

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 16 (1966)
Heft: 5

Artikel: La confession helvétique postérieure son histoire et sa signification pour aujourd'hui
Autor: Courvoisier, Jaques
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380863>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.10.2024

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

LA CONFESSION HELVÉTIQUE POSTÉRIEURE

SON HISTOIRE

ET SA SIGNIFICATION POUR AUJOURD'HUI¹

Les confessions de foi apparaissent généralement dans l'Eglise lorsqu'une crise a lieu, ou, comme on aime à le dire aujourd'hui, une « mise en question ». J'emploie cette expression car la première confession de foi chrétienne, celle de Pierre (Mat. 16) est précisément une réponse à une question posée par le Christ.

Depuis lors, sous quelque angle qu'on la prenne, toute confession de foi revêt cet aspect de réponse à une question, question peut-être posée par des circonstances au travers desquelles le chrétien perçoit que c'est le Christ lui-même qui interroge son Eglise.

Le XVI^e siècle a été un siècle fertile en confessions de foi. Dans toutes, on peut discerner cet aspect de réponse au Christ, au travers et en fonction des circonstances que traversait l'Eglise : réponse au Christ en même temps que témoignage rendu au même Christ devant les hommes, deux aspects d'une seule et même manifestation.

* * *

Le professeur Rudolf Pfister, dans le volume qui vient de paraître à l'occasion du quatre centième anniversaire de la Confession helvétique postérieure², a écrit un intéressant chapitre sur sa destinée

¹ *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*. München, Heft 4 bearbeitet von WALTER HERRENBRÜCK. *La Confession helvétique postérieure*. Traduction française de 1566. Introduction par J. Courvoisier. Neuchâtel, 1944, *Cahiers théologiques de l'actualité protestante* 5/6. La bibliographie du sujet est indiquée jusqu'à cette dernière date dans ces deux ouvrages.

² *Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio helvetica posterior*. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie, herausgegeben von Joachim Staedtke, Zürich, 1966. Cet ouvrage contient également la bibliographie du sujet et est partagé en deux parties traitant de l'histoire de la Confession helvétique postérieure ainsi que de sa théologie. L'article du professeur Pfister est compris entre les pages 54 et 80.

N. B. — Conférence donnée aux facultés de théologie de Lausanne et de Genève à l'occasion du quatrième centenaire de la Confession helvétique postérieure.

dans notre pays, montrant qu'elle est en même temps qu'un aboutissement, un nouveau point de départ.

Elle est un aboutissement : voyons donc ce qui l'a précédée.

L'histoire des confessions de foi en Suisse commence avec les soixante-sept thèses de Zwingli en vue de la Dispute de Zurich (1523). Le réformateur développera ensuite ces thèses dans un traité qui constituera l'une de ses œuvres maîtresses. Un peu plus tard, aux Grisons, nous voyons apparaître les vingt articles de Joh. Comander, en vue de la Dispute d'Ilanz. Puis, alors que Berne se décide pour la Réformation, Berchthold Haller et Franz Kolb publient leurs Dix articles. On approchait d'années critiques et si la Dispute de Berne fut un succès pour la Réforme, un coup devait être porté à cette dernière par la Diète de Spire de 1529. Si bien qu'en vue de la Diète d'Augsbourg de 1530 (la Suisse faisait encore nominalement partie de l'Empire), où l'*Augustana* et la Tétrapolitaine devaient être présentées, Zwingli rédigea sa *Fidei ratio* qui est demeurée, il est vrai, une confession de foi personnelle mais qui aurait pu, comme ce sera le cas pour la *Belgica* ou l'*Helvetica posterior*, d'une confession de foi personnelle, devenir la confession de foi d'une Eglise.

La première confession de foi revêtant la forme que nous leur connaissons au temps de la Réforme est, chez nous, celle de Bâle en 1534, connue sous le nom de Première confession bâloise. Son auteur est Myconius. Et c'est en 1536 que l'on voit apparaître la première confession de foi des Eglises suisses, par où il faut entendre celle qui concerne les Eglises de langue alémanique qui seules, à l'époque, peuvent être qualifiées de suisses. Promulguée à Bâle, elle porte le nom de Deuxième confession bâloise ou d'*Helvetica prior* pour la distinguer de celle dont nous célébrons le quatrième centenaire. La même année paraissait à Genève la confession de foi de cette ville et plus tard, en 1549, le *Consensus Tigurinus* ou accord sur la sainte Cène qui unissait les Eglises de Genève et de Zurich sur ce point particulier et réunissait en une même tradition qui devait plus tard porter le nom de réformée les deux courants issus respectivement de Zwingli et de Calvin.

Si nous ne mentionnons que pour mémoire le texte dit Confession rhétique de 1552 parce qu'il est d'importance régionale seulement, nous devons, avant d'en arriver à la Confession helvétique postérieure, mentionner les catéchismes qui, bien que n'étant pas des confessions de foi, sont tout de même des documents symboliques typiques des Eglises de la Réforme et parmi eux les deux catéchismes de Leo Jud, à Zurich, respectivement de 1534 et de 1539, ainsi que les deux catéchismes de Calvin parus en 1538 et 1541, et enfin le plus important de tous, qui parut peu de temps avant la Confession helvétique postérieure, à savoir le catéchisme de Heidelberg.

Nous sommes en 1563. Le Concile de Trente vient de se terminer et l'on se rend compte que l'*Helvetica prior* ne suffit plus pour la défense de la foi. Les positions se sont durcies et si l'espoir d'une réforme de l'Eglise institutionnelle d'Occident n'est pas éteint, du moins paraît-il assez aléatoire, dès lors que cette Eglise a pris, par sa hiérarchie assemblée à Trente, une attitude qui n'est guère encourageante pour ceux qui la pensaient malgré tout réformable dans le sens où ils l'entendaient et le souhaitaient.

On voit donc Théodore de Bèze préoccupé de la question (c'est l'époque de la mort de Calvin) et inclinant vers la promulgation d'une nouvelle confession de foi. Il écrit à son ami Bullinger dans ce sens. Bullinger, à ce même moment est en tractations avec le prince électeur palatin Frédéric III sur un sujet semblable. Ce souverain était en effet dans une situation très difficile. Le Palatinat avait été gagné à la Réforme sous son aspect calviniste. Or, dans l'Empire, si le luthéranisme était admis, en vertu de la paix d'Augsbourg de 1555 qui avait enfin reconnu deux confessions : la romaine et celle d'Augsbourg, il s'en faut de beaucoup que la fraction protestante que l'on appellera bientôt réformée pût jouir d'un privilège semblable, car la paix d'Augsbourg avait rejeté les « Sacramentaires » (on entendait sous ce terme les anabaptistes, les spirituels, les zwingliens et les calvinistes). Calviniste, Frédéric III était l'objet d'attaques aussi bien du côté luthérien que du côté romain. La crise approchait pour le Palatinat et le prince électeur pensait qu'elle éclaterait selon toute probabilité à la Diète impériale qui devait se réunir à Augsbourg en 1566.

Dans sa perplexité, ce prince écrit à Bullinger, antistes (premier pasteur) de Zurich, ainsi qu'à Théodore de Bèze, les deux grandes autorités de la théologie réformée à l'époque.

Bullinger n'était plus tout jeune. Agé d'environ soixante-deux ans, il avait eu l'idée, six ans plus tôt, sentant la fin de sa carrière approcher, de rédiger une sorte de testament spirituel dans lequel il exposait sous une forme systématique quelle était sa foi et quel était le sens du ministère qu'il avait poursuivi à Zurich depuis les jours tragiques qui avaient été marqués par la mort de Zwingli. Son travail terminé, il l'avait mis au fond d'un tiroir et en avait rappelé, ou appris, l'existence à ses proches en 1564, à l'occasion d'une grave maladie (il s'agissait de la peste qui sévissait alors), pour leur dire qu'en cas de décès, ce document devait être remis au magistrat pour servir, si je comprends bien, d'ultime rapport de ce ministre qui, ayant servi l'Eglise de son pays, entendait dire une dernière fois quel avait été le sens de ce service.

Recevant la lettre de l'Electeur palatin, Bullinger se demanda si, en somme, son testament spirituel ne pourrait pas rendre quelque

service à son auguste correspondant. Il le lui envoya donc, à toutes fins utiles. Pendant que le courrier l'emportait à Heidelberg, un autre courrier apportait à Bullinger un message de Théodore de Bèze qui, ayant reçu le même appel du prince électeur, lui demandait de rédiger quelque chose en vue de la crise qui s'annonçait en Palatinat.

Sur ces entrefaites — nous sommes en janvier 1566 et le temps pressait — une réponse très favorable du prince palatin quant au texte de Bullinger arriva à ce dernier. Toutefois, l'antistès ne voulut pas le livrer définitivement à ce souverain sans l'avoir au préalable soumis à l'examen des Eglises de Genève et de Berne. Echange de lettres, visites réciproques, tout se termina comme on peut s'y attendre quand on sait quelle personnalité était Bullinger.

Et c'est ainsi que le testament spirituel de l'antistès zurichois devint la Confession helvétique postérieure et que d'aboutissement, il devint point de départ.

Car toute la Suisse, par la voix de ses ministres, adhéra vite à ce texte qui dès lors porta le nom qu'on lui connaît. Ces ministres sont ceux de Zurich, Berne, Schaffhouse, Saint-Gall, Coire, Mulhouse, Bienne et Genève, suivis peu après par ceux de Neuchâtel.

Mais pourquoi, se demandera-t-on, sont-ce les ministres et non les Eglises comme telles qui ont contresigné ce document ?

Pour répondre à cette question, il faut se rappeler qu'à l'époque la Suisse faisait encore partie de l'Empire *de jure* sinon *de facto* (ce n'est qu'à partir des traités de Westphalie que ce dernier lien juridique sera rompu). Si les Eglises avaient signé, cela aurait eu l'air, étant donné leurs rapports étroits avec le magistrat, d'une immixtion dans un différend qui avait pour parties l'empereur et les princes allemands. Il fallait l'éviter. C'est ainsi que la promulgation de la Confession helvétique postérieure en Suisse fut uniquement, de la part des autorités cantonales que cela concernait, un acte émergeant à la seule politique intérieure, pour lui donner force de loi dans leurs cantons respectifs.

La Confession helvétique postérieure devait très vite franchir les frontières de la Suisse et s'affirmer en Europe comme « la » confession de foi réformée par excellence. Cette carrière européenne est décrite dans le volume qui vient de paraître et dont nous avons signalé l'existence au début de cet article. Si elle ne fut pas reconnue officiellement en France ¹, on sait cependant que Théodore de Bèze insista pour qu'elle soit traduite en français et elle connut en 1566 trois éditions françaises, toutes imprimées à Genève. Toujours en 1566, les pasteurs du synode de Glasgow la signèrent, l'année sui-

¹ Les Eglises réformées de France avaient adopté sept ans auparavant la *Confessio gallica*, appelée plus tard Confession de La Rochelle.

vante elle était adoptée au Synode de Debreczen et en 1570, c'était le tour de la Pologne de l'accepter au Synode de Sendomir, avec quelques légères modifications il est vrai et un nom nouveau, celui de *Confessio polnica*. Nous ne parlons pas des Eglises palatines qui, sans lui donner force de loi, l'accueillirent avec faveur.

Pour ce qui concerne notre pays, elle est demeurée jusqu'au XVIII^e siècle environ le document symbolique des Eglises suisses. Dans bon nombre de cantons, c'est à partir d'elle qu'on prêtait serment et elle était la norme de l'enseignement dispensé par les ministres. Lorsqu'ils furent envoyés au Synode de Dordrecht en 1618, par exemple, les délégués des Eglises suisses étaient liés par elle. Enfin la *Formula consensus* de 1675, établie entre Zurich et Genève, fut rédigée en l'ayant comme arrière-plan.

Une confession de foi n'est pas un texte *ne varietur* et dont la validité est toujours la même. Les grands symboles de l'Eglise chrétienne, même s'ils sont réimprimés et éventuellement lus au culte dans certaines branches de la chrétienté, ne sont plus des textes de référence comme ils l'étaient lors de leur parution. Si la vérité dont elle rend compte ne vieillit pas, une confession de foi historique, elle, vieillit, même si elle vieillit bien, même si, dans sa vieillesse, elle peut encore rendre des services. Petit à petit, la Confession helvétique postérieure fut insensiblement mise de côté sous la pression des idées nouvelles. Le « Siècle des lumières » agit sur la manière dont on l'envisagea. On l'ignora alors plus qu'on ne la combattit. On ne l'abrogea pas, mais on ne la mentionna plus. C'est compréhensible. L'*Helvetica posterior* se fondait exclusivement sur l'Ecriture alors qu'on commençait à penser qu'il y avait d'autres sources de révélation. Et l'on cessa d'assermenter les ministres à son propos.

A Zurich, on leur avait un temps demandé s'ils l'avaient lue attentivement. En 1803, on supprima cette question.

A Berne, le serment par rapport à ce document fut remplacé en 1850 par un vœu, vœu qui fut aboli en 1874.

A Bâle, son caractère de texte légal disparut en 1873.

A Neuchâtel, bien qu'elle n'eut jamais eu force de loi, elle fut pratiquement mise de côté en 1873, aucun *credo* ne pouvant, dès ce moment, être imposé aux pasteurs.

A Genève, c'est beaucoup plus tôt, dès 1725, que l'obligation de ne pas prêcher contre la Confession helvétique postérieure tombe avec l'abrogation de toute signature d'une confession de foi.

Dans le canton de Vaud, enfin, après l'obligation de prêcher conformément à cette confession de foi vint, en 1803, l'obligation de ne pas prêcher contre elle. En 1839, lors de la révision de la loi ecclésiastique, elle fut écartée par le Grand Conseil malgré une pétition de douze mille citoyens soutenus par Vinet.

Pourtant, au sein des Eglises romandes, bien des gens pensèrent que l'on allait trop loin. Alors on la réimprima, pensant que si elle avait peut-être vieilli, elle était loin d'être morte pour autant. Cellérier et Gaussen la rééditèrent en 1819 « parce qu'elle est celle des Eglises de la Suisse, notre chère patrie, parce qu'il n'y en a jamais eu qu'on ait plus soigneusement examinée, ni plus généralement approuvée, parce qu'elle nous semblait l'une des plus simples et des plus propres à rallier les esprits »¹. En 1839, on publie une nouvelle édition de celle que Ruchat avait donnée en 1727-1728. En 1826, puis en 1834, on réédite la version de Cellérier et Gaussen.

Enfin en 1944, on republia le premier texte français de la Confession helvétique postérieure datant de 1566. On le republia car le mouvement théologique concomitant à la grande crise de notre siècle qui mit aux prises l'Eglise d'Allemagne et l'idéologie nationale-socialiste ranima l'intérêt que pouvaient avoir les confessions de foi du passé pour le témoignage de l'Eglise dans le temps présent. Il faut en effet se souvenir que lorsque les Eglises allemandes ressentirent le premier et sévère coup de boutoir assené par la doctrine nationale socialiste fondant aussi la religion, fut-elle chrétienne, sur le sang et et la race, leur première réaction, avant de rédiger leur confession de foi connue sous le nom de Confession de Barmen, fut de se retrancher derrière une première ligne de défense, à l'abri de leurs confessions de foi historiques. On connut alors une série de rééditions de ces confessions de foi, tout au moins les principales, témoin le recueil publié par Wilhelm Niesel et intitulé : *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, contenant aussi notre confession de foi dans son texte latin.

En dehors de l'Allemagne, la question paraissait moins brûlante. On suivait néanmoins le mouvement, sentant que des questions fondamentales étaient soulevées par l'époque où l'on vivait et pressentant qu'on pourrait peut-être se trouver un jour dans des circonstances analogues à celles que traversaient l'Allemagne et avec elle les pays occupés. C'est ainsi que l'on pensa à rééditer le premier texte français de 1566, texte qui avait été longtemps perdu et que le professeur Viguet avait redécouvert en 1880 (il existe encore, à ma connaissance, trois exemplaires de ce texte, un à Lausanne et deux à Genève) et qu'on le republia en 1944 dans les *Cahiers de l'Actualité protestante*. Ce texte, écrit dans une belle langue, avait été attribué à Théodore de Bèze lui-même par quelques auteurs. Il paraît cependant qu'on ne puisse sérieusement soutenir cette opinion et que tout ce qu'on

¹ *Confession de foi des Eglises de la Suisse*, éditée par Cellérier et Gaussen, Genève 1819, p. xi.

soit en mesure d'affirmer avec certitude est que le successeur de Calvin en contrôla soigneusement le texte ¹.

* * *

La Confession helvétique postérieure est composée de trente chapitres d'inégale importance et selon le plan classique des confessions de foi de l'époque. Ces chapitres traitent des différents points de la foi en suivant le déroulement du Symbole des apôtres, document encore universellement reconnu (c'est-à-dire aussi dans les Eglises de la communion romaine, ce qui est important) au sein de la chrétienté occidentale. Au début, on trouve l'exposé du fondement à partir duquel la foi de l'Eglise s'affirme : soit l'Ecriture sainte, parole de Dieu, de la juste manière de l'interpréter, mettant l'autorité de la tradition à sa place, par rapport à celle de l'Ecriture. Vient ensuite l'exposé proprement dit de la foi chrétienne, d'importants développements sur l'Eglise et une série de mises au point pratiques concernant sa manifestation dans le monde, commençant par les sacrements pour aboutir aux biens ecclésiastiques en passant par le culte, les fêtes, le catéchisme, les visites aux malades, les cérémonies et en particulier ce que l'on appelle aujourd'hui les services funèbres (terme qui serait impropre pour l'époque). Deux chapitres terminent ce texte, l'un relatif au mariage et au célibat, l'autre au magistrat.

Il peut sembler difficile de dire quelle est la pensée directrice de la Confession helvétique postérieure. Selon par quel côté on l'aborde, on peut penser que c'est la christologie, ou l'autorité de l'Ecriture, ou l'Eglise. Ces trois affirmations seraient vraies. Il semble qu'aujourd'hui, dans l'atmosphère œcuménique qui nous environne, et en particulier en présence du dialogue qui s'est amorcé entre la communion romaine et les communions protestantes, se pencher sur la question de l'Eglise pourrait être intéressant.

La confession de foi lui consacre un chapitre, bien que la pensée de l'Eglise déborde ce chapitre et imprègne le document tout entier.

Une première chose frappe le lecteur : l'Eglise à partir de laquelle on raisonne est l'Eglise telle qu'elle est décrite dans l'Ecriture sainte et dont le point d'aboutissement dans la réalité d'ici-bas est ce que la Confession de foi appelle l'Eglise *catholique*. Par où il faut entendre que le but de l'action entreprise par les réformateurs n'est pas la création d'une Eglise nouvelle, mais la réforme, le réaménagement de l'Eglise existante, c'est-à-dire de l'Eglise institutionnelle d'Occident telle qu'elle s'est manifestée jusque-là dans l'histoire sous la forme

¹ La Confession helvétique postérieure. *Cahiers théologiques de l'actualité protestante* 5/6, p. 22-23.

de l'Eglise catholique romaine. Ce point d'aboutissement n'est du reste pas plus ce que nous appelons aujourd'hui « l'Eglise catholique » que ce que nous appelons aujourd'hui « l'Eglise protestante », dans un cadre d'Eglises historiques juxtaposées. Exprimé autrement : la confession de foi raisonne en fonction d'une Eglise qui n'est pas encore définitivement divisée et non de plusieurs Eglises ; ou encore : la Confession helvétique postérieure est un appel, une exhortation à l'Eglise *tout entière*, et non aux seules Eglises protestantes, comme le remarquait W. Niesel dans une conférence donnée à Zurich à la journée commémorant le quatre centième anniversaire de l'*Helvetica posterior*.

Il faut dire ces choses avec beaucoup de netteté sous peine de ne pas comprendre le sens de la réforme dont notre confession de foi est l'un des témoins et pour laquelle Bullinger veut œuvrer en écrivant son testament spirituel.

C'est donc de l'Eglise *catholique*, nous dirions aujourd'hui universelle, parce que cette Eglise est une et ne saurait être qu'une, qu'il s'agit. Comme « il n'y a toujours qu'un Dieu, un moyenneur entre Dieu et les hommes, Jésus messias, item un pasteur du troupeau universel, un chef de ce corps, bref un Esprit, un salut, une foi, un testament ou alliance : il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a qu'une Eglise laquelle nous appelons catholique, d'autant qu'elle est universelle et épanchue par toutes les parties du monde et qu'elle s'étend à tous temps, ne pouvant être enclose en aucuns lieux ou temps quelconques ». Cette Eglise « se partage en diverses parties ou espèces », non « qu'elle soit départie ou divisée en elle-même » mais « parce qu'elle est distincte à cause de la diversité des membres qui sont en icelle. Car il y a une Eglise que l'on appelle militante ou guerroyante et une autre qui est triomphante. »

Or cette Eglise guerroyante, « qui ne laisse pas d'avoir conjonction ou communion » avec l'Eglise triomphante, a toujours eu plusieurs Eglises particulières (au sens de communautés locales), lesquelles néanmoins se rapportent toutes à l'unité de l'Eglise catholique.

Cette Eglise a vécu à travers l'histoire et c'est elle qui est appelée la maison du Dieu vivant (toujours l'Eglise guerroyante), elle est fondée sur « la pierre immobile » à savoir Christ, et sur le fondement des prophètes et des apôtres, « à raison de quoi elle est appelée colonne et base de vérité ». « Et ne se faut émerveiller si elle erre toutes fois et quantes qu'elle abandonne celui qui est seul vérité. »¹

Ainsi l'Eglise est et ne peut être qu'une, dès lors elle est universelle ou catholique, dès lors enfin elle ne peut errer sinon lorsqu'elle abandonne celui qui est son chef et qui est seul la vérité. Il y a là une

¹ Ces citations sont tirées du chapitre XVII.

doctrine de l'infaillibilité de l'Eglise. Voici un climat et un cadre qui n'est pas tout à fait le même que celui dans lequel nos Eglises réformées se meuvent. En vertu de ces prémisses, nos Eglises sont Eglises de Jésus-Christ dans la mesure où, soit au plan local, soit au plan de la dénomination, elles prennent conscience d'appartenir à l'Eglise catholique triomphante mais aussi guerroyante et en manifestent l'existence là où elles se trouvent. Sous l'angle de la terminologie, une fâcheuse évolution s'est produite du XVI^e siècle à nos jours. Aujourd'hui, qui dit catholique dit romain. Alors, on dissociait catholique de romain pour garder l'un et rejeter l'autre, non parce qu'il était romain, mais parce que ce terme impliquait certains excès et des déviations qu'on ne pouvait accepter.

Aujourd'hui, on raisonne communément en fonction de ce que j'appellerais la dénomination. L'expression « Eglise réformée » est envisagée de nos jours comme un bloc qui signifie les Eglises se disant héritières de la tradition calviniste. A l'époque, cette expression signifiait : cette partie de l'Eglise catholique qui a commencé à se réformer à l'instigation de Zwingli et de Calvin. Au XVI^e siècle, on ignore ce qu'est une dénomination, ou si on le sait, on s'en distance, comme on le constate à propos des anabaptistes.

Le chapitre sur les ministres va nous en donner un exemple.

« Dieu a toujours usé de ministres et en use encore aujourd'hui, et en usera tant qu'il y aura Eglise en terre, pour se recueillir et établir *une* Eglise et la gouverner et conserver. Et pourtant l'origine des ministres et leur institution est très ancienne, établie de Dieu même et non point par quelque nouvelle ordonnance inventée des hommes. »¹ Le ministère, institution divine, appartient donc à l'essence de l'Eglise et non à son *bene esse*.

En second lieu, Dieu l'institue « pour se recueillir et établir *une* Eglise », et non *des* Eglises, sinon au sens local.

Ceci signifie que le ministère émerge à l'Eglise une, à l'Eglise encore considérée comme une, et non à une Eglise déchirée ou à des Eglises dénominationnelles. Ceci signifie que si notre ministère dans les Eglises réformées est authentique, s'il est vraiment ministère, il est le témoin, dans nos Eglises dénominationnelles, de l'Eglise une, non déchirée, une présence dans ces Eglises de cette Eglise².

¹ Chapitre XVIII.

² Lorsque nous consacrons un pasteur au sein de nos Eglises réformées, auprès de qui l'accréditons-nous ? Auprès des Eglises de la communion réformée ou auprès de l'Eglise universelle, entendant par là que même vis-à-vis des luthériens, des anglicans, ou même des catholiques romains, nous prétendons que ce ministre est aussi pour eux, quelle que soit leur attitude devant notre prétention, un ministre de Jésus-Christ authentique et, comme on dit aujourd'hui, de ce mot détestable « valable » ?

Il paraît donc bien que l'approfondissement de ce que dit, entre autres, la Confession helvétique postérieure sur l'Eglise et le ministère serait d'une grande utilité pour nous mieux connaître en vue du dialogue œcuménique qui se poursuit aujourd'hui.

Le terme « catholique » revient constamment dans notre confession de foi. Son titre : « Confession et simple exposition de la vraie foi et articles catholiques de la pure religion chrétienne » en fait foi. Dans le chapitre sur l'Eglise, il s'agit de ne pas abolir « la foi catholique » et il est question de l'unité de l'Eglise qui « ne gît pas en cérémonies et façons de faire extérieures, mais en la vérité et unité de la foi catholique ».

Or cette foi catholique est donnée dans l'Ecriture et l'erreur du clergé romain est qu'il « donne presque à la seule Eglise romaine le titre d'Eglise catholique »¹.

La revalorisation de ce terme « catholique » dans le sens où l'emploie la Confession de foi, ne serait-elle pas de nature à nous rendre un peu plus fidèles comme membres de l'Eglise « une » de Jésus-Christ ?

* * *

Un dernier point : celui de l'autorité de la Confession de foi, soit celle à laquelle elle prétend au XVI^e siècle.

Cette autorité est relative. C'est une autorité de référence. L'autorité de la confession de foi ne se trouve pas en elle-même, mais dans la vérité dont elle témoigne, contenue dans l'Ecriture sainte. Référée à l'Ecriture, la confession de foi parle avec autorité. Coupée de cette référence, elle n'a plus de valeur. Si donc elle veut conserver cette autorité, elle doit être constamment révisable à la lumière de cette Ecriture dont elle entend rendre compte. C'est ce qu'atteste la préface « A tous fidèles » qui se termine de la façon suivante : « Sur tout, nous protestons que nous sommes toujours prêts d'exposer plus au long, si on le requiert de nous, tout ce que nous mettons ici en avant, tant en général que de point en point ; et même si on nous enseigne choses meilleures par la parole de Dieu, nous sommes prêts de donner lieu et obéir au Seigneur, auquel soit louange et gloire. »

Même si elle n'a plus force de loi dans nos Eglises, la Confession helvétique postérieure a encore beaucoup à nous apprendre. Et c'est peut-être là le sens de l'anniversaire que nous célébrons cette année.

JAQUES COURVOISIER

¹ Chapitre XVII.