

Le témoignage intérieur de l'Esprit

Introduction

Dans l'épître à Sadolet, Calvin énonce une thèse très claire : « Il n'est point moins insupportable [de] se vanter de l'Esprit sans la Parole qu'il est maussade de mettre en avant la Parole sans l'Esprit¹. » Face à ses deux adversaires principaux, les « papistes » (les catholiques romains) et ceux qu'il appelait les « fantastiques » ou « libertins » ou encore « anabaptistes », Calvin a étroitement conjoint l'Esprit et la Parole. Luther avait déjà rapproché les deux groupes. Dans les articles de Smalkalde (1537), il déclarait : « Le papisme lui aussi est un pur enthousiasme, dans lequel le pape prétend que “tous les droits sont dans le coffret de son cœur” et que tout ce qu'il décide et ordonne avec son Église est esprit et doit être tenu pour juste, même si cela dépasse l'Écriture ou la parole orale et leur est contraire². » Calvin le suit. Malgré les différences importantes existant entre les enthousiastes et les catholiques romains, il est néanmoins possible de leur adresser la même critique, à savoir celle de disjoindre l'Esprit et la Parole. C'est pourquoi, Calvin a recours au mot de « conjonction » qu'il affectionne particulièrement – il en fait un usage abondant en théologie sacramentaire notamment –, pour décrire la relation liant l'Esprit et la Parole.

La doctrine du témoignage intérieur de l'Esprit est une traduction concrète de l'ingénieuse articulation que Calvin a proposée de l'œuvre de l'Esprit et de la Parole. Cette doctrine tient une place importante dans son épistémologie : Benjamin Warfield a pu affirmer qu'il s'agissait de la clé de voûte de sa doctrine

¹ J. CALVIN, « Épître à Sadolet », *Trois traités...*, présentés et annotés par A.-M. Schmidt, Paris-Genève, Je Sers-Labor et Fides, 1934, p. 52.

² Articles de Smalkalde, III (de la confession), in *Martin Luther Œuvres*, t. VII, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 251.

de la connaissance de Dieu³ et Théo Preiss, quant à lui, soutient qu'il l'a formulée « le premier, et avec une netteté peut-être presque définitive⁴. »

La proposition théologique de Calvin a toutefois diversement été critiquée. Certains ont vu en lui le précurseur d'un libéralisme teinté de subjectivisme. Affirmer que tout chrétien reconnaît l'Écriture comme Parole de Dieu avec une certitude directe de l'Esprit, n'est-ce pas, en effet, prêter le flanc à la dérive subjectiviste ? Les théologiens réformés Paul Lobstein⁵ et Jacques Pannier⁶ ont interprété la doctrine calvinienne du témoignage intérieur de l'Esprit comme une préfiguration de la position de Schleiermacher à propos du sentiment religieux comme source des convictions théologiques⁷. La tentation d'attribuer à un sentiment ressenti par le sujet une faculté de discernement serait, dit-on, inhérente à la conception calvinienne. Le réformateur assignait, certes, cette faculté de discernement au Saint-Esprit, mais comment distinguer entre l'Esprit et la voix de la conscience ou la raison de l'homme ?

Les théologiens de persuasion catholique de leur côté, lui ont reproché d'avoir développé une conception individualiste de la foi. Sa théologie du témoignage intérieur de l'Esprit opèrerait une disjonction entre l'Écriture et l'Église et méconnaîtrait le rôle véritable de l'Église dans la détermination du canon des Écritures. Le théologien catholique Yves Congar pouvait affirmer : « On saisit dans cette question du témoignage intérieur du Saint-Esprit l'individualisme foncier du protestantisme. Chaque fidèle est le bénéficiaire direct de l'action de Dieu. Calvin introduit bien quelque considération du consentement de l'Église, mais seulement à titre de *confirmatur* de l'assurance intérieure et personnelle du croyant⁸. » Aux dires du théologien catholique, la doctrine du témoignage intérieur du Saint-Esprit est « partiellement, une sorte d'équivalent ou de remplaçant de ce qu'est la Tradition mais dans un autre climat de pensée

³ B. WARFIELD, « Calvin's Doctrine of the Knowledge of God », *Calvin and Calvinism*, New York, Oxford University Press, 1931, p. 113.

⁴ T. PREISS, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit*, Cahiers théologiques de l'actualité protestante 13, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946, p. 10.

⁵ P. LOBSTEIN, *La connaissance religieuse d'après Calvin*, Paris-Lausanne, Fischbacher-bridel 1909, p. 76ss.

⁶ J. PANNIER, *Recherches sur la formation intellectuelle de Calvin*, Paris, Alcon, 1931, p. 85.

⁷ T. Preiss fait remarquer qu'au XIX^e siècle, on a plus ou moins identifié le témoignage intérieur du Saint-Esprit avec « une expérience religieuse qui aurait son siège dans le sentiment, dans une capacité religieuse de l'homme, et permettrait à l'homme de juger l'Écriture » (*Le témoignage*, p. 14).

⁸ Y. CONGAR, « Calvin », *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. II, Paris, Letouzé et Ané, 1949, p. 415. Quelques années plus tard, traitant des rapports entre le Verbe et le Souffle, Congar dénonce encore un « danger individualisme » dans la manière dont la théologie protestante conjoint la parole et l'Esprit (Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Jésus et Jésus-Christ 20, Paris, Desclée, 1984, p. 66).

et dans une autre perspective, un climat et une perspective d'où l'Église est, hélas, absente⁹ ! ».

Ces critiques, sérieuses, nous invitent à considérer de nouveau cet aspect de la théologie de Calvin. Nous nous proposons de l'aborder principalement sous l'angle *ecclesiologique*. Nous analyserons la conjonction qu'il propose entre l'Esprit et la Parole, en étudiant d'une part, sa théologie du témoignage intérieur de l'Esprit, et, d'autre part, son attitude à l'égard des révélations nouvelles dans l'Église.

1. Témoignage intérieur de l'Esprit : attestation de l'individualisme foncier du protestantisme ?

a) *Deux œuvres distinctes de l'Esprit*

Écartons d'emblée un malentendu persistant¹⁰ : il ne faut pas confondre ou identifier témoignage intérieur de l'Esprit et inspiration de l'Écriture¹¹ ; l'un et l'autre sont des œuvres de l'Esprit mais ils demeurent distincts. En effet, selon Calvin, l'Écriture est intrinsèquement et objectivement Parole de Dieu, indépendamment de la foi des fidèles. « Dieu, écrit-il, ne parle point journellement du ciel, et il n'y a que les seules Écritures où il a voulu que sa vérité fût publiée pour être connue jusqu'à la fin » ; si bien que les fidèles doivent tenir « pour arrêté et conclu qu'elles sont venues du ciel, comme s'ils voyaient là Dieu parler de sa propre bouche¹² ». Il précise davantage sa pensée dans son commentaire de 2 Timothée 3.16 : le principe qui distingue notre religion de toutes les autres, dit-il, c'est que nous savons que Dieu nous a parlé et nous sommes assurés que les prophètes n'ont pas parlé de leur propre initiative, mais en tant qu'organes et instruments du Saint-Esprit ils ont seulement annoncé ce qu'ils

⁹. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963, p. 219.

¹⁰. Cf. par exemple P.J. ACHTEMEIER, *The Inspiration of Scripture. Problems and Proposals*, Philadelphie, Westminster Press, 1980, p. 137-141. Selon cet auteur en effet, l'inspiration est un processus comprenant tant la production des écrits scripturaux que leur lecture par les communautés.

¹¹. Averti de la critique de Berkouwer, nous ne considérons pas l'Écriture formellement ou abstraitement, c'est-à-dire simplement comme livre, mais comme message (cf. G. BERKOUWER, *Holy Scriptures*, Studies in Dogmatics, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 42s ; cf. aussi T. PREISS, *Le témoignage*, p. 14 : « On traite trop souvent de la question de l'autorité de l'Écriture d'une manière plutôt formelle, abstraite, comme s'il y avait une autorité formelle d'une Parole de Dieu abstraite, vide de tout contenu. ») L'Esprit, en effet, ne porte pas témoignage simplement à un livre, mais à ce que le livre dit concrètement, à son contenu. Calvin nous semble exprimer la même préoccupation lorsqu'il identifie la Parole de Dieu à la doctrine ou prédication des Prophètes et Apôtres (cf. Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne [IRC]*, Genève-Fontenay-sous-Bois, Labor et Fides-Farel, 1955-1967, I.vii.2).

¹². *IRC*, I.vii.1.

avaient reçu d'en haut¹³. Par conséquent, l'œuvre subjective de l'Esprit n'a pas pour effet de changer le statut de l'Écriture : ni l'illumination, ni le témoignage intérieur ne font l'Écriture *devenir* ce qu'elle n'était pas intrinsèquement. En revanche, le même Esprit qui a inspiré les Écritures fait croire, éclairer, illumine les cœurs, apporte la certitude que l'Écriture est de Dieu. La problématique spécifique du témoignage intérieur du Saint-Esprit par conséquent, concerne le fondement de la certitude de l'origine divine de l'Écriture. Une telle doctrine a pour objectif de répondre aux questions suivantes : Comment les fidèles peuvent-ils être assurés que l'Écriture est réellement Parole de Dieu ? Qui leur dit que ce livre est radicalement différent de tous les autres livres se prétendant révélés ? Qui peut les persuader de la canonicité des divers livres composant l'Écriture sainte ?

b) Témoignage du Saint-Esprit et autorité de l'Église

Calvin conteste fermement la thèse catholique traditionnelle, à savoir que l'autorité de l'Écriture repose sur celle de l'Église ; que cette dernière se serait donnée son canon¹⁴. Pour le réformateur, attribuer à l'Église la fonction d'authentifier et d'autoriser la Parole de Dieu, c'est faire de l'Église une instance supérieure à la Parole de Dieu ; c'est fonder l'autorité de la Parole de Dieu sur un jugement tout humain¹⁵.

Les Papistes, écrit-il, ont trois chansons communes : la première est qu'il appartient à l'Église de discerner quels livres sont authentiques ou apocryphes. La seconde est que l'Église a autorité souveraine d'interpréter l'Écriture sainte. La troisième est qu'il faut observer les traditions de l'Église autant que les commandements de Dieu. Ces maximes accordées, il s'en suit que la prééminence est ravie à Dieu pour la transporter aux mitres et aux crosses¹⁶.

¹³. *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1955-2005, p. 232. Dans le quatorzième sermon sur l'Harmonie des trois Évangélistes, il affirme à propos du cantique de Zacharie : « Nous avons à observer que non seulement ce cantique que nous aurons est procédé du Saint-Esprit, mais que toute l'Écriture sainte doit être reçue comme si Dieu, se montrant visiblement en sa personne et en sa majesté, parloit, et qu'il ne faut point regarder si les hommes mortels en sont ministres, mais il faut venir à l'auteur principal, c'est assavoir que Dieu les a gouvernez ... par son Saint-Esprit, et par ce moyen leur a donné autorité à laquelle il nous faut assujettir » (CO 46, 164, comme cité par R. STAUFFER, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Berne, Peter Lang, 1978, p. 63).

¹⁴. B.S. Childs, adepte de l'approche canonique, pouvait encore déclarer, à la fin du siècle dernier, qu'aucun groupe ecclésial (*ecclesiastical body*) ne pouvait « rendre un livre canonique » (*make a book canonical*). Le concept de canon ne pouvait qu'être la reconnaissance par le groupe donné de l'autorité divine de ses écrits (B.S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphie, Westminster Press, 1970, p. 105).

¹⁵. *IRC*, I.vii.1-3.

¹⁶. CALVIN, *La Vraie façon de réformer l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 33.

Calvin ne capitule nullement devant l'argument classique des théologiens catholiques concernant la primauté historique de l'Église. Le texte d'Éphésiens 2.22 est fondamental dans son argumentation :

Car puisque l'Église, témoin saint Paul, est fondée sur la doctrine des prophètes et des apôtres, ce que babillent ceux-ci vaut autant comme si l'on disait qu'une fille a engendré sa mère. Après, on voit bien où ils veulent en venir : de là vient le canon, disent-ils, etc. Mais je leur demande en quel temps ils pensent que ce canon a été composé : parce qu'aux actes du concile de Nicée, il n'en est fait nulle mention¹⁷.

Le raisonnement est clair : le fondement vient avant l'édifice ; or Paul affirme que le fondement de l'Église est la doctrine que les Prophètes et Apôtres nous ont laissée, Calvin en conclut : « si l'Église chrétienne a été de tout temps fondée sur la prédication des Apôtres et les livres des Prophètes, il faut bien que l'approbation de telle doctrine ait précédé l'Église¹⁸. » La Parole précède l'Église dans l'ordre essentiel. Ainsi, le canon des Écritures n'est pas garanti par une décision de l'Église, au contraire c'est l'Église qui est fondée sur la tradition apostolique qui se trouve dans les Écritures canoniques.

Outre l'argument théologique, Calvin avance une considération historique : aucun concile, affirme-t-il, n'a déterminé le canon.

Si l'autorité de l'Écriture est fondée sur l'approbation de l'Église, quel décret de concile ne peuvent-ils alléguer de cela ? Je pense qu'ils n'en ont nul [...] Ils allèguent un rôle ancien qui se nomme *Le Canon de l'Écriture*, qu'ils disent être procédé de la définition de l'Église. Mais je demande derechef, en quel concile ce canon-là a-t-il été composé ? Il faut qu'ici ils demeurent muets¹⁹.

Calvin est plutôt péremptoire : son jugement historique est-il sûr ? On pourrait, certes, lui répliquer que lors du synode d'Hippone tenu en 393²⁰, une liste des vingt-sept livres de notre Nouveau Testament actuel a été dressée – liste qui correspondait à celle que l'on trouve dans la lettre festale d'Athanase, datant de 367 ; cette liste a été ratifiée en 397 par le troisième concile de Carthage²¹. Il est à noter toutefois que ces deux synodes ne sont pas des conciles œcuméni-

¹⁷. *Ibid.*, p. 33s.

¹⁸. *IRC*, I.vii.2.

¹⁹. *IRC*, IV.ix.14.

²⁰. On a parfois affirmé que le synode romain tenu en 382 sous la présidence de Damase aurait pris des décisions sur le contenu et l'autorité du canon des Écritures. Mais la référence historique n'est pas sûre. On connaît la décision de ce synode romain d'après le « décret de Gélase », traditionnellement attribué à Gélase, évêque de Rome de 492-496. Étant donné que la liste du concile romain contient une citation d'Augustin qui date de 416, sa fiabilité historique est fortement contestée.

²¹. Cf. B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, Oxford University Press, 1989 (1987¹), p. 211ss.

ques, mais des assemblées locales, dont les décisions n'affectaient pas l'ensemble de l'Église²². Le concile de Florence rappelle la liste en 1441 mais c'est le concile de Trente qui a proclamé officiellement, en 1546, la liste complète des écrits reconnus comme canoniques par l'Église catholique romaine.

Pour Calvin, on ne peut donc pas recourir à l'autorité de l'Église : la reconnaissance du canon s'est faite sans aucun décret de l'autorité magistérielle pour lui fixer ses limites et lui conférer autorité. Dans son commentaire de 2 Timothée 3.16, après avoir affirmé massivement l'origine divine de l'Écriture, Calvin continue : « Si on objecte : d'où est-ce qu'on pourra le savoir ? je réponds que Dieu déclare et manifeste tant aux disciples qu'aux docteurs qu'il est auteur de l'Écriture, par la révélation de ce même Esprit²³. »

Calvin ne reconnaît-il, cependant, aucun rôle à l'Église ? Adopte-t-il, comme il lui est reproché, une perspective strictement individualiste ? Une fonction fondamentalement réceptrice est, certes, assignée à l'Église : elle reconnaît que l'Écriture est la vérité de Dieu, lui donne son assentiment, lui témoigne de la révérence et la transmet fidèlement. Cependant, Calvin accorde que le consentement globalement unanime de l'Église est l'une des raisons qui témoigne de l'origine divine et de l'autorité de l'Écriture : « Il y a encore d'autres bonnes raisons, pour lesquelles le consentement de l'Église n'est pas sans importance. Car il ne faut pas estimer cela comme rien que par tant d'âges qui ont été depuis que l'Écriture a été publiée, il y ait eu un perpétuel consentement en l'obéissance à cette Écriture²⁴. » Ce consensus global de l'Église doit être reconnu comme une œuvre de la providence divine. Le témoignage du Saint-Esprit a aussi des effets collectifs ou ecclésiaux²⁵. L'Écriture s'est imposée progressivement à la conscience du peuple chrétien, par la conduite providentielle du Dieu qui veille sur sa Parole. L'Église n'a pas autorité de décider ce qui est révélation de Dieu ou pas, mais elle est un instrument de la Providence divine ; l'Esprit qui a inspiré les Écritures utilise l'Église comme moyen par

²². A. Lecerf a bien mis en évidence le fait que l'Église n'a pas promulgué (avant le concile de Trente) de canon dans des assises œcuméniques, mais que « de simples conciles provinciaux, à la vérité considérables, Hippone, Carthage, ont enregistré et confessé la foi commune ». Il poursuit : « Les Églises réformées de France, des Pays-Bas, d'Angleterre, n'ont pas fait autre chose. » (A. LECERF, *Introduction à la dogmatique réformée*, t. II, « Du fondement et de la spécification de la connaissance religieuse », Aix-en-Provence, Kerygma, 1999 (1938¹), p. 190).

²³. *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, p. 232.

²⁴. *IRC*, I.viii.11.

²⁵. A. Lecerf propose l'articulation suivante : « C'est l'accord unanime de l'Église qui nous fait connaître le fait qu'il y a un canon scripturaire auquel elle se soumet et c'est le Saint-Esprit qui scelle cette affirmation de l'Église dans le cœur des fidèles par son témoignage créateur de la foi » (A. LECERF, *Introduction à la dogmatique*, p. 173).

lequel ces Écritures sont reconnues et transmises. En recevant les Écritures, l'Église ne rend pas pour autant authentique ce qui autrefois était douteux, mais elle les reconnaît comme vérité de Dieu²⁶. Cette dimension collective du témoignage de l'Esprit permet, semble-t-il, de nuancer la critique d'individualisme adressée à la théologie de Calvin. Le réformateur tenait, en effet, l'autorité de l'Église en très haute estime²⁷ ; en outre, il insistait sur la dimension communautaire de l'interprétation des Écritures. Il dénonçait fermement l'orgueil de ceux qui se satisfont de leur lecture privée de la Parole et méprisent les assemblées de l'Église²⁸. À l'examen privé des prophéties, il ajoute un examen public, communautaire, celui de l'assemblée. Commentant le texte de 1 Jean 4,1, il écrit :

Parce que toutes les prophéties ne sont pas véritables, S. Jean dit ici qu'il les faut examiner et éprouver. Or il parle non seulement à tout le corps de l'Église, mais aussi en particulier à chaque fidèle [...] Mais sur ce point survient une question difficile : Si un chacun a droit et liberté de juger, on ne pourra jamais rien arrêter de certain, mais qui pis est, toute la religion chancellera. Je réponds qu'il y a double façon d'examiner ou éprouver la doctrine. L'une est particulière, et l'autre publique. L'épreuve particulière, c'est quand un chacun confirme sa foi, en acquiesçant à cette doctrine, qu'il sait être procédée de Dieu [...] L'épreuve publique appartient au commun consentement et gouvernement de l'Église. Car d'autant qu'il y a danger qu'il ne se lève quelques illuminés, qui se vantent faussement d'avoir l'Esprit de Dieu, ce remède est nécessaire, que les fidèles s'assemblent et cherchent le moyen d'un pur et saint accord ou consentement. Au surplus, d'autant que ce proverbe ancien n'est que trop véritable – qu'il y a autant d'opinions qu'il y a de têtes – il est certain que c'est une œuvre singulière de Dieu, qu'après avoir dompté notre opiniâtreté, il nous fasse sentir une même chose, et qu'il nous conjoigne en une vraie union de foi²⁹.

²⁶ IRC, I.vii.2.

²⁷ Il peut écrire : Dieu a « en telle recommandation l'autorité de l'Église, que quand elle est violée, il dit que la sienne propre l'est. Car ce n'est pas un titre de petite importance qu'elle soit nommée pilier et fermeté de la vérité, et la maison de Dieu (1 Tim. 3.15). Car par ces mots S. Paul signifie que l'Église est établie gardienne de la vérité de Dieu [...] et que Dieu se sert du ministère ecclésiastique, pour garder et entretenir la pure prédication de sa Parole » (IRC, IV.i.10).

²⁸ IRC, IV.i.5.

²⁹ *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, p. 265s. Citons aussi ce texte de T. Preiss : « Il y aurait tout un travail à faire sur le témoignage que le Saint-Esprit rend à l'Église. Ce travail est d'autant plus urgent que nous n'avons pas fini de désapprendre notre individualisme protestant. Si l'Esprit donne à chaque fidèle la certitude que le témoignage chrétien est bien la Parole de Dieu et qu'il est sauvé en Jésus-Christ, ce témoignage et cette certitude ne lui sont donnés et renouvelés que s'il vit dans la communion de l'Église. C'est un fait dont chacun fait l'expérience que l'Esprit ne nous accorde de voir simultanément que quelques pages de la Bible, et qu'il nous faut découvrir à nouveau les autres. Aussi bien la théologie est-elle l'affaire de tous les membres du corps du Christ » (T. PREISS, *Le témoignage*, 36 n. 2).

c) *Seul Dieu peut témoigner véritablement de sa Parole*

Refusant de se réfugier dans le décret et l'autorité de l'Église pour acquérir la certitude de l'origine divine de l'Écriture, Calvin affirme que celle-ci a en elle-même de quoi se faire connaître comme venue de Dieu. Elle est *autopistos*. Elle porte en elle sa créance : « Quand on nous demande d'où et comment nous serons persuadés que l'Écriture est procédée de Dieu si nous n'avons de refuge au décret de l'Église, c'est comme si quelqu'un s'enquerrait d'où nous apprendrons à discerner la clarté des ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer³⁰. » La certitude de la vérité de l'Écriture doit dériver d'une source plus haute que les conjectures, les jugements, les raisonnements humains, à savoir, de Dieu lui-même³¹. Seul Dieu, en effet, peut véritablement porter témoignage de lui-même³². Calvin écrit :

Le témoignage de l'Esprit est plus excellent que toute raison : car bien que Dieu seul soit témoin suffisant de soi en sa Parole, toutefois cette Parole n'obtiendra point foi aux cœurs des hommes si elle n'y est scellée par le témoignage intérieur de l'Esprit. C'est pourquoi il est nécessaire que le même Esprit qui a parlé par la bouche des Prophètes, entre en nos cœurs, et les touche au vif pour les persuader que les Prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur était commandé d'en haut³³.

Calvin ne sombre-t-il pas, avec une telle thèse, dans l'irrationalisme ? Pas exactement³⁴ ; qualifier sa position de trans-rationnelle, serait plus adéquat. En effet, le témoignage intérieur de l'Esprit ne va pas contre la raison, mais au-delà d'elle : il la transcende. Il s'agit d'une « persuasion telle, qu'elle ne requiert point de raisons, et toutefois une connaissance telle, qu'elle est appuyée sur de bonnes raisons³⁵ ».

Calvin avance bien, dans un second temps, un certain nombre de preuves, d'indices ou de témoignages, montrant que l'Écriture vient de Dieu. Il rédige tout un chapitre sur les arguments en faveur de l'origine divine des Écritures qu'il intitule : « Qu'il y a des preuves assez certaines, en tant que la raison humaine le

³⁰. IRC, I.vii.2.

³¹. IRC, I.vii.4 : « Si nous voulons bien pouvoir aux consciences, à ce qu'elles ne soient point tracassées sans cesse de doutes et légèretés, qu'elles ne chancellent point, n'hésitent point à tous scrupules, il est requis que la persuasion que nous avons dite soit prise plus haut que de raisons humaines, ou jugements, ou conjectures : à savoir du témoignage secret du Saint-Esprit. »

³². *Ibidem* : « la souveraine preuve de l'Écriture se tire communément de la personne de Dieu qui parle en elle. »

³³. IRC, I.vii.4.

³⁴. On pourra lire l'argumentation détaillée de J. FRAME, « The Spirit and the Scriptures », in *Hermeneutics, Authority and Canon*, D. A. Carson et J. D. WOODBRIDGE, sous dir., Grand Rapids, Zondervan, 1986, p. 233s.

³⁵. IRC I.vii.5.

porte, pour rendre l'Écriture indubitable³⁶. » Parmi ces arguments on trouve : la dignité, la simplicité, l'harmonie de l'Écriture, la majesté de son style, l'antiquité de son enseignement, le caractère céleste de sa doctrine, la sincérité des récits, les miracles, l'accomplissement des prophéties, le témoignage de l'Église et des martyrs. Cependant, malgré le nombre et la force de ces indices, ils demeurent incapables, en eux-mêmes, de produire la « foi ferme » : « Ces raisons néanmoins ne sont point de soi suffisantes pour fonder droitement sa certitude jusqu'à ce que le Père céleste, intervienne³⁷. » Par contre si nous acquiesçons par le témoignage de l'Esprit, alors « les raisons qui auparavant n'avaient point grande force pour ficher et planter en notre cœur la certitude de cette Écriture seront alors très bonnes aides³⁸ ». Les preuves sont donc subséquentes : elles peuvent confirmer le témoignage de l'Esprit, mais en aucun cas le suppléer.

Deux motifs, semble-t-il, sous-tendent de cette thèse de Calvin. Le premier, c'est son souci d'attribuer à Dieu seul l'autorité de l'Écriture : la Parole de Dieu ne peut être garantie que par Dieu lui-même. Par conséquent, seule une action de Dieu en nous, le témoignage intérieur de l'Esprit en l'occurrence, peut nous permettre d'arriver à cette reconnaissance de l'autorité des Écritures. C'est Dieu lui-même qui fait connaître au fidèle que l'Écriture est bien sa Parole. Le deuxième motif réside dans la conception calvinienne de la dépravité de l'homme et des effets noétiques du péché. En effet, selon Calvin, les questions de l'autorité de l'Écriture et la certitude qu'elle procède de Dieu, ne se limitent pas à la dimension intellectuelle, elles comportent également des aspects moraux et spirituels. L'homme pécheur doit être illuminé par l'Esprit de Dieu pour reconnaître la vérité de Dieu. C'est pourquoi, Calvin rattache aussi cette question au thème de l'élection. L'article premier de la confession de foi que le réformateur rédigea en vue du premier synode général des protestants à Paris en 1559 – confession de foi qui allait devenir celle de La Rochelle – stipulait :

nous tenons les livres de la Sainte Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testaments comme la somme de la seule vérité infaillible procédée de Dieu à laquelle il n'est licite de contredire [...] Et comme cette doctrine ne prend son autorité des hommes ni des anges, mais de Dieu seul, nous croyons (car c'est chose surmontant tous sens humains de discerner que c'est Dieu qui parle) que c'est lui seul qui donne la certitude de cette doctrine à ses élus et la scelle dans leurs

³⁶ IRC, I.viii.

³⁷ IRC, I.viii.12. Il dit encore : « Si nous n'avons cette certitude plus haute et plus ferme que tout jugement humain, en vain l'autorité de l'Écriture sera approuvée par arguments, en vain elle sera établie par le consentement de l'Église, ou confirmée par autres aides » (*ibid.*, I.viii.1) ; « ceux qui veulent prouver par arguments aux incrédules, que l'Écriture est de Dieu, sont inconsidérés » car « cela ne se connaît que par la foi » (IRC, I.viii.12).

³⁸ IRC, I.viii.2.

cœurs par son Esprit³⁹.

Calvin défend la même idée dans son commentaire de 2 Timothée 3.16. Après avoir affirmé massivement l'inspiration divine de l'Écriture, il constate : « Il ne se faut donc point ébahir si plusieurs doutent de l'auteur de l'Écriture. Car quoique la majesté de Dieu se manifeste en elles, toutefois il n'y a que ceux qui sont illuminés par le Saint-Esprit qui aient des yeux pour voir ce qui devait bien être clair et visible à tous, et toutefois n'est visible qu'aux élus⁴⁰. »

2. La question des révélations nouvelles

Selon Calvin, nous l'avons vu, le témoignage intérieur de l'Esprit ne change pas le statut de l'Écriture. Il n'a pas non plus pour effet l'ajout de révélations nouvelles. Les révélations qui excèdent les Écritures viennent d'un esprit autre que celui de Dieu⁴¹, car « ce n'est [...] pas l'office du Saint-Esprit (tel qu'il nous est promis) de songer nouvelles révélations et inconnues auparavant, ou forger nouvelle espèce de doctrine, pour nous retirer de la doctrine de l'Évangile après l'avoir une fois reçue ; mais plutôt de sceller et confirmer en nos cœurs la doctrine qui nous y est dispensée⁴² ». Si cette considération s'applique assez bien aux « fantastiques »⁴³, s'adresserait-elle également au catholicisme ? La critique de Calvin, n'est-elle pas aujourd'hui dépassée ?

Nous avons vu que, suivant Luther, Calvin avait rapproché les « papistes » et les « libertins ». Du texte de Jean 14.26 il déduit que l'Esprit ne fera point de nouvelles révélations, de sorte que

par cette seule parole nous pouvons repousser hardiment toutes les inventions que Satan a introduites fausement dans l'Église depuis le commencement jusqu'à cette heure, sous couverture du Saint-Esprit. Mahomet et le Pape ont tous deux ce principe de leur religion, que l'Écriture ne contient point une perfection de doctrine, mais que l'Esprit a révélé quelque chose plus haute. De ce même retrait les anabaptistes et les libertins ont de nôtre temps puisé leurs rêveries ; mais tout esprit qui met en avant quelque doctrine ou invention hors de l'Évangile est un esprit trompeur et non point Esprit de Dieu. Car le Christ promet un Esprit qui confirmera la doctrine de l'Évangile, comme souscrivant à celle-ci⁴⁴.

³⁹. *Opera Calvini*, IX, p. 739.

⁴⁰. *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, p. 233.

⁴¹. *IRC*, I.ix.2.

⁴². *IRC*, I.ix.1.

⁴³. Calvin traite cette question dans le chapitre : « Comment certains esprits écerclés pervertissent tous les principes de religion en quittant l'Écriture pour voltiger après leurs fantaisies sous ombre de révélations du Saint-Esprit » (*IRC*, I.ix).

⁴⁴. *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, p. 408s.

On aurait donc affaire à un illuminisme individuel, de la part des enthousiastes, et une sorte d'illuminisme collectif de la part des catholiques.

a) La thèse catholique du développement doctrinal

La difficulté réside dans le fait que les théologiens catholiques ont toujours contesté l'affirmation selon laquelle ils ajouteraient des doctrines nouvelles à l'Écriture. Il s'agirait plutôt de développements doctrinaux homogènes, d'approfondissements, d'explicitations, de déploiements de l'implicite de l'Écriture, sous la conduite de l'Esprit-Saint⁴⁵.

J.H. Newman qui s'est particulièrement intéressé à la question du développement doctrinal, a tenté de fournir des critères objectifs de discernement entre les développements légitimes et illégitimes du dogme⁴⁶. Il s'évertue à prouver que les changements qui sont survenus au sein de la vie et de la doctrine de l'Église catholique ne sont pas des altérations, mais des développements authentiques de la révélation. Au cœur de sa compréhension se trouve la conviction que la Providence divine se manifeste au sein de l'histoire et la guide vers son but et son accomplissement. Enracinée dans la Providence de Dieu, l'histoire sacrée tend vers sa fin. La Révélation ne change certes pas, mais sa pénétration par les fidèles est soumise au processus du développement. Il y a un passage de l'implicite à l'explicite, mais non à la manière d'un déploiement logique. Comme les autres « idées » vivantes, l'Évangile n'est profondément compris que lorsqu'il est expérimenté dans la vie concrète de l'Église. Les tests historiques, même s'ils ont un rôle important, ne représentent pas la norme ultime pour résoudre avec certitude la question des développements légitimes ou illégitimes. L'Écriture n'est pas non plus le test suffisant, puisque des controverses qui ne sont pas abordées

⁴⁵ On lira avec profit sur la question, le classique, O. CHADWICK, *From Bossuet to Newman. The Idea of Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957 ou plus récents, Aidan NICHOLS, O.P., *From Newman to Congar. The Idea of Doctrinal Development from the Victorians to the Second Vatican Council*, Édimbourg, T.&T. Clark, 1990 ; P. GAUTHIER, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Cogitatio fidei 147, Paris, Cerf, 1988.

⁴⁶ Cf. son *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Il propose sept notes ou critères pour distinguer un vrai développement d'un faux. La préservation du type : l'identité de l'être dans le changement ; la continuité des principes (à ne pas confondre avec les doctrines : les principes sont abstraits et généraux, les doctrines se rapportent à des faits ; les doctrines sont aux principes ce que sont les définitions aux axiomes et aux postulats des mathématiques. Le principe est une orientation, une impulsion, une direction, une « intentionnalité ») ; la puissance d'assimilation : l'incorporation des idées neuves, fortes et originales ; la conséquence logique : le recours nécessaire à la logique pour organiser et inculquer ce qu'on avait acquis en dehors de toute méthode scientifique ; l'anticipation de l'avenir : les manifestations précoces de tendances qui ne se réaliseront pleinement que dans l'avenir prouvent que l'accomplissement tardif est en harmonie avec l'idée première ; la conservation active du passé : un vrai développement se maintient dans la ligne de ceux qui l'ont précédé ; la vigueur durable : la durée est signe d'un vrai développement ; cf. P. GAUTHIER, *Newman et Blondel*, p. 159-172.

directement en elle surgissent dans l'histoire. Newmann conclut qu'un magistère vivant, sous la conduite de Dieu est par conséquent nécessaire.

Plus proche de nous, Y. Congar a tenté d'apporter une contribution originale, faisant davantage droit à l'œuvre de l'Esprit⁴⁷. Il soutient que la communauté ecclésiale, sous la conduite de l'Esprit, prend des décisions légitimes au cours de l'histoire. L'Esprit-Saint co-institue (avec le Christ incarné) l'Église. Cette œuvre co-instituante se vérifie dans les « déterminations doctrinales et canoniques⁴⁸ ». Le théologien catholique se débat avec le problème de l'articulation entre, d'une part, l'affirmation de la clôture de la Révélation⁴⁹ et, d'autre part, la réalité du donné historique qui témoigne bien que l'Église (catholique) s'est donnée des déterminations doctrinales et canoniques nouvelles. Pour résoudre cette difficulté, il renonce à l'usage thomiste du mot « *revelatio* »⁵⁰, qu'il juge trop objectivant et restreint et propose de revenir à l'usage patristique, plus général, des termes « *revelare* », « *revelatio* », « *inspirare* »⁵¹. Les Pères en effet, avaient recours à un tel vocabulaire pour décrire une action de Dieu par laquelle ils voulaient faire comprendre ou découvrir du nouveau aux chrétiens, aussi bien pour des choix de vie personnels que pour des déterminations liturgiques : « Qu'il s'agisse de déterminations touchant les sacrements, l'onction des malades ou la confirmation, qu'il s'agisse de définition ou formulation de points de doctrine, ou encore d'une orientation de vie, d'une décision, de la désignation à une fonction publique, on disait couramment : Dieu l'a révélé⁵². » Mais la formule « Dieu l'a révélé » voulait dire pour les Pères : « Dieu l'a fait comprendre, connaître ou découvrir⁵³ ». Congar résume comme suit les nuances qu'il introduit par rapport à sa compréhension de la notion de « révélation » :

⁴⁷ On peut encore se reporter à la Constitution dogmatique sur la Révélation divine « *Dei Verbum* » : « Cette tradition qui vient des apôtres fait, sous l'assistance du Saint-Esprit, des progrès dans l'Église. En effet, la perception des choses aussi bien que des paroles transmises, s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui la méditent en leur cœur, soit par la profonde intelligence qu'ils éprouvent des choses spirituelles, soit par la prédication de ceux-là qui, avec la succession épiscopale, reçoivent un charisme certain de vérité » (DV, 8).

⁴⁸ Y. CONGAR, « *Jus divinum* », *Revue de droit canonique* 28, 1978, 2-4, p. 119.

⁴⁹ Il affirme par exemple, que l'on ne peut pas mettre sur le même plan, la « révélation-inspiration de l'époque apostolique, fondatrice ou constitutive, et l'action constante de l'Esprit dans la vie de l'Église ainsi fondée » (Yves CONGAR, *Je Crois en l'Esprit Saint*, t. II, Paris, Cerf, 1979, p. 45) ; cf. du même, *La Parole et le Souffle*, p. 100-101.

⁵⁰ CONGAR, *Je Crois en l'Esprit Saint*, p. 45 : « L'inconvénient de la précision inaugurée par Saint Thomas est de faire de la Révélation une chose achevée, qu'il s'agit simplement dorénavant d'interpréter, de commenter, d'élaborer. On s'est orienté ainsi vers une conception plus notionnelle de l'action révélatrice de Dieu, de la vérité religieuse, du dogme et de la foi... ».

⁵¹ *Ibid.*, p. 44.

⁵² CONGAR, *La Parole et le Souffle*, p. 98.

⁵³ *Ibidem*.

Nous avons fait gloire à Thomas d'Aquin d'avoir, de plus en plus : 1° pris *revelatio* au sens *objectif*, ce qui est révélé, non au sens d'illumination de l'esprit ; 2° réservé le terme à la Révélation surnaturelle publique et constitutive. Nous sommes cependant devenu plus sensible à ce qu'avait d'heureux l'usage ancien. Il traduisait un sentiment de l'actualisme de Dieu, qui construit son Église, et le fait que le Saint-Esprit, ou le Christ glorieux pneumatisé, est co-instituant actuel de l'Église du Verbe incarné. La Révélation n'est pas close si l'on met dans ce mot la connaissance par l'Église de tout le contenu de la Parole de Dieu⁵⁴.

Ainsi, selon Congar, l'économie du salut continue après la période constitutive. La présence de l'Esprit demeurant constante tout au long de la dispensation chrétienne, il y a continuité entre l'époque constituante de la Révélation et le temps de l'Église⁵⁵. Le Saint-Esprit guide les Pères de l'Église dans leurs écrits, inspire les décisions conciliaires et les formulations de la doctrine chrétienne ; il assiste le magistère, opère dans les sacrements, préserve l'Église dans la sainteté. L'œuvre de l'Esprit Saint se discerne dans plusieurs développements significatifs de l'Église (catholique) : la détermination des rites sacramentels, la reconnaissance des évêques comme successeurs des apôtres, la forme historique du mono-épiscopat, des degrés du ministère sacramentel, la reconnaissance graduelle de la direction effective de toute l'Église par l'évêque de Rome.

b) Le danger d'illuminisme collectif

Les discussions précédentes montrent que la question du développement doctrinal est moins simple qu'elle n'y paraît. En effet, il est clair qu'un travail dogmatique est nécessaire pour assimiler le donné de la « foi transmise une fois pour toutes » (Jude 3). Chaque génération doit reprendre ce travail à son compte, l'effort incessant de l'Église, sous la conduite de l'Esprit, est de mieux comprendre, assimiler, pénétrer la révélation définitive faite en Jésus-Christ. Calvin, discutant avec les hérétiques qui « aboient » qu'il n'est pas permis de recourir à des mots ou formulations qui ne se trouvent pas littéralement dans l'Écriture, déclarait :

Bien est vrai qu'il nous faut prendre de l'Écriture la règle tant de nos pensées que de nos paroles, à laquelle nous rapportions et toutes les cogitations de notre esprit, et toutes les paroles de notre bouche. Mais qui est-ce qui nous empêchera d'exposer par mots plus clairs les choses qui sont obscurément montrées en l'Écriture, moyennant que ce que nous dirons serve à exprimer fidèlement la vérité de l'Écriture, et que cela se fasse sans trop grande licence et pour bonne occasion ? Nous avons journellement exemples de cela. Et que sera-ce, quand il sera prouvé que l'Église a été contrainte d'user des ces vocables de *Trinité* et de *Personnes* ? Si

⁵⁴. *Ibid.*, p. 99.

⁵⁵. *Ibid.*, p. 113.

lors quelqu'un les réproue sous ombre de nouveauté, ne pourra-t-on pas juger qu'il ne peut porter la lumière de vérité ? à savoir d'autant qu'il n'y a pu rien reprendre, sinon une plus claire explication de ce qui est compris en l'Écriture⁵⁶ ?

Il n'est cependant pas si facile de trancher entre le progrès dogmatique nécessaire et l'extension ou l'adjonction de doctrines nouvelles. Les catholiques ont tendance à voir l'Esprit à l'œuvre dans l'interprétation de l'Église permettant le passage de l'implicite de l'Écriture à l'explicite de la formulation doctrinale. On peut considérer que l'Esprit est à l'œuvre, lorsqu'il opère dans les « déterminations doctrinales et canoniques », mais on peut aussi voir la fidélité de l'Église à l'Esprit Saint dans sa concentration autour du centre de la Révélation. O. Cullmann exprimait cette idée, au moment du concile Vatican II, en ces termes :

Ce qui nous sépare [...] ce ne sont pas les éléments positifs de notre foi, c'est précisément *ce qu'il y a de plus* dans le catholicisme (vu dans notre perspective : ce qu'il a de trop) et *vice versa* ce que nous avons en moins (vu dans la perspective catholique : ce qui nous manque). Je crois que le dialogue fera des progrès lorsque nos frères catholiques ne considéreront pas de façon purement négative ce « moins » qu'ils constatent chez nous, donc ne le considèrent pas comme un déficit, pas comme un rétrécissement arbitraire, mais comme une concentration inspirée par l'Esprit Saint sur ce qui nous paraît devoir rester l'unique centre de notre foi en Christ...⁵⁷

Peter Walter faisait le même constat : le développement du dogme doit aussi être envisagé « comme mouvement de réduction et de concentration autour d'une vérité originelle⁵⁸ ».

En outre, une vision « continuiste » du développement dogmatique ne fait-elle pas l'impasse sur la réalité de l'humanité pécheresse de l'Église⁵⁹ ? En dépit de tous les liens qui peuvent unir l'Esprit et l'Église, celle-ci demeure composée d'hommes pécheurs. H. Küng suggère, avec une certaine perspicacité, que pour éviter une confusion entre l'Esprit et l'Église, il vaudrait mieux éviter de parler « d'une évolution, d'un développement organique de l'Église et de son Esprit ». Il précise :

La façon romantico-idéaliste de voir l'histoire de l'Église néglige la différence radicale entre l'Esprit de Dieu qui est parfait et l'Église qui, elle, est imparfaite. En raison de la différence

⁵⁶. IRC, I.xiii.3.

⁵⁷. « Déclaration du professeur Cullmann », *La Documentation Catholique* 16 décembre 1962, col. 1623. On pensera aussi au « *defectus ordinis* »...

⁵⁸. P. WALTER, « Dogme », in *Dictionnaire critique de la théologie*, J.-Y. LACOSTE, sous dir., Paris, PUF, 1998, p. 347.

⁵⁹. Comme le fait remarquer A. Birmelé, l'Église peut être pécheresse dans la mesure où « la nature de ses membres est la nature même de l'Église » (A. BIRMELE, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Cogitatio fidei 141, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1986, p. 247).

entre Esprit et Église, l'évolution de celle-ci implique toujours également un refus d'évolution, le progrès de l'Église inclut toujours également une régression. Enfin, pour éviter une confusion entre Esprit et Église, il vaut mieux ne pas parler du « sens de la foi dans l'Église » (*sensus fidelium*) comme d'une révélation du Saint-Esprit. Jamais le sens de la foi dans l'Église ne peut devenir la source et la norme de la révélation de l'Esprit. Tout au contraire : la révélation de l'Esprit est et restera toujours la source et la norme du sens de la foi dans l'Église. Sur tous ces points, on voit de façon bien concrète que le Saint-Esprit est et reste dans l'Église un Esprit libre⁶⁰.

Cette remarque de H. Küng rejoint bien sûr la critique de type protestant. Les théologiens protestants en général ont toujours montré une certaine prudence devant l'illuminisme collectif qui guette pareille conception du développement organique dans l'Église, en particulier devant l'absolutisation d'un dogme que l'on ne peut pas déduire directement de l'Écriture.

Congar répond à cela que cette façon de poser le problème, d'une part, élimine le lien existant entre le Saint-Esprit et le ministère apostolique, une union d'alliance, et d'autre part, ignore un aspect de l'action du Saint-Esprit, qui conduit non en dehors des voies scripturaires, encore moins contre elles, mais au-delà de l'attestation littérale des Écritures⁶¹. Mais ne faudrait-il pas davantage insister sur l'inégalité des partenaires d'alliance ? Dieu dans sa grâce prend, certes, l'initiative d'élection et s'unit à sa créature par alliance, cependant la différence fondamentale entre les partenaires d'alliance n'est pas supprimée. La fidélité de Dieu n'exclut pas les faillites de l'homme pécheur. Comme l'a bien établi P. Bonnard, l'Esprit habite l'Église, mais il n'en résulte pas que celle-ci se soumette toujours à son action ou à ses injonctions. L'Église est l'assemblée en qui habite l'Esprit, mais cette assemblée peut lui être fidèle ou infidèle⁶².

O. Cullmann, dont on ne peut soupçonner l'engagement œcuménique, avait exprimé de fermes réserves devant cette conception de l'évolution du dogme :

La révélation de la même Parole de Dieu *continue* dans l'Église, mais elle ne sera plus *norme, critère*, comme l'est la révélation accordée aux apôtres. L'Église catholique, le gnosticisme, les illuminés, sectes anciennes et modernes ne se rencontrent-elles [sic] pas, malgré l'abîme profond qui les sépare par ailleurs, dans leur commun refus de considérer l'Écriture comme une norme supérieure destinée à *contrôler* l'action présente du Saint-Esprit dans le domaine de la vérité ? [...] L'Église ne sera donc pas une instance supérieure ayant à décréter ce qu'il faut

⁶⁰ H. KÜNG, *L'Église*, traduit de l'allemand par H. Rochais et J. Évrard, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 242.

⁶¹ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, p. 219.

⁶² P. BONNARD, « L'Esprit saint et l'Église selon le Nouveau Testament », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 37, 1957, p. 85.

ajouter à cette norme. *Dieu parle à l'Église d'aujourd'hui par le témoignage des apôtres*. Tant qu'il y aura une Église, ce témoignage des apôtres sera une *norme suffisante*⁶³.

À la suite de Luther et Calvin, Cullmann rappelle l'importance en théologie protestante de la conjonction de l'Esprit et de la Parole et pose la question décisive sur laquelle les traditions protestantes et catholiques ont eu du mal à s'entendre jusqu'à ce jour : l'Église catholique ne s'identifie-t-elle pas avec sa norme, en mettant celle-ci en soi-même ? Laisse-t-elle, dans la pratique, la Parole de Dieu jouer le rôle d'instance critique de sa foi et de sa vie ? A-t-elle vraiment un vis-à-vis ? N'est-elle pas en dialogue qu'avec elle-même ?

Certes, l'Église catholique prétend seulement *interpréter* ou expliciter le témoignage apostolique. Mais comme le fait remarquer Cullmann : « Lorsque l'interprétation ecclésiastique prend la même valeur normative *pour tous les temps* que la norme apostolique elle-même, l'affirmation qu'il y a seulement interprétation ne devient-elle pas une fiction ? N'est-ce pas le propre d'une vraie interprétation de ne pas avoir le même caractère définitif qui revient à la norme elle-même⁶⁴ ? »

Calvin avait naguère émis la critique sévère qui suit :

Ce qu'ilz inferent finalement, que l'Église ne peut errer es choses, qui sont nécessaires à salut : nous n'y contredisons point. Mais nous sommes fort répu gnans au sens de ces parolles. Nous estimons qu'elle ne peut faillir, d'autant que, se mettant de toute sa sapience, elle souffre d'estre enseignée du Saint Esprit, par la parole de Dieu. Eux au contraire tendent à ceste fin : que, puisque l'Église est gouvernée par l'Esprit de Dieu, elle peut surement marcher sans la parole et que quelque chose qu'elle face, qu'elle ne peut penser ni dire sinon vérité⁶⁵.

Ces propos sont, certes situés et datés, mais ils ont l'intérêt de mettre en évidence une différence importante de point de vue. La question de l'articulation de l'Esprit et de la Parole reste une préoccupation importante pour l'Église et un véritable enjeu œcuménique. La pensée de Calvin à ce propos reste féconde, et l'équilibre qu'il a obtenu dans l'articulation de l'objectif et du subjectif, de l'individuel et du collectif, mérite encore l'attention.

Alain NISUS

⁶³. CULLMANN, *La Tradition*, p.37.

⁶⁴. *Ibidem*.

⁶⁵. *IRC*, IV.viii, p. 13.