

Trinité et Mission chez les Réformateurs

par Jean-Louis LEUBA

Professeur de systématique à la faculté de théologie de
l'Université de Neuchâtel

Une nouvelle fois, la rédaction de HOKHMA est reconnaissante aux RR. PP. Trinitaires de Salamanque qui lui ont aimablement accordé l'autorisation de publier l'étude qui suit. Cette étude a été présentée lors de la quinzième session du symposium de théologie trinitaire organisée par eux du 20 au 22 octobre 1980 en collaboration avec l'Institut d'études théologiques de l'Université pontificale de leur ville sur le sujet général : « Trinité et Mission ». La version originale espagnole a paru dans le recueil « Trinidad y Mision », (Semanas de estudios trinitarios, XV), Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca - 1981 - pp. 269-292.

Le titre même de la contribution que l'on m'a confiée appelle une première élucidation, relative au terme de « mission » dans son rapport avec les Réformateurs du XVI^e siècle.

En effet, s'il fallait entendre par « mission » l'annonce de l'Evangile à des hommes adultes, à des nations tout entières qui ne le connaissent pas encore, il y a lieu de constater que, sur terrain protestant, une activité missionnaire de quelque importance ne s'est fait jour qu'à une époque notablement postérieure aux grands mouvements de Réformation, luthéranisme, calvinisme, anglicanisme, d'où sont issues les Eglises protestantes.

Ce phénomène a de multiples causes, que l'on peut ramener, je crois, aux trois principales suivantes.

1. - Luther, Zwingli, Calvin étaient fort conscients, sans doute, de la nécessité d'annoncer l'Evangile. Mais ils étaient beaucoup moins conscients, Luther et Calvin surtout, des dimensions réelles du monde dont ils n'étaient pas loin de penser qu'il avait déjà été entièrement évangélisé. Les seuls non-chrétiens qu'ils connussent pratiquement étaient les Juifs et les Musulmans. Mais ils les considéraient les uns et les autres, comme des hommes ayant refusé l'Evangile qui leur avait été offert. C'est dire que l'effort spécifique des Réformateurs s'est porté essentiellement sur la

chrétienté, sur l'Eglise, qu'il s'agissait de réformer. A proprement parler, leur prédication, leur action s'adressaient à des chrétiens. C'est au nom de l'Evangile dont se réclamaient l'Eglise et les Etats chrétiens qu'ils s'adressaient aux hommes de leur temps. Dans son essence, la Réformation du XVI^e siècle, sous ses diverses formes, fut un événement considérable certes, mais somme toute interne à la chrétienté.

2. - Par voie de conséquence, la Réformation fut liée, de manière profonde et organique, à ses débuts tout au moins, aux pays dans lesquels elle éclata. Ce n'est que beaucoup plus tard que le protestantisme se dégagera du principe territorial *cujus regio ejus religio* qui fut, à l'origine, la condition de son succès historique. En effet, si, en Allemagne, en Angleterre, en Scandinavie, les princes n'avaient pas pris parti pour elle, si, à Zurich, à Berne, à Genève, en Ecosse, en Hollande, les autorités séculières ne l'avaient pas délibérément voulue, la Réformation n'eût pas triomphé et fût demeurée une secte bientôt écrasée par les pouvoirs conjugués de l'Eglise et de l'Etat. Il est évident que, dans de telles conditions, le regard des Réformateurs ne pouvait guère se porter au delà de l'Europe. D'ailleurs, où les protestants eussent-ils trouvé, au XVI^e siècle, de vastes régions que leurs princes eussent assigné à leur action missionnaire ? A cette époque les principales découvertes furent, on le sait, le fait de deux nations essentiellement catholiques, l'Espagne et le Portugal.

3. - Enfin, il faut remarquer que, très tôt, le protestantisme fut acculé à la défensive et cela sur le front politique aussi bien que sur le front religieux et théologique. Les tâches immédiates l'emportèrent d'emblée sur des vocations plus lointaines. Les voix protestantes qui, dès le début, s'élevèrent en faveur d'un effort spécifiquement missionnaire (1) ne rencontrèrent guère d'écho. Et les premières tentatives missionnaires protestantes entreprises alors auprès des Juifs, des musulmans, des païens slaves, brésiliens, indonésiens n'eurent pas de résultats durables.

Comme il était naturel, les premières missions émanèrent des Eglises les plus « établies », celles qui pouvaient compter sur l'appui et même l'initiative des Etats où elles se trouvaient : Eglise luthérienne de Suède et de Norvège en Laponie, dès le XVI^e siècle, Eglise de Hollande à Formose dès 1624, Eglise d'Angleterre en Amérique du Nord puis, dans la plupart des pays d'Outre-mer, dès le milieu du XVII^e siècle. Mais ces entreprises constituaient en somme des extensions des Eglises d'Etat. La situation changera considérablement au cours des XVIII^e et XIX^e siècles. Le piétisme allemand, le revivalisme anglo-saxon, d'origine non conformiste,

1. On mentionnera ici tout spécialement Bucer (1491-1551), Bibliander (1504-1564) et Saravia (1531-1613).

créeront un nouveau type de mission, très spécifiquement « protestant », c'est-à-dire centré non plus sur le caractère institutionnel d'« Eglises-mères », mais sur le rassemblement local de fidèles ayant foi en l'Evangile. L'on assiste dès lors à la naissance d'innombrables sociétés missionnaires qui répandront, souvent en ordre dispersé et parfois en concurrence les unes avec les autres, l'Evangile dans les pays d'Outre-mer, lesquels d'ailleurs se voyaient de plus en plus colonisés par les puissances européennes, particulièrement par l'Angleterre.

On sait comment, dès la fin de la première guerre mondiale et plus encore, dès le milieu du présent siècle, les missions protestantes ont évolué et ont fait place à ce que l'on appelle les « Jeunes Eglises », qui ont pris en main elles-mêmes leur propre destinée non sans recourir à l'aide fraternelle de collaborateurs envoyés par les milieux missionnaires blancs, en Europe et en Amérique du Nord (2).

Au premier abord, il pourrait sembler que l'évolution considérable relative à la mission — sans parler de l'évolution dans les domaines fondamentaux de la théologie et de l'ecclésiologie — qui s'est produite au sein du protestantisme du XVI^e siècle à nos jours, soulève, à propos de notre sujet le dilemme suivant :

- Ou bien s'en tenir à la pensée des Réformateurs, mais alors ne faire un exposé qui n'ait qu'un intérêt historique, pour ne pas dire archéologique.

- Ou bien tenter de montrer l'évolution qui s'est produite depuis le XVI^e siècle, mais par là se distancer des Réformateurs qui, à cet égard comme à tant d'autres ont vécu dans des conditions très différentes des conditions actuelles.

Dans le premier cas, le sujet ne serait pas d'actualité. Et une théologie qui n'est pas d'actualité n'offre pas d'intérêt spécifiquement théologique.

Dans le second cas, le sujet ne serait tout simplement pas traité.

Il en serait ainsi si — nonobstant ses manifestations extrêmement diverses et son extrême plasticité — le protestantisme issu de la Réformation du XVI^e siècle ne possédait pas une très profonde cohérence interne en vertu de laquelle il est possible et même nécessaire de l'envisager dans ses éléments spécifiques, toujours sous-jacents à chacune de ses manifestations historiques, si diverses qu'elles puissent paraître.

C'est à quoi je voudrais m'appliquer maintenant. Je voudrais dégager la relation profonde, organique, qui existe, selon les Réformateurs, entre la Trinité et l'annonce de l'Evangile. Cette relation a beau avoir pris au cours des siècles, des aspects différents selon le milieu historique, géographique, politique, culturel, au

2. Pour plus de détails, on voudra bien se reporter à ma contribution *Misiones protestantes*, Gran Enciclopedia Rialp, 1972.

sein duquel elle a été affirmée, elle n'en demeure pas moins, dans ce qu'elle a de spécifique, une constante qu'il est possible de déceler et dont il est impossible de rendre compte.

Quelque différentes que soient les conditions dans lesquelles les Réformateurs et leurs descendants spirituels, si divers entre eux à tant d'égards, aient annoncé l'Evangile, il y a néanmoins, comme un fil rouge à travers cette multiplicité et cette complexité, un certain nombre de constantes issues directement et organiquement d'une doctrine protestante trinitaire spécifique, non pas contraire, sans doute, à la doctrine patristique ou médiévale, mais ayant mis l'accent — un accent spécifique — sur certains aspects de l'inépuisable richesse du Dieu trinitaire.

Quel est cet accent spécifique qui caractérise la pensée des Réformateurs sur la Trinité et qui constitua dès lors la caractéristique parfois manifeste, parfois sous-jacente, mais toujours active du protestantisme ultérieur, quelque diverses qu'aient pu être et que soient encore aujourd'hui ses manifestations extérieures ?

A cet égard, l'on peut ramener l'état de fait aux deux points principaux suivants :

1. - Les Réformateurs, dès le début, se sont montrés réservés et parfois même critiques à l'égard des spéculations de type intellectuel sur la Trinité, de même que sur les formulations de type philosophique du mystère du Christ ;

2. - Cette réserve et ces critiques ne signifient pourtant nullement qu'ils n'aient pas considéré — et que les Eglises issues d'eux n'aient pas considéré — la Trinité comme la pièce maîtresse de la doctrine chrétienne et comme la référence fondamentale d'une prédication conforme à l'Ecriture. Mais ils ont abordé la Trinité non pas sous l'angle d'une spéculation intellectuelle, mais sous l'angle des conséquences concrètes pour la foi et pour la morale. C'est pour cette raison que, face aux antitrinitaires de leur temps, ils ont été amenés à réaffirmer avec vigueur le caractère trinitaire de la doctrine de Dieu, rejoignant ainsi, mais en les renouvelant de l'intérieur, les efforts doctrinaux patristiques et médiévaux relatifs à la Trinité.

Développons brièvement ces deux points.

1. - La critique des Réformateurs à l'endroit des spéculations sur la Trinité.

D'une manière générale, il y a unanimité chez les Réformateurs en ceci, qui est l'essence même de la Réformation : ce qui compte, ce n'est pas l'aspect intellectuel de la foi, mais l'appropriation du salut, le fait d'être saisi par la grâce de Dieu, le fait de plaire à Dieu par la foi qu'on a en lui. Cette préoccupation, qui existe depuis longtemps déjà dans certains mouvements spirituels du moyen âge peut être formulée dans les termes de l'imitation de Jésus-Christ : « Que vous sert de raisonner profondément sur la

Trinité, si vous n'êtes pas humbles et que par là vous déplaisiez à la Trinité ? » (3).

« Que vous sert », c'est-à-dire : en quoi est-ce que cela contribue à votre salut. On trouvera constamment cette expression dans les textes fondamentaux du protestantisme du XVI^e siècle, particulièrement dans les catéchismes. (4)

Cette préoccupation fondamentale explique la réserve et même parfois la critique des Réformateurs à l'égard des spéculations trinitaires. Quelques exemples, parmi beaucoup d'autres :

Luther : « J'ai dit souvent, je le redis, souvenez-vous en quand je serai mort : gardez-vous de tous les maîtres que le diable enfourche et conduit, ceux qui commencent à enseigner tout en haut et qui prêchent Dieu seul, séparé du Christ (qui est « en bas », ce sur quoi Luther insiste constamment), comme on a jusqu'ici spéculé et joué dans les hautes écoles, avec ses œuvres là-haut dans le ciel, ce qu'il est, ce qu'il pense, ce qu'il fait, lorsqu'il est avec lui-même ». (5).

En ce qui concerne Calvin, on notera que, dans la première édition de l'*Institution de la religion chrétienne* il a très peu parlé de la Trinité. Ce n'est que plus tard, pour répondre aux antitrinitaires qu'il a introduit des développements, au reste très traditionnels, sur la Trinité. (6). En 1545 encore, contre Caroli qui l'accusait d'antitrinitarisme, Calvin peut affirmer : « Cette connaissance pratique (c'est-à-dire de mettre toute sa confiance et toute son espérance en Jésus-Christ) est sans aucun doute beaucoup plus certaine que toute spéculation oisive. En effet, l'âme pieuse contemple Dieu, le touche presque là où elle se sent vivifiée, illuminée, sauvée, justifiée et sanctifiée » (7).

Tout aussi typiques sont les déclarations de Mélanchton dans la Préface à la première édition de ses *Loci communes*, le plus ancien manuel protestant dogmatique. Parmi les lieux théologiques, il distingue entre ceux qui sont « entièrement incompréhensibles » et ceux qui, d'après la volonté du Christ, sont « assurés », clairs, accessibles au peuple chrétien. Des premiers, il déclare

3. *Imitation de Jésus-Christ*, Livre I, chap. I.

4. Quelques exemples, parmi tous ceux que l'on pourrait alléguer : *Catéchisme de Calvin* (1542).

Questions 29, 40, 42-44, 63, 71, etc. Sans cesse, à propos des divers points de doctrine revient la question : « De quoi te sert-il de savoir cela ? » ou « Te revient-il quelque profit de cela ? ».

Catéchisme de Heidelberg (1563). Texte réformé s'inspirant très profondément de Calvin.

Question 36, 43, 45, 49, etc.

Semblablement Luther, dans son Introduction au *Petit Catéchisme* (1529) à propos de chacune des parties (La Loi, La Foi, La Prière, les Sacrements) montre « l'utilité », « l'avantage » de connaître la doctrine.

5. Prédication sur Jean 17.3 (1528), Weimarer Ausgabe, 28, p. 100.

6. *Institution de la religion chrétienne*, I, XIII.

7. *Adversus P. Caroli calumnias*, Corps reformatorum, 7, p. 312 et suiv.

qu' « il est plus juste d'accorder à ces mystères divins notre adoration que notre investigation ». Car cette investigation implique de grands dangers parce qu'elle détourne du Fils venu en chair. Et Mélanchton de conclure en disant qu'il n'y a pas lieu de consacrer beaucoup de temps à ces *Loci supremi* qui traitent « de Dieu, de son unité, de sa trinité, du mystère de la création, du mode de l'incarnation ».

Mais tout cela n'est qu'un aspect, l'aspect critique de la théologie des Réformateurs relative à la Trinité. Il y a un tout autre aspect, qui est éminemment positif.

2. - L'abord pratique, et non spéculatif de la Trinité.

Le passage qui présente l'expression classique de la position des Réformateurs se trouve chez Mélanchton, dès la première édition de ses *Loci theologici*. Après avoir parlé de ces *Loci supremi* auxquels il n'y a pas de lieu de consacrer beaucoup de temps, Mélanchton passe aux Loci importants sans lesquels personne ne peut se nommer chrétien : la puissance du péché, la loi, la grâce. « Car c'est par eux que le Christ est vraiment connu puisqu'aussi bien connaître Christ, c'est connaître ses bienfaits et non s'attacher — comme ceux-ci (les scolastiques) l'enseignent — à ses natures et au mode de son incarnation. Si tu ne sais pas pour quel usage il a revêtu la chair et a été mis en croix, à quoi te sert-il de connaître son histoire ? ». (8). Une telle déclaration, au sens strict, se rapporte au Christ. Mais — et les textes que j'ai cités auparavant sur les *Loci supremi* le prouvent — elle se rapporte en substance tout autant à l'ensemble de la Trinité, une et trine.

Il faut bien remarquer que les Réformateurs ne nient nullement que la Trinité existe, que Dieu existe en tant que Père, Fils et Saint-Esprit, qu'il est à la fois un et triple. En mettant l'accent sur les *beneficia*, sur les bienfaits du Dieu trinitaire, et non sur les spéculations trinitaires, les Réformateurs n'entendent pas contester la nécessité de confesser la Trinité. Mais ils entendent affirmer que l'important, c'est l'usage que l'on fait de cette confession, selon ce que Mélanchton dit dans un autre passage de ses *Loci* : « L'Ecriture nous donne un enseignement non seulement spéculatif, mais pratique, c'est-à-dire qu'elle nous ordonne d'invoquer le Christ et de nous confier en lui » (9).

Ils remplissent donc, si je puis dire, le dogme de la Trinité d'un contenu pratique en montrant que ce qui est décisif, c'est l'usage que l'homme croyant fait de ce dogme, ce à quoi ce dogme est « utile » pour le salut. On pourrait dire aussi : comment ce dogme doit inspirer la prédication, l'enseignement, le catéchisme et toute la vie chrétienne.

Les quelques développements que nous venons de faire montrent très clairement la pertinence de notre sujet : Trinité et

8. *Loci communes*, (1521) Praefatio. Corpus reformatorum 21, p. 85.

9. *Loci communes* (éd. 1535), Corpus reformatorum 21, p. 366.

Mission chez les Réformateurs. Ces derniers ont fait effort pour montrer comment l'annonce de l'Evangile — la mission au sens universel et non seulement au sens de mission en terre étrangère — découle de la Trinité ; comment ce qui serait inutile et dangereux si cela demeurerait spéculatif doit être saisi dans son impact pratique, par rapport aux *beneficia* que cela procure à l'homme et en conséquence à l'action que cela réclame de lui.

De quelle manière l'ont-ils fait ? comment ont-ils mis un tel programme en œuvre ? Répondre à une telle question est une gageure puisqu'une telle réponse n'impliquerait rien de moins qu'un exposé complet de ce qu'est le protestantisme. Je ne puis donner ici que ce qui m'en paraît être les éléments décisifs et encore le faire d'une manière presque schématique, comme un inventaire des assertions principales.

Avec tous les risques que comporte une pareille simplification je tenterai néanmoins d'exposer comment les Réformateurs ont puisé dans la doctrine trinitaire le témoignage qu'ils ont rendu à l'Evangile et je pense que la meilleure manière de procéder est d'adopter le plan suivant, qui comprend deux parties.

I. Le témoignage qui découle de la Trinité, envisagée dans son unité.

II. Le témoignage qui découle de la Trinité, envisagée dans chacune de ses trois Personnes.

Dans les deux cas, il s'agira, conformément à ce que nous avons vu de l'importance centrale des *beneficia*, de l'œuvre de Dieu *ad extra*, de sa manifestation hors de lui-même, de sa Parole créatrice, réconciliatrice et rédemptrice.

I. Le témoignage qui découle de la Trinité envisagée dans son unité.

Le point de vue auquel nous nous plaçons ici est l'un des deux aspects essentiels de la Trinité, considérée dans ses œuvres *ad extra*. C'est l'aspect qui a été mis en évidence par saint Augustin et qui a été repris ensuite par toute la tradition, y compris les Réformateurs.

La formule la plus brève, dans saint Augustin, se trouve dans le *De Trinitate*. « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit, de même qu'ils sont inséparables, de même ils œuvrent inséparablement » (10). Formule reprise de siècle en siècle tout au moins dans la théologie d'Occident, et ramassée dans l'assertion classique : *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*.

Les Réformateurs reprennent entièrement à leur compte l'opinion commune, incontestable et incontestée par toute saine tradition chrétienne. Mais ils la nourrissent de l'accent qu'ils mettent sur la Parole de Dieu, par laquelle nous connaissons Dieu,

10. *De Trinitate*, I, IV, 7.

seulement chez Luther, comme on le croit trop souvent, mais aussi chez Calvin. Il y a deux gouvernements par lesquels Dieu gouverne le monde et le mène à son achèvement.

- le gouvernement temporel qui s'adresse à l'ensemble des hommes et rend la vie possible parmi eux, afin qu'ils ne s'entre-détruisent pas du fait de leur péché, et qu'ils puissent ainsi connaître l'Evangile. Ce gouvernement agit essentiellement par l'Etat qui est chargé par Dieu de rendre les hommes obéissants, au moins extérieurement. L'Etat ne peut le faire que par la force, parce que très peu d'hommes — un sur mille, déclare quelque part Luther — sont de vrais croyants, qui obéissent librement aux commandements élémentaires de Dieu destinés à rendre la vie possible parmi les hommes.

- le gouvernement spirituel, qui est le fait non pas de l'Etat mais de l'Eglise, laquelle annonce l'Evangile qui appelle à la foi, à la liberté, à l'obéissance volontaire, au sacrifice de chacun pour son prochain.

On constate donc que, de manière fondamentale, les Réformateurs considèrent qu'il est de la mission de l'Eglise de limiter son propre pouvoir au domaine spirituel et de respecter l'autonomie des valeurs de création et de maintien providentiel de la création. Cela ne signifie certes pas qu'il n'y ait pas un certain reflux de la connaissance de l'Evangile sur la pratique d'une conduite conforme au Premier article du Symbole, celui du Dieu créateur. Mais il y a ici une certaine différence entre Luther et Calvin.

Pour Luther, la connaissance de l'Evangile a essentiellement comme résultat, touchant l'usage du monde, de ses valeurs, du gouvernement temporel, de permettre un usage correct des valeurs, de la raison, de l'Etat, du pouvoir temporel, etc... Pour Calvin, la connaissance de l'Evangile, en mettant en évidence les valeurs naturelles, en montre toute la portée et même complète les lumières naturelles par les lumières issues de la révélation. Par là, Calvin se montre plus près que Luther de la tradition médiévale, particulièrement de la tradition thomiste. Pourtant tous deux s'opposent à une domination directe de l'Eglise sur les domaines temporels. Même pour Calvin, il y a toujours eu une distinction nette entre le pouvoir temporel et l'autorité ecclésiastique. (16).

Au total, le *beneficium* de l'œuvre spécifique du Père, c'est l'approbation fondamentale qu'il y a lieu pour l'homme de donner au monde, à la vie et à sa propre existence, nonobstant le péché qui, à cet égard, n'apparaît que comme un épisode, très grave sans doute, mais nullement capable de compromettre cette approbation fondamentale, découlant du Premier article du Symbole de la foi chrétienne.

16. Cf. Marc-Edouard Chenevière, *La Pensée politique de Calvin*, Genève et Paris, 1937.

La Loi a donc pour but de conduire à l'Évangile, et à la foi à l'Évangile. Elle est le moteur de la conversion du cœur de l'homme.

A cet égard, l'on trouve chez les Réformateurs deux usages ou offices de la Loi.

Le premier usage est l'usage politique. Il a pour but de permettre un minimum d'ordre et de justice parmi les hommes, afin que la vie toute nue et simple soit possible sur la terre parmi les hommes pécheurs. En ce sens, l'homme a toujours une certaine connaissance providentielle de la Loi. Mais la Loi positive de Moïse vient approfondir cette connaissance. L'obéissance à la Loi, dans son usage politique, est une obéissance servile. Au niveau des lois naturelles, c'est la réalité même qui contraint l'homme. Au niveau des lois positives, c'est la société et particulièrement l'État et le magistrat qui imposent la Loi. Mais la vie comme telle n'est pas encore le salut. S'il faut vivre pour être sauvé, il ne suffit pas de vivre pour être sauvé.

C'est en vue de la connaissance de l'Évangile que la Loi remplit son office politique. En prêchant la Loi dans son usage politique, l'Eglise accomplira donc un *opus alienum*. Son *opus proprium*, c'est de prêcher et d'enseigner la Loi dans son usage élenctique, c'est-à-dire comme condamnation de l'homme devant Dieu, condamnation qui le pousse à accepter par la foi la grâce de Dieu.

Sans doute l'homme connaît-il aussi naturellement cet office de la Loi. Il sent qu'il se heurte à l'opposition d'un partenaire masqué qu'il ne connaît pas. Il se sent coupable mais ne sait exactement ni pourquoi ni vis-à-vis de qui. La révélation biblique tout entière vient découvrir dans toute sa majesté et sa puissance ce partenaire. C'est Dieu lui-même, qui l'a créé, qui a offert son Fils éternel pour lui et qui l'anime de son Esprit, qui lui révèle ainsi que lui, l'homme, est rebelle dès le commencement à l'intention et à l'œuvre du Dieu trinitaire, du Dieu créateur, réconciliateur et rédempteur.

L'*opus proprium* de l'Eglise consiste à annoncer l'Évangile comme grâce, mais à l'annoncer à quelqu'un qui ne le méprisera pas, mais l'acceptera avec reconnaissance.

On le voit : Trinité et Mission s'impliquent mutuellement. Dieu face à l'homme ! Cette confrontation, terrible sous la Loi, salvatrice sous l'Évangile implique les éléments suivants :

1. L'homme est fait pour connaître Dieu, au sens le plus fort du mot connaître. (12), pour recevoir de lui sa vie.

2. Mais l'homme, de par son péché ne veut pas recevoir cette vie, soit qu'il estime ne pas en avoir besoin, soit qu'il estime pouvoir l'acquérir par ses propres forces.

12. Cf. la première question du *Catéchisme de Calvin* : « Quelle est la principale fin de la vie humaine ? — C'est de connaître Dieu ».

3. Dieu prend donc le « marteau de la Loi pour briser cette bête sauvage » qu'est l'homme (13) et le disposer à recevoir avec reconnaissance la vie qu'il lui offre et qui est sa vie authentique de libre créateur de Dieu.

On le voit : le « pessimisme » protestant n'est pessimiste qu'à la faveur d'un malentendu. Si Dieu accusateur est terrible, c'est comme est terrible la bataille du maître nageur contre l'homme qui se noie et, ne comprenant pas qu'on vient à son secours, se débat contre son sauveur.

D'où la connotation particulièrement prophétique de la prédication des Réformateurs : il s'agit, par la Loi, de donner mauvaise conscience aux hommes indifférents, hostiles, ou prétentieux, s'imaginant satisfaire par eux-mêmes aux exigences divines, afin de les amener à reconnaître qu'ils ne peuvent que recevoir le pardon et le salut. En fait, ils ne se sont pas créés. Ils ne sont pas morts pour leurs péchés. Ils ne possèdent pas en eux-mêmes l'Esprit divin. Tout cela ne leur appartient pas. Mais cela ne peut que leur être donné, comme une *iustitia aliena*, qui est la justice même de Dieu.

Il est bien évident qu'un tel message pouvait — comme toute parole — prêter à malentendu. On pouvait en rester à la mauvaise conscience, si caractéristique d'un protestantisme scrupuleux. On pouvait aussi aboutir au quietisme qui profite du pardon comme d'une bonne aubaine et dans lequel la justification ne débouche pas constamment sur la sanctification.

C'est contre ce dernier danger qui, de fait, pouvait menacer le luthéranisme que Calvin s'est élevé, comme d'ailleurs l'ont fait à leur manière, Mélanchton, Zwingli, Bucer. Ici, l'on admet un troisième usage de la Loi, le principal : l'usage didactique qui guide l'obéissance chrétienne en permettant au croyant d'exprimer à Dieu sa reconnaissance, en lui montrant ce qu'il faut faire de la liberté chrétienne acquise par le pardon, et aussi en l'assurant de sa foi par les fruits qu'elle porte. Cet aspect de la Réformation particulièrement calvinienne comportait, il va de soi, le danger d'un certain pharisaïsme, également typiquement « protestant ». Mais il est d'autre part à l'origine des exigences éthiques que le protestantisme a élevées non seulement dans le domaine de la piété individuelle, mais dans celui de l'action sociale, politique et culturelle, telle qu'on la voit, par exemple, dans le puritanisme anglo-saxon.

Au total, le message que les Réformateurs ont puisé dans la doctrine de la Trinité, considérée dans son unité, c'est de placer l'homme dans son dramatique « face à Dieu », c'est de lui enlever toute autre sécurité que la foi et de lui donner la seule sécurité possible : celle du Dieu souverain dans sa triple œuvre créatrice, réconciliatrice et rédemptrice.

13. Luther. *Commentaire aux Galates* (1535).

II. Le témoignage qui découle de la Trinité envisagée dans chacune de ses personnes.

En théologie trinitaire traditionnelle, le principe *opera trinitaris ad extra sunt indivisa* n'est pas absolu. Il est tempéré, si je puis dire, par l'*appropriatio*, c'est-à-dire par ce que saint Thomas a exprimé de manière claire et complète de la manière suivante : « approprier », ce n'est rien d'autre que reporter ce qui est commun à ce qui est propre, non pour la raison que cela convient mieux à une personne qu'à une autre, mais pour la raison que ce qui est commun a une plus grande similitude avec ce qui est le propre d'une seule personne qu'avec le propre d'une autre » (14). C'est ainsi que, d'une manière générale, on « attribuera » la création au Père — encore que le Fils et le Saint Esprit y collaborent également, la réconciliation au Fils — encore que le Père et le Saint-Esprit y soient à l'œuvre aussi — et la rédemption au Saint-Esprit — encore le Père et le Fils y exercent aussi leur puissance.

Dans le présent exposé, il n'y a pas lieu de mentionner tout ce que les Réformateurs ont repris de la doctrine trinitaire traditionnelle. Je me bornerai donc à marquer les appropriations sur lesquelles les Réformateurs ont particulièrement insisté, et cela si bien que, dans une certaine mesure, ils ont mis en évidence certains points des conséquences pratiques de la doctrine trinitaire qui ne l'avaient pas été autant dans les élucidations antérieures.

Ici aussi, plus encore que dans la première partie, je ne puis que présenter les choses de manière sommaire, au risque de schématiser à l'excès. Mais ce risque ne peut être évité et, à tout prendre, mérite d'être couru.

A. Le témoignage spécifique issu de l'œuvre du Père

Sur ce sujet, on partira des deux assertions suivantes, qui résument la position des Réformateurs, surtout — et j'y reviendrai — de Luther.

1. L'œuvre spécifique du Père est celle du *Deus absconditus*. Elle n'est pas reconnue dans sa finalité par l'homme naturel avant qu'intervienne la connaissance du Père par celle du Fils sous l'inspiration du Saint-Esprit.

2. Mais, même si elle n'est pas reconnue dans sa finalité, elle est reconnue néanmoins par l'homme naturel en ceci qu'elle vient frapper l'homme par la rencontre avec une puissance supérieure à lui, qui le prépare à comprendre la révélation donnée en Jésus-Christ par l'Esprit. Cette puissance est celle de la Providence qui — quelle que soit la connaissance que l'homme a ou n'a pas de la révélation — gouverne le monde que Dieu a créé et le maintient en vie.

En quoi ces deux principes déterminent-ils le témoignage spécifique que les Réformateurs ont rendu au Père ? On signalera à ce sujet les éléments suivants :

14. *De veritate*, qu. 7, art. 3.

1. Le caractère mondain du monde.

Les Réformateurs ont particulièrement insisté sur le fait que la considération du monde amènera nécessairement l'homme à reconnaître que le monde n'est pas divin, mais qu'il a un auteur — lequel, à la lumière de l'Evangile se révèle être le Dieu trinitaire. C'est de cette manière que les Réformateurs interprètent Romains 1.19 et suiv. Le monde n'est pas sacré, aucune partie du monde ne peut être considérée comme sacrée. Toute la création montre qu'elle n'est pas le créateur. En d'autres termes, le témoignage des Réformateurs sur la création est sécularisant, non pas certes dans le sens d'une sécularisation antichrétienne, mais dans le sens que le monde est reconnu comme fondamentalement séculier (15).

2. Les implications du caractère mondain du monde.

Le caractère mondain du monde implique les principales lignes de force suivantes. Ces lignes sont valables quoi qu'il en soit par ailleurs du péché humain. En effet, le péché se rapporte non pas à l'essence même de la création, mais à l'usage contraire à la création que l'homme fait de lui-même et des autres créatures. Mais, dans ce qui les constitue, toutes les créatures sont fondamentalement bonnes. Malgré le péché, Dieu maintient sa création par sa Providence. Ce maintien s'applique en particulier aux aspects suivants de la création :

a) La raison naturelle, comme telle, est bonne. C'est grâce à elle que l'homme, même pécheur, peut se diriger dans le monde et le dominer, ce qui est et demeure sa vocation propre.

b) Les structures fondamentales de la vie sont des institutions créationnelles, des *Schöpfungsordnungen*, que la Providence maintient quoi qu'il en soit du mauvais usage que l'homme peut en faire, de par son péché. Parmi ces institutions, on mentionnera au premier chef la famille, les nations, les races. A ces institutions, issues de la création comme telle, on ajoutera les *Erhaltungsdordnungen*, les institutions qui ont pour but de maintenir la vie malgré le péché humain. Parmi elles, la principale est l'Etat, le pouvoir politique qui, bien que nécessité par le péché humain, est néanmoins d'institution divine. A cet égard, les Réformateurs accordent une importance particulière à Romains 13.1 et suiv.

c) Les Réformateurs insisteront donc sur l'autonomie des valeurs, sur le fait que la révélation divine en Jésus-Christ par le Saint-Esprit pourra bien diriger l'homme quant à ce qui concerne l'usage qu'il fait de ses valeurs de création et de maintien de la création, mais qu'elle ne modifie nullement pour lui leur substance et leurs lois internes.

3. Les deux règnes.

L'ensemble de ces éléments détermine la doctrine, typiquement protestante, des deux Règnes, doctrine qui se trouve non

15. Cf. mon article « Le Saint et le Sacré selon la foi chrétienne » in *Prospettive sul sacro*, Istituto di Studi filosofici, Roma, 1974.

Parole de Dieu qui se trouve intégralement dans la sainte Ecriture. A cet égard, l'œuvre essentielle de Dieu *ad extra*, c'est la manifestation de sa Parole, manifestation qui, concrètement, se produit dans le témoignage des prophètes qui ont attendu le Christ et des apôtres qui ont été les témoins de sa vie, de sa mort, de sa résurrection et de son ascension, qui de plus ont reçu les premiers l'Esprit de vie, le saint Esprit, seul capable d'illuminer la lettre de ce qui, sans lui, ne serait que tradition morte.

Qu'en est-il de ce témoignage ? Ici, les Réformateurs ont apporté une explicitation nouvelle, tout au moins si l'on considère le caractère fondamental qu'ils lui ont reconnu.

Il n'y a qu'une seule Parole de Dieu. Mais elle a deux types d'impact sur l'homme. L'une, c'est la Loi, L'autre, c'est l'Evangile. La base de la théologie spécifiquement protestante, — luthérienne surtout, mais la chose se trouve aussi chez Calvin — c'est la distinction entre Loi et Evangile comme fondement de toute la théologie. (11).

Une seule Parole de Dieu qui est, d'une part Loi, d'autre part Evangile, comment comprendre cela ?

On notera tout d'abord que la Loi et l'Evangile ne se répartissent pas sur la Bible en ce sens que la Loi serait présente dans l'Ancien Testament et l'Evangile dans le Nouveau. Sans doute la Loi domine dans l'Ancien Testament et l'Evangile dans le Nouveau. Mais les promesses divines de l'Evangile ne sont pas absentes de l'Ancien Testament, et les menaces de la Loi ne sont pas absentes du Nouveau.

De manière plus profonde, on remarquera que, s'il en est ainsi, c'est parce que le Dieu un tout entier est, dans chacune de ses personnes, tout ensemble Loi et Evangile. Le Père n'est pas seulement Juge, il est aussi miséricordieux. Il en est de même du Fils : Le Christ n'est pas seulement miséricordieux, il est aussi le Juge suprême. Quant à l'Esprit, il est tout ensemble l'Esprit de liberté et l'Esprit de jugement (Jean 16.8-11).

Si l'on veut comprendre ce qu'il en est de la distinction entre Loi et Evangile chez les Réformateurs, on devra partir de ce qui est le centre de la Réformation tout entière : la doctrine de la justification par la foi seule. Cette doctrine montre que la Loi et l'Evangile sont différents selon que l'homme a la foi ou qu'il ne l'a pas. La Loi règne partout où l'homme veut faire prévaloir son autonomie par rapport à Dieu. Mais dès que l'homme accepte la souveraineté de Dieu — comme créateur, comme réconciliateur dans le Christ, comme rédempteur dans l'Esprit — c'est l'Evangile de grâce qui règne.

11. On connaît l'assertion célèbre de Luther : « Qui bene novit discernere evangelium a lege, gratias agat Deo et sciat se esse theologum » (Commentaire aux Galates, 1535).

A travers tous les siècles, on retrouvera, dans les diverses confessions protestantes, sous des formes différentes sans doute, mais toutes sous-tendues par un même propos, cette approbation fondamentale qui s'appuie souvent explicitement sur l'Ancien Testament et qui d'autre part, récuse une certaine tradition — imputable à l'influence de l'hellénisme tardif — dévalorisant la nature, et particulièrement le corps, en faveur de l'âme, la vie temporelle, en faveur d'une vie spirituelle, le mariage en faveur du célibat, l'importance de l'Etat et de la vie civique en faveur de l'importance seule décisive de l'Eglise.

B. Le témoignage spécifique issu de l'œuvre du Fils

C'est à propos de la seconde personne de la Trinité qu'il y a lieu de souligner le principe de la Réformation tout entière : *hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere*.

Le point essentiel, commun à tous les Réformateurs, mais particulièrement mis en évidence par Luther, c'est l'abaissement du Fils de Dieu par son incarnation, sa croix, sa mort, abaissement qui est la condition de son élévation par sa résurrection le troisième jour et son ascension unique et définitive. C'est, en d'autres termes l'entrée du Fils éternel dans l'histoire et dans la géographie, dans cet *Illic et tunc*, dans ce temps unique et dans ce lieu unique qui sont le temps et le lieu de son incarnation.

Ce point essentiel implique les deux éléments fondamentaux suivants.

1. L'*extra nos* de l'incarnation.

Le point culminant de l'épiphanie du Christ dans le monde, c'est sa croix et sa résurrection, par lesquelles le Christ a réconcilié les hommes avec Dieu. Or, cette croix et cette résurrection ont eu lieu *extra nos*, en pleine histoire, sans doute, mais *en dehors* des hommes, *en dehors* de leur action qui n'a jamais été que contraire à son action. Le Christ est seul sur sa croix, et il est seul dans sa résurrection. Sans doute tout cela est-il arrivé *pro nobis*. Mais ce n'est arrivé *pro nobis* que parce que cela est arrivé *extra nos*. Si l'œuvre du Christ est puissante, et si cette puissance est en faveur des hommes, c'est précisément parce qu'elle s'est constituée en dehors des hommes, en dehors de leur péché, en dehors de leur incapacité, en dehors de leur indignité. C'est en effet du dehors que le Christ a porté le péché.

2. Œuvre unique et définitive.

Cette œuvre de réconciliation, constituée *extra nos* et *pro nobis* est unique et définitive. Elle s'est faite une seule fois, et une fois pour toutes. (17). Il n'y a pas à la recommencer, ni à la continuer, ni à la compléter. En elle-même, elle est absolue, absolument complète, absolument définitive. Rien de ce qui peut arriver ensuite dans l'histoire des hommes ne peut la mettre en question.

17. Cf. Hébr. 9.26-27, 1 Pi. 3.18.

Au contraire, c'est elle qui mettra en question toute autre histoire. L'épiphanie du Christ, culminant dans la croix et la résurrection, constitue donc un absolu objectif, totalement indépendant comme tel de l'accueil qu'il pourra rencontrer de la part des hommes, de la connaissance qu'ils pourront en avoir, ou n'en pas avoir, de la confiance qu'ils pourront mettre en lui, ou n'y pas mettre, en un mot de la réponse que les hommes pourront donner à cet appel unique et définitif qu'il constitue par lui-même. Une vue aussi absolue des choses se retrouvera dans tout protestantisme authentique. Un simple exemple : à la question « Quand vous êtes-vous converti à la foi ? », un théologien réformé allemand du siècle dernier, Hermann Friedrich Kohlbrügge (1803-1875) pouvait répondre, tout simplement : « A Golgotha ! ». C'est dire que la seule chose décisive pour lui n'était pas sa foi, mais l'objet unique, définitif, absolu, objectif de la croix du Christ.

Comment ces deux points — *l'extra nos* et le caractère unique et définitif de l'épiphanie du Christ — déterminent-ils le témoignage spécifique que les Réformateurs ont rendu au Fils éternel de Dieu incarné en Jésus de Nazareth ? On peut ramener ce témoignage aux quatre déterminations suivantes.

Sans doute ce témoignage, comme il en va toujours en théologie trinitaire, ne pourrait être rendu s'il ne s'inspirait de l'œuvre totale du Dieu trinitaire et particulièrement ici de l'œuvre du Saint-Esprit qui seul peut susciter dans l'homme la foi. Mais il n'en demeure pas moins que, sur la base de l'œuvre totale du Dieu trinitaire, il est possible à l'Eglise et aux croyants de s'exprimer sur l'œuvre spécifique du Christ.

1. La foi n'est en aucune manière une œuvre de l'homme.

Elle est l'adhésion miraculeuse, due à l'œuvre du Saint-Esprit, de l'homme à l'œuvre unique et définitive du Christ. C'est dire que les Réformateurs ont poussé jusqu'au bout la notion de grâce, de gratuité, qui découle du sacrifice réconciliateur, substitutif, expiatoire et victorieux du Christ. L'homme ne peut absolument rien faire pour son salut. La justice qu'il peut acquérir par la justification par la foi lui est imputée, elle est entièrement passive, externe, il ne peut que la recevoir.

2. La conséquence d'une telle notion de la foi, c'est le fait que, de manière fondamentale, *la sanctification ne saurait refluer sur la justification par la foi*. L'homme n'est aucunement justifié par ses œuvres, même pas par les œuvres qui découlent de sa foi dans le Christ. Il est justifié par sa foi seule, entendue dans le sens de pure réception que nous venons de préciser. C'est là, selon les Réformateurs, *l'articulus stantis et cadentis ecclesiae*. (18).

18. Cf. l'article 4 de la Confession d'Augsbourg (1530) : « Nous ne pouvons obtenir le pardon des péchés et la justice devant Dieu par notre mérite, œuvre et satisfaction, mais nous recevons le pardon des péchés et nous sommes justes devant Dieu par grâce, à cause du Christ par la foi ». Pour Calvin, la justification par la

La justification vient donc de manière absolue et décisive avant la sanctification. Elle est le fondement même de l'application de l'épiphany unique et définitive du Christ à l'homme pour son salut.

3. Ce non-reflue ment de la sanctification sur la justification ne signifie nullement que la pensée des Réformateurs aboutisse au quêtisme. *La justification par la foi est la source d'où procèdent les œuvres de l'homme*. Mais elles en procèdent, parce que la foi n'est par une adhésion théorique, inactive, (une *otiosa notitia* (19) à quelques vérités de type intellectuel, mais, dirait-on en langage moderne, une relation existentielle avec le Christ. (20). Les œuvres ne sont donc en aucune manière la cause du salut. Elles en sont la conséquence. C'est parce qu'on est sauvé qu'on fait de bonnes œuvres, et non pour l'être. Une telle notion de la justification détermine ce qu'est essentiellement la sanctification : liberté et reconnaissance.

4. La sanctification, liberté et reconnaissance.

a) La liberté chrétienne

Dès le moment où l'homme, par la foi, a part aux mérites du Christ, il n'a plus besoin d'obéir à la Loi, comme si son salut dépendait de cette obéissance. Mais il est libre pour y obéir et y obéir librement. Cette liberté, pour les Réformateurs, est l'un des *beneficia* particulièrement notables de l'œuvre du Christ. Tant Luther que Calvin y consacrent de nombreux développements. Je ne puis donner ici qu'un résumé très schématique de leur pensée.

foi est « le principal article de la religion chrétienne ». Et il définit ainsi ce qu'il entend par justification par la foi : « Celui sera dit justifié par foi lequel, étant exclu de la justice des œuvres, appréhende par foi la justice de Jésus-Christ, de laquelle étant vêtu il apparaît devant la face de Dieu non pas comme pécheur, mais comme juste. Ainsi nous disons en somme que notre justice devant Dieu est une acception (= le fait d'être accepté, reçu) par laquelle nous recevons en sa grâce il nous tient pour justes. Et disons qu'icelle (cette acception) consiste en la rémission des péchés et en ce que la justice de Jésus-Christ nous est imputée » (*Institution de la religion chrétienne*, III, XI, 1-2)

19. *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, II. De la justification, in fine.

20. Selon Calvin, l'homme n'est pas justifié par la foi et les œuvres, mais seulement par la foi. Mais la foi elle-même engendre des œuvres qui, bien que n'étant jamais parfaites, sont couvertes elles aussi par la justification divine. Le Réformateur conclut le passage consacré à ce point par les déclarations suivantes : « Si toute la justice qui peut être en nos œuvres procède et dépend de la justification par la foi, non seulement celle-ci n'est en rien diminuée par celle-là, mais plutôt confirmée, d'autant que sa vertu apparaît plus ample ».

Un texte résume bien l'ensemble de la doctrine luthérienne sur ce point : « fides specialis (c'est-à-dire l'adhésion du cœur à la doctrine) sola est salvifica, opera non sunt necessaria ad salutem ; at fieri non potest, quin ex fide oriantur » (la foi « spéciale » — c'est-à-dire la fides qua creditur, orientée sur la fides quae creditur — est seule salutaire ; les œuvres ne sont pas nécessaires au salut ; mais il est impossible que les œuvres ne naissent pas de la foi.) (cité par Karl Hase, *Hutterus redivivus*, Leipzig 1848, p. 270, avec références aux principaux textes confessionnels luthériens).

Touchant Luther, il y a lieu de mentionner le *Traité sur la liberté chrétienne* (1520). Le Réformateur y traite de deux points essentiels.

- Le chrétien est l'homme le plus libre. Maître de toutes choses, il n'est assujéti à personne.

- L'homme chrétien est en toute chose le plus serviable des serviteurs ; il est assujéti à tous.

Et Luther de développer ces deux thèmes comme suit :

- par la foi, l'homme est intérieurement libre, libre par rapport à Dieu qui l'a réinvesti dans sa condition de fils. Il n'a plus aucune peur à avoir, ni du péché, ni de l'enfer. Il peut vivre librement devant Dieu qui l'accepte en Jésus-Christ ;

- mais il vit dans le monde des hommes et c'est là, comme Adam au Paradis, le lieu où sa liberté peut s'exercer. Cette liberté consiste à plaire à Dieu en contribuant à la vie sur la terre, c'est-à-dire en étant serviteur de son prochain. C'est la foi agissante par l'amour.

On trouve un développement analogue chez Calvin (21). Calvin distingue trois aspects de la liberté chrétienne.

S'il s'agit de son salut, le chrétien est libre par rapport à la Loi. Il n'a pas à craindre sa rigueur en ce qui touche à son salut.

Le chrétien obéit librement à la Loi, parce que sa conscience a été renouvelée par la foi dans le Christ. Cette obéissance n'est sans doute jamais complète. Mais Dieu daigne couvrir de sa miséricorde les désobéissances qui subsistent. Aussi bien cette obéissance n'est-elle pas la cause mais la conséquence du salut gratuitement donné.

Le chrétien est libre par rapport à toutes les choses qui, de soi, sont indifférentes, à condition toutefois de ne pas scandaliser les faibles. Calvin en appelle ici, de manière explicite, à la conscience. Tout ce qui n'est pas le fruit d'une conviction est péché. Mais tout est permis à celui qui peut le faire en bonne conscience. Et la bonne conscience qui procède de la foi ne peut être contraire à la Loi.

On le voit : l'éthique sur laquelle débouche l'œuvre du Christ est une éthique de liberté. Certes, cette liberté est à l'opposé de la licence. Car elle est soumise à la foi qui oriente le chrétien sur l'exercice de l'amour. Mais elle est également opposée à toute obéissance de type juridique, sinon lorsqu'il s'agit du Magistrat et de l'Etat, qui sont nécessaires à cause du péché des hommes et auxquels les chrétiens doivent être soumis, d'une part par solidarité avec tous les hommes, d'autre part parce qu'ils ne sont jamais convertis au point de n'avoir pas besoin, eux aussi, de contrainte extérieure.

Si, d'une manière générale, Luther et Calvin ont la même notion de la liberté chrétienne, il y a chez Calvin une insistance

21. *Institution de la religion chrétienne*, III, XIX, 1-15.

beaucoup plus marquée sur le fait que la loi sert de guide à l'exercice de la liberté. C'est ce que la théologie calviniste ultérieure devait appeler l'usage didactique de la Loi. Il y a là l'origine de ce qui devait devenir ultérieurement, dans la tradition issue de Calvin, une éthique fortement marquée de légalisme. La loi devient alors, de manière impérative, une condition de la vraie liberté. Elle n'est plus seulement indicative, elle est contraignante. Mais ce n'est pas là la pensée authentique de Calvin.

b) La reconnaissance.

D'après ce qui précède, on peut aisément déduire ce que sont les œuvres du croyant et on peut en rendre compte en ramenant ce point aux deux éléments principaux suivants :

- ce que sont les œuvres du croyant par rapport à la foi
- à qui et à quoi elles s'appliquent concrètement

Ce que sont les œuvres du croyant par rapport à la foi.

Le catéchisme de Heidelberg, d'inspiration profondément calviniste, s'exprime comme suit à propos des œuvres.

Question 86. « Puisque nous sommes délivrés de notre misère par la grâce de Jésus-Christ, sans aucune mérite de notre part, pourquoi nous faut-il faire de bonnes œuvres ?

Réponse. (Premièrement) : parce que Jésus-Christ, après nous avoir rachetés par son sang, nous renouvelle aussi par son Saint-Esprit à son image, afin que nous montrions à Dieu, par toute notre vie, notre reconnaissance pour ses bienfaits et qu'il soit célébré par nous. **(Ensuite)** : afin que nous puissions aussi être nous-mêmes assurés de notre foi par les fruits qu'elle porte. **(Enfin)** : afin que par la sainteté de notre vie, nos prochains soient gagnés à Jésus-Christ » (22)

Cette réponse contient trois assertions.

La première, c'est que, dès le moment où l'homme est libéré par Dieu de son péché, il est renouvelé et que, nécessairement, ce renouvellement ne peut que se manifester par ses bonnes œuvres. A proprement parler, c'est Dieu lui-même qui accomplit les bonnes œuvres que fait l'homme croyant. Du point de vue de l'homme, les bonnes œuvres seront le moyen pour l'homme de témoigner de sa reconnaissance à Dieu pour le salut gratuit qu'il a reçu et pour lui rendre gloire.

La troisième assertion, c'est que les bonnes œuvres ont pour conséquence de gagner les hommes à Jésus-Christ par le moyen des œuvres qui attestent l'efficacité de la foi pour le monde et qui, ainsi, convainquent l'homme incroyant de la vérité de la foi.

Ces deux assertions, sous des formes diverses, sont communes à Calvin et à Luther.

22. Question 86.

En revanche, la deuxième est propre à Calvin. Elle consiste à être assuré de sa foi par les fruits qu'elle porte. C'est ce que l'orthodoxie calviniste ultérieure devait appeler le syllogisme pratique. La forme classique en est la suivante :

- Il est impossible que la foi n'engendre pas les œuvres de la foi.

- Or, je constate que je fais les œuvres de la foi.

- Donc je puis être assuré que j'ai la foi.

Tout au long de l'histoire ultérieure du protestantisme, particulièrement du protestantisme anglo-saxon, d'origine calviniste, on peut suivre ce type de fondement des œuvres. Si le protestant a eu une éthique personnelle et sociale si « tendue » vers des réalisations concrètes dans le monde, c'est précisément parce que ses œuvres n'étaient en aucune manière la cause, mais la conséquence d'un salut déjà acquis. Le syllogisme pratique issu de Calvin renforce encore cette exigence.

A qui et à quoi les œuvres s'appliquent-elles concrètement ?

Dès le moment où le salut vient entièrement de Dieu, par la foi, les œuvres se déploieront non pas dans la direction de Dieu, mais dans la direction du monde. Dieu n'a pas besoin de nos œuvres. Son œuvre a été accomplie *extra nos*. Célébrer Dieu, ce n'est donc pas compléter son œuvre, mais montrer ce que cette œuvre entraîne pour le monde.

L'on comprend dès lors que les Réformateurs aient été très réservés vis-à-vis du monachisme et que même Luther qui, au début était quelque peu hésitant à cet égard, soit devenu de plus en plus opposé au principe conventuel lui-même, sans parler de Calvin, qui l'a été dès le début. Sans doute les Réformateurs ont-ils insisté sur la prière. Mais cette prière n'a qu'un but : demander le Saint-Esprit qui donne la foi. La prière n'est pas une œuvre dont Dieu aurait besoin. C'est la reconnaissance que nous ne trouvons qu'en Dieu la source de notre vie et de notre action dans le monde, que nous lui demandons de nous renouveler notre foi et que nous l'adorons pour cette foi même.

Le monde, voilà donc pour les Réformateurs, le lieu d'exercice des œuvres des chrétiens. Le monde « laïque », si je puis dire. L'on pourrait citer ici, éminemment, *l'Appel à la noblesse chrétienne* de Luther. (1520), où le Réformateur aborde les conséquences de l'Evangile pour les éléments les plus divers du monde, l'Eglise, l'Etat, l'économie, l'instruction, etc. Le but de l'action chrétienne n'est donc pas, à proprement parler, l'accroissement de l'Eglise comme institution temporelle, mais le renouvellement de la création pécheresse de Dieu par le levain de l'Evangile. Un passage du *Traité de la liberté chrétienne* est très caractéristique à cet égard. « Les œuvres du chrétien qui, par la foi, n'est redevable de sa justification et de son salut qu'à la miséricorde gratuite de Dieu ne doivent pas être vues autrement que les œuvres

d'Adam et d'Eve, dans le Paradis, et celles de tous leurs enfants, telles qu'elles eussent été s'ils n'avaient pas péché. C'est d'elles que parle Genèse 2 : Dieu plaça l'homme qu'il avait formé dans le Paradis pour le cultiver et pour le garder ». Or, Dieu avait créé Adam juste et intègre, sans péché. Il n'avait nul besoin d'être justifié ni d'être rendu intègre par ce qu'il faisait, en gardant le jardin ; mais ce fut pour qu'il ne traînât pas dans l'oisiveté que le Seigneur lui confia la charge de cultiver et de garder le Paradis. Ces œuvres eussent été assurément les plus libres du monde, elles n'eussent été faites dans aucune autre intention que de plaire à Dieu. Il n'eût pas été question de gagner la justice : Adam la possédait déjà pleinement et elle eût été innée en chacun de nous. Il en va de même des œuvres du croyant qui, par sa foi, a été réplacé dans le Paradis et créé tout à nouveau ». (23).

Cultiver et garder le jardin, ce jardin qui est le monde, voilà le but de l'action humaine du chrétien. D'où ce que l'on pourrait appeler le civisme protestant, la contribution du croyant à la marche la meilleure du monde, la dignité du métier (24), la responsabilité des chrétiens comme pères et mères de famille comme sujets ou citoyens d'un Etat, comme magistrats, comme juges, comme médecins, comme soldats.

C. Le témoignage spécifique issu de l'œuvre du Saint-Esprit.

Ici encore, je ne puis donner qu'un exposé schématique des éléments spécifiques de la doctrine pneumatologique que les Réformateurs ont mis particulièrement en évidence. Pour ce faire, le plus simple me paraît être de citer le commentaire que Luther donne du troisième article du Symbole.

« Je crois que je ne puis, par ma raison et mes propres forces, croire en Jésus-Christ, mon Seigneur, ni venir à lui. Mais c'est le Saint-Esprit qui m'a appelé par l'Evangile, m'a éclairé de ses dons, m'a sanctifié et m'a maintenu dans la vraie foi, de même qu'il appelle, assemble, éclaire, sanctifie toute la chrétienté sur la terre et la maintient en Jésus-Christ, dans l'unité de la vraie foi » (25).

On mettra en évidence, dans ce texte, les éléments spécifiques et fondamentaux suivants :

1. On remarquera que l'œuvre du Saint-Esprit dans le croyant est étroitement liée à l'Evangile, c'est-à-dire à la Parole révélée de Dieu dont témoigne l'Ecriture sainte. « Le Saint-Esprit m'a appelé par l'Evangile ». Calvin ne dit pas autre chose dans le chapitre IX

23. *Traité de la liberté chrétienne*, in Martin Luther, *Œuvres*, tome II, Genève, 1966, p. 290.

24. Que l'on songe aux développements de Luther sur le rapport entre *Beruf* et *Berufung* (métier et vocation).

25. *Le Petit catéchisme*, in Martin Luther, *Œuvres*, tome VII, 1962, p. 174.

du livre I de *l'Institution de la religion chrétienne*, chapitre intitulé : « Comment aucuns (= quelques) esprits égarés pervertissent tous les principes de religion en quittant l'Ecriture pour voltiger après leurs fantaisies sous ombre de révélations du Saint-Esprit ». Il y a là une opposition très nette — également présente chez Luther qui les appelle « Schwärmer » — aux « illuminés » pour lesquels Dieu se fait connaître par des révélations immédiates, indépendantes de l'unique et définitive révélation de Dieu dans l'épiphanie du Christ, dont témoigne la Sainte Ecriture tout entière ;

2. Mais le témoignage de l'Ecriture n'est que l'un des aspects de la révélation de Dieu. Car ce témoignage n'est encore que celui de la lettre. Il est mort sans ce que Calvin appelle le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Il en va de même chez Luther. Si l'Esprit n'est pas séparé de la Parole, la Parole n'est pas non plus séparée de l'Esprit. C'est dire que la foi ne se base pas sur une autorité autre que celle de la Parole de Dieu, reconnue par l'œuvre intérieure du Saint-Esprit qui manifeste la vérité évangélique au cœur du fidèle. La Confession dite de la Rochelle (1559) — qui est celle de l'ancienne Eglise réformée de France — l'a dit de manière éloquente : « Nous connaissons ces livres (les livres de l'Ecriture) être canoniques, et la règle très certaine de notre foi, non tant par le commun accord et consentement de l'Eglise que par le témoignage et persuasion intérieure du saint Esprit qui nous les fait discerner (= distinguer) d'avec les autres livres ecclésiastiques, sur lesquels, encore qu'ils soient utiles, on ne peut fonder aucun article de foi ». Cette Parole est procédée de Dieu. « D'où il s'ensuit que ni l'antiquité, ni les coutumes, ni la multitude, ni la sagesse humaine, ni les jugements, ni les arrêts, ni les édits, ni les décrets, ni les conciles, ni les visions, ni les miracles ne doivent être opposés à icelle (= cette) Ecriture sainte : mais au contraire toutes choses doivent être examinées et réglées et réformées selon icelle. Et suivant cela (= conformément à cela) nous avouons (= reconnaissons) les trois Symboles, à savoir des Apôtres, de Nicée et d'Athanase, parce qu'ils sont conformes à la Parole de Dieu » (26).

Ces deux points déterminent le témoignage spécifique que les Réformateurs ont rendu au Saint-Esprit qui, pour eux — et en cela ils sont nettement « occidentaux » — procède du Père et du Fils.

On peut ramener ce témoignage aux six points principaux suivants :

1. La foi ne se fonde pas, comme telle, sur une autorité autre que la Parole de Dieu. Cela implique que l'Eglise n'a pas d'autorité par elle-même, mais uniquement dans la mesure où sa prédication et son enseignement sont conformes à la Parole de Dieu ;

2. Contrairement à une interprétation ultérieure, donnée sous l'influence du rationalisme du XVIII^e siècle, protestantisme ne signifie nullement libre examen. Sans doute, c'est au croyant individuel que le Saint-Esprit s'atteste. Mais c'est son autorité qui s'atteste et le croyant n'est nullement libre d'en juger à sa fantaisie ;

3. Cela entraîne l'importance accordée à la conscience individuelle. Par conscience, on entendra, dans le protestantisme bien compris, non pas quelque opinion personnelle, mais le fait de « savoir avec », savoir avec Dieu, de confesser la vérité de l'Evangile, de reconnaître qu'on ne l'a pas inventé, mais qu'il s'est imposé à vous ;

4. Cette conviction entraîne la nécessité et la liberté pour le croyant, de demeurer souverain par rapport à toutes les autorités qui prétendraient s'imposer à sa conscience éclairée par la Parole de Dieu. Sans doute, nous l'avons déjà signalé, sera-t-il soumis à l'Etat dans le domaine temporel. Mais dans le domaine spirituel, il ne sera soumis qu'à sa conscience, une conscience éclairée par le double témoignage, extérieur de l'Ecriture, intérieur du Saint-Esprit attestant la vérité de l'Ecriture ;

5. Cela ne signifie nullement une pulvérisation du témoignage protestant, mais l'appel divin à comparer le témoignage que chacun a reçu avec le témoignage que les autres croyants ont également reçu. Car le témoignage du Saint-Esprit ne peut se contredire. Et c'est la tâche des Conciles, des Synodes de comparer les divers témoignages reçus en prenant pour règle l'autorité de l'Ecriture ;

6. Dès le moment où le Saint-Esprit est un esprit vivant, il découle qu'il est sans cesse à l'œuvre et que, par conséquent, ni le croyant ni l'Eglise ne peuvent se reposer sur la Parole de Dieu comme sur une possession. Le Saint-Esprit est toujours à l'œuvre pour re-convertir le croyant et pour réformer l'Eglise, selon d'adage protestant fondamental : *Ecclesia semper reformata semper reformanda*.

Il résulte de ces six points, trop sommairement mentionnés, que le protestantisme a souligné de manière éminente l'inhabitation du Saint-Esprit dans le cœur et dans le peuple des fidèles. Les ministères, particulièrement la répercussion du ministère apostolique dans l'Eglise sous la forme du ministère épiscopal qui, en fait, est identique au ministère pastoral, sont au service de cette œuvre du Saint-Esprit. Mais ils ne la dominent nullement.

Le protestantisme a ainsi affirmé tout à la fois la liberté du Saint-Esprit œuvrant par la Parole et la liberté du croyant par

rapport à l'Eglise, dans la mesure où l'Eglise se substituerait à la Parole et ne serait plus la servante de la Parole. Simultanément, il a affirmé la liberté de l'Eglise par rapport au monde et, dans les choses spirituelles, par rapport à l'Etat. En un mot, il a été et, lorsqu'il est fidèle à sa vocation, il demeure créateur de consciences, capables de s'opposer à tous les totalitarismes, de quelque nature qu'ils soient.

Je n'ai marqué, dans cet exposé, que les éléments spécifiques, sans entrer dans le problème, beaucoup plus complexe, des déséquilibres qui peuvent se produire, et qui se sont produits au cours de l'histoire ultérieure du protestantisme, lorsque ces éléments spécifiques sont affirmés de manière unilatérale, sans s'inscrire dans ce que les Réformateurs avaient à cœur également : la catholicité de l'Eglise. En particulier, la question de la formulation du consensus de l'Eglise a posé et pose de nombreux problèmes aux Eglises protestantes.

Mon but n'était pas d'aborder ces questions, mais de donner une idée, si sommaire fût-elle, des principaux thèmes qu'il y avait lieu d'aborder pour traiter du sujet qui m'a été demandé : montrer comment les Réformateurs ont affirmé l'œuvre *ad extra* du Dieu trinitaire, dans son unité et dans chacune de ses trois personnes. On l'aura remarqué : les Réformateurs ont insisté sur des éléments déjà présents dans la doctrine traditionnelle. Mais ils les ont mis en une évidence particulière. Et c'est en cela que consiste leur service œcuménique.