

Réforme, liberté de conscience et avenir

par Paul WELLS,

*professeur émérite
à la Faculté
Jean Calvin,
Aix-en-Provence*

La thèse fondamentale de cette présentation est que, dans une perspective biblique, la notion de conscience et de sa liberté est liée à la situation de l'être humain devant Dieu, laquelle se définit par le début et la fin de l'histoire : la création et le jugement final. Cette double fonction proto-eschatologique et eschatologique de la conscience constitue l'être humain comme être espérant.

La liberté de conscience est donc une réalité eschatologique qui rejoint le passé et l'avenir, une réflexion sur la qualité des actes historiques de l'être humain, *coram Deo*. En tant qu'attribut d'une personne créée à l'image de Dieu, la conscience fonctionne dans le contexte de la théologie naturelle ; en tant que réalité orientée vers l'avenir, elle anticipe le tribunal divin, avec exonération ou condamnation.

Nous aborderons ce sujet progressivement :

- D'abord, en esquissant les variations que la liberté de conscience a subies au cours de l'histoire depuis la Réforme ;
- Ensuite, en établissant un lien entre la conscience et l'avenir historique chez Luther ;
- Puis, en indiquant la fonction eschatologique de la conscience dans la perspective de l'avenir final, avec référence à Calvin ;
- Enfin, quelques mots de conclusion.

Les variations historiques de la liberté de conscience

La notion de liberté de conscience est souvent considérée comme une conséquence des réformes protestantes. Ceci est difficile

à démontrer, car les éléments principaux pour les réformateurs, à savoir la création à l'image de Dieu, la loi de Dieu et le jugement dernier, sont absents de ce qu'on appelle l'ordre moral moderne. En réalité, aujourd'hui, coexistent simultanément plusieurs interprétations de la liberté de conscience qui toutes, inconsciemment la plupart du temps, utilisent cette expression équivoque. Ainsi, c'est souvent moins de liberté de conscience qu'on parle, mais d'une de ses variantes sécularisées : la libre-pensée, la conscience historique, ou la conscience individuelle postmoderne qui construit sa propre réalité¹.

Si, pour les réformateurs, une question éthique en rapport avec Dieu est en jeu, lors des Lumières, la compréhension de ce qu'est le *summum bonum* change de 180 degrés par rapport à « l'enchantement » dans lequel Dieu est considéré comme directement présent dans le monde, impliqué dans la société, une force active. Peu à peu, une nouvelle signification est donnée à la place de l'homme dans le cosmos, lequel n'est plus « poreux » mais protégé contre les intrusions. L'individu se libère de la tutelle divine. Toutefois, selon Charles Taylor, « il fallait plus que le désenchantement pour produire un homme protégé contre les intrusions ; il était également nécessaire qu'il eût confiance en ses propres capacités à mettre en place un ordre moral² ». C'est à cela que se résume le sécularisme : le pouvoir de l'homme et la confiance qu'il a de pouvoir créer sa propre identité, d'abord par le rationalisme.

Avec cette sécularisation, la liberté de conscience s'éloigne de la *con-scientia*, à savoir connaître devant Dieu avec le témoignage de Dieu. L'attention se tourne désormais vers une référence intérieure, à la liberté de pensée, à l'expérience du bien, au sentiment de ce qui est vrai, à une référence au-dedans, qui est individuelle et privée. La conscience est devenue autonome : « L'autosuffisance de l'individu l'emportant sur les responsabilités sociales a été élevée en credo sacré³ ». Le mouvement vers l'autonomie a progressivement remplacé

¹ Un développement des idées présentées ici se trouve dans Paul Wells, « Freedom of Conscience, Reformation, and the Advent of Secularism » dans Pierre Berthoud, Pieter J. Lalleman, (éds), *The Reformation. Its Roots and Its Legacy*, Eugene, OR : Pickwick Publications, 2017, pp. 188-218 ; résumé en français, « La liberté de conscience, la Réforme et l'avènement du sécularisme » dans *La Revue réformée*, 68.4, 2017, pp. 17-39.

² Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA : The Belknap Press of Harvard University, 2007, p. 27. Taylor est contre les théories de la sécularisation qui voient celle-ci comme la perte de quelque chose et ne disent que la moitié de la vérité. Le sécularisme n'est pas la perte de quelque chose, mais le gain d'un nouveau sens de l'« épanouissement » humain, un processus long, complexe et multiple.

³ *Ibid.*, p. 267.

la foi en Dieu par la foi en la personnalité humaine : à savoir les aptitudes rationnelles de l'homme ou ses sentiments et ses expériences. Le déisme, la religion des Lumières, a substitué à la révélation divine la foi en la raison et la suprématie de l'ordre public. L'idée d'un Dieu personnel est déplaisante. La liberté de conscience deviendra, par la suite, le premier article du credo libéral pour le bien-être de l'humanité d'un John Stuart Mill : « La liberté de pensée et de sentiment, l'absolue liberté d'opinion et de sentiment sur tous les sujets, pratiques ou spéculatifs, scientifiques, moraux ou théologiques⁴ ». Les limites sont fixées par « les règles morales qui interdisent aux hommes de se nuire les uns les autres⁵ ». La sanction suprême de la moralité utilitariste est le bien-être social défini par la volonté majoritaire.

Face au libéralisme individualiste, on trouve les affirmations scientifiques collectivistes d'inspiration hégélienne. Le bien est une vertu sociale fondée sur la théorie historiciste : « Les vrais principes de moralité, ou plutôt de vertu sociale, (sont) opposés à la fausse moralité ; car l'Histoire du Monde est plus haut placée que cette moralité qui a un caractère personnel – la conscience des individus⁶... » Pour le marxisme, la conscience est une conscience historique et scientifique déterminée par la condition sociale. Pour citer la célèbre formule de Marx : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience⁷ ». Par la suite, Freud appliquera la causalité rationnelle au développement psychologique individuel, transformant la conscience en un super-ego socialement intériorisé.

Les réductions du rationalisme sont juxtaposées, sans renoncer à l'autonomie, à diverses formes de subjectivisme ou d'irrationalisme. Le romantisme libère la conscience des contraintes extérieures, religieuses ou rationnelles, par le mystère et l'imagination. « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme » est la phrase introductive au traité de Jean-Jacques Rousseau sur l'éducation, *Émile* (1762). La conscience nous parle avec le langage non corrompu de la nature, mais elle est étouffée par le conditionnement social. Elle est enveloppée de mystère,

⁴ John S. Mill, *On Liberty*, cité par K.C. O'Rourke, *John Stuart Mill and Freedom of Expression*, London, Routledge, 2001, pp. 77, 162.

⁵ *Ibid.*, pp. 111, 118.

⁶ G.W.F. Hegel, *The Philosophy of Law*, § 345, cité par Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, II, London : Routledge, 1945, p. 64.

⁷ Karl Marx, *Preface, A Contribution to the Critique of Political Economy* (1859). Cf. Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York : Frederick Ungar Publishing, 1961, chapitre 3.

l'imagination est libre et sans limites. Voici ce que dit Taylor à propos de l'intériorité de l'imagination : « La redécouverte de ce que je suis vraiment à l'intérieur est rendue possible par la résonance que je ressens avec la nature autour de moi. Cette idée de résonance reçoit également son sens de la genèse obscure⁸ » dans l'abîme de l'espace et du temps.

Beaucoup plus tard, lorsque le fondationalisme rationnel de la conscience moderniste vacillera, l'individualisme radical du subjectivisme postmoderne entrera en action avec les droits de « *ma conscience* », la conscience de soi. L'abîme se transforme en volcan lorsque pendant les cinquante dernières années l'esprit romantique l'emporte dans un individualisme qui emporte tout. L'hyper-modernisme sonne le glas de la raison et de la conscience historique, et permet à la conscience d'être sans racines et sans buts autre que personnels. Tout est construction sociale : il faut construire sa vie, sans le poids du passé, de la raison, de l'histoire, ou de la nature. L'individu s'attache alors à des groupes ou à des lobbies pour chercher son identité, et la conscience est celle du groupe d'appartenance, une métastase sociale du marxisme collectiviste.

Pour résumer : de la *sundeisis* biblique d'abord élaborée par les Pères de l'Église, du Moyen-Âge et de la Réforme, la sédimentation s'opère sur la notion de conscience : s'ajoutent les notions de liberté de la raison, de la conscience historique, de la conscience sociale ou psychologique, et de la conscience intérieure aboutissant à l'hyper-individualisme radical postmoderne du « moi et ma conscience ». Il est important de voir que, quand on parle de la notion de conscience ou de sa liberté, on est souvent loin de la valeur chrétienne. Communs aux autres versions sont le naturalisme, l'autonomie et le progrès évolutionniste. Le conservatisme, soutenu par les traditions du passé, ou actualisé par des attitudes considérées « racistes et bigotes », est devenu le péché originel de notre société.

Liberté de conscience et avenir chez Luther

La fonction eschatologique de la conscience dans la perspective de l'avenir immédiat et ultime est importante pour les conséquences sociales de la Réforme, que celle-ci soit luthérienne, calviniste ou radicale, et pour les communautés qui en sont issues.

La tiédeur de la Réforme magistrale pour le livre de l'Apocalypse est bien connue et commentée par Irena Backus dans son ouvrage

Reformation Readings of the Apocalypse. Geneva, Zurich and Wittenberg. Luther et Zwingli se sont posé des questions à propos de la canonicité du livre, Calvin ne l'a pas commenté et, seul, Bullinger, parmi les réformateurs magistraux, l'a abordé dans une série de prédications. Backus analyse une dizaine de commentaires et conclut que « le seul trait commun est leur identification sans faille de la papauté comme adversaire apocalyptique⁹ ». Ceci peut faire sourire, mais ce serait oublier trois facteurs : le sens de la proximité de la fin au moment de la Réforme, l'héritage de la critique radicale au Moyen-Âge du pape comme antichrist, en particulier chez les moines franciscains, et le fait qu'en parlant ainsi, les réformateurs se référaient non au pape en personne, mais souvent à l'institution curiale.

L'attitude de Luther et de Calvin vis-à-vis de l'Apocalypse s'explique en partie par les excès apocalyptiques de leur époque. 1500 est un demi-millénaire, et la fin du quatorzième siècle était trouble : épidémies, famines sévères, guerres, malaises sociaux, menace turque, anarchie religieuse, sorcellerie, et les nouvelles armes de guerre. L'imprimerie favorisait la distribution de pamphlets et les gravures apocalyptiques d'Albrecht Dürer, datant de 1498, ont beaucoup de succès, les plus célèbres étant celles de *La Femme vêtue du soleil* et les *Chevaliers de l'Apocalypse*. Le supplice, la même année, de Savonarole est tout récent et, bientôt, Müntzer contribuera au mal du siècle. L'Italie et l'Espagne sont remplies d'illuminés avant 1500, le Concile de Latran de 1513 interdisant les prêches apocalyptiques. Diarmaid MacCulloch affirme qu'entre 1550 et 1700, 300 prophètes sont répertoriés en Europe du nord. L'*Apocalypsis Nova* d'Amédée de Portugal est publié en 1502, l'*Utopie* de Thomas More en 1515, et le commentaire de Joachim de Flore de 1195 annonçant la venue de l'*antichristus maximus* est re-publié à Venise en 1527¹⁰.

Aussi quand Luther parle de l'antichrist ne sort-il pas des sentiers battus. L'ambiance apocalyptique a contribué à susciter l'importance de cette notion dans la pensée de Luther. Heiko Oberman, dans son livre *The Two Reformations: The Journey from the Last Days to the New World*, présente un Luther apocalyptique, peu reconnu des commentateurs. « Contrairement à Erasme et à Calvin, qui ont vécu au seuil du monde moderne, Luther a habité les derniers

⁹ Irena Backus, *Reformation Readings of the Apocalypse, Geneva, Zurich and Wittenberg*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 138.

¹⁰ Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided*, London : Penguin Books, 2004, pp. 555-556 ; Backus, *Reformation Readings*, pp. xii-xiii.

jours (*Endzeit*) avec l'expérience de la dernière phase de l'histoire¹¹ ». En ces « derniers temps damnés » constate-t-il, l'antichrist fait taire l'Évangile et accomplit les prophéties de Pierre et de Paul (2 P 3,3 ; 2 Tm 3,1). En février 1520, affirme Oberman, Luther a compris que l'antichrist a pénétré la maison de Dieu, que la chrétienté est menacée, que le vicaire de Christ a usurpé la place de Christ, et que le Jour du Seigneur ne peut être loin. Quand Luther fait référence à l'antichrist, il mobilise l'arsenal médiéval contre l'homme de perdition apparu à Rome, dans l'attente du salut qui viendra seulement de la main de Dieu, et non de la volonté humaine.

Le développement de la pensée de Luther sur l'antichrist s'est effectué lors de sa confrontation avec le pape, en particulier après 1517¹². Dans une lettre de 1518, il écrit à Wenceslas Link : « ... Vous pouvez juger si j'ai raison dans mon intuition quand j'affirme que l'antichrist mentionné par St Paul règne dans la cour à Rome, puisque je pense que je peux montrer que c'est une peste plus importante que les Turcs ». Condamné par la bulle *Exsurge Domine* en 1520, Luther affirme à plusieurs reprises que l'antichrist ne peut être pire que le pape, faisant le lien avec 2 Thessaloniciens 2. Il interprète « le temple de Dieu » (v. 4) comme étant la chrétienté. Après l'excommunication de 1522, Luther parle de « l'abomination innommable de l'antichrist de Rome » et prononce la malédiction « malheur à vous, antichrist, et à tous vos apôtres et vos clercs » avec des références à Matthieu 24, Apocalypse 13 et Daniel 11. Scott Hendrix, dans son ouvrage *Luther et la papauté*, dit qu'en 1522, « Luther a adopté la position sur la papauté qu'il maintiendra toute sa vie¹³ ».

Deux points supplémentaires sont à noter. « Si, dit Roland Bainton, les prédécesseurs de Luther ont identifié des papes particuliers comme antichrists à cause de leurs vies corrompues, Luther affirme que chaque pape est antichrist, même ceux qui sont exemplaires, car l'antichrist est une institution collective, un système qui corrompt la vérité¹⁴ ». Ensuite, une accentuation apocalyptique vient s'ajouter à

¹¹ Heiko A. Oberman, *The Two Reformations: The Journey from the Last Days to the New World*, New Haven and London, Yale University Press, 2003, p. 73.

¹² Je suis, dans la suite, la présentation de Jeffrey Dale, « Martin Luther's View of the Antichrist », pp. 2-7, https://www.academia.edu/25376000/Martin_Luthers_View_of_the_antichrist, consulté le 4/8/2017. Dale fait de nombreuses références aux écrits de Luther.

¹³ Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy. Stages in a Reformation Conflict*, Philadelphia, Fortress Press, 1981, p. 148.

¹⁴ Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York, Abingdon Press, 1950, p. 111.

ce jugement. Si les Turcs sont quelquefois caractérisés comme antichrist, et si les *Schwärmer* anabaptistes sont la « semence du diable », non l'antichrist, la papauté est l'antichrist ultime. Luther en parle comme d'un signe eschatologique. « Nous sommes, dit-il, dans les derniers temps, le pire des temps, comme l'Écriture l'a prédit¹⁵ ». Faisant un jeu de mots entre *Endechrist* et antichrist, il dit « le pape avec ses évêques, est un *Endechrist* ». Serait-ce aller trop loin de penser que « Luther considéra les mouvements historiques de son temps et sa mission comme apocalyptiques, des événements des derniers jours¹⁶ » ?

Mais quel rapport avec la notion de conscience ? La célèbre réponse de Luther devant l'empereur Charles V à la Diète de Worms, en avril 1521, peut être considérée sous ce jour. Contre le pape et les conciles, interrogé par Eck et sommé de désavouer ses livres, Luther répliqua :

Puisque Votre Sainte Majesté et Vos Seigneuries me demandent une réponse simple, je vous la donnerai sans cornes ni dents. Voici, à moins qu'on me convainque autrement par des attestations de l'Écriture ou par d'évidentes raisons – car je n'ajoute foi ni au pape ni aux conciles seuls, puisqu'ils se sont souvent trompés et qu'ils se sont contredits eux-mêmes, car je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive de la Parole de Dieu – je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sage ni honnête d'agir contre sa propre conscience. Je ne puis autrement. Me voici. Que Dieu me soit en aide. Amen.

Que faut-il entendre par une conscience captive de la Parole de Dieu ? Oberman pense que les paroles « Me voici... » qui, peut-être, n'ont pas été prononcées, indiquent dans l'eschatologie réaliste de Luther, que le réformateur prend position « sur l'Église catholique, ni à droite, ni à gauche, mais précisément là¹⁷ ».

Malgré la nature énigmatique de l'expression, il ne fait pas de doute que, pour Luther, une conscience captive de la Parole de Dieu est une conscience réellement libre, et libre des autorités humaines, y compris de l'Église traditionnelle. Luther prend position pour la *catholicité de la vérité* contre ce qui est antichrist. Donc, la conscience

¹⁵ Dale, art. cit., p. 12.

¹⁶ Hans-Martin Barth, *The Theology of Martin Luther. A Critical Assessment*, Minneapolis MN : Fortress Press, 2013, p. 299.

¹⁷ Oberman, *The Two Reformations*, p. 74.

est liée par cette vérité et non par le pape ou les enseignements humains. Cette interprétation peut être soutenue par référence au célèbre commentaire de Luther sur les Galates, que Luther appelait « ma Katherine », se disant marié à son message. Il a fait des cours sur les Galates en 1519, 1523, et encore en 1531, publiés en 1535. En commentant Galates 2,21, il dit :

Paul se met en colère contre l'antichrist car il refuse la grâce et le mérite de Christ, lui crachant au visage et le poussant de côté, disant 'Je vais vous sauver' par des messes, des pèlerinages, des pardons et des mérites. Ceci est la doctrine de l'antichrist : la foi ne vaut rien, si elle n'est pas renforcée par les œuvres. Par cette abominable doctrine, l'antichrist a ruiné, enténébré et enseveli la grâce de Christ et, à la place de la grâce et du royaume de Christ, a établi la doctrine des œuvres et des cérémonies.

Et sur Galates 3,10 :

Pas étonnant que Paul ait pu prédire les abominations que l'antichrist introduira dans l'Église. Que l'antichrist viendra, Christ l'a prophétisé en Matthieu 24,5... Celui qui cherche la justice par les œuvres nie Dieu et se fait lui-même Dieu. Il est antichrist parce qu'il attribue à ses propres œuvres la capacité omnipotente de conquérir le péché, la mort, le diable, l'enfer et la colère de Dieu... L'antichrist s'attribue l'œuvre de Christ. C'est un idolâtre. Une personne juste par la loi est la pire des infidèles.

Partout dans le commentaire des Galates, la conscience est libre, en paix quand elle devient une avec Christ, justifiée par la foi contrairement à la loi et aux œuvres qui sont le domaine de l'antichrist. La conscience sait qu'il est impossible d'être sauvé par les œuvres, mais sous la loi de la grâce de Christ, la conscience est une dame et une reine.

Mark Noll semble avoir raison quand il dit que Luther arrive à sa position « non par une interprétation de la prophétie biblique, mais par un enchaînement de raisons théologiques¹⁸ ». C'est l'opposition à l'essentiel du message biblique, à savoir la justification par Christ, le salut par la grâce, et la liberté de conscience devant Dieu, qui fait que Luther considère le pape comme antichrist, le héraut des derniers

jours. « La conscience, en théologie luthérienne, dit Harold Berman, provient directement de la foi ; elle est la source et l'application aux situations concrètes de notre compréhension des principes de la loi divine et naturelle¹⁹ ». L'Évangile de la croix, Luther dit encore, apporte « le grand feu de l'amour de Dieu pour nous, par lequel le cœur et la conscience deviennent heureux, sereins et satisfaits²⁰ ». Cela place la conscience au-dessus des pouvoirs terrestres, l'Évangile contre la loi, et contre la papauté.

La fonction eschatologique de la conscience, en référence à Calvin

La notion de conscience a été cultivée par la théologie du Moyen-Âge en lien avec la lumière naturelle qui détourne l'homme du mal. Les théories mettaient l'accent sur la conscience comme source (*habitus*) des principes moraux (*synderesis*, déjà chez Jérôme), comme réponse volontaire à la connaissance morale (Bonaventure), ou comme l'application de la connaissance morale à l'action (Thomas d'Aquin)²¹.

Ces discussions ont préparé la voie à la mise au premier plan de la conscience dans la théologie des réformateurs et ensuite des puritains. Irena Backus indique que Thomas et Calvin se réfèrent à la loi naturelle et à Romains 2,14-15 pour situer la conscience, mais que, au-delà des comparaisons superficielles, il y a une différence : « Calvin met un accent particulier sur la loi naturelle et en fait une norme conférée à la conscience de l'homme par Dieu... l'homme ne peut faire autre chose que révéler le contenu de ses actions morales à Dieu. Le concept de conscience de Calvin implique la dépendance de chaque homme à Dieu dans une relation individuelle, ce qui aurait été inconcevable à d'Aquin²² ». Comme G.C. Berkouwer commente :

¹⁹ Harold J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Tradition*, II, The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Traditions, Cambridge, MA : Harvard University Press, 2003, p. 75.

²⁰ Martin Luther, « A Brief Instruction on What to Look for and Expect in the Gospels » (1521), dans *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Timothy F. Lull (éds), Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 106.

²¹ Les théories philosophiques de la conscience sont souvent catégorisées comme suit : théories de la connaissance morale, de la motivation et de la réflexion, qui ne sont pas mutuellement exclusives. Nous n'abordons pas les discussions scolastiques sur la *synderesis*, la nature de l'inclination au bien chez l'homme. Voir, à ce sujet, Stuart P. Chalmers, *Conscience in Context. Historical and Existential Perspectives* (Bern : Peter Lang, 2014), pp. 78-151 et Kenneth E. Kirk, *Conscience and Its Problems* (London : Longmans, Green, 1936), pp. 179-181.

²² Irena Backus, « Calvin's Concept of Natural and Roman Law », *Calvin Theological Journal* 38.1 (2003) : 12.

« La conscience n'est pas un organe séparé du cœur avec lequel les hommes croient. Elle exprime la richesse d'une vie en communion avec Dieu et la possibilité du salut, qui résonne dans le plus profond du cœur et de la vie de l'homme, et conduit ainsi à une sainte audace²³ ». La liberté de conscience est donc l'épanouissement *coram Deo*, se soumettant à la révélation normative de Dieu, agissant sur des faits objectifs et dans le cadre de l'expérience humaine, comme l'indique Romains 2,12-16.

Dans une section de l'*Institution chrétienne* qui traite, suivant Luther, des deux royaumes, temporel et spirituel, Calvin, influencé par les *Loci communes* de Mélanchthon à ce sujet²⁴ donne une définition la plus complète de la conscience :

De même que nous disons que les êtres humains savent ce que leur esprit a compris – d'où le mot *science* – de même lorsqu'ils ont un sentiment du jugement de Dieu, qui est, pour eux, comme un second témoin qui n'accepte pas de cacher leurs fautes, mais qui les cite devant le tribunal du grand Juge et les y tient comme coincées : un tel sentiment est appelé *conscience*. Celle-ci est comme un intermédiaire entre Dieu et les hommes. Ceux qui ont ce témoin dans leur cœur ne peuvent pas effacer, en l'oubliant, la connaissance qu'ils ont du bien et du mal ; s'ils ont péché, ils en sont poursuivis jusqu'à ce qu'ils reconnaissent leur culpabilité. C'est ce qu'explique Paul quand il dit que 'leur conscience rend témoignage' lorsque leurs pensées les accusent ou les absolvent face au jugement de Dieu (Rm 2,15). Une simple connaissance pourrait être étouffée. C'est pourquoi ce sentiment qui pousse l'homme face au jugement de Dieu est comme une sentinelle qui lui est donnée pour veiller et épier et pour mettre en évidence ce qu'il serait bien aise de cacher. D'où le proverbe ancien²⁵ : La conscience est comme mille témoins²⁶.

À noter que la conscience est un témoin devant Dieu et son jugement, elle est sentinelle et médiatrice entre Dieu et les hommes.

²³ G.C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids : Eerdmans, 1962), p. 173.

²⁴ Philip Melancthon, *Commonplaces. Loci Communes*, 1521 (St Louis, MI : Concordia Publishing House, 2014), pp. 85-87, 178.

²⁵ Quintilien, *Institution oratoire*, V.xi.41.

²⁶ Jean Calvin, *Institution de la religion Chrétienne*, Paul Wells et Marie de Védrines (éds), Cléon d'Andran/Aix-en-Provence, Excelsis/Kerygma, 2009, II.xix.15.

Quand Calvin parle de conscience, il parle souvent du tribunal dernier. Les hommes font la différence entre la justice et l'injustice et « jugés par le témoignage de leur conscience, commencent à trembler même maintenant devant le trône de jugement de Dieu²⁷ ». Ce qui est réel mais caché sera dévoilé lors du jugement de la résurrection. Romains 2,12-16 indique que « les prescriptions (*ergon*) de la loi sont inscrites sur ce qui est le plus profond et le plus déterminant dans leur être moral et spirituel, et y sont incorporées dès l'origine²⁸ ».

Retour à l'origine et renvoi à l'avenir, la conscience est le jugement que l'homme-image de Dieu rend sur lui-même *selon* le jugement rendu par Dieu. À noter qu'en aucun des deux cas, ce jugement n'est rendu indépendamment des normes que Dieu a établies dans la révélation, tant naturelle que spéciale.

Ceci suffit pour montrer que la conscience a une fonction eschatologique par la mauvaise conscience qui condamne, et par la bonne conscience qui justifie. Condamnation et justification indiquent, dans le présent, la réalité judiciaire du grand tribunal à venir, donc l'avenir de l'être humain. Pour Calvin, justification veut dire *réconciliation*.

Est justifié devant Dieu celui qui est réputé juste devant le jugement de Dieu et qui est agréable pour sa justice... Cela est comparable au cas de quelqu'un qui est accusé à tort et qui, après avoir été examiné par le juge, est absous et déclaré innocent : on dit de lui qu'il est « justifié » devant la justice. Nous dirons donc que l'être humain qui, étant dissocié du nombre des pécheurs, a Dieu pour témoin approuvateur de sa justice, est justifié devant lui²⁹.

Conclusion

Le lien entre la conscience et l'avenir peut se résumer comme suit. Luther, au début de la Réforme, se situe au bord de l'abîme, de l'inconnu. Sa réaction à l'opposition à l'Évangile et la liberté que procure la conscience libérée par la bonne nouvelle se fixe sur le *terminus a quo*, le point de départ du processus eschatologique mis en marche, et sur le pape comme antichrist. Calvin, dans la deuxième génération de la Réforme, envisage la durée et met la liberté de conscience dans le contexte de son *terminus ad quem*, le but « propre » ou ultime de l'eschatologie, le jugement dernier et la justification

²⁷ IC, II.ii.24 ; ii.v.5 ; II.viii.3 ; III.v.7 ; etc.

²⁸ John Murray, *The Epistle to the Romans*, I, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, p. 75.

²⁹ Calvin, *Institution*, III.xi.2.

devant Dieu. Pour cette raison, Calvin verra l'avenir immédiat comme un temps de persécution des pèlerins sur terre et de résistance à l'idolâtrie, développant ainsi une éthique de sanctification progressive par l'épreuve.

Ces deux positions complémentaires correspondent, en quelque sorte, au « déjà et pas encore » du Nouveau Testament. L'opposition présente à l'Évangile annonce la fin, quand la conscience sera finalement libérée de son épreuve présente par la justification devant le tribunal divin.

Enfin, entre la réformation, le modernisme ou le modernisme-post, le contraste en ce qui concerne la liberté de conscience est la différence entre la théonomie et l'autonomie. La première considère la conscience comme une réalité créée et que l'être humain doit un jour rendre compte devant son Créateur, selon les conditions de sa loi et son Évangile. La deuxième, naturaliste, historiciste, ne connaît que l'homme, le milieu et le moment, considère la liberté de conscience comme étant sans bornes autres que celles de la situation immanente, ou de la construction sociale.

