

Un point de vue historico-contextuel sur la doctrine de la justification de Calvin

Meine Veldman¹

Résumé : Nous examinons le contexte historique de la doctrine de la justification de Calvin. Dans la première édition de son *Institution*, Calvin s'adresse tout d'abord au roi de France; dans la dernière, au lecteur. C'est un ouvrage apologétique, livré dans un cadre politique. Et cela influence sa présentation de la doctrine de la justification, lorsqu'on la compare à celle de Luther. Bien qu'elle lui ressemble au début, nous observons une différence marquée après un certain temps. Ainsi, François I^{er} tient un rôle important dans cette analyse. Mais la question est, les éléments qui entraînent finalement cette différente présentation de la doctrine de la justification chez Calvin étaient-ils présents dès la première édition, sous une forme subtile qui répondait aux exigences politiques de l'époque? Nous développons ce sujet et ses ramifications théologiques et politiques.

Abstract : We analyze the historical context of Calvin's doctrine of justification. In the first edition of the *Institutes*, Calvin begins his work by making his appeal to the king of France; in the last edition, he addresses first the reader. This is a work of apologetics which takes into account political realities. And this affects Calvin's way of exposing the doctrine of justification, when compared to Luther's way. Even though both approaches are similar at first, the distance between both gets larger with time. In this analysis, Francis I holds an important role. But the question remains: were these things which, in Calvin, end up producing this different exposition of the doctrine of justification already

1. Meine Veldman est doyen académique et professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie évangélique de Montréal, affiliée à l'Université Acadia.

| *present in his first edition, under a more subtle form, for the sake of present-day political expediency? We will explore this subject and its theological and political consequences.*

Introduction

Comme il est clairement indiqué dans sa lettre d'introduction à *l'Institution*, adressée au roi François I^{er} de France, Calvin a écrit sa première édition de *l'Institution de la religion chrétienne*² à titre d'apologie de la Réformation pour les évangéliques français³. On peut donc considérer que *l'Institution*, au moins en partie, est un exercice d'apologétique impliquant certaines considérations politiques. Aucune surprise ici, car la politique et la religion allaient main dans la main à l'époque de Calvin et dans son contexte culturel⁴. C'est dans cette situation historico-politique que Calvin a écrit son *Institution* pour défendre la Réformation et les évangéliques français⁵.

Calvin commence donc la première édition de 1536 de *l'Institution* en la dédiant à François I^{er}, roi de France. Lewis Battles soutient que cette dimension politique représente en fait le cadre de référence permettant de comprendre *l'Institution*⁶. Dans la dernière édition de 1559, la préé-

-
2. Jean CALVIN, *Institutes of the Christian Religion Embracing almost the whole sum of piety, & whatever is necessary to know of the doctrine of salvation : A work most worthy to be read by all persons zealous for piety, and recently published*, éd. de 1536, trad. et notes par Ford Lewis Battles (Grand Rapids, Eerdmans, 1975). [Édition française utilisée pour les citations du présent article : *L'Institution chrétienne*, éd. de 1560, Marne-la-Vallée / Aix-en-Provence, Farel/Kerygma, 1978; quelques citations n'ont pas été tirées de cette édition et ont été traduites de l'anglais par l'auteur.]
 3. Au sujet du fait que *l'Institution* était une apologie, voir Théodore DE BÈZE, *La Vie de Calvin*, Chalon-sur-Saône, Europresse, 1993. Théodore de Bèze écrit : « Calvin y [à Bâle] fit imprimer sa première *Institution*. Il s'agissait d'une apologie adressée au roi François, premier du nom, en faveur des pauvres fidèles persécutés » (*ibid.*, p. 27).
 4. L'idée selon laquelle les dimensions religieuse et politique étaient très mêlées est corroborée par le fait que Théodore de Bèze mentionne, en parlant du succès initial de la Réforme à Genève, des changements politiques et religieux en une même phrase, disant : « des premiers changements politiques et religieux survenus dans la ville... » (*ibid.*, p. 32).
 5. Voir aussi Ford Lewis BATTLE, « Introduction », *Institution* (1536), p. XIX.
 6. Au bout du compte, la grande question posée au roi de France par Calvin est celle-ci : « À qui devons-nous obéir ultimement, au roi ici-bas ou au Roi dans le Ciel? » « Nous devons obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Lewis cite Calvin et affirme que « c'est cela qui est le "cadre politique" de *l'Institution* » (*ibid.*, p. XLVIII).

minence antérieure de ce cadre contextuel est substantiellement diminuée. Calvin commence en effet son ouvrage en s'adressant au lecteur. Il informe ensuite le lecteur du sujet du présent ouvrage. À ce stade, la préface au roi a été reléguée en troisième place.

À la lumière de ces observations, c'est-à-dire du fait que *l'Institution* est de nature apologétique et a une visée apologétique, tout particulièrement dans la première édition, et que les positions religieuses impliquaient la politique dans le contexte du XVI^e siècle, je vais analyser et comparer les présentations que fait Calvin de sa doctrine de la justification dans la première édition et la dernière édition de son ouvrage. Je cherche ici à savoir si la doctrine de la justification de Calvin était essentiellement différente de celle de Luther, soit au départ, soit au fil du développement de sa théologie. Je tenterai de démontrer que dès le départ, Luther et Calvin ont eu une présentation différente de la doctrine de la justification. En ce qui concerne Calvin, la différence se révèle sur le plan des possibles implications politiques qui s'y ajoutent. Je pose cette question : Calvin et les croyants réformés représentaient-ils une plus grande « menace politique » pour François I^{er} que les évangéliques luthériens ? François I^{er} et les professeurs de la Sorbonne (ses conseillers) avaient-ils en partie raison de croire que Calvin, et les évangéliques français qui le suivaient, représentait un mouvement qui menaçait non seulement l'Église et sa théologie, mais aussi son règne et la situation politique de la France ?

Le contexte historique de l'émergence du point de vue de Calvin sur la justification

Si, donc, l'édition de 1536 de *l'Institution* avait été écrite comme texte apologétique pour les évangéliques français⁷, comme l'indique la longue dédicace à François I^{er} placée en préface, la question qui s'impose est la suivante : contre qui et pour quoi Calvin devait-il défendre la cause des évangéliques français, et en quoi est-ce relié à sa doctrine de la

7. Heiko Oberman fait une observation similaire au sujet de Luther. Les 95 thèses étaient l'explication d'un programme et la défense de ses convictions quant à la Réformation. Pour citer Ernst Kähler : « Il ne s'agit pas de thèses pour un débat formel, ni de lignes directrices pour la prédication, mais du point fort et de la conclusion d'une proclamation générale » (Heiko A. OBERMAN, *The Reformation Roots & Ramifications*, trad. Andrew Colin Gow, Grand Rapids, Eerdmans, 1994), p. 119.

justification ? Avant de répondre à cette question, je vais décrire la situation politique et religieuse du roi de France, François I^{er}.

François I^{er} se trouvait dans un dilemme politico-religieux lorsque Calvin a écrit la première édition. Au début, il avait soutenu la réforme « humaniste » modérée de l'Église prônée par Jacques Lefèvre d'Étaples et Guillaume Briçonnet. Toutefois, en plus des écrits de Farel, Luther et ses écrits avaient commencé à influencer plusieurs intellectuels et autorités religieuses de France⁸. Les motifs et les convictions distinctives de la réforme modérée des humanistes et des réformes plus théologiques/doctrinales de Luther et de ses compagnons, c'est-à-dire en particulier Melanchthon, n'étaient pas encore établis clairement. Toutefois, lorsque la Sorbonne, plus particulièrement après le discours de Nicholas Cop et les incidents des Placards, a commencé à demander qu'on persécute les « hérétiques calvinistes », les démarcations ont commencé à se dessiner. Cet appel à l'élimination des hérétiques de conviction réformée et calviniste a eu pour conséquence que les « humanistes » plus modérés sont restés dans l'Église de Rome, comme Érasme, tandis que les adeptes de la Réformation et de Calvin ont commencé à être persécutés en France avec plus de vigueur. C'est cela qui a créé un dilemme politico-religieux pour le roi. C'est dans ce contexte que Calvin s'est adressé à lui dans sa défense de la cause « réformée-luthérienne⁹ ».

Parce qu'il aspirait à devenir empereur et à cause de ses accrochages avec Charles V, François I^{er} recherchait désespérément du soutien à l'extérieur de son propre pays. Il espérait que les princes luthériens allemands lui fourniraient ce soutien. Plus précisément, ce sont ces tentatives de rapprochement politiques et ces négociations qui sont à l'origine du dilemme politico-religieux. Que devait-il penser du nombre grandissant de sympathisants de Luther dans son propre pays, pendant qu'il négociait avec leurs amis en Allemagne ? Paradoxalement, il les persécutait pendant les négociations ! Une question importante se pose donc : « Les évangéliques français étaient-ils la même sorte d'évangéliques que les compagnons de Luther et adeptes de sa réforme, avec lesquels il cherchait à s'allier en Allemagne ? » Si oui, sa défense d'une alliance avec les protestants d'Allemagne serait alors, bien sûr, controversée ; c'est le

8. Voir Ford Lewis BATTLES, « Introduction », *Institution* (1536), p. xxxvii.

9. À l'époque de l'émergence de Calvin comme Réformateur, François I^{er} négociait avec les protestants allemands et leurs conseillers théologiques.

moins qu'on puisse dire. Si non, François I^{er} pouvait continuer à persécuter les évangéliques français dans son propre pays. Le roi a choisi cette dernière option, en associant les évangéliques de son pays aux anabaptistes, qui étaient aussi rejetés par les protestants allemands et représentaient une menace politique potentielle. Sa conclusion a été que les évangéliques français, « contrairement aux protestants d'Allemagne, étaient des gens séditeux qui ne différaient pas des anabaptistes¹⁰ ». C'est dans ce contexte et contre la conclusion politico-religieuse, avec ses conséquences pratiques pour les évangéliques français, que Calvin a écrit sa première *Institution*¹¹.

Cette situation historico-politique a obligé Calvin à se battre sur deux fronts. D'un côté, il devait défendre la Réformation en France contre l'Église catholique romaine, et de l'autre il devait se distinguer et prendre ses distances par rapport aux anabaptistes plus radicaux et enclins à la révolution. Entre ces deux fronts, Calvin cherchait à défendre les évangéliques français comme étant les héritiers légitimes du christianisme, sur un pied d'égalité avec les protestants allemands et comparable à eux, avec lesquels François I^{er} cherchait une alliance politique.

Calvin a exprimé sa préoccupation et sa bataille sur deux fronts dans les deux premiers paragraphes de l'édition de 1536. Dans ces para-

10. « En effet, le roi de France les [les calvinistes] affublait à tort du nom d'anabaptistes pour excuser auprès des princes protestants les persécutions qu'il perpétrait contre l'Évangile » (Th. DE BÈZE, *La Vie*, p. 27).

11. Pour en savoir plus, voir aussi Bernard COTTRET, *Calvin*, Saint-Germain, Payot & Rivages, 2009, p. 140-144. Une référence à Bullinger et une citation de l'une de ses lettres sont aussi révélatrices. « Bullinger, dans une lettre à Bucer du 28 mars 1535, mentionne le rapprochement allemand de François I^{er} avec les luthériens, tout en les persécutant en France, pour conclure : François I^{er} chevauche sur deux selles » (COTTRET, *Calvin*, p. 141). Il ajoute : « C'est dans ce contexte troublé qu'il convient de situer la parution de la version latine de l'*Institution* à Bâle en 1536 [...]. L'épître au roi de l'*Institution* tente de placer l'activité Réformatrice sous la haute protection éclairée de François I^{er}, à qui échoit l'exercice de la justice » (*ibid.*, p. 141). Le titre de ce premier ouvrage, « Institution », choisi par Calvin, implique une activité pédagogique. Le mot français « instituteur » veut dire, en fait, « maître d'école ». Au XVI^e siècle, l'éducation (*institutio*) d'un prince était un sujet d'actualité. De plus, l'*Institution* rappelait aussi le populaire manuel de loi pendant la même période (cf. *ibid.*, p. 141-144). Toutes ces significations implicites, sinon explicites n'ont pu passer inaperçues pour Calvin lorsqu'il a choisi ce nom, puisqu'il était un écrivain et un avocat d'éducation classique.

graphes, il s'identifie aux protestants qui sont persécutés par l'Église catholique romaine. « Car je n'aurai nulle honte de confesser que j'ai ici compris quasi une somme de cette même doctrine [des luthériens] qu'ils estiment devoir être punie par prison, bannissement, proscription et feu, et qu'ils crient devoir être déchassée hors de terre et de mer¹². » En même temps, il contredit les faux témoignages rapportés au roi, qui laissaient entendre que Calvin appartenait aux sectes révolutionnaires des anabaptistes et non aux protestants allemands. « Je sais bien de quels horribles rapports ils ont rempli vos oreilles et votre cœur, pour vous rendre notre cause fort odieuse¹³. » Ensuite, dans la même lettre d'introduction au roi, il dresse la liste de ces calomnies, qui impliquent des motifs et des actions politiques. Il écrit : « C'est à savoir qu'elle ne tend à autre fin, sinon que tous règnes et polices soient ruinés, la paix soit troublée, les lois abolies, les seigneuries et professions dissipées ; bref, que toutes choses soient renversées en confusion¹⁴ ! » Entre ces deux fronts, Calvin cherchait à soutenir la cause de la Réformation telle que défendue en Allemagne et qui était acceptée par les évangéliques français¹⁵.

Si l'on regarde au texte de la première *Institution*, surtout en considérant qu'il a émergé de ce contexte, il n'est pas surprenant (sans rejeter les motifs théologiques propres de Calvin et son indépendance théologique, que nous considérerons plus loin), que ce ne soit pas Farel, Bucer ou même Zwingli qui aient constitué l'intérêt principal de Calvin et de l'alliance recherchée, mais que ce soit Luther et la cause des protestants allemands. En même temps, mis à part ces considérations politiques, il ne faut pas sous-estimer l'affinité théologique de Calvin avec Luther.

12. *Institution* (1536), 1.

13. *Ibid.* Voir aussi note 10.

14. Tel que cité dans Roland BOER, *Political Grace. The Revolutionary Theology of John Calvin*, Louisville, Westminster John Knox, 2009, p. 2. Boer défend, dans le reste de son ouvrage, l'idée selon laquelle Calvin semble protester trop fortement ! En d'autres termes, Calvin exprime son inquiétude que certaines tendances révolutionnaires caractéristiques des anabaptistes et mentionnées dans cette citation pourraient être détectées par le roi et être considérées comme faisant partie de sa théologie.

15. « La nécessité de plaider leur cause devant le roi exigeait de Calvin une réponse théologique double : le rejet du catholicisme romain institutionnalisé et, simultanément, le rejet de son opposition extrémiste, sous la forme du spiritualisme révolutionnaire et dérangeant qu'il a désigné à l'époque du nom de "catabaptistes" » (Lewis BATTLES, « Introduction », *Institutes* (1536), p. xlv).

Alexandre Ganoczy écrit : « éprouvant sa grande indépendance de pensée, le maître qu'il a choisi pour l'instruire dans les enseignements théologiques de la Réformation a été Martin Luther. Il ne s'est tourné vers Melanchthon, Zwingli et Bucer que pour compléter et vérifier sa pensée¹⁶. »

Pour conclure, nous avons étudié comment Calvin s'est senti obligé de prendre position et de défendre les évangéliques français. Il n'était ni un catholique romain, ni un anabaptiste révolutionnaire. Il était un évangélique français en continuité avec l'histoire de l'Église et par conséquent en continuité avec Luther *cum suis*. La question intéressante est de savoir si sa « prise de position » a influencé la publication. Il serait raisonnable de supposer que, peut-être, surtout en ce qui a trait à la doctrine de la justification, Calvin choisirait de suivre Luther et les protestants allemands. Je soutiens toutefois que, curieusement, Calvin démontre une indépendance remarquable dès le départ, qui a servi à justifier, au moins en partie, que le roi et ses professeurs associent Calvin aux anabaptistes.

La doctrine de la justification examinée de plus près

Ayant considéré le contexte historico-politique et religieux, examinons de plus près la doctrine de la justification de Calvin dans la première et la dernière édition de son *Institution*, et, dans une certaine mesure, dans ses commentaires.

Suivant la division du petit catéchisme de Luther : la loi, la foi et la prière comme structure globale de son *Institution*, il est significatif que, dans la première édition, Calvin place la doctrine de la justification dans le contexte de la loi. Il l'a donc placée entre ses écrits sur les Dix commandements et les usages de la loi. Après cela, il a poursuivi en ajoutant

16. Alexandre GANOCZY, *The Young Calvin*, trad. David Foxgrover et Wade Provo, Philadelphie, Westminster, 1987, p. 93. Il ajoute : « La première fois que Calvin est parvenu à une pleine conviction théologique, cela a été à propos d'une idée de Luther, qui a triomphé » (*ibid.*, p. 130). C'était plus précisément l'accent que mettait Luther sur la centralité et la puissance de la Parole de Dieu, que Calvin a maintenu, et en raison duquel on peut considérer que l'*Institution* est l'apologie de Calvin, et une apologie de la Parole de Dieu, de son autorité et de sa puissance, tirée de cette même Parole. Luther est devenu son « maître » en tant que disciple des Écritures, ce qui ne suppose pas que Calvin l'ait suivi aveuglément dans les détails de son exégèse (voir *ibid.*, p. 135).

une section finale sur la justification. Le premier positionnement dans le texte démontre que Calvin maintient l'accent que met Luther sur la distinction entre la justice des œuvres et la justice de la foi¹⁷. Ce positionnement de la doctrine de la justification dans la première édition montre que Calvin fait lui aussi de la doctrine et controverse de la justification l'élément central. Cela veut aussi dire qu'il existe un lien étroit avec la cause des évangéliques allemands dans le contexte de cette situation volatile sur les plans religieux et politique.

Si nous comparons ce positionnement de la doctrine de la justification dans la première édition avec les changements finaux plus tardifs apportés par Calvin, nous pouvons remarquer que, dans sa dernière édition (1559), le positionnement de la justification dans le contexte de la loi, dans la première partie générale de l'*Institution*, a été changé. Dans l'édition de 1559, Calvin la place dans le livre III, aux chapitres 11-18. Cela ne veut pas dire que Calvin avait rejeté la centralité de cette doctrine. En fait, il maintient que « c'est le principal pivot de la religion¹⁸ ». Néanmoins, je pense que ce développement est significatif sur les plans historique, contextuel et théologique.

Sur le plan de la polémique ou de l'apologétique, cela signifie que, dans la première édition, Calvin s'identifiait plus directement avec le réformateur allemand. Cela est conforme à la dynamique du temps. Plus

17. Lewis BATTLES, « Introduction », *Institutes* (1536), p. XIX. Pour répondre à ceux qui soutiennent que le placement de certaines doctrines dans un certain ordre dans l'ouvrage n'est pas significative, il faut dire que Calvin a lui-même continuellement révisé, non seulement le contenu, mais aussi l'ordre de son *Institution*. Qu'il l'ait fait d'abord pour des raisons théologiques est un sujet de débat. Calvin avait peut-être aussi des raisons pédagogiques, rhétoriques et tout simplement pastorales de le faire. Néanmoins, nous notons que les changements effectués l'ont été dans un but; même si ce but était pédagogique ou pastoral, les raisons théologiques doivent être étudiées dans le cadre de ces motivations.

18. *Institutes of the Christian Religion*, sous dir. John T. MCNEILL, trad. et indexation par Lewis Battles, Philadelphie, Westminster, 3, III, 11-18. Lewis Battles remarque que le matériau sur la justification de l'édition de 1536 est dispersé au fil de la dernière édition (voir Lewis BATTLES, « Introduction », p. XLIX). Il est vrai que les deux premiers paragraphes (26-27) sur la justification de l'édition de 1536 se trouvent toujours dans l'explication de la loi (cf. II, VII, 3 à II, VIII, 57 de l'édition de 1559). Toutefois, la majorité des paragraphes sur la justification de l'édition de 1536 sont repris dans la dernière édition du livre III, XI, 1, après l'explication de la loi, l'Évangile et la sanctification.

tard, les exigences politiques relatives à François I^{er}, à la Sorbonne et à la confusion avec les anabaptistes ne seraient plus prioritaires. Calvin en serait alors à l'étape de sa propre Réformation à Genève (devenue une ville de refuge pour les réfugiés français) et à un stade plus avancé de sa propre pensée sur les plans théologique et politique.

Dans l'édition de 1559, il élargit son explication de la justification et y ajoute une longue réfutation d'Osiander, adversaire théologique luthérien sur le sujet de la justification¹⁹. Ayant trouvé sa propre position à ce sujet, chercher la continuité avec les protestants luthériens allemands, sur les plans historique, politique et théologique n'était plus aussi urgent, car l'argument « politico-apologétique » pour l'alliance avec les luthériens, afin d'aider les évangéliques français, n'était plus une priorité. Ou bien y avait-il davantage de discontinuité avec les luthériens dès le départ, au moins plus que Calvin le laissait transparaître au roi et à ses conseillers ? Je ne dis pas cela pour signifier que Calvin s'est plus tard identifié aux ennemis de François I^{er}, notamment les anabaptistes. Mais je demande si certaines tendances de différenciation dans ses propres convictions théologiques (et sur le plan de sa propre explication de la doctrine de la justification) n'étaient pas présentes dès le départ, et ne se seraient manifestées seulement une fois que la situation historico-politique et théologique aurait changée.

Il y avait une différence dès le départ

Examinons la position et l'explication de sa doctrine de la justification dans l'édition tardive (1559). À la lumière des circonstances historico-politiques différentes, comme nous l'avons mentionné, on peut dire que l'importance de la doctrine de la justification est, dans une certaine mesure, minimisée. Elle est aussi relativisée par d'autres doctrines comme la loi, la christologie et la sanctification. Mais on ne peut en conclure simplement que la cause en est un changement de situation historique, contextuelle et politique. En effet, le changement d'accent est aussi attribuable au contenu différent que Calvin donne à la doctrine de la justification. Il fait même cela dès le départ. Toutefois, cela porte du fruit et se manifeste dans ses éditions plus tardives, et est expliqué et approfondi face à ses propres combats.

19. *Institutes* (1559), III, XI, 5-12.

Si j'affirme que le roi François 1^{er} et ses conseillers avaient davantage de raisons d'associer Calvin aux anabaptistes que Calvin le voulait ou l'admettait, c'est parce que sa doctrine de la justification impliquait plus que ce qu'elle impliquait et signifiait pour Luther et les luthériens. La doctrine de la justification de Calvin s'est révélée comme ne se limitant pas aux plans judiciaire, légal et extrinsèque. En fait, elle contenait dès le départ les germes et le potentiel de la nécessité du changement horizontal et même du changement politique-culturel. C'est la raison pour laquelle il a minimisé et relativisé l'importance de la doctrine de la justification. À cela s'ajoute sa compréhension de la loi et de la sanctification, qui contient aussi en germes des ramifications politiques²⁰.

La doctrine de la justification de Calvin ne se limitait pas aux sphères judiciaire, légale et extrinsèque. Nous voyons cela dans la façon dont Calvin relie immédiatement les dons du Saint-Esprit, en se fondant sur l'union avec Christ, à la doctrine de la justification, *ce qui à son tour sert de fondement à son association intrinsèque avec la sanctification et la loi*. « Car notre Seigneur miséricordieux nous a premièrement reçu dans sa grâce en vertu de sa propre bonté et de sa libre bonne volonté, pardonnant et oubliant notre péché, qui méritait la colère et la mort éternelle [Rom. 5:11 ; 6:22]. Ensuite, par les dons de son Saint-Esprit, il habite et règne en nous et par lui les convoitises de la chair sont de plus en plus

20. C'est aussi parce que, dès le début, Luther et Calvin ont eu des anthropologies théologiques différentes. Kolffhaus remarque que dans la théologie de Calvin, « die sittliche Anlage des Menschen wird anerkannt, whole gerade wie bei Luther bestritten... Ganz unbefangen redet Calvin von den herrlichen Gaben des natürlichen Menschen, seiner vernunft—er nennt sie ein Fünklein des Geistes Gottes » (D. Wilhelm KOLFHAUS, *Vom Christlichen Leben nach Johannes Calvin*, Ansbach, Werkdruckerei der Fränkischen Landeszeitung GmbH, 1949, p. 34-35). On peut comparer avec S. OZMENT, *Homo Spiritualis*, Leyde, Brill, 1969, plus particulièrement p. 115-116, où il soutient que l'anthropologie de Luther d'avant la Réformation, éclairée par ses études des Psaumes, est conçue comme étant « extrinsèque », c'est-à-dire plus strictement théologique. La théologie anthropologique de Luther, selon Ozment, procède de l'écoute de la Parole, qui forme le « contexte objectif » pour les pieds de l'âme (*intellectus, affectus, and memoria*). Le contexte objectif et réellement théologique est l'écoute de la Parole : audition du *verbi dei*, qui donne substance et soutient à notre marche *Coram Deo*. Il ne se fonde pas sur une compréhension dans laquelle, par exemple, l'intellect humain est illuminé et ainsi restauré par l'Esprit, mais il pense que l'être humain, à proprement parler, est recréé par la Parole et par l'Esprit, qui servent de « substance » à l'être humain. Il s'agit d'une pure ontologie foi-Parole-Esprit.

mortifiées chaque jour. Nous sommes effectivement sanctifiés, c'est-à-dire consacrés au Seigneur en pureté de vie totale, nos cœurs étant formés à l'obéissance de la loi²¹. »

Dans sa première explication de sa doctrine de la justification (1536), on perçoit déjà l'élan et l'accent mis sur la nécessité d'un changement substantiel, puisque Calvin établit un lien entre la justification et l'accomplissement de la loi. Pour lui, dès le départ, la justification ne se limite pas à une action de Dieu reçue par la foi sur la base des mérites de Christ. C'est plus qu'une imputation de la justice d'un autre en Cour de Justice. C'est plus que la non-imputation du péché. Pour lui, cela implique nécessairement le début d'un changement substantiel intrinsèque. Dès le départ, il y a un lien direct avec la subjectivité humaine intérieure; un lien direct avec la sanctification qui, inévitablement, aura des répercussions sur les plans historique et politique.

Nous avons expliqué que, dans la première édition de son *Institution*, Calvin a interrompu son explication de la justification par l'explication des usages de la loi. Et nous avons mentionné aussi que, après avoir expliqué les usages de la loi, il donne à son point de vue sur la justification (*qui ne se limite pas* aux sphères extrinsèque, légale ou judiciaire) un fondement plus solide et un lien intrinsèque avec l'accomplissement de la loi et la sanctification.

Il faut observer que Calvin ne nie pas mais défend l'importance de la centralité de la Parole et de Christ. Même dans sa première édition, il indique le vrai fondement de la justification, « qui est Jésus-Christ²² ». En lui, les vrais croyants sont élus avant la fondation du monde. Par la mort de Jésus-Christ, ils sont rachetés « de la condamnation de la mort, et libérés de la ruine... adoptés en lui à titre de fils et héritiers par le Père... réconciliés par son sang... [et] entés en Lui [ils] sont déjà, d'une certaine manière, participants de la vie éternelle²³. » Tous ces bienfaits sont résumés en disant : « C'est trop peu : nous connaissons une telle participation en lui que... en bref, tout ce qui lui appartient est nôtre et nous possédons toutes choses en lui; en nous, il n'y a rien²⁴. »

21. CALVIN, *Institutes* (1536), p. 34-35. Kolfhaus écrit : « Die Rechtfertigung aus gnaden durch den Glauben trägt auch alles, was Calvin über das Leben des Christen zu sagen hat » (KOLFHAUS, *Vom christlichen Leben...*, p. 38).

22. *Ibid.*, p. 37.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

Le fondement de la justification est donc Christ et ses bienfaits, auxquels participent les croyants en devenant participants aux Christ et à ses bienfaits. Mais en même temps, cela devient la base du contenu plus particulier de la doctrine de la justification de Calvin, comme *ne se limitant pas* aux sphères extrinsèque, légale ou judiciaire²⁵. Car c'est justement cette union avec Christ par la foi²⁶ qui forme aussi le fondement du lien de la justification à l'accomplissement de la loi et la sanctification²⁷.

Ainsi, pour Calvin, ce qui est important et central pour la doctrine de la justification, c'est l'union des croyants avec Christ²⁸. Mais il y a deux dimensions à considérer : la dimension spirituelle-relationnelle et la dimension ontologique-historique. Ces deux dimensions font partie intégrante de la compréhension de Calvin de l'union du croyant avec Christ. Pour le dire différemment : Calvin met l'accent tant sur l'effet externe que sur l'effet interne, tant sur la dimension externe que sur la dimension interne du fruit de l'union du croyant avec Christ, c'est-à-dire la justification et la sanctification (ou régénération).

25. Wolfhart Pannenberg soutient que Luther avait aussi une doctrine de justification qui « intègre » la participation, mais différente de celle de Calvin au sens où elle n'était pas intrinsèque, mais extrinsèque, ou plutôt exocentrique ou extatique. « La communion extatique avec le Christ, auquel se remettent les croyants, forme la base de la compréhension de Luther de la justification » (Wolfhart PANNENBERG, *Systematic Theology*, vol. 3, trad. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 215; voir aussi p. 215-236). Donc même sur le plan de l'union avec Christ, Luther s'est distingué de Calvin en défendant une compréhension extrinsèque de la justification sur la base d'une anthropologique théologique exocentrique.

26. « Christliches Leben kann nur deshalb Wirklichkeit werden, weil Christus die mitte ist, auf die das ganze Leben seiner Gläubigen ausgerichtet ist. Die Bindung an ihn ist grundsätzlich » (Wilhelm KOLFHAUS, *Vom christlichen Leben...*, p. 246).

27. Dans l'édition plus tardive, cela est plus développé, plus particulièrement à l'aide de plus de citations d'Augustin à ce sujet. Au livre III, chap. XIV, 4, Calvin établit très clairement le lien entre la justification et la sanctification et le situe dans la communion avec Christ. Il utilise l'exemple d'un arbre et affirme : « Finalement, il est certain que ce sont mauvais arbres, vu qu'il n'y a de sanctification qu'en la communion du Christ » (*Institution de la Religion Chrétienne*, Genève, La Société calviniste de France, 1957, p. 236).

28. « Auf welche Art und Weise vollzieht sich die Rechtfertigung? Calvins antwort lautet : "durch die Gemeinschaft mit Christus" » (Ho-Duck KWON, *E. Böhls Aufnahme der Reformatorische Theologie, besonders der Calvins : Die Bedeutung dieser Reformatoren-Renaissance für die Lösung theologischer Probleme der Gegenwart.*, dissertation, Ruprecht Karls Universität, 1991, p. 185).

Assurément, la dimension spirituelle-relationnelle doit être comprise comme étant la cause initiale et le contexte de la justification. Mais il ne faut pas non plus sous-estimer la visée sous-jacente, c'est-à-dire la dimension ontologique-restauracionniste, qui était dès le départ la force principale de la théologie de Calvin. Comme il le dit, l'union avec Christ par le Saint-Esprit et la foi rend possible que le Christ à l'extérieur de nous devienne aussi le Christ *en nous*²⁹. C'est ici que la dimension spirituelle-relationnelle et la dimension ontologique s'unissent, pour le pardon des péchés, l'imputation de la justice de Christ (justification) et la restauration (régénération et sanctification)³⁰.

29. *Ibid.*

30. Voir CALVIN, *Institutes* (1559) II, XIV, 7, où il explique sa compréhension de la mort et de l'ensevelissement de Christ, qui confère une double grâce au croyant : être libre de la mort et la mortification de la chair ; ou, respectivement, la justification et la sanctification. Cette idée de *duplex gratia* est mieux développée lorsqu'il traite plus spécifiquement de la doctrine de la justification. Il écrit : « En communion avec lui, nous recevons une double grâce : Voici la première grâce : nous sommes réconciliés avec Dieu par la justice de Christ et nous avons au ciel non un Juge, mais un Père bien disposé. La seconde : nous sommes sanctifiés par son Esprit pour vivre une vie de sainteté et de justice. En ce qui concerne la régénération, qui fait partie de la seconde grâce, j'en ai déjà dit ce qui me paraissait utile » (*ibid.*, III, XI, 1). Il faut remarquer que Calvin parle ici de la régénération, qu'il dit faire partie de la sanctification, comme il l'a déjà expliqué avant d'avoir expliqué la doctrine de la justification. Encore une fois, on peut s'objecter que l'ordre de ses explications de ces doctrines n'est pas aussi significatif que le contenu que Calvin leur donne. Il est vrai que Calvin n'a pas particulièrement élaboré d'ordre du salut dans un sens chronologique, comme cela a souvent été fait à l'ère de la post-réformation. Toutefois, Calvin explique lui-même pourquoi il a décidé d'expliquer la justification plus amplement seulement après avoir écrit longuement sur la régénération/sanctification. « La justification a été moins développée, parce qu'il était nécessaire de comprendre, tout d'abord, que la foi n'est pas passive et sans œuvres bonnes, bien que ce soit par elle que nous obtenions, par la miséricorde de Dieu, une justice gratuite » (*ibid.*). Cette citation montre que Calvin soulignait que la sanctification provenait d'une foi active, c'est-à-dire d'une disposition productive du cœur du croyant, en tant que vrai contexte et réalité vivante pour une bonne compréhension et appréciation de la justification. Il est donc clair que Calvin est convaincu que, sans avoir premièrement une foi vivante produisant de bonnes œuvres comme fruit de la régénération, personne ne peut obtenir une vraie compréhension ni obtenir une vraie consolation de la doctrine de la justification. S'il ne s'agit pas d'une pré-condition chronologique, il s'agit certainement d'un préalable spirituel, *un aspect concomitant subjectif, même une vie de sainteté.*

Ce que nous pouvons en conclure ici, c'est que la compréhension calvinienne de la justification était dès le départ essentiellement bidimensionnelle. Il y a la dimension spirituelle-relationnelle, qui dans la pensée de Calvin a la prééminence. Toutefois, on ne peut comprendre cette première dimension sans tenir compte de l'importance de la dimension ontologique. En fait, *la théologie de Calvin doit être comprise dans le cadre fondamental d'une visée restaurationniste*³¹. C'est pourquoi Calvin a, dès le départ, placé sa première explication de la justification dans le contexte de son explication de la loi³². Bien que fondé dans la catégorie spirituelle-relationnelle et en dépendant, le but ou la destinée de la dimension relationnelle-spirituelle est la restauration ontologique. Plus précisément, cela laisse la porte ouverte, dans la théologie de Calvin, à une dimension historique « développementale » dans un but restaurationniste, avec ses propres ramifications culturelles et politiques.

Une comparaison plus étroite avec Luther

À ce stade, il est utile de comparer Luther et Calvin eux-mêmes à ce sujet, de comparer leurs propres interprétations de l'Écriture. On peut dire que Luther a adhéré étroitement à une compréhension juridique, légale et extrinsèque de la justification, même quand il en parlait de façon anthropologique. Le jugement, tel qu'appliqué au croyant, est de par sa nature même « légal ». C'est dans ce sens que Luther interprète Romains 4.7 : « Heureux ceux dont les iniquités sont pardonnées, et les

31. Voir I. John HESSELINK, *Calvin's Concept of the Law*, Pickwick, 1992, plus particulièrement p. 283-284, importantes à ce sujet. Il écrit : « Une autre façon d'envisager le but d'un processus de régénération la vie durant est la restauration de l'image de Dieu dans la vie du croyant ».

32. Dans son livre (voir note ci-dessus), John Hesselink montre aussi très bien que Calvin défendait et soulignait le troisième usage de la loi comme règle de vie pour le croyant régénéré comme étant fondamental et primaire. Cela est clairement contraire à Luther, qui a foncièrement nié cet usage de la loi pour le croyant. Il a seulement désiré que la loi ne conserve comme usage premier et principal que son utilité pédagogique d'accusation qui pousse même les chrétiens, qui désespèrent d'eux-mêmes, à vivre par la foi en Christ seul. Pour Luther, la loi morale appartient à la dispensation du vieil homme, du monde déchu, duquel le croyant continue à faire partie jusqu'à sa mort physique; mais elle n'est plus en vigueur ni n'est plus une norme pour ceux qui sont morts à la vieille dispensation en Christ et qui vivent par la foi en tant que créatures spirituelles complètement nouvelles.

péchés couverts!» (Ostervald 1996). Luther commente ce passage en disant : « En eux-mêmes, les croyants restent toujours des pécheurs; par conséquent, ils sont toujours justifiés de l'extérieur³³. » Il est remarquable que Luther ne définit pas « en eux-mêmes » sur le plan de l'essence, de la qualité ou de l'inhérence, mais sur les plans judiciaire, légal et extrinsèque : « Par "en eux-mêmes", je veux dire, ce que nous sommes selon notre propre jugement et notre propre opinion [c.-à-d. des pécheurs]; par "de l'extérieur", ce que nous sommes selon Dieu et Son jugement. Nous sommes justes "à l'extérieur de nous-mêmes", quand notre justice ne vient pas de nos œuvres, mais qu'elle nous est donnée seulement par imputation divine. »

En comparaison, et à propos de l'interprétation du même texte, Calvin pense que ce qui est décrit dans ce verset ne concerne pas qu'un jugement, et ne concerne pas que les plans légal et extrinsèque, c'est-à-dire ce qui est et provient de l'extérieur. La justification *intègre un acquis intérieur, un aspect concomitant subjectif, même une vie de sainteté.*

Calvin interprète aussi Romains 4.7 de manière légale, comme étant une déclaration de Dieu; toutefois, on pourrait y entrevoir une association interne : une disposition de foi subjective nécessaire et ses fruits de sainteté. « Or il est certain que David ne parle point des infidèles, mais de soi-même et de ses semblables³⁴. » Dans le même contexte, Calvin dit : « Or au contraire, le Seigneur prononce qu'il a imputé à son serviteur Abraham la foi à justice [Rm 4.3], non pas seulement pour le temps qu'il servait aux idoles, mais longtemps après qu'il avait commencé à vivre saintement. Abraham donc avait déjà longtemps adoré Dieu en pureté de cœur, et avait suivi longtemps ses commandements, selon qu'un homme mortel peut faire : et toutefois il a sa justice par la foi³⁵. »

Ainsi, à l'égard de « l'intérieur », Calvin laisse la porte ouverte à ce que cet aspect concomitant de la justification et de la justice ne se limite pas à un jugement d'injustice sur soi-même, comme chez Luther.

Cette distinction entre Luther et Calvin est ainsi présente dès le départ. C'est l'interprétation de la justification de Calvin, qui la compre-

33. Martin LUTHER, *Commentary on Romans*, trad. anglaise de J. Theodore Mueller, Grand Rapids, Kregel, 1976, p. 83.

34. CALVIN, *Institutes* (1559), III, XIV, 11.

35. *Ibid.*

nait *comme ne se limitant pas* aux sphères judiciaire, légale et extrinsèque (mais intégrant une attitude interne « d'adaptation » en lien avec l'union avec Christ et ses bienfaits) qui apporte la dimension ontologique de la sanctification dans le croyant³⁶. N'est-ce pas ce qui le rapprochait des anabaptistes de son temps, avec ses conséquences « politiques » internes? Cela ne donne-t-il pas, rétrospectivement, le bénéfice du doute au roi François I^{er} et à ses conseillers, au moins sur le plan du jugement historique qu'ils ont porté sur Calvin et les calvinistes?

Les ramifications politiques de la doctrine de Calvin de la justification : François I^{er} et ses conseillers avaient-ils en partie raison ?

Bien que Calvin se soit fortement dissocié des anabaptistes, étant donné sa doctrine de la justification et ses différences avec celle de Luther (avec les disciples duquel François I^{er} cherchait une alliance), on pourrait considérer que Calvin est plus proche d'eux qu'il ne l'a admis, même dans ses premières éditions de *l'Institution*³⁷. Cela s'est finalement révélé dans les fruits politiques de la justification, sur les plans religieux et politique, comme on peut l'observer dans la longue explication qu'il insère presque intégralement dans ses dernières éditions, sur la liberté chrétienne, la puissance ecclésiastique et l'administration politique.

Dans cette section, Calvin tente de défendre sa position sur deux fronts, c'est-à-dire de se situer entre l'anarchisme (qui rejette toute autorité temporelle et tout ordre séculier en ne reconnaissant que la dimension spirituelle) et l'autoritarisme rigide qui étouffe la liberté chrétienne et la change en légalisme. Calvin démontre la possibilité de marcher entre ces deux extrêmes au moyen de son interprétation de la doctrine de la justification, enracinée dans l'union de foi avec Christ et ses bienfaits.

La liberté chrétienne existe en vertu de cet acte de foi et en tire son origine de trois manières : premièrement, elle libère les consciences du fardeau de la condamnation de la loi, en leur imputant la justice de Christ (c'est clairement le fruit de la justification, en parlant de la

36. Voir aussi Pierre MARCEL, « La Justification et la Sanctification dans la Pensée de Calvin », *La Revue réformée* 236, tome LVII, 2006, p. 57-72.

37. Voir aussi Roland BOER, *Political Grace. The Revolutionary Theology of John Calvin*, Louisville, Westminster John Knox, 2009.

liberté); deuxièmement, cette liberté vis-à-vis la loi, sur le plan de la conscience, touche aussi à l'obéissance à la loi, la volonté de Dieu dans l'amour; troisièmement, cette liberté fondée dans la justification par la foi permet à Calvin d'exprimer son concept d'*adiaphora*³⁸.

C'est en effet précisément cette doctrine de la justification (qui ne se limite pas aux sphères judiciaire, légale et extrinsèque, et qui intègre les dons de l'Esprit en vertu de l'union de foi avec Christ) qui sert à Calvin de fondement à la liberté chrétienne et aux implications politico-culturelles (les deux dimensions). Calvin déclare : « Pour résumer, nous voyons bien la direction à laquelle tend cette liberté; c'est-à-dire, que nous devrions utiliser les dons de Dieu aux fins pour lesquelles Il nous les a donnés³⁹ sans scrupule de conscience⁴⁰, aucun trouble de l'esprit... Mais il faut remarquer soigneusement que la liberté chrétienne est, dans toutes ses parties, quelque chose de spirituel⁴¹. » Toutefois, pour Calvin, cette « chose » spirituelle contient aussi les germes de ramifications politiques et culturelles importantes. Si l'on considère la liberté du point de vue de l'union de foi avec Christ et de son implication à l'égard de la sanctification, des implications politiques deviennent inévitables. Dans la perspective de l'union de foi avec Christ et ses bienfaits spirituels, quand les magistrats ou les dirigeants de la sphère publique « embrassent le Fils » (Ps 2.2), cela ne les oblige pas à mettre leur autorité de côté et à se retirer dans la sphère privée, mais les oblige plutôt à soumettre à Christ la puissance dont ils ont été investis, afin qu'il règne sur eux tous⁴². Calvin va même jusqu'à les appeler les « vicaires de Dieu⁴³ » dans le cadre de leur fonction publique.

38. CALVIN, *Institutes* (1536), p. 176-178.

39. Le lien anthropologique intrinsèque en est le fondement.

40. À cause de l'imputation.

41. CALVIN, *Institutes* (1536), p. 180. Sur le plan anthropologique, Calvin commence par un point de vue « restaurationniste » de principe de l'être humain déchu. Kolfhaus écrit : « Christlichen Leben bedeutet ihm, daß dieses ganzes Leben ohne Abzug und Vorbehalt unter die Christusherrschaft gestellt ist mit dem Ziel der Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes, das nur an Christus zu erkennen ist » (Wilhelm KOLFHAUS, *Vom Leben...*, p. 253, italiques ajoutées).

42. CALVIN, *Institutes* (1559), IV, XX, 5.

43. *Ibid.*, IV, XX, 5.

Au bout du compte, la question du lien entre la dimension politique et la doctrine de la justification est enracinée dans le rapport que Calvin établit entre le troisième usage de la loi et la justification. À l'égard de cet usage, qui trouve son origine dans l'union de foi, qui est aussi le fondement de la liberté chrétienne, les germes de la théologie politique de Calvin fleurissent. Ce développement devient important dans son explication des deux tables de la loi, au livre IV, XX, 9 de la dernière édition de son *Institution*.

Dans son explication des deux tables de la loi, Calvin commence ainsi la section, dans la première édition de son *Institution* : « Or maintenant, il nous faut brièvement déclarer quel est l'office des magistrats, selon qu'il est écrit par la Parole de Dieu, et en quelle chose il gît⁴⁴. » Dans cette première édition, il poursuit en disant : « Jérémie admoneste les rois de faire... » Dans la dernière édition, cette partie est séparée par une insertion qui démontre le développement de la doctrine de Calvin à ce sujet. Dans cette insertion, il est conscient d'une différence avec les disciples de Luther sur le plan politique, différence des deux positions ancrée dans leurs compréhensions respectives de la justification.

Pour Calvin, il est devenu important et clair que les magistrats, dans le cadre de leurs fonctions, doivent commencer par la religion et le culte de Dieu; la piété doit être leur « principale préoccupation⁴⁵ ». En tant que vicaires de Dieu, les dirigeants chrétiens doivent restaurer et maintenir le vrai culte de Dieu et la piété. En effet, Calvin récupère la préoccupation des sectes anabaptistes (qui se retiraient dans leurs communautés spirituelles) et l'applique au niveau politique public en admonestant les dirigeants chrétiens à régner par la vertu des dons du Saint-Esprit, conformément à la volonté de Dieu exprimée dans sa loi (le principal usage de la loi pour Calvin). L'objectif? Transformer la société dans son ensemble, autant que possible, en vue d'établir le vrai culte de Dieu et la piété. À cette fin, Calvin insère, dans la dernière édition de l'*Institution* : « D'où il est aisé de rédarguer la folie de ceux qui voudraient que les magistrats, mettant Dieu et la religion sous le pied, ne se mêlassent que de faire droit aux hommes [la position des disciples de Luther]. Comme si Dieu avait ordonné des supérieurs en son nom pour

44. Voir CALVIN, *Institutes* (1536), p. 211, et comparer avec la dernière édition IV, XX, 9.

45. CALVIN, *Institutes* (1559), III, XX, 9.

décider les différents et procès des biens terrestres, et qu'il eût mis en oubli le principal, à savoir qu'il doit dûment servi selon la règle de sa Loi⁴⁶ ! »

Le présent article ne vise pas à traiter de la différence entre la théologie politique de Luther et celle de Calvin. Toutefois, afin de faire ressortir certaines preuves textuelles du développement démontrant les implications politiques inhérentes de la doctrine de la justification de Calvin et sa théologie politique, on peut consulter le livre IV, XX, 1. Dans cette section, Calvin commence par une partie de la première édition de 1536, qu'on suppose plus luthérienne à ce stade, mais il insère dans sa dernière édition une section qui souligne l'unité du *duplex in homine regimen*. Nous constatons ici le lieu où Calvin est le plus explicitement « partagé » entre l'anabaptisme et les disciples de Luther. Il écrit : « Car bien que cet argument semble être éloigné de la théologie et doctrine de la foi, que je traite, toutefois la procédure montrera que c'est à bon droit que je l'y conjoins [c'est-à-dire conjoindre la doctrine spirituelle de la foi à la moralité externe]. Et surtout parce qu'aujourd'hui il y a des gens forcenés et barbares, qui voudraient renverser toutes polices, bien qu'elles soient établies de Dieu. D'autre part, les flatteurs des princes, magnifiant sans fin et mesure la puissance de ceux-ci, les font quasi jouter contre Dieu⁴⁷. » Au livre IV, XX, 2, Calvin ajoute à la première édition (par rapport au point dont nous traitons) : « Mais le but de ce régime temporel [il reprend ici ce qui avait été dit dans la première édition, mais cela ne va pas assez loin et, par conséquent, Calvin ajoute] est de nourrir et entretenir le service extérieur de Dieu, la pure doctrine et religion, garder l'état de l'Église en son entier [ici prend fin l'ajout], nous former à toute équité requise à la compagnie des hommes pour le temps que nous avons à vivre parmi eux, d'instituer nos mœurs à une justice civile, de nous accorder les uns avec les autres, d'entretenir et conserver une paix et tranquillité communes⁴⁸. » De toute évidence, les tâches de l'État et de l'Église se mêlent de plus en plus. Alors que Calvin mûrit dans sa pensée, il développe aussi une théologie politique plus claire et spécifique. Ce qui était resté « caché » dans la première édition est révélé et clarifié dans la dernière.

46. *Ibid.*, III, XX, 9 (italiques ajoutées).

47. CALVIN, *Institutes* (1559), IV, XX, 1.

48. *Ibid.*, IV, XX, 2.

La différence avec la position de Luther se précise. Steven Ozment écrit au sujet de la position de Luther : « Luther juge tous les nouveaux systèmes sociaux et politiques de ses compétiteurs inapplicables et indésirables, particulièrement les théocraties des anabaptistes séparatistes et des spiritualistes, et les utopies sociales des paysans révolutionnaires. Nous ne pouvons pas non plus dire que Luther aie jamais “exigé” de la part des princes de l’Allemagne qu’ils accomplissent leurs fonctions en vrais chrétiens. C’est quelque chose que les chercheurs modernes admirent chez Zwingli, qui a tenté de le faire à Zurich⁴⁹. »

Il apparaît donc clairement maintenant que c’est exactement ce que Calvin a fait, étant plus en harmonie avec Zwingli sur ce point, en appelant les magistrats à remplir leurs fonctions en vrais chrétiens, en appliquant positivement le troisième usage de la loi de Dieu en tous lieux, toutes les fois que c’est possible. Cela découlait de son interprétation de la doctrine de la justification telle qu’enracinée dans sa christologie. Par conséquent, Genève est devenue semblable aux théocraties spirituelles « privées » des anabaptistes et des spiritualistes, mais en version publique. C’était politiquement révolutionnaire⁵⁰. « Luther et ses disciples étaient les principaux adversaires des différentes expériences théocratiques de ce siècle, tant spirituelles que sociales, dans leurs versions modérées et dans leurs versions extrêmes⁵¹. » On peut considérer que Genève a été une telle expérience sous Calvin.

Conclusion

D’un point de vue contextuel et historique, dans un cadre de référence religieux-politique, à la lumière de mes arguments, il est probable-

49. Steven OZMENT, *Protestants The Birth of a Revolution*, New York, Doubleday, 1992, p. 132. Ozment ajoute : « Luther aurait trouvé qu’une telle critique de sa philosophie politique était risible, tant sur le plan de sa propre théologie, qui distinguait clairement la vertu civique de la justice chrétienne, qu’à la lumière du comportement réel des politiciens de ce siècle; car Luther considérait que les princes seraient des “oiseaux rares” au ciel » (*ibid.*, p. 132).

50. Robert M. Kingdon écrit : « D’un point de vue global, il me semble évident que les changements survenus à Genève entre 1526 et 1559 représentent une révolution bien réelle » (« Was the Protestant Reformation a Revolution? », in *Transition and Revolution. Problems and Issues of European Renaissance and Reformation History*, sous dir. Robert M. KINGDON, Minneapolis, Burgess, 1974, p. 73).

51. Steven OZMENT, *Protestants*, p. 147.

ment équitable d'affirmer que, rétrospectivement, François I^{er} et ses conseillers avaient de meilleurs arguments que Calvin ne l'admettait. Même si cela n'était pas explicite dans l'édition de 1536 de l'*Institution*, si l'on regarde aux insertions plus tardives et au développement des germes déjà présents dans sa compréhension distinctive de la justification, la théologie politique de Calvin ressemblait effectivement aux aspirations des « révolutionnaires théocratiques enthousiastes » anabaptistes avec lesquels François I^{er} avait associé Calvin.

Je pense que cela vient du fait que Calvin avait, dès le départ, développé une doctrine de la justification qui *ne se limitait pas* aux sphères judiciaire, légale et extrinsèque. Il avait uni la dimension verticale du jugement libérateur que Dieu porte au sujet du croyant, avec une appropriation horizontale de la grâce, avant d'en tirer des conséquences pratiques.

Cela a servi de levain à des ramifications politiques. Les convictions et les positions théologiques sont devenues des catalyseurs agissant pour la transformation politique et même, peut-être, pour le changement révolutionnaire.

Si l'on regarde en arrière, il n'est peut-être pas surprenant que Calvin soit devenu la source principale du puritanisme nord-américain, des bâtisseurs visionnaires de la ville sur la montagne. Pour Luther et ses disciples, le fait « d'assujettir le gouvernement séculier à l'éthique chrétienne de l'amour et du pardon et de l'employer pour construire une nouvelle Jérusalem sur terre était une dangereuse incompréhension de la nature humaine et du rôle limité du gouvernement dans la vie humaine⁵² ». Pour Calvin, étant donné son point de vue sur la justification et ses implications anthropologiques et politiques, cela n'était pas en dehors du champ d'application, et c'était même nécessaire. Les évangéliques français, pour lesquels Calvin a écrit son apologie à François I^{er} roi de France, ont finalement pris les armes, mais ont été obligés de s'enfuir, et plusieurs d'entre eux ont trouvé refuge aux Pays-Bas calvinistes. Ils ont là contribué à l'établissement d'une Église d'État réformée et à la création d'une société et d'une culture calvinistes.

52. *Ibid.*, p. 132.