

Les éléments du christianisme de Calvin : d'après l'institution chrétienne

Autor(en): **Martin, Ernest**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **13 (1880)**

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379259>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LES
ÉLÉMENTS DU CHRISTIANISME DE CALVIN

D'APRÈS
L'INSTITUTION CHRÉTIENNE

L'ensemble des doctrines chrétiennes, considéré du dehors, peut produire sur l'esprit une impression de fatigue; on se dit: Que de problèmes! que de difficultés! que de détails! que de raisonnements! Est-ce donc là cette bonne nouvelle qui doit trouver le chemin des cœurs et relever le courage abattu?

Cette impression est naturelle dans certaines circonstances, mais il ne faut pas s'y abandonner, elle peut conduire à une confusion d'idées; ce danger sera prévenu si on se rend attentif à une simple réflexion: il y a une bonne nouvelle faite pour parler au cœur et ranimer le courage, mais cette bonne nouvelle n'est pas la théologie, l'ensemble des doctrines chrétiennes, c'est la personne de Jésus-Christ, sa vie et sa parole. La théologie est une science faite par les hommes qui ont reçu cette bonne nouvelle, et dont la vie a été transformée par elle; la théologie est la théorie de cette vie nouvelle en Jésus-Christ, elle n'est pas cette vie; elle n'est pas non plus sa cause.

Si donc, après avoir rencontré la théologie, tel esprit se sent accablé et nullement encouragé, il a mauvaise grâce à accuser le christianisme. Il peut faire des reproches aux chrétiens qui confondent le christianisme et la théologie, il peut déplorer que le nombre de ces chrétiens soit si grand, mais ce qui vau-

drait mieux serait de ne pas faire lui-même cette confusion, en s'abandonnant au découragement qui en est le fruit, et de recommencer sa recherche sans se laisser détourner de son objet précis. En effet, le découragement qui serait permis si, après avoir éprouvé le christianisme, on l'avait trouvé impuissant, ne l'est plus quand on a pris pour le christianisme ce qui n'est pas lui.

L'enfant à qui on donne une pierre quand il a demandé du pain n'a pas le droit de dire que le pain ne nourrit pas, il doit laisser tomber la pierre et chercher son pain d'un autre côté.

Vous avez le dessein de construire une maison ; vous avez besoin pour cela d'un architecte, qui soit à la fois un homme de science et un homme d'action. Vous lui exprimez votre désir ; il vous répond en mettant entre vos mains un traité d'architecture qui trace de la manière la plus complète les règles de son art. Que faites-vous alors ? vous laissez-vous prendre par le désespoir ? soupirez-vous sur l'impossibilité où vous êtes d'exécuter votre projet ? Non, vous pensez : Je me suis trompé d'adresse ; si cet homme a de pareilles idées, je prendrai un autre architecte ; vous sortez et vous vous rendez chez un autre spécialiste, qui vous fait un plan et bâtit votre maison.

Vous êtes satisfait, parce que ce dernier vous a donné ce que vous demandiez ; cela ne veut pas dire cependant qu'il soit étranger à la science ; il la connaît, mais il ne juge pas nécessaire de vous la présenter tout entière ; pendant que les travaux avancent, il vous en donne juste assez pour que vous puissiez les suivre et comprendre ce qui se fait : il proportionne ces données scientifiques à vos besoins.

De même, si on veut connaître l'Évangile, il faut s'adresser à une personne qui le connaît, qui l'a reçu, qui en a été heureux et transformé ; cet homme, si simple qu'il soit, a sa théologie, pour peu qu'il ait réfléchi à ce qui s'est passé en lui, et dans la mesure où il a réfléchi. S'il offre sa théologie à qui lui demande l'Évangile, il a tort ; il est juste cependant de lui accorder le bénéfice de quelques circonstances atténuantes : en premier lieu, il n'est pas seul à commettre cette faute, et il est probable qu'avant de s'en rendre coupable il en a été victime,

de sorte que sa théologie se trouve être, à bien des égards, celle qu'on lui a transmise.

En second lieu, il est impossible de séparer absolument l'Evangile de la théologie ; dès qu'on parle du christianisme, on fait de la théologie ; le mot même de christianisme est un produit de la théologie. La faute a donc été facilitée par l'exemple et par la nature des choses ; elle ne cesse pas pour cela d'être une faute, car on peut échapper à l'entraînement de l'exemple et il y a une mesure à garder dans l'emploi de la théologie quand on veut présenter l'Evangile à une âme, c'est-à-dire l'amener au Christ.

Il serait très désirable qu'on fit ce qui est nécessaire pour diminuer la proportion de théologie qui entre dans l'enseignement religieux ; je ne prétends pas indiquer ici tout ce qu'il y aurait à faire pour atteindre ce but, il me suffira de recommander cette question, à la fois peu nouvelle et pas encore résolue, à tous ceux qui enseignent dans l'Eglise, puis de signaler un travail qui me paraît très propre à faire progresser les idées et les procédés éducatifs ; c'est l'étude directe du christianisme par l'observation. Le christianisme est un fait qui a eu un commencement historique, qui s'est développé, qui a une existence actuelle dans la vie et la conscience des chrétiens et qui se réalisera parfaitement dans l'avenir. Ce fait doit être étudié dans des documents qui racontent le commencement et le passé, et font entrevoir l'avenir ; il peut aussi être étudié en lui-même, dans les faits partiels qui constituent le fait complexe, et je crois pouvoir affirmer que ce travail, s'il n'est pas entièrement à faire, n'a pas été conduit d'une manière assez suivie. L'observation, qui semble une chose si simple et qui se fait si naturellement, n'a pas toujours été pratiquée systématiquement sur les faits de l'ordre physique, au point de devenir une méthode scientifique ; il n'y a donc pas trop de témérité à dire qu'elle n'a pas encore été appliquée méthodiquement au christianisme, envisagé comme un fait actuel.

Livrant ces remarques à des réflexions ultérieures, je voudrais maintenant, dans le même esprit, chercher à démêler

ce qui constitue le christianisme de Calvin sous l'appareil théologique qui en naquit et qui, parfois, nous le cache. Ce ne sera pas de l'observation directe, sur une personne vivante, mais ce sera un effort pour remonter des écrits à une personne qui fut assurément un foyer de vie morale et religieuse.

I

Le premier élément du christianisme de Calvin est un sentiment que chacun signale chez l'auteur de l'*Institution chrétienne*, c'est celui de la *souveraineté de Dieu* ; c'est un sentiment plutôt qu'une idée, c'est une donnée de sa conscience. Nulle part en effet on ne trouve exposée, analysée, l'idée de la souveraineté de Dieu. Ce mot ne se rencontre peut-être pas, mais on voit cette souveraineté toujours présente et agissante dans la conscience de l'homme qui écrit et développe, et conduisant son esprit à des doctrines caractéristiques.

Il n'est pas besoin de preuves pour établir que Calvin était sans cesse préoccupé d'obéir à Dieu et de donner satisfaction à sa conscience ; d'ailleurs nous aurons plus d'une occasion d'en rencontrer plus loin ; il avait le sentiment de la souveraineté de Dieu sous la forme du sentiment du *devoir*. Il ne l'avait pas moins sous celle du sentiment du *péché* et de la *condamnation*. Après avoir défini la justification par la foi (III, XI), il ajoute dans le chapitre suivant que pour s'en faire une juste idée, il faut se souvenir que nous avons à paraître devant le tribunal de Dieu et que c'est sa justice qui prononcera sur nous. « Or elle (la justice de Dieu) est méprisée et moquée outre raison, quand on ne la reconnoît point si parfaite qu'elle n'ait rien acceptable, sinon ce qui est du tout entier, pur de toute macule et d'une perfection où il n'y ait rien du tout à redire ; » voilà le sentiment du devoir ; voici celui du péché qui s'accuse dans cette remarque qui suit sans intervalle : « ce qui ne s'est jamais pu trouver en homme vivant et jamais ne s'y trouvera. Il est facile à un chacun de gazouiller en un anquet d'eschole, quelle dignité ont les œuvres pour justifier l'homme : mais quand on vient devant la face de Dieu, il faut

laisser là tous ces fatras : car la chose est là démenée à bon escient, et non point par contentions frivoles. » (III, XII, 1¹.)

Un peu plus loin il consacre un chapitre spécial (III, XIII) à exposer « qu'il est requis de considérer deux choses en la justification gratuite ; » or la première est « que la gloire de Dieu soit conservée en son entier ; » c'est en seconde ligne seulement qu'il désire « que nos consciences puissent avoir repos et assurance devant son iugement. » (III, XIII, 1.)

Les doctrines déterministes de Calvin, celles de la Providence (I, XVI-XVIII) et de l'élection (III, XXI-XXIV), sont issues du sentiment qu'il a de la souveraineté de Dieu ; seulement la souveraineté morale de Dieu n'est pas distinguée de sa souveraineté métaphysique ; son autorité est confondue avec sa causalité. La première exige que la volonté de Dieu soit accomplie librement par les volontés humaines, ou que, si la liberté humaine résiste, justice soit faite de la désobéissance. La seconde emporte que rien n'arrive qui ne soit le résultat direct de la volonté expresse de Dieu, qui ne soit non seulement toléré, mais voulu par lui. Les actions mauvaises ne sont pas seulement prévues et permises par Dieu, elles sont voulues. Il faut que Dieu soit la cause première de tout ce qui est. Calvin maintient la culpabilité humaine, mais entraîné par un besoin impérieux de conscience, il ne s'aperçoit pas qu'il tranche une question métaphysique où la conscience n'est plus compétente ; il n'obéit pas à un motif de l'ordre spéculatif, il est jeté dans la philosophie par l'impulsion du sentiment moral, il ne s'y établit pas le sachant et le voulant.

La doctrine de la double élection est la conclusion régulière d'un syllogisme dont la majeure est donnée par le principe de la souveraineté métaphysique de Dieu et dont la mineure est un fait d'observation. Tous les hommes ne se comportent pas de la même manière vis-à-vis de la prédication du salut : les uns la reçoivent, les autres la repoussent, voilà le fait. Il faut que ce double fait, comme tous les autres, soit le résultat de la volonté de Dieu, donc Dieu destine les uns à la vie éter-

¹ Le premier chiffre indique le livre, le second le chapitre, le troisième le paragraphe.

nelle, les autres à la mort. C'est simple et logique, mais on peut attaquer les prémisses ; la mineure en demandant si le fait de l'incrédulité est définitif, la majeure en faisant remarquer que l'accomplissement de la volonté de Dieu par les volontés inférieures est une question trop complexe pour être tranchée avec la rigueur et la promptitude qu'exige le sens moral. Ici encore l'idée spéculative n'est pas le point de départ, rien n'étant moins spéculatif que cette double volonté en Dieu ; la souveraineté de Dieu, prise comme seul principe dirigeant, conduirait plutôt au salut universel ; en effet ceux qui se perdent se dérobent au plan de la miséricorde divine, ils ne sont ni soumis ni convertis, ils résistent à la volonté de Dieu sous la forme de la loi et sous la forme de la grâce, ils restent en dehors du royaume de Dieu. Admettre qu'il en sera toujours ainsi, c'est porter atteinte au principe de la souveraineté de Dieu. C'est pourtant ce que fait Calvin, parce qu'une autre considération le détermine : le fait qu'il a sous les yeux l'existence d'êtres humains en grand nombre qui ont vécu avant la venue du Sauveur sur la terre, et qui, après sa venue, meurent sans le connaître ou refusent de s'attacher à lui.

Nous pouvons résumer ce qui précède en disant que le premier élément de la vie spirituelle de Calvin est le sentiment de la souveraineté divine. Ce n'est pas encore du christianisme, mais c'en est la préparation ou, plus exactement, c'est une des bases sur lesquelles se fondent la foi et la vie chrétiennes dans une âme.

II

Il y en a une seconde qui est plus religieuse, c'est le *besoin de la communion avec Dieu*. Si Dieu n'est que notre maître, la religion n'est que sévère, et si ce maître a tous les droits d'être offensé, elle est une souffrance. Dieu est plus que notre maître ; cela veut dire que nous recevons de lui plus que des ordres, nous recevons de lui la vie, nous sommes faits pour vivre en lui. L'accomplissement de la volonté de Dieu par nous a pour condition notre vie en lui, notre communion avec lui.

La souveraineté de Dieu doit avoir pour complément sa *paternité* ; le sentiment de cette vie en Dieu apparaît dès les premières pages de l'*Institution*, dans les chapitres qui traitent de la connaissance du Dieu créateur « à laquelle l'ordre naturel nous méneroit si Adam eust persisté en son intégrité. » (I, II, 1.) Voici ce qu'en dit Calvin : « Il ne suffira point de sçavoir en confus qu'il y ait quelque Dieu qui mérite d'estre seul adoré, si nous ne sommes aussi persuadez et résolus que le Dieu que nous adorons est la fontaine de tous biens afin de ne rien chercher hors luy... il nous faut croire qu'il ne se trouvera ailleurs qu'en luy une seule goutte de sagesse, clarté ou justice, vertu, droicture ou vérité : afin que comme ces choses descourent de luy et qu'il en est la seule cause, aussi que nous apprenions de les attendre toutes de luy, et les y chercher : et sur cela, que nous apprenions de luy rapporter le tout, et le tenir de luy avec action de grâces. » (Ibid.)

Parler ici de l'existence de Dieu serait bien froid et insuffisant ; ce que Calvin réclame et affirme, c'est sa présence, son activité, sa bienveillance, en un mot sa paternité.

Une doctrine qui, avec celle de l'élection, est à la fois caractéristique et paradoxale est celle de la perte du libre arbitre ; en quoi consiste-t-elle ? Au commencement du livre II, (chap. II), Calvin expose qu'il faut sur ce point éviter deux écueils : « car, quand l'homme est desnué de tout bien, de cela il prend soudaine occasion de nonchalance. Et pour ce qu'on luy dit que de soy-mesme il n'a nulle vertu à bien faire, il ne se soucie de s'y appliquer, comme si cela ne luy appartenoit de rien. D'autre part on ne luy peut donner le moins du monde, qu'il ne s'eslève en vaine confiance et témérité, et aussi qu'on ne desrobbe autant à Dieu de son honneur. » (II, II, 1.)

Pour échapper aux deux dangers, il faut que l'homme reconnaisse que tout ce qu'il possède vient de Dieu, et lui en rende la gloire : « Pour entendre cela plus aisément, je dy que l'Escriture, pour le temps que l'homme estoit exalté au plus haut degré d'honneur qui pouvoit estre, ne luy attribue d'avantage que de dire qu'il estoit créé à l'image de Dieu : en

quoy elle signifie qu'il n'a point esté riche de ses propres biens, mais que sa béatitude estoit de participer de Dieu. » (Ibid.)

Quand il parle de l'homme pécheur, Calvin reconnaît que l'esprit humain a encore quelque désir de s'enquérir de la vérité et que « toutes choses appètent naturellement le bien » (II, II, 26), mais il conclut avec saint Augustin que « nous n'avons rien nostre que le péché » (II, II, 27), et il développe dans le chapitre suivant « que la nature de l'homme corrompue ne produit rien qui ne mérite condamnation. »

Il semble, à première vue, qu'à l'entendre l'homme ne soit qu'un être purement passif entre les mains de Dieu et que cette doctrine inspire l'indifférence ; mais en examinant de plus près on s'aperçoit qu'en professant la doctrine contraire, c'est-à-dire en attribuant à l'homme une capacité quelconque au bien, qui lui soit propre et qui n'ait pas sa source en Dieu, on fait de l'homme un Dieu. Un être créé est dépendant ; quelque décidé qu'on soit à voir dans l'homme un être libre, on ne peut accepter une idée de la liberté qui attribuerait à l'homme une existence absolument propre ; cette liberté est elle-même un don de Dieu. En vain objectera-t-on que l'homme ne doit donc pas être exhorté à la conversion, puisqu'il ne saurait de lui-même ni en avoir le désir, ni s'efforcer d'y atteindre ; tant que l'homme existe, il reçoit des dons de Dieu, ou, pour nous servir de l'expression de Calvin, il participe à Dieu ; tout ce qu'il a, tout ce qu'il fait remonte à Dieu ; si l'idée d'une conversion donnée de Dieu est inacceptable, il faut aussi rejeter celle d'une vie donnée de Dieu. Associer l'effort de l'homme et la grâce de Dieu est un expédient trompeur, car c'est supposer que l'effort humain est entièrement séparé de Dieu, c'est isoler l'homme de Dieu. Calvin est empêché de souscrire à cet isolement par la puissance de son *mysticisme chrétien*.

La comparaison entre les deux alliances apporte à son tour un témoignage très net en faveur du mysticisme de Calvin. Deux chapitres exposent successivement « la similitude » puis « la différence du Vieil et Nouveau Testament. »

Calvin vise à rapprocher les deux alliances ; il fait, dans cette

intention, des remarques que l'histoire ne peut pas accepter telles quelles. Pour écarter une objection qui lui semble imminente, il observe que le but auquel devaient aspirer les Juifs n'était pas, comme on pourrait le croire, une félicité terrestre, mais que Dieu, en adoptant le peuple d'Israël, lui avait donné l'espérance de l'immortalité. En effet, la vie des fidèles dont parle l'Ancien Testament est si pleine de difficultés et d'épreuves que « ils eussent esté plus stupides que troncs de bois en poursuivant si constamment les promesses desquelles ils n'avoient nulle apparence en la terre, n'eust esté qu'ils attendoyent l'accomplissement ailleurs. » (II, x, 13.)

On peut discuter sur l'idée que professèrent les Juifs, aux différentes époques de leur histoire, sur la vie à venir ; c'est une question d'histoire ; mais on ne peut se refuser à reconnaître que la pensée de Calvin est psychologiquement juste. Il l'expose ailleurs : « Comme ainsi soit donc qu'Abraham, Isaac, Noé, Abel, Adam, et les autres Pères, ayent adhéré à Dieu par une telle illumination de sa Parole, je di qu'il n'y a nulle doute qu'elle ne leur ait esté une entrée au royaume éternel de Dieu, car c'estoit *une vraye participation de Dieu, laquelle ne peut estre sans la grâce de la vie éternelle.* » (II, x, 7.)

La communion avec Dieu est de telle nature qu'elle donne à l'âme qui y vit la conviction que cette relation ne peut être rompue par aucun événement. Calvin s'appuie sur ce qu'il appelle « le formulaire mesme de l'alliance. » (II, x, 8.) Il cite alors plusieurs passages, en particulier Lévit. XXVI, 12 : *Je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple*, et en tire cette conclusion : « Mais afin de ne nous travailler beaucoup en choses superflues, ceste remonstrance que nous fait l'Escriture çà et là nous doit seule contenter : c'est que rien ne nous défaut pour avoir affluence de tout bien et certitude de salut, moyennant que le Seigneur nous soit pour Dieu » « il ne dénonçoit pas seulement qu'il seroit Dieu à leurs corps, mais principalement à leurs âmes. Or les âmes, si elles ne sont conioinctes avec Dieu par iustice, estans estrangères de luy, elles demeurent en mort : d'autre part, qu'elles ayent sa conioinction, et elle leur apportera la vie permanente. » (Ibid.)

III

Quelle est la doctrine de Calvin sur la rédemption? La réponse à cette question nous fait entrer dans les sentiments proprement chrétiens. Il introduit son exposé par ces mots : « Combien que Dieu desploye encores en plusieurs sortes sa faveur paternelle, toutesfois par le regard du monde nous ne pouvons pas nous asseurer qu'il nous soit Père : pource que la conscience nous tient convaincus au dedans, et nous fait sentir qu'à cause du péché nous méritons d'estre rejettez de luy, et n'estre point tenus pour ses enfans. » (II, VI, 1.)

Le besoin de la communion avec Dieu, d'une relation de confiance et d'intimité parfaites comme celle qui unit le père et l'enfant, n'est pas encore un sentiment chrétien, c'est un second pas pour y arriver ; le christianisme, établi dans une âme, réalise cette relation et satisfait ce besoin. Il nous reste à montrer que Calvin présente ce phénomène, et comment cet objet suprême de ses vœux est obtenu.

C'est la *foi* qui réalise la relation filiale de l'homme avec Dieu, elle n'en est pas le moyen, elle en est l'essence même. En voici la définition, pesée et longuement développée : « Maintenant nous avons une entière définition de la foy, si nous déterminons que c'est une ferme et certaine cognoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous : laquelle estant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jesus-Christ, est révélée à nostre entendement et seellée en nostre cœur par le Saint-Esprit. » (III, II, 7.) Le pécheur convaincu soupire après Dieu dont il est séparé, qui seul peut lui rendre la vie, mais il n'ose pas compter sur la bienveillance de Celui qu'il a offensé. Si cette bonne volonté lui était démontrée, le retour au bien serait possible ; la foi n'est pas autre chose que la pleine certitude de cette bonne volonté. « Il n'y a point de droicte foy en l'homme, sinon quand il ose franchement d'un cœur assuré se présenter devant Dieu. » (III, II, 15.) « Yci gist le principal point de la foy : que nous ne pensions point les promesses de miséricorde qui nous sont offertes du Seigneur, estre seulement vrayes hors de nous, et non pas en nous : mais plustost qu'en les

recevant en nostre cœur, nous les facions nostres. D'une telle réception procède la confiance que saint Paul appelle en autre lieu, Paix..... or ceste paix est une seureté, laquelle donne repos et liesse à la conscience devant le iugement de Dieu : laquelle conscience sans icelle nécessairement est troublée merveilleusement, et à peu près deschirée, si ce n'est qu'en oubliant Dieu et soy-mesme, elle s'endorme pour un peu de temps. » (III, II, 16.)

Cette bienveillance de Dieu que nous apprenons à connaître est la source de notre bonheur présent et à venir : « sous la bien-vueillance de Dieu, laquelle nous disons que la foy regarde, il faut entendre que nous obtenons la possession de salut et vie éternelle. Car si rien ne nous peut faillir quand nous avons Dieu propice, il nous doit bien suffire pour certitude de salut, que Dieu nous rende certains de sa dilection envers nous, qu'il démontre sa face (dit le Prophète) et nous serons à sauveté. » (III, I, 28.)

Quant à la vie terrestre, la foi ne promet pas de longues années, ni des honneurs, ni des richesses, « mais elle est contente de ceste certitude que combien que plusieurs aides de cette vie nous défaillent, Dieu ne nous defaudra jamais..... quelques calamitez et misères qui puissent advenir à ceux que nostre Seigneur a une fois receus en son amour, elles ne peuvent empescher que la seule benevolence de Dieu ne leur soit plene félicité..... Quand le tout nous viendroit à souhait pendant que nous sommes incertains de l'amour de Dieu ou de sa haine, nostre félicité nous sera tousjours maudite, et par conséquent malheureuse. » (Ibid.)

Sur quoi se fondent cette paix et cette certitude ? La définition nous l'a dit : sur la promesse gratuite. Où se lit cette promesse ? elle est déposée dans la Parole de Dieu : « La Parole n'est pas moins requise à la foy, que la racine vive à un arbre pour luy faire apporter fruit. Car suyvant la sentence de David, Nul ne peut espérer en Dieu, qu'il n'ait cognu son Nom. (Ps. IX, 11.) Or ceste cognoissance ne vient point de l'imagination d'un chacun, mais selon que Dieu luy-mesme est tesmoin de sa bonté. » (III, II, 31.)

Pour compléter ce qui concerne le rôle de la Bible dans la foi, il faut ajouter les développements du livre I^{er} sur la connaissance de Dieu par l'Écriture ; on verra que si la conception de la Bible est parfois arbitraire, elle n'est pas purement autoritaire, elle surprend plutôt par sa hardiesse. Dieu, d'après Calvin, se donne à connaître par un sentiment inné, par le spectacle du monde et par le gouvernement du genre humain ; mais ces lumières ne triomphent pas de l'aveuglement des hommes ; aussi Dieu « a adiousté la clarté de sa Parole pour se faire cognoistre à salut » (I, VI, 1) ; « l'Écriture recueillant en nos esprits la cognoissance de Dieu qui autrement seroit confuse et esparsée, abolit l'obscurité, pour nous montrer clairement quel est le vray Dieu. » (Ibid.)

Comment savons-nous que la Bible est bien la Parole de Dieu ? Le réformateur repousse la garantie de l'Église, comme incapable de rassurer les consciences. C'est le contenu même de l'Écriture qui se rend témoignage. « Quant à ce que ces canailles demandent dont et comment nous serons persuadez que l'Écriture est procédée de Dieu, si nous n'avons refuge au décret de l'Église : c'est autant comme si aucun s'enqueroit dont nous apprendrons à discerner la clarté des ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer. Car l'Écriture a de quoy se faire cognoistre, voire d'un sentiment aussi notoire et infalible comme ont les choses blanches et noires de montrer leur couleur, et les choses douces et amères de montrer leur saveur. » (I, VII, 2.)

Il est possible d'invoquer en faveur de l'autorité de la Bible des arguments rationnels, par exemple son ancienneté, sa conservation, les miracles, les prophéties, mais « ceux qui veulent et s'efforcent de maintenir la foy de l'Écriture par disputes, pervertissent l'ordre » (I, VII, 4), « le tesmoignage du Saint-Esprit est plus excellent que toute raison. » (Ibid.) C'est le Saint-Esprit qui nous convainc intérieurement de la vérité de l'Écriture : « Il est nécessaire que le mesme Esprit qui a parlé par la bouche des Prophètes, entre en nos cœurs et les touche au vif, pour les persuader que les Prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur estoit commandé d'enhaut. » (Ibid.)

L'autorité de l'Écriture ne remplace pas celle de Dieu ; l'Écriture n'agit sur les âmes que par l'action de Dieu lui-même accompagnant la lecture de la Bible : « Nous lui submettons notre iugement et intelligence, comme à une chose eslevée par-dessus la nécessité d'estre jugée.... pource que nous sentons là une expresse vertu de la Divinité monstrier sa vigueur, par laquelle nous sommes attirés et enflambez à obéir sciemment et volontairement, néantmoins avec plus grande efficace que de volonté ou science humaine. » (I, VII, 5.)

En outre la promesse de Dieu est incorporée dans la personne de Jésus-Christ : « Or comment est-ce que la foy nous sauve, sinon d'autant que par icelle nous sommes entez au corps de Christ ? » (III, II, 30.)

Si nous recevons cette promesse, c'est par le Saint-Esprit qui illumine notre esprit et fortifie notre cœur et même la « fermeté de cœur.... est la principale partie de la foy. » (III, II, 33.) « S'il est vray que la vraye intelligence de nostre esprit soit illumination de l'Esprit de Dieu, sa vertu apparoist beaucoup plus évidemment en une telle confirmation du cœur : asçavoir, d'autant qu'il y a plus de desfiance au cœur que d'aveuglement en l'esprit : et qu'il est plus difficile de donner assurance au cœur, que d'instruire l'entendement. » (III, II, 36.)

La foi produit la pénitence qui n'est pas l'affaire d'un moment, mais la tâche de la vie tout entière : « c'est une vraye conversion de nostre vie à suyvre Dieu et la voye qu'il nous monstre, procédante d'une crainte de Dieu droicte et non feinte : laquelle consiste en la mortification de nostre chair et nostre vieil homme, et vivification de l'esprit. » (III, III, 5.) « L'une et l'autre nous vient de la communication que nous avons avec Christ. Car si nous sommes vrayement participans de sa mort, par la vertu d'icelle nostre vieil homme est crucifié, et la masse de péché qui réside en nous est mortifiée, à ce que la corruption de nostre première nature n'ait plus de vigueur. Si nous sommes participans de sa résurrection, par icelle nous sommes ressuscitez en nouveauté de vie, laquelle respond à la justice de Dieu. » (III, III, 9.)

La conclusion parfaitement naturelle de cet exposé, c'est que

la pénitence « est une régénération spirituelle. » (Ibid.) La foi est donc l'agent de la régénération, laquelle n'est pas instantanée : « ceste restauration ne s'accomplit point en une minute de temps, ny en un iour, ny en un an, mais Dieu abolit en ses esleus les corruptions de la chair par continuelle succession de temps et mesmes petit à petit. » (Ibid.)

Après une longue parenthèse de plusieurs chapitres où il décrit la vie chrétienne « pource qu'il estoit mestier d'entendre premièrement combien la foy n'est point oisive et sans bonnes œuvres » (III, XI, 1), Calvin revient à la justification disant que « c'est le principal article de la religion chrestienne. » (Ibid.) Il faut donc nous y arrêter un instant, sous peine d'omettre un des éléments principaux de la piété du réformateur.

Nous avons déjà vu que pour bien se représenter ce qu'est la justification, il faut se placer devant le tribunal de Dieu, car alors on se sent condamné et digne de condamnation. Puisque nous ne pouvons être justifiés par une vie sainte, il n'y a de ressource pour nous que si, méritant d'être estimés pécheurs, nous sommes tenus pour justes par convention, ou comme dit Calvin, par une acception ou acceptation. C'est ce que Dieu fait : il nous remet nos péchés et nous impute la justice de Christ.

« Nous dirons l'homme estre justifié devant Dieu par ses œuvres, en la vie duquel il y aura une telle pureté et sainteté, qu'elle méritera tiltre de justice au siège judicial de Dieu : ou bien, lequel par intégrité de ses œuvres pourra respondre et satisfaire au jugement de Dieu. Au contraire celui sera dit justifié par foy, lequel estant exclu de la justice des œuvres, appréhende par foy la justice de Jésus-Christ : de laquelle estant vestu, il apparoist devant la face de Dieu, non pas comme pécheur, mais comme juste. Ainsi nous disons en somme, que nostre justice devant Dieu est une acceptation, par laquelle nous recevant en sa grâce, il nous tient pour justes. Et disons qu'icelle consiste en la remission des péchez et en ce que la justice de Jésus-Christ nous est imputée. » (III, XI, 2.)

Cette doctrine, réduite à ces simples termes, nous heurte :

cette imputation, cette acceptation nous paraît une pure formalité, et il faut bien reconnaître qu'elle semble réduire à des proportions mesquines le drame qui émeut l'âme de l'homme quand sa conscience lui dit à la fois que Dieu le rejette comme pécheur et que cependant, Dieu étant la source de tout bien, c'est en lui qu'il doit aller chercher la vie et la sainteté. L'esprit de Calvin, enclin et habitué aux notions juridiques, est aussi exigeant que sa conscience, il lui faut une idée nette de ce qui se passe entre Dieu et lui : il est pécheur et indigne de subsister devant Dieu, et pourtant il subsiste ; il y a donc quelque part une justice dont il bénéficie : c'est celle de Christ. Ce que nous savons déjà et ce que nous verrons ailleurs du mysticisme chrétien qui est au fond de l'âme et de la pensée de Calvin nous fait comprendre que cette justice de Christ imputée au pécheur n'est pas purement extérieure, elle est devenue sienne non seulement par imputation, mais aussi par anticipation, tout ce qui est à Christ devant appartenir toujours plus entièrement et plus réellement aux croyants, à mesure que la régénération avancera. Calvin a le tort de trop presser cette notion d'imputation, qui n'est pas parfaitement exacte et qui ne tient pas compte de tous les faits, et de ne pas ajouter que ces explications ne sont que des à peu près dont il faut se contenter, dans le sentiment de notre incapacité à trouver des expressions adéquates. Son esprit était ainsi fait qu'il ne pouvait se résigner à n'avoir que des lignes inachevées, des figures incomplètes ; pour arriver à une vue claire qu'il réclamait immédiatement, il refusait de se plier aux conditions intellectuelles de notre vie imparfaite et se faisait illusion à lui-même en confondant avec la vérité absolue qu'il voulait posséder la connaissance fragmentaire qui seule était à sa portée.

N'oublions pas en outre que cette idée d'imputation lui était suggérée par un besoin de conscience. Sa conscience ne pouvait être tranquille que si la bienveillance de Dieu à son égard n'était déterminée à aucun degré par ses mérites : « Si nous ne voulons doncques que la foy tremble et vacille d'un costé et d'autre, il nous la faut appuyer sur une telle promesse de salut, laquelle nous soit volontairement et de pure libéralité

offerte du Seigneur, plustost en considération de nostre misère que de nostre dignité. » (III, II, 29.)

Ce serait sortir de notre sujet que d'entrer ici dans le développement de l'œuvre objective de Jésus-Christ, qui forme la fin du II^e livre. Relevons seulement cette déclaration simple, mais nette et significative : « Or comment est-ce que la foy nous sauve, sinon d'autant que par icelle nous sommes entez au corps de Christ? » Cette doctrine mystique n'est pas isolée et comme perdue au milieu d'un système tout intellectualiste. Bien loin de là ; nous l'avons déjà rencontrée plus d'une fois ; elle se trouve encore en tête du III^e livre, qui traite de la doctrine subjective du salut : « Il est à noter, ce pendant que nous sommes hors de Christ, et séparez d'avec luy, que tout ce qu'il a fait et souffert pour le salut du genre humain nous est inutile et de nulle importance : il faut doncques, pour nous communiquer les biens desquels le Père l'a enrichi et rempli, qu'il soit fait nostre et habite en nous. » (III, I, 1.) Et un peu plus loin : « Cela a bien esté désjà clairement exposé que Jésus-Christ nous est comme oisif, jusques à ce que nous le conjoignons avec son Esprit pour nous y adresser : pource que sans ce bien nous ne faisons que regarder Jésus-Christ de loin et hors nous, voire d'une froide spéculation.... or il ne s'unit avec nous que par son Esprit, et par la grâce et vertu d'iceluy il nous fait ses membres, pour nous retenir à soy, et pour estre mutuellement possédé de nous. » (III, I, 3.)

Parlant de l'office du médiateur et posant que pour remplir cet office le Fils de Dieu devait être fait homme, Calvin exprime sa pensée en ces termes : « De quelle importance a esté l'office du Médiateur : asçavoir de nous restituer tellement en la grâce de Dieu que nous soyons faits ses enfans, et héritiers de son royaume : au lieu qu'estans lignée maudite d'Adam, nous estions héritiers de la géhenne d'enfer. Qui eust peu faire cela, si le Fils de Dieu mesme n'eust esté fait homme, et qu'il prinst tellement du nostre, qu'il communiquast ce qui estoit sien, voire faisant nostre par grâce ce qui estoit sien de nature?.... Voylà comment nous sommes assurez de l'héritage céleste : c'est que le Fils unique de Dieu, auquel l'héritage universel

appartient, nous a adoptez pour ses frères, et par conséquent faits héritiers avec luy. » (II, XII, 2.)

La cène a pour but de rendre à nos yeux et frappant à nos esprits « le mystère de communiquer à Jésus-Christ, » qui « est incompréhensible de nature.... d'autant que ceste similitude tant familière entre jusques aux esprits les plus lourds et grossiers : c'est que tout ainsi que le pain et le vin soustiennent nos corps en ceste vie transitoire, ainsi nos âmes sont nourries de Christ. » (IV, XVII, 1.)

Calvin insiste sur deux points importants de la doctrine de la communion avec Jésus-Christ dans la cène. En premier lieu, Jésus nous y est offert immolé, « car nous ne recevons point Jésus-Christ avec fruit, sinon entant qu'il a esté crucifié, ayans une appréhension vive de la vertu de sa mort. » (IV, XVII, 4.) Ce qui suit indique en quoi consiste cette vertu : « Et de faict ce que Jésus-Christ s'est appelé Pain de vie, n'a pas esté pour raison du Sacrement (comme plusieurs l'ont fausement interprété), mais pource qu'il nous avoit esté donné tel du Père : et s'est monstré tel, quand s'estant fait participant de nostre humaine mortalité, il nous a faits aussi participans de son immortalité divine : quand s'offrant en sacrifice, il s'est chargé de nostre malédiction, pour nous remplir de sa bénédiction : quand en sa mort il a dévoré et englouti la mort : quand en sa résurrection il a ressuscité en gloire et incorruption nostre chair corruptible, laquelle il avoit vestue. » (Ibid.)

En second lieu, c'est la chair de Jésus que nous recevons dans la cène, c'est Jésus homme. Citant la parole de Jésus lui-même (Jean V, 26) : *comme le Père a la vie en lui-même, il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même*, Calvin la commente ainsi : « En ce passage-là, il parle, non pas des propriétés qu'il a possédées éternellement en sa divinité, mais lesquelles luy ont esté données en la chair, en laquelle il nous est apparu. Parquoy il démontre que la plénitude de vie habite mesmes en son humanité : tellement que quiconque communiquera à sa chair et à son sang, obtiendra la jouissance d'icelle. » (IV, XVII, 9.) « Nous avons doncques en cela une singulière

consolation, qu'en nostre propre chair nous trouvons la vie. » (IV, xvii, 8.)

C'est pourquoi la théorie calviniste de la cène affirme une communication réelle du fidèle avec le corps de Christ : « Nos âmes ne sont pas moins repeues de la chair et du sang de Jésus-Christ que le pain et le vin entretient la vie des corps. » (IV, xvii, 10.) « Or s'il est vray que le signe visible nous est baillé pour nous seeller la donation de la chose invisible, il nous faut avoir ceste confiance indubitable, qu'en prenant le signe du corps, nous prenons pareillement le corps. » (Ibid.) « Pourtant, que la foy reçoive ce que nostre entendement ne peut concevoir : c'est que l'Esprit unit vrayement les choses qui sont séparées de lieu. » (Ibid.)

Notre travail serait trop incomplet si nous n'indiquions pas en très peu de mots encore comment Calvin décrit la vie du chrétien, c'est-à-dire de l'homme justifié devant Dieu par sa foi en Jésus-Christ. Le sujet a été traité par lui assez largement dans les chapitres VI-X du III^e livre. Il ne veut pas entrer dans tous les détails, mais seulement « monstrent brièvement une reigle générale, à laquelle il (l'homme chrestien) puisse référer toutes ses actions. » (III, vi, 1.) Le chrétien a pour s'aider mieux que des principes philosophiques, il a l'Ecriture, qui lui inspire l'amour de la justice en lui parlant de la sainteté de Dieu et en lui présentant Christ qui nous a réconciliés avec Dieu.

L'Ecriture, en outre, nous donne une règle de vie, c'est-à-dire une morale. Le principe en est que nous appartenons non pas à nous-mêmes, mais à Dieu ; c'est ce qu'aucun philosophe n'a compris ; nous devons être conduits non par notre raison, mais par le Saint-Esprit, en un mot nous devons renoncer à nous mêmes. Si nous avons des afflictions à supporter, Christ a porté sa croix avant nous : « Combien a d'efficace cela, pour adoucir toute amertume qui pourroit estre en la croix : c'est que d'autant plus nous sommes affligés et endurons de miseres, d'autant est plus certainement confermée nostre société avec Christ. » (III, viii, 1.)

D'ailleurs, par les afflictions, Dieu veut nous convaincre par

expérience que la vie présente ne donne ni paix ni repos et nous faire désirer la vie à venir : « Il nous faut tenir ceste maxime que nul n'a bien proufité en l'eschole de Christ, sinon celuy qui attend, en joye et liesse de cœur, le jour de la mort et de la dernière résurrection. » (III, ix, 5.)

Quant aux biens de la terre, il faut s'en servir, en leur donnant l'usage que Dieu leur a destiné ; or Dieu a créé beaucoup de choses non seulement pour « pourvoir à nostre nécessité, mais aussi à nostre plaisir et recreation. » (III, x, 2.)

Pour conclure, nous rappellerons que nous avons trouvé dans la piété de Calvin deux éléments qu'on peut appeler préparatoires, mais qui sont fondamentaux : le sentiment de la souveraineté de Dieu, et le besoin de la communion avec Dieu. Ces deux sentiments, très vifs et très spontanés chez lui, reçoivent leur pleine satisfaction dans la foi, qui est une relation mystique de confiance rétablie entre l'homme et Dieu malgré le péché. Dans un sens il y a lutte entre ces deux sentiments primordiaux, l'un tendant à affirmer une séparation entre le pécheur et le Dieu saint et offensé, l'autre poussant à chercher une réconciliation ; mais la souveraineté de Dieu n'exige pas seulement l'accomplissement de la loi morale impérative, elle réclame surtout l'exécution du plan divin. Or ce plan c'est la vie éternelle, qui réalise à la fois la loi morale et la réconciliation. Le second sentiment est donc plus profond que le premier, il doit l'emporter ; Dieu intervient pour le faire triompher : il envoie sur la terre son Fils, qui se met à la portée des hommes, vivant au milieu d'eux et se rendant semblable à eux. L'attachement qui naît entre l'homme et le Fils de Dieu assure la victoire au besoin de communion avec Dieu qui est la source du bien et de la vie.

Nous avons rencontré dans le chrétien éminent que nous étudions le sentiment moral conduisant au sentiment religieux, puis l'un et l'autre surpassés et pleinement satisfaits par la foi en Christ.

S'il fallait décrire la piété de Calvin en deux mots prononcés par lui-même, nous dirions qu'il veut qu'à Dieu demeure la gloire suprême et que la paix soit acquise aux consciences. Il

le déclare expressément à plusieurs reprises ; nous l'avons entendu à propos de la justification (III, XIII, 1), il le répète presque dans les mêmes termes à propos de la pénitence (III, IV, 27) et de la prédestination (III, XXI, 1). L'union mystique avec Christ donne aux consciences une tranquillité fondée non sur des illusions, mais sur l'œuvre et la grâce de Dieu lui-même.

Quels que puissent être les déficits de la théologie de Calvin, surtout au point de vue scientifique, on ne peut se refuser à y voir les traces profondes d'une expérience religieuse sincère et vigoureuse. Sa conscience droite et exigeante lui déclare qu'il est pécheur, il en souffre et il ne voit d'espérance que dans le pardon ; il rencontre l'Eglise romaine qui le lui offre largement, mais il le refuse comme on refuse un billet dont la signature est falsifiée. En effet, l'indulgence du pape est une usurpation du droit qui appartient à Dieu seul ; en soi elle est un crime, en outre elle est de nul effet et trompe celui qui la reçoit.

Avant Calvin, beaucoup d'hommes avaient réclamé contre cet abus timidement ou dans leur for intérieur, d'autres ont protesté avec éclat ; ne lui refusons pas l'honneur d'avoir été un de ceux dont la protestation fut le plus ferme, le mieux motivée et le plus efficace.

ERNEST MARTIN.
