la philosophie du pouvoir d'un Machiavel. Sachant que la religion ne peut faire abstraction du fait politique, il distingue également les deux règnes de Luther, mais il en tire des applications plus importantes¹⁵.

12. M. Luther, *Temporal Authority*, *Luther's Works*, XLV, 113.

13. M. Luther, *Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants*, *Luther's Works*, XLVI, 50.

14. J.T. McNeill, «Calvin and Civil Government», in D. McKim, éd., *Readings in Calvin's Theology* (Grand Rapids: Baker, 1984), 261.

15. Cf. D. VanDrunen, «The Context of Natural Law: John Calvin's Doctrine of the Two Kingdoms», *Journal of Church and State*, juin 2004.

L'approche du réformateur genevois a deux caractéristiques.

– La première est son *insistance sur la discontinuité entre le divin et l'humain et leur hétérogénéité*¹⁶. Le gouffre qui sépare Dieu de l'homme implique qu'il ne peut jamais y avoir identité entre, d'une part, les actes et les institutions humaines et, d'autre part, l'autorité divine. La Parole de Dieu, vivante, dynamique et toujours actuelle, la *vox viva Dei* de la révélation, se dresse contre toute autorité humaine, qu'elle soit culturelle, sociale, historique ou ecclésiastique, laquelle est relative et en mutation constante. Tout enjeu humain et toute situation nouvelle demandent à être confrontés à la justice de Dieu reconnu comme Seigneur. Chalcédoine et sa définition des deux natures du Christ imprègne la conception de Calvin sur la relation entre la Parole de Dieu et les situations humaines et historiques. La Parole divine est distincte de tout ce qui est humain et ne peut jamais être mélangée ou confondue avec l'humain. Et cependant elle n'en est jamais séparée et elle n'est jamais sans lien avec la vie humaine. La Parole divine concerne constamment la vie en ce monde dans tous ses aspects. La pensée de Calvin n'est pas dualiste, car la Parole, qui est dynamique et prophétique, règne sur tout ce qui est naturel ou historique¹⁷.

Dieu règne en Maître, Créateur, Seigneur et Sauveur sur l'Etat comme sur l'Eglise, même s'il ne le fait pas de la même façon pour les deux. L'homme est actif dans l'Etat comme dans l'Eglise, deux instances qui sont à distinguer, qui ne doivent être ni séparées ni opposées, car les deux ont leur propre sens et sont placées sous l'autorité divine. Une telle manifestation du pouvoir dans le monde paraît, sans doute, inacceptable aux yeux de nos contemporains. C'est là un indice de la distance que la modernité a cherché à mettre entre Dieu et l'homme, en confondant autonomie et liberté. En effet, la conception de non-autonomie de l'homme, qui est celle de Calvin, est le seul fondement réel de la liberté, car elle constitue une digue contre tout totalitarisme du pouvoir humain. L'homme pense qu'il *peut* faire ce qu'il *veut* et

16. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, 516.

17. Knudsen, art. cit., 16.

il veut faire ce dont il est *capable*, car il se considère comme le maître. Calvin s'oppose à une telle illusion.

Si Calvin a eu tendance à avoir une pratique conservatrice, aspirant à une vie faite d'harmonie et d'équilibre dans toutes les activités humaines, sa théorie était, en fait, potentiellement révolutionnaire. Selon son enseignement, aucune autorité ultime ne pouvait s'incarner dans quelque personne ou institution humaine. C'est ce qui différencie Oliver Cromwell refusant la couronne d'Angleterre et Louis XIV, le «Roi-Soleil», qui était convaincu que sa royauté était de droit divin¹⁸.

Pour Calvin, deux mondes coexistent en l'homme: le premier est intérieur, éternel et personnel et le second extérieur, dans lequel la vie est réglée selon des conditions temporelles et historiques. «Le premier réside dans l'âme, ou en l'homme intérieur, et concerne la vie éternelle, et le second à qui il appartient de mettre en place seulement une justice civile et de réformer les mœurs extérieures.»¹⁹ Des principes différents, spirituels les uns et les autres, à cause de leur référence ultime à Dieu, s'appliquent dans les deux mondes. Autrement dit, dans la vie sociopolitique, l'Etat se doit de laisser faire l'Eglise et, réciproquement, l'Eglise n'a pas à exercer d'autorité politique dans la vie de la cité²⁰. L'Eglise, selon Calvin, ne peut pas devenir une instance de pouvoir politique placée à côté ou au-dessus des Etats nationaux. Elle ne règne pas non plus sur les peuples; elle les rassemble en communautés de foi en la Bonne Nouvelle.

— La seconde caractéristique concerne *la notion d'alliance*. Pour Calvin, toute la création avec ses relations est liée à Dieu et existe en alliance avec lui. Le gouvernement comme le citoyen existent sous le regard de Dieu, en alliance avec lui et les uns avec les autres²¹.

18. Théorie qui a aussi fait perdre sa tête à Charles I^{er} d'Angleterre.

19. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, IV.xx.1.

20. W.J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait* (Oxford University Press, 1988), chap. 13.

21. Calvin considère que les nations de la chrétienté de son époque ont reconnu cette alliance par le baptême. Ceci est discutable surtout lorsque Calvin utilise cette affirmation comme argument pour critiquer l'Eglise romaine qui, selon lui, n'a pas respecté l'alliance. Cf. Lillback, *The Binding of God*, 37.

Les êtres humains, étant en alliance avec Dieu, sont appelés à être serviteurs les uns des autres dans des relations mutuelles. Les liens tissés entre les hommes ne sont que l'expression horizontale de la relation verticale qui existe entre chacun d'entre eux et Dieu. Ainsi le social et le culturel sont des domaines où l'homme est appelé à accomplir le grand commandement. «L'équité, d'autant qu'elle est naturelle, est toujours la même pour tous les peuples; et c'est pourquoi toutes les lois du monde, de quelque affaire que ce soit, doivent revenir à une même équité... Cette équité est le but, la règle et la fin de toutes lois.»²² Elle (l'équité) est seulement assujettie à la loi perpétuelle de l'amour.

Ainsi l'attitude de Calvin vis-à-vis du gouvernement est plus positive que celle de son aîné de Wittenberg en raison de ses idées sur l'alliance; mais, en même temps, celles-ci le poussent à être plus critique face aux abus, car cette alliance devrait se concrétiser dans l'amour de l'autre. Celui qui gouverne est et devrait se considérer comme un «ministre de Dieu». En tant que tel, il exerce «une vocation non seulement sainte et légitime devant Dieu, mais aussi très sacrée et honorable entre toutes les autres»²³, et constitue le «tribunal de Dieu sur la terre». En maintenant le droit et la justice, il défend le royaume de Dieu de façon indirecte, d'une part, en établissant et maintenant la justice sociale et, d'autre part, en érigeant une digue contre l'anarchie et l'hérésie.

Dans sa discussion sur les relations sociales, Calvin propose trois axes: «Le magistrat, qui est le gardien et conservateur des lois; la loi selon laquelle gouverne le magistrat; le peuple qui doit être gouverné par les lois et obéir au magistrat.»²⁴ L'influence de l'alliance est visible dans le fait que la loi et la justice sont les liens qui relient le gouvernant et les gouvernés et que le consentement des deux (gouvernant et gouvernés) existe dans le cadre d'une structure de droit.

De telles idées peuvent nous paraître très ambitieuses, voire irréalistes, mais Calvin lui-même n'avait pas d'illusions au sujet

22. *Institution*, IV.xx.16.

23. *Institution*, IV.xx.4.

24. *Institution*, IV.xx.3.

de la docilité des citoyens ou en ce qui concerne les tentations des gouvernants. En effet, il se moque de l'absence de réalisme qui oublie les failles de la nature humaine. Etant donné la difficulté que présente la tâche de gouverner et les risques de dérapages du pouvoir, il est souhaitable que l'autorité au sens politique soit gérée par plusieurs plutôt que par un petit nombre ou par un seul. La finalité de la loi étant l'équité, celle-ci est mieux obtenue par le partage du pouvoir²⁵. Dans l'édition de 1559 de l'*Institution chrétienne*, Calvin estime que l'aristocratie modérée par la démocratie est une forme souhaitable de gouvernement. Cependant, en raison des faiblesses des hommes, il est préférable que plusieurs gouvernent ensemble:

«Le vice ou le défaut des hommes est cause que l'espèce de supériorité la plus passable et la plus sûre est que plusieurs gouvernent, s'aidant les uns aux autres, et s'avertissant de leur office; et si quelqu'un s'élève trop haut, que les autres lui soient comme censeurs et maîtres.»²⁶

La préférence de Calvin pour un gouvernement collégial composé, comme il le suggère, de dignitaires élus, met en évidence l'infrastructure républicaine de la pensée du réformateur. Parlant du peuple d'Israël il dit:

«La meilleure condition du peuple est quand ils peuvent choisir, par le consentement commun, leurs propres bergers. Car quand quelqu'un par la force usurpe la puissance suprême, c'est la tyrannie; et quand les hommes deviennent rois par le droit héréditaire, ceci ne semble pas consistant avec la liberté.»²⁷

De telles affirmations peuvent paraître banales à nos oreilles habituées aux discours politiques modernes, voire ennuyées par eux, mais, à l'époque, où l'absolutisme, la royauté de droit divin et la rigidité des structures sociales étaient la norme, l'aspect progressiste de ces affirmations est à remarquer. La mouvance protestante du temps de Calvin était orientée vers le républicanisme, le partage des pouvoirs, la séparation des sphères d'autorité, en

25. Pour la pensée de Calvin sur la loi, voir McNeill, 266ss.

26. *Institution*, IV.xx.8, cf. McNeill, 272.

27. J. Calvin, *Commentaire sur Michée*, 5.5.

particulier celles de l'Etat et de l'Eglise, et le consensus fondé sur la notion d'alliance. Calvin lui-même, à n'en pas douter, étant de nature timide et dont la situation était précaire à Genève, est resté prudent et n'a pas été aussi hardi en pratique que ses idées auraient permis de le penser.

Il y avait, de plus, une ambiguïté dans l'attitude de Calvin, liée à la tension existant entre ses idées élevées sur la souveraineté et l'autorité, sur le rôle des gouvernants institués par Dieu et appelés à être ses serviteurs, et ses idées concernant la liberté. Certes, les gouvernants sont indispensables, mais Calvin est excédé par les excès auxquels conduit la tyrannie:

«Quand la tyrannie perd tout souci de justice, il n'y a pas de limites à sa méchanceté; et des doléances n'adoucissent pas, mais ne servent qu'à aggraver sa cruauté. Les tyrans ne désistent pas de leurs injures et de leurs erreurs jusqu'à ce que le peuple misérable est complètement désespéré.»²⁸

Pour les gouvernés, la tyrannie et l'injustice constituent des violations de la dignité humaine, car l'humanité a besoin de justice et de liberté.

Pour Calvin, la papauté était un bel exemple de tyrannie, mais il détestait aussi l'inféodation au pouvoir dans les empires – «empire» et «en pire» (en deux mots) était un jeu de mots courant chez les réformateurs. Calvin craignait l'accumulation des pouvoirs en une seule main. Il avait appris d'Augustin que les royaumes considérables résultent de vols considérables²⁹. Que faire pour résister aux injustices? Calvin affirme la nécessité d'une obéissance lucide et tempérée face à l'autorité civile: «Il est vrai que nous devons obéir aux princes et aux autres autorités constituées, mais à condition qu'ils n'ôtent point à Dieu, qui est le souverain Roi, Père et Seigneur, le droit qui lui appartient.»³⁰ La désobéissance passive est légitime face à la tyrannie. Calvin cite comme exemple le refus opposé par les sages-femmes juives à l'ordre de Pharaon de tuer les enfants mâles.

28. J. Calvin, *Commentaire sur l'Exode*, 5.9.

29. J. Calvin, *Commentaire sur Esaïe*, 47.10.

30. J. Calvin, *Commentaire sur les Actes*, 4.19.

Calvin va même plus loin. Si un gouvernant dépasse les limites de son office et agit de façon injuste, il peut être rappelé à l'ordre. Ceci ne doit pas être fait par les citoyens de façon anarchique dans une révolte ouverte. C'est la responsabilité des magistrats de moindre importance d'y faire opposition. Au pouvoir, Calvin oppose un contre-pouvoir, avec l'idée d'un système de limites et d'équilibre. Il introduit ainsi une note qui manque à la pensée de Luther. Il peut arriver, parfois, que Dieu suscite, parmi les citoyens, ceux qui ont à redresser un état de fait injuste: «Il (Dieu) suscite manifestement quelques-uns et les arme de son commandement pour faire punition d'une domination injuste, et délivrer de calamité le peuple iniquement affligé.»³¹ Vers la fin de l'*Institution*, Calvin a écrit une phrase dont il n'a sans doute pas anticipé les conséquences. Si Calvin se méfie de la révolte des «personnes privées», il a une haute idée de la fonction de «magistrats du peuple», qui sont appelés à défendre ceux qu'ils représentent et ne doivent pas s'abriter derrière leur fonction officielle pour ne pas s'élever contre l'injustice. Il dit:

«à ceux qui seraient constitués en tel état, je leur défendrais si peu de s'opposer et résister à l'intempérance ou cruauté des rois, selon le devoir de leur office, que même s'ils dissimulaient, voyant que les rois désordonnément vexassent le pauvre populaire, j'estimerai devoir être accusé de parjure une telle dissimulation, par laquelle malicieusement ils trahiraient la liberté du peuple, de laquelle ils se devraient connaître être ordonnés tuteurs par le vouloir de Dieu.»³²

Calvin suggère donc que des gouvernants qui agissent de façon abusive ne sont pas au-dessus de la loi. Si besoin est, ils peuvent être appelés devant la justice par les représentants désignés du peuple. Cette notion constitue le socle sur lequel la démocratie constitutionnelle devait être instituée par la suite. Calvin affirme en plus, dans son commentaire sur Matthieu 22.21, que «si les princes usurpent quelque chose de l'autorité de Dieu, il ne faut point leur obéir, sinon autant qu'il pourra se faire sans offenser Dieu». Il faut, citant Actes 5.29, «plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes»³³.

31. *Institution*, IV.xx.30.

32. *Institution*, IV.xx.31.

33. *Institution*, IV.xx.32.

La pensée de Calvin ne prétend pas à l'originalité par rapport à ses prédécesseurs, elle s'inscrit en contraste avec celle de Luther en ce qu'elle propose comme idéal un Etat soucieux du bien commun dont l'exercice du pouvoir est équilibré par des limites. La résistance à l'injustice et des réformes peuvent être envisagées dans ce cadre. Un Etat harmonieux et équilibré (*status reipublicae bene constitutum*) existe là où, dans l'exercice du pouvoir, ceux qui sont en position d'autorité utilisent leurs capacités pour promouvoir le bien général du peuple. «Ce modèle suggère que, en pratique, un gouvernant préside sur un ensemble d'associations et est responsable pour beaucoup plus que la simple réprimande des méchants. L'administration de la justice évoque en plus de la punition, la protection des faibles et le souci que tous reçoivent ce qui leur est dû.»³⁴

Dans la perspective de Calvin, l'alliance fournit le modèle d'un cadre pour qu'un peuple vive uni sous le regard de Dieu, Dieu y étant seul souverain et constituant le fondement de la liberté dans les relations sociopolitiques. Le réformateur permet aussi une résistance légitime dans les cas d'abus. La tradition protestante s'est développée dans les pays où s'est établi le système recommandé par Calvin, s'opposant à la tyrannie et favorisant la mise en place d'un ordre gouvernemental, l'établissement d'un consensus et de la liberté de conscience. Pour Calvin, le bon gouvernement se résume ainsi: «Le meilleur état de gouvernement est celui-là où il y a une liberté bien tempérée et pour durer longtemps: aussi je confesse que ceux qui peuvent être en telle condition sont bienheureux, et je dis qu'il ne font que leur devoir, s'ils s'emploient constamment à s'y maintenir.»³⁵ La responsabilité de celui qui gouverne est de veiller à ce que la liberté du peuple soit maintenue.

Le calvinisme a donc été une attitude religieuse bien faite pour encourager la transformation de l'ordre social établi³⁶.

34. W.J. Bouwsma, *John Calvin*, 210. Cf. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, 326ss.

35. *Institution*, IV.xx.8.

36. D.H. Compier, *John Calvin's Rhetorical Doctrine of Sin* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2001), 9.

Les limites de la résistance

La Réforme magistérielle a été dans une position délicate, car elle a dû répondre aux accusations de sédition et d'anarchie, étant souvent en situation minoritaire et en opposition face aux pouvoirs établis. Il est donc naturel que la résistance à l'injustice, particulièrement dans le domaine de la liberté de conscience, n'ait pas tardé à devenir un enjeu majeur pour les protestants.

La théorie de Calvin – avec son idéal de représentants élus et d'une autorité exercée de façon consensuelle et non pas comme l'apex d'une pyramide – s'est inscrite en opposition avec la théorie de la monarchie de droit divin, présente partout dans les pays catholiques, et défendue en particulier par Richard Hooker, le grand apologiste de l'Eglise d'Angleterre sous le règne d'Elizabeth I^{re}. Cette théorie peut se résumer de la façon suivante: le roi est ordonné pour servir non la volonté du peuple mais le bien de celui-ci. En France, un siècle plus tard, le chantre des rois de droit divin est, évidemment, Bossuet, dans son texte intitulé *Politique tirée de l'Ecriture sainte*. Pour lui, le principe fondamental est l'unité et, en conséquence, l'obéissance au monarque. «L'autorité royale a quatre caractères: elle est sacrée, paternelle, absolue et soumise à la raison. En fin de compte, l'enseignement principal est la soumission au pouvoir, par respect de la tradition, des formes étatiques et par confiance dans le plan de Dieu.»³⁷

Une telle conception n'était évidemment pas agréable aux yeux des héritiers de Calvin. Théodore de Bèze, successeur de Calvin à Genève, est allé plus loin que le réformateur dans son opuscule *Du droit des magistrats* (1575). Juriste comme Calvin, il a maintenu le droit des magistrats subalternes à résister au gouvernement, et cela de façon armée si, en bonne conscience, il est nécessaire de défendre la liberté de conscience³⁸. Cette ligne a été poussée encore plus loin par ses contemporains écossais, John Knox, George Buchanan et, plus tard, par Samuel Rutherford

37. Rouland, *L'Etat français et le pluralisme*, 198.

38. T. de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs sujets* (Genève: Droz, 1970), 67. Dans le même genre, citons le *Franco-Gallia* de Hotman (1573), et le *Vindiciae contra tyrannos* (1579) de Languet et du Plessis-Mornay.

dans son *Lex, Rex* (1644). Ce traité, écrit en prison pour réfuter un livre sur la monarchie de droit divin par John Maxwell, est devenu le livre de chevet des partis protestants en opposition et a exercé son influence jusqu'à la Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis.

Ces défenseurs de la liberté ont affirmé que tous ceux qui exercent le pouvoir politique sont appelés à respecter la loi de Dieu, ce respect faisant partie de leur engagement lors du serment prêté au début de l'exercice de leur office. C'est pour cette raison qu'un chapitre (XXII) sur les serments et les vœux légitimes figure dans la *Confession de Westminster*, chapitre qui nous semble assez étonnant aujourd'hui. Son importance tient au fait qu'il reconnaît que, si le souverain rompt l'alliance avec son peuple par des actes bafouant sa liberté, l'alliance est annulée et le peuple n'est plus lié par sa fidélité au pouvoir. Knox a même argumenté que le droit à la résistance contre des pouvoirs tyranniques n'est pas seulement celui des magistrats ou de la noblesse, mais aussi celui du peuple avec qui l'alliance a été conclue. Rutherford affirme que «la source du pouvoir reste avant tout dans le peuple (...) elle est sans limite dans le peuple et limitée et encadrée dans le roi, et ainsi elle existe moins pour le roi que pour le peuple». Les protestants réformés ne l'ont pas entendu ainsi, et cela depuis longtemps, non pas parce qu'il leur fallait prendre le contre-pied du pouvoir, mais à cause de leur doctrine de l'Ecriture et de leur herméneutique.

Ainsi, comme l'expose Rutherford, le roi n'est pas au-dessus du peuple, car son pouvoir est reçu du peuple et lui est communiqué «dans la mesure et la manière qu'il juge bonnes»³⁹. La puissance de ceux qui gouvernent n'est donc pas absolue, mais relative en vue d'une finalité, celle «de la sécurité et du bien-être de leur peuple». Les gouvernants ne rompent pas l'alliance «quand ils mettent en action ce pouvoir naturel de sauvegarder les citoyens»⁴⁰. En fait, le pouvoir du gouverneur ne lui appartient pas, il n'est que délégué et reste toujours le pouvoir du peuple.

39. S. Rutherford, *Lex, Rex* (Harrisonburg: Sprinkle Publications, 1982), 82.

40. *Ibid.*, 84.

Rutherford a donc proposé que le pouvoir divin de gouverner a ses racines dans le peuple même et s'exerce pour le bien du peuple. Ce pouvoir n'est jamais ôté au peuple et, si celui qui gouverne peut prétendre à l'autorité, c'est uniquement à cause de sa nomination par le peuple et avec son consentement. Le pouvoir de gouverner, reçu de Dieu par les autorités légitimes, existe parce qu'il est reconnu par le peuple comme expression de l'engagement mutuel pris par celui qui gouverne et ceux qui sont gouvernés. En cas d'abus de l'autorité et si le pouvoir s'exerce de façon infidèle, le contrat est rompu et les mesures appropriées à la destitution peuvent être engagées. Il n'y a, ici, qu'un pas à franchir pour trouver le contrat social développé par John Locke et suivi par la Déclaration d'Indépendance américaine, dans laquelle on lit que «le juste gouvernement est fondé sur le consentement de ceux qui sont gouvernés». En Angleterre, la destitution de Jacques II au moment de la Révolution glorieuse de 1690, qui a mis Guillaume d'Orange sur le trône, est une application des principes énoncés par Rutherford dans son *Lex, Rex*.

On voit ainsi tout ce que le développement de la notion de liberté dans le domaine politique doit au mouvement protestant qui, sur le plan du gouvernement de l'Etat comme sur celui de l'Eglise, est le berceau de la démocratie moderne. Les notions de choix par le peuple, de pouvoir gouvernemental existant par son consentement, de droit de regard critique sur l'exercice du pouvoir, sur la possibilité de la résistance et sur le droit de changer de gouvernement ont joué un rôle important dans le développement des libertés politiques en Occident. Ce que les pays protestants ont cherché à établir par des processus d'application d'une vision biblique des libertés, les pays catholiques ont dû le conquérir plus tard, en recourant à la révolution contre l'absolutisme. Le protestantisme a apporté une contribution capitale au développement des libertés sociales, même si la théorie proposée par les réformateurs et leurs successeurs est tout à fait différente du contrat social sécularisé proposé par Rousseau et ses cobelligérants, pour lesquels l'obéissance due à Dieu par les gouvernants et les gouvernés disparaît de l'horizon de la vie politique.

Johannes Althusius (1556-1637), fédéralisme et consentement

Il revient à Althusius, un Allemand qui a passé la plupart de sa vie à Emden, aux Pays-Bas, d'être le grand «systématisateur» de la théorie politique de la Réformation protestante. Il est largement inconnu aujourd'hui; pourtant ce n'est pas sans raison qu'il a été nommé «le père du fédéralisme moderne».

«Althusius conçoit le fédéralisme comme un moyen permettant de conjuguer l'autonomie de la personne et le «bien commun» de la communauté à laquelle chaque individu appartient. Cette articulation et cette subsidiarité doivent revêtir des formes diverses, évolutives, excluant toute rigidité institutionnelle... Au cœur de cette pensée, il y a l'idée selon laquelle les institutions existent pour la personne et non l'inverse.»⁴¹

Althusius a donc pris les semences produites par Calvin et ses descendants et les a plantées dans le terrain de la théorie politique. Son ouvrage majeur, *Politica Methodice Digesta*, écrit en 1603 et complété en 1610, est paru sous sa forme définitive en 1614. Suivant les méthodes de la rhétorique de Ramus⁴², il a exercé une influence considérable en son temps et jusqu'à la Révolution française⁴³.

Althusius a été plus méthodique que ses prédécesseurs et bien plus radical. Selon lui, le tyran est celui qui viole «parole et serment». Un demi-siècle avant l'exécution de Charles I^{er} d'Angleterre et avant le règne de Louis XIV, il a affirmé que «le pouvoir absolu est tyrannique» et qu'un dictateur peut être justement déposé et exécuté quand sa tyrannie est incurable⁴⁴.

41. M. Albert, J. Boissonnat, M. Camdessus, *Notre foi dans ce siècle*, chap. 4.

42. Nom latin de Pierre de La Ramée (1515-1572), mort assassiné à la Saint-Barthélemy.

43. Il a été traduit et publié en anglais en 1995. J. Althusius, *Politica* (Indianapolis: Liberty Fund, 1995), édité et traduit par F.S. Carney avec une introduction de D.J. Elazar. Des sections sont disponibles sur l'internet. La meilleure discussion disponible d'Althusius est celle de Daniel J. Elazar, «The Multi-Faceted Covenant. The Biblical Approach to the Problem of Organizations, Constitutions, and Liberty as Reflected in the Thought of Johannes Althusius». Il est accessible sur l'internet au Jerusalem Center for Public Affairs. Martin Buber a été aussi influencé par Althusius, particulièrement dans son *Kingship of God* (New York: Harper and Row, 1967) et son *Paths in Utopia* (Boston: Beacon Press, 1958).

44. *Ibid.*, 191, 199.

Plus intéressante est sa vision globale de la vie politique, de ses structures, de son fonctionnement et de ses fondements, qui est l'expression la plus complète de la politique réformée jamais entreprise. Emis à l'aube de l'ère moderne, son système interpelle ceux qui se trouvent, peut-être, à la fin de la période appelée «la modernité», avec des changements de société à l'horizon. Même si sa pensée a été éclipsée par l'essor de l'Etat moderne, avec sa structuration hiérarchisée et l'idéologie de la souveraineté nationale, Althusius a indiqué un chemin que l'histoire n'a pas suivi: il a proposé un autre *modus operandi* pour la vie de la cité. Au moment des bouleversements subis par la société en Occident, Althusius a été le plus grand critique du système hiérarchique et centralisé du pouvoir «pyramidal». Il propose ce qu'aurait pu être un autre monde et, qui sait, un monde meilleur.

Impossible, aujourd'hui, de dire que notre système politique est le meilleur – étant donné les monstres qu'il a engendrés à droite et à gauche, après les guerres des nations civilisées et les ravages de tous les colonialismes. Ce monde du «progrès» humaniste est un échec et Dieu sait si ses convictions seront suffisantes pour résister aux défis que constituent les menaces de ceux qui récusent cette démocratie au ventre mou. Les «principes républicains» eux-mêmes, tant vantés comme fondement solide pour assurer la cohésion sociale, peuvent-ils subsister sans une éthique judéo-chrétienne pour leur donner de la substance? Il est permis d'en douter!

Loin de suggérer qu'Althusius nous propose des solutions à des problèmes qu'il ne s'est pas posés, sa théorie pourrait cependant indiquer quelques pistes intéressantes. Daniel Elazar affirme que «la route vers la démocratie moderne a connu ses débuts dans la Réforme protestante du XVI^e siècle, particulièrement chez ceux qui ont développé une théologie et une politique qui ont orienté le monde occidental vers le gouvernement populaire avec un accent sur la liberté et l'égalité»⁴⁵.

La contribution d'Althusius offre une critique de l'expérience du Saint Empire romain germanique, à la lumière de la théologie

45. Commentaire de D.J. Elazar, in *Politica*, xxxv.

réformée de l'alliance. Dans son traité, il défend «une théorie compréhensive du fédéralisme républicain enraciné dans une vision de la vie humaine fondée sur l'alliance... Il présente une théorie de la politique fondée sur des associations complémentaires établies par les citoyens au travers de leurs liens les plus fondamentaux dans la vie, associations qui relèvent du consentement mutuel en contraste avec l'Etat réifié imposé par le pouvoir ou par une élite.»⁴⁶

Pour Althusius, la politique, la vie de la cité, est avant tout une question de *symbiose*, la manière de vivre ensemble ou des vies qui s'organisent dans l'harmonie. La citation suivante, placée au tout début de son ouvrage, en donne la définition:

«La politique est l'art d'associer (*consociandi*) les êtres humains dans le but d'établir, de cultiver et de maintenir, entre eux, une vie sociale. Ainsi, nous l'appelons la «symbiotique». Le sujet de la politique est l'acte d'association (*consociatio*) par lequel ceux qui vivent ensemble s'engagent les uns avec les autres, par un pacte explicite ou implicite, en vue d'un partage (*communicatio*) mutuel de tout ce qui est utile et nécessaire pour promouvoir l'harmonie dans la vie sociale. Le but de l'action politique est une vie commune (*symbiosis*) qui est sainte, juste, agréable et heureuse, une vie où il ne manque rien de nécessaire et d'utile à l'être humain.»⁴⁷

Cette définition de la «politique» a de quoi surprendre car, pour nous, ce mot évoque plutôt la notion d'opposition et de camps qui s'affrontent. En un sens, nous souffrons du fait que tous les aspects de la vie ont été l'objet de théories politiques opposées et, étant donné la complexité des questions posées, le citoyen est incapable de se former une opinion. Il devient une brebis qui élit le berger dont le son de la voix est le plus agréable. Cela lui permet de voter oui ou non, sans avoir lu, par exemple, le projet de Traité constitutionnel européen, qui n'est certes pas la plus facile des lectures.

A la fin de l'ère moderne, avec ses abus de pouvoir, ses oppressions et ses victimes de toutes sortes, au moment où la politique

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*, 17.

politicienne est l'objet de tous les scepticismes dans le monde démocratique, une telle définition est une bouffée d'oxygène. Certains diront peut-être qu'elle relève de l'utopie et que ce n'est que dans le Royaume à venir, où la méchanceté sera éliminée, qu'il sera possible de vivre des relations normalisées dans le domaine politique. Ce qui est intéressant dans la thèse d'Althusius, c'est la dédramatisation du fait politique, auquel nous demandons beaucoup en pensant que les hommes politiques vont tenir leurs promesses. La politique n'est pas, selon lui, l'exercice du pouvoir, c'est un savoir-vivre-ensemble.

Comme moyen pour développer la vie commune, la politique consiste, essentiellement, à établir un acte d'association constitué par des ententes mutuelles ou des alliances. Cela se réalise par un serment, ou un vœu, inclus dans un pacte précisant comment vivre ensemble dans une reconnaissance mutuelle. Cette confiance, indispensable pour toute action collective, crée le lien par lequel les êtres humains se donnent les uns aux autres, selon les fonctions diverses et variées de la société, dans des alliances qu'ils forment. Tel est le fondement de la «communication» qui, selon Althusius, n'est pas simplement un fait verbal, mais l'échange et le partage de tout ce qui contribue au bien des individus et de l'ensemble social. La communication est une communion de vie. Un pacte qui lie les personnes qui consentent à vivre ensemble porte des fruits de justice, de paix et de bonheur.

En amont de cette définition, nous pouvons entendre des échos de la seconde table du Décalogue, comme aussi du Sommaire de la loi enseigné par Jésus lui-même, dont la visée est l'amour du prochain comme de soi-même. Tel est le moteur qui fait avancer l'idéal démocratique, qui comprend les notions d'alliance, de lien mutuel créé par un accord, de liberté et de partage des bienfaits dans une communion de vie.

Au cœur de la République, la *res publica*, proposée par Althusius, la justice occupe une place capitale, elle est une réalité qui s'exprime par l'équité dans les relations et par l'harmonie des rapports sociaux et culturels. La liberté est sauvegardée par toute une série de faits qui équilibrent et créent l'harmonie dans les

sphères publiques et privées. Dans l'élaboration de sa vision du bien social, Althusius indique cinq domaines fondamentaux pour une vie associative. Deux sont d'ordre privé et trois d'ordre public. Ces structures permanentes touchent à la socialisation, la représentation et la justice – elles permettent aux individus d'accéder à la vie sociale, de se faire représenter et de veiller sur leurs libertés essentielles.

Dans la sphère des associations privées, Althusius souligne la centralité de la famille et de ce qu'il appelle le *collegium*. Puisque les êtres humains sont créés à l'image de Dieu, leur relation avec les autres est déterminée, de façon prioritaire, par leur héritage génétique et familial, leurs dons et leurs capacités personnelles. Ces domaines étant en rapport avec la création, les associations qui les concernent sont plus stables comme expression de la vie humaine en société que les organisations de type public, qui varient et changent dans leur forme avec le temps. Ainsi, les êtres humains ne sont pas comme des «singes nus» dans la jungle de la vie, sans autre vis-à-vis que l'Etat politique monolithique.

Chaque personne est en relation de partage tout d'abord avec ses proches, dans un sens familial et culturel, étant donné son héritage social que façonne son arrière-plan familial, linguistique et culturel, qui l'inscrit dans l'histoire collective. Le premier cadre de l'être humain est donc constitué par le lien familial. C'est une réalité souvent négligée aujourd'hui dans la politique sociale, où l'on fait peu de cas du tissu familial le quel est, d'un point de vue biblique, le fondement de la vie collective. Le mépris ou l'indifférence à ce sujet n'appelle aucun commentaire: négliger la famille est la tendance générale de la politique moderne, qui réduit les rapports humains à ceux qui mettent l'accent sur la relation individu-collectivité et qui considèrent le peuple comme un amalgame de «citoyens» individuels.

Le *collegium*, pour Althusius, est une collectivité, une association professionnelle, dans laquelle chaque membre réalise sa vocation et exploite ses dons et ses compétences naturels. Une personne commence par s'associer à une collectivité dont les membres ont les mêmes capacités et les mêmes intérêts qu'elle.

Cela lui permet de réaliser sa vocation et, dirions-nous, de s'épanouir, par le développement de ses capacités. Ces structures associatives sont diverses: corporations de travailleurs (des guildes, dans le langage de l'époque), des institutions académiques ou scientifiques, des Eglises, des syndicats et toutes sortes d'associations privées aux intérêts divers, comme il en existe dans la vie en société. Leur ciment est le partage d'un intérêt commun⁴⁸. Ces «clubs» ont leurs propres rites d'initiation, leurs conditions à remplir pour devenir et rester membre et impliquent un consentement mutuel avant tout engagement dans une activité commune avec d'autres animés par le même désir. «La communication entre collègues, dit Althusius, est l'activité par laquelle une personne aide et soutient ses pairs et ses proches, maintenant ainsi la structure de la vie sociale fondée sur des accords d'alliance.» Pour Althusius, contrairement à Jean Bodin, ces activités ne sont pas des manifestations de la vie de citoyen, tombant éventuellement sous le joug de *Big Brother*, l'Etat-providence hiérarchisé, mais des associations fraternelles. Une telle conception ne peut qu'intéresser ceux qui souffrent parfois de la politique de parti qui a tendance à envahir tous les domaines de la vie collective. Althusius donne beaucoup d'exemples bibliques pour appuyer son point de vue.

La position de l'Eglise, pour Althusius, est à noter. Elle est constituée par une libre association, proche de la vie familiale certes, mais différente d'elle. L'Eglise n'est pas un Etat dans l'Etat, ni une instance qui peut briguer le pouvoir politique, mais une communauté fondée sur une alliance dont les partenaires ont les mêmes intérêts spirituels et les mêmes engagements. Son objectif n'est pas de s'installer sur la terre à côté des royaumes du monde. La position théorique d'Althusius implique la séparation de l'Eglise et de l'Etat. C'est un contresens de penser que l'Eglise puisse être Eglise de la nation, l'Eglise X de France ou d'Angleterre, même si les Eglises sont *en* France ou *en* Angleterre à cause de leur langue et de leur culture.

Au début du XVII^e siècle, Althusius propose une séparation des pouvoirs qui favorise la liberté du culte et la tolérance d'expressions

48. *Ibid.*, 28ss.

différentes de la foi. A retenir aussi que l'Eglise n'a pas à faire de la politique pour s'imposer dans la vie publique. Son domaine d'action se situe dans la vie privée, son lieu est celui où les hommes expriment leur engagement envers Dieu et où Dieu regarde les cœurs. L'Eglise n'est ni au-dessus de l'Etat, ni soumise à l'Etat; elle est différente de lui, dans une position qui devrait favoriser la liberté et non une interférence entre l'un et l'autre. Pratiquement, un pasteur ne devrait pas avoir de fonction de représentant politique tant au plan national que local; sa vocation est autre.

Le domaine public, pour Althusius, comporte trois sphères concentriques et non hiérarchisées, la cité, la province et la République, où prévalent d'autres principes que ceux qui concernent la parenté ou la vocation, c'est-à-dire ceux qui régissent la vie privée. Dans ces trois sphères, c'est le principe de la représentation, définie par localité géographique, qui est primordial. A chaque niveau géographique, les familles et les associations privées sont représentées, par suffrage direct selon un processus déterminé, dans des associations publiques complémentaires. Dans les cités et les provinces, il y a des fédérations aux orientations particulières qui diffèrent de la *res publica*, qui est une association à but universel sur un territoire national. La souveraineté réside dans le peuple, de telle sorte qu'elle s'exprime de façon globale. Un sénat ou un gouvernement central représente le peuple par délégation, les associations privées étant représentées dans le domaine public. Ainsi les sphères publiques et privées sont séparées et ont des pouvoirs de décision différents⁴⁹. Le modèle d'Althusius comporte différents modes d'exercice du pouvoir, aux différents niveaux, en distinguant les pouvoirs législatif et exécutif. Il existe donc une distinction dans l'exécution des décisions de la République.

A la différence de Spinoza, pour qui l'Ancien Testament ne s'applique qu'à l'ancien Israël dans son pays, Althusius considère que la Bible fournit un modèle de république fondée sur

49. La notion de séparation des pouvoirs existe déjà chez Aristote. Après Althusius, c'est Montesquieu qui l'a proposée dans son *Esprit des lois* de 1748. Montesquieu a également écrit l'article de l'*Encyclopédie* sur «La République fédérative».

l'association des tribus et enracinée dans une alliance commune, avec une même constitution légale. C'est là le modèle fondamental du fédéralisme⁵⁰.

Le fédéralisme prévoit l'existence d'une constitution établie par consentement du peuple et mise en œuvre par sa représentation dans un sénat, qui a le droit de légiférer pour les associations publiques. Un pouvoir exécutif s'occupe de la répartition des biens, des services et des droits. Ainsi «l'administration et le gouvernement d'une république ne sont rien d'autre que l'application du droit. Seul, ce droit prescrit non seulement comment l'administration doit agir mais aussi les règles de comportement du citoyen.»⁵¹ Althusius considère que le fondement du droit est commun à tous les êtres humains, c'est une loi naturelle qui a une expression spécifique dans le Décalogue et qui est traduite dans une loi concrète (*lex propria*) formulée par le «magistrat» (le gouvernement élu) à partir de ces prémisses⁵².

Althusius propose donc la vision englobante d'une république fédérée, c'est-à-dire une société fondée sur l'alliance existant entre les êtres humains au sein de laquelle la participation, l'engagement personnel et les relations interpersonnelles sont essentiels. Dans cette vision, l'individu prime sur le collectif et non le contraire, mais l'individu existe dans une collectivité, l'alliance étant le fondement de la socialisation. Sa participation à la vie publique locale se répercute dans la constitution et le fonctionnement du gouvernement. Ainsi est rejeté l'étatisme, qui concentre le pouvoir dans des instances hiérarchisées placées au-dessus de l'individu en une instance précise, que ce soit un roi, un dictateur ou un gouvernement élu de façon démocratique. Pour Althusius, la souveraineté est dans le peuple, parce que ses membres sont des créatures de Dieu. Comme le commente D. Elazar,

«Althusius a fourni une application correcte du modèle biblique. Pour la Bible, Dieu est le souverain ultime. Mais sur le plan de la politique humaine, la souveraineté appartient au peuple qui possède une souve-

50. *Ibid.*, xxxvi.

51. *Ibid.*, 134.

52. *Ibid.*, 139.

raineté opérationnelle dans le cadre de la constitution de la loi divine... Le document constituant le réseau (*network*) d'associations, les relations symbiotiques et la communication de choses, de services et de droits constituent la meilleure protection contre la tyrannie et favorisent ce que nous appelons aujourd'hui les droits de l'homme.»⁵³

Conclusion

La théorie d'Althusius peut paraître utopique à la lumière des développements et de la complexité des sociétés modernes; elle est certainement inapplicable dans le détail, même si on l'estimait souhaitable. Néanmoins, dans ses grandes lignes, cette théorie montre comment le protestantisme a contribué au développement des libertés et à l'épanouissement culturel des personnes et des groupes dans la société. Dans ses principes, la théorie politique de la Réforme nous lègue un héritage qu'il ne faudrait pas oublier. Voici quelques-uns de ses traits:

1. La vie est plus que la politique. Elle est un riche tissu de relations de partage fondé sur de nombreux pactes qui permettent aux individus de concrétiser leurs aspirations à la liberté. La notion biblique d'alliance, qui s'exprime dans une multitude d'accords, est fondamentale pour la vie familiale, professionnelle, ecclésiastique, culturelle, économique ou même ludique. L'intervention gouvernementale dans les domaines de la vie privée risque de porter atteinte à la diversité sociale, ce qui est, paradoxalement, le cas dans les sociétés hypermodernes dans le microcosme de l'individu nucléaire.
2. La politique est plus que le pouvoir. Elle est l'art du partage dans la vie collective. La communication de l'information et la transparence sont les *bêtes noires* des démocraties modernes, avec leurs services secrets, leurs décisions prises pour raison d'Etat, alors que la vérité est cachée au public par un rideau de fumée médiatique.
3. La «tyrannie» critiquée par les réformateurs s'est développée dans le monde moderne grâce à l'appui des mythes de la

53. D.J. Elazar, «The Multi-Faceted Covenant», art. cit.

politique du pouvoir et de l'Etat-providence. La notion d'une souveraineté fédéralisée et horizontale s'exprimant dans une multitude d'endroits, *à la manière d'Althusius*, constituerait un garde-fou contre les abus de l'autorité hiérarchisée. Elle permettrait le développement de «différentes sphères de vie sociale qui n'ont rien au-dessus d'elles que Dieu... l'Etat n'a rien à commander quant à leur domaine»⁵⁴. Les concentrations de pouvoir au sein d'un Etat centralisé anonyme peuvent être dangereuses. Quand responsabilité et autorité sont reconnues dans différents domaines, la vie sociale peut se développer dans le sens du service⁵⁵.

4. L'autonomie des associations qui ont la fonction de médiation entre l'Etat et l'individu – la famille, les associations professionnelles, les syndicats et les institutions religieuses – devrait être reconnue et valorisée.
5. La question religieuse. L'économie n'est pas tout, pas plus que la politique. Le vide (ou le trop-plein) spirituel qui existe à présent a des conséquences sérieuses. Une nouvelle transcendance est nécessaire, car elle seule peut constituer un fondement pour le droit et la justice. «La Parole de Dieu doit être reconnue souveraine mais, dans le domaine public, elle règne seulement dans la conscience des personnes qui sont investies de l'autorité.»⁵⁶ La séparation de l'Eglise et de l'Etat que nous présente le Nouveau Testament a marqué la pensée des réformateurs, car l'Eglise et l'Etat ont, sous le regard de Dieu, des vocations différentes.

A quel moment et comment l'Eglise chrétienne d'Occident a-t-elle perdu son chemin?

54. Voir l'idée de A. Kuyper sur la «souveraineté des sphères» dans ses *Lectures on Calvinism*, 91.

55. P. Marshall, *Thine is the Kingdom. A Biblical Perspective on the Nature of Government and Politics Today* (London: Marshalls, 1984), 50, 57, 59.

56. A. Kuyper, *op. cit.*, 104.

LA PRÉDESTINATION ET LA LIBERTÉ HUMAINE PEUVENT-ELLES FAIRE BON MÉNAGE?

Egbert BRINK*

La doctrine calvinienne de la prédestination débouche-t-elle sur une sorte de fatalisme ou une forme de déterminisme démobilisateur? Elle semble vider la liberté et la responsabilité humaine de tout contenu significatif. L'enseignement théologique de Luther a développé la thèse de la liberté chrétienne, l'enseignement de Calvin l'a-t-il détruite?

1. Fatalisme ou théologie biblique?

«Nous appelons 'prédestination' le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle damnation. Ainsi selon la fin pour laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à la mort ou à la vie.»¹

A première lecture, hors contexte, ce texte peut faire surgir des idées fatalistes. Si tout était déterminé dans l'éternité, que resterait-il à l'homme? Que lui resterait-il de sa responsabilité humaine? N'est-ce pas un destin éternel qui prive fatalement l'action humaine de sens propre? Tout ce qui se passe dans le temps ne serait plus qu'un miroir de l'éternité. Dès le début, on a repro-

1. *L'Institution chrétienne*, III.21.5 (Aix-en-Provence: Kerygma, 1978).

2. Ses contemporains opposants: le prêtre hollandais Albert Pigghius, *De libero hominis arbitrio et divina gratia* (Coloniae, 1542), et le médecin Jérôme Bolsec.

ché un tel déterminisme à Calvin². On a aussi prétendu que sa doctrine de la prédestination dominait toute sa pensée et toutes ses œuvres. On pourrait appeler cela un «prédestinationnisme» dans lequel la prédestination maîtrise tout. Un tel «hypercalvinisme» provient-il de Calvin lui-même?

En réalité, il est frappant de voir que Calvin n'a jamais pris son point de départ dans le conseil éternel de Dieu. En ne partant pas d'un préalable divin absolu, il diffère, par exemple, de Théodore de Bèze. Dans les premières éditions de l'*Institution*, la prédestination est traitée en combinaison avec la providence. Dans la dernière édition cependant, il aborde le sujet tout à la fin, après la foi, la justification et la conversion, comme couronnement de l'œuvre de l'Esprit Saint. Et dans la structure de la *Confession de foi de 1559*, Calvin ne fait mention de l'élection divine qu'après la chute et le péché originel.

La doctrine de la prédestination est loin d'être une invention spéculative de Calvin. Elle est d'origine biblique et n'est pas issue, comme on le suggère souvent, d'une polémique. Déjà, dans sa première œuvre exégétique de 1539 sur l'épître aux Romains, Calvin expose cette doctrine. Tout ce qui suit, de sa part, n'est plus qu'une élaboration élargie de ce qu'il avait déjà confessé quant au fond³. Calvin était convaincu d'entendre ici la voix de Dieu dans sa Parole. Et si Dieu parle de la prédestination, qui sommes-nous pour garder le silence? Dans l'exposition de l'*Institution*, il y a une grande énumération de données bibliques qui sous-tendent abondamment cette doctrine⁴. On ne peut devenir un être humain que dans l'écoute de la voix de Dieu et en tenant entièrement compte de sa Parole⁵. Il nous faudra donc adopter une attitude d'écoute.

Dernier argument pour montrer qu'il ne s'agit pas d'un système fataliste: la théologie de Calvin veut traduire la vie dans une relation vivante avec Dieu. Le réformateur ne spéculé pas sur le

3. A.D.R. Polman, *De praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn* (Franeker 1936), 355, et François Wendel, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse* (1950); J. Kamphuis, *Met Calvijn in de impasse?* (1989), 25.

4. *Institution*, III.10; 21.3; 22.

5. *Institution*, II.4: «Et de fait, en ne tenant compte de la Parole de Dieu, on abat toute la révérence qu'on lui doit, parce que sa majesté ne peut autrement subsister parmi nous, et qu'aussi on ne le peut dûment servir qu'en se rangeant à sa Parole.»

Créateur, mais veut apprendre à le connaître et à se confier de plus en plus en lui, par l'intermédiaire de sa Parole. Un homme peut trembler devant le Juge divin, il peut hésiter face à son dessein imposant, mais il finit toujours par se reposer en Christ. Dans ses milliers de sermons, Calvin a cherché le cœur des fidèles dans leurs faiblesses et leurs incertitudes. Il ne voulait surtout pas effrayer le peuple de Dieu par un système, mais plutôt l'encourager par les promesses divines⁶. Il prend son départ dans l'appel de Dieu et non pas dans son dessein éternel. Il commence par la vocation de Dieu et il termine également par là⁷.

2. La prédestination: une marque active de la providence

Dans les premières éditions de l'*Institution*, Calvin a lié la prédestination à la providence de Dieu; et cela avec raison. Le Créateur s'occupe intensivement de sa création⁸. Ses soins directs concernent spécialement l'homme. Il prend soin de lui, personnellement, du berceau au tombeau. Il enserre toute sa vie. Du premier moment jusqu'à la fin de la vie de l'homme, il s'agit de prédestination, comme forme spéciale de la providence. Dieu se mêle personnellement des affaires humaines⁹. Il est fortement intéressé par toute notre vie. En se fondant sur la Bible, Calvin montre que, dans la doctrine de la prédestination, il est question d'une réalité concrète et actuelle, bien que Dieu envisage le but final qu'il vise pour sa Création.

Nous constatons, chez Calvin, un accent purement humain dans la doctrine de la prédestination. Dieu s'engage avec l'homme personnellement. La prédestination est, en fait, la relation de Dieu avec l'être humain, et *vice versa*, des origines «pré-historiques» jusqu'à la fin décisive¹⁰. Même les rejetés, les réprouvés se trouvent dans le

6. *Institution*, III.23.12: «Car elle ne nous parle pas de la prédestination pour nous faire enfler de témérité, ou pour nous inciter à éplucher par une hardiesse illicite les secrets inaccessibles de Dieu: mais plutôt pour qu'en humilité et modestie nous apprenions à craindre son jugement, et magnifier sa miséricorde.»

7. *Institution*, III.4: «Que ce soit donc là notre vie pour en enquérir: à savoir, de commencer par la vocation de Dieu et de finir par elle.»

8. J. van Eck, *God, mens, medemens, humanitas in de theologie van Calvin* (1992), 58s.

9. *Institution*, I.16.1.

10. M. De Kroon, *De eer van God en het heil van de mens* (1996), 137.

cercle de l'activité de Dieu. Ils resteront toujours responsables et ne seront jamais sans référence à Dieu.

Mais Calvin ne néglige pas les critiques de ses opposants: reste-t-il de la place pour l'homme qui se veut raisonnable, réfléchi et acteur de sa vie? Le conseil secret de Dieu n'exclut pas l'activité humaine, mais l'inclut plutôt¹¹. Il y a une limite pour l'homme, mais aussi un espace où il peut opérer et agir.

Tout d'abord, *la limite*: Calvin distingue entre deux niveaux. Le niveau de la compréhension humaine qui est limitée par celui de la providence divine. L'homme ne peut pas accéder au niveau du Créateur et voir les choses d'un point de vue céleste. L'homme n'en est pas capable, puisqu'il est limité par l'indolence de son esprit¹². Il n'arrive pas à avancer de pair avec la mobilité de la providence divine. Calvin est catégorique: la théologie ne doit pas établir un siège devant la salle du conseil éternel de Dieu¹³. Elle ne doit pas spéculer sur le dessein secret de Dieu, mais doit attendre, dans une obéissance active et un travail persévérant, le temps du dévoilement final et de l'accomplissement de toute chose.

Tout en respectant cette limite, il restera de l'*espace* pour l'homme, qui pourra y envisager les choses de son propre point de vue. Les spéculations écartées, les desseins de Dieu ne nous gêneront plus¹⁴. Mais ils nous stimuleront plutôt à délibérer, à prendre nos responsabilités, à nous montrer prévoyants, à prendre et à assumer nos décisions personnelles¹⁵.

11. *Institution*, I.16.9: «Je dis donc que, bien que toutes choses soient conduites par le conseil de Dieu, toutefois elles nous sont fortuites. Non pas que nous réputions fortune dominer les hommes, pour tourner haut et bas toutes choses témérairement... mais parce que des choses qui adviennent, l'ordre, la raison, la fin et nécessité est le plus souvent cachée au conseil de Dieu, et ne peut être comprise par l'opinion humaine.»

12. Probablement une influence de la philosophie de Duns Scot (cf. J. van Eck, *idem*, 60).

13. H. Oberman, *De erfenis van Calvin* (Grootheid en grenzen, 1988), 28.

14. *Institution*, III.20.39: «Nous pouvons et devons aider par oraison ceux mêmes dont nous n'avons point de connaissance, et que sont éloignés de nous par quelle distance et intervalle que ce soit.»

15. *Institution*, I.17.3-4: «Car celui qui a limité notre vie, nous en a aussi commis la sollicitude, et nous a donné les moyens pour la conserver, en nous a fait prévoir les périls pour qu'ils ne nous pussent surprendre, nous donnant les remèdes, au contraire, pour y obvier.» Et *Institution*, I.17.6, le chrétien «regardera toujours à Lui comme à la cause principale de tout ce qui se fait; mais cependant il ne laissera point de contempler les causes inférieures en leur degré».

Ainsi la prédestination ne frustre pas l'espérance des êtres humains, mais la rend vivante. Un magnifique exemple se trouve dans l'explication que donne Calvin de ceux que concerne le Notre Père. Cette prière, dit-il, englobe tous les êtres humains vivant sur la terre, et pas seulement ceux qu'il connaît comme frères et sœurs en Christ. Ce que le Seigneur a décidé à leur égard se trouve hors de portée de notre connaissance, bien que nous devions souhaiter et espérer le meilleur pour eux¹⁶.

Dans la prédestination, il y a une sorte de tension entre Dieu et l'homme. Mais Calvin essaie de créer un lieu pour l'homme en tenant compte de ses limites. L'homme est totalement compris dans le dessein de Dieu. La tension mystérieuse qui existe entre la prédestination divine et l'engagement de Dieu envers les êtres humains a occupé Calvin durant toute sa vie.

3. Bipolarité: honneur de Dieu et bien de l'homme

Dans toute son œuvre, Calvin fait tout son possible pour que Dieu et l'homme prennent leur place réelle¹⁷. Constamment, il manœuvre entre ces deux pôles: l'honneur de Dieu et le bien (le salut) de l'homme¹⁸. L'honneur de Dieu est bienfaisant pour l'homme et, à son tour, le bien de l'homme est constructif pour l'honneur du Créateur. Cette bipolarité est essentielle pour la vision de Calvin concernant la prédestination.

D'une part, Calvin veut éviter le danger pour l'homme de devenir indolent, voire nonchalant (*desidia*). Une telle attitude est funeste et paralyse. Vis-à-vis de Dieu, toute initiative ne serait qu'impuissance, pour ne pas dire non-sens, l'homme devant alors aspirer au bien dont il est vidé et à la liberté dont il est privé. Calvin s'oppose donc à la paresse humaine et à toute résignation apathique. L'Eternel respecte l'humanité en la

16. *Institution*, III.20.38.

17. Cf. Wendel, *Calvin*, 111.

18. Le catholique romain De Kroon, dans sa thèse *De eer van God en het heil van de mens*, a choisi cette polarité comme point de vue pour résumer l'ouvrage de Calvin. Voir le sermon de Calvin sur Ep 1.4, de l'an 1559 (http://www.the-highway.com/Calvin_Eph3.html). Il parle de deux buts, l'un est que Dieu soit glorifié comme il faut, et l'autre que nous soyons sûrs de notre rédemption. S'il nous manque un des deux, malheureux sommes-nous, parce que, dans ce cas, il n'y a ni foi ni religion.

mettant en valeur. Rien de ce qui fait partie de son être ne doit lui être retiré¹⁹.

D'autre part, Calvin se préoccupe beaucoup de reconnaître la bonté rayonnante de Dieu. Il faut faire tout notre possible pour ne pas dérober à Dieu l'honneur qui lui est dû. Tel est le refrain que Calvin répète infatigablement dans toute son œuvre²⁰. Le réformateur de Genève cherche ainsi à ce qu'aucune atteinte ne soit portée à la souveraineté de Dieu et à ce que l'homme ne prive pas le Créateur de son honneur.

L'homme doit être conscient qu'il se trouve devant Dieu (*coram Deo*) et qu'il doit l'honorer pour ne pas se rendre coupable. Celui qui connaît réellement Dieu tel qu'il est aspire à vivre cela et ne veut pas faire autrement²¹.

Cette bipolarité démontre que la souveraineté de Dieu et son honneur ne sont jamais isolés de l'homme²². L'honneur de Dieu est toujours lié à l'homme, élu ou rejeté. Il s'agit de Dieu et de l'homme en relation l'un avec l'autre²³. Dieu n'est pas détaché de l'homme, ni l'homme de Dieu. C'est pour cette raison que la prédestination ne peut pas dominer l'ensemble de la doctrine calvinienne; elle ne prédomine pas. Dieu est regardé en action permanente vis-à-vis de l'homme, et ce dernier est toujours considéré à la lumière de l'œuvre de Dieu envers lui. Toute allusion à un caprice divin est une méconnaissance de l'intention profonde de Dieu²⁴.

Dans cette bipolarité de la souveraineté de Dieu et de la responsabilité de l'homme, Calvin souligne la grâce divine qui libère. Le salut ne doit pas être dépendant de la décision humaine, même pas pour la moindre part. Ce serait trop d'honneur pour l'homme. L'élection est un choix purement de grâce. Dans ce

19. *Institution*, II.2.1; II.2.4.

20. *Institution*, p.e. II.3.6; II.3.10; II.3.12.

21. De Kroon, *idem*, 71.

22. A. De Quervain, *Calvin, Sein Lehren und Kampfen* (Berlin, 1926), 64.

23. De Kroon, *idem*, 152.

24. *Institution*, III.23.2: «Nous n'imaginons point aussi un Dieu qui n'ait nulle loi, vu qu'il est loi à soi-même.»

cadre, Calvin met tout l'accent sur la miséricorde du Seigneur. Ni la dignité humaine, ni le mérite de ses œuvres ne peuvent susciter l'amour de Dieu²⁵. Il n'y a nulle acception de personne dans l'élection céleste. Dans ses choix de grâce, Dieu est totalement libre et ne se soucie pas de critères concrets, comme le font les gens qui jugent et se jugent les uns les autres²⁶.

4. L'humilité comme vraie humanité

Notre humilité est sa «hautesse»!²⁷ Calvin ne parle pas ici d'une attitude ou d'une vertu. Encore une fois, il veut que l'homme prenne sa juste place devant Dieu. Il se trouve vis-à-vis d'une Majesté qui est miséricorde²⁸. Il ne s'agit pas d'une humiliation volontaire forcée, mais plutôt d'une intelligence positive. Calvin ne prétend pas que l'homme perd de sa dignité pour Dieu; l'homme ne doit pas s'amoindrir plus qu'il n'est, en réalité, devant Dieu. Dieu ne demande pas qu'on fasse taire sa pensée, mais qu'on se démette de tout fol amour de soi-même et qu'on se contemple dans le miroir de l'Écriture²⁹. La vraie humanité est fondée sur l'écoute de la Parole de Dieu qui valorise l'être humain. Vivre devant Dieu consiste en une vie tout à fait humaine.

À propos de la prédestination, il faut surtout éviter de tomber dans deux attitudes extrêmes: la curiosité et l'ingratitude. Avec elle, on essaie de pénétrer dans le sanctuaire de la sagesse divine. Si quelqu'un s'introduit dans ce sanctuaire de façon irréfléchie et audacieuse, il entrera dans un labyrinthe dont il ne trouvera jamais l'issue. Pourtant Calvin ne va pas aussi loin que Melancthon, qui conseille de se taire au sujet de la prédestination. La raison humaine ne se laisse pas réprimer si facilement.

25. *Institution*, III.21.5.

26. *Institution*, III.23.10: «Car par ce vocable de personnes, elle ne signifie pas l'homme, mais les choses qui apparaissent à l'œil en l'homme, pour lui acquérir faveur, grâce, dignité, ou au contraire haine, mépris, ou honte, comme sont richesses, crédit, noblesse, offices honorables, pays, beauté de corps et choses semblables.»

27. *Institution*, II.2.11: «Car comme notre humilité est sa hautesse, aussi la confession de notre humilité a toujours sa miséricorde prête pour remède.»

28. *Institution*, III.12.6.

29. *Institution*, II.2.11.

Une certaine curiosité est humaine et doit être honorée, mais il importe de ne pas lui laisser la bride sur le cou. L'écoute de la Parole de Dieu limite la curiosité³⁰.

Chaque prétention humaine devant la sagesse insondable de Dieu est confondue, mais ainsi l'homme est servi³¹. Inscrutable et insondable, ce sont les mots favoris de Calvin. Devant la souveraineté et la volonté de Dieu, un être humain doit s'incliner. La sagesse divine est plus grande que ce qu'un homme ne pourra jamais saisir³². La gloire de Dieu, c'est de cacher les choses (Pr 25.2). L'être humain, en tant que créature consciente de ses limites, trouve alors sa place. Les choses cachées sont à l'Eternel, les choses révélées sont à nous (Dt 29.28).

Le fait que Calvin invite avec force à la modestie prouve comment il a lutté avec ce problème. Jamais il ne perd de vue l'homme dans sa dignité de créature de Dieu. L'homme doit connaître sa place, mais il n'est pas tenu en tutelle. De l'autre côté, l'homme terrien (*terrenus homuncio*) ne doit pas s'imaginer être capable de créer ses propres dieux³³.

5. Libre arbitre comme idole

La distinction immense entre le Créateur et sa créature est fortement mise en relief par Calvin. Ainsi, il reste de l'espace pour une réflexion sur la réalité créée. Calvin ne rejette pas les prestations de la raison humaine, mais il les pèse à la lumière de la Parole de Dieu. Le raisonnement, la science, la technique, l'art sont explicitement évoqués comme dons et «ornements» de Dieu³⁴. Or,

30. *Institution*, III.21.2 et 3.

31. Cf. *Canons de Dordrecht*, I.14 (Aix-en-Provence: Kerygma, 1988): «Or, puisque cette doctrine de l'élection divine, selon le très sage conseil de Dieu, a été prêchée par les Prophètes, Jésus-Christ lui-même et les Apôtres, tant sous l'Ancien que sous le Nouveau Testament, et ensuite rédigée par écrit dans les Saintes Ecritures: aussi doit-elle être encore aujourd'hui publiée dans l'Eglise de Dieu, à laquelle elle est spécialement destinée, avec un esprit de prudence, religieusement et saintement, en temps et lieu, en écartant toute indiscrète recherche des voies du Dieu souverain; le tout à la gloire du saint Nom de Dieu, et à la vive consolation de son peuple.»

32. *Institution*, III.21.1 et 23.4.

33. *Institution*, I.11.4 et IV.3.1: «Mais quand un homme de basse condition et de nulle autorité quant à sa personne parle au nom de Dieu.»

34. *Institution*, II.2.15.

l'homme n'est pas privé de raison en tant que don, mais la corruption de cette raison ne doit pas être niée. Il n'a pas été dépouillé de volonté, mais de saine volonté³⁵. Vouloir faire le mal provient de la nature corrompue, vouloir faire le bien relève de la grâce³⁶.

Or, Calvin ne veut pas parler d'un libre arbitre, comme s'il y avait une liberté qui puisse s'exercer étant affranchie de Dieu. Seulement, là où est l'Esprit du Seigneur existe la liberté (2Co 3.17). On pourrait utiliser le mot «libre arbitre» dans un bon sens, puisque la volonté de l'homme n'a pas disparu et qu'elle est inséparable de la nature humaine³⁷. Mais Calvin estime qu'on ne peut utiliser ce terme sans grand danger. Il préfère donc qu'on ne l'utilise pas pour éviter les malentendus³⁸.

Voilà encore une fois la tension due à la bipolarité de Dieu et de l'homme. Le libre arbitre peut se manifester en tant que provocation de Dieu. Comme s'il y avait un domaine dans lequel l'homme pouvait se soustraire au Dieu souverain. Dans tous les passages où Calvin reconnaît sa difficulté avec le libre arbitre, il se bat pour ne dérober aucun honneur à Dieu³⁹. Il parle de façon assurée de la volonté humaine, mais il commence à être plus critique quand l'accent est mis sur l'initiative humaine qui néglige la souveraineté de Dieu.

Calvin combat une volonté capable de se distinguer et de s'affranchir de Dieu et qui se vante. Le libre arbitre est une des idoles les plus aimées et préférées⁴⁰. En fait, il constitue la clé des relations entre le Dieu Créateur et sa créature.

Nul être humain ne pourra jamais vouloir faire le bien. Calvin ne veut pas dire que l'homme ne peut pas faire du bien, mais qu'il n'est pas capable de vouloir le bien dans la perspective du salut! La volonté humaine en tant que telle n'a pas le pouvoir de se

35. *Institution*, II.3.5.

36. *Institution*, II.8, faisant référence à Bernard.

37. *Institution*, II.12.

38. *Institution*, II.4.

39. De Kroon, *idem*, 67.

40. *Institution*, II.5.11.

convertir vers Dieu et d'opérer son salut⁴¹. Le réformateur veut éviter qu'on opère une confusion inadmissible. Tout mélange du libre arbitre et de la grâce de Dieu compromet la grâce, «comme si quelqu'un détrempait du bon vin d'eau boueuse et amère»⁴². Voilà le souci de Calvin: l'homme ne doit pas s'emparer de la louange qui appartient à Dieu.

Ainsi, de la volonté asservie, on ne peut pas dire qu'elle soit forcée à choisir le mal. Et encore moins, doit-on le dire, de la volonté libérée. Cette volonté est libérée par la grâce et, par la suite, incitée, stimulée et honorée⁴³. Il s'agit de la rencontre de Dieu avec l'homme d'une manière tout à fait concrète. L'homme ne doit pas se présenter mieux qu'il n'est, mais pas davantage pire qu'il n'est.

6. L'appel au vrai repos

Comme nous l'avons déjà dit, Calvin ne prend pas son point de départ dans le conseil de Dieu et dans l'éternité. Comment le pourrait-il?! Il ne raisonne pas à partir de l'élection, opérée *a priori*. Il commence avec l'expérience de la foi; l'un rejette le message de l'Evangile et l'autre l'accueille. Celui qui a les yeux bien ouverts peut très bien constater ces diverses réactions. Il parlera de l'élection uniquement comme déclaration postérieure, *a posteriori*, comme miracle de la foi en tant que don de Dieu.

Dieu n'adresse pas la parole aux hommes en leur qualité d'élus, mais en leur qualité de créatures et de pécheurs⁴⁴. Pour cette raison, Calvin envisage des hommes concrets, vivants sous les yeux de Dieu, des gens qui ont une volonté, décident, agissent, ressentent, se réjouissent et, parfois, s'abrutissent et s'abêtissent. A partir de cette réalité concrète, Calvin s'exprime sur la condition humaine. En rapport avec cette réalité, il explique les Ecritures à ses contemporains. Il fait allusion à des gens «vifs» qui sont appelés par le Dieu d'Israël. Par exemple, ceux de

41. De Kroon, *idem*, 72, 178.

42. *Institution*, II.5.15.

43. *Institution*, II.3.14.

44. J. Kamphuis, *idem*, 40, et *Canons de Dordrecht* III/IV.17.

Jérusalem en Matthieu 23.37: «Combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants (...) et vous ne l'avez pas voulu!»⁴⁵

La certitude de l'élection constitue une base de confiance⁴⁶. Il n'est pas vrai du tout que la prédestination est une cause de confusion et de terreur pour la foi. La Parole de Dieu fait aller de pair confiance et prédestination. C'est sur cette base inébranlable que repose la sécurité du salut⁴⁷. L'élection veut confirmer que Dieu jetait les yeux sur son élu déjà avant sa naissance, même avant l'histoire. Ce message ne veut pas rendre inquiet et soucieux, mais donner le vrai repos⁴⁸. Calvin reconnaît bien que la question est source de tourment dans la pratique pastorale: est-ce que je fais partie du peuple de Dieu, suis-je vraiment son enfant? Cela peut devenir une obsession. Cette expérience lui tient à cœur. C'est pourquoi il insiste fortement sur la vocation de Dieu, qui est aussi sérieuse et véritable qu'intègre⁴⁹.

L'appel de Dieu comporte des promesses valables et sincères. Dieu fait appel à la conversion et à la foi et il utilise la responsabilité humaine. Son offre n'est pas sans engagement, mais exige la foi. L'Esprit Saint octroie la foi, par cette voie, sous la responsabilité humaine permanente⁵⁰. Quand Calvin dit que les

45. Dans son commentaire sur Mt 23.37 (1555), Calvin reconnaît que la volonté de Dieu est une unité. Il ne peut y avoir une double volonté en Dieu lui-même, mais Il s'adapte à notre compréhension. Il est possible de distinguer. Christ fait un appel émouvant: vous n'avez pas voulu. Ici, il n'y a pas une révélation du conseil de Dieu, mais de sa volonté mobile comme décrite dans la Parole. Ceux qui sont rassemblés effectivement sont attirés, par l'Esprit, à l'intérieur.

46. *Institution*, III.21.1, cp. aussi son sermon sur Ga 4.26-31 pour le motif de consolation (www.the-highway.com/Calvin_Gal4b.html).

47. *Institution*, III.24.9.

48. *Institution*, III.24.2, faisant référence à Bernard: «Voici le lieu du vrai repos, et qu'à bon droit nous pouvons appeler chambre, quand nous contemplons Dieu, non pas trouble de colère ou gîte de son, mais pour savoir sa volonté bonne, agréable, et parfaite. Cette vision n'effraye point, mais apaise et adoucit. Elle n'émeut point des curiosités bouillantes, mais les rabat toutes. Elle ne travaille point les sens, mais les rend tranquilles. Voici où il nous faut droitement reposer: c'est que Dieu étant apaisé, nous apaise, parce que notre repos est de l'avoir paisible.»

49. *Institution*, III.24.4: «Que ce soit donc là notre vie pour en enquérir: à savoir, de commencer par la vocation de Dieu et de finir par elle.» Cf. *Canons de Dordrecht*, III/IV.8: «Or, si nombreux que soient ceux qui sont appelés par l'Evangile, ils sont appelés sérieusement. Car Dieu montre sérieusement et très véritablement par sa Parole ce qui lui est agréable: à savoir, que ceux qui sont appelés viennent à lui. Aussi promet-il sérieusement à tous ceux qui viennent et croient en lui, le repos de leur âme et la vie éternelle.»

50. *Institution*, IV.1.5: «C'est bien Dieu qui nous inspire la foi, mais par l'organe de son Evangile, comme Paul admoneste que la foi vient de l'ouïe (Rm 10.17).» Cf. aussi *Canons de*

promesses de Dieu sont valables pour nous si nous les recevons par la foi, il ne veut pas dire que la promesse est seulement pour les élus. Mais nous ne savons si ses promesses ont leur *effet* (*efficax*) que si elles sont embrassées par la foi. L'effet de la promesse peut être compromis par l'incrédulité, mais l'incrédulité n'arrivera pas à supprimer la promesse. Calvin peut dire qu'il n'y a pas de foi sans promesse, mais non qu'il n'y a pas de promesse sans foi. Il y manque *l'effet* de la promesse!⁵¹

La façon dont Calvin expose la doctrine de la prédestination n'a donc pas un caractère spéculatif ou philosophique. Il envisage la foi qui nous amène à la connaissance de Dieu en Christ, en écoutant sa Parole. La foi consiste en une relation personnelle, et non en une contemplation philosophique.

7. Christocentrisme

L'élection en Christ ne peut jamais être fataliste! La prédestination n'existe pas de façon abstraite, hors du Christ⁵². En suivant saint Augustin, Calvin utilise l'image du miroir: Christ est le miroir de l'élection. «Si nous sommes élus en Christ, nous ne trouverons pas la certitude de notre élection en nous; pas même en Dieu le Père, si nous l'imaginons nûment sans son Fils. Christ donc est comme un miroir, dans lequel il convient de contempler notre élection, et dans lequel nous la contemplerons sans tromperie.»⁵³

Dordrecht III/IV.9 «Et si beaucoup de ceux qui sont appelés par le ministère de l'Evangile ne viennent pas à Dieu, ni ne se convertissent, la faute n'en est ni dans l'Evangile, ni en Jésus-Christ qui leur est offert par l'Evangile, ni en Dieu qui, par l'Evangile, les appelle et même leur confère divers dons, mais en ceux-là mêmes qui sont appelés. De ceux-ci, les uns, par leur nonchalance, ne reçoivent point la parole de vie; d'autres la reçoivent pourtant, mais non au plus profond de leur cœur, et c'est pourquoi, après la joie momentanée d'une foi temporelle, ils se retirent; d'autres encore, par les épines des sollicitudes et des voluptés de ce monde, étouffent la semence de la Parole, et ne portent aucun fruit, comme notre Sauveur l'enseigne dans la parabole de la semence (Mt 13).»

51. *Institution*, III.24.16, et son commentaire sur Hé 4.2: «*verbum autem a fide separatum nihili conferat—Ita fit, ut perpetuo sit efficax verbum Dei et salutare hominibus, si ex ses aestimetur ac sua natura; sed fructus non sentiatur nisi a credentibus*». *Efficax* ne signifie pas valable, mais effectif.

52. *Institution*, III.24.16: «Si nous demandons d'avoir clémence paternelle de Dieu et sa bénévolence envers nous, il nous faut tourner les yeux en Christ, auquel seul repose le bon plaisir du Père. Si nous cherchons salut, vie et immortalité, il ne faut pas non plus recourir ailleurs, vu que lui seul est la fontaine de vie, le port de salut, et l'héritier du royaume céleste.»

53. *Institution*, III.22.1 et 24.5.

La certitude et le repos se trouvent en Christ seul. En Christ, il se fait une rencontre réelle entre Dieu et l'homme. En Christ, le cœur de l'homme et le cœur de Dieu trouvent leur repos. L'honneur de Dieu et le bien de l'homme se concentrent en Christ. La tension se résout dans une union mystique.

Calvin veut montrer aussi que cela est lié fortement à la voie de connaissance par la foi. Christ se présente dans le message de l'Évangile et demande la foi en lui. La grâce de l'élection de Christ donne la certitude au fidèle qu'il lui appartient. Calvin accentue la foi en Christ, mais non pas de manière à ce que la certitude de notre choix de foi en dépende. Ce choix est important, mais il n'est jamais à la base de la certitude de l'amour électeur. Ainsi la foi donnée est un mérite de Christ⁵⁴.

Quand un homme se met à croire, nous y voyons un signe d'élection. Le Christ n'est pas seulement l'huissier qui nous parle de façon rassurante, alors que les portes de la salle du conseil restent fermées. Non, en lui, les préférences selon lesquelles Dieu choisit et rejette deviennent visibles. Tout est à voir dans le miroir de Christ dans lequel le salut des élus est attaché pour toujours⁵⁵.

8. Un décret vraiment horrible?

Dans la version latine de l'*Institution*, le décret du rejet est appelé *decretum horribile*. Cela est souvent utilisé dans les caricatures d'après lesquelles Calvin au fond, lui aussi, critiquait ce décret. Mais, à l'époque, ce mot latin ne voulait pas dire «horrible», mais stupéfiant, redoutable⁵⁶. L'expression est plutôt concrète, désignant l'effroi qui touche la peau et suscite un frisson froid dans le dos. Une telle expérience a sa place dans la relation de Dieu avec l'homme⁵⁷. Calvin reconnaît que ce décret doit

54. Dans le sermon sur Ep 1.3-4: «Car si notre foi dépendait de nous, il est certain qu'elle nous échapperait bien tôt, elle nous pourrait être escoussée, sinon qu'elle fût gardée d'en haut.»

55. *Institution*, III.21.7, et J. van Eck, *idem*, 255.

56. K. Schilder, *Heidelbergsche Catechismus*, IV, 92, il fait référence à la Vulgate où on trouve le mot *horribilum* en Dt 4.34; 2S 7.23 «redoutable»; et Ez 1.22 «l'éclat».

57. Voir son commentaire sur le Ps 119.120.

nous épouvanter: on ne peut nier que Dieu a prévu, avant de créer l'homme, à quelle fin il devait venir⁵⁸.

A nouveau, Calvin se fait guider par la Parole de Dieu, même à propos de ce côté négatif de la prédestination. Il ne cesse de répéter qu'il ne fait que traduire la doctrine biblique, confirmée par les témoignages de l'Écriture⁵⁹. La liberté de Dieu dans l'exercice de sa souveraineté est prouvée, pour lui, dans l'Écriture. Il est absurde de demander à Dieu de rendre des comptes, comme s'il prenait une décision et opérait une distinction injuste. Il s'agit de sa «complaisance»⁶⁰.

Dans le décret de réprobation, Dieu ne semble rien laisser à la décision humaine⁶¹. La volonté de Dieu est tellement pénétrante qu'il ne reste pas le moindre espace pour l'homme, jusqu'à «la frontière ultime». Pourtant, la volonté humaine n'est pas annihilée, il lui reste un bout de terrain sur lequel elle est responsable. Mais, parfois, on ne reconnaît plus chez Calvin la lutte entre la volonté divine et la responsabilité humaine. Dans ce cas-là, on a l'impression que Dieu fait tout et que l'homme n'y est pour rien⁶². L'Éternel retire des hommes la vertu de son Esprit pour donner plus de lustre à sa grâce⁶³.

Même si Dieu prend la décision de rejeter l'homme, celui-ci reste responsable de sa chute. La cause de sa perdition se trouve en lui-même. La perdition procède de la prédestination de Dieu, mais toujours la cause et la matière se trouvent en l'homme⁶⁴. Tout l'accent est mis sur le pôle humain. «La cause la plus profonde de la chute est sa propre faute et vice ainsi qu'un manque de grâce divine.»⁶⁵

58. *Institution*, III.23.7.

59. *Institution*, III.21.2; 21.3; 21.7; 22.

60. *Institution*, III.22.1; 22.7; 23.11, et dans le sermon sur Ep 1.3-4: «Or là dessus si on demande pourquoi Dieu a pitié d'une partie, et pourquoi il laisse et quitte l'autre, il n'y a autre réponse, sinon qu'il lui plaît ainsi.»

61. *Institution*, I.13-14; I.18.2.

62. *Institution*, I.17.2; III.23.5.

63. *Institution*, III.24.2, et De Kroon, *idem*, 146.

64. *Institution*, III.23.8.

65. *Institution*, III.24.12.

Cependant, la réprobation est impensable sans relation avec l'homme concret, avec ses propres choix, ses convictions, ses décisions et ses sentiments. Calvin fait une distinction entre *nécessité* et *contrainte* (suivant Luther et Bucer). Jamais Dieu ne force l'homme à faire le mal, il ne lui impose rien de mal. Même si la volonté est dépouillée de liberté et nécessairement tirée vers le mal, elle n'y est pas forcée. La bonté de Dieu est tellement conjointe avec sa divinité qu'il ne lui est pas moins nécessaire d'être bon que d'être Dieu⁶⁶. Dieu n'est pas à blâmer, il reste sans reproche.

Il est important aussi que Calvin reconnaisse qu'il ne discerne pas comment la volonté divine accompagne la responsabilité humaine. L'homme croit sans s'apercevoir que la souveraineté de Dieu se marie toujours avec sa propre responsabilité. Il s'agit, pour ainsi dire, d'une ignorance croyante. Calvin ne réussit pas à harmoniser la souveraineté de Dieu avec le pauvre reliquat de l'initiative humaine⁶⁷. Même chez le rejeté, l'honneur de Dieu est seulement acquis en relation avec l'être humain. Sa justice doit y être exprimée⁶⁸.

Je finis par un passage unique, à la fois frappant et nuancé. Il nous rend extrêmement prudents et modestes. On aurait bien voulu un plus grand nombre de passages de ce type. Il faut plutôt se tenir au jugement que Dieu a prononcé que de mettre en avant le nôtre. Calvin ne veut pas limiter et assujettir la miséricorde de Dieu à nos seules fantaisies et compréhensions: *les plus méchants sont convertis en gens de bien, les étrangers sont reçus en l'Eglise, afin que l'opinion des hommes soit frustrée, et leur audace réprimée. L'Eglise ose toujours s'attribuer plus qu'il ne lui appartient, si elle n'est corrigée*⁶⁹.

66. *Institution*, II.2.5; 3.5.

67. De Kroon, *idem*, 68.

68. *Institution*, III.21.3.

69. *Institution*, IV.12.9: «Il ne nous faut point entreprendre plus de licence à juger, sinon que nous veuillions limiter la vertu de Dieu, et assujettir à notre fantaisie sa miséricorde, à laquelle toutes les fois qu'il lui semble bon, les plus méchants sont convertis en gens de bien, les étrangers sont reçus en l'Eglise, afin que l'opinion des hommes soit frustrée, et leur audace réprimée, laquelle ose toujours s'attribuer plus qu'il n'appartient, si elle n'est corrigée.»

Il n'y manque pas une nuance d'humour divin. Dieu est représenté comme quelqu'un qui embrouille les jugements humains. Il a choisi les choses folles, les choses viles et faibles du monde pour confondre les fortes (1Co 1.26-29).

Dans la version latine, Calvin utilise l'image d'un jeu de parade-riposte – *eludere et retundere*: parer un coup et repousser. Ainsi Dieu repousse l'homme à l'intérieur des limites qui lui sont imposées. L'homme reste toujours un être humain dans ses jugements. En le taquinant et en jouant avec lui, Dieu le maintient sur son terrain limité⁷⁰. Et nous sommes invités à nous déplacer dans l'espace gigantesque de sa compassion divine.

9. Pour conclure

Parlant du rapport existant entre le conseil de Dieu et la responsabilité de l'homme, on ne peut pas faire le reproche à Calvin d'un déterminisme qui coupe toute initiative humaine. C'est là une caricature atroce de sa théologie. Calvin n'oppose jamais le dessein de Dieu à la réalité concrète, mais il montre que son plan de l'éternité envisage l'homme concret. La prédestination est une Providence spécifique.

Ensuite, nous avons remarqué une structure bipolaire. Calvin prend soin de donner leur place au Dieu souverain et, également, à l'homme en tant que créature. La place de l'un ne doit pas être à la charge de l'autre.

Le fait que Calvin est critique d'une certaine notion du libre arbitre ne veut pas dire qu'il n'existerait ni de volonté ni de choix humains. L'homme a encore beaucoup à entreprendre, avec des prestations impressionnantes appelées *donc de Dieu*. L'honneur de Dieu ne s'accommode pas à l'autonomie humaine. Calvin veut défendre la souveraineté de Dieu et ne jamais rendre le salut dépendant du choix de l'homme⁷¹. Quelle incertitude cela serait! Le repos et la certitude se trouvent ailleurs, uniquement en Christ.

70. J. van Eck, *idem*, 26.

71. *Canons de Dordrecht*, III/IV.16: «C'est pourquoi, si cet admirable Artisan de tout bien n'agissait de la sorte envers nous, il ne resterait à l'homme aucune espérance de se relever de la chute au moyen du libre arbitre par lequel, alors qu'il était encore debout, il s'est précipité dans la perdition.»

L'homme garde toujours un terrain où il exerce sa propre volonté, bien qu'il ne soit pas capable de se convertir par sa propre force. C'est seulement par la grâce de Dieu qu'il peut vouloir le bien. En Christ, toutes les lignes convergent. En lui, le Dieu souverain et l'homme responsable se rencontrent réellement, puisqu'il est le miroir de l'élection. Parler de la prédestination sans lui est une abstraction impossible.

La souveraineté de Dieu se marie avec la responsabilité de l'homme, même si nous n'arrivons pas à le percevoir. Ce n'est pas sans raison, mais au-delà de la raison. Comme le disait Spurgeon quand on lui posait la question: «Comment comprenez-vous le mystère de la tension entre la souveraineté divine et la responsabilité humaine?» «Il n'est pas nécessaire de réconcilier des amis.»

CARREFOUR THÉOLOGIQUE 2008

DE LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE RÉFORMÉE
D'AIX-EN-PROVENCE

Il aura lieu du vendredi 22 février dès 14h30
au samedi 23 février à 17h30

Il aura pour thème cette année:

Pauvreté, justice et compassion

Présentation générale du Défi Michée

Thierry SEEWALD (comité du défi Michée)

Les objections et obstacles à l'engagement évangélique

Daniel HILLION (commission théologique du défi Michée)
ou Thierry SEEWALD

Espérance et compassion

Paul WELLS

Entre l'action de Jésus et l'engagement social de l'Eglise, quel lien?

Donald COBB

Religions et développement

Udo MIDDELMANN

(Directeur de la Francis Schaeffer Foundation)

L'action concrète, hier et aujourd'hui: zooms choisis en Histoire de l'Eglise

Jacques BLANDENIER

Les défis du post-colonialisme

Samuel KAMANO (pasteur et responsable d'Eglise en Guinée)

Pour une action sociale de l'Eglise créative et inventive

Harold KALLEMEYN

Les méditations bibliques du matin, sur un texte d'Amos,
seront assurées par Christophe HAHLING

Renseignements et inscriptions à la Faculté

33, av. Jules Ferry, F - 13100 Aix-en-Provence
Tél. 33 (0)4 42 26 13 55, fax 33 (0)4 42 93 22 63
Courriel: contact@fltr.net

LIBERTÉ ET JUSTICE SOCIALE: l'apport de l'Ancien Testament dans la pensée des Réformateurs, et de Jean Calvin en particulier

Pierre BERTHOUD*

I. Introduction

Le sujet que je voudrais aborder, à l'intérieur de cet ensemble qu'est l'Ancien Testament, se limitera essentiellement à la loi (mosaïque) en tant que révélation et expression de la volonté divine. C'est donc ce dernier aspect que nous aborderons et ce en particulier à partir de la perspective développée par Jean Calvin dans son *Institution de la religion chrétienne* et dans ses commentaires sur le Pentateuque. En effet, la manière de ce réformateur d'intégrer la parole-loi de Dieu dans sa réflexion sur la société civile et l'action qui en découle a eu un impact significatif dans la vie de la cité, partout où son influence s'est fait sentir. A tel point que E.G. Léonard, dans son *Histoire générale du protestantisme*, intitule son chapitre consacré à J. Calvin: «Calvin fondateur d'une civilisation»¹.

A) Une approche minimaliste

On a eu tendance depuis quelque temps à minimiser, pour ne pas dire occulter, l'apport de l'héritage biblique judéo-chrétien à l'édification de la civilisation occidentale. Un exemple suffit: Henry Dunant et la naissance de la Croix-Rouge. D'une part, Luc

* P. Berthoud est Doyen de la Faculté libre de théologie réformée où il enseigne l'Ancien Testament et l'apologétique.

1. E.G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. I (Paris: PUF, 1961), 259.

Ferry, en décrivant la démarche humanitaire d'Henry Dunant, n'évoque aucunement la centralité de la foi chrétienne dans l'action du fondateur de la Croix-Rouge. Il mentionne, seulement en passant, que l'humanitaire, en faisant «abstraction des appartenances nationales», est «héritier du christianisme»². D'autre part, D. Othenin-Girard, le réalisateur du film *Henry Dunant – du rouge sur la croix*, reconnaît ouvertement avoir laissé de côté la démarche chrétienne du philanthrope suisse. Voici ce qu'il dit: «J'ai pris des libertés vis-à-vis de mes lectures pour servir le sujet du film. J'ai, par exemple, mis de côté la foi chrétienne qui animait Henri Dunant pour ne pas entraver la portée du message.»³ De toute évidence, Othenin-Girard sous-estime l'importance de la foi chrétienne de Dunant dans sa démarche humanitaire et le fait que c'est grâce à cette foi que son action a une portée universelle. En plus, il feint d'ignorer que l'amour qu'il prône est au cœur de la perspective chrétienne et qu'elle en est le fruit quasi exclusif. Ce n'est sans doute pas surprenant puisque le religieux, et par conséquent la foi chrétienne, se limite désormais à la vie privée et s'apparente essentiellement à une projection de l'esprit humain, à une philosophie religieuse. Force est de constater que nous sommes bien loin de la perspective de Joseph Sec, architecte d'un monument qu'il a dédié au Conseil municipal d'Aix-en-Provence, le gardien de la loi. Au sommet de l'édifice, on peut lire: «Venez habitants de la terre; nations, écoutez la loi.» En dessous se trouve une statue de Moïse qui tient les tables de la loi. On y a gravé le sommaire de la loi: «Vous aimerez le Seigneur

2. L. Ferry, *Apprendre à vivre* (Paris: Plon, 2006), 274-275.

3. Cf. l'article de J. Blanc «Non à la neutralité!», qui fait référence au film du réalisateur D. Othenin-Girard paru en 2005. Dans une interview qui se trouve sur le site présentant le film, le réalisateur est encore plus précis dans sa volonté de séparer la démarche humanitaire de toute inspiration religieuse et, en particulier, chrétienne: «On sait que Dunant était un homme de foi chrétienne, mais cela n'apparaît pas dans le film. Pourquoi? Lier sentiment de compassion et foi chrétienne aurait entamé la portée universelle du film. Ce n'est pas parce qu'il est chrétien qu'il a l'idée de créer la Croix-Rouge, n'importe quel homme de sa trempe, de quelque confession qu'il soit, aurait pu se battre pour une telle idée. Le thème essentiel du film, c'est l'amour. Le grand amour, celui qui exige des sacrifices, l'amour de l'autre.»

Bien différente est l'analyse de Merle d'Aubigné, qui montre que les premières semences de la Croix-Rouge ont germé à la Société évangélique de Genève à la fin des années 1850. Trois étudiants en théologie et un pasteur français furent les premiers à partir sur les champs de bataille pour secourir les blessés. Merle d'Aubigné, *Jean Calvin, un des fondateurs des libertés modernes* (Paris: Grasset, 1868), 51, 52.

votre Dieu et le prochain.» Suivent la dédicace et quelques représentations symboliques sculptées. Sur la partie inférieure, on peut lire cette belle et émouvante inscription:

«Sorti d'un cruel esclavage,
Je n'ai d'autre maître que moi-même;
Mais de ma liberté je ne veux faire usage
Que pour obéir à la loi.
Fidèle observateur de ces lois admirables,
Qu'un Dieu lui-même a daigné nous dicter,
Chaque jour à mes yeux, elles sont plus admirables
Et je mourrais plutôt que de m'en écarter.»

Joseph Sec a écrit cette dédicace en 1792, la quatrième année de la Liberté! Il y a un peu plus de deux cents ans!⁴ Que de chemin parcouru sur la route qui a conduit à l'«homme-dieu», l'ultime et dernière tentative désespérée de l'humanisme de se donner une transcendance essentiellement horizontale et, par conséquent, un absolu lui permettant d'élaborer un système de valeurs cohérent et en prise avec la réalité!⁵ Selon cette perspective, le christianisme appartient désormais à l'histoire!

Un autre exemple, plus proche de nous, est celui du livre de B.-H. Lévy, *Le Testament de Dieu*. Son auteur est un philosophe et moraliste bien connu. Juif agnostique, Lévy a été amené à redécouvrir l'héritage du judaïsme. Dans cet ouvrage, il a reconnu le besoin de transcendance. Mais son humanisme et le scandale indicible de la Shoa l'empêchent de reconnaître l'existence de Dieu, être transcendant. Cependant, si Dieu était mort, il avait légué aux hommes un testament, la loi. Dans une conférence donnée à Aix-en-Provence, Lévy a aussi indiqué que les juifs et les chrétiens étaient particulièrement bien placés pour prendre du recul par rapport au

4. Le monument en question se trouve sur l'avenue Pasteur, à Aix-en-Provence, tout près du boulevard périphérique. Il ne s'agit pas de faire l'apologie de l'autonomie qui cherche à s'émanciper par rapport à Dieu, l'ultime Vis-à-vis de l'homme, mais, pour beaucoup, la Révolution portait en elle la promesse de la libération de l'esclavage qu'imposait l'absolutisme des institutions politiques et religieuses de l'époque, mais aussi celle de la liberté de conscience sans que cela soit synonyme de la négation de Dieu et de sa loi. La déception fut grande et les fruits plutôt amers! Dans le monument qu'il a édifié, J. Sec tente cependant, semble-t-il, une synthèse impossible entre rationalisme et foi chrétienne!

5. Cf. en particulier les livres de L. Ferry.

monde contemporain, car les premiers affirment la transcendance de la loi et les seconds la transcendance du Dieu trinitaire.

Pour Lévy, c'est la loi qui transcende la réalité et l'expérience humaines. C'est elle qui permet à l'homme de se situer dans le monde et la cité. C'est encore elle qui permet un regard critique sur l'existence humaine, individuelle, collective et culturelle, et qui permet de résister et de surmonter la barbarie humaine⁶. Nous ne pouvons que saluer la lucidité de ce philosophe, mais si le Dieu infini et personnel de la Bible qui a communiqué dans les catégories du langage humain n'existe pas, sur quelle base et selon quels critères va-t-on bâtir un système de valeurs qui permette à la justice et la paix de fleurir dans la cité?⁷

B) L'apport de la Réformation

Sans pour autant faire de la Réforme un âge d'or, bien différente est la perspective qu'elle a déployée. Commentant la célèbre peinture murale de Paul Robert (1851-1923), *La justice élève les nations*, qui se trouve dans le bâtiment du Tribunal fédéral suisse à Lausanne, F.A. Schaeffer écrit: «Au-dessus, la Justice est debout; ses yeux ne sont pas bandés, son épée n'est pas dressée, mais inclinée vers un livre et, sur ce livre, on lit: «La loi de Dieu». Cette peinture est l'expression de la base sociologique et juridique de l'Europe septentrionale après la Réformation.»⁸ Cette base biblique ne se limitait pas au domaine du droit, mais devait éclairer tous les aspects de la vie de la cité, sociale, politique et économique. Elle était la garantie des libertés individuelles. Et le philosophe réformé d'ajouter: «L'individu était libre parce que la société vivait un consensus basé sur les absolus bibliques et, par conséquent, sur des valeurs réelles pour faire naître la liberté, à l'exclusion de libertés menant au chaos.»⁹ Il rejoignait en cela les

6. B.H. Lévy, *Le Testament de Dieu* (Paris: Grasset et Fasquelle, 1979).

7. P. Berthoud et A. Schluchter, *Spiritualités et spiritualité biblique* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1999), 18.

8. F.A. Schaeffer, *L'héritage du christianisme face au XXI^e siècle* (Paris/Genève: La Maison de la Bible, 2000), 90. Cf. aussi L. Rivier, *Le peintre Paul Robert* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1930), 163-176, en particulier 173-176.

9. *Ibid.*, 89. Cf. aussi A. Kuyper, «Calvinism and Politics», in *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1943), 90-109 en particulier.

propos d'Alexandre Vinet qui, au XIX^e siècle, avait milité dans le canton de Vaud pour la liberté de culte et la liberté de conscience vis-à-vis de l'Etat: «Le christianisme est dans le monde l'immortelle semence de la liberté.»¹⁰

Dans un discours prononcé à l'occasion de l'inauguration de la salle de la Réformation, à Genève, le 26 septembre 1867, Merle d'Aubigné argumente que les réformateurs, et Calvin en particulier, ont souligné que la liberté ne peut s'épanouir dans les nations qui l'ont reçue que si elle se conjugue avec l'ordre et la paix. L'indépendance, la paix et la prospérité ne peuvent se déployer que dans la mesure où elles reposent sur les bases suivantes: «le principe moral», la nécessité de la transformation de l'individu, les notions vécues de la foi et de l'amour et, enfin, «le dévouement inébranlable au devoir». Or, ces bases ne prennent tout leur sens que dans le contexte de la perspective chrétienne, dont l'apex est le Dieu trinitaire et vivant de la révélation biblique qui agit dans l'espace et le temps¹¹. Les semences de la Réformation ne devaient éclore et parvenir à leur maturité que progressivement. En effet, les pesanteurs de l'histoire font qu'on ne tire pas d'emblée toutes les conséquences des prémices et des perspectives mises en œuvre (ceci est d'ailleurs vrai pour le bien comme pour le mal). Mais les améliorations graduelles initiées par la Réformation, ce grand réveil spirituel, théologique et culturel, devaient pénétrer dans toutes les couches sociales et s'étendre bien au-delà des frontières de l'Europe du Nord¹².

Il n'est d'ailleurs pas exagéré de dire que la Réforme a mis en œuvre une spiritualité de l'intendance. Avec le sacerdoce universel, la spiritualité quitte les monastères et les hautes sphères de l'Eglise pour se déployer dans la vie de la cité. L'activité familiale, professionnelle, quotidienne est perçue comme une vocation divine. La vie ordinaire révèle une dimension sacrée¹³. La

10. Citation d'A. Vinet gravée sur le socle de la statue dressée en son honneur à Lausanne.

11. M. d'Aubigné, *op. cit.*, 29-32.

12. A. Kuyper, *op. cit.*, 78-109. Dans cette belle synthèse, Kuyper montre comment l'influence de la pensée calvinienne s'est fait sentir malgré les pesanteurs de l'histoire et ce, en particulier, dans deux domaines: la liberté de culte et la liberté de conscience (cf. 99-109).

13. Cf. Lc 12.42-48; Mt 25.14-30.

peinture hollandaise, du XVII^e siècle en particulier, met en relief cette démarche spirituelle qui s'incarne dans le concret de la vie¹⁴. De même, les chroniques de la famille Schönberg-Cotta¹⁵ rendent témoignage à la manière dont l'Évangile de Jésus-Christ rejoint le croyant au cœur même de son existence et de ses activités quotidiennes. Ce fut une libération extraordinaire pour beaucoup! L'élaboration d'une éthique du travail dans la tradition protestante est conçue comme une protection contre la pauvreté. Au-delà de l'aide diaconale qui relève de la communauté ecclésiale¹⁶, il s'agit de responsabiliser et de motiver chacun à faire preuve d'imagination créative et d'esprit d'entreprise. Cette approche invite à reconsidérer la manière de gérer les biens et les talents/dons que Dieu a confiés à chacun¹⁷. Cela va bien au-delà de la pratique de quelques bonnes œuvres, mais implique un changement radical de mentalité et de vie que, seule, la grâce de Dieu manifestée en Jésus-Christ peut opérer en celui qui tend les mains vides de la foi. Ce retournement du cœur perçu comme le centre de la personne est un préalable à cette spiritualité de l'intendance, à la gestion fidèle et persévérante de la vie que le Seigneur a confiée au terrien et à la vocation qu'il lui a adressée dans la cité¹⁸.

II. La loi et la plénitude de la révélation divine en Christ

C'est à la lumière de cette perspective résolument christologique que nous allons maintenant porter notre attention sur la manière dont J. Calvin a intégré la loi dans sa réflexion et synthèse théologique. Nous aborderons les trois aspects suivants de la pensée du réformateur: le triple usage de la loi; l'herméneutique de la loi; illustrations bibliques de sa démarche.

14. H.R. Rookmaaker, «Seventeenth Century Dutch Art: Christian Art?», in M. Hengelaar-Rookmaaker, éd., *The Complete Works of Hans Rookmaaker* 4 (Carlisle: Piquant, 2002), 132-140.

15. E.R. Charles, *Our Neighbour: Martin Luther. Chronicles of the Schönberg-Cotta Family* (Chicago: Moody Press, 1964).

16. Cf., par exemple, G. Hammann, *Entre la secte et la cité* (Genève: Labor & Fides, 1984), 260-263, 294-296.

17. Mc 12.42; Lc 21.2.

18. P. Berthoud, A. Schluchter, *op. cit.*, 35.

A) Le triple usage de la loi

1. Usage élenchtique

Le premier usage de la loi, qui est aussi qualifié par le mot élenchtique (*usus elencticus*), s'apparente à une interpellation négative. Le terme élenchtique a été forgé à partir du verbe grec *elengcho* qui signifie soit «convaincre» (Jn 16.8)¹⁹, soit «repren- dre» (1Tm 5.20)²⁰. Selon ce premier usage, la loi a pour tâche de dévoiler et de dénoncer le péché et l'erreur qui sont tapis dans les profondeurs du cœur de l'homme. Elle joue donc le rôle de révélé- lateur et, par conséquent, elle est porteuse d'un jugement. Elle invite l'homme à prendre conscience de sa responsabilité morale, de sa misère et de son dénuement devant son ultime Vis-à-vis. Confrontée à la sainteté divine, la créature reconnaît son péché et sa culpabilité et constate avec désespoir qu'elle est incapable par elle-même de satisfaire aux exigences de la loi divine. Voici com- ment Calvin s'exprime à ce sujet: «Ainsi la Loi est comme un miroir, auquel nous contemplons premièrement notre faiblesse, puis après l'iniquité qui en procède, finalement la malédiction qui est faite des deux, comme nous apercevons en un miroir les tâches de notre visage.»²¹ Pécheurs, nous enfreignons volontairement la loi de Dieu; en conséquence de quoi, étant séparés du Seigneur, nous en éprouvons le jugement. Mais ce rôle négatif de la loi n'est pas une fin en soi; il a pour tâche de nous conduire à Jésus-Christ. C'est ainsi qu'E. Fuchs peut dire: «Si la loi vient de Dieu, du Dieu de Jésus-Christ, elle est donc la forme de l'Evangile. Si la loi nous juge, c'est pour nous faire justement sortir du cercle de la culpa- bilité.»²² En d'autres termes, justice et bienveillance divines ne

19. «Quand il (le Saint-Esprit) sera venu, lui, il confondra (convaincra) le monde en matière de péché, de justice et de jugement...»

20. «Ceux qui pèchent, reprends-les devant tout le monde, pour que les autres aussi aient de la crainte.»

21. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (IC), II, vii, 7 (Genève: Labor & Fides, 1955), 113.

22. E. Fuchs, *La morale selon Calvin* (Paris: Cerf, 1986), 50. Les références faites à la synthèse intéressante que Fuchs fait de la pensée éthique de Calvin ne doivent pas occulter la faiblesse principale de son étude: les concessions par trop nombreuses faites à la rupture nouménale, chère à E. Kant et caractéristique du modernisme et de ses développements, qui portent atteinte à la souveraine providence de Dieu. Providence divine qui s'articule avec responsabilité humaine. On trouve chez Fuchs une démarche paradoxale: un souci d'objectivité envers la pensée de Calvin et une relecture de cette pensée à partir d'une grille de lecture moderniste!

s'opposent pas. La prise de conscience que provoque l'interpellation de la loi-parole de Dieu est déjà une manifestation de son amour. Et Calvin d'ajouter: reconnaissant qu'ils sont «entièrement vides et dénués, ils [les enfants de Dieu] recourent à sa miséricorde, se reposant entièrement en elle, se cachant sous son ombre, la prenant seule pour justice et mérite, telle qu'elle est proposée en Jésus-Christ à tous ceux qui la cherchent, désirent et attendent par vraie foi»²³.

2. Usage politique

Le deuxième usage de la loi est de nature politique ou civil (*usus politicus ou civilis*). Cet office de la loi a pour finalité de contribuer à l'harmonie et à la paix de la cité. Cet usage s'exerce généralement par la contrainte en vue de restreindre la progression et le déploiement du péché et du mal dans la société civile et d'encourager la pratique du bien. En un mot, en suscitant «une certaine crainte de Dieu», cet office est, d'abord, de nature dissuasive. Mais, dans la théologie de Calvin, cet usage assume aussi un rôle prescriptif. En effet, comme l'argumente le réformateur de Genève dans le quatrième livre de l'*Institution chrétienne* (IV,xx), «la loi morale est le fondement de toutes les lois strictement politiques»²⁴. Il s'ensuit que l'Eglise comme l'individu ont à exercer une responsabilité politique dans la société civile et à contribuer à son bien. C'est ainsi que Calvin écrit: «Néanmoins cette justice contrainte et forcée est nécessaire à la communauté des hommes, à la tranquillité de laquelle notre Seigneur pourvoit, quand il empêche que toutes choses ne soient renversées en confusion, ce qui serait, si tout était permis à chacun.»²⁵ C'est ainsi que ce deuxième usage, malgré son caractère contraignant, exerce un rôle positif qui peut aller jusqu'à une prise de conscience providentielle qui soit à salut²⁶. Nous y reviendrons dans la suite de notre propos.

23. J. Calvin, *IC*, II,vii,8, 114.

24. E. Fuchs, *op. cit.*, 51, 56.

25. J. Calvin, *IC*, II,vii,10, 116. Cf. aussi *IC*, IV,xx, 447s., qui traite du gouvernement civil.

26. *Ibid.*, II,vii,11, 117.

3. Usage moral

Le troisième usage de la loi morale, qui révèle la volonté de Dieu aux croyants, est un des traits caractéristiques de la pensée de Calvin, qu'il partage d'ailleurs avec Melanchthon, Bucer et Zwingli, pour ne citer que ces derniers. Il s'agit par cet usage de mettre en relief la valeur nominative de la loi de Dieu pour la vie chrétienne. La loi morale est ainsi appelée à jouer un rôle pédagogique essentiel en corrélation avec le Saint-Esprit dans le processus de sanctification du fidèle. Sauvé par grâce, le croyant exprime sa reconnaissance envers le Dieu de Jésus-Christ en se livrant à une écoute attentive et obéissante, non seulement du Décalogue, mais de l'ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le fidèle puise, dans l'étude et la méditation de la totalité des Ecritures, la substance dont il se nourrit, et qui va progressivement transformer sa mentalité et renouveler sa vitalité. S'approprier la vérité de la Bible dans toutes ses parties, avec l'aide de l'Esprit de sagesse, conduit le chrétien non seulement à vivre dans l'intimité du Christ, mais aussi à découvrir et à connaître toute la richesse de la volonté de Dieu pour lui. Dans ce processus qu'est la sanctification, «puisque l'homme spirituel n'est point encore délivré du fardeau de sa chair, la Loi lui sera un aiguillon perpétuel, pour ne le laisser point dormir ni appesantir»²⁷. Ce qui permet à E. Fuchs de résumer: «Il est évident, à lire Calvin, que le troisième usage est, en effet, bien «le principal» puisque c'est là que la loi de Dieu trouve en quelque sorte l'aboutissement de son travail: manifester par l'œuvre des croyants la présence du règne de Dieu dans le monde.»²⁸ La fidélité et l'obéissance à la loi permettent ainsi au fidèle de manifester la réalité de l'action du Dieu vivant au sein de son existence fragile et misérable. Accomplir sa vocation d'homme de manière substantielle dans l'attente et l'espérance de sa pleine réalisation, c'est aussi rendre un témoignage dans la cité qui interpelle et incite l'homme à reconsidérer et à embrasser la vocation que le Créateur lui adresse. En un mot, les promesses liées à l'obéissance de la loi sont comprises essentiellement «comme attestations dans et par

27. *Ibid.*, II, vii, 12, 118.

28. E. Fuchs, *op. cit.*, 55.

la vie des fidèles de la validité du salut déjà accordé»²⁹. Il s'ensuit que, pour Calvin, la liberté chrétienne revêt les trois aspects suivants: elle libère la conscience du croyant face à la servitude de la loi, dans laquelle se trouve celui qui conçoit l'obéissance à la loi comme un moyen de salut, de se justifier devant Dieu. Justifié devant Dieu par sa seule grâce bienveillante manifestée en Jésus-Christ, le fidèle est restauré dans sa dignité et sa responsabilité morale. Il peut, désormais, dans un élan de reconnaissance, obéir librement à la volonté de son Seigneur. Enfin, le chrétien qui a tout reçu de Dieu, y compris les biens qu'il possède, jouit de la liberté intérieure à leur égard, afin de s'en servir pour honorer son ultime Vis-à-vis et exprimer un amour authentique envers son prochain.

B) L'herméneutique de la loi³⁰

1. Continuité et dispensations de l'alliance

Cette manière d'envisager ces trois usages de la loi suppose une herméneutique de la loi, une interprétation de la loi avec les conséquences pratiques qu'elle entraîne. La question tourne autour de la nature du lien/rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Calvin va mettre l'accent sur l'unité de la révélation divine, sur la continuité de l'alliance de grâce depuis les événements tragiques du jardin d'Eden jusqu'à l'avènement du Messie en la personne de Jésus de Nazareth. S'il met l'accent sur une seule et même «substance de vérité» d'un testament à l'autre, Calvin argumente cependant qu'elle est dispensée différemment. Après avoir indiqué que Dieu s'était constitué dès les origines un peuple uni par un «même lien de doctrine», Calvin ajoute: «Mais parce qu'il est bien requis que cet article soit confirmé, j'ajouterai comme par forme accessoire, comment les Pères³¹ ont été participants d'un même héritage avec nous, et ont espéré un salut commun par grâce d'un même Médiateur; et toutefois qu'en telle

29. *Ibid.*, 58.

30. En plus de l'IC et des commentaires de Calvin, je me suis inspiré de l'étude de Fuchs mentionnée plus haut, *op. cit.*, 42-49. Cf. aussi T.H.L. Parker, *Calvin's Old Testament Commentaries* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), 122-175. Il s'agit du chapitre consacré à la loi et à son interprétation.

31. Il s'agit des Pères du premier Testament.

société leur condition a été diverse.»³² Cela signifie que les alliances de l'Ancien et du Nouveau Testament ont donc une même substance et vérité (espérance d'immortalité par adoption filiale, salut gratuit, Christ Médiateur), mais elles diffèrent en leur dispensation³³. En parlant de «condition» ou de «dispensations différente(s)», Calvin met l'accent sur la manière distincte de rendre compte de la même substance et vérité dans l'un et l'autre Testament. E. Fuchs note que Calvin utilise le terme de «figure» pour désigner le caractère spécifique de l'Ancien Testament. On y découvre une pluralité de sens:

– La *figure* fait référence à l'accomplissement, en est l'annonciatrice. Le système sacrificiel de la première alliance ne prend tout son sens qu'en fonction de son accomplissement dans le sacrifice unique et définitif de Jésus, le Christ, sur la croix, sa résurrection corporelle en étant la garantie. Les sacrifices n'ont donc pas de valeur en soi. Ils ont une finalité messianique.

– La *figure* peut aussi renvoyer à l'idée d'illustration. Pour Calvin, les lois politiques qui ont régi l'Etat d'Israël sont perçues comme des exemples historiques qui illustrent le principe essentiel de l'équité. Ce principe fondamental est une donnée permanente et, lorsqu'il s'incarne dans les lois humaines, il contribue au bien commun, à l'harmonie et à la paix de la cité. Pour Calvin, la législation politique du peuple d'Israël est donc historiquement périmée; cependant, le principe d'équité (qui d'ailleurs se conjugue avec celui de la charité) qui la sous-tend est non négociable. Le réformateur est sans ambiguïté à ce sujet: «L'équité, d'autant qu'elle est naturelle, est toujours la même pour les peuples; et c'est pourquoi toutes les lois du monde, de quelque affaire que ce soit, doivent revenir à une même équité.»³⁴

– La *figure* a aussi une connotation pédagogique qui se rapporte à Dieu et à la manière dont il a décidé de conduire et d'initier son peuple à la connaissance spirituelle. C'est ainsi que la loi, qui contient des promesses de vie et de mort,

32. J. Calvin, *IC*, II,x,1, 187.

33. *Ibid.*, II,x,2, 187, 188.

34. *Ibid.*, IV,xx,16, 465.

annonce et préfigure des réalités futures – la vie et la perdition éternelles – qui dépassent la bénédiction et la malédiction terrestres. C'est à cause de l'intelligence obscurcie de l'homme, conséquence du péché, que Dieu dans sa bonté met en œuvre cette pédagogie qui permet au croyant, d'une alliance à l'autre, de découvrir toute l'étendue de sa destinée, qui se prolonge jusque dans l'éternité.

Cette pluralité de sens du terme *figure* permet donc à Calvin de faire une lecture christologique de la loi et de distinguer trois types de loi :

– La *loi cérémonielle* qui, ayant trouvé son accomplissement en la venue du Messie, n'a plus qu'une valeur figurative et une portée spirituelle. Abrogées, les lois cérémonielles gardent toute leur signification. En tant que figures, elles décrivent donc des réalités spirituelles pleinement dévoilées en Jésus, le Christ.

– Les *lois judiciaires* ou politiques. Nous l'avons dit, elles sont propres à Israël et ont pour finalité «la conservation de cette même charité qui est commandée en la Loi de Dieu»³⁵. Cette législation enseignait au peuple de la première alliance «certaines règles de justice et d'équité, pour vivre paisiblement ensemble, sans faire nuisance les uns aux autres»³⁶. E. Fuchs qualifie ces lois de «figures éthiques» et il ajoute: «Elles manifestent comment la vérité éthique contenue dans la Loi de Dieu, c'est-à-dire la loi morale, a pris forme dans un peuple et dans un temps donnés.»³⁷

– La *loi morale*, qui représente l'essence de la loi de Dieu, s'incarne dans le Décalogue, lequel est résumé par Jésus dans le sommaire de la loi: aimer Dieu et aimer son prochain. Cette loi morale est normative et est appelée à éclairer tous les aspects de la vie individuelle et communautaire. Ainsi Calvin, parlant de l'équité et de l'ordonnance des lois, dit: «Or puisque la Loi de Dieu, que nous appelons morale, n'est rien d'autre qu'un témoignage de la loi naturelle et de la conscience que notre

35. *Ibid.*, IV, xx, 15, 465.

36. *Ibid.*

37. E. Fuchs, *op. cit.*, 45.

Seigneur a imprimée au cœur de tous les hommes, il n'y a nul doute que cette équité dont nous parlons maintenant ne soit en celle-ci parfaitement déclarée; il convient donc que cette équité seule soit le but, la règle et la fin de toutes lois.»³⁸

2. Trois règles d'interprétation

Il découle de ces considérations les trois règles d'interprétation mentionnées par E. Fuchs:

– *Premièrement*, il faut «mettre en relation la lettre du texte avec celui qui s'y révèle, Dieu»³⁹. La finalité de la loi n'est pas seulement la justice extérieure, mais celle qui est intérieure et spirituelle. C'est ainsi que Jésus ne fait que révéler le vrai sens de la loi dans le Sermon sur la montagne (Mt 5.21-24). La loi de Moïse vise aussi «le cœur du sujet moral».

– *Deuxièmement*, il faut mettre en relief toute la portée du commandement divin. Ce dernier est en quelque sorte la face visible de l'iceberg. Prenons quelques exemples. Dans son commentaire sur le septième commandement («Tu ne commettras pas d'adultère»), Calvin nous présente un minitraité sur le mariage dans lequel il traite les points suivants: le but du mariage; la vocation de continence; quand le mariage est-il nécessaire? La vraie chasteté; la sainteté du mariage; la pureté véritable⁴⁰. De même pour le huitième commandement («Tu ne commettras pas de vol»), Calvin, après avoir précisé la finalité de cette loi, développe trois aspects de la question: les différentes sortes de vols; rendre à chacun ce qui lui appartient; la véritable observation de ce commandement⁴¹. Ce procédé, qui s'appuie sur le principe de l'analogie des Ecritures, consiste à prendre la partie pour le tout. Il permet de mettre en lumière toute l'ampleur du commandement et d'élargir son champ d'application à l'ensemble de la vie de la cité et des relations sociales⁴². La mise en pratique de ce nouveau style

38. J. Calvin, *op. cit.*, IV,xx,16, 465, 466.

39. E. Fuchs, *op. cit.*, 46.

40. J. Calvin, *op. cit.*, II,viii,41s., 163-166.

41. *Ibid.*, II,viii,45s., 166-168.

42. *Ibid.*, II,viii,45s., 167-168.

de vie individuelle et communautaire suppose cependant que le fidèle demeure en communion avec Jésus-Christ et s'ouvre à l'action du Saint-Esprit en lui.

– *Troisièmement*, il faut bien articuler les deux parties du Décalogue, le service de Dieu et le service des hommes. C'est cependant l'honneur de Dieu qui est prioritaire, car il est la source et la fontaine de toute justice, son caractère est le fondement de l'équité. C'est ainsi que Calvin considère que la «religion non seulement est le chef de justice et vertu, mais est quasi l'âme, pour lui donner vigueur. Car jamais les hommes ne garderont entre eux l'équité et dilection (amour), sans la crainte de Dieu.»⁴³ En cela, le réformateur de Genève se fait l'écho de l'ensemble de la tradition biblique. La justice sociale est liée à la piété vraie et authentique parce qu'elle s'intègre à l'alliance⁴⁴.

C) *Quelques illustrations de l'herméneutique de la loi*

L'herméneutique de la loi de J. Calvin, nous l'avons vu, met l'accent sur la place unique qu'Israël occupe dans l'histoire, sur le caractère passager de la législation cérémonielle (sans doute lié aux aspects conditionnels de l'alliance mosaïque⁴⁵), sur l'importance d'étudier les lois civiles à la lumière de la loi morale spécifique, afin de voir comment elles peuvent s'appliquer. Nous ne reviendrons pas sur les lois cérémonielles, car la question, à la lumière des données du Nouveau Testament, est relativement simple à résoudre.

La distinction entre la loi morale permanente et le caractère temporaire de la législation politique («selon la condition et circonstance du temps, du lieu et de la nation»⁴⁶) est bien illustrée par le commentaire de Calvin sur l'*usure/l'intérêt* (Lv 25.36-37; Pr 28.8; Ez 18.8, 22.12; Ex 22.25, 25.36; Dt 23.20; Né 5.7;

43. *Ibid.*, II, viii, 11, 135.

44. P. Berthoud, «L'alliance, le cadre du message social et politique du prophète Amos», in *La Revue réformée*, n° 242 (2007), 1-40.

45. W.R. Godfrey, «Calvin and Theonomy», in W.S. Barker and W.R. Godfrey ed., *Theonomy, a Reformed Critique* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 299-312, en particulier pp. 303-306. La lecture de cet article a inspiré quelques illustrations mises en évidence dans cette dernière section de mon article.

46. J. Calvin, *op. cit.*, IV, xx, 16.

Ps 15.5). Cette loi, nous dit le réformateur, étant spécifique à Israël, ne lie pas les nations. Elle n'est donc pas illégale dans la mesure où elle n'enfreint pas le principe d'équité et ne porte pas atteinte au lien fraternel. La distinction est entre l'aspect politique temporaire et l'obligation morale permanente envers les frères en Christ. Dans le cas de l'*inceste* (Lv 18 et 20; Dt 27.23), la législation qui l'interdit est de nature perpétuelle et, par conséquent, ne peut être abrogée puisqu'elle relève de la loi morale appuyée par les témoignages de la nature (la loi naturelle) et par la conscience⁴⁷.

Dans un certain nombre de cas, Calvin fait des concessions à la dureté de cœur du peuple en lui permettant de vivre selon des normes inférieures à la loi morale (et donc naturelle). Ainsi, par exemple, l'*ordre d'exterminer ses ennemis*. Selon Calvin, «il ne fait pas de doute que même des hommes armés, s'ils ont jeté leurs armes et demandent grâce, devraient être épargnés... L'autorisation qui est donnée de tuer, y compris tous les mâles, est bien loin de la perfection et du principe d'équité qui devrait habiter les enfants de Dieu.»⁴⁸ Dans le cadre du débat contemporain – y compris chez certains évangéliques – relatif aux nettoyages ethniques et génocides qu'Israël aurait commis envers ses ennemis, en particulier cananéens, la perspective de Calvin est autrement plus intéressante et pertinente!⁴⁹ L'autorisation de la *vengeance personnelle* est aussi perçue par le réformateur comme une concession à la dureté de cœur qui, par ailleurs, affaiblit l'exercice de la justice publique⁵⁰. De même, les lois sur le *divorce* sont une concession du même ordre par rapport à la loi naturelle établie lors de la création (Dt 24.1; Mt 5.31, 19.7; Mc 10.4)⁵¹. C'est ainsi que, dans sa grande bonté, Dieu a toléré certains comportements répréhensi-

47. J. Calvin, *Commentaires sur les cinq livres de Moïse* (Genève 1564). Cf. texte anglais: *Commentaries on the Four Last Books of Moses*, trad. C.W. Bingham (Grand Rapids: Baker Book House, 1998 [1852-1855]), III, 100.

48. *Ibid.*, III, 53.

49. Pour une étude contemporaine équilibrée et pertinente de cette question, cf. R. Bergey, «La conquête de Canaan: un génocide?», in *La Revue réformée*, n° 225 (2003), 69-88; C.J.H. Wright, «What About the Canaanites?», in *Old Testament Ethics for the People of God* (Leicester: IVP Press, 2004), 472-480 (cet ouvrage est disponible en version française chez Excelsis).

50. J. Calvin, *Commentaries*, III, 65.

51. *Ibid.*, III, 93; III, 140; III, 80.

bles en permettant l'établissement d'une législation moins exigeante. Parfois, la législation politique peut être reprise et mise en pratique sans trop de difficultés. Ainsi, l'*autorisation donnée au pauvre, à l'étranger, à la veuve et à l'orphelin de glaner* les restes de la moisson, ou des vendanges, ou de la récolte des olives laissées dans le champ, la vigne et l'oliveraie illustre bien ce point (Lv 19.9-10, 23.22; Dt 24.19-22). Calvin y voit la liberté de chacun de jouir, en toute bonne conscience, des fruits de son labeur, mais sans oublier le devoir de charité envers ceux qui se trouvent en position de précarité. Dans une commune du canton de Vaud, en Suisse, j'ai été surpris de découvrir une loi similaire. Elle autorisait les pauvres à couper du bois dans les forêts communales afin de se chauffer l'hiver venu, ou encore à prendre le reste des récoltes de pommes, par exemple, laissé à leur disposition. Cette loi était, sans aucun doute, le fruit de l'étude et de la méditation de la législation biblique!

La démarche de J. Calvin est bien illustrée par un passage du commentaire du huitième commandement, tiré de l'*Institution chrétienne*, dans lequel Calvin met en évidence toute la richesse de ce commandement – «tu ne voleras pas» – et la manière dont elle éclaire et balise l'ensemble de la vie sociale:

«Nous obéirons donc au commandement, si étant contents (nous contentant) de notre condition nous ne tâchons à faire gain, sinon qu'honnête et légitime; si nous ne désirons point nous enrichir, en faisant tort à notre prochain; si nous ne machinons point de le détruire pour attirer à nous son bien; si nous ne mettons point notre étude à assembler richesses du sang ou de la sueur d'autrui; si nous n'attirons point de ça et là, à tort et à travers, tout ce qu'il est possible pour remplir notre avarice, ou dépenser en superfluités; mais au contraire, si nous avons toujours ce but d'aider chacun tant que nous pouvons de notre conseil et de notre substance à conserver le sien. Et s'il advient que nous ayons affaire avec méchantes gens et trompeurs, que nous soyons prêts plutôt de quitter du nôtre, que de combattre avec eux par même malice; et non seulement cela, mais quand nous verrons certains en pauvreté, que nous communiquions à leur indigence, et soulagions leur nécessité par notre abondance. Finalement que chacun regarder en quoi il est obligé du devoir de son office envers les autres, afin de s'acquitter loyalement.»⁵²

Et Calvin de poursuivre sa réflexion pratique en balisant tout un ensemble de relations sociales dans lesquelles ce commandement appelle obéissance: que le peuple respecte ses supérieurs et que ces derniers manifestent de la sollicitude envers le peuple; que les ministres proclament avec fidélité la Parole de Dieu et que «le peuple les reçoive pour messagers et apôtres de Dieu»; que les parents élèvent leurs enfants dans la fidélité et l'amour et que ces derniers leur témoignent respect et soumission; que les jeunes honorent les personnes âgées et que les anciens usent «d'une gravité tempérée avec douceur et facilité» dans l'exercice de leurs tâches éducatives; et, enfin, que «les serviteurs se rendent serviables à leurs maîtres» et que ses derniers «ne se rendent point trop difficiles et intractables à leurs serviteurs». Comme pour bien préciser sa pensée, «que cette règle n'est pas moins ordonnée à l'âme qu'au corps», le réformateur ajoute pour conclure cette section: «Qu'en cette manière donc chacun répute (considère) ce qu'il doit à ses prochains, en son ordre et degré, et leur rende ce qu'il leur doit.»⁵³ C'est ainsi que Calvin, à partir du commandement «tu ne voleras pas», couvre un champ de réflexion et d'application qui touche à tous les aspects de la pensée et de la vie du terrien créé à l'image de son ultime Vis-à-vis.

Prenons un dernier exemple, celui de l'année du jubilé que Calvin aborde dans le cadre de sa discussion du quatrième commandement relatif au sabbat. Les stipulations mises en pratique à l'occasion de cette grande fête ne peuvent être appliquées telles quelles «aux autres nations», nous précise le réformateur de Genève, car l'héritage reçu par les familles des tribus d'Israël lors de la répartition de la terre de Canaan par Josué est un don de Dieu et demeure donc un bien inaliénable. En effet, cette terre avait été promise à Abraham et à sa descendance lorsque le Seigneur avait conclu une alliance avec le patriarche. Ainsi le pays de Canaan était comme «un gage, un symbole ou un miroir de l'adoption sur laquelle était fondée la rédemption» du peuple choisi par Dieu. La perspective mise en avant en Lévitique 25 suppose que le Seigneur est l'ultime propriétaire de la terre pro-

52. J. Calvin, *JC*, II, viii, 46, 167-168.

53. *Ibid.*, II, viii, 168.

mise et que son peuple est, par conséquent, locataire et gérant de ce qui lui est confié. En instaurant les stipulations liées à l'année du jubilé, le Seigneur indique qu'il veille donc dans sa bonté au bien-être de chaque famille de l'alliance en lui assurant la pérennité de son patrimoine. Comme il accorde ses bienfaits à chacun avec bienveillance et équité, il invite son peuple, lors du repos sabbatique, et en particulier jubilaire, non seulement à l'honorer et à se consacrer à lui de nouveau, mais aussi à se souvenir de son devoir de charité envers son prochain, qu'il soit frère ou étranger. Ce, en attendant la plénitude de cette rédemption manifestée lors de la venue du Messie (cf. Es 61.1-4; Lc 4.16-21)⁵⁴.

Pour conclure ces trop brèves considérations, nous dirons avec André Biéler que l'ensemble des «lois sociales et économiques prescrites dans l'Ancien Testament ont deux fins. Elles ont, d'une part, une valeur «politique», c'est-à-dire qu'elles sont destinées à maintenir le travail de la société dans les normes sauvegardant son bien-être (le péché étant toujours une atteinte au maintien de la vie dans ses meilleures conditions) et, d'autre part, une portée spirituelle, c'est-à-dire qu'elles sont chargées de rappeler à l'homme que sa vie sociale, son métier et son gain ne sont pas les fins dernières de son existence; elles doivent le conduire à la source de la vie: reconnaître Dieu, l'aimer et le servir.»⁵⁵ Cette dimension spirituelle sera pleinement incarnée en la personne et l'œuvre du Messie, Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur.

54. J. Calvin, *Commentaries*, III, 168 (Lévitique 25, 23s.); cf. aussi II, 445, 451, 449; III, 127, 164 (Lévitique 25, 1, 8, 20, 35, 39); cf. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin* (Genève/Paris: Librairie de l'Université/Albin Michel, 1959), 434; P. Berthoud, *art. cit.*, 31; J.-F. Lefebvre, *Le Jubilé: Lv 25 – exégèse et théologie* (Fribourg CH/Göttingen: Ed. Universitaires/Vandenhoeck et Ruprecht, 2003).

55. A. Biéler, *op. cit.*, 432-433.

LA LIBERTÉ ET L'ARGENT:

calvinisme et économie

Michel JOHNER*

Etablir un lien entre la liberté et l'économie, ou la liberté et l'argent, est une idée qui peut surprendre dans un carrefour de théologie. Le christianisme, et en particulier le protestantisme (avec sa doctrine de la justification par la foi seule), n'a-t-il pas développé une théologie du salut qui dénie toute relation entre le bonheur et l'argent, en situant le fondement de la liberté dans un au-delà (ou un en deçà) qui rend insignifiante ou, en tous les cas, très secondaire la question de l'argent ou de la fortune?

Il serait facile de proposer ici une sorte d'«anticonférence» qui mette en valeur toutes les paroles bibliques critiques sur l'argent: soit qu'elles fassent l'éloge apparent de la pauvreté ou du dépouillement¹ ou, plus profondément, appellent à une forme d'indifférence par rapport à la question de la richesse et de la pauvreté².

Mon propos ne sera donc pas de parler du rapport entre l'argent et la liberté, mais plutôt, à l'inverse, de celui de *la liberté et de l'argent*, en posant la question suivante: en aval de la justification par la foi, comment se manifeste la liberté chrétienne dans

* M. Johner est professeur d'éthique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1. «Il est plus difficile pour un riche d'entrer dans le royaume de Dieu, que pour un chameau de passer par le trou d'une aiguille.» (Mt 19.24) Jésus n'a-t-il pas recommandé à ses disciples de n'emporter ni argent, ni même vêtements ou sandales de rechange? (Mt 10.9-10)

2. L'apôtre Paul, par exemple, désigne sa liberté par rapport à l'argent en disant: «J'ai appris à me contenter de l'état où je me trouve. Je sais vivre dans l'humiliation et je sais vivre dans l'abondance. En tout et partout, j'ai appris à être rassasié et à avoir faim, à être dans l'abondance et à être dans la disette. Je puis tout par celui qui me fortifie.» (Ph 4.11-14)

le rapport du croyant à l'argent, et pas en premier lieu dans le domaine de l'éthique individuelle (qui a déjà fait l'objet d'exposés, ici même³), mais dans celui de l'éthique sociale? Quelles sont les retombées de la profession de foi chrétienne dans le domaine économique?

Jean Calvin est souvent présenté comme étant le père du capitalisme, à la suite de la thèse célèbre de Max Weber⁴. La plupart des économistes, historiens et théologiens contestent aujourd'hui la pertinence de cette thèse, mais reconnaissent que Calvin a bien été le premier théologien à apporter la caution morale de l'Eglise à la pratique du prêt à intérêt, donnant ainsi au capitalisme une sorte de «bénédiction baptismale» qui a fortement contribué à son développement, notamment dans les pays protestants aux XVII^e et XVIII^e siècles. Sans être l'inspirateur du capitalisme, il est certain que le calvinisme a eu pour effet psychologique et spirituel de débarrasser le commerce et le rapport à l'argent de plusieurs des inhibitions qui les paralysaient dans la morale antérieure⁵.

I. L'éthique du travail dans le protestantisme

Protestantisme et prospérité économique

Il existe effectivement une certaine concomitance, dans l'histoire de l'Europe moderne, entre le protestantisme et la prospérité économique. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, en particulier, la carte des développements économiques de l'Europe épouse assez nettement les frontières des pays d'obédience protestante⁶.

3. Cf. M. Johner, «Le chrétien à l'épreuve de l'argent», in *La Revue réformée*, 214 (2001:4), 4-19.

4. M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Plon, 1964 – édition originale en allemand: «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübingen, 1904-1905, tomes II et III).

5. M. Weber, *ibid.*, 209.

6. Ce qui porte quelqu'un comme A. Peyrefitte, dans *Le mal français*, à s'interroger en disant: «A partir du XVII^e siècle, pourquoi le terreau des nations latines s'est-il appauvri, alors que celui des pays du Nord paraissait s'enrichir? Comment les promoteurs, les initiateurs, les innovateurs ont-ils pu, ici, se multiplier et s'épanouir, alors qu'ailleurs une espèce d'inertie sociale les éliminait ou les paralysait?» A. Peyrefitte, *Le mal français* (Paris: Plon, 1996), chap. 18: «Pourquoi l'Occident a divergé», 164.

Ce constat est unanime, autant de la part des partisans de la Réforme que de ses adversaires. Comme le fait remarquer A. Biéler: alors que les partisans de la Réforme vantent le goût du travail des puritains, qui aurait mis les peuples protestants en tête des nations industrielles, ses adversaires, comme le catholique Robert Beauvois, voient dans l'ardeur laborieuse des protestants et leur âpreté au gain l'origine du matérialisme ravageur qui aurait détruit le monde moderne⁷.

Où les opinions divergent, c'est dans l'analyse des raisons de cette prospérité. Tout a été dit à ce sujet, parfois par des auteurs aux partis pris très antiprotestants, ou par des auteurs plus nuancés, comme E. Todd, qui pensent que le dynamisme économique des protestants serait un accident imputable à des causes indirectes, comme le développement de l'alphabétisation de masse et de l'éducation, dont le protestantisme aurait profité à son insu. Selon lui, ce n'est qu'accidentellement que cette alphabétisation aurait eu, dans le protestantisme, des retombées économiques⁸.

Pour d'autres, comme A. Peyrefitte, ce dynamisme s'inscrirait dans la suite toute naturelle des développements économiques amorcés en Europe à partir du XIII^e siècle (à l'aube de la Renaissance). Et l'académicien de soutenir la thèse selon laquelle ce serait, en réalité, la Contre-Réforme qui aurait tenu les pays catholiques à l'écart de ce développement historique naturel. Le protestantisme ne serait pour rien dans sa prospérité⁹.

7. A. Biéler, *La force cachée des protestants* (Genève: Labor et Fides, 1995), 27.

8. «Le dynamisme protestant est un accident», interview d'E. Todd dans le journal *Réforme*, n° 2791, 8-14 (1998), 8.

9. De nombreuses autres explications ont été avancées:

– Pour certains, cette prospérité serait la *conséquence économique naturelle de la fuite des cerveaux* et des phénomènes de migrations, importants au XVII^e siècle, parmi les populations protestantes les plus fortunées et instruites. C'est cet exode qui serait venu enrichir les terres de refuge.

– D'autres soulignent le *rôle psychologique considérable exercé par l'exil* et le fait d'être arraché à ses liens traditionnels. Le simple fait de changer de résidence serait un moyen efficace d'intensifier le rendement du travail (cf. récemment J. Attali, *Le nouveau nomadisme*).

– D'autres s'attachent à la *psychologie des minorités nationales ou religieuses*, qui se trouveraient généralement attirées par l'activités économique, au fait même de leur exclusion, volontaire ou involontaire, des positions politiques influentes.

– D'autres l'imputent à la *modification de la géographie de la production et de la consommation* (John-U. Nef, *La naissance de la civilisation industrielle et le monde contemporain* Paris, 1954).

Ceci dit, il me semble essentiel, pour comprendre la prospérité économique des protestants, de pousser l'analyse *en deçà* des facteurs accidentels qui ont pu la favoriser ou l'accélérer, et de nous intéresser à la pensée religieuse spécifique au protestantisme.

L'ascétisme séculier ou «intramondain» des protestants

En effet, une des principales «révolutions culturelles» engendrées par le protestantisme concerne la théologie du travail et la dignité spirituelle des professions séculières, manuelles, artisanales, puis commerciales.

La particularité du protestantisme est d'avoir étendu à l'exercice des professions séculières la dignité spirituelle et religieuse qui, auparavant, dans la spiritualité catholique du Moyen Âge, n'était reconnue qu'à la vocation des prêtres et des moines. Ce faisant, le protestantisme a atténué la distinction entre le religieux et le profane.

Les civilisations antiques, on le sait, n'ont pas eu beaucoup de considération pour le travail. Pour elles, travail rimait généralement avec servitude. Dès qu'elles l'ont pu, elles en ont fait la spécificité des esclaves¹⁰.

Dans la tradition biblique, en revanche, le travail a reçu, dès ses origines, une qualification positive. Avant qu'il ne soit altéré par la chute et ne devienne «labeur» (cf. Gn 1.28 et 3.17), il revêt une

– D'autres à l'individualisme de la Réforme et au court-circuit des hiérarchies qu'il engendre.
 – D'autres à la mise en valeur du «sacerdoce universel des croyants», qui va donner naissance au sein du protestantisme à une idée de l'autorité et du gouvernement de type démocratique, tout d'abord dans l'Eglise, puis ensuite, par analogie, dans la cité politique. Comme l'a écrit A. Peyrefitte, lorsque Calvin (1509-1564) a exhorté ses coreligionnaires à devenir responsables d'eux-mêmes, il a, en réalité, déclenché un mouvement dont il n'a certainement pas imaginé l'ampleur des conséquences historiques, un mouvement qui va, sur plusieurs siècles, ébranler la plupart des structures hiérarchiques du Moyen Âge, et inspirer leur remplacement par des structures de type démocratique, que ce soit dans la sphère de la société civile ou celle de la société religieuse. A. Peyrefitte, *op. cit.*, 167. Cf. également A. Peyrefitte, *La société de confiance* (Paris: Odile Jacob, 1995).

– D'autres, enfin, demandent, plus sournoisement, si c'est le protestantisme qui a engendré la prospérité ou, au contraire, la prospérité qui a attiré les protestants...

10. Selon Platon, dans *La République*: «C'est le propre d'un homme bien né que de mépriser le travail.» Ou Aristote: «Le privilège de l'homme libre n'est pas la liberté, mais l'oisiveté, qui a pour corollaire le travail forcé des autres, c'est-à-dire des esclaves.» Cités par L. Schümmer, «Les fondements de l'éthique de l'économie et des affaires selon le protestantisme», in *La Revue réformée*, 237 (2002:2), 2-3.

forme de dignité: le travail de l'homme s'inscrit dans le prolongement du travail que Dieu entreprend dans le monde pour l'entretien de ses créatures.

Mais en tradition chrétienne, jusqu'à la fin du Moyen Âge, le travail a été considéré comme une besogne temporelle un peu négligeable, n'ayant pas pour elle la dignité spirituelle reconnue aux exercices de piété et à la vie monastique. Le travail relève des contingences matérielles auxquelles il faut bien que certains hommes répondent, tant qu'ils ne peuvent pas s'en dispenser (le Tiers État). Le travail est rarement reconnu comme étant l'objet d'une vocation dont Dieu serait directement l'inspirateur et le bénéficiaire¹¹.

C'est le protestantisme, Luther en tête, qui, parlant des professions séculières, utilise pour la première fois le terme «vocation» (*Beruf* en allemand, puis *calling* en anglais), avec tout son sens religieux. De ce point de vue, ce qui plaît à Dieu, plus que tout, ce n'est pas l'ascétisme des moines, mais l'exercice consciencieux de toutes les activités professionnelles dans la vie séculière¹².

C'est ce que Weber a appelé l'«ascétisme séculier» des protestants (ou «ascétisme intramondain»). Avant la Réforme, dit-il, plus l'ascétisme s'emparait d'un individu, plus il l'expulsait de la vie courante et du monde du travail. Avec la Réforme, en revanche, ceci deviendra particulièrement évident dans le puritanisme, l'idéal ascétique est recherché à l'intérieur même de l'activité professionnelle¹³.

11. Selon Thomas d'Aquin, en particulier, la fonction du travail est définie par le but premier et principal de procurer à l'homme de quoi vivre. En conséquence, le travail ne peut être rangé parmi les préceptes qui concernent tous les chrétiens. Il est obligatoire seulement pour ceux qui ne disposent pas d'autres moyens pour se procurer de quoi vivre. Pour la liste des références dans la *Somme théologique*, voir M. Miegge, «Capitalisme», in P. Gisel (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme* (Paris/Genève: PUF/Labor et Fides, 1995, deuxième édition revue, corrigée et augmentée), 186, et L. Schümmer, art. cit., 6.

12. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin* (Publications de la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève, volume XIII, Librairie de l'Université Georg et C^e SA, Genève, 1959, édition originale 1965), 484 et 486. Sur le travail chez Luther, Zwingli, Bucer et Calvin, cf. L. Schümmer, art. cit., 10-25.

13. Cf. M. Weber, *op. cit.*, 139. Selon Weber, l'éthique protestante a des affinités avec les anciennes règles monastiques (*ora et labora* = prie et travaille). Mais le changement radical se produit dans l'orientation et le cadre: l'action des chrétiens ne se produit plus dans l'isolement, mais dans les tâches professionnelles de la vie quotidienne.

Certains auteurs parlent à ce propos de «désacralisation» du monde du travail, ou de «sécularisation», ou de «laïcisation», ou de «désenchantement du monde»¹⁴. Mais aucune de ces expressions ne nous semble adéquate. Car l'idée selon laquelle le travail séculier serait autonome par rapport à la religion est à l'opposé de ce que Luther a prêché! Le boulanger luthérien, lorsqu'il pétrit son pain, est au contraire habité par la conviction qu'il est ministre de Dieu dans son travail, et le glorifie au travers de son service autant que le prêtre. Donc, si le travail séculier reçoit une forme d'indépendance, dans la pensée protestante, c'est assurément une indépendance vis-à-vis de l'Eglise, à laquelle la dignité des professions n'est plus subordonnée, mais certainement pas une indépendance vis-à-vis de Dieu ou de la religion, tout au contraire!

Travail de Dieu et travail de l'homme

Calvin enrichira les thèses de Luther par l'affirmation que la dignité du travail de l'homme découle de son inscription dans le prolongement du travail de Dieu ou de la religion, qui est le premier et le plus grand travailleur. Au travers de son travail, l'homme est fait «collaborateur de Dieu», il est placé dans la position du gérant ou de l'intendant, appelé à mettre en œuvre et en valeur toutes les richesses de la création¹⁵. Par son travail, l'homme communie à l'activité créatrice et providentielle de Dieu (*cf.* Ps 8.4-8).

D'où, également, un lien essentiel, en morale calviniste, entre travail et sabbat. Il est regardé comme primordial que le travailleur se remette personnellement en condition devant Dieu, qu'il s'approprie lui-même dans la foi, et se réapproprie constamment les bénéfices de l'œuvre rédemptrice que Dieu a accomplie en sa faveur. Le travail, pour Calvin, n'est pas digne en soi, mais susceptible de le devenir, en se replaçant et en se maintenant dans la continuité du travail de Dieu, créateur et rédempteur¹⁶.

14. Par exemple, J.-C. Guillebaud, *La refondation du monde* (Paris: Seuil, 1999), 198.

15. Calvin, à ce propos, cite souvent Jn 5.17: «Mon père travaille jusqu'à présent, et je travaille, moi aussi.»

16. Calvin écrit: «Il nous faut complètement reposer, afin que Dieu besogne en nous, afin que Dieu besognant en nous, nous acquiescions à lui.» Cité par L. Schümmer, *art. cit.*, 28.

L'inégale dignité des professions séculières

S'il y a, chez tous les réformateurs protestants, réhabilitation de la dignité spirituelle des professions séculières, il y a divergence entre eux sur l'extension de cette réhabilitation. Dans la hiérarchie de la dignité des professions, Luther met en tête le travail des champs, puis vient le travail manuel, et ensuite le marchand qui vend ce qui est utile et nécessaire, mais il est difficile qu'un marchand soit «sans péchés», car il cherchera toujours à vendre sa marchandise «aussi cher qu'il le peut». Calvin met aussi à la première place les agriculteurs et les laboureurs «qui ont Dieu pour maître et docteur»¹⁷, mais étend ensuite cette reconnaissance aux professions commerciales et industrielles¹⁸.

D'où son intérêt direct pour la question du prêt à intérêt: pour cultiver son champ ou forger un outil, il n'est pas besoin de beaucoup de ressources ou d'avances. Mais il en faut davantage pour se livrer au commerce et à l'industrie. Comment se les procurer, sinon en les empruntant? D'où la seconde révolution opérée par le calvinisme dans l'économie politique: la doctrine du prêt à intérêt.

Providence et mobilité sociale

En 1 Corinthiens 7, l'apôtre Paul exhorte chaque fidèle à demeurer «dans l'état où il se trouvait quand il a été appelé» (v. 20). Luther a fait de cette parole une interprétation assez littérale et conçu l'ordre social comme un ensemble d'états relativement immuables: chacun doit rester à la place où la Providence l'a mis. Pour Calvin, par contre, cette exhortation ne signifie pas qu'un fils de cordonnier ne puisse pas apprendre un autre métier, mais qu'il doit le faire uniquement s'il a de bonnes raisons (comme le bouvier Amos qui devint prophète ou le char-

17. E. Doumergue signale qu'une des premières traductions de la Bible protestante en italien (Diodati) présente, sur son frontispice, une image qui résume parfaitement la doctrine réformée du travail vocationnel: un paysan mal habillé sème son blé en levant la face vers les rayons de lumière du tétragramme divin et, dans l'exergue, on lit «son art et son Dieu», «L'esprit social du calvinisme», in *Jean Calvin*, tome V, «La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin» (Lausanne: Georges Bridel éditeur, 1917).

18. Cf. A. Biéler, *op. cit.*, 492.

19. Pour le puritain, rien n'empêche que l'on change de profession, pourvu que cela ne soit

pentier de Nazareth qui devint Messie)¹⁹. D'où une mobilité sociale plus évidente dans le calvinisme, vers les vocations meilleures et plus excellentes²⁰.

Nouveau regard sur la fortune

Comme le dit A. Biéler, avant la Réforme, on était dans la logique d'une société hiérarchique et statique, dans laquelle les biens acquis, ceux dont on jouissait sans efforts, étaient considérés comme nobles et protégés, alors que les richesses nouvelles, créées avec effort (la richesse de la bourgeoisie) étaient facilement méprisées, voire spoliées²¹. Il est certain que, dans les pays protestants, cette échelle de valeurs a été renversée: les puritains, en particulier, dénonceront les dangers d'une «richesse thésaurisante» et le confort oisif qu'elle procure. Et ils valoriseront, par contraste, dans leur prédication, une dynamique d'enrichissements et de réinvestissements immédiats idéalement infinis²².

II. De la prohibition de l'usure à la légalisation du prêt à intérêt

Calvin, nous l'avons dit, a été le premier théologien chrétien à apporter la caution morale de l'Eglise à la pratique du prêt à inté-

pas à la légère mais pour la gloire de Dieu (= dans le sens d'un avantage plus grand). M. Miegege, «Capitalisme», in P. Gisel (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme* (Paris/Genève: PUF/Labor & Fides, 1995 (deuxième édition revue, corrigée et augmentée), 187.

20. Cette mobilité sociale est aussi illustrée par les initiatives prises par Calvin, visant à donner une occupation aux pauvres et aux sans-abri. A la suite de troubles, il y eut à Genève de l'oisiveté et de la misère. Calvin se présente alors devant le Conseil, le 29 décembre 1544, pour le prier «de faire en sorte que les pauvres puissent avoir un métier qui puisse faire travailler les pauvres gens» (selon E. Doumergue, *op. cit.*, 67). Ce qu'oublie facilement plusieurs auteurs comme Weber, Halbwachs («Les origines puritaines du capitalisme» in la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (1925), n° 2) ou E. Choisy, *L'Etat chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze* (Genève, 1902), 36 et 187.

21. A. Biéler, *La force cachée des protestants*, 128.

22. Weber fait remarquer que ce qui constitue le moteur de l'activité économique des populations protestantes n'est pas, en premier lieu, le désir de s'enrichir, de jouir ou de posséder (car celui-ci a existé dans toutes les sociétés et à toutes les époques), mais plus précisément le passage de ce que Weber appelle un esprit «pré-capitaliste», dans lequel le peuple en général travaille juste assez pour satisfaire ses besoins vitaux, à un esprit nouveau (qui préfigure celui du monde économique moderne) où chacun est incité à travailler au-delà du minimum nécessaire dans un processus de croissance idéalement infini, tout en s'interdisant par ailleurs d'en profiter, en s'imposant un ascétisme rigoureux, un style de vie sobre et austère. Cf. A. Biéler, *ibid.*, 152.

rêt. Sa hardiesse a été d'oser rompre avec une tradition judéo-chrétienne vieille de près de trois millénaires, qui soutenait unanimement la «prohibition de l'usure», autant les morales ecclésiastiques que politiques, même si elles ont toutes deux été capables de casuistiques assez subtiles, en particulier vis-à-vis des Juifs et des Lombards, pour obtenir d'eux les prêts financiers dont elles avaient besoin, ou par l'intermédiaire des «contrats de rentes foncières»²³.

Par cette rupture, Calvin se démarque également des réformateurs protestants de la première génération, comme Luther et Zwingli, pour qui toutes les formes de prêts rémunérés restent proscrites et assimilées à l'usure, au sens négatif du terme²⁴, à l'exception de Martin Bucer, qui partageait sur le sujet plusieurs des idées de Calvin²⁵.

La prohibition de l'usure

Dans la morale chrétienne, la prohibition de l'usure était fondée sur quatre arguments principaux:

a. L'enseignement biblique. Alors que le prêt à intérêt était largement répandu dans l'Antiquité et le Proche-Orient ancien, il est fait interdiction, dans le Pentateuque, aux membres du peuple d'Israël d'exiger un quelconque intérêt de leurs frères²⁶. Ils ne reçoivent cette autorisation qu'à l'égard des étrangers, ce qui explique qu'ils deviendront plus tard les banquiers du christianisme. C'est la fameuse «prohibition judaïque» que le Christ, dans le Nouveau Testament, aurait confirmée en ordonnant: «prêtez sans rien espérer en retour» (Lc 6.35).

23. Cf. J. Fuchs, «Bucer et le prêt à intérêt», dans *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe*, Actes du Colloque de Strasbourg (28-31 août 1991), édité par C. Krieger Christian et M. Leenhardt, Bulletin (1993), 185, ainsi que B. Schnapper, *Les rentes au XVI^e siècle, histoire d'un instrument de crédit* (Paris, 1957, collection Affaires et gens d'affaires, n° XII).

24. Dans sa définition moderne, l'usure est le délit commis par celui qui prête de l'argent à un taux jugé excessif. Mais dans la tradition classique, juive et chrétienne, le terme désigne toutes formes de prêts rémunérés.

25. Cf. J. Fuchs, art. cit., 185-194.

26. Ex 22.24-25; Lv 25.35-37; Dt. 23.20-21; Ps 15.5: «Il ne prête pas son argent à intérêt.» Ez 18.8: «Celui qui ne prête pas à intérêt et ne tire pas d'usure». Sur le sujet, cf. J. Ellul, *L'homme et l'argent* (Lausanne: PBU, 1979; édition originale Delachaux et Niestlé 1954), 130-132.

b. L'enseignement des Pères de l'Eglise, parmi lesquels Jean Chrysostome, Ambroise, Augustin et Thomas²⁷. Dépassant le particularisme vétérotestamentaire, les Pères ont donné à l'interdiction mosaïque une étendue plus large: les chrétiens ne peuvent faire aucun prêt rémunéré, ni à leurs frères chrétiens, ni aux étrangers. Cela créa au Moyen Age une situation plutôt «rocambolesque», puisque les banquiers du Vatican furent essentiellement les Juifs, qui, ce faisant, de leur point de vue, prêtaient à l'étranger et prenaient une liberté que l'Eglise interdisait aux chrétiens.

c. Ensuite, l'élément qui a sans doute pesé le plus grand poids dans l'argumentaire traditionnel: l'autorité reconnue par tous les Pères de l'Eglise, et Thomas d'Aquin en particulier, aux doctrines d'Aristote sur l'*improductivité* ou la *stérilité de l'argent*, suivant l'adage «l'argent n'engendre point d'argent».

d. A l'appui de l'interdit, on trouve enfin, dans l'histoire du droit canon, dès le IV^e siècle (Nicée), comme du droit civil, un grand nombre de décrets interdisant l'usure, avec des sanctions parfois très lourdes, comme l'excommunication ou la privation de sépulture, et ceci jusqu'en 1576, sous Henri III, dans la période contemporaine de Calvin²⁸.

La réflexion de Calvin

Calvin, avant d'être théologien, est humaniste et juriste de formation. Il est donc particulièrement bien préparé pour repenser cette question délicate.

27. Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, propose une synthèse de l'Ecriture et d'Aristote: cf. L. Schümmer, art. cit., 7, et E. Doumergue, *op. cit.*, 680-681.

28. En particulier sous Justinien, Charlemagne, Gratien, Charles V. En 325, le Concile de Nicée prend les premières sanctions canoniques en la matière (le canon 17 prévoit la déposition des clercs usuriers). En 445, une décrétale de Léon Grand condamne les usuriers laïques. Au VI^e siècle, l'empereur Justinien abaisse les taux et prohibe les intérêts composés. En 789, Charlemagne promulgue la première prohibition séculière de l'usure (art. 5 de l'*Admonitio Generalis*). Et les Conciles de Latran en 1179 et 1274 prennent de nouvelles sanctions (excommunication et privation de sépulture). Puis publication d'une Compilation, sous le titre de «Décret de Gratien» (cause 14/question 3) en 1140. En 1394, Charles V bannit les Juifs du royaume de France, au grand profit des Lombards, qui au XV^e siècle obtiennent de prêter au taux maximal de 53% par an et ceci jusqu'en 1576, date des décrets de Henri III (selon D. Ramelet, «La prohibition de l'usure au Moyen Age», revue *Finance et Bien commun/Common Good*, n° 17, hiver 2003-2004). Sur le même sujet, cf. E. Doumergue, *op. cit.*, 680, et A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, *op. cit.*, 474.

C'est dans une lettre datée de novembre 1545, adressée à Claude de Sachins, seigneur d'Asnières, que Calvin justifie pour la première fois le prêt à intérêt²⁹. Cette paternité a parfois été discutée entre Jean Calvin et le jurisconsulte Charles Dumoulin³⁰. Mais c'est bien dans la lettre de Calvin à de Sachins, appelée plus tard *Concilium de Usuris*, que de nombreux historiens, à la suite de l'anglais Wiliam Ashley, voient le *turning point* de l'évolution économique européenne³¹. La proposition du réformateur est publiée à Genève, deux ans plus tard, en 1547, dans les *Ordonnances ecclésiastiques*, fixant le taux de l'intérêt à 5%³².

Il y a quatre ressorts essentiels dans sa pensée:

a. Calvin, tout d'abord, sur le plan herméneutique, remet en question l'interprétation traditionnelle de la législation vétéroutestamentaire, en interprétant le précepte mosaïque comme une mesure d'ordre politique, provisoire et circonstancielle, destinée à rappeler aux Juifs leurs devoirs de charité au sein de la communauté, une mesure qui n'est pas exclusive d'autres formes de prêts, ceux qui n'ont rien à voir avec le devoir de charité³³.

b. La plus grande originalité de Calvin, c'est d'oser pour la première fois distinguer deux types de prêts: le «prêt d'assistance» et le «prêt de production».

– Le «prêt d'assistance». Calvin ne conteste pas que, selon la loi biblique, celui qui peut venir en aide à son prochain dans la dif-

29. Lettre française de 1545, traduite en latin et publiée en 1575 par Théodore de Bèze. Elle entra dans les règles des Eglises sous le titre *Concilium de usuris* (Calvin, *O.S.*, II, 391 et 394), lettre publiée intégralement par E. Dommen, *Finance et bien commun* (avril 2004), n° 16, édité par l'Observatoire de la finance à Genève, 45-58.

30. Charles Dumoulin (né vers 1500) fut un des plus grands jurisconsultes et légistes de son temps (césaro-papiste et gallican forcené), dont l'orgueil était célèbre. Calvin le crut «son ami», avant qu'il n'adhère au luthéranisme, ne devint l'adversaire passionné du calvinisme et ne meure en «bon catholique». En 1547, Dumoulin publia une justification du prêt utile dans son *Traité des contrats, de l'usure et des rentes instituées*. Mais rien ne prouve que les deux hommes se soient connus. Et des deux, lequel est antérieur? La lettre de Calvin à Sachins est la réponse à une lettre du 7 novembre 1545. En outre, Calvin est le seul à prouver la productivité de l'argent et à s'attaquer de front à l'argumentation d'Aristote, qui était le fondement essentiel de la prohibition de l'usure (selon E. Doumergue, *op. cit.*, 687-688).

31. Cf. L. Schümmer, art. cit., 46.

32. E. Doumergue, *op. cit.*, 686.

33. Pour l'exégèse de Calvin et ses commentaires bibliques, voir A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, 457-462, 471.

ficulté par prêt d'argent doive le faire de façon gratuite, sans prélever d'intérêts, dans le prolongement de la gratuité des relations que Dieu a établies avec lui: «Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement», dira Jésus (Mt 10.8). C'est la conviction commune à Israël et à toute l'Eglise: au sein de la communauté, dans la relation aux frères en difficulté, la loi d'argent doit s'effacer et le devoir de solidarité primer. En d'autres termes, ne pas donner à son prochain ce que la charité commande, ce serait commettre une injustice. Garder pour soi ce que Dieu a destiné au prochain, ce serait commettre un larcin³⁴. Sur ce point, Calvin reprend à son actif toute la critique traditionnelle de l'usure.

Du reste, le droit de propriété, pour Calvin, et tout le christianisme avec lui, n'est pas absolu, mais relatif. Dans l'absolu, il n'y a qu'un seul propriétaire de toutes choses, c'est Dieu lui-même, Dieu qui, tout au plus, nous les *prête*, pour un temps, en nous plaçant dans la position du *gestionnaire* ou de l'*intendant*, pour une fin extérieure à notre profit immédiat: l'avancement de son règne³⁵. Le prêt gratuit, c'est la juste réplique de l'homme au don gratuit que Dieu lui a précédemment fait³⁶.

Sur la propriété, Calvin n'a pas non plus de pensée égalitariste, fondée sur «l'envie, cette sotte jalousie d'être égal»³⁷. Toutefois, il rappelle que la solidarité du genre humain doit aussi s'exprimer par le partage des biens matériels, en vertu d'une idée de justice sociale dans laquelle est juste non seulement ce qui est conforme au droit positif, mais aussi ce qui découle de la charité.

– Le «prêt de production». Calvin constate que, si la Bible condamne l'usure là où devrait se manifester la charité, elle ne parle pas d'une autre pratique, qu'il appelle le «prêt de production»: le type de prêt qu'exige l'élargissement d'un marché, et qui

34. A. Biéler, *ibid.*, 461-462.

35. Cf., par exemple, l'institution du jubilé: «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 (Lv 25.23).» L. Schümmer, art. cit., 6.

36. A. Biéler, *ibid.*, 454.

37. J. Calvin, cité par A. Lecerf, «Calvinisme et capitalisme», dans *Etudes calvinistes* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1999, réédition de l'édition originale Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1949), 101.

n'entre pas dans le cadre du devoir de charité. Le prêt de production est le capital nécessaire à la mise en œuvre d'une nouvelle entreprise rémunératrice. Calvin considère qu'il est licite et juste que le débiteur alloue une part de son bénéfice à celui qui lui a permis, par son prêt, la réalisation de cette entreprise.

c. Calvin est le premier qui ose mettre en question la sacro-sainte doctrine thomiste (et aristotélicienne) de la stérilité de l'argent³⁸.

d. Calvin, avec la sensibilité du juriste, veut prendre la mesure des conséquences négatives de l'interdiction complète du prêt à intérêt: favoriser l'hypocrisie des institutions (ecclésiastiques et politiques) et, surtout, favoriser l'usure clandestine, non contrôlée et redoutable dans ses effets, dont les taux ont pu culminer, aux périodes les plus critiques du Moyen Âge, jusqu'à 53%³⁹. Ce qui a fait dire à Auguste Lecerf qu'en légalisant le prêt à intérêt «Calvin a purifié l'atmosphère commerciale des ruses, des faux contrats et des restrictions mentales qui la déshonorent pendant le Moyen Âge, parce que l'Eglise l'interdisait, tout en y ayant recours pour les besoins de la cause pontificale»⁴⁰.

Les conditions de la légalisation du prêt à intérêt

Si les historiens sont prompts à rappeler que Calvin légitimé la pratique du prêt à intérêt, ils oublient, pour la plupart, les réserves auxquelles le réformateur a soumis cette autorisation: l'éthique sociale rigoureuse, qui, à ses yeux, devait impérativement servir de garde-fou à l'exercice de cette liberté nouvelle⁴¹.

Parmi les sept conditions mentionnées par Calvin⁴², j'en citerai quatre, qui me semblent particulièrement intéressantes:

38. Pour la critique de la doctrine d'Aristote par Calvin, voir E. Doumergue, *op. cit.*, 680-681, 688, L. Schümmer, art. cit., 7.

39. Pierre et Philippe de Savoie, par exemple, ont couvert de leur protection l'établissement d'un «caorsin» (lombard ou banquier) et, plus tard, d'un Juif qui était placé sous leur garde spéciale. Il est question, en 1287, d'un prêt à 50%. L'Eglise était aussi entrée en composition avec le siècle et les franchises d'Adhémar Fabri avaient autorisé, dans les villes de foires, le prêt à intérêt. Au XV^e siècle, les Lombards obtiennent l'autorisation de prêter au taux maximum de 53% par an (selon E. Doumergue, *op. cit.*, 684-685).

40. A. Lecerf, *op. cit.*, 103.

41. Pour une exposition détaillée, cf. A. Biéler, *op. cit.*, 453-469.

42. Pour un exposé des sept conditions de Calvin, cf. E. Doumergue, *op. cit.*, 682, et L. Schümmer, art. cit., 46-47, et A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, 453-469.

a. La première, déjà évoquée, c'est la distinction entre le prêt de consommation et le prêt de production. Il faut noter, toutefois, que cette distinction se révèle beaucoup plus théorique que pratique. Dans de nombreux cas concrets, il est bien difficile de dire où passe la frontière entre le prêt de production et le prêt d'assistance. Le principe est toutefois posé: le prêt à intérêt n'est pas légitime lorsqu'il est perçu par quelqu'un qui se trouve plongé dans le besoin ou dans la pauvreté. Il est proscrit chaque fois qu'il entre en concurrence avec le devoir de charité. Et le même taux d'intérêt (exemple 5%) peut être jugé honnête pour les échanges entre deux partenaires égaux, mais usuraire et injuste s'il est exigé de quelqu'un qui est dans la disette. La moralité va ici plus loin que la légalité⁴³.

b. Seconde limite: l'intérêt ne doit pas être toléré si l'emprunteur n'a pas gagné, avec la somme prêtée, un montant *supérieur à l'intérêt demandé*⁴⁴. On met le doigt ici sur la plus intéressante des remarques de Calvin: que celui qui emprunte fasse autant ou plus de gains que l'intérêt demandé. Comme s'il avait dit: la rémunération du travail doit passer avant celle du capital, ou qu'il doit y avoir au moins parité entre les deux. A Genève, ce taux fut fixé par les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1547 à 5%, puis, plus tard, à 6,66 %.

La doctrine traditionnelle reprochait au prêt à intérêt de ne pas partager équitablement les profits et les risques entre le créancier et le débiteur: au créancier un profit quasiment assuré, au débiteur le risque de se retrouver ruiné⁴⁵. En accord avec cette remarque, le prêt à intérêt auquel Calvin donne sa bénédiction constitue une forme de «contrat de société», qui a pour caractéristique de mettre en commun les bénéfices et les risques. Certains auteurs l'appellent «prêt participatif», dont l'intérêt se calcule en proportion non pas de la somme prêtée, mais

43. Calvin veut distinguer prêt de consommation et prêt de production, mais il demande aussi que l'on fasse la même distinction en sens inverse: que l'on ne s'autorise pas à appeler prêt à intérêt tout ce qui n'est, en fait, qu'usure, exploitation, et qui tombe sous le coup du jugement de Dieu (A. Biéler, *op. cit.*, 459).

44. A. Biéler, *op. cit.*, 460 et 472.

45. D. Ramelet, *art. cit.*, 25-26.

du profit réalisé par l'emprunteur. Ce qui évite de ruiner une entreprise temporairement déficitaire.

Il n'est pas certain que tous ceux qui se réclament de Calvin pour légitimer le prêt à intérêt soient au courant de cette condition.

c. Autre idée de Calvin, extrêmement intéressante et totalement d'avant-garde par rapport à la réflexion économique de son temps: dans le cas du prêt de production, la société *ne peut pas abandonner le choix du taux d'intérêt à la liberté privée*. Ce taux doit être fixé par l'autorité publique et politique. Et cela sur la base de deux motivations essentielles:

– La conviction que les rapports d'argent incarnent toujours des rapports de *pouvoir sur autrui* qui sont redoutables, alliant, dit Calvin, «la cruauté tyrannique et l'art de tromper»⁴⁶. Du fait de son emprunt, l'emprunteur est mis dans une position de faiblesse, il devient vulnérable et dépendant.

Pour la même raison, il a semblé essentiel au réformateur qu'en période de crise soit assurée, par l'autorité de l'Etat, une forme de *contrôle des prix*, afin d'éviter que les marchands fortunés ne stockent les biens de première nécessité et ne profitent abusivement de la situation. De telles spéculations, pour Calvin, seraient intolérables, et rien de moins que meurtrières.

– Calvin discerne que l'intérêt payé par le marchand devient ce qu'il appelle une «pension publique». Comme, au bout du compte, c'est le consommateur qui va le payer, le taux d'intérêt concerne aussi l'ensemble des consommateurs. La société doit, dit Calvin, veiller à ce que les contrats de prêts soient utiles aux intérêts communs⁴⁷. Même s'il ne le fait que partiellement, Calvin, selon Biéler, est un des premiers à analyser l'*incidence du taux d'intérêt sur la hausse des prix*.

d. Enfin, dernier point, dont on a presque tous perdu la mémoire: Calvin s'est opposé *à la professionnalisation du prêt*

46. J. Calvin, cité par A. Biéler, *op. cit.*, 457.

47. E. Doumergue, *op. cit.*, 682.

à intérêt, comme à la professionnalisation des activités bancaires. Le chrétien doit veiller à ne pas se laisser dominer par la soif du gain et l'avarice. C'est pourquoi il ne saurait être question qu'il fasse du commerce d'argent un métier⁴⁸. C'est pourquoi Calvin lui-même, en 1563, puis la Compagnie des pasteurs de Genève, en 1580, sous la conduite de Théodore de Bèze, se sont opposés à la création d'une banque à Genève⁴⁹. Martin Bucer, de même, préconisait d'interdire la sainte cène aux «acheteurs de rentes»⁵⁰.

III. La thèse de Max Weber

La question des rapports entre capitalisme et protestantisme a été posée, dans la période qui précède la Première Guerre mondiale, par les publications de Max Weber, professeur d'économie nationale (1864 et 1921), Ernst Troeltsch (1865-1923)⁵¹, ainsi que Ferdinand-Jakob Schmidt⁵², appelés parfois «école de Heidelberg». Leur objectif essentiel était de réfuter les analyses marxistes sur le rapport entre la religion et l'économie qui fleurissaient à la fin du XIX^e siècle⁵³.

48. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, 459, 468, 473.

49. Il apparaît ici une limite au discours précédent de Calvin sur la dignité des professions séculières. Calvin est allé plus loin que Luther en étendant la notion de vocation aux professions commerciales et industrielles, mais il n'est pas allé jusqu'à donner cette absolue aux métiers de la banque. Rejoignant en cela Luther, qui s'était opposé aux grandes sociétés commerciales et banques de son temps, comme les Fugger (qui étaient chargés du commerce des indulgences). Cf. A.-E. Sayous, «La banque à Genève pendant les XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles», in *Revue économique internationale* (Paris, 1934), et «Calvinisme et capitalisme à Genève de la Réforme à la fin du XVIII^e siècle», in *Annales d'histoire économique et sociale* (Paris, 1935), et H. Luthy, in *La banque protestante en France de la Révocation de l'Edit de Nantes à la Révolution*, 2 vol. (Paris, 1959-1961).

50. J. Fuchs, «Bucer et le prêt à intérêt», art. cit., 189.

51. E. Troeltsch, «Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen», in *Gesammelte Schriften*, I, Tübingen (1912).

52. F.-J. Schmidt, «Kapitalismus und Protestantismus», in *Preussische Jahrbücher* (novembre 1905), voyait dans le protestantisme la «religion du monde moderne» et a poussé les thèses de l'école de Heidelberg jusqu'à l'absurde et à la caricature, selon Doumergue.

53. Comme dit Biéler: au XIX^e, certains philosophes, Karl Marx en tête, ont commencé à analyser le processus de formation de la civilisation industrielle capitaliste et soutenu que les manifestations spirituelles et morales n'étaient pas les causes, mais les conséquences de réalités purement économiques. Et, au début du XX^e, plusieurs auteurs, souvent pour prendre le contre-pied du marxisme, ont voulu démontrer l'inverse: en parlant de l'influence des religions sur la vie économique (A. Biéler, *op. cit.*, 477).

Leur analyse fut rendue célèbre par l'ouvrage de Max Weber *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, publié en 1905, dans lequel l'auteur développe sa fameuse thèse sur l'*affinité qui existerait entre l'éthos du calvinisme puritain et la mentalité de l'entrepreneur capitaliste*⁵⁴.

La «psychologie de la prédestination»

Il y a plusieurs considérations périphériques, dans l'analyse de Weber, qui sont sans doute les plus intéressantes, et il y a une théorie centrale et singulière, que l'on pourrait appeler une «psychologie de la prédestination», qui suscite les plus grandes réserves. Comme l'a dit un de ses «caricaturistes», selon Weber, le travail chez les puritains serait essentiellement *un refuge contre l'angoisse de la damnation*.

Gagner de l'argent, toujours plus d'argent, tout en se gardant strictement des jouissances de la vie, quel étrange programme! Et à quoi bon rechercher un gain qui doit être le moins possible consommé? Encourager quelqu'un à tout sacrifier au profit est déjà troublant. Mais le dissuader de le savourer à un quelconque stade du processus d'accumulation, voilà qui devient tout à fait insolite, ironise Weber⁵⁵.

Pour comprendre, il faut dire un mot, ici, de l'ascétisme puritain, qui est une forme particulière de l'ascétisme séculier ou «intramondain» des protestants dont nous parlions plus haut. L'esprit puritain, en effet, s'est interdit de jouir de façon futile de la richesse qu'il a gagnée, notamment par l'achat d'objets de luxe ou toutes sortes de dépenses somptuaires (qui, de son point de vue, flattent l'orgueil et la vanité, mais ne glorifient pas Dieu). Pour cette raison, dit Biéler, le puritain, même fortuné, est quelqu'un qui peut s'imposer une vie très simple et d'apparence

54. Publié en Allemagne en 1905, le livre de Max Weber (1864-1920) n'est disponible en traduction française que depuis 1964. Ce très long différé explique que l'ouvrage n'a pas pu être accueilli en France comme il l'avait été dans l'univers anglo-saxon à une époque où les premières puissances économiques du monde (Etats-Unis, Royaume-Uni et Allemagne) étaient à dominante protestante. Alors que, dans les années 1960, le miracle économique était italien, français et espagnol, donc catholique et latin (selon Odion Valet, *Bulletin d'information Protestant*, 20).

55. Inspiré du résumé de Ph. Delaroche, «Le protestant, grand thésauriseur devant l'Eternel», in *Bulletin d'information protestant*, 1-15 février 2002, 11.

modeste. D'où un certain style de confort puritain que l'on caricature souvent et qui, par élimination de tout ce qui est commodités superflues (luxue ostensible, parures inutiles, étalages pompeux), conduit à l'élégance sobre et à la simplicité pratique qui caractérisent maints intérieurs protestants. Comme l'a écrit Ph. Delaroche: «Le capitaliste puritain ne fume pas le cigare, c'est le cigare qui le consume.»⁵⁶

Pour Weber, cet ascétisme puritain montre qu'il y a, de toute évidence, chez les puritains et leur esprit d'entreprise, *autre chose* que la satisfaction de besoins et le désir d'acquisition. Il ne s'agit chez eux ni d'acquiescer le bonheur, ni de jouir des plaisirs du monde que pourrait procurer l'argent. Le gain n'est pas un but en soi, il est l'écho d'une réalité transcendante et irrationnelle de nature religieuse⁵⁷.

Et il s'ensuit, chez Weber, des développements passablement «touffus et nébuleux» sur ce que serait, d'après lui, la doctrine de la prédestination dans le calvinisme. L'essentiel de son propos est le suivant: partout où est maintenue la doctrine calviniste de la prédestination surgit la question des *critères* auxquels un homme peut reconnaître qu'il appartient ou non au nombre des élus. Ne pouvant se contenter de la «simple confiance» dont parlait Calvin, le protestant, d'après Weber, aurait besoin de dissiper ses doutes. Et ce serait par son investissement éperdu dans l'activité professionnelle et économique qu'il chercherait à dissiper ce doute religieux.

C'est aussi ce qui expliquerait, de ce point de vue, le développement, chez les puritains, d'une forme de *pragmatisme utilitariste*, qui ne reconnaît la présence de la grâce qu'aux fruits qu'elle porte, notamment dans le domaine économique et financier, devenu une forme de «sacrement séculier».

D'autres auteurs, comme Frédéric Hoffet, lui emboîtent le pas: «L'homme protestant semble toujours tourmenté, tendu (...). Seul devant Dieu, il ne connaît jamais la détente que le

56. Ph. Delaroche, *ibid.*, 11.

57. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, 480.

catholique éprouve quand le pardon lui est conféré dans le confessionnal. Il est donc porté par une inquiétude active, qui, sans répit, l'incite à l'action. Ainsi le calvinisme pousse l'homme au travail, non seulement par les qualités morales qu'il développe en lui, mais encore par un mécanisme psychologique remarquable, qui le maintient dans une tension éminemment productrice.»⁵⁸

Les détracteurs de Weber

Il n'y a plus aujourd'hui un seul universitaire pour défendre la thèse principale de Weber. Cependant, celle-ci a pris souche. Et depuis, malgré les nombreuses critiques dont elle a fait l'objet, sociologues et historiens généralistes ne cessent d'emprunter à Weber quelques-uns de ses concepts les plus célèbres: comme *le désenchantement du monde*, *l'éthique de conviction*, *l'éthique de responsabilité*, *l'ascétisme intramondain* des protestants, et ainsi de suite. Comme le dit Biéler, cette méprise de Weber et Troeltsch est d'autant plus fâcheuse «que leurs théories ont eu la malchance d'une heureuse fortune, s'il est permis de risquer ce paradoxe. C'est-à-dire que, quoique fausses à la base, elles ont été reprises et abondamment utilisées par de nombreux historiens sans être jamais vérifiées.»⁵⁹

Du point de vue des historiens et des sociologues, quelles ont été les principales critiques adressées à Weber?

1. Il a été unanimement reproché à Weber d'avoir manqué de recul et de *nuances historiques*, d'avoir confondu le calvinisme du XVI^e siècle avec un certain puritanisme libéralisé et sécularisé de la fin du XVIII^e siècle⁶⁰. Comme le dit Biéler: «Entre le XVIII^e siècle, analysé par Weber et Troeltsch, et Calvin, il y a plus de deux siècles d'histoire, et rien moins que la révolution industrielle. Comment peuvent-ils ignorer cette distance? Le puritanisme qu'ils analysent est au moins aussi éloigné du calvinisme de Calvin que l'est aujourd'hui le protestantisme suisse ou français. Il y a naturellement des filiations spirituelles

58. F. Hoffet, *L'impérialisme protestant* (Paris, 1948), 145.

59. A. Biéler, *op. cit.*, 497.

60. En particulier l'historien français H. Hauser, «A propos des idées économiques de Calvin», in *Mélanges d'histoire offerts à Henri Pirenne* (Bruxelles, 1926).

ininterrompues. Mais cette parenté a été métissée par tant d'influences historiques.»⁶¹

2. D'autres ont contesté que l'avènement du capitalisme soit réellement imputable à des raisons religieuses. Il leur semble hasardeux d'attribuer à la religion une influence aussi décisive sur les conduites économiques⁶².

3. D'autres ont reproché à la thèse de Weber l'absence de contre-épreuve: cette évolution économique est-elle présente uniquement en culture calviniste? Et là où le calvinisme est en position de force, est-ce qu'il porte toujours ce résultat? La réponse est bien évidemment négative. Dans le même sens, il a été reproché à Weber de ne pas prêter suffisamment d'attention aux œuvres du calvinisme qui ont porté des fruits inverses: comme l'apport du calvinisme au christianisme social, au syndicalisme et aux partis travaillistes⁶³, et même à la critique du capitalisme⁶⁴. Pas plus que Weber ne prête attention aux résistances opposées par l'Eglise calviniste de Genève à la création d'une banque et au développement du commerce de l'argent⁶⁵.

4. Enfin, il y a, chez les historiens, un interminable conflit de paternité autour de la question «qui a inventé le calvinisme»?

– Pour plusieurs, ce n'est pas le calvinisme, mais le *rationnalisme* qui aurait engendré le capitalisme.

61. A. Biéler, *op. cit.*, 494.

62. Des auteurs catholiques, comme l'historien G. Goyau, *Une ville-Eglise: Genève* (Paris, 1919, 2 vol.), ou F. Rachfahl (*Kalvinismus und Kapitalismus*, 1909).

63. En Grande-Bretagne, par exemple, le réveil méthodiste a favorisé dans les couches populaires des activités de secours mutuel. A partir du XIX^e siècle, le non-conformisme protestant a fourni des militants et parfois des cadres au syndicalisme et au parti travailliste. Plus tard, les mouvements du christianisme social ont surgi dans un contexte fort différent. Souvent par des pasteurs proches du peuple et éloignés de la bourgeoisie protestante. Face aux Eglises officielles qui ne voyaient dans le socialisme que l'ennemi de la religion et de la morale, ils ont souvent soutenu que celui-ci était porteur des valeurs bibliques délaissées par la théologie et remis en évidence, en opposition au moralisme et à l'individualisme religieux de l'époque libérale, les tâches publiques et politiques de la vocation chrétienne. Selon M. Miegge, «Capitalisme», in *Encyclopédie du protestantisme*, 189-191.

64. Par exemple, la critique du capitalisme par J.-C. Sismondi, à Genève, qui publie les *Nouveaux principes d'économie politique* en 1819.

65. Cf. A.-E. Sayous, «La banque à Genève pendant les XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles», in *Revue économique internationale* (Paris, septembre 1934) et «Calvinisme et capitalisme à Genève de la Réforme à la fin du XVIII^e siècle», in *Annales d'histoire économique et sociale* (Paris, 31 mai 1935).

– Pour d'autres, c'est en amont de la Réforme protestante, dans l'*humanisme de la Renaissance* et les activités commerciales des villes-Etats italiennes du XV^e siècle, qu'il faut localiser cette inspiration.

– Pour beaucoup, c'est aux *juifs*, piliers du système bancaire médiéval, que reviendrait cette paternité, les puritains s'en étant ensuite inspiré⁶⁶. Cette thèse a été réaffirmée récemment par Jacques Attali⁶⁷ qui n'hésite pas, comme le dit un journaliste, «à renvoyer dans les poubelles de l'histoire la thèse de Max Weber enseignée depuis un siècle dans les universités»⁶⁸.

– Pour d'autres, enfin, ce n'est pas à Calvin, mais à Martin Bucer que reviendrait la paternité de cette révolution économique, et à son influence intellectuelle sur le réformateur de Genève pendant son séjour à Strasbourg⁶⁹.

Du point de vue théologique, maintenant, y a-t-il aujourd'hui un seul théologien pour reconnaître la foi protestante dans le descriptif de Weber?⁷⁰ Comme le dit Lecerf: «Je ne sais pas si l'on peut travestir de façon plus grotesque l'idée que les œuvres sont une présomption de l'élection, et cette autre idée que le succès est une bénédiction de Dieu.»⁷¹

La doctrine de la prédestination prend, dans l'analyse de Weber, une importance démesurée, et surtout un sens que Calvin lui-même ne lui a jamais reconnu, Calvin pour qui la seule preuve

66. Pour W. Sombart, par exemple, les puritains capitalistes sont des Juifs qui s'ignorent. S'ils ont contribué à la naissance de l'esprit capitaliste, c'est dans la mesure où leur religion s'apparentait à celle des Juifs. *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Leipzig, 1911, traduction française, Paris, 1923). Pour la critique de cette thèse, voir H. See, «Dans quelle mesure puritains et juifs ont-ils contribué aux progrès du capitalisme moderne?», in *Revue historique* (Paris, mai-août 1927), et R.-H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Londres, 1926, traduction française: *Le religion et l'essor du capitalisme*, Paris, 1951).

67. J. Attali, *Les Juifs, le monde et l'argent* (Paris: Fayard, 2002).

68. E. Conan, «Les Juifs, les chrétiens et l'argent», *L'Express* (10 janvier 2002), 58.

69. Thèse soutenue par G. Klingenburg, *Das Verhältnis Calvins zu Bucer, untersucht auf Grund der wirtschaftsethischen Bedeutung beider Reformatoren* (1912). Cf. également J. Fuchs, art. cit., 185-194. Il faut toutefois faire remarquer que les écrits de Calvin sur le sujet sont antérieurs à ceux de Bucer, et que Bucer ne s'est pas attaqué au fond de la question: la doctrine aristotélicienne de la non-productivité de l'argent.

70. Ou de façon plus caricaturale L. Rougier («La Réforme et le capitalisme moderne», in *Revue de Paris*, sept.-oct. 1928), pour qui le calvinisme serait avant tout la glorification des vertus bourgeoises.

71. A. Lecerf, «Calvinisme et capitalisme», *op. cit.*, 104.

de l'élection était la foi: «A chacun, dit-il, sa foi est suffisant témoin de la prédestination éternelle de Dieu, en sorte qu'il serait un sacrilège horrible de s'enquérir plus haut.»⁷²

Puritanisme et théologie de la rétribution

Cela dit, il faut reconnaître que le puritanisme s'est développé, dans les siècles ultérieurs, dans une direction qui, malheureusement, donne raison sur plusieurs points au descriptif de Weber. Les puritains, au départ, se sont livrés à une activité professionnelle intense, dont le succès leur est apparu comme étant *don de Dieu, signe de sa grâce*, et jusque-là il n'y a rien à redire. Mais, ensuite, la connivence entre la religion et l'esprit capitaliste n'a pas manqué, chez de nombreux puritains au fil des XVII^e et XVIII^e siècles, de s'accroître de plusieurs degrés supplémentaires, conduisant la pensée sur le terrain glissant de ce que nous pourrions appeler une «théologie de la rétribution» (ou «théologie de l'abondance»), qui consiste à poser une équation directe (et surtout retournable) entre enrichissement et bénédiction⁷³. Au sein du puritanisme américain, en particulier, s'exprime parfois un rapport à l'argent que les calvinistes français ressentent comme ambigu, chaque fois que le profit, ou la richesse, est regardé comme *signe*, pour ne pas dire *sacrement* de la bénédiction divine.

Et c'est là une des difficultés majeures dans l'analyse des thèses de Weber: si ce qu'il dit est faux de Calvin et de la tradition calvinienne du XVI^e siècle, cela est malheureusement vrai, dans les siècles ultérieurs, d'un puritanisme sécularisé et devenu largement libéral⁷⁴.

Chez Calvin, à l'origine, il n'y a pas de théologie de la rétribution: la fortune est accueillie avec action de grâces, comme un don de Dieu, mais pas de façon automatique. Car la fortune peut

72. J. Calvin cité par E. Doumergue, «L'esprit social du calvinisme», 626.

73. Sur ce point, les puritains reprennent à leur compte la morale présumée de l'Ancien Testament selon laquelle Dieu bénit visiblement ses élus ici-bas et de façon mesurable dans toutes leurs entreprises, selon A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, 490.

74. Comme le dit Biéler: «L'enthousiasme religieux des débuts des mouvements puritains n'a-t-il pas cédé le pas progressivement à un style de vie sécularisé, vide des préoccupations spirituelles antérieures? Lentement, la sève religieuse s'est retirée pour laisser la place à cet esprit purement utilitariste qui caractérise aujourd'hui la morale bourgeoise.» (*op. cit.*, 491).

aussi être le salaire de comportements frauduleux que Dieu condamne. Et, *a contrario*, les revers de fortune ne peuvent pas être interprétés comme étant automatiquement le signe d'une désapprobation divine⁷⁵.

IV. L'actualité de l'éthique économique de Calvin

Au terme de ce parcours rapide, il apparaît clairement que le protestantisme ne se caractérise pas par une absence d'éthique sociale et économique, bien au contraire! Le calvinisme, en particulier, en se démarquant de la doctrine luthérienne de la séparation des «deux règnes» ou des «deux pouvoirs», a développé une théologie propre à interpeller de façon directe le politique et l'économie. Dans la sphère sociale, on pourra lui reprocher parfois ses penchants de type autoritaire ou «théocratique», mais certainement pas son indifférence! Comme l'écrit Auguste Lecerf, le calvinisme est, au même titre que le catholicisme, un principe de civilisation, devant exercer son influence sur toutes les formes de la vie, sur toutes les fonctions de l'activité intellectuelle et sensible⁷⁶.

Calvin est-il donc le père du capitalisme? En levant l'interdiction qui pesait sur la pratique du prêt à intérêt, Calvin a certainement apporté au développement du capitalisme une forme d'*accélération* importante, dont lui-même n'a pas pu imaginer l'ampleur. Ceci dit, ce qu'on appelle aujourd'hui le «capitalisme sauvage», utilitariste, individualiste, sans souci d'éthique sociale, subordonné à la loi du profit personnel, est une «éthique» économique que Calvin lui-même aurait condamnée avec la plus grande fermeté et qui ne peut, en aucun cas, se réclamer de sa paternité.

Quelle est l'actualité de sa pensée? Les quatre règles données

75. Dans la Bible, à laquelle les calvinistes se réfèrent sans cesse, il est notable que Dieu ne lie pas forcément sa bénédiction à ce signe. Job, par exemple, doit apprendre que la bénédiction de Dieu reste sur lui malgré sa misère et ses revers de fortune. Dieu peut enrichir, certes. La richesse de Salomon, par exemple, au cœur de l'Ancien Testament, est un signe et une prophétie. Cette richesse, à proprement parler, n'est pas la sienne, mais celle du royaume eschatologique dont elle était annonciatrice.

76. Nous sommes aux antipodes de la religion *Privatsache* (affaire privée) dans laquelle le marxisme prétendait nous enfermer, selon A. Lecerf, «Calvinisme et capitalisme», *op. cit.*, 99-100.

par Calvin pour encadrer l'exercice du prêt à intérêt conservent, de toute évidence, par rapport aux réflexions économiques contemporaines, une actualité assez troublante. Voici, en conclusion, cinq propositions, pour stimuler la réflexion:

1. Les règles données par Calvin braquent le projecteur sur l'importance du devoir de charité et de solidarité dans un monde où la plupart des prêts sont assimilés à des prêts de production.

2. Elles nous engagent à conserver un minimum de recul et de liberté, pour échapper à la dictature des «contraintes du marché». Aujourd'hui, l'effondrement du communisme semble exclure toute alternative à la rationalité formelle du capitalisme et a considérablement anesthésié la conscience occidentale sur les revers possibles du libéralisme économique. Mais n'existe-t-il qu'un seul capitalisme?

3. La «mondialisation» est souvent critiquée *comme étant une menace pour la démocratie*, dans le sens où elle tend à subordonner les pouvoirs politiques nationaux aux contraintes du marché, à poser le primat de l'économique sur le politique (notamment en matière de politique sociale, d'emploi et d'environnement). Calvin ne nous appelle-t-il pas, par sa troisième condition, à la plus grande vigilance sur ce point?

4. Restent particulièrement intéressants les propos de Calvin sur l'intérêt proportionné au gain: le «prêt participatif», le contrat de société entre l'emprunteur et le prêteur. Aujourd'hui, au travers des activités boursières transitent des masses financières considérables qui migrent, de par le globe, comme des «vols d'étourneaux», sans s'attacher ou se solidariser longuement au sort des personnes dont elles tirent profit.

5. Par rapport aux «microcrédits» et au développement du «commerce équitable», l'éthique de Calvin renforcera notre conscience sur la disparité du rapport de force qui peut s'établir, dans l'économie de marché et le libre-échange, entre celui qui possède et celui qui est démuné, chaque fois que l'équité de la compétition (ou la «liberté» de l'échange) est mise en question par les pouvoirs considérables que procure l'argent à celui qui en possède sur celui qui en est dépourvu.

L'ÉDUCATION PROTESTANTE, CHEMIN VERS LA LIBERTÉ?

Luc BUSSIÈRE*

L'éducation protestante, chemin vers la liberté? Vouloir répondre à la question demande au préalable un travail d'éclaircissement et de définition des termes. En effet, qu'entendons-nous par «éducation protestante»? Parlons-nous d'éducation familiale ou d'éducation scolaire, voire universitaire? Quand nous qualifions l'éducation de «protestante», qu'entendons-nous par là? Quel protestantisme? Quelle époque du protestantisme? Il semble y avoir, en effet, un monde entre, par exemple, la création des écoles et académies du temps de la Réforme et la participation des protestants à la mise en place de l'école laïque au prix de l'abandon de leurs propres écoles à la fin du XIX^e siècle... L'éclaircissement de ce premier point nous permettra de faire ressortir certaines valeurs communes qui ont perduré au cours des siècles et que l'on pourra caractériser de «valeurs éducatives protestantes», et ce, malgré les différences notoires que l'on constatera et qui pourront aussi nous interpeller aujourd'hui, dans notre contexte actuel. L'autre terme qu'il nous faut définir est celui de «liberté»: quelle liberté? Parmi toutes les définitions proposées par les philosophes, les éducateurs et les politiques, y a-t-il une définition «protestante» de la liberté? En quoi cette définition éclairerait une pratique éducative? Ce n'est qu'une fois ce deuxième point traité que nous pourrions tenter de répondre à la question qui nous intéresse ici, en nous appuyant sur l'histoire,

* L. Bussière est pasteur et président de l'Association des établissements scolaires protestants évangéliques en francophonie.

mais aussi sur les réflexions de plusieurs penseurs protestants et sur quelques expériences actuelles dont la pertinence ne peut, à mon avis, nous laisser indifférents ni inactifs.

Education «protestante»?

Tout d'abord, qu'entendons-nous par éducation? Eduquer, ou élever un enfant, c'est l'aider à tirer de lui-même (*educere*) ce qui y est en germe, en sommeil. C'est l'aider à grandir, à se hausser (*elevare*) dans son corps et son âme, dans tout son être spirituel. Par éducation, nous entendons aussi la somme totale des processus par lesquels une société transmet d'une génération à l'autre son expérience et son héritage accumulés dans les domaines social, intellectuel et religieux¹. L'éducation a toujours été l'objet d'une préoccupation majeure des protestants, dans le contexte familial aussi bien que dans le contexte scolaire. Y a-t-il une spécificité de l'éducation protestante? Nous pouvons en effet dégager quelques «valeurs protestantes» communes, partagées au cours des siècles, avec plus ou moins de conviction selon les époques; ces valeurs², nous le verrons, sont les conditions d'une liberté authentique.

1. La première de ces valeurs est cette conviction que *l'enfant appartient, d'abord, à Dieu qui confie à la famille son éducation* (alors que d'autres pencheraient pour une appartenance à l'Etat ou à l'Eglise): c'est à la famille de former l'enfant, de diriger son âme, de meubler son esprit. La famille est l'éducateur le plus important. «Chaque famille particulière doit être une petite Eglise particulière», écrivait Calvin à un synode français³. Le père et la mère sont les apôtres, les évêques et les prêtres de leurs enfants, il n'y a pas d'autorité plus grande et plus noble sur la terre que celle des parents sur leurs enfants, disait Luther. C'est avant tout aux parents que s'adressent les réformateurs, Luther en premier, mais, après lui, Melanchthon, Zwingli,

1. *International Standard Bible Encyclopedia*.

2. Plusieurs de ces valeurs sont présentées par un ouvrage collectif rédigé sous la direction de G. Smith, *Eduquer les enfants* (Québec: Editions du Sommet, 1998).

3. W. Monter, «La Réforme au quotidien», dans *L'aventure de la Réforme*, s. dir. P. Chaunu (Hermé, 1992).

Calvin et Farel, en vue de les convaincre de l'importance capitale que revêt l'éducation domestique pour l'avenir de l'Eglise et de la société tout entière⁴. Le rôle du père qui enseigne la Parole et éduque dans la foi est central: beaucoup de réformés connaissent ou, faut-il dire aujourd'hui, «connaissaient» non pas le «sacerdoce de tous les croyants»⁵, mais plutôt le «sacerdoce *du pater familias*». Culte et lecture de la Bible en famille caractérisent pendant longtemps la famille protestante. Le rôle de la maman est capital, puisque la mère de famille huguenote n'a pas seulement une tâche d'éducatrice mais aussi d'institutrice⁶. C'est pourquoi un vieil auteur huguenot disait: «On ne saurait rendre un plus grand service à la société que de former une bonne mère.»⁷

2. L'éducation protestante se caractérise également par une *approche holistique de l'éducation* qui intègre donc aussi la dimension spirituelle. Le livre de référence reste la Bible, dont la lecture et la compréhension restent prioritaires et conditionnelles de l'exercice de la responsabilité individuelle. L'éducation protestante reconnaît cependant à l'individu la liberté d'interpréter selon sa conscience les questions d'ordre spirituel et moral. C'est d'ailleurs cette dimension spirituelle, ce principe religieux qui, étant à la base du protestantisme, entraînent nécessairement le droit de chacun à recevoir une éducation et une instruction suffisantes.

«Répondre à l'Evangile concerne notre être tout entier. La foi reçue et manifestée vient du cœur, et implique un renouvellement de l'intelligence (Rm 12.2), condition d'une bonne compréhension de l'appel de Dieu. Le chrétien reprend conscience de la signification des êtres et des choses. Le monde s'éclaire pour lui d'un jour particulier et il apprend à cette lumière, la lumière de Jésus-Christ, à reconnaître la vérité sur le monde. Il apprend aussi, par cette reconnaissance,

4. Zwingli, *Comment doivent être formés les adolescents dans le milieu où ils sont nés*. Farel, *De l'instruction des enfants*. Voir aussi les déclarations des synodes de l'Eglise réformée de France, dont celui de Sainte-Foy (1578), qui engage les parents «à prendre soigneusement garde à l'instruction de leurs enfants, qui sont la semence et la pépinière de l'Eglise».

5. *Ibid.*

6. V. Durrleman, *L'éducation protestante* (Carrières-sous-Poissy: La Cause, 1942).

7. Cité par Durrleman, *op. cit.*, 9. Notons que F. Guizot (1787-1874), Ministre de l'Intérieur, puis de l'Instruction Publique, s'est longtemps opposé à l'instruction obligatoire de peur qu'elle ne se traduise par l'interdiction pour les parents d'être éducateur de leurs enfants.

à rendre gloire à Dieu dans la situation où il se trouve: ceci doit s'entendre également de la situation professionnelle (...) La Bible, par laquelle son intelligence est peu à peu renouvelée, lui enseigne que l'homme ne prend son sens plein que considéré non dans son individualité, mais dans sa relation avec la création tout entière.»⁸

Soit ce renouvellement de l'intelligence est laissé au hasard des circonstances et des personnes, soit il est considéré comme suffisamment précieux pour faire partie d'objectifs éducatifs consciemment mis en place, pris en charge par des maîtres qui ont déjà expérimenté pour eux-mêmes ce renouvellement de l'intelligence. C'est l'option choisie par les premiers réformateurs.

3. L'éducation protestante a toujours mis l'accent sur la *connaissance de la lecture et de l'écriture* par tous, pour que chacun puisse accéder au texte de l'Écriture et connaître Dieu. Réforme et alphabétisation empruntent les mêmes chemins. C'est ainsi que l'école est «le premier mot de la réforme, le plus grand», écrivait Michelet⁹, et la Bible le premier abécédaire. Les sermons de Luther soulignent ce souci de l'instruction pour tous: *A la noblesse chrétienne de la nation allemande* (1520), *Aux magistrats de toutes les villes allemandes pour les inviter à ouvrir et à entretenir des écoles chrétiennes* (1524), *Prédication sur le devoir d'envoyer les enfants à l'école* (1530). Voici quelques citations significatives:

«Instruisez le peuple! Et surtout prenez à cœur son développement spirituel! Créez un peuple chrétien! Pénétrez-le de l'esprit de l'Évangile! C'est là seulement qu'est pour la nation l'ancre de salut.»¹⁰

«Je ne conseille à personne de placer son enfant là où les Saintes Écritures ne sont pas souveraines. Je crains bien que ces écoles ne démontrent qu'elles sont les larges portes de l'enfer, à moins qu'elles ne s'efforcent diligemment d'expliquer les Saintes Écritures et de les graver dans le cœur des jeunes. Toute institution dans laquelle les hommes ne sont pas continuellement préoccupés de la Parole de Dieu est vouée à la corruption.»¹¹

8. J. Bosc, «La foi chrétienne et l'université», *Cahiers de Foi et Vie et du Semeur* (Paris, 1939).

9. Selon l'expression de Michelet dans son *Histoire de France*.

10. Luther, *A la noblesse chrétienne de la nation allemande...*, 1520.

11. Luther, *ibid.*

«Ceci est don certain: lorsqu'on fait en sorte que les enfants puissent fréquenter l'école, et que l'on donne aussi à cet effet des conseils et de l'argent, cela signifie à coup sûr que l'on amène les enfants à Christ. Je ne parle pas ici des écoles propres à former des mauvais sujets, ni des maisons sans règle et sans discipline, mais des écoles dans lesquelles on élève les enfants dans les arts, la bonne conduite et le véritable service de Dieu, où ils apprennent à connaître Dieu et sa Parole et deviennent, par la suite, des gens aptes à gouverner des Eglises, des pays et des gens, des maisons, des enfants et des domestiques. Car on n'envoie pas les enfants à l'école afin qu'ils apprennent des choses immorales, légères, inutiles et sans consistance, mais afin qu'ils s'initient aux choses honorables, sérieuses, utiles, morales, chrétiennes; et, à ce propos, on peut aussi remarquer entre autres choses (si l'on ne savait pas que cela appartient à la nature) que le diable et le monde méprisent une telle œuvre, la combattent, s'y opposent et y font obstacle avec une telle ardeur, qu'on doit nécessairement comprendre que c'est une œuvre divine, cette œuvre à laquelle le diable et le monde sont si violemment hostiles.»¹²

«Et moi, si je pouvais abandonner l'office de la prédication et d'autres occupations, il n'est aucune fonction que j'exercerais aussi volontiers que celle de maître d'école. Car je sais que cette œuvre est, à côté de l'office de la prédication, la plus utile, la plus belle et la meilleure de toutes, et je ne sais pas même laquelle des deux est la meilleure. Car il est difficile de rendre dociles de vieux chiens et de rendre pieux des vieux fripons, ce à quoi travaille la prédication; et elle doit souvent travailler en vain. Mais on peut plus facilement plier et élever de jeunes arbustes, quoique certains se brisent en cours d'opération...»¹³

Plus tard, sous l'impulsion de Calvin, la ville de Genève décrètera l'instruction obligatoire pour tous, bien avant les lois de la fin du XIX^e siècle donc. La discipline des Eglises réformées de France stipule, en 1559, que «les Eglises feront tout devoir de dresser écoles et donneront ordre que la jeunesse soit instruite». Ce même souci d'une instruction pour tous, obligatoire, se retrouvera chez les grands pédagogues protestants tels que Comenius, frère morave, surnommé par Piaget le Galilée de l'éducation en

12. Luther, Prédication sur le devoir d'envoyer les enfants à l'école, 1530.

13. Luther, *ibid.*

raison de ses découvertes immenses, Oberlin, ce pasteur alsacien, initiateur des «poêles à tricoter», qui devinrent en France «les écoles maternelles», sans oublier les protestants instigateurs des grandes lois scolaires du XIX^e siècle. On peut noter ici un parallèle intéressant: l'apparition des écoles protestantes aux XVI^e et XVII^e siècles (plus de 2000 écoles et une vingtaine d'académies et collèges) a été principalement due à l'intolérance de la religion catholique; le protestant veut être un homme libre, sa philosophie de l'éducation ne peut que s'appuyer sur une démarche individuelle... C'est cette même motivation de liberté, colorée cependant par un peu de philosophie des Lumières, qui a poussé ces mêmes protestants à abandonner à l'Etat toutes leurs écoles au XIX^e siècle, lors de la création de l'école laïque, pour mettre fin à la mainmise des catholiques sur l'éducation...

4. Une autre de ses caractéristiques est son souci de la vérité. Nous pouvons lire ces phrases écrites de la plume de Valdo Durrleman: «Partout et toujours, à chaque moment de l'histoire du protestantisme français, c'est l'ardente volonté de forger des caractères par la triple proclamation de la vérité: celle qui illumine l'esprit, celle qui dirige la conscience, celle qui sauve l'âme. Recherche de la vérité: voilà pour la science; exigence de la vérité: voilà pour la conscience; adoration de la vérité: voilà pour l'âme.»¹⁴ Là encore, la vérité est liée à la liberté: «Les fortes croyances sont un fort rempart. Les esclaves de la vérité sont des hommes libres, et la véritable indépendance commence dans le cœur... Avoir des convictions pour avoir des caractères, avoir des croyants pour avoir des citoyens, avoir des âmes énergiques pour avoir des nations puissantes!»¹⁵

5. Ces remarques nous conduisent à une autre valeur prise par l'éducation protestante: *transmettre une vision positive de la vie et du travail*. «Instruire un homme, ce n'est pas garnir un cerveau, c'est enseigner à vivre.»¹⁶ C'est le grand principe de l'éducation

14. Durrleman, *op. cit.*, 21.

15. Agénor de Gasparin (1862) à propos des Etats-Unis, dont la Constitution est dans son origine le fruit des éducateurs de la Réforme. Cité par Durrleman, *op. cit.*

16. Durrleman, *op. cit.*, 12.

protestante qui consiste en l'union indissoluble de l'éducation et de l'instruction. Il ne s'agit pas d'abord de faire des savants, mais de former des hommes, de forger des caractères. Guillaume Farel, le doyen de la Réforme française, demandait que le corps enseignant soit pourvu «de gens de bien et de bon savoir qui aient la grâce d'enseigner avec la crainte de Dieu». C'est ce qu'on appelait la *pietas litterata*, ce trésor de science et de foi, principe adopté et pratiqué dans les écoles, collèges et académies protestantes à l'instigation de personnalités comme Jean Sturm, Théodore de Bèze, Mathurin Cordier, Sébastien Castellion, Claude Baduel... «Le meilleur moyen d'unir l'éducation à l'instruction, la piété à la culture, était de mettre l'une et l'autre sous l'autorité et la dépendance de la Parole de Dieu.»¹⁷ Transmettre une vision positive de la vie et du travail consiste aussi à former des caractères: l'un des piliers de la pédagogie protestante est là. «Il y a pour le moins cinquante ans, qu'ayant pris la charge d'enseigner les enfants, j'ai toujours eu ce désir de faire par tous moyens à moi possibles qu'ils conjoignissent la piété et les bonnes mœurs avec l'étude des lettres.» «Veux-tu atteindre sans peine le but que tu t'es fixé? Veux-tu enseigner aisément? Commence par les bonnes mœurs. Commence par Dieu et les biens célestes, en t'appuyant sur l'aide de Dieu et non sur tes propres forces.» «Si vous voulez de tout votre cœur faire quelque progrès dans votre caractère, et même dans les belles lettres, aimez Dieu uniquement, adorez-le pieusement, mettez votre espérance en lui; dirigez toutes vos études vers Dieu, comme vers un but.»¹⁸ Calvin écrivait aux pasteurs français d'envoyer leurs enfants à l'Académie de Genève en ces termes: «Envoyez-nous du bois, nous vous renverrons des flèches!» Nous sommes proches ici de la valeur biblique de la sagesse, dont la transmission est le but primordial de l'éducation pour un juif, avec son aspect à la fois pratique et didactique, mais qui n'a cependant rien d'autonome par rapport à Dieu. Il est à noter ici que l'éducation protestante a souvent fait contrepoids aux idées humanistes et rationalistes qui parfois conduisaient à l'instruction pour l'ins-

17. Durrleman. *ibid.*, 15.

18. M. Cordier, préface du *De corrupti sermonis emendatione*, 1530.

truction, seule capable, selon certains, d'accomplir la libération de l'homme: les protestants ont toujours soutenu que, même si l'instruction a son importance, le succès de la vie ne peut dépendre, ultimement, de l'effort de l'homme, mais seulement de la grâce de Dieu.

6. Enfin, l'éducation protestante a toujours *favorisé les attitudes de responsabilité et de respect*, cherchant à former des citoyens indépendants mais ayant le sens des responsabilités. Citant les valeurs du protestantisme, le projet actuel d'établissement du gymnase Jean-Sturm, à Strasbourg, annonce «l'engagement de tous dans la vie quotidienne, au service du bien commun, et pour la paix et le bien-vivre dans la Cité (...) le développement de la solidarité, de la vie en communauté et de l'attention à porter aux plus faibles (...) l'importance de l'effort et du travail, de la rigueur et de l'honnêteté dans la vie quotidienne et dans la communauté scolaire.»¹⁹

Chemin vers la «liberté»?

Nous voici arrivés à notre deuxième point. De quelle liberté parlons-nous? Les définitions de l'«homme libre» ne manquent pas! Les définitions d'un Jean-Jacques Rousseau ont, par exemple, la vie dure! «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers!»²⁰ L'éducation consiste alors à retrouver cet état de liberté initial, faisant confiance en la bonté naturelle de chacun, se méfiant de toute règle, contrainte extérieure, d'ordre moral ou religieux. Quand on parle de l'éducation comme d'un chemin qui nous rend libres, la question à se poser est: libres de quoi? La pensée contemporaine dominante propose une réponse, aux antipodes de l'interprétation protestante classique de la liberté.

L'éducation, selon la pensée contemporaine dominante, se veut libératrice: elle consiste en une réalisation de soi, plutôt que celle d'un individu membre d'une communauté, voire de l'humanité.

«La liberté consiste en l'usage de la méthode scientifique. Elle implique de se débarrasser de toutes choses qu'on ne peut prouver par la

19. Site internet du gymnase Jean-Sturm de Strasbourg.

20. Rousseau, *Du contrat social*.

méthode scientifique; celle-ci, bien sûr, présuppose que Dieu n'existe pas et que la raison autonome de l'homme est l'arbitre final de la réalité. En ces termes, la liberté signifie l'indépendance de l'homme par rapport à Dieu et à toute loi ou standards divins, de telle sorte que la loi et la moralité ne sont pas données par Dieu, mais créées par l'homme selon des critères utilitaristes et pragmatiques. Ce but éducatif qu'est cette conception de la liberté est en tout point similaire à celui que proposait le tentateur: «Vous serez comme des dieux (tout homme est son propre dieu), connaissant (c'est-à-dire déterminant par vous-mêmes, en termes de ce qui est le meilleur pour vous, ce qui constitue) le bien ou le mal (idées qui ne sont pas des absolus, mais qui sont le fruit d'une construction humaine, de façon à ce que l'homme puisse mieux réaliser ses propres valeurs et buts).» (Genèse 3.5) La liberté telle qu'elle a été définie par l'éducation moderne est en fait, selon les Ecritures, un péché.»²¹

Le but de l'éducation n'est donc pas atteint avec l'apparition d'un homme épanoui, cultivé, discipliné, efficace ou même hautement moral. «Il faut aussi que s'affirme simultanément et sans doute avant toutes choses un être conscient d'avoir reçu une vie toute nouvelle par grâce, un être qui manifeste ne serait-ce que partiellement cette liberté à l'égard de son moi et des contraintes qui le lieraient jusqu'à la mort dernière. «Si le Christ vous affranchit, vous serez véritablement libres.»²² «Vous avez été appelés à la liberté, ne vous laissez pas remettre sous le joug de la servitude.»²³ «Là où est l'esprit de Christ, là est la liberté.»²⁴ Cet hymne à la liberté monte de toutes les pages du Saint Livre et, en particulier, du Nouveau Testament. L'éducation protestante soutient qu'avec ce second Adam, ce Verbe de Dieu incarné, la liberté est réellement entrée dans ce monde et en chaque croyant. Une nouvelle création est déjà en gestation puisqu'il en est le premier-né et que la mort n'a pu l'anéantir. La vertu de son obéissance et sa puissance libératrice se transposent chez les hommes ses frères. L'essentiel est de lui dire

21. Traduction de «Education for Freedom», de R.J. Rushdoony, tiré de *The Philosophy of the Christian Curriculum* (Ross House Books).

22. Jn 8.36.

23. Ga 5.1.

24. 2Co 3.17.

«oui», un «oui» volontaire et résolu qui est le premier balbutiement de l'homme nouveau, né de l'Esprit.»²⁵ Il n'y a donc pas de véritable liberté sans conversion à Dieu. L'éducation protestante a été ce chemin qui conduit à la liberté dans la mesure où elle a mis Dieu et sa Parole au centre du processus. Je dis «dans la mesure où», car toutes les voix protestantes ne sont pas aujourd'hui d'accord là-dessus: certaines avancent que la pédagogie est devenue une discipline libérée de la théologie, s'étant émancipée de sa tutelle, comme un enfant devenu adulte, et que c'est une très bonne chose!²⁶

L'éducation protestante, et plus largement l'éducation chrétienne, va souligner le fait que la liberté se trouve dans le salut qu'offre Jésus-Christ. Au lieu d'enseigner la liberté comme étant l'indépendance radicale vis-à-vis de Dieu, l'éducation chrétienne enseigne la liberté comme dépendance radicale vis-à-vis de lui. Toute indépendance vis-à-vis de lui conduit à une dépendance et un asservissement vis-à-vis de personnes, d'idéologies, de philosophies... Ne pas adorer Dieu dans un domaine revient à adorer d'autres dieux, automatiquement. «Tu n'adoreras que Dieu seul», tel est le premier commandement, condition de la liberté, garantie contre tout asservissement.

Il est une liberté que tous les protestants ont toujours défendue, quelle que soit l'époque: la liberté de conscience. L'éducation protestante en particulier l'a toujours chérie. La haute valeur que l'éducation protestante attribue à la liberté et au respect des personnes trouve sa confirmation dans la manière dont elle condamne toute tentative d'imposer de force des croyances religieuses à l'élève. L'enseignement des idées religieuses doit toujours laisser à l'élève la permission de ne pas être d'accord avec ce qui lui est enseigné, et même de le rejeter... Le protestant ne doit obéir, ultimement, à aucune autorité extérieure mais seulement à sa conscience, informée par Dieu parlant dans la Bible. En plein milieu d'une époque où les tensions entre catholiques et

25. P. Tirel, pasteur de l'Eglise réformée, article intitulé: «L'éducation protestante jamais et naguère», du recueil *La Réforme et l'éducation* (Privas, 1974).

26. M. Baumann, *Le protestantisme et l'école* (Genève: Labor & Fides 1999).

protestants étaient sévères, un article du règlement de l'Académie de Nîmes stipulait: «Les écoliers de la religion contraire ne sont pas tenus d'assister au catéchisme et aux autres exercices de la religion réformée.»²⁷ Déclaration caractéristique de la haute estime accordée à la liberté de conscience. Il est intéressant de souligner que face à la laïcisation antireligieuse du XIX^e siècle, l'école protestante était apparue à la plupart des protestants jusque dans les débuts de la III^e République comme un moyen de défendre la liberté de conscience!²⁸

L'éducation protestante, chemin vers la liberté?

Nous voici arrivés au cœur de notre sujet. Nous avons vu que les valeurs soulignées par l'éducation protestante jalonnent et rendent donc possible ce chemin vers la liberté: l'enfant est propriété de Dieu, qui en confie l'éducation aux parents, au lieu d'être considéré comme la propriété d'un Etat, d'une Eglise ou d'une idéologie. La dimension holistique de son éducation, incluant donc la dimension spirituelle, est également libératrice, puisque répondant à la soif spirituelle, à la quête de sens, caractéristiques de tout homme. En rendant accessible au plus grand nombre la connaissance de Dieu par la connaissance de sa Parole au moyen de l'apprentissage systématique de la lecture et de l'écriture, l'éducation protestante a contribué à élever le niveau culturel tout en approfondissant la dimension culturelle de l'homme, terrain favorable à l'exercice d'une liberté responsable. Sa recherche constante de la vérité l'a souvent préservée des enfermements idéologiques. Les valeurs accordées au savoir-vivre, au travail, à la formation du caractère, à la responsabilité et au respect ont favorisé également l'apprentissage d'une liberté authentique, qui ne porte pas atteinte à celle des autres.

Bien que ces valeurs semblent perdurer – et cela resterait encore à démontrer – on ne peut s'empêcher de constater une

27. P.D. Bourchemin, *Etudes sur les académies protestantes en France aux XVI^e et XVII^e siècles* (Paris, 1882), 189, article XXVI. Cité par J. Fouilleron et A. Blanchard dans *La Réforme et l'éducation* (Privas, 1974).

28. J.-C. Vinarat: «Les écoles primaires protestantes en France de 1815 à 1885», 227. Mémoire de maîtrise de la Faculté de théologie de Montpellier, juin 2000.

perte d'identité, de conviction et d'influence dans ce domaine de l'éducation protestante. Les chemins vers la liberté qu'elle a su frayer ont perdu de leur clarté, de leur lisibilité: les épines et les ronces, autant d'influences philosophiques et théologiques diverses, les ont rendus peu praticables. En fait, nous pouvons relever que chacune des valeurs fondamentales de l'éducation protestante est actuellement minée. C'est ce que je propose d'évoquer maintenant.

1. L'enfant appartient à Dieu, qui en confie l'éducation à la famille. On ne peut que constater une perte de l'influence de la famille. Une grande partie de l'éducation est confiée aux institutions de l'Etat, sans souci de corriger à la maison les influences scientistes, rationalistes, relativistes, postmodernistes ou autres «istes» qui y sont véhiculées. Une déresponsabilisation croissante s'observe, même dans le cadre de nos Eglises, où les parents ont tendance à confier leurs enfants à l'école du dimanche pour être déchargés de leur mission de premiers catéchistes. Redonner à la famille la vision de sa mission de première éducatrice et l'équiper dans ce but en s'inspirant de la solide vision de la famille véhiculée dès le début de la Réforme: telle serait, à mon sens, l'une des priorités de la grande communauté protestante, pas vers la restauration de ces chemins vers la liberté. Nous pouvons relever également la perte du sens de l'alliance, de la notion de peuple de l'alliance: en effet, l'alliance de Dieu s'étend à tous les domaines; elle constitue, en particulier, le cadre de la transmission de sagesse et de connaissance. Il n'y a pas de véritable connaissance possible en dehors de ce cadre de l'alliance. L'éducation, au sens large du terme, qui englobe toute la personne et prend donc également en compte la dimension de formation intellectuelle et spirituelle, est une affaire «de famille»: elle est confiée à la famille, au sens de famille de Dieu, de communauté des croyants, de peuple de l'alliance. Dans cette perspective biblique, c'est la responsabilité de la communauté des croyants d'éduquer. Et le but de l'éducation n'a rien d'individualiste puisqu'il est pour le bénéfice de la communauté. Cette perspective biblique, partagée par les premiers réformateurs, a été minée aujourd'hui, par des façons de penser qui sont bien loin de la

conception biblique et protestante d'origine et qui vont nous conduire là où nous en sommes: on peut citer ici un Jean-Jacques Rousseau, qui, dans son *Discours sur l'économie politique*, écrit: «Comme on ne laisse pas la raison de chaque homme unique arbitre de ses devoirs, on doit d'autant moins abandonner aux lumières et aux préjugés des pères l'éducation de leurs enfants, parce qu'elle importe plus à l'Etat qu'aux pères.»

2. *L'approche holistique de l'éducation* a été également mise à mal. En effet, le processus de sécularisation de nos sociétés a relégué tout ce qui est du domaine spirituel à la sphère privée, favorisant la création de compartiments étanches entre le domaine «sacré» d'un côté, et le domaine «profane» de l'autre, entre ce que Francis Schaeffer nommait le «niveau supérieur» et le «niveau inférieur»²⁹. C'est avec cette séparation étanche entre la science et la foi, la raison et la révélation, la culture et le culte, que l'école française s'est développée. Herman Dooyeweerd, philosophe réformé, a écrit: «On oublie que la sécularisation de la vie n'a été possible que par le processus de la sécularisation de la science, et que la sécularisation scientifique s'est effectuée sous l'influence dominatrice de la sécularisation religieuse accomplie par l'humanisme moderne depuis la Renaissance.»³⁰ Ce dualisme de la pensée séculière s'oppose donc à la *pietas literata* de l'éducation protestante du temps de la Réforme. Le salut ne concerne pas seulement l'individu, mais toute la culture, écrivait Francis Schaeffer. La science et sa transmission, part significative de l'éducation, commence par la foi: «Faites tous vos efforts pour joindre à votre foi la vertu, à la vertu la science, à la science la tempérance, à la tempérance la patience, à la patience la piété, à la piété l'amour fraternel, à l'amour fraternel la charité.»³¹ Aucun dualisme ici! Pierre Courthial, doyen honoraire de cette Faculté d'Aix-en-Provence, écrivait:

«Le culte que nous avons à rendre à Dieu doit progresser peu à peu, non seulement dans notre vie culturelle, au sens étroit, par rapport à l'Eglise instituée, mais aussi, et d'une certaine manière surtout, dans

29. F. Schaeffer, *Démission de la raison* (Genève: Maison de la Bible).

30. H. Dooyeweerd, «La sécularisation de la science», *La Revue réformée*, n° 17 (1954).

31. 2P 1.5.

notre vie culturelle, par rapport au Règne de Dieu (et à l'Eglise au sens large), qui embrasse, avec et bien au-delà de l'Eglise instituée, tous les aspects éthique, professionnel, légal, artistique, économique, civique, social, relationnel, historique, intellectuel, etc., de la vie de l'homme.»³²

Une éducation qui se veut protestante ne peut s'empêtrer dans une vision dualiste du monde, fruit des philosophies des Lumières. Elle comprend qu'«il n'y a aucun domaine de la culture des hommes dont le Christ ne puisse dire: c'est à Moi!» pour reprendre la célèbre citation d'Abraham Kuyper³³. Bref, elle ne peut se désintéresser de l'école, de l'université³⁴, lieux privilégiés de transmission de culture et de valeurs. Elle ne peut se désintéresser du mandat culturel donné par Dieu aux hommes dès les premiers chapitres du livre de la Genèse. Elle comprend qu'éduquer consiste aussi à éduquer la pensée, vu que nous sommes appelés à «aimer Dieu de toute notre pensée». Sinon, la constatation de Martin Luther King perdurera: «La plupart des gens, et des chrétiens en particulier, sont des thermomètres qui enregistrent l'opinion de la majorité, pas des thermostats qui transforment et régulent la température de la société. Les chrétiens sont des «suiveurs» de culture plutôt que des initiateurs de culture!»³⁵ L'éducation protestante qui s'inspire de la Réforme met en avant le fait que «tous les trésors de la sagesse et de la connaissance»³⁶ sont en Jésus-Christ, que tout est «de lui, par lui et pour lui»³⁷, que

32. P. Courthial, *De Bible en Bible* (Lausanne/Aix-en-Provence: L'Age d'Homme/Kerygma, 2002), 175.

33. Kuyper a été à l'origine de la création de l'Université libre d'Amsterdam, lieu dans lequel tous les domaines de la connaissance étaient enseignés selon une perspective biblique. Le mot même «université» comprend une vision chrétienne du monde: celle de l'unité dans la diversité. C'est, bien sûr, Christ qui fait l'unité, puisque c'est en lui que sont cachés tous les mystères de la sagesse et de la science (Colossiens 2.3). Ce terme d'université devient gênant pour certains, puisqu'un recteur d'université proposait récemment de parler de «multiversité»!

34. J. Bosc écrivait en 1939, alors qu'il réfléchissait à la possibilité de création d'une université protestante: «En considérant consciemment ou inconsciemment aujourd'hui le domaine universitaire comme plus ou moins étranger aux préoccupations de l'Eglise, ne négligeons-nous pas une partie importante de nos responsabilités?» (Tiré de «Foi chrétienne et Université», *Cahiers de Foi et Vie et du Semeur*.)

35. M.L. King, *La force d'aimer* (Casterman), 28.

36. Col 2.3.

37. Rm 11.36.

toute connaissance, dans une perspective biblique, conduit à la RE-connaissance³⁸, que la formation d'un disciple touche aussi bien sa dimension spirituelle qu'intellectuelle ou physique. C'est cet aspect-là qui fonde le récent mouvement d'implantations d'écoles protestantes évangéliques, et non une volonté de repli communautariste qu'on veut bien lui prêter³⁹.

3. Une autre valeur de l'éducation protestante est *la connaissance de la lecture et de l'écriture*, afin de connaître les Ecritures et Dieu. La tendance actuelle est de conserver le moyen, excellent, tout en oubliant la finalité de cette connaissance. Permettez-moi de vous citer le texte d'introduction au premier abécédaire en langue française, utilisé dans les écoles protestantes des XVI^e et XVII^e siècles: «Grands et petits qui désirez apprendre à servir Dieu par son Fils Jésus-Christ, cet ABC il vous conviendra prendre, en invoquant l'aide du Saint Esprit...»⁴⁰ La finalité de toute instruction, de toute éducation, reste la connaissance de Dieu et l'acquisition de la sagesse. La pauvreté actuelle de la réflexion quant à la finalité de l'éducation est proportionnelle à la richesse des moyens déployés, jamais égalée. Retrouver le sens des finalités de l'éducation, voici l'un des défis à relever aujourd'hui. Alexandre Vinet disait: «Le chrétien seul conçoit toute la dignité de l'instruction. C'est l'héritier du ciel qu'il forme dans ces écoles, c'est en vue d'un bonheur spirituel, éternel, qu'il apprend à l'enfant à lire et à écrire; ses maîtres sont, en quelque sorte, des apôtres, ses élèves des prosélytes, ses écoles des temples, la science qu'il enseigne la science même de Dieu.»⁴¹

4. Nous avons vu que l'éducation protestante se caractérisait aussi par *son souci de vérité*. Souci de la vérité,

«recherche de la vérité: le chrétien sait l'équivoque que recèle une semblable expression; car la recherche de la vérité ne peut désigner

38. Les choses visibles reflétant les invisibles et nous encourageant à rendre «grâces à Dieu»: Rm 1.

39. Pour en savoir plus sur ces établissements scolaires protestants évangéliques, allez sur le site <http://www.aespef.org> (Association des établissements protestants évangéliques en francophonie).

40. Cité par T. Filipczak: «Pensées et pratiques pédagogiques des protestants au XVI^e siècle», Mémoire de maîtrise, Lille III, 1990.

41. A. Vinet, *La famille, l'éducation et l'instruction*.

pour lui que la question, posée par lui, du sens dernier de son existence: et s'il reconnaît que l'homme peut se mettre en quête de vérités épar- ses, ou plutôt tenter de connaître les réalités du monde qui l'entoure, il sait aussi qu'il n'appartient pas à l'intelligence ou à la technique humaine de découvrir le mystère dernier de la vie: la Vérité, la seule, la clé de chacune de nos destinées, c'est Jésus-Christ appréhendé par la foi, et cela, toutes les connaissances humaines de l'avenir comme du présent ne peuvent nous le révéler. Mais le chrétien, qui apprend ainsi les limites de la recherche humaine et se voit obligé de renon- cer à la souveraineté de sa raison, comprend aussi qu'en Jésus-Christ son effort et les connaissances qu'il a acquises prennent leur vrai sens, parce qu'ils retrouvent leur vraie place. La culture, comme la science, lui sont un moyen de rapporter les traces de Dieu à Dieu Lui- même, et non à la création, et d'offrir – de sacrifier – cette création au Seigneur du ciel et de la terre.»⁴²

Là encore, on peut constater un glissement dans notre compré- hension du rapport entre la vérité et l'éducation/instruction aujourd'hui. Très actifs dans l'établissement de l'école laïque à la fin du XIX^e siècle, les protestants ont manifesté envers cette nou- velle institution une confiance telle qu'ils ont fermé leurs écoles normales et la plupart de leurs écoles primaires⁴³. Il y en aurait eu 1500. On peut relever que plusieurs voix protestantes restaient prudentes. Alexandre Vinet, par exemple, l'un des premiers parti- sans réformés de la séparation des Eglises et de l'Etat, se réjouis- sait de tout ce qui contribuait à l'union des Eglises et de l'école⁴⁴. «L'Eglise renferme l'école; il ne peut pas y avoir, d'après la nature même, la forme sous laquelle le christianisme nous a été donné, d'Eglise sans école; partout où le vrai christianisme s'établira, vous verrez naître des écoles; les écoles sont les premiers établis- sements de tous les missionnaires.» D'autres auteurs plus récents envisagent la responsabilité de l'Eglise envers l'école comme moyen d'affermir l'éducation reçue au sein de la famille et de l'Eglise⁴⁵. Cette confiance des protestants du XIX^e siècle s'ap-

42. Bosc, *La foi chrétienne et l'Université*, op. cit., 14-15.

43. Fédération protestante de l'enseignement, *Laïcité et paix scolaire*, 1957, 34.

44. A. Vinet, «De l'instruction populaire», dans *La famille, l'éducation et l'instruction*. De même, Calvin disait: «L'Eglise n'a jamais fleuri sans écoles.»

45. E.P. Clowney, *L'Eglise* (Cléon d'Andran: Excelsis, 2000), 158 à 160.

puyait sur cette idée qu'une neutralité était possible. Or nous savons bien que la neutralité n'existe pas! Education et neutralité sont des termes contradictoires! Car éduquer signifie «conduire hors de», cela conduit toujours quelque part! Arnold De Graaf écrit: «L'éducation est toujours de nature religieuse, dirigée et motivée par une conviction religieuse que ce soit l'idéal humaniste, l'islam, les postulats de neutralité ou la vision chrétienne du monde.»⁴⁶ Jacques Maritain, philosophe catholique, écrivait:

«Toute théorie pédagogique est fondée sur une conception de la vie et ressortit par suite nécessairement à la philosophie. Sans remonter jusqu'aux grands maîtres de l'Antiquité, nous constatons que de nos jours la philosophie naturaliste a donné naissance à une pédagogie naturaliste (Spencer), le sociologisme à une pédagogie sociologiste (Durkheim, Dewey, Natorp, Kerschensteiner), le nationalisme et étatisme à une pédagogie nationaliste et étatiste (Fichte et le système scolaire prussien). La pédagogie «suit le flux et reflux des courants philosophiques», c'est qu'elle n'est pas une science autonome, mais dépendante de la philosophie (...) Qu'est-ce à dire, sinon que par nature la pédagogie est fonction de la philosophie, de la métaphysique? «Il n'y a pas de pédagogie neutre: ou bien elle n'est pas pédagogie. (...) Tout pédagogue adore un dieu: Spencer la nature, Comte l'humanité, Rousseau la liberté, Freud le sexuel, Durkheim et Dewey la société, Wundt la culture, Emerson l'individu (...) Ou bien tout réduit à s'adapter à l'enfant et à laisser faire en tout la nature, c'est-à-dire au néant de pédagogie.»⁴⁷

Rechercher la vérité dans l'éducation consiste à faire découler tout son processus d'une vision du monde biblique au préalable. Cornelius Van Til, ce grand penseur réformé, raconte ainsi son parcours:

«Vous savez comme moi que chaque enfant est conditionné par son environnement. Vous avez été tout autant conditionné à ne pas croire en Dieu que je l'ai été à croire. Il faut appeler les choses par leur nom! Si vous dites que ma foi m'a été inculquée à travers le biberon, je répondrai que votre incroyance aussi vous a été inculquée à travers le biberon! (...) C'est pour répondre à ces vœux (prononcés lors de mon baptême enfant, par mes parents) que mes parents m'ont envoyé

46. A. De Graaf, *The Educational Ministry of the Church* (Philadelphie: Craig Press, 1968), 1.

47. J. J. Maritain, préface du livre de M. de Hovre (*Œuvres complètes*, T. III, 14071408).

dans une école chrétienne. Là-bas, j'ai appris que ma condition de racheté du péché et mon appartenance à Dieu allaient influencer et marquer tout ce que je savais et faisais. J'ai vu la puissance de Dieu dans la nature et sa providence à l'œuvre dans le cours de l'histoire. Cela a donné une certaine assise à mon salut en Christ. Bref, le monde dans sa totalité s'est peu à peu ouvert à ma compréhension. A travers mon instruction, j'ai appris à considérer toutes ces questions sous la direction de la toute-puissance et de l'omniscience du Dieu dont je suis l'enfant par le Christ. Je devais apprendre à penser les pensées de Dieu après lui, en m'y efforçant dans tous les domaines de la connaissance (...) Etre sans parti pris, c'est tout simplement une autre façon d'avoir un parti pris! L'idée de neutralité en matière religieuse est juste une tenue de camouflage qui recouvre une attitude négative envers Dieu. Il faut bien voir que celui qui n'est pas pour le Dieu du christianisme est, de fait, contre lui.»⁴⁸

Une éducation protestante, chemin vers la liberté, cherche à transmettre une juste interprétation de la réalité, objet de tout programme d'instruction, une juste «représentation», une juste «image» qui ne soit pas déconnectée de la Révélation, de façon à ce que l'enfant ne se fasse pas ses propres images, ou ne reçoive pas d'interprétation de la réalité sans lien avec la Révélation, ou s'opposant à celle-ci. N'est-ce pas là tout l'objet du deuxième commandement?⁴⁹ Là encore, la notion de «piété lettrée» des premiers réformateurs garde sa pertinence. Toute vérité est vérité de Dieu: partout où l'on peut trouver la vérité, elle appartient au Maître, disait saint Augustin. Une éducation qui permet la transmission de la vérité libère de toute fausse interprétation asservissante⁵⁰ et prépare la pensée des hommes à aimer Dieu et à le servir. Que cette passion pour la vérité nous propulse dans des prises de positions radicales dans le domaine de l'éducation, que notre lampe sorte du boisseau!⁵¹

5. Quant à la valeur qui *consiste à transmettre une vision positive de la vie et du travail, à forger des caractères*, on constate

48. C. Van Til, *Ce que je crois* (Cléon d'Andran: Excelsis).

49. Dt 5.8.

50. Ex 20.4-6 expose ce deuxième commandement et conclut que se faire ses propres images pousse à l'idolâtrie et entraîne une malédiction sur plusieurs générations.

51. Mc 4.21.

que cet objectif est toujours bien présent, même si les moyens de l'atteindre sont divers. Emile Doumergue, fondateur de l'établissement secondaire protestant de Montauban, l'Institut Jean Calvin, écrivait: «Ce qui nous menace aujourd'hui, c'est la crise des caractères et de la foi. Voilà le mal dont souffre la société politique tout autant que la société religieuse. Partout on demande des caractères, des hommes de convictions et de convictions si fortes, si inébranlables qu'ils n'hésitent pas à leur sacrifier tout. Travailler à créer de pareilles convictions, c'est rendre à notre France, et à l'humanité tout entière, le plus grand des services qui peuvent leur être rendus en ce moment.»⁵² Une éducation protestante comprend la dimension de transmission de sagesse, qui dépasse infiniment la notion de transmission de savoirs, puisqu'elle inclut les dimensions d'interprétation, d'éthique, de responsabilité et des implications pratiques du savoir. Elle comprend donc tout ce qui touche au caractère. Si l'éducation scolaire par exemple consiste en une transmission de faits, de techniques et d'aptitudes, alors nous n'avons besoin que de spécialistes et de techniciens et tout va donc très bien! Mais si nous voulons une transmission de sagesse, alors il faudra confier l'éducation à des «sages». Soulignons, ici, que, dans la perspective protestante, la formation du caractère ne fait pas appel en premier lieu aux efforts, à la contrainte purement extérieure, mais à la grâce de Dieu, à la foi en lui, à la fréquentation de sa Parole, seules capables de faire naître et développer le caractère de Christ en chacun de ses enfants. Car c'est la vérité qui produit la sainteté tout comme c'est la vérité qui libère!⁵³ C'est en fréquentant les sages qu'on devient sages⁵⁴; le disciple «sera» comme son maître, a dit Jésus⁵⁵. Il n'y a pas d'éducation protestante possible sans des parents et enseignants qui soient des modèles de foi et de vie quotidiens, sans relation étroite avec la vérité.

6. Enfin, la dernière valeur caractéristique de l'éducation protestante consiste, avons-nous dit, à *favoriser les attitudes de respect*

52. E. Doumergue, cité dans *L'Institut Jean-Calvin*, plaquette pour le 20^e anniversaire.

53. Ep 4.24.

54. Pr 13.20a.

55. Lc 6.40.

et de responsabilité. Notons l'importance accordée par les premiers réformateurs au respect de Dieu, conditionnant le respect de l'homme. Ils l'appelaient «crainte de Dieu». Le Strasbourgeois Martin Bucer écrivait:

«Les maîtres ne doivent pas se contenter d'enseigner à leurs élèves l'écriture et la lecture, mais les éduquer en la crainte de Dieu, la discipline et les bonnes manières civiques.»

Le fougueux Farel insistait: «Avec l'Écriture, le père et la mère, et tous ceux qui ont charge et qui conversent avec les enfants, de fait et de parole, doivent donner l'exemple à leurs enfants d'aimer, craindre et honorer Dieu.»⁵⁶ C'est d'ailleurs cette même crainte de Dieu qui est présentée comme le «début de la sagesse», «le commencement de la science»⁵⁷. De la même manière que le respect envers son prochain est conditionné par le respect envers Dieu, l'exercice d'une réelle responsabilité est conditionné par la capacité de répondre (*respondere*) à celui qui nous appelle. En recevant l'assurance de son pardon, en vivant dans l'attente de la résurrection de la chair et de la venue du Royaume, l'homme prend donc conscience non seulement de la bonne nouvelle qui est dite à sa personne, mais aussi de sa responsabilité qui est la sienne en face de la création tout entière. Il sait que Jésus-Christ fait de lui non seulement une nouvelle créature, mais aussi «un roi et un sacrificateur pour Dieu son Père»: un roi, c'est-à-dire un homme appelé à reconnaître la signification des choses pour les appeler à se les soumettre (en chargeant Adam de donner à toute créature son nom, Dieu donne à Adam pouvoir sur la création entière: le nom, dans l'Ancien Testament, n'est pas seulement une appellation formelle, il contient une signification essentielle); Jésus fait aussi de l'homme un sacrificateur, parce que le règne de l'homme n'a son seul sens possible que dans la mesure où cet homme offre en sacrifice au Créateur ce qui lui est découvert et donné, et en rend grâce à chaque instant. Une éducation qui se veut protestante, biblique, prépare à l'exercice d'une telle responsabilité

56. G. Farel, 1524, *Sommaire*, cité par R. Allier, *Anthologie protestante française*, T. I, 7.

57. Pr 1.7, 9.10, Jb 28.28.

conditionnée par la Re-connaissance (reconnaissance des choses et reconnaissance envers Dieu). La tentation de garder ces valeurs de respect et de responsabilité tout en essayant de leur retirer leur enracinement théologique est probablement à l'origine de leur appauvrissement, ce qui ouvre la porte à toutes sortes d'asservissements. «Pour le chrétien, l'homme est responsable envers Dieu, et envers l'homme, dans la soumission à Dieu et à sa Parole. La liberté consiste à être libres du péché, et donc de nous-mêmes et des hommes, et de toute forme d'esclavage ou de lien qui peut faire de l'homme ou de nous-mêmes son prisonnier, pour devenir le peuple d'Alliance de Dieu en Christ, notre Rédempteur et Roi.»⁵⁸

Conclusion

Ainsi, nous avons exploré ensemble, bien rapidement, le lien qui existe entre la spécificité d'une éducation protestante et la liberté. Ce lien est mis à mal. La montée du sécularisme et du relativisme, l'absence de repères, le refus d'absolus, la laïcité qui a parfois dérapé en laïcisme, ou qui a, au minimum, favorisé un dualisme déresponsabilisant, la démission de nombreux parents dans leur tâche de premiers éducateurs, l'éclatement des familles, le taux de suicides de jeunes qui, en France, est le plus élevé des pays d'Europe avec la Suisse, malgré l'important budget accordé à l'éducation, la tendance à quitter la vie d'Eglise constatée chez de nombreux jeunes, toutes ces constatations nous poussent à nous poser des questions. Y a-t-il encore une éducation «protestante»? Dans les foyers? A l'école? A-t-elle une influence aujourd'hui? Apporte-t-elle plus de sel et de lumière dans notre société?

L'éducation protestante a perdu en influence, en crédibilité et consistance. Pour qu'elle reste un «chemin vers la liberté», ou qu'elle porte à nouveau tout son fruit, il est bon d'examiner les valeurs fondamentales qui la constituent, de les «revigorer», de les irriguer, de se les réapproprier pour les mettre en œuvre. Il est

58. R.J. Rushdoony, *Education for Freedom*, op. cit. Il continue ainsi: «L'éducation chrétienne ne consiste donc pas en un programme auquel on ajoute la Bible, mais en un programme dans lequel la Parole de Dieu gouverne et donne forme à chaque sujet, chaque matière.»

dans l'histoire des grands pas en avant qui ont été des retours en arrière: la Réforme par exemple, comme retour à la Parole de Dieu. Nous avons souvent fait référence à des textes datant de la Réforme; nous lisons dans le livre de Jérémie: «Ainsi parle l'Eternel: Placez-vous sur les chemins, regardez, et demandez quels sont les anciens sentiers, quelle est la bonne voie; marchez-y, et vous trouverez le repos de vos âmes!»⁵⁹ Il y a des «antiques sentiers» en matière d'éducation qui ne devraient pas nous laisser indifférents. Le renouveau de l'implication de plusieurs d'entre nous dans le domaine de l'école chrétienne s'inspire de cet héritage qui a offert tant de bons fruits et qui peut en offrir encore.

Face à l'état de perdition de la jeunesse allemande, Luther avait cité le texte des Lamentations de Jérémie:

«Mes yeux se consomment dans les larmes,
Mes entrailles bouillonnent,
Ma bile se répand sur la terre
A cause du désastre de la fille de mon peuple,
Parce que des enfants et des nourrissons défont
Sur les places de la cité.
Ils disaient à leurs mères:
Où trouver du blé et du vin?
Et ils défont comme des blessés
Sur les places de la ville,
Ils rendaient leur dernier souffle
Sur le sein de leurs mères.»⁶⁰

Cette prise de conscience avait été à l'origine d'un immense effort d'éducation et d'instruction systématiques, dont l'instrument principal avait été l'implantation d'écoles, lieux de transmission de savoir, de sagesse, de vérité, accompagné d'une réforme de la famille⁶¹. A la question «qu'est-ce que l'éducation?», un vieux professeur de l'Académie de Saumur avait répondu: «Eduquer? C'est enfanter à Jésus-Christ.»⁶² Cette conviction était tellement enracinée qu'un prix immense a été

59. Jr 6.16.

60. Lm 2.11-12.

61. G. Mützenberg, *Ils ont aussi réformé la famille* (Ligue pour la Lecture de la Bible).

62. Cité par Durrleman, *op. cit.*, 122.

payé pour que la Bible garde sa place dans la famille comme à l'école⁶³. Il y a sûrement un prix à payer aujourd'hui pour une éducation selon Dieu, pour un déracinement de nos enfants et de la jeune génération de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et leur enracinement à l'arbre de la vie; ce prix est proportionnel à la valeur que nous leur accordons. Face au pillage de notre pays et de la jeune génération, opéré par l'ennemi de nos âmes, il faut que ce cri retentisse à nouveau: «Restitue!»⁶⁴ L'étude du domaine de l'éducation, selon la Bible, doit conduire à une Réforme... Réformer ne signifie pas accepter les formes qui existent, mais les réviser sous l'influence radicale de la Parole de Dieu. Oui, l'éducation protestante a encore des chemins de liberté à frayer... et à retrouver!

Je termine par une citation d'Alexandre Vinet, qui annonce la possibilité et les conditions d'une réforme en éducation:

«L'idée de former l'homme, l'homme tout entier, dans les écoles de la patrie n'est pas encore venue à bien des gens. C'est que le respect de l'homme nous manque; et qui pourrait s'en étonner, lorsque toute idée élevée sur son origine et sa destination s'est peu à peu effacée de la plupart des esprits? Il nous faut pour accueillir ces nobles vues, familières à d'autres pays, il nous faut des mœurs plus sérieuses que les nôtres. C'est le sérieux qui nous manque; on en met l'apparence et le nom partout; on joue le sérieux: on s'applaudit d'avoir abjuré l'ancienne frivolité gauloise; on est frivole d'une autre façon; frivole jusque dans ces passions politiques qui, quelque divergentes qu'elles soient, se rencontrent toutes dans une vaine adoration des formes; frivole jusque dans cet esprit pratique et positif, heureux don sans doute, mais qui perd beaucoup de sa valeur, lorsque pratique signifie égoïste, et que positif signifie terrestre. Non, nous ne sommes pas sérieux; le vrai sérieux n'est que dans les idées infinies et nous n'en avons plus; le vrai sérieux est là où l'âme est considérée comme le but et le corps comme l'instrument; et nous sommes arrivés à la théorie contraire. Aussi suis-je persuadé que si jamais cette importante réforme est opérée, qui doit faire des écoles une fabrique d'hommes, et de l'instruction un hommage à la dignité de notre nature, elle sera

63. Des milliers d'institutrices et instituteurs huguenots ont préféré la prison et la mort plutôt que d'enseigner sans la Bible. Cf. Mémoire de T. Filipzak, *op. cit.*

64. D'après Es 42.22-23.

due à des hommes éclairés d'une autre lumière que celle que nous voyons briller en France, à des hommes que le respect des choses divines aura conduits au respect de l'humanité, et qui auront appris à reconnaître l'héritier du ciel dans le fils de la poussière.»⁶⁵

65. A. Vinet, «De l'instruction populaire», dans *La famille, l'éducation et l'instruction*.

TABLE, TOME LVIII, 2007

G.C. BERKOUWER	
Incertitudes modernes et foi chrétienne	1.11-88
Ronald BERGEY	
Des méditations sur la pertinence du sabbat chrétien	2-3.41-50
Protestantisme et libertés: <i>sola scriptura, sola fide</i> et <i>soli Deo gloria</i>	5.1-6
Pierre BERTHOUD	
L'Alliance, le cadre du message social et politique du prophète Amos	2-3.1-40
Liberté et justice sociale: l'apport de l'Ancien Testament dans la pensée des Réformateurs et de Jean Calvin en particulier	5.85-102
Matthijs J.C. BLOK	
Christianisme et quête d'identité en Afrique	2-3.79-108
Frère Daniel BOURGEOIS	
Chercher le bonheur et trouver la joie	2-3. 65-77
Egbert BRINK	
Comment Dieu garde sa promesse. Méditation sur Genèse 15	4.73-80
La prédestination et la liberté humaine peuvent-elles faire bon ménage?	5.67-83
Luc BUSSIERE	
L'éducation protestante, chemin vers la liberté?	5.127-150
Donald COBB	
Faut-il «réinventer l'Eglise»?	
Réflexions autour du livre de B. McLaren	4.13-31
Justin DAUNER	
Dieu sait tout, pourquoi prier?	4.81-92
Georgina DUFOIX	
Protestantisme et liberté de conscience	5.7-22
William EDGAR	
L'Eglise face au défi de la mondialisation	4.1-12
Le Psaume 87	4.93-96
Frédéric HAMMANN	
«Eclat et éclipse». Pour une lecture de la présence de Dieu	2-3.51-64
Lydia JAEGER	
Entre modernité et post-modernité: faut-il réinventer l'Eglise? ...	4.33-46
Michel JOHNER	
La liberté et l'argent: calvinisme et économie	5.103-126
Marc LIENHARD	
Luther et la liberté chrétienne. Le salut et la liberté	5.23-42
Freddy SARG	
Incinération ou inhumation? Approche pastorale	4.65-72
Roger VERCELLINO-ARIS	
Quel est ce Dieu tout-puissant qui est impuissant?	4.47-64
Paul WELLS	
La théorie politique «réformationnelle» et le pacte social	5.41-66
Table, tome LVIII, 2007	5.151

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 28 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 13 Euros
Etudiants en théologie: 10 Euros. Deux ans: 16 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
BIC: PSSTFRPPMAR
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/tr

N° 244 – 2007/5 – OCTOBRE 2007 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 – Dépôt légal: Octobre 2007

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