

## Du salut par la foi mais non point sans les œuvres!

Notes concernant la naissance de l'Orthodoxie «raisonnée»  
réformée, de langue française, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle.  
(Deuxième partie)

par P. BARTHEL

### Résumé de la première partie de cette étude

Le début de cette étude rappelait, en levé de rideaux, que la doctrine du salut par la foi, sans l'appoint d'œuvres méritoires avait été, au cours des deux dernières décennies, le thème majeur des entretiens bilatéraux entre l'Eglise Romaine et les Eglises de la Communion Anglicane. On sait que ces entretiens ont été bouleversés, l'année dernière, par un vote des délégués de toutes les Eglises de la Communion Anglicane – 70 millions de fidèles – décidant à la majorité absolue d'admettre *la femme*, non seulement au ministère sacerdotal, mais encore, mais aussi, à la charge épiscopale. Avec effet immédiat.

Les débats entre les confessions du thème du salut par la foi, avec ou sans œuvres méritoires, sont monnaie courante dans les dialogues œcuméniques. Cette étude-ci voulait rappeler que l'historien assiste au début du XVIII<sup>e</sup> siècle à un débat remarquable sur le même thème, au sein même de la Réforme réformée et anglicane. L'affirmation: le salut par la foi oui, mais non point sans les œuvres, s'imposa même comme une vérité évidente au XVIII<sup>e</sup> siècle dans ce qu'on appelle ici l'orthodoxie raisonnée réformée.

Le premier chapitre de cette étude a montré que la formulation la plus dure de ce type de correction remonte à J. F. Ostervald (1663–1747), ministre à Neuchâtel, en Suisse. Ostervald ne craint ni de dire, ni de prêcher, enseigner et faire imprimer sa certitude que la prédication du salut *sola gratia sola fide* est une trahison de l'Evangile, et une des *sources majeures de la Corruption* de la chrétienté de son temps.

Le second chapitre rappelle le refus du Catéchisme d'Ostervald (1702) par le Consistoire de l'Eglise Wallonne de Rotterdam. Mais ce refus était doublé d'une commande d'un autre catéchisme, *nouveau* comme celui d'Ostervald, mais qui en éviterait les excès. La commande s'en fut à Daniel de Superville, l'un des pasteurs de Rotterdam. Le nouveau catéchisme sortit de presse en 1707. Cet ouvrage nous apprend – de manière à la fois explicite et implicite – les re-

proches que ces MM. du Consistoire de Rotterdam adressaient à la *doctrine* du salut par la foi, mais non sans les œuvres de la Loi, d'Ostervald.<sup>59</sup>

La seconde partie de cette étude – que l'on donne ici – s'attache à dire la parenté qui unit le catéchisme d'Ostervald à celui, anglican, de Samuel Clarke, un contemporain. Ce catéchisme fut traduit en français<sup>60</sup> et répandu dans la diaspora de l'émigration calviniste. La comparaison des deux catéchismes montre leurs options communes, leur accord sur le point décisif: le salut par la foi, certes, mais non point sans les œuvres; mais aussi la manière dont celui de S. Clarke déborde déjà les positions de l'orthodoxie raisonnée d'Ostervald.

On sait que la Catéchisme d'Ostervald n'en va pas moins s'imposer en France et en Suisse, et *tenir* son rang jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, jusqu'à la consolidation du Réveil de langue française du XIX<sup>e</sup> siècle.

\*\*\*

### 3. Le Catéchisme de 1729 du Dr. S. Clarke

Ce chapitre, consacré à la catéchèse du Dr. Samuel Clarke, se réfère à la traduction française de son *Explication du Catéchisme de l'Eglise anglicane*. La première édition anglaise est de 1729. Elle parut au lendemain de la mort de son auteur. Le Dr. Jean Clarke, son frère, Doyen de Salisbury, en avait trouvé le manuscrit, et, persuadé que le texte en avait été préparé pour l'impression, prit soin

<sup>59</sup> Des recherches, conduites depuis la mise sous presses de la première partie de ce travail, indiquent que le Catéchisme de *D. de Superville* eut un écho plus grand que soupçonné dans les Pays du Refuge continental. Cf. *Karl Manoury*, *Geschichte der Französischen Kirche zu Berlin*, Berlin 1955, 35. L'auteur se dit persuadé «daß 1753 der Katechismus von Superville den von Calvin verdrängt habe». Mais il ne saurait le prouver indubitablement, la substitution n'ayant pas été décidée officiellement. (Information que je dois à M<sup>me</sup> M. Welge, conservatrice des Archives du Consistoire de l'Eglise Française de Berlin, Platz der Akademie).

<sup>60</sup> Notre note 53 donnait S. Clarke comme le traducteur anglais du Catéchisme d'Ostervald de 1702. Ceci sur la foi de la préface de l'éditeur londonien de l'édition française de 1704. Une lettre du 30.12.1704, de *Humphrey Wanley* de la SPCK, à Ostervald, nous a appris depuis, que S. Clarke n'a pas achevé sa traduction. Elle fut reprise par M. Humphrey Wanley et d'autres membres de la SPCK (cf. Arch. du Château de Neuchâtel VII/4,15). Les éditions successives indiquent comme traducteurs MM. Wanley et le *Dr. Stanhop*.

Avant la lecture de cette lettre, on pouvait penser qu'il y avait eu substitution involontaire des noms des traducteurs des prières du samedi soir (Wanley et Stanhop) – qui furent annexées à la version française et anglaise des éditions londoniennes du catéchisme – à celui du traducteur du Catéchisme lui-même, S. Clarke. La preuve est maintenant faite qu'il n'en est rien. Cette révision du travail de S. Clarke par MM. Wanley et Stanhop ne change rien au fait qui nous sert de référence: le Catéchisme de S. Clarke se situe bien dans la ligne du catéchisme nouveau d'Ostervald, et y fait implicitement référence, comme nous allons le montrer en détail.

de réaliser ce qu'il crut être une des dernières volontés de son frère: la publication de son Catéchisme. Et voilà pourquoi ce catéchisme ne parut qu'en 1729, bien que S. Clarke l'ait composé, probablement en 1709, lorsqu'il fut nommé Recteur de St. James de Westminster. Le texte en fut traduit en français par une plume anonyme sur la troisième édition de 1737. Nous avons déjà noté plus haut que l'exemplaire de la Bibliothèque des Pasteurs de Neuchâtel lève cet anonymat. Il porte, écrit à l'encre: traduit «par Mons. Christp: Benjamin Carrard, connu sous le nom de Mr. Carrard de Vienne».

Pour dire les mérites du Dr. S. Clarke, il faudrait pouvoir raconter sa vie et réciter la liste des œuvres qu'il a laissées.<sup>61</sup> Qu'il nous suffise, ici, de dire que S. Clarke passa de la découverte de Descartes à celle de Newton, en passant, selon toute apparence, par celle de J. Locke. Puis, changeant d'orientation, il se voua à la théologie. Cette théologie, S. Clarke la voulait – comme J. F. Ostervald – digne d'un siècle «éclairé et philosophe» d'une part, et frappée d'autre part, au coin du bon sens de la raison raisonnante et de la simplicité du discours religieux. Les premiers écrits théologiques de Clarke montrent en lui un homme soucieux de réformer la morale et l'enseignement de la Religion. Ceci à la «base» et pour la «base». Autre souci qu'il partage avec Ostervald. Ses publications résolument «novatrices» le firent, tout aussitôt, entrer en conflit – comme Ostervald encore – et avec les Orthodoxes «rigides»<sup>62</sup>, et avec les «Rationaux»<sup>63</sup>.

L'évêque de Norwich, le Dr. Moore, son protecteur et ami, le dota de la Cure de Drayton près de Norwich, puis de celle de St. Benoît Paul's Warf. En 1709, le Dr. Moore l'ayant présenté à la Cour, la Reine Anne en fit son chapelain ordinaire. C'est aussi en 1709 qu'il fut nommé Recteur de St. James de Westminster, fait Docteur à Cambridge, et que, selon toute vraisemblance, il jeta les bases d'un catéchisme qu'il allait enseigner pendant vingt ans. Le ministère du Rec-

<sup>61</sup> Cf. L'éloge de S. Clarke dans la «Bibliothèque Britannique», Tome III/Partie II de 1729/30; l'article que *G. Chauffepié* lui consacre dans son «Nouveau Dictionnaire critique et historique». L'évêque de Salisbury, *Ben. Hoadley* écrivit une rapide biographie du Dr. S. Clarke en préface à la publication de ses «Sermons» (10 vol.). Œuvres complètes en 4 vol., Londres 1742. On trouvera une présentation du Catéchisme de *S. Clarke*: Bibliothèque Raisonnée, 1732, Tome IX, 2<sup>e</sup> Partie, 391 sv.

<sup>62</sup> On trouvera un résumé des débats déclenchés par le *Dr. Waterland*: Bibliothèque Raisonnée, 1732, Tome IX, 2<sup>e</sup> Partie, 417, les réponses du *Dr. Sykes*, le répondant de S. Clarke, *ibid.* 419.

<sup>63</sup> «Rationaux» un terme inventé par *P. Jurieu* pour caractériser les Novateurs calvinistes. Dans une lettre de *F. Basnage* à J. A. Turretini (sans date) on lit: les rationaux «veulent que la Religion marche de plein pied avec la raison»... «M. Jaquelot est un de ceux qu'on voulait percer à l'ombre sous le nom de ces rationaux» (de Budé, I/176). On retrouve le terme rationaux, au sens qui lui a donné Jurieu, chez *F. Bouillier*, Histoire du Cartésianisme, Paris-Lyon 1854, 2 vol. – Le terme *rationaliste* n'existe pas encore. Le Furetière de 1704 ne le connaît pas, ni celui de *libéral*. Parler de *rationalistes* et de *libéraux* au temps d'Ostervald, comme l'ont fait la grande majorité de ses critiques au XIX<sup>e</sup> siècle, n'est pas seulement un anachronisme, c'est une grave erreur de lecture.

teur de St. James fut riche, aussi, en débats philosophiques<sup>64</sup> et en publications littéraires. Grand admirateur d'Homère, Clarke a laissé des traductions latines de l'Illiade et de l'Odyssée, commandées pour servir à l'éducation du Prince Héritier.

*Les «sentiments» du Dr. S. Clarke*

Ces généralités notées, il faut nous arrêter un instant aux «sentiments» qui ont inspiré la Catéchisme de ce tout premier disciple du chevalier Isaac Newton. Newton, ayant découvert en Clarke un étudiant brillant, lui demanda de faire connaître sa «philosophie» au public lettré de son temps. C'est ainsi que le jeune savant en vint à récrire le manuel de physique de frappe cartésienne de Rohault, en usage en Angleterre. Il promut ainsi, en toute innocence, le «Newtonianisme», mode intellectuelle plus que démarche scientifique, qui contamina toute l'Europe. L'Encyclopédie de Paris a consacré au «Newtonianisme» un article remarquable.

Newton chargea encore S. Clarke de défendre ses idées – et partant ses intérêts – dans la querelle qui l'opposait à G. W. Leibniz, à un Leibniz toujours brillant, mais en perte d'audience et d'influence politique. A Robinet<sup>65</sup> qui – en 1957 – édita la correspondance échangée entre Leibniz et Clarke, voit, dans la querelle qui les oppose, un épisode de la lutte entre «Anglicans rigides» et partisans de l'accession au trône d'Angleterre de la Maison de Hanovre. Mais il demeure vrai, aussi, que ce conflit politique était, en même temps, un conflit «philosophique», mieux: un conflit d'épistémologie. Au cœur du débat se tient, en effet, comme une araignée au milieu de la toile, la définition de la raison raisonnable, la grande maîtresse d'œuvre de la modernité du XVIII<sup>e</sup> siècle.

*La raison raisonnable du XVIII<sup>e</sup> siècle*

Robert Zimmermann<sup>66</sup>, traitant en 1870 de l'univers du discours du Dr. S. Clarke, disait que la raison (raisonnable), dont Clarke se réclame en tous ses écrits, se présentait à nous comme une capacité réflexive capable de distinguer d'instinct le vrai du faux. R. Zimmermann précise encore, que Clarke ne se réclamait, sur ce point, d'aucune tradition historique ou épistémologique. On ne saurait donner tort à R. Zimmermann. Mais qu'il nous soit permis de préciser, pour les besoins de notre étude, que la définition proposée par R. Zimmermann

<sup>64</sup> Clarke a répondu entre autres à Math. Tindall, le célèbre auteur du «Christianisme aussi ancien que le Monde» (1730).

<sup>65</sup> Cf. A. Robinet, Correspondance Leibniz-Clarke, représentée d'après les manuscrits originaux des Bibliothèques de Hanovre et de Londres, PUF 1957.

<sup>66</sup> Cf. Le discours de R. Zimmermann présentant ses recherches sur S. Clarke: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1870, Heft 1–3, 356–360. Zimmermann aussi utilise le mot *Rationalismus* de manière anachronique (cf. 358).

se lit dans l'Encyclopédie de Paris, à l'article qui traite de la philosophie éclectique mise en œuvre par les «philosophes» du XVIII<sup>e</sup> siècle.<sup>67</sup> Je propose, d'ailleurs, de traduire le terme «d'empirische Wahrnehmung», dont se sert R. Zimmermann pour caractériser la démarche de la raison raisonnante de Clarke, par philosophie éclectique, celle-ci étant, par définition, empirique.

Les Novateurs calvinistes français se réclamaient de cette raison raisonnante avant même la Révocation de l'Edit de Nantes.<sup>68</sup> A en croire R. Bouillier, R. Chouet, professeur en philosophie de Genève, se serait déjà exercé, lui aussi, à quitter Descartes pour rejoindre les positions de J. Locke. Mais ce passage de Descartes à Locke impliquait le refus de tout discours métaphysique, aussi bien en théologie qu'en philosophie. Nous nous y sommes déjà arrêtés plus haut. Or c'est sur ce point, précisément, que s'opposaient aussi, Gottfried Wilhelm Leibniz et Isaac Newton par Samuel Clarke interposé. On sait que Leibniz, esprit mathématique remarquable, était aussi incurablement épris de «méditations» métaphysiques.

La définition de R. Zimmermann de la raison (raisonnante), mise en œuvre par S. Clarke, demande une dernière précision, et non des moindres. Il faut, en effet, rappeler que la raison raisonnante ne pouvait – chez Clarke comme chez les autres Novateurs de l'aube du XVIII<sup>e</sup> siècle – jouer son rôle de détectrice instinctive de la vérité, que si elle était débarassée de tout préjugé, et délivrée de toutes les hypothèques que l'intérêt, le vice et les passions de l'âme font habituellement peser sur elle, brouillant son jugement. C'est en suite de cet effort sur elle-même que la raison raisonnante retrouvait intact cet instinct inné qui lui permettait de détecter, jusque dans les textes et les hommes qui se disaient inspirés, la part de la vérité et celle de l'erreur.

Peut-être faut-il rappeler que nos Novateurs considéraient – tout comme Clarke – que cet instinct était constitutif d'une raison donnée par le Créateur à l'Homme, seul être qu'Il fit raisonnable. Enfin que cette raison participait de par sa nature même à la Raison divine qui avait créé le Monde et décidé de la «nature même des choses».<sup>69</sup> – Le conflit, la querelle si l'on préfère, était bien épistémologique.

<sup>67</sup> Cf. aussi le Furetière de 1734, art. «Raison»: parce que Dieu a donné la raison à l'homme, le rendant ainsi «comme indépendant de Dieu même», on peut le «voir se porter au bien et fuir le mal», «par la seule crainte de cette seule loi que la raison lui prescrivait, et dont ce que nous appelons en nous conscience, est comme chargée d'exécution».

<sup>68</sup> Cette démarche n'était pas le propre des seuls Calvinistes. Les Jansénistes, dans leur conflit avec Rome s'étaient révélés de redoutables «raisonneurs». Cf. *F. Bouillier*, o. c., I/467 où l'on voit le Père Quesnel refuser de donner congé «à la raison, l'évidence» et à sa «liberté».

<sup>69</sup> La référence à la *chose en soi*, ou à la *nature même de la chose* est typique de la démarche des Lumières. L'expression est capitale pour la compréhension de l'Orthodoxie raisonnée de nos deux catéchistes. Cf. la présentation par *J. Leclerc* du «Lexicon

Voilà, donc, comment raisonnaient les «rationaux», au matin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce n'étaient pas encore des «rationalistes» avec lesquels même un R. Zimmermann les confond. Ils avaient cru devoir jumeler les exigences d'une «katharsis» intellectuelle avec celle d'une «katharsis» morale. Qui est aveugle à cette évidence ne peut entrer dans l'univers du discours religieux du Dr. S. Clarke ni dans celui d'Ostervald d'ailleurs.

*Le catéchisme de la «raison raisonnante»*

Voici quelques exemples de l'impact de cette raison (raisonnante) sur l'enseignement de nos deux catéchètes. Ces exemples nous permettront de présenter les doctrines de leur catéchismes mieux que nous n'avons pu le faire plus haut en commentant le texte de Carrard de Vienne.

Tous deux confessent le Dieu trine «Père, Fils et Saint-Esprit». Mais ils s'en tiennent à la formule trinitaire baptismale «que Jésus a enseignée», refusant, par principe, de méditer ou d'expliquer cette formule sacrée dans les catégories métaphysiques. Dieu seul a la clé de son sens ultime. Et celui-ci échappe à une raison humaine limitée par décision du Créateur. Tous deux confessent la divinité du Messie. Mais ils démontrent le bien-fondé de cet acte de foi à partir d'une description historique des «fonctions messianiques» de Jésus, non à partir du principe métaphysique trinitaire. Tous deux croient en l'action salvatrice du Saint-Esprit.<sup>70</sup> Mais précisent que l'Esprit de Dieu ne fait plus, aujourd'hui, de miracles, comme au temps des apôtres. L'Esprit saint du Nouveau Testament est passé l'Esprit de sainteté agissant en tout homme. Clarke ose même la formule: être rempli du Saint-Esprit, c'est se montrer «homme de bien». Ostervald n'enseigne rien d'autre, mais avec plus de prudence dans la formulation. Tous deux «croient l'Eglise», institution divine, mais commentent les «marques» de

Rationale...» d'*Etienne Chauvin*, Rotterdam 1692, Bibl. Univ. XXII/150sv. Amsterdam 1692. On y lit: l'auteur «ne se contente pas de donner des définitions des termes, il explique encore fort au long les choses mêmes qui sont signifiées par ces termes». Cf. aussi la Préface de *J. Barbeyrac* à sa traduction du «Droit de la Nature et des Gens» de *Pufendorf...*, Amsterdam 1734, p. III, V, VIII, textes où *la nature même de la chose* est synonyme d'*expérience*. Dans ces expressions s'annonce le Rationalisme du XIX<sup>e</sup> siècle. On ne peut pas encore parler de *rationalisme*.

<sup>70</sup> Ostervald distingue entre les dons «extraordinaires» et «ordinaires» du Saint-Esprit. Extraordinaires: le témoignage des Prophètes et des Apôtres appuyé de miracles. Dons «ordinaires»: la foi, la sainteté et la consolation des fidèles (cf. Cat. 76). Clarke dispose manifestement d'une plus grande liberté de parole. Il enseigne: «L'Écriture ne nous apprend nulle part qu'elle est la nature métaphysique du Saint-Esprit» (Expl. 120). «Dans le temps que nous vivons, obéir à l'Esprit, c'est suivre ses lumières, son enseignement.» «La qualité d'homme de bien est aujourd'hui la seule marque qu'on est rempli du Saint-Esprit» (121-122). Ostervald ne dit pas les choses aussi crûment, mais à l'évidence, il les pense. Cf. son exhortation répétée aux catéchumènes à «devenir», et à «être gens de bien».

l'Eglise (son apostolicité, son universalité, son unité et sa sainteté) en fonction des exigences morales et intellectuelles qui reposent sur sa vocation divine, non plus en fonction des définitions métaphysiques de Nicée-Constantinople.

Au contraire d'Ostervald, qui fait de la doctrine de la justification par la foi l'argument charnière soudant les deux parties de son catéchisme de 1702, Clarke ne s'y arrête pas. Voici, par exemple, comment il résume et annonce un chapitre clé de son Catéchisme: «Engagements où l'on entre en recevant le baptême: I. De renoncer à tout ce qui est mauvais, II. De croire tout ce qui est vrai, III. de pratiquer tout ce qui est bon.»<sup>71</sup>

Il était important, me semblait-il, de tenter cette initiation au second degré au discours de nos deux catéchistes. Non seulement pour les comprendre mieux, mais encore pour tenter de démontrer, une nouvelle fois, que ces catéchismes n'ont pas été écrits pour des «simplets», voire des «simplets». Il est, pourtant, des lecteurs pressés qui ont osé l'écrire du catéchisme d'Ostervald.<sup>72</sup> Vrai aussi, que la manière dont la «Bibliothèque raisonnée» souligne, en 1732, «la clarté et simplicité» du catéchisme du Dr. Clarke, pourrait apporter de l'eau à leur moulin. Mais la «Bibliothèque raisonnée» dit tout autre chose. Elle veut convaincre les esprits épris des «Lumières» que la théologie n'était pas «absurde» par définition (le mot est de d'Alembert), et qu'elle pouvait parler de la Religion d'une manière «claire et simple». Aussi Ostervald d'abord, Clarke ensuite, s'étaient-ils promis d'enseigner un catéchisme dont la théologie ne serait pas absurde.

### L'inspiration juridico-théologique des catéchismes de S. Clarke et de J. F. Ostervald

En traitant du Catéchisme de D. de Superville nous avons vu que la «doctrine» du Catéchisme d'Ostervald était d'inspiration juridico-théologique. Nous avons dit, qu'elle s'adossait à la «philosophie morale» de l'Ecole du Droit de la Nature et des Gens.<sup>73</sup> S. Clarke puise son inspiration, manifestement, à une source fort proche, si ce n'est à la même. Ce qui est attesté par deux témoignages d'époque:

<sup>71</sup> Cf. la table des matières: Première Partie.

<sup>72</sup> In: La Religion de nos Pères. Notice historique sur les catéchismes qui ont été en usage dans l'Eglise du Pays de Vaud depuis les temps de la Réformation, Lausanne 1888. – H. Vuilleumier s'est persuadé qu'Ostervald destinait son catéchisme «aux enfants et aux simples» (62–63). De même qu'Ostervald «n'avait jamais bien compris ni l'Orthodoxie, ni la doctrine du salut par la foi» (67–68). Il précise, ce disant, qu'il parle «en toute charité» sans vouloir «soupçonner le mal». On croit rêver.

<sup>73</sup> «Le droit de la nature et des gens, ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique» par le *Baron de Pufendorf*, traduit du latin par *Jean Barbeyrac*, Docteur et Professeur en Droit dans l'Université de Groningue, avec des notes du traducteur, et une préface qui sert d'introduction à tout l'ouvrage: 5<sup>e</sup> édition, revue de nouveau et fort augmentée, 2 tomes, Amsterdam

celui de l'ouvrage du baron de Pufendorf, traduit en français «revu et fort augmenté» par J. Barbeyrac, intitulé: «Le Droit de la Nature et des Gens», et celui du Dr. Waterland dénonçant l'inspiration juridique du Catéchisme de S. Clarke, et accusant le Recteur de St. James d'hétérodoxie.<sup>74</sup>

Nous renverrons, en notes, aux textes de la philosophie morale de Pufendorf/Barbeyrac qui témoignent de cette parenté.<sup>75</sup> La référence aux arguments du Dr. Waterland sera plus brève. Elle doit surtout apporter la preuve qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle il y eut des théologiens attentifs qui avaient clairement reconnu, et

1734. – La première version de l'ouvrage de Pufendorf est de 1672. La première traduction et révision de Barbeyrac de 1706. Un travail qu'il avait achevé à Berlin.

P. Bayle nous a transmis l'impressionnant arbre généalogique des auteurs qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, ont œuvré à la constitution de cette Ecole du Droit de la Nature et des Gens (Art. Grotius H.: Dict. Historique et Critique, cf. Tome II/619 de la 5<sup>e</sup> éd. de Maizeaux). Cf. aussi la Préface de *Barbeyrac* à sa traduction du *Pufendorf*, o. c. CIV. En se mettant à l'école de cette Ecole, Ostervald ne faisait que suivre le mouvement des esprits les plus remarquables de son temps. Barbeyrac l'en loue, expressis verbis, dans sa Préface p. LV.

Il faudrait introduire ici un long excursus pour indiquer à quel point Ostervald a épousé les thèses de cette école. Il n'y a rien chez Ostervald qui ne trouve un parallèle dans le Pufendorf/Barbeyrac. En voici quelques repères: la conviction que la science des mœurs est une science aussi certaine que celle de la géométrie et de la mécanique (Préface, VI, VIII), le refus de la métaphysique (XVIII), la confiance en une raison dépouillée des passions (XIX), l'accord de l'Évangile avec la morale naturelle (XII, CXIII), de la nécessité d'une connaissance exacte de nos devoirs (XXI), et de celle de s'y soumettre entièrement et sans faiblesse (XXI), qu'à l'authenticité historique de la foi chrétienne, «il faut ajouter la science des mœurs» (CXV), que le bonheur est la visée de la condition humaine (II) etc... – On sait l'amitié qui lia J. A. Turretini à J. Barbeyrac. Lui aussi a puisé l'Orthodoxie raisonnée aux sources de l'Ecole du Droit de la Nature et des Gens. Cf. *Ph. Meylan*, Jean Barbeyrac (1674–1744) et les débuts de l'enseignement du droit dans l'Académie de Lausanne, Lausanne 1933, 64, 129.

<sup>74</sup> *Waterland* refuse de ramener l'utilité des sacrements à leur finalité morale. Leur finalité est sacramentelle: le sacrement étant le canal par lequel Dieu communique aux croyants, de manière ineffable, «les avantages de l'expiation» (441). L'obéissance à l'invité sacramentelle est plus «utile à la société» que l'accession de quelques-uns à quelque perfection morale. Cette obéissance est le vrai et seul «chemin du bonheur». Elle est riche de paix terrestre et céleste. C'est en elle que réside le respect dû à l'Être Suprême (440). C'est elle, enfin, qui donne aux hommes d'entrer en communion avec la société céleste, avec Dieu, les Archanges, Anges et autres Êtres célestes (432), etc. Le Dr. Sykes qui prend la défense du Dr. Clarke partage évidemment sa lecture théologico-juridique de la Révélation judéo-chrétienne. Cf. «Bibliothèque raisonnée», Tome IX, Amsterdam 1732, 417 sv.

<sup>75</sup> Voici un rapide raccourci de l'orientation et de la démarche de l'Ecole du Droit de la Nature et des Gens. *La philosophie morale* de l'Ecole du Droit de la Nature et des Gens est résumée par *J. Barbeyrac* dans la volumineuse Préface à sa traduction du *Pufendorf*. Il présente cette philosophie comme une «science certaine» «plus certaine que celle des géomètres» (Préface VIII). Bien comprise, elle peut servir de fondement à toute morale, toute jurisprudence et toute conduite politique. La Religion, chargée d'enseigner «ce qu'il faut croire et faire», pour que les sociétés, et, par elles les individus, acquièrent le Bonheur (ibid. II, V, VI) est partie prenante dans les trois domaines.



même dénoncé comme hétérodoxe, l'inspiration juridique du catéchisme de S. Clarke.

*De la jurisprudence en théologie calviniste au XVII<sup>e</sup> siècle*

Pour entrer dans la démarche de théologie jurisprudentielle<sup>76</sup> de la fin du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle il nous faut, tout d'abord, recourir au Fure-

– *Le but* de cette philosophie morale? Substituer une science certaine aux considérations métaphysiques qui servaient, jusqu'à ce jour, de base à la morale, la jurisprudence et la politique. Car la métaphysique médite, ou rêve, vouée à la recherche de «l'essence réelle des substances» (V, VI). Mais ne mène à rien. La «parfaite connaissance» réside dans l'observation de «la convenance et disconvenance des choses mêmes» (VI), ou, en plus ramassé: dans la connaissance de «la nature même des choses», dans «l'expérience» (V, VIII).

– *La démarche* de cette philosophie morale (qui se veut chrétienne de part en part) repose sur quelques principes simples:

a. «que les hommes ne sont pas nés pour adhérer aux sciences spéculatives» (II, VIII). Elles peuvent «être ignorées impunément» (V). L'homme est né pour être heureux (II). Or «les maximes de la morale qui disent nos devoirs et dont dépend tout notre bonheur» «sont faciles à découvrir» (V). Il suffit «de consulter son propre cœur» (V). Une telle écoute fournit «aux personnes les plus simples les idées générales de la loi naturelle, et les vrais fondements de tous nos devoirs» (IV, V). La Révélation judéo-chrétienne affine ces premiers éléments de la Loi Naturelle et les élève au «sublime»:

b. «qu'il est facile à tout homme d'être vertueux» (IV). *Grotius* a repris un mot de *Cicéron* qui fera fortune au XVIII<sup>e</sup> siècle: «Un homme de bien ne trouve jamais utile ce qui n'est pas honnête» (III). A la Religion d'affiner ce sens de l'honnêteté des «gens de bien»;

c. il importe donc de mettre en évidence quels sont les devoirs de la Morale et de la Religion Naturelles, qu'il nous incombe d'assumer, pour être heureux ici-bas, et du bonheur terrestre aller à la béatitude éternelle (II, 5V).

– *La méthode*, mise en œuvre par l'École du Droit de la Nature et des Gens, est de typique phénoménologique: elle récolte les témoignages des Anciens et des Modernes, et, sur chaque point, dégage ce que *Husserl* appellera «l'invariant du sens». Nos «philosophes» parlent de «la nature des choses» telle que l'évidence s'en impose à une raison raisonnante dépouillée de tous vices et malice. C'est de *Sénèque* que les partisans de cette École ont appris cette méthode phénoménologique (VIII). La Préface de *Barbeyrac* montre comment de cette phénoménologie est née une histoire de la science des conduites morales. Et l'histoire du XVIII<sup>e</sup> siècle montre le succès de cette méthode, en même temps que de cette «science», en morale, jurisprudence et politique. *Barbeyrac* ne parle pas de la Religion. Parce que la chose allait de soi, du moins au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Et c'est bien pourquoi les catéchismes d'*Ostervald* et de *Clarke* sont une transcription des thèses centrales de la Philosophie Morale du Droit de la Nature et des Gens, dans le langage «simple» de la Religion (IV, V). Non dans le langage des «simples».

<sup>76</sup> On s'étonnera de l'utilisation du terme *jurisprudentiel* dans ce contexte. *J. B. Buddeus* en fait déjà – comme nous ici – un usage technique dans la seconde partie de ses *Institutiones Theologiae Moralis, variis observationibus illustratae*, Leipzig (Th. Fritsch) 1711 – Cette jurisprudence divine «est formée sur la méthode de *Pufendorf*, dans son *Traité de la Nature et des Gens*», commente *J. Leclerc*, *Bibl. Choi.* XXIV/381, Amsterdam 1714.

tière de 1704, et apprendre de lui de quelle manière la théologie, tant catholique que protestante, faisait ménage, alors, avec la science du droit.

Rappelons que, pour la majorité des Novateurs calvinistes, le contenu de la Révélation judéo-chrétienne était d'ordre juridique. La Révélation apprenait aux Hommes ce qu'il fallait «croire et faire» pour être sauvés. La Lex Dei, dont se réclament Ostervald et Clarke, comprend trois niveaux: celui de la Loi naturelle – inscrite dans la «nature des choses» – celui de la Lex Mosis, objet d'une révélation spécifique accordée à l'Israël des temps anciens. Et enfin, celui de la Lex Christi, révélation plénière qui achevait, couronnait la Lex Dei connue jusqu'à ce jour, faisant savoir à l'Humanité toute entière, ce qu'il fallait, in fine, vraiment «croire et faire» pour être béni en cette vie, et participer à la Vie éternelle.

Autre trait juridique: cette Lex Dei s'est toujours présentée accompagnée de «Promesses et de Menaces». La transgression de la Loi naturelle conduisait à l'autodestruction de l'Humanité. La Loi de Moïse était nantie de promesses de bénédictions et de menaces de malédictions temporelles, qui n'ont pas manqué de se réaliser. La Lex Christi apparut, bardée, elle aussi, de menaces et de promesses. Promesses de Vie éternelle d'une part, menaces de damnation éternelle de l'autre. Il faut ajouter, enfin, que la Révélation judéo-chrétienne est résolument orientée à un Jugement de toute l'Humanité au Dernier Jour. On verra s'accomplir, alors, les promesses de Vie éternelle en faveur de ceux qui en seront jugés dignes, et frappés de malédictions tous ceux qui n'auront ni cru ni fait, ce qu'il «fallait croire et faire» pour être sauvés, selon ce que la Lex Dei leur avait enseigné, sous sa forme naturelle, mosaïque ou christique.

Une lecture aussi nettement juridique de la Révélation devait nécessairement recourir aux catégories jurisprudentielles pour en interpréter le sens, en analyser les articulations, et en résoudre les difficultés. On voit ainsi la théologie, tant protestante que catholique, distinguer, avec la jurisprudence, quatre catégories de lois relevant des quatre Droits suivants: du Jus divinum (droit divin), du Jus naturale (droit naturel), du Jus gentium (droit des gens), et du Jus civile (droit civil). (Le Furetière de 1734 ajoute un cinquième droit, omis par celui de 1704: le Droit Canon ou droit ecclésiastique).

### *Jus divinum et jus naturale*

Les lois du «Jus divinum», ou droit divin, sont de deux sortes. D'une part elles se confondent avec les lois du «Jus naturale», ou droit naturel, qui sont inhérentes à la «nature des choses». D'autre part, elles relèvent de lois spécifiques dites «du Bon vouloir» divin. Les lois du «Jus naturale», sont aussi vieilles que le monde. Elles sont inscrites de manière indélébile au cœur de tous les humains (passés, présents et à venir). Elles font partie de leur «nature» depuis l'origine du genre humain. C'est pourquoi on les appelle: lois «naturelles»; et pourquoi aussi,

partout et toujours, un mensonge est un mensonge, un crime un crime, un vol un vol, un adultère un adultère, un blasphème un blasphème, etc. Et que la morale est, en ces principes fondamentaux, une loi universelle et irréversible.

Ceci dit, un parallélisme s'impose: la Lex Dei du «Jus naturale» préside à la vie morale de toutes les sociétés humaines, de la même manière que les lois physiques président à l'ordre et aux mouvements de l'Univers. Ces lois se révélant immuables, il faut en chercher la raison dans la volonté du Dieu Créateur: Il a décidé de n'y plus toucher désormais. Cf. Pajon – avant 1685 déjà – parlait, à ce propos, de la Providence déchargée de Dieu. On sait que nos Calvinistes avaient, jusqu'ici, pris à la lettre la parole des Evangiles disant la Providence divine soucieuse de tout cheveu qui tombe de la tête des fidèles. A Saumur on pensait de manière plus différenciée.

Le Dr. Waterland ne s'y est pas trompé. Il a vu que c'était la doctrine de la «Providence déchargée» qui décidait de l'enseignement catéchismal du Dr. Clarke. Et qu'à défendre l'Orthodoxie, c'est là qu'il fallait faire porter la charge. Aussi le verrons-nous plaider la cause de la Souveraineté absolue de Dieu, et sur les lois physiques qui gouvernent les Mondes et sur les lois morales qui assurent l'ordre, et partant la survie des sociétés. Le Dr. Waterland entendait défendre l'Honneur de Dieu. Mais ce faisant, il soustrayait aussi à la théologie des Novateurs réformés, et donc du Dr. Clarke, le fondement même de sa théologie: les lois immuables (de la «nature des choses») qui, en physique comme en morale, devaient nécessairement servir au Dieu Créateur de plate-forme à la Révélation de ce qu'il «faut croire et faire» pour être sauvé. Et il le savait fort bien. – Mais il nous faut faire encore un pas de plus.

#### *Les lois du «Jus divinum de Bon Vouloir»*

Nos auteurs rangent dans la catégorie du «Jus divinum de Bon Vouloir» les Lois cérémonielles et sacrificielles (voire politiques) données au peuple d'Israël par Moïse. Ils y rangent aussi les sacrements institués par le Christ. Ces lois ne sont pas inscrites dans la «nature des choses». Elles ne sont pas la règle de conduites, juridiquement normatives, de toute l'Humanité, comme les lois du «Jus naturale». Elles sont historiques, provisoires, pédagogiques surtout. Elles ont pour mission de faire l'éducation d'une fraction de l'Humanité. De lui apprendre à mettre en œuvre les lois les plus «grossières» de la «Lex naturale» – c'est le rôle du «Décalogue» – puis, en contexte chrétien, d'élever les vertus au «sublime»<sup>77</sup> comme l'exige la «Lex Christi». Ces économies spéciales, qu'insti-

<sup>77</sup> Le Furetière de 1704 définit le sens contemporain du mot «sublime» comme suit: «haut, relevé, «sublimis, elatus, subletus, celsus, excelsus». La Géométrie et l'Astronomie sont des sciences sublimes, où il n'y a que les esprits sublimes qui réussissent.» C'est le sens noble de «sublime» qui est en usage dans nos textes. Cf. «Traité des Sources...», II/371; «Le Nouveau Testament de Notre Seigneur...» traduit en français par MM. de Beausobre et Lenfant», Amsterdam 1728, I/III, I/IV.

tue, pour un temps, «le Jus divinum de Bon Vouloir» sont destinées à servir de lumière, et donc de modèle, à toute l'humanité. A lui montrer le chemin du salut.

L'Écriture nous apprend, encore, comment le «Bon Vouloir du Jus divinum» peut imposer certaines lois très précises, mais moralement irrecevables par le «Jus naturale», pour un temps. Le Furetière cite en exemple l'ordre divin d'exterminer les habitants de Canaan. On voit là, note le Furetière de 1704, que de tels ordres sortent «des règles de la Justice humaine», et que «l'exécution n'en demeure légitime que parce que Dieu l'ordonnait en vertu de sa puissance absolue sur la vie des hommes». Et le Furetière de conclure: «C'est ce que les théologiens appellent droit positif, c'est-à-dire posé et établi.» On pourrait multiplier les exemples. Mais il nous faut oser un pas de plus et montrer que le sacrifice d'Isaac, commandé à Abraham, et la mort rédemptrice du Messie dont il est une figure, prennent – pour nos Catéchètes – leur raison d'être du «Jus divinum de Bon Vouloir», non plus de quelques considérations mythologiques (l'Honneur de Dieu auquel il faut satisfaire), ou magiques (seul le «sang» versé peut effacer les fautes et barrer la route à toute malédiction), qui avaient encore cours.

Si Dieu le Créateur est la source du «Jus naturale», la «Miséricorde de Dieu»<sup>78</sup> est la source du «Jus divinum de Bon Vouloir». C'est elle qui ouvre l'histoire du salut, appelle un Peuple à son service, annonce le Messie<sup>79</sup>, en décide la venue, le destin, le sacrifice, la mort rédemptrice<sup>80</sup>, et en fait le Révéléateur d'une «vie

<sup>78</sup> La référence jurisprudentielle qui coiffe l'action salvatrice de Dieu est sa «grande Miséricorde» (cf. motu proprio: «Réflexions sur Ephs. 1»). La référence à la Miséricorde de Dieu est une référence juridique, car c'est cette Miséricorde qui commande le Jus divinum de Bon Vouloir, et qui en institue les «lois positives» aussi bien dans l'AT que dans le NT. Cf. «Réflexions» sur Ephs. 1, Exode 4, Lev. 11; cf. *Clarke*: voir note 87.

<sup>79</sup> Tous les textes christologiques du NT, prophétiques de l'AT ne sont jamais lus, par *Ostervald* dans leur singularité. Tout ce qui y est dit du Christ (préexistant, démiurge, descendant sur terre, s'incarnant, s'offrant en sacrifice et opérant la Rédemption du monde) est ramené au même dénominateur commun: le Christ; son sacrifice, son sang sont «l'admirable moyen» dont Dieu a bien voulu se servir pour sauver l'humanité. Cf. la Bible d'*Ostervald* de 1744, «Réflexions» sur Gen. 22, Esaïe 53, Math. 27, Jean 3, Ephs. 1, Col. 1 – La répétition constante de l'expression «admirable moyen», ou «moyen» montre qu'il s'agit d'une expression liturgique devenue technique. – Cf. *Clarke*, Expl. 60 sv. où la christologie est fondée en raison juridique comme suit: le second article du Credo «est le fondement de cette Méthode de Religion positive» qui dit: «que Dieu a établi le Christ» «pour la réconciliation et le salut du pécheur». Cf. p. 81 où la référence au «sang salutaire» du Christ est motivé comme suit: c'est le «Bon plaisir de Celui qui gouverne toutes choses» qui a décidé «jusqu'ou s'étendrait sa miséricorde».

<sup>80</sup> La «théologie du sang», chère aux Piétismes, est comprise et utilisée par nos deux catéchètes comme un langage figuré, scellé, mais parfaitement audible et compréhensible. Les témoins de la Révélation divine se sont servis de ce langage religieux pour faire entendre leur message. Il faut se tenir à ce qu'ils ont dit, car il s'agit, en ces matières, de «ce qu'il faut croire pour être sauvé». *S. Clarke* est, ici aussi, plus à l'aise qu'*Oster-*

après la mort». <sup>81</sup> Et si la «Miséricorde de Dieu» vise à remettre en place ce que la faute répétée des hommes a défait, il est évident que le «Jus naturale» doit nécessairement servir de fondement, de plate-forme, de norme au «Jus divinum de Bon Vouloir».

On comprend dès lors pourquoi la morale et la religion naturelles tiennent une si grande place dans la théologie de nos Novateurs. <sup>82</sup> Pourquoi aussi, les lois divines du «Jus divinum de Bon Vouloir» n'ont qu'un but: élever au «sublime» les lois, inscrites au cœur de l'homme, du «Jus naturale». Et enfin, que le but de la vie humaine soit la réalisation de la «sainteté». A la vérité, c'est toute la Révélation judéo-chrétienne qui est lue et interprétée – par nos Catéchètes – dans les catégories juridiques de la Jurisprudence de l'Ecole du Droit de la Nature et des Gens. – La raison de cette démarche? Manifestement: faire pièce au discours métaphysique de la théologie réformée du XVIII<sup>e</sup> siècle et le montrer obsolète.

### *Le bonheur du genre Humain, en théologie juridique*

Il nous reste à rappeler que cette lecture juridique de la Révélation judéo-chrétienne se veut accordée au but du Grand Œuvre de Dieu: le bonheur de l'Humanité. <sup>83</sup> Ce bonheur, nos auteurs l'enracinent en théologie raisonnée comme suit: Dieu le Créateur a disposé toutes choses de manière à assurer à toute l'Humanité un bonheur terrestre parfaitement épanoui. Dieu le Législa-

vald pour appeler métaphore, image ou figure ce qui, dans le langage biblique, ne peut être pris en un sens immédiat. Appeler Dieu «notre Père» est une figure (56), comme de le dire «au Ciel» (103), ou de dire que Jésus Christ est «à la droite de Dieu» (105), ou de parler du «rachat par son sang» (90).

<sup>81</sup> Cf. *Ostervald*, Cat., 79, où il est question de la vie et de la mort éternelles. – *Clarke*: «La vie éternelle» désigne «l'état de bonheur dont jouiront les Gens de Bien» (Expl. 147). Mais «cette expression renferme, par une conséquence reconnue, cet état de peines et de misères, où les méchants seront envoyés au Grand Jour du Jugement» (148). Mais si la sentence est irréversible (150), juste justice de Dieu oblige, la même Justice exige que les châtiments infligés soient «exactement proportionnés au degré des démérites» (151).

<sup>82</sup> Il faudrait encore rendre compte de la volonté d'Ostervald et de Clarke de fixer au langage religieux un sens univoque pour les termes comme péché, faute, pardon, grâce, etc. Et ce, quel que soit l'auteur biblique qui les mette en œuvre. L'enjeu d'une telle étude est de taille, car ces mutations sémantiques, inspirées par la théologie juris-prudentielle du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, sont restées en usage pendant presque deux cents ans. Elles ont marqué le Protestantisme de langue française jusqu'au moment où le Piétisme du Réveil prit pignon sur rue.

<sup>83</sup> Cette affirmation se lit chez tous les auteurs de cette époque. Pour tous, c'est la Religion, en tant que détentrice du savoir révélé et institution divine, qui a vocation de conduire l'Humanité toute entière sur les chemins du Bonheur. Cf. *J. Leclerc* *Réflexions sur ce qu'on appelle bonheur et malheur...*, Amsterdam 1696. Cf. *Ostervald*, Cat. 63: *Clarke*, Expl., 126 sv.

teur a révélé, à cette même Humanité, les Lois qui l'y veulent conduire et maintenir. La Providence de Dieu, enfin, veille à l'éducation au bonheur de cette Humanité par une pédagogie de la carotte et du bâton. Elle répand ses bénédictions sur tous ceux qui marchent fidèlement sur le chemin de la Vie, balisé par la Lex Dei, chemin qui conduit au bonheur. Elle met à exécution ses Menaces sur ceux qui veulent transgresser ses préceptes, pour leur éviter de sombrer dans le malheur. (Nous sommes loin de la Prédestination double, chère à l'Orthodoxie du XVII<sup>e</sup> siècle.) –

Plusieurs remarques ici s'imposent: la morale de nos Catéchètes n'est pas au service d'une propre justice plus ou moins condamnée à l'hypocrisie pour sauver la face. Elle est au service du bonheur du genre humain. Il faut en dire autant de la lecture théologico-juridique de la Révélation chrétienne qui l'a engendrée. Elle aussi se veut au service du bonheur de l'Humanité.

Cette morale du bonheur n'est pas de type individualiste, comme celle de la recherche de la «Gottseligkeit» du Piétisme allemand, ou de la Béatitude des saints de la spiritualité catholique. Elle est d'abord un principe de gouvernement des peuples.<sup>84</sup> Qui respecte les lois du «Jus naturale» et du «Jus divinum», assure à son peuple, à son pays, à sa cité, à sa famille, à soi-même pour finir, la bénédiction divine. Qui les enfreint, attire sur eux – et donc sur soi-même – des maux sans nombre. Ce sont là des vérités profondément vécues par nos auteurs. Non des vues de l'esprit.

Quand Ostervald – en 1703 – voit sa «doctrine» trouver quelques échos favorables à Londres et à Berlin, les deux capitales protestantes de l'Europe, il se demande si la Providence divine n'a pas décidé que l'heure de «l'entière Réformation» de l'«Eglise de Dieu» était venue.<sup>85</sup> Réformation est, chez Ostervald comme chez Clarke, synonyme d'ouverture de la société chrétienne au bonheur. Dix ans plus tard, au lendemain de la signature de la Paix d'Utrecht, Ostervald écrit à J.A. Turretini: «La Réformation, humainement parlant, ne saurait guère se maintenir, les Réformés sont trop déguisés, et surtout ils sont trop corrompus.»<sup>86</sup> Bref: l'«Eglise de Dieu» était devenue – par indignité morale manifeste – un instrument inutile, voire néfaste, aux mains d'une Providence soucieuse de promouvoir le bonheur de toute l'Humanité, par une «nouvelle», par une «entière réformation». (Le mot est d'Ostervald.)

<sup>84</sup> En ce début du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Europe déchirée et ensanglantée se comprend encore comme le «Corpus Christianum». C'est pourquoi l'éthique des théologiens de toutes les confessions est orientée au bonheur collectif. Cf. la prédication d'Ostervald n° XII: Des Jugements de Dieu sur les Nations coupables: Douze Sermons..., o.c. 407 sv.

<sup>85</sup> Cf. Lettres à L. Tronchin des 14. 8. 1700 et 5. 10. 1701, Dossiers 51, Archives Tronchin, BPU Genève.

<sup>86</sup> Cf. Lettre à J.A. Turretini du 21. 3. 1714: R. Grétillet, o.c., Suppl., XXXVII, n° 74.

Il est évident que nos Catéchètes et Novateurs se nourrissaient d'une lecture actualisante de l'Ancien Testament et ne tenaient aucun compte de l'orientation eschatologique voire apocalyptique de la morale et de la spiritualité du Nouveau Testament (qui, on le sait, ne fut découverte qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle). La mentalité eschatologique génère, en effet, une morale toute autre: plus individualiste que collective (à chacun de sauver sa peau et son âme), plus pessimiste qu'optimiste (la Fin est déjà en route). Elle met aussi, plus volontiers, l'accent sur le salut par Grâce que sur le salut par le respect des Lois.

L'actualisation du bonheur des Hommes – leur salut terrestre – par le respect des Lois – présuppose un monde stable, une situation socio-politique qui encourage l'ordre, l'effort, le mérite, et vise à augmenter le bien-être, première forme du «bonheur». Tous ces thèmes se lisent chez nos catéchètes. Ce n'est pas hasard pur si le XVI<sup>e</sup> siècle écrivit sa théologie de la Grâce sur fond de «Fin du monde». «Le Turc» en était un des signes annonciateurs. Le XVIII<sup>e</sup> siècle, par contre, fut résolument optimiste: la «Fin du monde» n'était pas pour demain. Les possibilités d'un monde meilleur étaient à l'ordre du jour, et l'appel à l'effort, au mérite, au succès, au «bonheur» de l'Humanité. La philosophie, l'éthique, l'esthétique et aussi les théologies de ce XVIII<sup>e</sup> siècle en témoignent fort éloquemment. Et que dire de la Révolution de 1789? Elle fut le bouquet final du feu d'artifice de l'optimisme d'un siècle, plus vicieux que glorieux peut-être, mais persuadé qu'il ouvrait une ère nouvelle: celle de l'accès au bonheur de toute l'Humanité. La «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen» le dit expressément. Ostervald et Clark l'espéraient.

### *Des lois cérémonielles du Jus divinum*

Cette lecture juridique de la Révélation comporte aussi la dévalorisation systématique des lois cérémonielles du «Jus divinum de Bon Vouloir». On sait comment la prédication messianique de Jésus a dénoncé toute valeur salutaire à l'exacte soumission des croyants aux cérémonies de la Loi de Moïse. Ce n'est pas l'extérieur du plat qui doit être propre, mais l'intérieur de l'homme qui demande purification. Bref: la cérémonie extérieure ne vaut que par la réalité intérieure qu'elle devrait refléter. En langage juridique: les lois cérémonielles d'Israël relèvent du «Jus divinum de Bon Vouloir». Elles furent pédagogiques, mais leur valeur réelle n'apparaît qu'à la lumière du «Jus naturelle», qui exige des hommes droiture et justice.

Nos Catéchèses appliquent le même raisonnement aux deux cérémonies religieuses instituées par Jésus: celle du Baptême et celle de la Sainte Cène. Ils enseignent que ces deux cérémonies ne relèvent pas plus que les mosaïques du «Jus naturelle», mais toutes deux, du «Jus divinum de Bon Vouloir». C'est-à-dire que'elles ne sont utiles au salut que dans la mesure où, cérémonies extérieures, elles promeuvent la sanctification du croyant. En tant que signe de soumission à

un acte extérieur, ces cérémonies sont sans valeur juridique, et donc sans valeur morale en soi.<sup>87</sup>

Ostervald, dans son catéchisme, l'enseigne sans ambage, en traitant des sacrements de l'Eglise.

«D. Que dites-vous de ces Cérémonies, considérées en elles-mêmes? – R. Ce ne sont pas des choses saintes et nécessaires de leur nature, comme les autres devoirs de la Religion; mais ce sont des choses indifférentes que l'ont ne serait pas obligé de pratiquer si Dieu ne les avait pas établies.»<sup>88</sup>

L'Anglican S. Clarke, chapelain de la Reine et recteur de St. James, se révèle encore plus libre dans l'énoncé des mêmes convictions. Ce qu'Ostervald dit avec prudence, Clarke le répète en toute clarté et liberté, au risque de jeter l'enfant avec le bain.

### *Sabbat et Jour du Seigneur*

Ce même cas de figure se répète avec la Loi du Sabbat.<sup>89</sup> Cette loi, nantie pourtant de «Promesses et de Menaces divines», ne relève en fait, elle aussi que du seul «Jus divinum de Bon Vouloir». Non du «Jus naturale». Elle n'est pas inscrite dans la «nature des choses». Elle n'avait force loi qu'au temps de l'Ancienne Alliance. Supprimée, elle aussi, par la prédication messianique de Jésus, elle fut remplacée, au premier siècle chez les Chrétiens, par la célébration du «Jour du Seigneur». A y regarder de près, elle ne relève même pas du «Jus divinum de Bon Vouloir».

Cette cérémonie d'institution ecclésiale n'est donc en rien contraignante. L'observation extérieure du «Jour du Seigneur» ne décide, pas plus que la participation physique aux sacrements chrétiens, du salut du fidèle. C'est l'attitude intérieure qui décide de la validité des comportements cérémoniels. Ainsi donc: qui célèbre le «Jour du Seigneur» fait bien, qui ne le peut, ne fait pas mal. Encore faut-il en être empêché pour des raisons valables. Clarke ne laisse aucun doute là-dessus dans l'esprit de ses catéchumènes.<sup>90</sup> Ostervald enseigne les

<sup>87</sup> Clarke enseigne, dans son Catéchisme, d'une part que les sacrements et les cérémonies qui les célèbrent (155, 301) sont sans valeur morale, en soi (302), parce qu'elles relèvent du «Jus divinum de Bon Vouloir». Non du «Jus naturale». Qu'elles ne sont que des moyens «extérieurs» pour conduire à la sanctification des conduites (301). D'autre part, il enseigne aussi, qu'il faut s'en «acquitter dignement» (297), parce que ces cérémonies furent ordonnées par le Seigneur (299).

<sup>88</sup> «Cat.», 214.

<sup>89</sup> Cf. «Expl.», 98, 185, 187.

<sup>90</sup> Le dimanche des chrétiens n'est pas une transposition du sabbat d'Israël, enseigne Clarke. Il rappelle que le culte du «Jour du Seigneur» n'est pas d'institution divine (ni du «Jus naturale» ni de «Jus divinum de Bon Vouloir»). C'est une cérémonie née de la pratique des premiers chrétiens (98). Elle n'a rien d'une cérémonie de droit positif qui, comme en Israël, décidait des faveurs de Dieu. Ceci dit, Clarke s'efforce de valoriser cette cérémonie hors de toute référence juridique. Son argument: le dimanche doit



mêmes convictions, mais avec plus de prudence, avec beaucoup de prudence. Homme de terrain, il veille à ne pas verser l'enfant avec le bain.<sup>91</sup>

Aussi Clarke a-t-il plus de peine qu'Ostervald à accorder son interprétation juridique de la Révélation avec sa vocation pastorale. Cette dernière demande – on s'en doute – que soient enseignées aux catéchumènes non seulement «la morale qui sauve», mais la fidélité au culte, et la soumission à l'ordre sacramentel de l'Eglise. Le succès européen et missionnaire que connut, à longue échéance, l'enseignement d'Ostervald, tient au fait que, sur tous les points où la lecture juridique des lois et préceptes de l'Ecriture entraient en conflit avec la nécessaire soumission du fidèle à l'ordre et la discipline de son Eglise, la synthèse pastorale qu'il en sut faire, se révéla plus réussie que celle des catéchismes concurrents.<sup>92</sup> Si réussie d'ailleurs que l'œil s'habituant à la soudure, personne ne la vit plus.

### *La cérémonie neuchâteloise de Ratification*

Autre illustration de la lecture juridique de la Révélation et de la synthèse qu'il en faut faire avec les exigences de la vocation pastorale: la cérémonie de «Ratification» des vœux du Baptême par les catéchumènes. On se rappelle qu'elle fut introduite à Neuchâtel, dès 1700, par Ostervald. S. Clarke qui répète, aussi sur ce chapitre, mais à sa manière, l'enseignement d'Ostervald, nous éclaire de manière décisive sur les intentions du pasteur de Neuchâtel.

être l'occasion de contempler la Nature, Œuvre de Dieu. Cette contemplation devrait, entre autres, servir de «préservatif» à l'Idolâtrie (185). Le dimanche doit aussi être l'occasion de célébrer le culte en «esprit et vérité» que Dieu attend de nous, à montrer notre amour pour Dieu et le prochain. Le «Jour du Seigneur» doit, enfin, être l'occasion, pour les «ouvriers, les artisans, les domestiques et même les animaux» (187) de se reposer de leurs fatigues physiques.

<sup>91</sup> – Chez *Ostervald* (Cat. 130–134) on rencontre le même conflit étonnant entre une interprétation de la Révélation qui insiste sur le peu de valeur juridique des cérémonies du «Jus divinum de Bon Vouloir», et une vocation pastorale qui se met en quatre pour en montrer l'utilité et la valeur morale.

<sup>92</sup> En voici un exemple pris du Cat. *Ostervald*: «Dieu ne laissera pas impunie l'irrévérence de ceux qui la profanent (la Sainte Cène).» Ce n'est pas la non-participation à la cérémonie qui est punie, mais sa «profanation». Car toute profanation relève du «Jus naturelle». Dans chacune des «Réflexions» de la Bible de 1744, où il est question des cérémonies religieuses néotestamentaires, Ostervald accumule – plus que ne le fait Clarke – les raisons non juridiques qui doivent motiver la «révérence» que tout chrétien doit garder aux cérémonies relevant du «Jus divinum de Bon Plaisir». Math. 28: le baptême est une «institution sacrée», une «cérémonie sainte» par laquelle tout croyant a été «consacré au Père, au Fils et au Saint-Esprit». 1 Cor 11, la célébration de l'Eucharistie est une «cérémonie toute sainte»; Math 25: «Jésus-Christ étant sur le point d'être crucifié, institua la Sainte Cène, pour être jusqu'à la fin du monde un mémorial de ses souffrances et de sa mort. Cela nous oblige à avoir cet auguste sacrement en grande révérence et à le célébrer d'une manière conforme aux intentions de notre Bienheureux Rédempteur, etc... Les synthèses du Dr. Clarke sont, en général, moins solidement bâties.

Le Recteur de St. James explique, en introduction de son Catéchisme, qu'aucune raison juridique ne saurait contraindre les catéchumènes à confirmer les promesses faites à leur baptême par leurs «Répondants». Mais il n'en exhorte pas moins ses auditeurs à renouveler ces promesses, car elles leur sont comme un gage des bénédictions divines.<sup>93</sup>

En bas de page des développements que Clarke consacre au caractère juridique des engagements des catéchumènes, une note (de Carrard de Vienne?) dit: «L'on imiterait cette Pratique de la Confirmation, en usage dans l'Eglise anglicane, si l'on obligeait les Catéchumènes, ou ceux qu'on instruit dans la Religion chrétienne, à rendre raison de leur foi et à se charger du vœu qui a été fait pour eux à leur baptême, publiquement et à la face de l'Eglise, comme cela se pratique dans les Eglises de la Principauté de Neuchâtel en Suisse.»<sup>94</sup>

Les développements de S. Clarke sur ce chapitre de la confirmation des vœux du baptême permettent de penser qu'Ostervald a introduit la «Ratification» des promesses baptismales dans la cérémonie de réception en l'Eglise des catéchumènes, pour rendre leurs engagements juridiquement contraignants. En clair: pour augmenter le poids de la faute de celui qui ne s'y tiendrait pas. Le texte ostervaldien ne laisse, en fait, aucun doute là-dessus.<sup>95</sup>

Une lettre de J. Masson de Londres au pasteur de Neuchâtel nous aidera à surmonter nos dernières hésitations sur ce chapitre. Cette lettre, du 23.1.1701<sup>96</sup>, apprend à Ostervald que l'Evêque de Worcester, W. Lloyd, corrigeait le texte de la liturgie anglicane dans le sens du texte ostervaldien, lors des confirmations qu'il était appelé à célébrer. Masson – qui servait de secrétaire à l'évêque – écrit: «My Lord trouve votre manière de recevoir les Catéchumènes si bonne, qu'elle lui paraît heureusement remédier aux défauts qui sont dans le formulaire de la Confirmation et auxquels il supplée toujours, quand il administre cette Ste Cérémonie, de sorte qu' à cet égard il ne croit pas que vous deviez faire aucun changement.»

On pourrait facilement multiplier les exemples montrant nos deux catéchètes dire la valeur juridique des lois et préceptes de la Révélation judéo-chrétienne, tout en tentant de les mettre en synthèse avec les exigences pastorales et la discipline de «l'Eglise de Dieu». Mais peut-être est-il plus intéressant, pour nous, ici, d'indiquer des textes qui témoignent de la réticence de S. Clarke à suivre toujours l'interprétation juridique de la Révélation judéo-chrétienne du Catéchisme de Neuchâtel, et de dire quelques mots sur la manière dont la «Décla-

<sup>93</sup> «Expl.», 37: «Les choses que nous sommes obligés de pratiquer ne tendent pas moins à avancer nos véritables intérêts.»

<sup>94</sup> Cf. «Expl.», 31.

<sup>95</sup> «D. – Si vous n'avez pas dessein d'accomplir cette promesse que devriez-vous faire? – R. Il vaudrait mieux ne la point faire, que de ne pas la tenir, parce que la violation de cette promesse aggraverait ma peine.» Cat., 244.

<sup>96</sup> Arch. Etat Neuchâtel – VIII/2.

ration des Droits de l'Homme et du Citoyen» a contribué à rendre cette interprétation obsolète.

### Limite et fragilité de cette lecture juridique

S. Clarke a manifestement refusé, tout comme D. de Superville, d'adopter le plan du catéchisme ostervaldien. On peut penser que ce fut pour des raisons parallèles. Pas seulement par souci de fidélité au modèle des catéchismes anglicans. (On sait qu'ils traitent successivement: des Vœux du Baptême, du Credo, du Décalogue, et des Sacrements, plan auquel se tient Clarke.) Mais bien par refus de l'architectonique résolument théologico-juridique du Catéchisme d'Ostervald.

On trouve un autre exemple de ce refus de S. Clarke de suivre l'exemple du Neuchâtelois dans son commentaire des «devoirs envers nous-mêmes» «que la «*Lex naturale*» et la «*Lex Christi*» nous demandent d'observer. Le Catéchisme d'Ostervald tente de ranger sous le chapitre des «devoirs envers nous-mêmes»<sup>97</sup>, l'exhortation à la tempérance, le commandement défendant l'adultère, la mise en garde de la soif de richesses, d'honneurs et de gloire, d'autres exhortations encore sur le bon usage des malheurs et des maladies, et enfin, sur les attentions que l'on doit aux malades et personnes âgées.

Clark a refusé de suivre Ostervald sur ce point.<sup>98</sup> Il n'entend pas transformer des exhortations pastorales en lois du «*Jus divinum de Bon Plaisir*». Il défait, tout d'abord, le chapitre fourre-tout d'Ostervald. Puis il remet à sa place – dans le Décalogue – le commandement contre l'adultère, place qu'il n'aurait pas dû quitter. Enfin, parlant des devoirs envers nous-mêmes, il écrit: «Rien ne saurait nous empêcher aussi sûrement de tomber dans le Péché, que d'étouffer les désirs qui voudraient nous y conduire. C'est pour cela que la Religion chrétienne nous engage d'une manière expresse et si positive à pratiquer toutes les règles de la sobriété et de la modestie.» Ce disant, il ne s'inspirait ni d'Ostervald ni des Cartésiens, mais du «*De Veritate Religionis Christianae*» (1609) de Hugo Grotius. On sait comment le Père de l'Ecole du Droit de la Nature et des Gens conseillait aux Navigateurs hollandais d'expliquer aux Musulmans, avec qui ils commerçaient, que la «*Lex Dei*» des Chrétiens ne défend pas de boire de l'alcool (devoir d'abstinence), mais leur impose le devoir de tempérance. Le «self control» de l'éducation anglo-saxonne pourrait bien compter H. Grotius parmi ses ancêtres. Quoi qu'il en soit, le texte du Dr. Clarke montre que le Recteur de St. James était non seulement un bon moraliste, mais encore un fin psychologue.

<sup>97</sup> «Cat.» *Ostervald*, 189 sv.

<sup>98</sup> «Expl.» *Clarke*, 211.

Nous avons noté en passant, plus haut, comment se reflétait, dans les deux catéchismes, le conflit entre la volonté herméneutique de leurs auteurs de dire la valeur juridique moindre des cérémonies religieuses chrétiennes, et leur vocation pastorale soucieuse de maintenir leurs catéchumènes dans la communion du culte et la soumission à la pratique des sacrements. – Mais pourquoi ce travail de Pénélope? Pourquoi défaire d'une main, ce que l'autre doit refaire? Pour combattre la tendance au formalisme inhérente à toute religion? Ou par volonté herméneutique? Les deux réponses me semblent vraies. Mais c'est la seconde qui est décisive. Nous avons vu, en effet, que l'herméneutique juridico-théologique des Novateurs avait pour mission de substituer un discours théologico-juridique au discours doctrinal métaphysique du XVII<sup>e</sup> siècle.

*Le monument littéraire de l'Orthodoxie raisonnée réformée de langue française du XVIII<sup>e</sup> siècle: l'Encyclopédie d'Yverdon*

Il aurait été intéressant de montrer encore comment cette Orthodoxie raisonnée réformée de langue française qui se cherche va se donner un monument littéraire: l'Encyclopédie d'Yverdon de 1770–1777; ouvrage que redouble et confirme un ouvrage juridique, publié en 1778, aussi à Yverdon.<sup>99</sup> Ces deux œuvres énormes sont un témoin précieux – méconnu et méprisé souvent – de l'Orthodoxie réformée raisonnée de langue française, telle qu'elle cristallisa au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. Tous les volumes de cette Encyclopédie sont, en effet, nantis d'une sorte de «nihil obstat», signé des autorités politico-religieuses bernoises.<sup>100</sup> Ces signatures avouent officiellement que les «doctrines» des Novateurs du XVII<sup>e</sup>, et l'interprétation juridique à laquelle se sont essayés ceux du

<sup>99</sup> Le titre mérite d'être donné en son entier: «Dictionnaire universel raisonné de Justice naturelle et civile, contenant le Droit naturel, la morale universelle, le Droit des Gens, le Droit politique, le Droit public, le Droit romain, le Droit canonique et le Droit féodal avec l'histoire relative à ces sciences... le tout revu et mis en ordre par M. de Félice, Yverdon 1778. On retrouve aussi dans cet ouvrage l'essentiel de la lecture théologico-juridique de la Révélation d'Ostervald. Rappelons, enfin que *de Félice* imprima encore à Yverdon en 1779 un «Tableau de la Religion chrétienne» en 4 vol., et de 1779 à 1783, un «Tableau raisonné de l'histoire de littéraire du XVIII<sup>e</sup> siècle». – Tous ces ouvrages sont de la même veine et forment un tout.

<sup>100</sup> Les auteurs français partagent un mépris évident pour l'Encyclopédie d'Yverdon (cf. R. Darnton, *L'aventure de l'Encyclopédie, 1775–1800*, un best-seller au siècle des Lumières, Paris 1979). Ce mépris va à l'auteur de l'Encyclopédie d'Yverdon, ancien prêtre en rupture de ses vœux de célibat; à l'ouvrage aussi qui recopie sans vergogne tout ce qu'il y a de valable en l'Encyclopédie de Paris, tout en dénonçant le manque de liberté d'expression des collaborateurs de Diderot. Et, enfin, à l'équipe au travail qui pousse l'audace jusqu'à appeler ces collaborateurs à réjoindre la nouvelle équipe d'Yverdon. Cf. H. Vuilleumier, *Histoire de l'Eglise Réformée en Pays de Vaud...*, o. c., IV, 302 sq., 576.

XVIII<sup>e</sup> siècle sont, aujourd'hui, vérité d'Évangile. J'aurais aimé en faire la démonstration, mais il me faut en laisser le soin à d'autres plumes.<sup>101</sup>

*Le rejet politique du discours de la théologie juridique*

Un article de l'Encyclopédie de Paris, du Chevalier de Jaucourt (réputé protestant), intitulé «Sermon de Jésus-Christ», nous permet de prendre conscience de l'impact politique concret, de la théologie juridique de l'Orthodoxie raisonnée réformée du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans l'article cité, Jaucourt se montre persuadé que l'heure est proche où l'obéissance au «Sermon de Jésus-Christ» (*Lex Christi*) ne sera plus attendue de tout le peuple, mais des seuls ministres de la Religion. Ce qui voulait dire que l'heure allait sonner où la jurisprudence d'État se fondera sur la seule «*Lex naturale*», laissant, à qui voudrait s'occuper de Religion, le soin et la liberté de se soumettre à la «*Lex Christi*» du «*Jus Dei de Bon Vouloir*».

La rupture entre «*Jus naturale*» et «*Jus divinum de Bon Vouloir*», que de Jaucourt disait prochaine, et que J.-J. Rousseau prêchait *urbi et orbi*, s'est faite le jour de la «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen».<sup>102</sup> On sait que

<sup>101</sup> Quelques auteurs romands, marqués par le Piétisme du Réveil, ont été aveuglés par leurs présupposés religieux. Cf. *Eug. Maccabez*, F. B. de Félice (1723–1789), et son Encyclopédie (Yverdon 1770–1780), Bâle 1903. Il fait de F. B. de Félice et de ses collaborateurs des disciples de J.-J. Rousseau. Il voit dans le «*Nihil Obstat*», apposé à chaque volume par des autorités politico-religieuses «bernoises», le signe que l'Encyclopédie de Félice poursuivait «un but humanitaire» sûr «de l'appui du gouvernement» (26). Voici, à titre indicatif, les textes de l'Encyclopédie d'Yverdon où l'on retrouve les «doctrines» défendues par Ostervald dès 1699. Vol. XL/601, même conception de la Religion; XIX/701, de la théologie: XL/596, XIX/107, 702, même réduction de «ce qu'il faut croire pour être sauvé» aux Points Fondamentaux; IV/598 même critique de la Réforme; XIX/701, même distinction entre la Religion naturelle et la Religion que Jésus a fondée, étant entendu que l'une sert de socle à l'autre; IV/599, même définition de l'Évangile en tant que *Lex Dei*; XVI/600 même référence à la philosophie morale, et même conception d'une «théologie philosophique»: XXV/265, même référence au Droit («de la Nature et des Gens») comme source d'une philosophie morale qui décide aussi bien des fondements de la Jurisprudence, de la Morale que de la Religion; VIII/55 sv. une description du catéchisme modèle, qui pourrait s'appliquer à celui d'Ostervald. Il est cité, ici, avec celui de Clarke. Voir aussi les articles consacrés aux termes clés du discours chrétiens comme: Rédemption, Sacrements, Ministère, Église, etc. La parenté, partout, est étroite.

<sup>102</sup> Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, comparée avec les lois des peuples anciens et modernes, et principalement avec les déclarations des États-Unis de l'Amérique ... suivie de la Constitution Française, anonyme, Paris, l'«An Troisième de la Liberté», 38. Le vocabulaire utilisé démontre que la même inspiration juridique commande et nos catéchismes et les juristes de la Révolution. «L'Acte d'Indépendance du Congrès» des États-Unis du 4. 7. 1776 parle, lui aussi, déjà, le langage juridique de l'École du Droit de la Nature et des Gens. On y traite des «lois de la Nature» (du «*Jus naturale*»), du «Dieu de la Nature» (du Dieu Créateur et de la Providence «déchargée»), des «droits inaliénables» de tout homme, parmi lesquels «la liberté et la recherche du bonheur» (44). Le «vent de la Liberté», déclenché par l'École

cette Déclaration se fit «en présence et sous les auspices de l'Être Suprême», avec la ferme intention d'œuvrer «au bonheur de tous». <sup>103</sup> Et l'on vit bientôt la semaine de sept jours, conçue sur le modèle de la Création du Monde de la Genèse, remplacée par la semaine de Dix Jours, les fêtes des Grandes heures de la Révélation Chrétienne, par les fêtes patriotiques de la République Une et Indivisible. Et le calendrier grégorien abandonné en faveur d'une lecture de l'histoire d'une Humanité, qui naissait au bonheur par l'instauration d'un régime uniquement construit sur les lois du «Jus naturelle». <sup>104</sup> La «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen» venait d'ôter au discours de la théologie juridique de l'Orthodoxie raisonnée réformée du XVIII<sup>e</sup> siècle son impact socio-politique. «Mais il faut toujours du temps, beaucoup de temps, pour que de telles nouvelles arrivent aux oreilles des hommes» (F. Nietzsche).

Notons, pour finir, que cette herméneutique théologico-juridique passa de mode au XIX<sup>e</sup> siècle. On en perdit la clé, dès qu'en fut oubliée la visée. Les uns ne jurèrent plus que par «l'historico-critique». D'autres tranchèrent la question des «points fondamentaux» (qu'il suffit de croire pour être sauvé), en décidant qu'était «fondamental», tout ce qui était dit en l'Écriture. Ainsi naquit le «Fondamentalisme». Une attitude volontairement a-herméneutique. Il est vrai qu'Ostervald aussi bien que Clarke professaient qu'il faut toujours, en matière de doctrine, s'en tenir aux paroles mêmes de l'Écriture. Mais c'était pour faire pièce aux Orthodoxes armés des «textes symboliques». Mais ni l'un ni l'autre n'étaient «Fondamentalistes». On peut penser que le Catéchisme d'Ostervald resta en usage aussi longtemps que l'on crut qu'il était animé par ce «Fondamentalisme» là, et représentait «l'orthodoxie biblique». Le jour où l'on s'aperçut

du «Droit de la Nature et des Gens» et l'appel à la responsabilité des «Gens» dans le gouvernement de leur société – afin de la rendre heureuse – ont pris la place d'une Religion qui avait assumé, jusque là, l'organisation théologico-juridique de la société et civile et religieuse.

<sup>103</sup> Notons, en passant, que la Révolution déclare «sublime» le contenu de la «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen» de 1791 (o. c. 34–35, 43, 63), comme nos catéchètes celui de la «Lex Christi»; qu'elle assure, comme eux que «l'Auteur de la Nature» a «gravé» ces «droits et devoirs dans tous les cœurs» (9); que les adversaires des «Droits de l'Homme» n'ont «d'organes que pour sentir la servitude» non «la raison et la vérité» (32). Enfin, elle use de la forme littéraire du Catéchisme pour répandre ses doctrines dans le peuple. Ex. 1789: «Catéchisme du genre Humain», «Catéchisme naturel en France Patriotique à l'usage des mères de famille»; 1790: Petit Catéchisme Patriotique à l'usage des pauvres d'esprits»; 1791: «Le Petit Catéchisme naturel». – Il importe, peut-être encore, de rappeler que, dans les «Loges Maçonniques», on usait du même vocabulaire.

<sup>104</sup> Cette mention de la Révolution française demanderait quelques développements pour être bien entendue. On me permettra de renvoyer à *Albert Mathiez, Les origines du culte révolutionnaire (1789–1792) Paris 1904; Mona Ouzouf, La fête révolutionnaire 1789–1799, Paris 1976; Michel Vovelle: Religion et Révolution. La déchristianisation de l'An II, Paris 1976; Jean-Denis Bredin: Sieyès, La clé de la Révolution française, Paris 1988, 271 sv.*

qu'il n'en était rien, on lui fit le procès que l'on sait, et l'on jeta aux orties les archives qu'il avait laissées. R. Grétilat, en 1904, en disposait encore. Aujourd'hui, tout a disparu. La piété, parfois, commet des fautes que l'histoire a de la peine à pardonner.

\* \* \*

Cette étude est née à la lecture des informations concernant les travaux de la Commission de Dialogue catholico-anglicane, instituée en 1982, et chargée de voir si la doctrine du salut par la foi, chère au siècle des Réformes, demeurerait un obstacle au retour à Rome de la Communion anglicane.<sup>105</sup> Chemin faisant notre étude s'est efforcée de rappeler la naissance – au petit matin du XVIII<sup>e</sup> siècle – du slogan anti-calviniste audacieux: «Le salut par la foi seule, certes, mais non pas sans les œuvres de la Loi», slogan audacieux doublé d'une dénonciation incendiaire: la prédication formelle du *sola fide/sola gratia* devait être comptée parmi les «sources de la corruption qui règne aujourd'hui parmi les chrétiens».

Notre étude s'est efforcée ensuite, de démontrer que cette dénonciation était le fruit d'une lecture et d'une interprétation nouvelles, de frappe théologico-juridique, de la Révélation judéo-chrétienne. Elle a tenté, enfin, d'en dire les tenants et les aboutissants. Tout ceci, non pour noyer le poison par des considérations historico-théologiques multiples et diverses, mais pour rappeler la complexité des questions que rencontrent, nécessairement, les débats inter-confessionnels, dès qu'ils abordent le sujet de l'affirmation paulinienne du salut par la foi, sans les œuvres de la Loi.

Il nous faut souhaiter, in fine, qu'aucun zèle intempestif ne vienne à faire bon marché de cette complexité. Ni au nom de quelque charité unitaire qui s'aveugle, ni au nom de quelque fidélité confessionnelle bouclée sur elle-même.

Pierre Barthel, Professeur émérite de l'Université de Neuchâtel, 3654 Gunten

<sup>105</sup> Entre le dépôt d'un texte et sa sortie des presses les délais sont tels que les faits d'actualité auxquels on se réfère connaissent des développements inattendus. Ainsi du dialogue interconfessionnel entre l'Eglise de Rome et celle d'Angleterre. Le Bulletin d'Information LWB de février 1989 (18) en résume la situation comme suit. Il note que la majorité absolue des diocèses de l'Eglise épiscopale des USA a approuvé la nomination de Barbara Harris, au poste d'évêque coadjuteur, sans que la Communion anglicane (70 millions de fidèles) ait remis en question la doctrine de la succession apostolique d'un corps épiscopal, masculin par définition doctrinale.

A Rome règne l'indignation, poursuit le bulletin de février 1989. On sait que l'Eglise anglicane y a été considérée, jusqu'à ce jour, comme *schismatique*, non comme *hérétique* (statut des Luthériens et des Calvinistes). La nomination d'une femme au rang d'évêque fait figure d'acte incongru et doctrinalement en porte à faux.