**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 14 (1964)
**Heft:** 4

**Artikel:** Calvin et notre temps
**Autor:** Mehl, Roger
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-380814

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 15.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# CALVIN ET NOTRE TEMPS

En cette année de jubilé calvinien, Eglises, universités et théologiens se sont laissés distancer de quelques coudées par les marxistes : le 14 avril dernier, le Centre d'études et de recherches marxistes organisait à Paris une grande soirée où il avait convié quelques théologiens protestants à venir dialoguer avec des penseurs marxistes sur l'alternative, évidemment assez peu calvinienne : sens humain ou sens chrétien de la réforme calvinienne. Seuls ont pu s'en étonner ceux qui ont oublié avec quelle attention passionnée Karl Marx et Engels avaient étudié la Réforme du XVI^e^ siècle. Cet hommage, si ambigu soit-il, rendu par des marxistes au grand théologien de la Réforme n'est-il pas comme une discrète invitation à nous interroger nous-même sur l'actualité de Calvin, sur la signification de son œuvre pour notre temps ? Il arrive, même dans l'Eglise, que ceux dont on prononce le nom avec le plus de révérence, auxquels on reconnaît libéralement le titre de pères dans la foi, deviennent par le respect même dont nous les entourons des figures de légende, totalement refoulées dans une lointaine histoire sans communication avec le temps que nous vivons. Nulle disgrâce ne pourrait être plus cruelle que celle-là à l'égard d'un homme qui n'a voulu être et qui n'a été qu'un expositeur fidèle, lucide et clairvoyant de l'éternelle révélation de Dieu.

Mais reconnaissons-le, c'est une étrange entreprise que de vouloir dire, en cette fin du XX^e^ siècle, l'actualité de Calvin. L'univers dans lequel il vivait était tellement différent du nôtre. On peut dire qu'ils n'ont vraiment pas les mêmes dimensions. Calvin vit tout entier dans un monde de chrétienté, qui conserve, malgré la déchirure de la Réforme, une unité de style et cette chrétienté cohérente et fermée

*N. B.* Conférence faite à l'Université de Genève le 28 mai 1964, à l'occasion de la cérémonie commémorant le quatre centième anniversaire de la mort de Calvin. On a respecté le style parlé de cette conférence.

n'est plus pour nous qu'un souvenir lointain que personne ne songe à ressusciter. Calvin pensait à « dresser » des Eglises et à définir leurs rapports avec la cité. Tout son effort tendait à structurer la pensée des fidèles, à affermir leur foi, à les conduire au respect de la souveraineté de Dieu. Il voulait que cette souveraineté éclatât, glorieuse et incontestée, dans l'Eglise et dans la cité. Nous vivons dans un monde où Dieu n'est plus, dans les cas les plus favorables, qu'une simple question pour la majorité de nos contemporains, question dont il est même difficile de dire qu'elle ait conservé pour eux un sens existentiel, car ils sont infiniment plus préoccupés de retrouver leur authenticité subjective, malmenée par la civilisation de la technique, que de trouver Dieu. L'existence fait pour eux plus problème que l'être. Et l'Eglise sait chaque jour davantage qu'elle doit moins se préoccuper d'assurer ses assises dans la cité que de mobiliser toutes ses forces pour un effort missionnaire et que cette cité elle-même est devenue terre de mission. Sans doute, comme notre collègue hollandais W. F. Dankbaar[1] l'a montré de façon très lumineuse, la pensée missionnaire n'est-elle pas aussi absente de l'œuvre de Calvin qu'on a pu le croire, mais il n'en demeure pas moins que dans son univers qui était celui de la vieille Europe chrétienne, la mission n'avait pas la même urgence que pour nous. Si Calvin a bien pressenti que la science allait par ses applications améliorer la condition humaine, le but dernier de la recherche scientifique — il l'a dit fort clairement dans l'*Avertissement contre l'Astrologie* — était de « nous faire connaître les secrets de la nature, en tant que cette connaissance nous conduit à glorifier Dieu ». Il y a beau temps, n'est-il pas vrai, que nous n'attachons plus à la science cette finalité démesurée et que celle-ci, après avoir nourri pendant quelques siècles la vaine prétention de se substituer à la religion, va hardiment son chemin, va tout simplement là où des techniques de recherche, chaque jour perfectionnées, la conduisent, sans avoir l'occasion de se soucier de la gloire de Dieu. Nous pourrions multiplier à l'infini les antithèses et les contrastes de ce genre. Peut-être Calvin se sentirait-il même désorienté s'il venait reprendre place parmi ses successeurs, les théologiens d'aujourd'hui. Il ne se reconnaîtrait ni dans leur style, ni dans leurs méthodes de travail et à peine dans leurs problématiques.

Oui, c'est une étrange entreprise que de dire l'actualité de Calvin — du moins s'il faut se borner à établir des parallèles et des communications entre son temps et la nôtre, entre son univers spirituel et le nôtre, entre son histoire aux mouvements lents et vite amortis, et notre histoire accélérée où chaque événement a des répercussions

[1] « L'apostolat chez Calvin ». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 41e année, 1961, n° 4.

mondiales. Mais peut-être notre tâche est-elle bien différente. Peut-être devons-nous essayer de saisir la pensée calvinienne dans toute son altérité par rapport à nous, dans ce qu'elle a d'étranger et de choquant par rapport à notre façon d'envisager notre présence au monde. Calvin ne répond pas directement aux problèmes tels que nous les posons. Mais — et ce serait la forme la plus haute de son actualité — il nous rend attentifs à ce qu'il y a de partial dans notre façon de poser les problèmes. Peut-être nous conduit-il à déplacer certains accents. Certains accents seulement ? C'est beaucoup, car lorsque l'homme est en face de questions essentielles et dernières, qui dépassent le monde de la technique, de l'organisation de la cité, tout devient question d'accentuation. La seule ambition que puisse avoir une théologie c'est d'être une langue bien faite, c'est-à-dire une langue où les accents sont placés à leur vraie place et cette tâche suffit à remplir une vie d'homme.

* * *

Je caractériserais volontiers la spiritualité de notre époque par cette formule lapidaire : nous vivons *une crise de la transcendance.* Il y a longtemps qu'elle est ouverte. Depuis que les expressions spatiales d'ici-bas et d'au-delà ont perdu pour nous leur sens absolu, depuis que les cieux ne sont plus au-dessus de la terre, le concept de transcendance est devenu pour nous problématique et il faut avoir la naïveté culturelle et théologique des astronautes soviétiques pour s'étonner encore, et s'émerveiller, que l'homme n'ait pas rencontré Dieu dans les espaces sidéraux. Mais voici que la crise de la transcendance a atteint la pensée philosophique et, par vagues successives et insidieuses, atteint la théologie. Dans la meilleure hypothèse la transcendance n'est plus que l'horizon de nos existences, la réalité indéterminable, qui englobe les démarches existentielles du sujet lorsqu'il se saisit dans son authenticité. Lorsque le sujet se dépouille de ses contenus divers, lorsqu'il se saisit comme une pure visée, ou une pure liberté, alors son acte d'exister, à moins d'être totalement absurde, d'être de trop dans un monde de déterminations et de choses, lui apparaît comme englobé dans l'acte même de la transcendance. Mais bien souvent cette transcendance elle-même lui apparaît comme intramondaine, comme une réalité qui maintient ouverte dans le monde les possibilités indéfinies de *décision* et qui rend compte du phénomène mystérieux de la communication entre les sujets. Déjà certains disciples audacieux de Bultmann nous expliquent que Dieu n'est pas autre chose que l'intersubjectivité humaine et que le Royaume des cieux, loin de venir à nous des profondeurs de l'éternité, n'est pas autre chose que cette possibilité actuelle d'exercer *hic et*

*nunc* notre *Mitmenschlichkeit.* Je ne voudrais certes pas vous présenter — car vous ne me croiriez pas — l'excellent et pieux évêque Robinson [1] comme le grand théologien de cette génération ; je dirai simplement qu'avec une belle naïveté il est l'écho de cette crise de la transcendance, au moment précis où elle commence à battre les murailles de la forteresse théologique. Et il ne me paraît pas douteux qu'en dépit de la divergence des cheminements intellectuels, cette crise de la transcendance, ce renvoi de la transcendance vers un avenir de l'humanité, trouvera un appui dans la doctrine de Teilhard de Chardin.

Calvin, dans la formulation de la doctrine chrétienne, n'a certes pas échappé — comment serait-ce concevable ? — au matériel conceptuel de son époque et la transcendance divine s'exprime bien chez lui dans l'opposition entre les cieux et la terre, l'au-delà et l'ici-bas. Il est même possible que cette conception spatiale de la transcendance lui ait interdit de comprendre entièrement le mystère de la présence du Fils, élevé à la droite de Dieu, dans l'acte de communion de la sainte Cène. Le fameux « extra Calvinisticum » implique sans doute une vision trop spatialisée de la transcendance de Dieu, vision que la doctrine de la présence de Dieu par le Saint-Esprit aurait pu corriger. Mais la transcendance de Dieu ne s'exprime pas *essentiellement* chez Calvin par des images spatiales. Calvin leur préfère des images telles que souveraineté, majesté. A la manière des auteurs bibliques, il recourt volontiers à un langage de caractère juridique et ce fait nous paraît être d'une extrême importance. Car le langage juridique est celui des relations de personne à personne. Il n'y a pas de souveraineté sans dépendance corrélative. La transcendance divine, l'absolu de Dieu ne seront pas chez Calvin cette transcendance coupée de toute relation, mais bien une transcendance tout entière orientée vers la relation avec sa créature. Il repoussait avec horreur l'idée d'un Dieu enfermé dans le monde de la transcendance. Sans doute a-t-il souligné avec une force croissante, au fur et à mesure des éditions de l'*Institution,* la distance infinie qui sépare la majesté de Dieu, de la misère et du néant de l'homme. Mais cette distance ne signifie jamais que Dieu ne soit pas pour l'homme. Calvin ne parle pas d'un « en soi » de Dieu qui ne serait pas en même temps un « pour » l'homme.

Cette vérité apparaît d'une façon particulièrement nette dans la conception que Calvin se fait de la révélation de Dieu. Dieu est en lui-même tel qu'il se fait connaître à l'homme. La révélation n'est pas l'acte par lequel un Dieu, mystérieux, abîme insondable, livrerait parcimonieusement quelque chose de lui-même à sa créature. La

[1] *Dieu sans Dieu* (Honest to God). Traduction française. Paris, Nouvelles Editions Latines, 1964.

grâce de Dieu qui éclate dans sa révélation ne doit pas être comprise comme cette condescendance par laquelle l'Inconnu ferait entrevoir à des créatures misérables et destinées à le demeurer une parcelle équivoque de lui-même. Dans sa révélation Dieu est pleinement lui-même, sa majesté souveraine et sa gloire tout entière s'y manifestent — sans doute d'une façon accessible à l'homme, adaptée au caractère fini de son esprit, mais de façon réelle et non symbolique. La divinité de Jésus-Christ n'est pas pour Calvin une affirmation traditionnelle de l'Eglise universelle seulement. Elle est une donnée fondamentale de la théologie : elle signifie que dans le Christ fait homme nous accédons à la connaissance du vrai Dieu. Elle signifie que Dieu ne veut point résider dans une transcendance inaccessible, mais être vraiment et sans réticence le partenaire de l'homme. « ... j'entends, écrit Calvin [1], que Dieu ne s'est jamais manifesté aux hommes que par son Fils, c'est-à-dire par sa vérité, sagesse et lumière unique. » S'il a eu tendance à aligner sur un même plan l'Ancien et le Nouveau Testament, d'une façon parfois excessive et qui met en péril la dimension historique de la révélation, s'il a inlassablement cherché à recevoir dans l'Ancien Testament le témoignage du Christ lui-même, c'est bien parce qu'il repoussait l'idée d'une révélation qui ne serait pas plénière, qui consisterait en quelques lueurs fragmentaires, d'une révélation où Dieu ne se ferait pas connaître tel qu'il est dans toute sa vérité, sagesse et lumière. Le christocentrisme, si souvent souligné, de Calvin, trouve sa racine dans cette certitude, si semblable à celle du Prologue de Jean, que la gloire du Dieu éternel a habité et a resplendi dans la personne de son Fils incarné. L'incarnation n'est pas un voile jeté sur la transcendance de Dieu, elle est sa manifestation, parce que cette transcendance s'y révèle comme offerte, dans un acte d'amour, à la participation de l'homme.

A notre connaissance, il n'y a point chez Calvin de notion du *Deus absconditus*, du Dieu caché. A certains égards, on peut le regretter : comme le montre bien la théologie de Karl Barth, cette notion permet une meilleure intelligence de la révélation, s'il est entendu que Dieu *se fait connaître* comme Dieu caché. Mais cette dialectique était étrangère à la logique un peu massive et unilinéaire de Calvin. Toutefois, nous devons aussi relever ce que l'absence de cette notion a chez Calvin, si je puis dire, de positif. Peut-être aurons-nous quelque chance de l'apercevoir en comparant sur ce point Luther et Calvin. On sait combien cette notion de *Deus absconditus* a d'importance pour le premier. Il en résulte que Dieu reste au-delà de sa propre révélation. Il y a en Dieu un mystère que sa révélation n'épuise

[1] *Institution* IV, 8, 5.

pas. Certes cette position n'a pas d'influence directe sur la christologie de Luther et mon collègue Wendel [1] a fort clairement mis en évidence combien la doctrine du Christ chez Calvin était proche de celle de Luther. Mais les conséquences apparaissent dans un autre domaine et elles n'ont pas peu contribué à séparer, dans le passé, les deux grandes Eglises issues de la Réforme. Pour Luther, il existe en dehors de l'action claire de Dieu agissant en Jésus-Christ une action plus obscure. Luther parle parfois de la main gauche de Dieu. Et à cette action obscure de Dieu se rattache la loi. Bien sûr, la loi vient de Dieu, mais il arrive aussi à Luther d'identifier la loi avec Satan. En tout cas la loi est beaucoup plus chez lui expression de la colère de Dieu que de son amour manifesté en Jésus-Christ. L'opposition entre loi et Evangile s'en trouve durcie, si bien que la loi n'est pas intégrée sans réticence à la prédication de l'Eglise ; l'enseignement de la loi relève de *l'opus alienum* de l'Eglise. Il faut bien le donner, pour amener le pécheur à la repentance et contraindre les méchants ; mais *l'opus proprium* de l'Eglise, c'est uniquement la prédication de l'Evangile. Il y a chez Luther une forte tendance à considérer la loi comme définitivement abolie par l'Evangile.

Calvin, précisément parce que pour lui la loi était directement rattachée à l'action miséricordieuse de Dieu, que l'« ire » de Dieu n'était pas un abîme mystérieux, mais l'expression même de la sainteté d'un Dieu d'amour, n'a pas poussé aussi loin que Luther la scission entre loi et Evangile. S'il est persuadé que la loi n'est pas en elle-même un instrument de salut, il est convaincu que la loi garde son plein sens pour le croyant lui-même, que la loi est récupérable dans l'Evangile, ou, pour reprendre une formule de Karl Barth, que la loi et l'Evangile sont les deux aspects inséparables, les deux faces de la même Parole de Dieu, de la même révélation de Dieu.

Un Dieu infini, éternel, qui n'est pas différent, dans son essence, de ce qu'il donne à connaître de lui dans sa révélation en Jésus-Christ — voilà le Dieu de Calvin. C'est pourquoi, parce qu'il prend totalement au sérieux cette homogénéité entre Dieu dans son essence et Dieu dans sa révélation, Calvin a pu affirmer que dans l'Ecriture, lieu de cette révélation de Dieu, nous entendons Dieu « parler de sa propre bouche » [2]. Sans aucun doute une telle affirmation n'est-elle pas sans périls et l'on a pu parfois, encore qu'avec quelque excès, accuser Calvin d'être le père du littéralisme biblique. Il est certain qu'il a trop rapidement identifié révélation et Ecriture et n'a pas suffisamment compris ce que les exégètes modernes ont beaucoup mieux saisi, à

[1] F. WENDEL : *Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 161 et suiv.

[2] *Institution* I, 7, 1.

savoir que l'Ecriture n'est pas autre chose et n'a pas l'intention d'être autre chose qu'un témoignage rendu à la révélation de Dieu.

En revanche cette audacieuse affirmation que le Dieu en soi est le même que le Dieu pour nous — je me risque à traduire Calvin dans des catégories sartriennes — fait entrer Calvin de plain-pied dans nos débats actuels. On sait qu'un grand nom domine à l'heure actuelle la théologie américaine et commence à étendre son ombre majestueuse sur le vieux continent, celui de Paul Tillich. Or Tillich, retenant un enseignement de l'un de ses maîtres spirituels, le philosophe Schelling, lequel soutenait que si le mal n'est pas en Dieu, du moins il appartenait à la périphérie, à la proximité de Dieu, Tillich donc a voulu retrouver en Dieu une sorte de bipolarité : l'une positive, l'autre négative. Il a voulu réinstaller en Dieu l'être et le non-être, par quoi Dieu redevient cet abîme inconnaissable et à la limite impensable. Nous n'essayerons pas de départager Calvin et Tillich. Qu'il nous suffise de constater que Calvin est toujours un partenaire valable des grands débats théologiques où notre époque, par ailleurs tellement sécularisée, se trouve paradoxalement, mais passionnément engagée.

Ne nous imaginons pas cependant que le Dieu de Calvin, le Dieu qui se révèle sans réticence, ait perdu de sa majesté, soit devenu un Dieu à la mesure de notre esprit, à la mesure de cette civilisation bourgeoise et marchande qui a été le contexte social de l'existence de Calvin. Ce serait nous méprendre totalement sur le sens d'une œuvre qui a voulu être un chant de louange à la gloire de Dieu. Le Dieu de Calvin est un Dieu incompréhensible pour notre esprit fini et au surplus corrompu par le péché. Mais dans la foi et la connaissance qu'elle nous donne — car la foi, selon Calvin, n'est pas un cri, elle est vraiment connaissance — nous comprenons du moins le pourquoi de cette incompréhensibilité de Dieu. Dieu se donne si pleinement à nous qu'encore qu'il ne puisse jamais devenir un objet que nous dominions, définissions et saisissions, qu'encore que nous ne puissions jamais le réduire à nos normes humaines, néanmoins nous savons qui il est — et nous savons qu'il est le Dieu qui dans sa miséricorde œuvre pour notre salut. Calvin se tient à égale distance de la mystique et de la théologie négative d'une part, qui ne croient pouvoir désigner Dieu que comme un *Abgrund* et même un néant, et de ce rationalisme d'autre part qui émet la prétention de définir Dieu. Calvin est exemplaire précisément en ce qu'il évite ces deux tentations qui d'époque en époque n'ont cessé de solliciter la pensée humaine lorsqu'elle s'interroge sur Dieu.

On dira peut-être que dans notre interprétation de la théologie de Calvin, nous faisons bon marché de ce qu'on a appelé la sombre doctrine de la prédestination. En aucune façon, car sans vouloir le

moins du monde justifier cette doctrine sous la forme que lui a donnée Calvin, sans reconnaître que les arguments évoqués par Calvin soient convainquants, nous devons rendre justice à l'intention qui était la sienne et qu'il n'a cessé de rappeler : la prédestination ne signifie en aucune façon que Dieu soit une puissance ténébreuse, agissant avec arbitraire et ayant une volonté que nous ne pouvons pas connaître : la prédestination, selon Calvin, pour incompréhensible qu'elle soit, ne manifeste pas autre chose que cette justice que Dieu nous fait connaître dans sa révélation. Certes nous ne pouvons que référer la prédestination au « bon plaisir » de Dieu, mais nous savons dans la révélation que ce bon plaisir est une « sagesse » et un « conseil admirable » et nous pouvons au moins comprendre qu'il y a dans l'élection éternelle de Dieu une finalité : « Chacun confesse, écrit Calvin, combien l'ignorance de ce principe diminue la gloire de Dieu, et combien aussi elle retranche de la vraie humilité : c'est de ne point mettre toute la cause de notre salut en Dieu seul. »[1] Si Calvin a pensé que, dans la perspective de la révélation biblique, la prédestination était inévitable, c'est qu'il ne voulait pas que fussent obscurcies la connaissance de Dieu comme seul auteur de notre salut et la connaissance d'un Dieu qui manifeste toute sa gloire dans l'accomplissement de notre salut.

Comme Auguste Lecerf l'a bien souligné, la volonté de Dieu est infinie, elle échappe à nos prises, comme la doctrine de la prédestination le met en évidence, « elle n'est pourtant pas arbitraire et capricieuse, car elle contient en elle-même des raisons qui sont celles de l'Etre sage, bon, juste, miséricordieux par essence et au degré éminent »[2]. Comment Calvin pourrait-il l'affirmer, si l'essence même de Dieu ne nous était pas révélée en Jésus-Christ et si en lui nous n'avions pas une connaissance suffisante de Dieu ?

Il y a un autre point dans la théologie de Calvin qui mérite d'être relevé, parce que lui aussi est susceptible d'éclairer nos débats actuels : c'est la parfaite unité en Dieu de l'être et de l'acte. La pensée contemporaine est tout entière braquée sur la notion d'acte. L'existence est acte, parce qu'elle est surgissement et donc liberté. Mais cette liberté qui, selon l'aveu de Sartre, s'angoisse d'être le fondement sans fondement des valeurs, ne parvient pas à s'enraciner dans l'être. Nous ne connaissons plus le moyen de fonder l'acte dans l'être et c'est sans doute la raison pour laquelle nos philosophies sont devenues des philosophies de la pure subjectivité, de la liberté insensée qui se sait menacée par la montée de l'absurde. Sans doute Calvin n'a-t-il guère analysé la relation de l'être et de l'acte, mais il suffit pour qu'il prenne place

[1] *Institution* III, 21, 1.
[2] *Etudes calvinistes*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, p. 23.

comme partenaire dans le dialogue que notre génération poursuit avec elle-même, qu'il ait fondé toute sa pensée sur l'indissoluble alliance de l'être et de l'acte et qu'il ait trouvé dans ce principe le fondement d'une vision cohérente du monde : « Quand on parle de la providence de Dieu, écrit-il, ce mot ne signifie pas qu'étant oisif au ciel, il spécule ce qui se fait sur la terre, plutôt qu'il est comme un patron de navire qui tient le gouvernail pour adresser tous événements. »[1] Le Dieu de la Bible, selon Calvin, ne cesse d'œuvrer. « Il a ordonné si bien toutes choses comme par compas. »[2] Et comme cet ouvrier, c'est l'être, il a donné à son œuvre une consistance remarquable. Non pas cette consistance d'éternité et de suffisance qui était celle du monde dans la pensée grecque, l'œuvre est dans une parfaite dépendance à l'égard de son Créateur ; cependant la création est définie par Calvin de la façon suivante : « C'est de donner naissance à quelque essence qui n'était point. »[3] Ici encore le contraste avec la spiritualité de notre siècle est manifeste : l'existence nous apparaît dans toute sa fragilité et le monde dans toute sa contingence. Calvin souscrirait sans aucun doute à ces deux termes de fragilité et de contingence. Toutefois ils n'auraient pas dans sa bouche la même saveur que dans la nôtre. Fragilité et contingence seraient rapportées par lui à une création qui doit tout à son Créateur, mais à un Créateur dont la volonté, inséparable de son être, est toute fermeté et qui a donné à sa création autant de consistance qu'il a donné de certitude inamissible à son salut.

Si Calvin a abandonné, estimant que « notre devoir est de ne rien savoir qu'en sobriété », les spéculations scolastiques sur Dieu, sur l'essence de Dieu en soi, c'est qu'il avait hâte, pressé qu'il était par l'appel biblique à la sanctification, de se tourner vers les responsabilités confiées à la créature par le Dieu pour nous. L'honneur de Dieu a pour corrollaire immédiat, chez Calvin, le service que le Tout-Puissant requiert de nous. Il suffit que nous ayons reçu dans la révélation en Jésus-Christ l'assurance de la sainteté et de la miséricorde d'un Dieu qui est à la fois être et acte, pour qu'aussitôt vocation nous soit adressée d'œuvrer pour la gloire de son nom et du même coup pour notre sanctification. Bien des historiens se sont étonnés — nous pensons en particulier à Imbart de la Tour — en constatant que le calvinisme, théologie de la toute-puissance de Dieu, ouvre un si vaste champ à l'entreprise et à l'initiative humaines, au point que Calvin a pu être parfois tenu, à tort, hâtons-nous de l'ajouter, pour le père de l'activisme réformé. Le paradoxe n'est qu'apparent ;

[1] *Institution* I, 16, 4.
[2] *Traité contre l'Astrologie*. Paris, Editions de Cluny, p. 14.
[3] *Institution* I, 15, 5.

la reconnaissance de la souveraineté de Dieu et la connaissance de notre salut opéré en Jésus-Christ n'ont d'autres sens que de nous accorder la liberté de le servir comme il veut être servi ; c'est-à-dire à travers des œuvres qui le glorifient, et en toute liberté. C'est pourquoi jamais chez Calvin la théologie n'est séparée de l'éthique. Si Dieu est pour nous, qui pourrait nous empêcher d'accomplir l'œuvre qu'il nous a confiée en nous faisant ses lieutenants. Autant est absurde le moralisme d'un homme qui prétend faire son salut par les œuvres, autant il est nécessaire que celui qui a tout reçu de Dieu manifeste sa reconnaissance par des œuvres. Obéissance, service, responsabilité vont être les marques d'une existence justifiée. « Il y a deux choses principales où il nous faut tendre et c'est même la somme de tout ce que Dieu enseigne par l'Ecriture sainte et là où il nous faut appliquer toutes nos études et nos sens. L'une, c'est que Dieu soit magnifié comme il le mérite ; la seconde, c'est que nous soyons certifiés de notre salut pour l'invoquer comme notre Père en pleine liberté. Si nous n'avons ces deux choses, malheur sur nous, il n'y a plus ni foi, ni religion. On pourra bien parler de Dieu, mais ce ne sera que mensonge. »[1] Retenons, aussi fermement liés qu'ils le sont chez Calvin, ces deux aspects de l'existence chrétienne, de l'existence de l'homme justifié par la grâce : il peut invoquer Dieu comme son Père, *en toute liberté* et il doit magnifier son nom, avec toutes les ressources dont il dispose. Parallèlement lorsque Calvin traite de l'œuvre du Christ, c'est toujours pour souligner cette unité entre la parole et l'acte, entre la connaissance et l'obéissance, entre la confiance et la louange en acte.

Laissons une fois encore Calvin dialoguer avec notre époque. Vous étonnerai-je beaucoup en vous disant que la présente génération, bien différente de celle qui l'a précédée vers les années 30-40, est une génération de moralistes, une génération en quête d'une morale sans moralisme, d'une morale qui paradoxalement soit une morale de l'authenticité et en même temps une morale de l'ambiguïté, une morale où l'homme s'engage pleinement dans une rencontre difficile avec autrui et où en même temps il est sans illusion sur la valeur et sur l'efficacité de ses actes ? Toute notre génération a salué dans le Dr Rieux, le héros de *La Peste* de Camus, la figure de l'homme exemplaire. Exemplaire parce qu'il est sans orgueil, parce que de son action qu'il sait désespérée et inefficace il ne tire aucune gloire et finalement parce qu'il pense que l'acte le plus simple, le plus inefficace, l'acte de simple présence auprès des pestiférés, est la chose qui lui est impérieusement demandée. Notre génération est aussi profondément

[1] *Sermon 2 sur l'Epître aux Ephésiens*, 1562.

convaincue de la nécessité de l'engagement sans réserve, qu'elle est peu disposée à mettre l'absolu dans ses actions. Nous tromponsnous en disant que Calvin serait sensible à cette ferveur sans orgueil, où il reconnaîtrait le chiffre de l'humilité ?

Mais il n'irait pas plus loin dans son approbation ; car il ne comprendrait pas que cette ferveur soit si désespérée, qu'on puisse à la fois être si passionné dans l'engagement au service des autres et si peu *joyeux* dans le service. Sans doute vous étonnerez-vous qu'à propos de Calvin j'utilise le mot de joie. Encore qu'il ne fût pas aussi sombre et maussade qu'une tradition partisane l'a dépeint, encore que son caractère n'eût pas toutes les aspérités qu'on lui a prêtées, Calvin n'était certes pas un homme porté à l'optimisme joyeux. Mais il ne s'agit pas ici du caractère de l'homme, il s'agit de son message. Et Dieu soit loué, il arrive — et c'est même une grâce qui est parfois faite au théologien — que le message transcende le caractère et s'en libère. Or, le message éthique de Calvin, homme peu joyeux, est un message de joie. Comme A. de Quervain vient de le rappeler [1], l'existence humaine dans la prédication de Calvin est caractérisée par trois signes : la joie à cause du grand œuvre de Dieu, la joie à cause du don que Dieu nous a fait en Jésus-Christ ; la patience dans la souffrance à cause du triomphe de Dieu en Christ ; le travail et le combat dans la liberté à l'égard de tout souci, et dans l'espérance. Ces termes de patience, combat, ont peut-être à votre oreille une résonance bien ecclésiastique. Je dirais volontiers que pour Calvin ils avaient aussi une signification profane. Il écrit : « La souveraine consolation est quand nous endurons persécution pour justice, car il nous doit lors souvenir quel honneur nous fait le Seigneur en nous donnant les enseignes de sa gendarmerie. Or j'appelle persécution pour justice, non seulement quand nous souffrons pour défendre l'Evangile, mais aussi pour maintenir toute cause équitable, soit pour défendre la vérité de Dieu contre les mensonges de Satan, soit pour soutenir les innocents contre les méchants » [2].

C'est bien une sobre et mâle joie qui baigne ces affirmations. Pas plus que le Dr Rieux, Calvin ne pensait que nous sommes des bâtisseurs triomphants. Mais le courage du Dr Rieux s'inscrit dans une vision fondamentalement soucieuse de l'Histoire : Dieu, s'il existe, est peut-être méchant, et, s'il n'existe pas, il y a sur notre histoire une fatalité mauvaise : la peste reviendra. Le courage de Calvin s'enracine dans la certitude de la victoire aujourd'hui secrète et demain éclatante de Dieu. La lutte n'est pas moins rude, mais le

[1] « Das Lob Gottes bei Calvin und seine Bedeutung für die Welt heute ». *Kirche in der Zeit* XIX, 5.

[2] *Institution*, éd. 1541, chap. 17.

souci qui ronge l'existence, le souci qui déprécie toute espérance, en a été arraché.

Nous en revenons ainsi à notre point de départ : si l'éthique prend chez Calvin cette forme grave et joyeuse, si la responsabilité n'y décroche pas de l'espérance, c'est bien parce que le Dieu de Calvin — et sur ce point je crois que l'on peut dire le Dieu des chrétiens, Celui qui se rend témoignage à lui-même dans l'Ecriture — est bien en réalité tel qu'il se fait connaître dans sa révélation : le Dieu pour l'homme, le Dieu avec l'homme, le Dieu fait homme.

Dans cette cité de Genève, où le souvenir de Calvin est loin d'être éteint, dans cette université où les études calviniennes continuent à briller du plus vif éclat, je n'ai pas voulu me donner le ridicule de vous exposer, fût-ce sommairement, la doctrine de Calvin. Mon propos ne pouvait être que plus modeste. J'ai voulu relever quelques points, ou même quelques pointes de la doctrine de Calvin, et à propos de ces points demander à Calvin de dialoguer avec notre temps. Un tel dialogue n'est sans doute pas facile. Les interlocuteurs ne parlent pas le même langage, ils ne s'insèrent pas dans l'existence et dans l'histoire de la même façon ; leurs angles de visée diffèrent. Mais il leur arrive pourtant de s'apercevoir qu'ils parlent de la même chose, qu'ils sont mus par un même éros, et qu'ils participent à la même attente. Si Calvin est parvenu, à la faveur du message qu'il nous transmet, à entrer dans notre dialogue, la cérémonie qui nous rassemble aura été tout autre chose qu'une pieuse, touchante et pourtant un peu vaine commémoration d'un grand passé. L'un des signes visibles de l'unité et de la continuité de l'Eglise, ou en d'autres termes de la communion des saints, c'est précisément ce dialogue sans équivoque et dans la transparence qui se réalise entre tous les siècles, malgré les changements d'horizon culturels, les bouleversements de la table des valeurs et les mutations du langage. Si Calvin, comme j'en ai la conviction, est un partenaire solide de ce dialogue-là, il le doit moins à l'universalité de son génie — car l'homme Calvin reste tributaire des catégories de son époque — qu'à la majesté du Dieu vivant pour la gloire de qui il a pensé, œuvré, vécu et témoigné.

ROGER MEHL.