

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 27 (1894)

Artikel: Christ dans la théologie moderne. Partie 2
Autor: Fairbairn, A.-M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379566>

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: 26.07.2025

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

CHRIST DANS LA THÉOLOGIE MODERNE

PAR

A.-M. FAIRBAIRN

Traduction de E. CHRISTEN, pasteur à Cantorbéry.

SECOND FRAGMENT ¹

§ 3. LA RÉFORMATION ET LUTHER.

La nouvelle conception qu'on avait de l'histoire impliquait, non seulement une méthode différente pour l'interprétation de la religion, mais encore un effort nouveau pour mettre celle-ci en pratique. Aussi le protestantisme ne tarda-t-il pas à succéder à l'humanisme. Le sens historique les avait créés tous deux, l'un dans le domaine littéraire, l'autre dans celui de la religion. L'antiquité classique et le christianisme primitif retrouvés, agirent également sur l'imagination, toutefois avec cette différence caractéristique, que si l'une frappa l'imagination par la raison, l'autre frappa la raison par l'imagination et par la conscience.

Dans le premier cas, il en résulta la culture de l'esprit, c'est-à-dire l'exercice et la jouissance de facultés intellectuelles bien équilibrées; dans le second cas, se produisit la religion, avec la formation de nouveaux dogmes sur Dieu et sur l'homme, ainsi que le désir de les réaliser dans la vie pratique; car en revivifiant la foi, on voulait en même temps rajeunir le monde.

¹ Voir le premier dans la livraison de mai, p. 220-235.

Mais le sens historique, appliqué à la littérature, est purement objectif : il traite les documents de celle-ci comme des faits ou des phénomènes qu'il faut critiquer pour les comprendre et expliquer, afin de pouvoir les disposer en bon ordre. Tandis qu'en s'exerçant sur la religion, le sens historique revêt un caractère subjectif : il travaille sur des matériaux d'ordre transcendantal et s'occupe de réalités éternelles, qui se rapportent à des vérités impérissables et qu'il considère comme les symboles des causes et des fins de l'être, ou comme la révélation de la loi qui devrait régler la vie.

L'accès aux sources originales, causes du réveil de l'imagination et de la conscience, eut comme conséquence immédiate la rencontre face à face avec le Christ. D'un seul coup, il fut proclamé l'auteur de la religion chrétienne et le Sauveur des âmes. Plus l'homme mis en sa présence était pénétré de sérieux, plus il devait se demander si l'Eglise marchait bien dans les voies de Christ et si, le représentant avec fidélité, elle réalisait vraiment son enseignement. Telle fut la question que se posa Luther, ainsi que tous ses contemporains. Pour bien saisir la forme sous laquelle elle se posait à eux, il faut savoir ce que fut l'homme qui l'a soulevée.

Luther n'était pas un humaniste dans la stricte acception du terme, quoique l'humanisme ait occupé une grande place dans son développement. En effet, parmi les plus anciens et les plus dévoués de ses amis, il comptait quelques-uns des adhérents de marque de ce mouvement. Mais il n'avait pas l'esprit qui fait des études littéraires une culture et une fin pour elle-même. Il lui manquait pour cela la délicatesse du goût, la flexibilité d'esprit, l'amour de l'élégance et ce raffinement particulier qui assigne une place à part aux hommes de lettres de son temps. Luther se distinguait par une nature vigoureuse, passionnée, pleine à la fois d'imagination et de tendresse ; il se laissait facilement émouvoir au rire et aux larmes ; la haine qui le possédait parfois, ne le cédait en rien à son amour ; les émotions, même les plus faibles, l'affectaient vivement, celles qui sont plus complexes ne le touchaient guère ; l'abstrait le laissait indifférent, mais le concret l'attirait. De même qu'il ne conce-

vait pas le bien sans un Dieu, il ne saisissait pas le mal sans le diable. Il ne fut pas doté, à sa naissance, des aptitudes qui font l'innovateur spéculatif; il changea de point de vue à plusieurs reprises, mais jamais par suite de considérations philosophiques ou de déductions raisonnées. Il devait tout à son grand bon sens et à son courage, qui le servirent le mieux dans les moments décisifs de sa vie.

Comme tous les hommes accessibles aux émotions fortes mais simples, Luther fut d'instinct conservateur; il n'aimait pas le changement et ne s'y abandonnait que forcé par un besoin ou un sentiment plus fort que lui-même. Alors sa nature semblait se révolter, comme cela ne manque pas d'arriver quand un esprit conservateur s'ouvre à des idées nouvelles. C'est dans ce fait qu'il faut chercher l'explication de l'élément dramatique que renferme la vie de Luther : s'opposant aux innovations jusqu'à ce que toute résistance fût devenue impossible, il finissait par briser avec le passé avec un éclat tel que l'Europe entière en tremblait. La publication de ses thèses, la destruction de la bulle du pape, sa comparution à Worms, son mariage enfin, sont des événements qui nous montrent suffisamment quelle fut sa manière d'agir.

Il ne faut donc pas s'étonner des inconséquences que présente le luthéranisme : il manque de cohésion logique. Il s'explique par l'histoire et les expériences de son fondateur, mais il reste une énigme pour ceux qui veulent y trouver un système raisonné et dans lequel tout s'enchaînerait logiquement.

En effet, s'agit-il de la justification par la foi ? Luther traite les Ecritures avec une liberté sans égale. Est-il question de la cène ? Nous le voyons mettre en œuvre le littéralisme le plus servile. Ce n'est là qu'un exemple, mais il est typique ; il prouve que chez le réformateur deux conceptions opposées se combattent, que Luther fut un révolutionnaire exempt de radicalisme, ou, comme on pourrait aussi l'appeler, un protestant sans la protestation ; ce qui revient à dire qu'il accomplit une œuvre qui fut le résultat du conflit entre son caractère et sa position, bien plus que le produit spontané d'un esprit original et constructeur.

Or, c'était précisément là l'homme exigé par les circonstances pour transformer un mouvement littéraire, tel qu'était l'humanisme, en un mouvement religieux et réformateur. Il n'aurait fallu pour cela ni un esprit systématique, ni un homme de cabinet, ni un mécontent, ni même un doctrinaire radical ; il fallait un homme fougueux et plein d'imagination, dont la fougue, une fois éveillée, pût accomplir des prodiges, parce qu'elle ne connaîtrait plus d'obstacles, et dont l'imagination enflammée, voyant plus loin que la froide raison, obligerait les autres à voir de même.

Supposons un être ainsi constitué, et de plus, ayant à un haut degré le sentiment du péché, ce sentiment le plus terrible et le plus impérieux qu'ait créé le christianisme. Représentons-nous ce sentiment semblable en nature, en qualité, en force, à celui qui animait un saint Paul, un saint Augustin, et plus tard un Bunyan. Observons les conséquences inévitables qui découlent de cette disposition morale, et nous verrons que nous avons là, dans sa racine, la passion d'une âme qui veut posséder son Dieu, mais qui sent la divinité trop redoutable et trop sainte pour devenir jamais la possession de l'homme. Une expérience de ce genre ne dénote pas un état de perversion chez celui en qui elle se produit, elle indique seulement que tout en se sentant obligé de s'approcher d'un Dieu qui lui paraît inaccessible, il se rend également compte de son incapacité de se rendre digne de lui. Aussi, pour qu'il puisse croire à une réconciliation réelle, faut-il qu'elle lui vienne de Dieu même, qui commence en lui son œuvre de grâce infinie ; et pour qu'il ait confiance en la religion, faudra-t-il que celle-ci soit pour lui le chemin et le moyen d'obtenir cette réconciliation. En effet, le dogme chrétien du péché serait insupportable s'il n'était pas transfiguré par le dogme de la grâce. Il est vrai que c'est précisément l'éclat lumineux de l'un qui fait paraître d'autant plus épaisses les ténèbres dont l'autre est entouré. Mais affirmer le péché et ignorer la grâce, c'est la doctrine d'un cynique ou celle d'un désespéré. Le christianisme ne peut s'approprier la théorie du péché qu'en faisant de la grâce son corrélatif inséparable.

Luther a été l'homme tel que nous venons de le supposer. Pour lui, le Nouveau Testament n'est pas la voix de l'Eglise, mais celle de Dieu. Le premier âge d'un christianisme qui n'est plus se dessine en vives couleurs aux yeux du réformateur, vivant à une époque si étrangement différente. Autrefois régnait une parfaite simplicité ; la grâce s'obtenait par la foi et non par les œuvres ; les indulgences, la pénitence, les pèlerinages étaient des pratiques encore inconnues. Aujourd'hui, de même que du temps de Paul, le culte de la lettre est le grand ennemi de la foi, et le catholicisme n'est qu'une autre forme de la religion juive. Dans l'un comme dans l'autre cas, on en appelle aux pères, on cultive les traditions, on édicte des lois et des rites, on pratique la justice selon la chair ; il faut donc reprendre les armes qui ont servi à renverser le formalisme des Israélites pour triompher de celui du système religieux existant. Prenant position sur le terrain même du Christ, Luther comprend que le conflit qui surgit entre Paul et le judaïsme n'eut pas d'autres causes, ni de signification différente, que celui qui avait éclaté entre Christ et les Pharisiens. Que restait-il donc à faire si ce n'était de revenir au christianisme apostolique ?

Luther le sentit bien. Pour lui, ce retour se résumait dans l'idée de rédemption par la grâce libre de Dieu en Christ, c'est-à-dire dans celle de la justification par la foi, sans œuvres ni actes méritoires de la part de l'homme. Fort de cette croyance, il en fit le critère à l'aide duquel il jugea l'Eglise. Il voyait devant lui un vaste système organisant le salut par les œuvres ; ces œuvres, bien loin d'avoir un caractère moral quelconque, se réduisaient à de pures cérémonies ; on en mesurait la valeur au degré de l'obéissance qu'on rendait, non pas à des lois absolues de Dieu, mais à des ordonnances ecclésiastiques décrétées obligatoires. Il s'ensuivait que ces mérites, d'ordre purement extérieur, pouvaient se transmettre aisément, et même s'acheter. Luther, qui comprenait le salut comme un don de Dieu, devait nécessairement regarder comme sans valeur et sans efficacité toute pratique religieuse individuelle ou tout acte avantageux au clergé, dont le caractère moral n'était pas entièrement sauvegardé.

C'est pourquoi il ne se demanda pas, avec les érudits de son temps, comment le système ecclésiastique d'alors avait bien pu se former. Cette question implique un point de vue scientifique auquel ne se plaçait point Luther. Elle peut rendre justice à l'Eglise catholique, tout en restant parfaitement indifférente à ses prétentions. Mais pour être moins scientifique que celle des modernes, sa méthode n'en produisit pas pour cela de moindres effets. Celle-là ne voulait qu'expliquer, et ne se souciait nullement de changer ou de supprimer l'état actuel des choses ; celle-ci, au contraire, n'avait qu'un but : abattre et renverser. Le réformateur ne pouvait pas avoir une confiance égale dans le Nouveau Testament et en Rome ; tous deux ne renfermaient pas indifféremment la vérité, et il lui était impossible de croire que le Nouveau Testament contînt l'erreur. Là, en effet, il trouvait l'esprit de Christ, là encore l'interprétation qu'en avaient donnée les apôtres ; c'est-à-dire qu'il y voyait les deux devoirs principaux imposés à tout chrétien : l'acceptation de la personne du Sauveur et la tentative de réaliser son enseignement.

Tous ceux donc qui croyaient fermement que l'esprit du Christ avait créé le christianisme et que ce même esprit l'inspirait encore, ne pouvaient plus résister au désir de recourir aux sources originales. Et on ne tarda pas à le constater dans les rangs des humanistes. Parmi ceux-ci, les anciens, il est vrai, tels que Reuchlin et Erasme, se tinrent à l'écart, mais les jeunes furent entraînés par la force du courant. De ce nombre était Crotus Rubianus, que Luther appelait « Crotus noster suavissimus » et qui, s'il ne fut pas un des premiers à désavouer l'humanisme proprement dit et à s'en détacher, n'en est pas moins le plus brillant des auteurs auxquels on attribue les *Epistolae obscurorum virorum*. Eobanus Hess, « regius poeta et poeticus rex » ; Philippe Melancton, aussi grand érudit que bon théologien, l'espoir et l'orgueil de son fameux grand-oncle, qui le désigna pour être l'héritier d'une bibliothèque superbe ; Juste Jonas, qui passait pour le plus éloquent des humanistes et des réformateurs, que Melancton regardait comme le type des orateurs : « der Mann der kann die Worte des Textes herr-

lich und deutlich aussprechen, erklären, und zum Markt richten. » Ulrich de Hutten, le chevalier, le patriote, l'homme de lettres dont l'enthousiasme pour la liberté frisait parfois la licence; Œcolampade, auquel son érudition valut l'estime d'Erasmus et des rapports littéraires avec le grand homme; Camerarius, le *fidus Achates* de Melancton, sans contredit le meilleur helléniste de son temps et considéré, non sans raison, comme un des pères du mouvement littéraire moderne; et par-dessus tous, Ulrich Zwingli, l'esprit indépendant et plein d'initiative, qu'on s'accorde à reconnaître comme le plus héroïque des réformateurs de la première heure.

Tous ces hommes et beaucoup d'autres avec eux, entraînés par la logique inexorable de leur situation, devinrent les chefs d'une armée, petite encore, mais courageuse et composée de gens dont les efforts tendaient à revenir à la religion qu'avait fondée le Christ. Si le protestantisme ne fut pas le produit de l'érudition, il ne pouvait cependant pas naître sans son concours. Rien de plus naturel du reste, rien de plus noble pour ne pas dire de plus nécessaire, si ce n'est que des hommes qui avaient remis au jour la littérature chrétienne primitive, qui en avaient saisi la signification, s'efforçassent également de recouvrer la religion que cette littérature leur révélait et d'adhérer de nouveau à ses principes.

La découverte des écrivains de l'antiquité produisit donc la tentative de restaurer les conceptions originales du passé. Cette tentative s'imposait avec force, mais elle ne se vit pas couronnée de succès. On ne supprime pas les faits et l'on ne retranche pas des siècles à l'histoire de l'humanité. Quoi qu'en puisse dire la logique, le passé contrôlera toujours le présent et le présent ne cessera pas de respecter le passé. Rien n'est plus chimérique que d'espérer le renouvellement d'un état de chose disparu. En en faisant l'essai, on oublie que les conditions dans lesquelles on se trouve ont changé avec le temps et que les moyens mis en œuvre aujourd'hui diffèrent totalement de ceux qui furent employés autrefois. On croit avoir reconstruit l'original et l'on n'est arrivé, après tout, qu'à en produire une imitation. De nombreux obstacles se trouvaient sur le

chemin qu'avait tracé Luther. C'étaient les contradictions que le luthéranisme renfermait dans son propre sein, la crainte de rompre résolument avec le passé, l'exagération malheureuse du but qu'il se proposait, enfin, la rapidité trop grande à formuler des définitions gênantes, qui produisirent des divisions nouvelles et un esprit scolastique moins pacifique, plus amer, plus stérile même que l'ancien qui disparaissait.

Le luthéranisme affirmait des rapports de dépendance immédiate entre Dieu et l'homme, il ne voulait rendre ce dernier responsable qu'envers la divinité, et nous voyons pourtant ses promoteurs ne pas craindre d'appeler à leur aide les princes allemands, pour organiser une Eglise qu'un Eraste n'aurait pas désavouée. Puis, dans la suite, le mouvement devint une sorte de caverne d'Adullam, dans laquelle se rendaient tous ceux que ne satisfaisait plus l'ancien régime. S'il est de fait qu'il n'y a pas de changement politique produit uniquement par des hommes accomplis, il est tout aussi certain qu'une révolution religieuse n'a de chance de réussite qu'à condition d'avoir à sa tête des chefs irréprochables ; autrement elle risque fort de voir ses résultats stérilisés et de tomber sous le coup des critiques que s'attirent infailliblement des représentants indignes de la cause qu'ils défendent. Tant il est vrai que les erreurs des partisans d'une entreprise lui sont plus pernicieuses que les fautes, voire même les crimes, des ennemis qui l'attaquent. Il n'arrive que trop fréquemment qu'une cause à la naissance de laquelle a présidé la raison, ne dégénère en un mouvement déraisonnable et que l'abolition d'une discipline antique n'engendre souvent le désir de s'élever contre tout ordre établi, et ne produise de la sorte le règne du chaos.

C'est ainsi qu'après Luther on vit se succéder tour à tour Carlstadt, Münzer, la guerre des Paysans, et qu'on ne manqua pas de porter au compte de la foi nouvelle les excès commis par ces apparitions diverses. D'une part, les rois, confiants dans leurs privilèges de droit divin, s'en émurent ; à la désorganisation dans l'Eglise, ils avaient vu succéder la révolte dans leurs états ; il ne leur restait donc plus qu'à sévir contre les adhérents d'une doctrine aussi subversive. D'autre

part, les gens timides qui n'ouvrent jamais leurs deux yeux que lorsqu'ils en devraient fermer un, raisonnaient comme suit : le régime ancien était mauvais, mais il maintenait au moins l'ordre ; mieux vaut s'en tenir à lui que d'adopter des idées dont les effets sont ceux d'un bouleversement général.

Rome sut profiter habilement de ce désarroi pour rassembler ses forces et pour opérer une réaction. Elle serra ses rangs et fit front contre un ennemi désorganisé. Un système comme celui qu'elle avait créé recelait des énergies et des forces en quantité suffisante pour qu'en les réunissant toutes, elle pût agir avec vigueur. En présence du danger grandit aussi l'enthousiasme de ses fils les plus dévoués, à tel point, qu'elle crut voir une fois encore se lever l'aurore d'un jour nouveau dans lequel elle réussirait à réaliser enfin et son idéal et sa mission. En comparant son unité parfaite avec le mouvement informe qui s'élevait contre elle, en mettant ses dogmes vénérables en regard des produits insensés de l'imagination anabaptiste, elle ne pouvait s'empêcher de se demander si le monde, qu'elle avait gouverné pendant quinze siècles avec une sagesse dont il retirait tous les bienfaits, n'était pas menacé dans ses droits, dans ses privilèges et dans sa civilisation même, si on laissait subsister et se propager une confession dont l'avènement s'annonçait par la création de sectes dérégées et d'apôtres du communisme.

La question semblait insoluble. Pour la trancher, les princes et les nobles, estimant qu'on ne pouvait hésiter entre Rome et l'anarchie, se mirent à lever des troupes et à livrer des batailles à l'effet de mettre fin à ce qui leur apparaissait comme un mouvement de destruction et de désorganisation politiques, plus encore que comme une hérésie pestilentielle.

§ 4. CALVIN ET GENÈVE.

Chez Luther et dans le luthéranisme nous ne trouvons qu'une des manifestations de la tendance à revenir aux sources de la religion ; nous en avons une autre chez Calvin et dans le calvinisme. La différence entre ces deux hommes et entre leurs idées est fort grande. Chez Luther, c'est le sentiment du péché

qui est la force motrice, chez Calvin, c'est l'amour de la vérité considérée sous sa face idéale et pratique. Le premier trouve dans les origines du christianisme un moyen d'échapper au péché, le second y voit un idéal que l'humanité est obligée de réaliser. Le désir de l'un est d'arriver à croire et à enseigner une sotériologie digne de foi, les préoccupations de l'autre se concentrent sur un système et sur un état construits à l'image de la vérité divine.

En Calvin, la réformation a trouvé son génie spéculatif le plus élevé. Sa personnalité est une de celles qui, dans l'histoire, se sont vues les objets des haines les plus ardentes. Des controverses violentes ont fait rage autour de son nom. Aujourd'hui même il en est qui ne sont pas encore apaisées. Ces controverses sont nées d'une antipathie querelleuse ou d'un amour qui ne raisonne pas. Un esprit sage, qui se pique de perspicacité, ne se soucie pas de s'en mêler.

Il y a quelque chose d'imposant à voir toute l'aversion si diversement exprimée qui a convergé de toutes parts vers la personne du réformateur genevois. Les catholiques le haïssaient pour avoir été l'auteur du système le plus fier et le plus invincible qui eût jamais été élevé contre Rome. Les princes et les hommes d'Etat voyaient en lui le fondateur d'une Eglise qui agissait sur la politique comme une force révolutionnaire. Les évêques et les théologiens anglicans ne lui pardonnaient pas d'être le père des puritains, auxquels ils durent si longtemps l'affaiblissement de leur pouvoir. Les Arminiens le savaient l'auteur et l'apologiste d'un *decretum horribile* qu'ils détestaient, sans s'assurer toujours s'ils le comprenaient bien. Les libres-penseurs ne pouvaient pas oublier qu'il avait brûlé Servet et ne manquaient pas de faire de la victime un saint et du bourreau un pécheur impudent. Les républicains, partisans de la laïcisation, ne pouvaient pas s'habituer à l'idée d'un état religieux, ils en voulaient en outre à son promoteur de flageller trop sévèrement des vices qui leur étaient chers. Les Libertins enfin qui s'étaient arrangé une vie à leur façon, ne souffraient pas qu'un caractère aussi impérieux que hautement moral restreignît leurs désirs et mît un frein à leur liberté. Tous ces partis

vouaient à Calvin une haine profonde et prouvaient par là que s'ils avaient pu, bien que représentant des conceptions si différentes, se rencontrer dans ce même sentiment peu louable, c'est qu'ils s'attaquaient à un homme doué de facultés exceptionnelles, dont la pensée et l'œuvre méritent l'étude sérieuse et impartiale de tous ceux qui ont à cœur de bien comprendre le XVI^e siècle et les siècles suivants.

Calvin était en tous points l'opposé de Luther. Son tempérament offrait moins de prise au sentiment, mais son esprit accusait plus de réflexion. Une grande profondeur modérait sa fougue. Assez exempt d'opiniâtreté et d'entêtement, il se montrait en retour très autoritaire et inflexible. Son amabilité avait quelque chose de froid, mais elle présentait à un plus haut degré le cachet de la noblesse et de la distinction. Doué d'une conscience très scrupuleuse et d'une volonté de fer, il était plutôt étroit et peu expansif.

Tandis que Luther avait l'esprit impérieux, le caractère ouvert, une facilité de parole qui en faisait un orateur indomptable et un combattant toujours sous les armes, mais qui, voyant tout, sentant tout, risquait sans cesse d'être dirigé dans ses jugements par la passion ou de se laisser aveugler par la pitié; Calvin, lui, avait une égalité d'âme que rien n'affectait et faisait preuve dans toutes ses paroles d'une pondération irréprochable. Il fut toujours indulgent à la faiblesse, se montrant en revanche d'une sévérité intraitable pour le vice, et cette sévérité, il l'exerçait tout d'abord envers lui-même; car, nous dit Th. de Bèze, il avait « une telle intégrité de conscience, qu'en fuyant toutes vaines subtilitez sophistiques avec toute ambitieuse ostentation, il n'a jamais cherché que la simple et pure vérité¹. » Calvin n'aurait jamais commis les fautes dont on accuse Luther; il ne se serait jamais laissé aller à commettre une erreur aussi grosse de conséquences et dont les suites furent si fatales, que celle dont l'affaire du Landgrave Philippe fut l'occasion. Mais d'autre part, Luther ne se serait pas non plus rendu coupable des actes de rigueur de Calvin. Il

¹ *Petits Traictes de M. Jean Calvin, Opera*, vol. v, p. xv (Corpus Ref.).

était incapable de concevoir la législation calviniste, il ne pouvait donc l'approuver, bien moins encore en étendre la portée. Sa sympathie pour les misères humaines aurait toujours triomphé d'un amour pour un idéal qui n'aurait pas su s'abaisser jusqu'à elles.

Calvin ne permettait pas, comme lui, que l'Eglise devînt une créature de l'Etat. Il ne pouvait admettre qu'une association dont le but unique était la réalisation de la loi divine, fût sous la dépendance d'une société dont la législation, faite et appliquée par des hommes, ne visait qu'à des fins strictement temporelles et d'ordre civil. La simplicité remarquable de sa nature lui faisait aimer la symétrie et le système en toutes choses, la constance dans le caractère et surtout la ténacité, la seule vertu qui mette en harmonie les convictions, les paroles et la conduite.

Son idée fondamentale n'est pas, comme chez Luther, celle de la justification par la foi ou du mode de la réconciliation du coupable avec Dieu. C'est la grâce, qui témoigne d'une volonté de Dieu absolue et suffisante pour accomplir l'œuvre de miséricorde qu'elle se propose, savoir le salut des hommes. On pourrait dire de la doctrine de Calvin qu'elle est un nouveau stoïcisme greffé sur le christianisme, mais un stoïcisme rajeuni et ennobli à son contact. Elle en a d'abord le courage moral, cette qualité qui inspire la force de plier sans rompre et de se soumettre sans être vaincu. Elle en partage ensuite l'indifférence pour la douleur, et le dédain pour ce sentiment qui ne s'apitoie sur le mal et ne produit le dégoût de la vie que lorsqu'il est engendré par la crainte de la souffrance. Elle en connaît enfin l'optimisme et y croit aussi fermement qu'elle croit en la bienveillance efficace de la volonté universelle, ainsi qu'en une loi morale considérée comme absolue et en une obéissance qui réside « *non extra omnem modo controversiam, sed deliberationem quoque.* »

Mais si le calvinisme a des affinités frappantes avec la philosophie stoïcienne, il la laisse cependant bien loin derrière lui. En effet, la volonté dont il veut dépendre est à la fois infinie et personnelle, absolue et miséricordieuse ; ses actes sont si réels

et si pleins de conséquences heureuses, qu'ils justifient par leurs effets les fins et les moyens de cette volonté même. Les efforts de l'homme doivent tendre à la connaître et son devoir consiste à lui obéir. Il la voit révélée dans la nature, dans la conscience, dans la grâce ; mais les rapports entre ces diverses révélations sont si étroits, qu'ils ne permettent pas de distinguer entre une connaissance de Dieu et une connaissance de nous-mêmes, parce que ces deux connaissances n'en forment qu'une seule et unique. En effet, être obéissant ne signifie pas autre chose que suivre la nature dans ce qu'elle a d'idéal et accomplir la loi de Dieu.

Dans les éléments spéculatifs, la théologie de Calvin est semblable à celle d'Augustin, mais en matière politique et ecclésiastique, les deux hommes diffèrent. En effet, la spéculation chez l'évêque d'Hippone est en contradiction flagrante avec sa politique ; l'une établit un système inconditionnel et l'autre forme un système conditionnel. Tout ce qu'exigeait la réalisation d'un théisme aussi élevé qu'était celui d'Augustin nous le voyons exprimé, quoique sous une forme négative, dans un sacerdotalisme réglé, la *Civitas Roma*, métamorphosée en une *Ecclesia Christi* hiératique. Chez Calvin, au contraire, la théorie est si entièrement unie à la pratique, que l'une se déduit tout naturellement de l'autre : une théologie est à la base de sa politique, et sa politique est l'application d'une théologie qui visait la société et l'Etat. L'Eglise qu'il fondait avait pour but d'organiser la société suivant les idées théistes et devait être l'expression stricte de la volonté de Dieu. Mais les points faibles que présentait une conception de ce genre n'étaient que trop apparents dans son idéal politique et se montraient, sous la forme la plus saillante, aussi bien dans sa législation que dans les efforts qu'il dut faire pour l'imposer. Ces défauts étaient du reste moins le produit d'infirmités humaines que celui d'une trop grande austérité et d'une rigueur qui ne se laissent fléchir par rien. Leur cause principale se doit chercher dans cette croyance que Dieu ne se montre miséricordieux qu'afin de rendre l'homme juste, et que le devoir de celui-ci consiste à vivre de telle façon qu'il engage par sa

conduite la volonté souveraine à se réaliser en lui et dans l'humanité tout entière. Si ces défauts attestent une ignorance de la faiblesse humaine et une conscience de sa propre force, ils n'impliquent cependant, comme on va le voir, rien de vulgaire ni dans le système, ni dans l'esprit de celui qui le formula.

Pour bien comprendre la pensée de Calvin et le but qu'il se proposait, il faut l'étudier dans la première édition de son *Institution*, sous presse en 1535 et publiée en 1536. Il avait alors 26 ans seulement. Exilé de France, passant d'un pays à un autre, sans pouvoir faire sa patrie d'aucun, toujours entouré de dangers et jamais en repos, il avait néanmoins réussi à fixer les grandes lignes de son système théologique.

En effet, la première édition ne présente encore qu'une esquisse de ce que sera son ouvrage dans la suite ; mais c'est une esquisse vivante et qui se distingue en ce qu'elle insiste moins sur le dogme qu'elle n'appuie sur la morale, le culte et l'organisation. Calvin y est tout préoccupé du nouvel ordre des choses, il dit ce qu'il devrait être et indique la meilleure manière de le réaliser. On sent que c'est l'œuvre d'un homme convaincu que l'Évangile retrouvé est une loi nouvelle et que cette loi doit être incorporée dans une vie nouvelle, soit chez l'individu, soit dans la société. En effet, si celui qui est justifié est élu pour l'obéissance, si celui qui est bon ne peut pas se contenter de conditions morales mauvaises, celui qui est parfait éprouve aussi le besoin de se trouver dans une société parfaite. Et c'est pourquoi les efforts de chacun doivent tendre à établir un accord complet entre toutes choses, en particulier entre la vie des hommes et des États et la volonté de Dieu.

Le motif qui a dicté *l'Institution* se trouve exprimé dans la fameuse préface, adressée sous forme de lettre à François I^{er}. Dans la pensée de l'auteur, son ouvrage devait renfermer les éléments nécessaires pour amener *ad veram pietatem* une âme enflammée de zèle pour la religion. A côté de ce motif, s'en trouve encore un autre : la défense de la foi réformée.

Calvin la voit succombant sous la haine et accusée d'être l'ennemie de l'ordre, de la loi, de la paix et de tout ce qui est cher à des hommes civilisés. Il supplie le roi de l'écouter; il l'engage à ne pas condamner une cause avant de l'avoir entendue, cause qu'il n'est pas seul à représenter, mais qui est celle de tout homme pieux, bien plus, celle de Christ même. Il accorde que la situation est grave, mais conclut que le devoir du souverain est d'autant plus sérieux; car il doit avant tout « agnoscere se in regni administratione Dei ministrum ». Mais pour être à même de bien juger, il faut qu'il s'appuie sur un critère conforme à la situation, sur le *Verbum Dei*, interprété selon l'analogie de la foi.

Eprouvée de la sorte, la cause réformée est assurée de la victoire. « Quid enim », s'écrie-t-il, « melius atque aptius fidei convenit, quam agnoscere nos omni virtute nudos ut a Deo vestiamur, omni bono vacuos ut ab ipso impleamur, nos peccati servos ut ab ipso liberemur, nos cæcos ut ab ipso illuminemur, nos claudos ut ab ipso dirigamur, nos debiles ut ab ipso sustentemur, nobis omnem gloriandi materiam detrahere, ut solus ipse glorificetur et nos in ipso gloriamur? »¹

A la suite de son appel au roi, l'auteur passe en revue les diverses accusations portées contre la foi réformée et en discute ouvertement la valeur. Cette doctrine, dit-on, est nouvelle, sujette à caution et incertaine; aucun miracle ne l'a confirmée; les Pères et la tradition lui sont contraires; elle produit de nombreux schismes; enfin, elle est jugée par ses fruits, qui sont la sédition par la licence.

Calvin reprend une à une toutes ces imputations et les réfute de la manière suivante: La doctrine réformée, répond-il, est aussi vieille que Christ et ses apôtres, elle est aussi digne de croyance que leurs propres paroles; elle a reçu sa confirmation par leurs miracles, et son appui par les Pères; non seulement elle maintient l'unité de l'Eglise véritable qui, pour assurer son existence, n'a du reste pas besoin de formes

¹ *Inst., Epist. Nuncup.*, pp. 12, 13.

visibles ou d'éclat extérieur, mais elle est encore « *pura Verbi Dei prædicatione et legitima Sacramentorum administratione* »¹. Quant au reproche que la foi nouvelle soulève la révolte et produit un relâchement des mœurs, il ne permet pas qu'on l'adresse à des hommes qui n'ont obtenu pour toute récompense de leur piété que la spoliation, les souffrances, l'emprisonnement et la persécution. On verra dans son livre ce que ces chrétiens croient et ce qu'ils veulent, on y pourra constater qu'ils tiennent ferme aux réalités fondamentales qui sont : la loi morale commandant l'adoration d'un seul Dieu et défendant de pécher envers lui et envers les hommes ; la foi des apôtres, telle qu'elle se lit, claire, simple et bien définie, dans le symbole apostolique ; la prière, dont le type le plus parfait est le *Pater Noster* ; les sacrements institués par le Christ ; l'Eglise qu'il a fondée pour assurer l'existence de la liberté chrétienne à l'individu et à la société.

Dans tout cela, on ne trouve ni subjectivisme luthérien, ni mouvement d'un conservatisme remuant que les forces d'une révolution morale pouvaient faire éclater sans réussir à le diriger ; mais bien une œuvre constructive qui s'étend également à l'homme tout entier et à l'Etat. Calvin se montrait aussi radical que Luther était conservateur ; et pourtant, tandis que celui-ci, n'ayant pas de puissance spéculative ou constructive, retenait d'instinct ce qu'il fallait sauvegarder, celui-là, tout en étant radical, s'entendait aussi à édifier et à bâtir.

La doctrine de Calvin se trouvait être de la sorte l'antithèse consciente et logique du catholicisme de Rome, et cela dans un sens tout différent de la théologie luthérienne.

En premier lieu, le calvinisme formait un système rigoureux et autoritaire qui s'élevait en face d'une organisation de caractère semblable. A l'infailibilité romaine était opposée celle du *Verbum Dei* ; à côté de l'autorité de la tradition venait se placer une doctrine raisonnée et pourtant déduite des Ecritures ; au salut par l'Eglise, succédait le salut par Christ ; l'efficacité des sacrements était remplacée par celle du Saint-Esprit, et le

¹ *Inst.*, p. 2.

pouvoir de la prêtrise, par les effets tout-puissants de la présence permanente du Christ.

Ce qui faisait la force du calvinisme, c'était d'avoir remis Dieu à la place centrale, de l'avoir exalté. S'il humiliait l'homme devant la majesté redoutable de la divinité, il le relevait cependant aussi à proportion de ce qu'il l'abaissait. Tandis que le catholicisme est dans son essence une doctrine de l'Eglise, le calvinisme est de par son esprit une doctrine de Dieu. C'est pourquoi, lorsque baisse la foi au surnaturel et au transcendental, le catholicisme conserve un pouvoir énorme. Ses appels à l'histoire sont des appels à l'expérience, et les traditions qu'il invoque lui vaudront autant de disciples que la foi en Dieu trouvera d'indifférents. Mais quand les esprits sont tout pénétrés de la croyance en une raison qui est censée suffire à tout, qui connaît tout, qui ne peut être réfutée ni prise en défaut, alors la théologie qui aura le dessus sera celle qui rendra Dieu le plus présent à l'âme et lui conférera le plus de pouvoir sur la conscience. C'est par ce côté-là et en agissant de la sorte sur les esprits que le calvinisme sut s'emparer de l'homme et lui imposer sa volonté; car la foi en Dieu a toujours quelque chose de moins terre à terre et présente un caractère plus sublime que la foi en une Eglise.

En second lieu, Genève servait en une égale mesure la cause de la liberté et celle de l'ordre. En effet, si le calvinisme à un génie systématique en théologie, il ne porte pas moins la marque du génie de la discipline dans son organisation politique. Une étroite parenté relie l'un à l'autre, celle du corollaire avec son théorème, quoique l'on crût voir d'abord dans cette organisation une simple copie de l'ancien modèle qu'offrent les Ecritures. Il fallait une discipline à Genève comme à Rome; mais de par la nature même des choses, elle présente un caractère entièrement différent dans ces deux villes. Rome tenait à son régime autocratique, personnifié dans le Pape, incarné dans l'Eglise, rendu effectif par son autorité. Genève prétendait à la démocratie, faisait dépendre sa constitution de Dieu, la voyait représentée par la société des apôtres, et la réalisait par l'autorité de la conscience. La

discipline romaine était externe, imposée du dehors; la discipline genevoise était interne et procédait du dedans. C'est pourquoi, tandis qu'il fallait à Rome, pour la mettre en vigueur, l'alliance avec un monarque absolu, Genève avait besoin à cet effet de l'aide et de l'appui du peuple. La discipline de la cité de Calvin pouvait être exercée d'une façon tyrannique, mais elle était tenue d'être basée sur des principes démocratiques; car c'est sur ce fondement que reposait l'édifice tout entier. Ce fondement venait-il à manquer, c'en était fait de la réalisation de la liberté et du progrès. Une notion d'organisation politique semblable excluait du domaine spirituel et ecclésiastique l'immixtion d'un souverain tout autant qu'elle en avait banni la suprématie d'un pape. Lorsqu'on en vint à ne pas tenir compte de ce fait, l'expérience démontra l'impossibilité que présente l'alliance du pouvoir d'un seul avec une constitution foncièrement populaire. Force était donc de mettre en parfaite harmonie l'organisation de la discipline, les droits du peuple, et l'esprit de progrès politique. Les pays qui s'efforcèrent le plus de réaliser cette union devinrent précisément ceux qui fournirent les exemples les plus frappants de ce que peut la liberté lorsqu'elle se soumet à des règles.

Enfin, et en troisième lieu, Genève devint la cité de refuge du protestantisme. On y voit affluer des exilés de tous les pays. Espagnols, Italiens, Français, Allemands, Néerlandais, Anglais et Ecossais en avaient fait leur asile. Tous ils virent l'ordre parfait qui régnait dans la cité, ils subirent l'influence puissante de Calvin et rendirent hommage au génie remarquable de l'homme qui avait su créer un état de choses aussi étonnant. A l'admiration et à l'affection pour une Eglise qui réalisait le mieux l'idéal qu'on se faisait d'une communauté religieuse sur cette terre, se joignit le désir ardent de la prendre pour modèle, et c'est pourquoi l'on vit ces mêmes réfugiés s'en retourner dans leur patrie respective avec la ferme résolution d'y travailler sans relâche à l'établissement d'une constitution semblable à celle qui faisait loi à Genève. Calvin acquit ainsi une autorité qu'il exerçait en vrai patriarche. Sa correspondance s'étendait à toutes les Eglises. Il donnait ses conseils et

ses avis sur toutes les questions concernant l'organisation intérieure, la doctrine et la discipline. Il suggérait les rapports d'amitié ou d'hostilité à entretenir avec les Etats. Il dictait les relations qui devaient exister entre les Eglises protestantes et catholiques. Bref, il se prononçait sur toutes les questions d'importance générale ou locale qui pouvaient surgir.

En outre, Genève était une véritable pépinière où l'on élevait des jeunes gens en vue du saint ministère, pour les envoyer ensuite dans leurs pays respectifs prêcher la foi nouvelle. C'est des hommes formés à cette école que Michelet a dit avec raison : « S'il faut quelque part en Europe du sang et des supplices, un homme pour brûler ou rouer, cet homme est à Genève, prêt et dispos, qui part en remerciant Dieu et en lui chantant ses psaumes. » Aussi n'est-il pas étonnant qu'une foi propagée par des hommes ne reculant, comme ceux-là, devant aucune face humaine, ait pu se répandre si loin et mettre au monde une pareille armée de héros.
