**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 16 (1928)

**Artikel:** Revue Générale : ouvrages récents sur Calvin
**Autor:** Centlivres, Robert
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-380151

**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:** 09.12.2025

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

## *REVUE GÉNÉRALE*

# OUVRAGES RÉCENTS SUR CALVIN

En Allemagne, comme en France, nous assistons a une renaissance calviniste ; le mouvement théologique qui a pour centre le professeur Barth se réclame de Calvin, à tort ou à raison. A Paris, le pasteur et professeur Lecerf a fondé une « Société calviniste » qui travaille à restaurer la théologie même du réformateur. Celui-ci devient donc à la mode un peu partout.

L'article qu'on va lire se propose de présenter aux lecteurs de la *Revue* quelques ouvrages caractéristiques et de donner par là une idée du genre des problèmes qui préoccupent les historiens modernes de la pensée de Calvin.

* * *

### I. OUVRAGES CONCERNANT L'ENSEMBLE DU SYSTÈME DE CALVIN.

Hermann Bauke. *Die Probleme der Theologie Calvins.* Leipzig, Hinrichs, 1922. VIII-108 p.

Otto Ritschl. *Dogmengeschichte des Protestantismus.* III. Band : *Die reformierte Theologie des 16. u. 17. Jhh.* (les chap. 47 à 49, p. 156 à 242 concernent Calvin). Göttingen, Vandenhœk u. Ruprecht, 1926.

Alfred de Quervain. *Calvin, sein Lehren und Kämpfen.* Berlin, Furche Verlag. 1925.

Pourquoi, se demande M. Bauke, y a-t-il un tel désacord entre les savants qui cherchent à comprendre Calvin ? Parce qu'on n'a pas su distinguer entre la forme et le fond : sa spéculation est purement formelle ; c'est une dialectique, une organisation de concepts, mais qui ne touche pas le fond des choses. Les Allemands ont cru à tort avoir à faire à un métaphysicien et le Français Doumergue est celui

qui a le mieux compris Calvin parce qu'il est comme son héros « ein französischer Orator ». Par le contenu de sa pensée, Calvin est très proche de Luther : il en diffère par l'ordonnance du système et la liaison des éléments. Il ne faut pas oublier, si l'on veut comprendre Calvin, ce qu'il y a de formel dans les trois caractères de sa pensée : son biblicisme, son rationalisme et sa façon antithétique de s'exprimer *(complexio oppositorum)*. La théologie de Calvin pose un certain nombre de problèmes ; ainsi, il y a déjà pas mal de temps qu'on est en quête d'un principe fondamental, de l'idée dont on pourra déduire tout le système ; autant de savants, autant de solutions. Les historiens modernes s'accordent à reconnaître chez Calvin deux principes fondamentaux ; d'une part la doctrine de la souveraineté de Dieu (élément objectif de la piété), d'autre part, la doctrine de la justification par la foi (élément subjectif). Il y a entre ces divers interprètes des nuances, que signale M. Bauke. Mais pour lui, il n'y a pas de principe matériel de la théologie calviniste, car elle n'est pas une métaphysique : elle a plutôt un grand nombre d'éléments isolés, égaux en importance, souvent opposés et dont Calvin, grâce à sa dialectique, construit un système. L'effort des historiens consistera donc à déterminer ces éléments, à rechercher leur origine et leur place dans la construction (p. 31).

D'autres questions d'ordre formel se posent : Calvin est-il théologien ou philosophe ? De quelle nature est son biblicisme ? Quel est le fondement de la foi ? etc. Questions auxquelles M. Bauke veut qu'on réponde en distinguant soigneusement entre la forme dialectique et le contenu religieux.

Puis l'auteur examine quelques-unes des doctrines essentielles : théologie proprement dite, sotériologie, doctrine de la prédestination, ecclésiologie. Prenons trois exemples :

D'abord la notion de Dieu : Le Dieu de Calvin est-il celui des nominalistes, un Dieu métaphysique ? Il faut distinguer entre la forme juridique de la notion calviniste de Dieu, et son contenu, qui vient de la Bible et de Luther. Il ne faut pas se laisser tromper par cet appareil juridique : Calvin n'a pas réfléchi en méthaphysicien sur l'idée de Dieu, il n'a pas distingué entre la *voluntas Dei revelata* et la *voluntas abscondita*, ou entre la *potentia ordinata* et la *potentia absoluta*.

Un autre exemple : la doctrine de la justification. M. Lüttge *(Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für seine Frœmmigkeit*, 1909*)* tente de montrer l'accord de Calvin et de Luther, et M. Lang le conteste. D'où vient cette divergence ? Ni l'un ni l'autre n'ont vu que Luther et Calvin sont d'accord sur le fond de la doctrine ; la différence réside en ceci, que Calvin voit autrement que Luther le rapport entre la justification et la sanctification ; pure différence dialectique, formelle, dit M. Bauke.

A propos de la doctrine de la prédestination, on s'est demandé : est-ce la doctrine centrale de la dogmatique calviniste, ou est-elle une partie secondaire du système, un accessoire dont on pourrait se passer (A. Ritschl) ? Avec raison, M. Doumergue y voit la clef de voûte, pièce essentielle de l'édifice, mais pas fondamentale. Cette doctrine n'est pas une explication du fond des choses, mais une construction dialectique insérée dans le système, faisant corps avec l'ensemble.

La théologie de Calvin est-elle originale ? se demande l'auteur dans son dernier chapitre. Oui, elle l'est par son ordonnance ; même si tout le contenu, toute la matière du système venait de Luther, la place que Calvin assigne aux éléments leur donne une valeur et une signification originales. En outre, l'originalité de Calvin réside en ceci : il a étudié et tenté de résoudre, en les faisant rentrer dans le cadre de sa dogmatique, les problèmes pratiques (ecclésiastiques et politiques) que posent les relations de l'Evangile et du monde, de l'Eglise et de l'Etat. Car si Calvin s'est assimilé la conception luthérienne du christianisme, il a, ce que n'a pas Luther, le souci de l'ensemble, du Royaume de Dieu ; de là son intérêt pour les problèmes politiques et ecclésiastiques.

L'œuvre de M. Bauke contient beaucoup de remarques intéressantes ; on regrette qu'il n'ait pas démontré davantage. Son exposé est un peu boiteux : il y a des répétitions, des idées abandonnées en cours de route, et quelques contradictions, du moins apparentes. C'est ainsi que durant tout son exposé, il sépare, arbitrairement, la forme et le fond, comme si l'ordonnance des matières et la liaison des éléments n'exprimaient pas une position religieuse originale ; et ce n'est qu'à la fin de son livre qu'il reconnaît l'importance de la forme. Mais c'est avec raison qu'il signale un grand nombre de problèmes en suspens, par exemple tous ceux concernant la philosophie de la religion, l'ontologie et la psychologie de Calvin.

La *Dogmengeschichte des Protestantismus* du professeur Otto Ritschl, de Bonn, est une œuvre remarquable, pleine d'érudition et de finesse. Les deux premiers volumes (1908 et 1912) traitent de Luther et de la théologie luthérienne jusqu'à la *Formula Concordiae* (1577) ; le troisième (1926) étudie la théologie réformée (Zwingli, Bucer, Calvin et le calvinisme jusqu'à la révocation de l'Edit de Nantes). Enfin, le dernier volume, paru en 1927, est consacré à la théologie luthérienne au dix-septième siècle. Malheureusement, la langue de M. Ritschl est obscure, compacte et ses phrases interminables : c'est là un obstacle très réel à la diffusion de cet ouvrage dans les pays de langue française.

Dans le tome troisième, quatre-vingt six pages sont consacrées à Calvin : c'est peu et il faut admirer la maîtrise de l'auteur qui a su voir les grandes lignes du système calviniste.

On a dit de Calvin qu'il était un génial organisateur d'idées : dès l'abord, M. Ritschl lui reproche le plan de l'*Institution.* En effet, comme il parle du Dieu créateur avant de traiter du Dieu rédempteur, il est obligé de séparer les chapitres sur la providence de ceux traitant de la prédestination ; la trinité est étudiée au chapitre 13 du livre I puis reprise au livre II. Pourquoi, demande M. Ritschl, ces exposés sur le Dieu de la religion naturelle ? Ce sont des *frigidæ speculationes.*

D'accord avec les récents historiens, l'auteur voit chez Calvin une tendance religieuse, subjective, qui vient de Luther, et que M. Wernle a étudiée dans son beau livre ; lui s'attachera à l'aspect objectif, systématique de cette pensée, et montrera surtout chez Calvin le constructeur (p. 165 note et p. 166).

La doctrine de la justification garde pour le réformateur français une très grande importance religieuse, mais elle n'a plus la place unique qu'elle occupait chez Luther ; elle dépend de l'élection, qui est à l'origine de notre salut. M. Ritschl pense que c'est son biblicisme qui a dicté à Calvin cette modification. Ne serait-ce pas son zèle pour l'honheur de Dieu ? C'est à Lui seul qu'appartient l'initiative du salut. En effet, Calvin est jaloux pour son Dieu : il a le souci de son « prestige » (1) ; ce prestige que le Français revendique pour sa nation, l'exilé le veut pour son Dieu. Cette « sublimation » du sentiment patriotique étonne un peu.

La doctrine de la prédestination est bien décrite et mise en rapport avec la doctrine de l'Esprit commune à Bucer et à Calvin. C'est l'*arcana Dei inspiratio* qui dirige le monde entier, les élus et les réprouvés ; mais les élus sont en plus *illuminati ;* eux seuls comprennent la Parole et ont la foi, c'est-à-dire la ferme assurance que les promesses de la Parole les concernent personnellement.

Le but final de l'élection est le salut éternel, la *glorificatio*, participation à la gloire de Dieu, il se réalise par la vocation, la justification, et la sanctification qui sont des *causæ inferiores*, des moyens, des échelons ; Rom. VIII, 30.

Le *generale fidei objectum* est la Parole de Dieu, qui contient la vérité ; le *proprium fidei objectum* est la promesse, la bienveillance de Dieu à notre égard.

L'auteur examine ensuite les doctrines de la chute, de la rédemption, de la pénitence. Pour Calvin, la pénitence est la conversion de notre vie à Dieu. La loi a pour lui une importance permanente et comme pour Mélanchthon un triple usage : elle révèle le péché, maintient les réprouvés dans l'obéissance extérieure et reste pour les fidèles un aiguillon qui les pousse à suivre la volonté de Dieu. Tandis que, pour

(1) C'est ainsi qu'avec beaucoup de bonheur M. Ritschl traduit l'expression *gloria Dei.*

Luther, la foi consiste dans la possession dès ici-bas de certains biens spirituels, pour Calvin elle n'est que l'attente de notre félicité dans l'au-delà ; elle s'oppose à la vue.

Après cet exposé général, M. Ritschl reprend la doctrine de la justification et l'examine dans ses rapports avec les œuvres des croyants. Pour Luther, avons-nous vu, la justification occupe une place unique ; Calvin dit de cette doctrine qu'elle est le *præcipuus sustinendæ religionis cardo ;* mais il lui donne cependant dans son système un rôle plus humble : elle est un moyen dont Dieu use en corrélation avec d'autres pour parvenir à ses fins ; un autre de ces moyens est la sanctification, c'est-à-dire les progrès de la vie morale du chrétien ; de là l'importance des œuvres dans la doctrine calviniste. Notre vie a aux yeux de Calvin une importance très réelle, elle est un de ces « moyens » qu'il se garde bien de négliger et que Dieu ne méprise point non plus, encore qu'il s'en puisse passer. C'est ainsi que le fidèle peut en considérant ses œuvres confirmer l'espérance qu'il a d'hériter la gloire. Et c'est ainsi que Calvin postule des degrés dans la félicité. Dieu donne à nos œuvres une compensation : mais il ne faut pas oublier qu'il le fait par grâce pure.

Cette importance donnée à la vie présente est caractéristique de la piété réformée ; elle est à l'origine du moralisme et du puritanisme. Chez Calvin, ce ne sont que des tendances, toujours très nettement limitées, et corrigées, tempérées par d'autres considérations opposées. D'ailleurs, il ne faut pas oublier l'autre aspect, l'élément subjectif. Dans cet ordre de considérations, la justification gratuite est à la place d'honneur, de même le rôle du Christ. Les œuvres n'ont aucune vertu pour nous mériter le salut ou le pardon ; par elles nous devons glorifier Dieu. M. Ritschl fait ces réserves, mais, parce qu'il songe constamment à Luther, chez qui la justification est au centre de la vie et de la pensée religieuses, il n'arrive pas à comprendre Calvin et lui fait tort. En voici deux exemples :

Luther n'admettait d'autre garantie du salut que la certitude intérieure de sa justification ; Calvin use en plus du *syllogismus practicus :* les bonnes œuvres sont une garantie de l'élection. M. Ritschl trouve que ces deux méthodes se contredisent (p. 208) ; oui bien si l'on parlait de Luther mais chez Calvin, elles sont parfaitement compatibles l'une avec l'autre. Et d'ailleurs, que de réserves prudentes empêchent tout abus de ce *syllogismus practicus !* (cf. *Institution*, III, XIV, 18).

M. Ritschl écrit, p. 217 : « Dans ces conditions, la décision définitive concernant l'admission des élus à la gloire éternelle ne peut coïncider qu'avec leur glorification... » Il semble admettre que pour Calvin le fidèle mérite son salut par l'œuvre de sa sanctification ; or il n'en est rien ; la sanctification est un moyen compris dans la grâce de l'élection, un

intermédiaire par lequel Dieu fait passer le fidèle ; mais Lui reste maître de ce moyen et, l'on peut dire, seul actif, par l'efficace du Saint-Esprit.

M. Ritschl consacre un paragraphe au *donum perseverantiæ* indispensable aux élus. Dieu donne à certains la foi temporaire qui a toutes les apparences de la vraie foi, sans en avoir la durée ; mais n'est-ce pas mettre en question la véracité de Dieu, qui se plairait à tromper les réprouvés ? Calvin a voulu par là expliquer comment certains hommes ont pu perdre une foi qui avait tous les dehors de l'authenticité (Bolsec, Ochino).

Le troisième chapitre traite de l'Eglise et des sacrements. L'Eglise catholique invisible est composée de l'ensemble des élus ; mais nous avons à nous rattacher à l'Eglise visible, où sont mêlés *electi* et *reprobi*. Elle existe partout où la Parole est prêchée et les sacrements distribués. L'importance de la discipline ecclésiastique vient du devoir qu'ont les élus membres de l'église de promouvoir la gloire de Dieu. Il faut les y contraindre, comme il faut exhorter le magistrat à accomplir cette partie de son devoir : travailler à augmenter l'honneur de Dieu.

En ce qui concerne le sacrement, l'exposé de M. Ritschl s'accorde avec celui de M. Beckmann que nous étudierons plus loin. La double nature de l'eucharistie est bien saisie : « Il y a deux choses dans la cène : la participation à une action sacramentelle terrestre et la certitude qu'intérieurement uni au Christ on peut jouir de la bénédiction de cette communion spirituelle » (p. 240). Le baptême est toujours difficile à expliquer dans la doctrine calviniste : c'est en se rappelant la promesse qui y est attachée qu'on s'en assimile le bénéfice.

Dans son étude, M. Ritschl n'a considéré que la première et la dernière édition de l'*Institution*. Son exposé aurait gagné en précision et surtout en nuances, s'il avait tenu compte des écrits polémiques qui n'ajoutent rien, mais montrent avec plus de netteté les contours et le relief de la doctrine. L'auteur a bien montré ce qui vient de Bucer et de Luther, soit directement, soit par l'intermédiaire de Mélanchthon ; la doctrine du *triplex usus legis* se trouve déjà chez Mélanchthon, qui donne aussi une importance aux œuvres dans la vie chrétienne, quoique dans un autre sens que Calvin. Naturellement, tous les problèmes concernant l'origine des divers éléments de la doctrine calviniste ne sont pas résolus : d'où vient par exemple cette préoccupation du prestige de Dieu ?

On sent que M. Ritschl connaît admirablement Luther et la théologie luthérienne ; constamment Calvin est comparé aux réformateurs allemands, et parfois un peu injustement ; il le juge du dehors (quoique l'ensemble de sa doctrine soit parfaitement saisi). Mais cette comparaison est extrêmement riche, pleine de vues intéressantes et suggestives. Dans ces quatre vingt six pages comme dans toute l'œuvre de M. Ritschl, il y a des trésors, dont, hélas, l'extraction est malaisée.

A la première lecture, le petit volume de M. de Quervain semble mériter un « méné, méné, thékel » ; mais on se rend bientôt compte qu'il y a beaucoup de substance dans ces cent pages. Le malheur est que l'auteur ne s'est pas toujours exprimé très clairement, et pour comprendre telle de ses pages, il faut déjà connaître Calvin. Pour un ouvrage qui s'adresse au grand public et doit lui révéler la valeur actuelle du réformateur, ce manque de clarté est regrettable. Mais cela n'enlève rien aux qualités de profondeur et de perspicacité dont fait preuve M. de Quervain. Soulignons entre autres l'idée très heureuse de saisir la pensée de Calvin dans sa polémique. Nous suivrons, dans l'étude de son travail, l'ordre des chapitres qu'il nous propose.

*Le catholicisme.* Le premier chapitre est consacré à l'étude de la polémique de Sadolet et de Calvin : l'idée est intéressante, car ces documents contiennent presque tous les éléments des controverses postérieures.

Pour Sadolet, le péché des réformateurs consiste moins dans les nouvelles idées qu'ils ont exprimées, que dans leur refus de se soumettre à l'Eglise. Quant à Calvin, voici comment M. de Quervain caractérise son attitude : Retour à la Bible, interprétée par l'Esprit, et contrôle de l'Esprit par la Bible. « Où l'Esprit n'est plus lié à la Parole de Dieu, à la révélation, il perd son caractère divin ; il n'est plus grâce, don gratuit ; il n'a plus son action libératrice dans le sens de l'Evangile. » (p. 21) « Quand Calvin parle de la Parole de Dieu, il n'entend pas un système de vérités religieuses... Dieu agit, Dieu se révèle ; les paroles de Dieu sont des actes, non des vérités générales. »

Il me paraît utile de présenter à ce propos quelques remarques. M. de Quervain a introduit dans son exposé des termes et des interprétations modernes qui ne contribuent pas à sa clarté ; par exemple, p. 25 : « *Glaube ist Gehorsam gegen Gottes Ruf, ist Entscheidung* » ; on préférerait un exposé plus littéral de la controverse.

L'auteur s'en est tenu à un seul point de la lettre à Sadolet : la corrélation de l'Esprit et de la Parole ; il est vrai que Calvin y insiste beaucoup (cf. *Calv. Op.*, III, 393-394, 405 ; *Opera selecta*, I, 465-466 et 478). Mais ce principe est trop étroit et ne rend pas compte de la richesse de la lettre de Calvin. Puis, s'arrêter là, c'est suggérer la question : Comment l'Esprit interprète-t-il la Parole ? De sorte qu'il nous paraît plus utile de se demander ce que Calvin trouve dans la Bible et ce qu'il reproche aux catholiques de n'y pas voir. Calvin veut sauvegarder notre rédemption ; d'une part en maintenant l'humanité (et la divinité) du Christ, d'autre part en veillant sur la sécurité des pauvres consciences. De là les critiques adressées à l'Eglise catholique : Dans l'eucharistie, elle adore les éléments au lieu du Christ et fait également tort à l'humanité et à la divinité du Christ. Les

satisfactions font oublier la seule victime expiatoire ; l'intercession des saints détourne les âmes de songer à l'intercession du Christ ; la confession auriculaire plonge les pauvres consciences dans d'horribles tourments ; la hiérarchie s'attribue une autorité qui ne revient qu'au Christ, chef unique de l'Eglise (voir *Calv. op.*, III, 400, 401, 403 ; *Op. sel.*, I, 472, 473 *passim*).

La rédemption, nous devons nous l'assimiler, la saisir par la foi. Sadolet avait employé l'expression « *fide sola* », en précisant qu'il ne s'agissait pas, comme le veulent « *isti novarum rerum repertores* », de *fiducia* et de *credulitas*, mais aussi de charité et d'œuvres (*Calv. Op.*, III, 374 ; *Op. sel.*, I, 446). Calvin a une notion toute différente de la foi, qui est celle de Luther, et que Sadolet, ni aucun catholique ne pouvait comprendre (1). Pour tous les réformateurs, la foi est d'abord le témoignage du Saint-Esprit dans nos consciences, puis « *quoties justificandi facultatem ei tribuit* », elle appréhende Christ, qui est en même temps justification et sanctification. (*Calv. Op.*, III, 405, 406, 398. *Op. sel.*, I, 478, 479, 470).

Calvin adresse encore au catholicisme une critique qu'il eût valu la peine de signaler : Il l'accuse d'avoir empiété sur le domaine de l'Etat, d'avoir usurpé le *jus gladii*, le droit de juridiction, etc. Il faut rendre même à l'Etat l'administration des biens temporels de l'Eglise.

*L'individualisme religieux.* Calvin lutta longtemps contre cette tendance (anabaptistes, libertins, Servet).

Les anabaptistes semblent à beaucoup de modernes les vrais réformateurs, les seuls conséquents. Au nom de l'Ecriture, ils rejettent le baptême des enfants ; ils veulent une Eglise pure, où l'on n'entre que converti ; ils sont indifférents, sinon hostiles à l'Etat non chrétien. Admirateurs du Sermon sur la montagne, ils négligent saint Paul. Calvin, refuse énergiquement de faire dépendre l'appartenance à l'Eglise d'un effort vers un idéal ; il ne veut pas anéantir la communauté des saints, des « *in Christo* », pour faire de l'Eglise une communauté des purs... L'Eglise n'est pas une communauté d'hommes unis par le même idéal et qui se dissoudrait quand s'évanouirait cet idéal commun. L'Eglise n'est pas un idéal, elle est un fait, un don de Dieu, antérieur aux hommes qui la composent. La majesté de la Parole et des sacrements suffit pour constituer une Eglise, malgré toutes les fautes et les erreurs (cf. *Calv. Op.*, VII, 68). C'est ainsi que se justifie le baptême des enfants : la grâce prévient l'homme. La dis-

(1) La question de la foi se retrouve dans toutes les discussions, dans tous les ouvrages de controverse ; jamais on ne put se comprendre. Voir, dans les *Actes de la Dispute de Lausanne* publiés par M. Piaget, p. 132-137, un exemple entre mille.

cipline ecclésiastique n'est pas le premier acte de la conquête du monde par Dieu, mais une faible démonstration à la gloire de Dieu, sans valeur en soi. Calvin prend la défense de l'Etat pour deux raisons : 1° Il s'oppose à toute confusion entre le domaine religieux et le domaine politique : « Il est ennemi de cette sorte de pacifisme qui veut être une religion, pour qui la défense de répandre le sang, la suppression de la guerre est une loi absolue » (p. 36) ; il écrit : « Le tout est que nous sachions l'office de notre Seigneur Jésus-Christ. Son office est de pardonner les péchés et d'adresser la Parole aux consciences ; de faire des punitions corporelles, il ne se mêle pas ». En se retirant de l'Etat et en donnant à l'Eglise les tâches de l'Etat on tombe dans le moralisme, confusion de la religion et de la morale. Ainsi, l'Eglise et les ecclésiastiques n'ont pas à se mêler des affaires du Magistrat. 2° D'autre part, l'Etat a une mission divine : « La principale fin des magistrats n'est pas d'entretenir leurs sujets en paix selon la chair, mais plutôt de procurer que Dieu soit servi et honoré dans leur pays.» En refusant leur collaboration, les anabaptistes sont « ennemis de Dieu et du genre humain ».

Les « spirituels » sont plus dangereux : ils ne veulent rien savoir de l'église visible, à laquelle tient Calvin. Dieu connaissant la vraie nature de l'homme (qui, dans sa faiblesse, a besoin d'aides extérieures) a institué l'Eglise avec ses docteurs et ses pasteurs et lui a confié l'administration des sacrements. C'est par elle que Dieu se révèle aux hommes, et c'est par elle que nous devenons participants du Christ, chef de l'Eglise. Non pas qu'elle ait sa valeur en elle-même : elle est un organe, dont Dieu dispose librement. Cf. *Institution* 1560, IV, 1, 5. M. de Quervain discerne très bien du pantheisme, derrière la doctrine des spiritualistes : l'Esprit, partout agissant et seul actif dans le monde. En défendant les organes de la Révélation, Calvin veut sauvegarder la transcendance de Dieu.

Servet incarnait pour Calvin toutes les erreurs des anabaptistes et des spirituels ; l'aiguillon venimeux de sa doctrine, M. de Quervain le voit dans sa christologie ; bien loin d'être un simple homme, le Christ est le fils de Dieu matériellement ; il n'est pas l'incarnation, dans la nature humaine, de la seconde personne de la trinité, mais il est la substance même de Dieu devenue créature : l'âme du Christ et sa chair sont Dieu. Il y a là un double danger :

La nature du Christ est alors totalement différente de la nôtre. Or la rédemption a pour condition que le Christ ait souffert dans une chair absolument identique à la nôtre. Servet « nous arrache notre Rédempteur, et nous nous tairions ! » (cf. *Calv. Op.*, VIII, 595).

En admettant que la nature humaine puisse devenir substance divine, Servet s'avère panthéiste ; et, de fait, il enseigne qu'une parcelle de la Divinité existe dans chaque homme ; l'esprit des fidèles

est conssubstantiel à Dieu, ce qui, en plus, anéantit l'œuvre de la grâce (cf. *Calv. Op.*, VIII, 606 et 607).

*Autorité et liberté.* Ce chapitre est moins clair que le précédent, et il eût mieux valu l'intituler simplement : la liberté. Qu'est-ce que la liberté ? Ce n'est pas une puissance de la nature, le mouvement vers Dieu dont parle la théologie catholique, le libre arbitre de l'homme qui accepte ou repousse l'appel de Dieu ; elle n'est pas davantage l'agent du libre développement de l'homme. (Non que Calvin nie ce développement, à la manière des pessimistes modernes ; mais il n'est pas la voie qui mène à la vie éternelle.)

La liberté dont Calvin parle n'existe que pour les élus. Elle réside d'abord en ce que nous sommes libérés de la loi, ou plutôt de sa malédiction, car le commandement garde son autorité pour les fidèles, mais il a perdu sa rigueur. Ensuite, la liberté consiste en ceci, que nous n'obéissons plus servilement à la loi, mais avec joie et confiance, parce que nous savons que Dieu acceptera nos œuvres, même imparfaites. Enfin, la liberté est notre indépendance à l'égard des cérémonies, et des hommes en général ; ce qui ne signifie pas à l'égard de Dieu ; ils se trompent, ceux qui croient pouvoir s'abandonner à leurs passions ou, sous couleur de liberté, négligent le devoir de charité. « La liberté chrétienne dans toutes ses parties est chose spirituelle, de laquelle toute la force gît à pacifier envers Dieu les consciences timides. » (cf. *Institution*, 1560, III, XIX, 14.)

Calvin polémise contre Osiander qui songe à une justification substantielle, à des œuvres qui deviennent bonnes (cf. Niesel, Zeitsch. f. K. G., 1927). Pour lui nos services restent imparfaits, défectueux, et sont reçus par pure grâce. Luther, dans le traité de la Liberté chrétienne, fait plutôt de la reconnaissance le motif de vivre chrétiennement : « *Aus dem Glauben die Lust und Liebe zu Gott* » (Clemen, II, 25 ; W. A., VII, 36). Calvin rapporte tout à la gloire de Dieu, à l'obéissance qui lui est due (cf. *Institution* 1560, III, VII, 1).

Le dernier chapitre, consacré à *l'Eglise*, traite de la discipline ecclésiastique, de l'Eglise invisible, de la combinaison de ces deux autorités : l'élection, qui fonde l'Eglise et maintient immédiat le rapport du croyant avec Dieu, et l'Eglise visible, avec sa discipline, instrument de Dieu sur la terre, armée d'un pouvoir réel, mais toujours subordonnée à la volonté souveraine de Dieu. La plupart des idées traitées dans ce dernier chapitre ont été déjà exprimées au chapitre deuxième.

* * *

## II. OUVRAGES CONCERNANT DES POINTS PARTICULIERS DE LA PENSÉE DE CALVIN

Peter Brunner. *Vom Glauben bei Calvin.* Tübingen, Mohr 1925.
Joachim Beckmann. *Vom Sakrament bei Calvin.* Id. 1926.
C. Friethoff O. P. *Die Prædestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin.* Freiburg i. d. S. 1926.

M. Peter Brunner part de deux remarques : Calvin est sobre dans ses expressions, très peu psychologique, très rationnel ; sa description du phénomène religieux fait penser à un dessin d'architecte, et la foi n'a chez lui rien de sensible. Seconde remarque : il parle par antithèse ; mais tandis que M. Bauke voyait là un caractère extérieur et purement formel, M. Brunner pense que ces deux observations nous renseignent sur le fond même de la pensée calvinienne. En effet, la foi, du point de vue de la psychologie n'est rien de positif, rien qu'une « vacuité » *(eine Leere)*, qu'un récipient ; mais en tant qu'elle est quelque chose de positif, elle ne peut se définir que par allusions opposées, paradoxales.

Pour comprendre ce qu'est la foi, il faut savoir dans quelle situation elle intervient dans l'homme : elle est la solution de la « *Krisis* », par quoi il faut entendre la condamnation absolue que l'homme prononce sur lui-même lorsqu'il se regarde devant Dieu. Cette condamnation est rendue plus complète par le sentiment de la miséricorde de Dieu. C'est l'œuvre de la foi de saisir cette miséricorde, mais en même temps elle reste consciente de la condamnation qui pèse sur l'homme (« *das Ja und das Nein des Glaubens* »). Par elle-même, la foi n'est rien ; elle est le passage de la détresse au salut, le pas qui conduit d'un pays dans l'autre ; elle n'est pas un pays, elle n'est pas un état psychologique.

Mais la foi se dirige vers un objet qui lui donne sa valeur. Cet objet, c'est Dieu, *numen* incompréhensible et transcendant ; on ne peut le saisir ni par l'intelligence, ni par les sens ; l'injure suprême qu'on puisse faire au vrai Dieu, est de se le représenter, de lui préférer des idoles, fruits de notre imagination ou de notre esprit *(ingenium)*. De Dieu, nous ne pouvons savoir que ce qu'il nous a révelé. Toute déviation vient de ce que les hommes parlent de Dieu de leur point de vue et tentent de le trouver par eux-mêmes au lieu de s'en tenir à la révélation. L'objet de la foi est plus spécialement la miséricorde de Dieu, que nous saisissons en Christ. Le Christ ne révèle pas seulement la bienveillance de Dieu, il voile encore sa Majesté terrible. C'est dans le Christ mourant et ressuscité que nous avons la plénitude de la grâce. C'est parce que la foi nous unit à lui qu'elle nous sauve. Nous sommes entés en Christ, mais ce n'est pas par un procédé empirique, psycho-

logique, cette union est fondée par l'élection ; ce lien de la foi n'a rien de sensible, de concret, il est transcendant (Calvin s'oppose à la *crassa mixtura* d'Osiander).

La base objective donnée à notre foi, c'est la propre révélation de Dieu par sa Parole ; le moindre doute sur l'authenticité de cette révélation est interdit et aucune apologétique n'est capable de persuader l'homme qui n'est pas instruit du Saint-Esprit. Dans l'ensemble de la Parole, la promesse est plus particulièrement l'objet de la foi.

La *fides qua creditur*, l'élément subjectif dans la foi n'a pas d'importance : toute sa valeur lui vient non de sa qualité psychologique, mais de la vérité et de la réalité de son objet. C'est pourquoi la *fides implicita* n'est pas admissible : la foi est une connaissance, et la seule possible dans le domaine religieux, car pour saisir Dieu, le « *ganz Andere* », ni la mystique ni l'intelligence ne sont compétentes. «*Finitum non capax infiniti.* »

Enfin, pour Calvin la foi n'est pas une possession, mais seulement une promesse ; elle regarde ailleurs ; elle croit et ne voit pas ; elle est accomplie dans la vie future.

Des six ouvrages que nous résumons dans cette étude, celui de M. Brunner est le plus intéressant et le plus vivant (1). Ce livre est l'œuvre d'un systématicien, qui va chercher dans Calvin des directions pour l'élaboration de sa propre dogmatique, ou peut-être aussi la justification de son système. Calvin est isolé de tout rapport historique *(Zusammenhang)* ; on ne cherche à le comprendre ni par ses prédécesseurs, ni par son milieu ; l'idée d'une évolution de sa pensée n'effleure pas l'esprit de M. Brunner.

Un coup d'œil sur la table des matières nous avertit que M. Brunner appartient à l'école de Barth. Et voilà Calvin obligé de se plier à la « *Dialektik* ». Cette exigence paraît parfois arbitraire. C'est se laisser tromper par des oppositions de mots que de dire que le Christ non seulement révèle ce qu'il y a de caché en Dieu : sa miséricorde, mais voile par sa révélation la Majesté divine (p. 68). Voici qui est plus grave : « *Diese Kundmachung* [*durch das Wort*] *bedeutet gleichzeitig eine Verhüllung* » (p. 93). Calvin a simplement dit que Dieu se met à notre portée pour que nous le comprenions, comme une nourrice parle à son poupon par monosyllabes, non pour voiler sa pensée, mais pour être saisie. Il n'est pas permis de parler ici de *Verhüllung* ! Signalons encore une exagération : Calvin n'a pas été si indifférent

(1) L'auteur est au courant des problèmes de la dogmatique actuelle, et il y fait intervenir Calvin ; p. ex. : p. 38 : « La pleine coïncidence de la révélation de Dieu avec le fait historique Christ est affirmée » ; p. 79 à 80 : « Les faits du salut ne sont pas admis comme d'autres faits historiques ; la foi saisit le sens de ces faits pour nous. »

qu'on le dit à la description psychologique de la foi, lorsqu'il la dépeint comme une certitude. On sent ici l'influence de la construction systématique de Karl Barth, pour qui l'action de Dieu en nous échapperait à toute perception de notre part, se produirait sur je ne sais quel plan apsychologique. M. Doumergue (IV, 278 s.) consacre un délicieux alinéa aux dogmaticiens qui veulent apprendre à Calvin — ou lui faire dire, ce qui est pire — ce qu'il aurait dû penser pour avoir raison et être logique, et qui inventent un très beau Calvin, qui n'a jamais existé.

M. Beckmann veut démontrer que la notion calviniste du sacrement est très voisine (sinon identique) de la notion augustinienne.

Calvin sans cesse s'en réfère au « Père » de l'Eglise ; à bon droit selon M. Beckmann. Y a-t-il dépendance ? Calvin a-t-il repris dans ses grandes lignes la pensée augustinienne ? Ou bien, partant des mêmes prémisses, l'a-t-il retrouvée de lui-même ? Une réponse catégorique à ces questions est impossible (p. 164). Chez les deux théologiens, on distingue la même notion du sacrement qui est double en sa nature ; le sacrement est à la fois une *obsignatio gratiæ*, acte terrestre et visible, parallèle à un acte divin invisible. Parallélisme platonicien, dit M. Beckmann.

Pour comprendre la doctrine calvinienne du sacrement, il faut l'opposer au matérialisme catholique et luthérien et au spiritualisme zwinglien.

Dans sa polémique contre les luthériens et contre les catholiques, Calvin refuse d'attribuer aux signes une efficacité indépendante qui n'appartiendrait pas au Saint-Esprit ; les *signa* ne sont pas la réalité, ils la représentent, ils la prêchent comme la Parole, ils sont comme elle *un* moyen de grâce, pas *le* moyen. Mais la réalité, la *res sacramenti*, la grâce contenue dans le sacrement (qui est la même que celle contenue dans la Parole) il faut la foi pour y participer, la foi, c'est-à-dire une compréhension spirituelle qui est l'œuvre du Saint-Esprit. Et la foi ne s'arrête pas aux éléments, qui ne sont rien, mais s'adresse à la Parole de la promesse *(Verbum fidei insculptum est sacramentis)*.

Contre les Zuricois, Calvin fait valoir que le sacrement n'est pas qu'un symbole, mais un *instrumentum gratiæ* dont Dieu, certainement, aurait pu se passer, mais dont, en fait, il ne se passe pas. User du sacrement est un ordre de Dieu. Il est *(esse)* quelque chose d'objectif, encore qu'il ne soit utile *(prodesse)* que par la foi. Telle est la nature du sacrement : il n'est pas la substance de la grâce, ni un pur symbole ; mais la foi fait de l'*exhibitio gratiæ* une réalité subjective, une sorte de prédication psychologique. En outre, il était nécessaire, à côté de la parole, à cause de la constitution de notre être ; mais l'efficacité psy-

chologique n'appartient pas en propre aux éléments, elle leur est conférée spécialement par Dieu (1).

En général la même notion du sacrement se retrouve chez Augustin ; les divergences viennent des autres doctrines en rapport avec celle du sacrement, celle de l'Eglise, par exemple.

Après cette étude générale, M. Beckmann expose la pensée de Calvin sur le baptême et la cène ; voyons ce qui concerne cette dernière.

Comment le sacrement de la cène est-il une *communicatio Christi?* Cette question se divise en trois :

1° Comment se représenter la présence du Christ dans la cène ? Calvin combat la doctrine luthérienne selon laquelle la substance de la divinité s'infiltre dans les éléments, ce qui est offensant pour la majesté divine ; il repousse aussi l'ubiquité du corps du Christ, doctrine qui ne tient pas compte de la vraie nature humaine du Christ : corporellement, le Christ est au ciel et ne saurait être ailleurs ; selon la majesté, il est partout. Il s'agit donc dans le sacrement, non d'une présence substantielle, mais de la réalisation sacramentelle de la présence spirituelle. Il faut défendre cette réalisation contre la conception purement symbolique des zwingliens.

2° De quelle sorte est la *manducatio Christi?* Pour Zwingli, *edere*= *credere.* Non, dit Calvin, *edere* est un fruit ; la cène donne quelque chose par la foi ; elle fait habiter le Christ en nous ; elle est une réalité actuelle. Contre les luthériens, il définit le mode de cette *manducatio*, qui n'est pas *oralis*, mais *substantialis* (parce qu'elle est sacramentelle). De même que la foi qui vient à la rencontre de l'esprit et lui répond, le Saint-Esprit est le trait d'union *(vinculum conjunctionis)* entre la chair du Christ et l'homme.

3° En quoi consiste la grâce de la cène ? Seule la communion avec le Christ lui-même nous donne la communion à sa rédemption : communier à son Esprit ne peut avoir lieu sans communier à son humanité. La vie vient de Dieu, mais c'est par l'intermédiaire de l'humanité du Christ qu'elle se communique aux hommes. Cette communion à l'humanité du Christ est la promesse dont la cène est la ràalisation (réalisation sacramentelle et qui s'opère par la foi).

Ce qui ressort de l'étude excellente de M. Beckmann, c'est l'esprit positif de la pensée de Calvin : Dieu a ordonné d'user de ces intermédiaires que sont les sacrements. Ceux-ci nous unissent au Christ

(1) C'est ainsi que Calvin dit dans son catéchisme que c'est Dieu qui confère spécialement aux aliments la valeur nutritive qu'ils n'ont pas d'eux-mêmes. Il y a là une idée chère à Calvin ; les causes naturelles, inférieures, sont des moyens dans la main de Dieu, des organes de sa grâce et de sa puissance, et comme tels ils ont une très grande dignité ; mais par eux-mêmes, ils ne sont rien et Dieu en reste toujours le maître. Il y a chez Calvin le double souci de garder leur valeur aux intermédiaires et à Dieu la souveraineté.

terrestre et humain. La religion de Calvin est exempte de toute « désincarnation », de toute « désacramentalisation » (*sit venia verbo;* ce sont des expressions de M. Journet).

L'université d'Utrecht avait proposé comme sujet de concours pour l'année 1924-1925 la doctrine de la prédestination chez saint Thomas et chez Calvin. Le mémoire du R. P. C. Friethoff O. P., a été primé et a paru à Fribourg. Nous ne nous arrêterons pas longtemps à cette étude et nous n'indiquerons que les conclusions de l'auteur.

Tandis que, pour Calvin, Dieu élit les uns à la gloire et destine les autres à la mort, pour Thomas d'Aquin Dieu suscite chez ceux qu'il a élus des œuvres qui leur méritent la gloire. Calvin exclut toute idée de mérite, et le « loyer » des élus est lui-même pure grâce. En outre il n'y a pas de réprobation chez Thomas, mais simplement omission ; Dieu n'élit pas tout le monde. Et les oubliés ? Dieu ne leur donne pas la grâce nécessaire et par conséquent, il sait d'avance qu'ils pècheront. Et alors, par un acte de sa justice il les rejette, à cause des fautes qu'ils commettront certainement (donc pas en vertu de sa souveraineté absolue, comme pour Calvin).

La principale différence entre les deux doctrines réside dans la notion du mal ; l'un et l'autre en rendent l'homme responsable : Dieu donne la force qui fait agir ; mais le mal de l'action vient de l'homme seul. Seulement pour saint Thomas, le mal n'est rien en lui-même, il n'est que privation de bien : une action est mauvaise dans la mesure où elle n'est pas ordonnée à Dieu. Pour Calvin, le mal est quelque chose de positif et un acte mauvais contient une *malitia*, un venin.

Un certain nombre d'expressions ont changé de sens entre le treizième et le seizième siècle. Ainsi le mot de mérite signifie chez Thomas d'Aquin : œuvre capable d'acquérir la vie éternelle (peu importe l'origine de l'acte) ; précisément, pour lui, le mérite ne peut pas venir de l'homme naturel mais seulement de la collaboration de la grâce et de notre libre arbitre. Mais les nominalistes ont augmenté énormément la part de l'homme et « mérite » s'est de plus en plus opposé à « grâce », ce qui est un non sens pour saint Thomas.

Friethoff admet cette idée intéressante du Hollandais Dijk à propos de la différence entre infra- et supralapsaires : la différence n'est pas dans l'ordre des décrets : l'élection précède-t-elle la chute (supralapsarisme) ou la suit-elle (infralapsarisme) ? Mais dans la réponse que l'on donne à ces deux questions : *a)* la chute a-t-elle été voulue de Dieu (supralapsarisme) ou simplement prévue (infralapsarisme) ? *b)* la prédestination est-elle un acte de la souveraineté (supralapsarisme) ou de la justice divines (infralapsarisme) ? Dès lors, Calvin ni Thomas d'Aquin ne sont infralapsaires.

* * *

### III. DIVERS.

Il est superflu de présenter aux lecteurs de la *Revue* le volume de M. Eugène Choisy, paru à la Cause en 1926 et intitulé : *Calvin éducateur des consciences*. L'auteur y montre la personnalité religieuse de Calvin, puis il décrit l'influence que cette personnalité exerça sur la vie et les mœurs de ceux qui l'ont approchée.

Aussi à la Cause, et sous le titre : *Etudes sur la pensée et l'œuvre de Calvin* a paru à la fin de 1927 un petit volume réunissant divers articles de feu Paul Lobstein. Cet ouvrage est destiné au public non théologien ; il contient entre autres des fragments de l'étude parue ici-même en 1909 sur la connaissance religieuse d'après Calvin et un résumé de la thèse de Lobstein, *Die Ethik Calvins*, 1877.

Il faut saluer avec respect et reconnaissance l'œuvre monumentale du doyen Emile Doumergue et rendre grâces à Dieu qui en a permis l'achèvement. La quatrième partie (tome VI et VII) a paru en 1926 et 1927 à la Cause. Le tome VI, intitulé : *La lutte*, montre Calvin aux prises avec ses divers adversaires (Bolsec, Castellion, Servet) ; le dernier, *Le triomphe*, raconte la victoire définitive du calvinisme. On retrouve dans ces volumes les mêmes qualités que dans les précédents : précision, souci du détail, beaucoup de vie, mais aussi cette tendance continuelle à l'apologie qui lasse un peu.

Parmi les articles de revues intéressants à signaler, il faut mentionner en première ligne l'article *Calvin* dans la deuxième édition de la *Religion in Gesch. u. Gegenwart*, qui montre assez bien l'état actuel des problèmes ; l'auteur en est M. Peter Barth, pasteur à Madiswil, l'éditeur des *Opera selecta*. Selon lui, « *Jeder Versuch Calvins Theologie von einem einzelnen in ihr enthaltenen Gedanken, sei es dem der Prædestination oder dem der Macht Gottes abzuleiten, erweist sich als irreführend* » (p. 1430).

Ce n'est pas le lieu de noter ici les critiques faites à M. Peter Barth à propos du premier volume de l'édition d'œuvres choisies de Calvin. Le second se fait attendre, ce qui est bon signe. Nous signalons pour mémoire l'article de M. Niesel dans les « Theologische Blætter » de janvier 1928, où il cherche à prouver que l'édition de 1536 de l'*Institution* déjà fut traduite en français ; de cette traduction, nous n'aurions conservé que l'Epître à François Ier.

Le bulletin de la Société calviniste (nº 3, nov. 1927), a publié un article très intéressant de M. Lecerf, intitulé *De l'autorité dans le calvinisme.*

L'auteur y définit l'autorité comme étant le droit d'obtenir l'assentiment de la foi et le consentement de la volonté. A Dieu appartient cette autorité. Au-dessous, il y a les autorités dérivées ; intérieures (principes de la raison théorique et pratique, évidence sensible) ; extérieures (autorités ecclésiastiques et politiques). M. Lecerf souligne que les principes de la raison « ne méritent notre créance que parce qu'ils sont conçus comme des reflets de la lumière du Verbe ». D'autre part, il n'y a pas de raison « tirant d'elle-même la matière de ses connaissances, pas de science indépendante de l'expérience... l'expérience sensible n'est que la perception de l'activité de Dieu dans les causes secondes ». Dans le domaine moral, pas de morale indépendante ; en politique, pas d'autorité absolue, ni d'anarchie, car toute autorité vient de Dieu. Dans le domaine religieux, l'autorité est la communication de la vérité par Dieu lui-même ; il ne peut y en avoir d'autre. En philosophie, le calvinisme ne saurait s'accommoder ni du cartésianisme ni du kantisme. En dogmatique, il repousse le symbolo-fidéisme qui ne croit qu'à un Dieu immanent.

L'intérêt de cette étude est double : elle est un essai de tractation philosophique du dogme calviniste ; en outre elle est écrite non par un historien de la pensée de Calvin, mais par un fervent croyant calviniste, doublé d'un philosophe et d'un théologien.

D'autres articles seraient à signaler, en particulier ceux de M. Jacques Pannier dans la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, de Strasbourg (*Recherches sur l'évolution religieuse de Calvin avant sa conversion;* 3e année, 1923, nos 3 et 4) et *Calvin et l'épiscopat* (6e année, 1926, nos 4 et 5). Mais il faut clore enfin cette trop longue étude, en nous réjouissant de l'intérêt suscité par la pensée de Calvin en Allemagne comme en France.

ROBERT CENTLIVRES.