

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Daniel MARGUERAT

Le pari protestant

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1986, tome 82, p. 198-208

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

Le pari protestant

Le temps est aux anniversaires, et le protestantisme ne s'est pas privé. L'Allemagne s'est souvenue de la naissance de Martin Luther, en 1483. Les Français, l'an passé, commémoraient la Révocation de l'Edit de Nantes. Cette année, Vaud et Genève célèbrent 1536, où l'instauration de la Réforme, bon gré mal gré, fit tourner leur histoire. L'ampleur des manifestations a surpris, leur succès médiatique aussi. On peut l'expliquer par la fonction symbolique de l'anniversaire : un peuple qui magnifie son passé est un peuple qui raconte son histoire, un peuple qui se raconte, pour se dire d'où il vient et ce qu'il est devenu. Israël a vécu de se raconter les prouesses de Dieu en sa faveur. L'anamnèse est donc ce chemin qu'emprunte la quête de soi. Célébrer autant la Réforme signale un besoin de ressaisir l'identité protestante aujourd'hui, et je vois qu'il en va de même, par d'autres voies, dans le catholicisme contemporain.

La demande qui m'est faite dans cet article est de dire, d'un point de vue protestant, quels sont les lieux forts de la tradition réformée dans son dialogue avec le catholicisme. Mais la demande bute sur deux difficultés. La première : quel est au juste l'héritage réformé ? Comment le cerner, et évaluer sa réception, au cours de ces plus de quatre siècles qui ont suivi le séisme théologique de la Réformation ? D'une certaine manière, le retour à la Bible, l'affirmation de la justification par la foi, l'accès à la responsabilité éthique, pour prendre ces trois stigmates réformés, sont devenus aujourd'hui le bien commun de la christianité. Les revendiquer comme une propriété protestante aurait un parfum de passéisme. On serait alors tenté d'enjamber les siècles et de décrire l'œuvre théologique puissante des Réformateurs. Mais dans ce pont établi avec les événements du XVI^e siècle surgit la seconde difficulté : quel statut conférer à ce passé fondateur, dans une confession qui n'admet d'autre tradition que la référence normative à l'Écriture Sainte ? En bonne théologie réformée, le retour au passé n'est pas normatif en soi ; seule la conformité scripturaire donne autorité aux agirs et aux décisions de l'histoire.

Ces deux particularités, l'osmose des valeurs entre confessions chrétiennes et le refus d'une fixation sacralisante du passé comme tel, me font renoncer à une exhibition des valeurs « typiquement protestantes ». Je veux plutôt montrer comment, à partir de son héritage et de son génie propre, le protestantisme tente de répondre à quelques défis posés aujourd'hui au monde chrétien. Il émerge en effet ce qu'avec Paul Ricœur j'appellerai un « pari protestant »¹, face à quatre défis auxquels sont confrontées toutes les Eglises : l'éclatement des lectures de la Bible, l'aspiration à l'unité chrétienne, la fonction du ministère, et le rapport de la foi au monde politique.

Nous les aborderons l'un après l'autre.

1. Le pari de la convergence des lectures de la Bible

À la naissance du fait réformé, il y a, on le sait, l'accès retrouvé aux Ecritures. « Nous nous reposons sur la Sainte Parole, y fichant nos cœurs, nos entendements, nos yeux et nos oreilles, sans nous détourner ni çà ni là », conclut superbement Calvin à la Dispute de Lausanne (1536)². En soustrayant la lecture de la Parole à la tutelle du magistère ecclésiastique, en plaçant le croyant devant le texte nu — du moins le croyait-on —, la Réforme libérait à la fois le lecteur et la Bible dans l'acte de lecture. Plus n'est besoin d'un guide, ou d'un censeur, pour entendre la Parole ; désormais tout croyant, animé par ce que Calvin appellera le témoignage intérieur du Saint-Esprit, est capable de distinguer la Parole de Dieu que renferme l'Ecriture et de la comprendre. Il est appelé alors à s'y soumettre totalement, dût-il s'il le faut se dresser contre l'Eglise. En introduisant le principe du *sola scriptura*, la Réforme congédiait des siècles d'interprétation et de codification doctrinale, et statuait que l'Ecriture doit être comprise à partir d'elle-même, et non en fonction d'une règle qui lui serait imposée.

Cet accès immédiat à l'Ecriture, concrétisé par un énorme effort de traduction et de diffusion de la Bible, contraignait aussi à se forger des instruments de

¹ C'est le thème de l'intervention de P. Ricœur au congrès « Protestantisme et liberté » (Paris, octobre 1985), retranscrite dans le Bulletin du Centre Protestant d'Etudes et de Documentation, 313, Paris, juillet-août 1986, pp. 163-170.

² *Les Actes de la Dispute de Lausanne, 1536*, publiés intégralement d'après le manuscrit de Berne par A. Piaget, Neuchâtel, 1928, p. 225.

lecture. Dans la mouvance de la Renaissance et de son goût pour les langues anciennes, mais surtout à partir de la critique rationaliste au XIX^e siècle, la lecture de la Bible s'est érigée en discipline scientifique dotée de méthodes rigoureuses et éprouvées. On applique à l'étude des Ecritures les règles de la philologie et de la connaissance historique, relayées actuellement par les sciences du texte (linguistique, rhétorique, sociologie de la communication). Les progrès constants de l'exégèse scientifique, partagés maintenant par les savants catholiques, ont porté leurs fruits en améliorant notre compréhension du texte ; la parution de la Traduction Œcuménique de la Bible (1972 et 1975) en est le signe.

Mais en même temps, par ses découvertes, la critique a ébranlé des convictions ancrées. On s'est aperçu en effet que l'interprétation de l'œuvre de Jésus diffèrait notablement d'un évangile à l'autre ; que les récits de la création avaient une fonction plus figurée, symbolique, qu'historique ; on s'est interrogé sur l'historicité des récits de la Résurrection... Bref, le rapport à la Bible en est devenu plus passionnant, mais moins simple. A cette vague de fond, dénoncée ici ou là comme un péril pour la foi, nombre de communautés et de croyants ont réagi : soit par un repli sur des positions fondamentalistes (c'est l'intégrisme de la lecture), soit en développant une piété revivaliste de style anglo-saxon, centrée sur l'expérience religieuse personnelle ; les uns et les autres opposent avec obstination à la critique biblique leur conviction de la simplicité et de la transparence des Ecritures.

Aucune confession chrétienne n'échappe actuellement à ce conflit des lectures de la Bible³. Il recouvre, pour faire court, un conflit du savoir et de la piété. D'un côté une lecture savante, qui à force de se concentrer sur l'analyse scientifique du texte, avec les audaces que permet et exige toute science, tend à perdre de vue sa finalité : que le texte soit mieux compris et correctement mis en pratique. D'un autre côté une lecture croyante, débordante de certitudes, où le texte n'est plus que la surface projective des convictions dogmatiques du lecteur. D'un côté, l'étude et l'obéissance sont entrées en divorce ; de l'autre, la croyance a tué l'écoute du texte.

C'est dans le refus de cette alternative que se situe, de mon point de vue, le pari protestant. La conviction réformée, qui d'une façon ou d'une autre

³ Pour ce qui est du catholicisme, on rappellera la vive controverse née des thèses de C. Tresmontant, *Le Christ hébreu*, Paris, 1983, ou la parution de ce livre de R. Laurentin au titre significatif : *Comment réconcilier l'exégèse et la foi*, Paris, 1984.

accompagne toute l'histoire du protestantisme, est que le croyant n'a pas à choisir dans sa connaissance de Dieu entre le savoir et la piété. La foi n'a rien à craindre d'un examen critique de ses écrits fondateurs, elle n'a pas à s'effrayer d'une remise en cause des images reçues sur ses origines, car elle ne peut qu'y gagner en clairvoyance et en vérité. A l'inverse, l'étude du Livre ne s'inscrira pas, en régime chrétien, comme un loisir culturel, mais comme un appel à l'appropriation ; la Parole n'est vraiment comprise qu'au moment où elle est « faite » (Mt 13, 23). Les Réformateurs le savaient bien — Luther, Calvin, Farel, Bucer —, eux en qui se recueillent à la fois la tradition du savoir humaniste et la richesse de la spiritualité médiévale, dans une convergence infiniment impressionnante de science et de piété. Voici le pari, difficile : que devant la Bible, étude et écoute demeurent constamment en débat.

Les résultats actuels montrent que l'émancipation de la tutelle du magistère a été pour l'exégèse extraordinairement féconde. Mais les biblistes réformés réalisent maintenant que la libération d'une censure doctrinale n'implique pas forcément l'oubli de la tradition. Car la tradition n'est pas que le magistère ; elle est l'accumulation des lectures bibliques qui ont fait espérer, chanter, crier, vivre et mourir une foule immense d'hommes et de femmes croyants. Cette conscience qu'on ne peut vivre sa foi et penser sa foi sans prendre part à une tradition, n'est-ce pas l'un des paris dont vit le catholicisme ?

2. Le pari de la pluralité

Un autre défi posé au monde chrétien du XX^e siècle est, assurément, le scandale de la division des Eglises. Quarante ans d'œcuménisme actif ont permis des acquis irréversibles ; les spectaculaires rapprochements auxquels nous avons assisté attestent la possibilité de réduire les fractures, et de résorber les préjugés. Mais actuellement, l'œcuménisme théologique marque le pas. Il régresse même. Après sa lente et laborieuse gestation, le programme commun proposé par le document BEM⁴ n'emporte pas l'adhésion.

Cette stabilisation devrait permettre de repenser le concept d'unité qui sous-tend les négociations œcuméniques. Schématiquement, la politique

⁴ Foi et Constitution, *Baptême - Eucharistie - Ministère* (Document dit de Lima), Paris, 1982.

suivie est celle du minimum commun acceptable par toutes les parties ; l'unité devrait passer par l'accord doctrinal. Le pari protestant est que la diversité ne conduit pas au schisme entre nous. Quel est le scandale, en effet ? Il n'est pas dans la multiplicité et la diversité des Eglises. Le scandale, c'est la division. Et la division est que les Eglises ne parviennent pas à se reconnaître les unes les autres et à se comprendre, ensemble, comme le corps un et divers de Jésus-Christ. Le pari protestant, c'est de passer de l'œcuménisme fusionnel à un œcuménisme de la pluralité. L'unité à laquelle le Christ appelle les siens est cette reconnaissance réciproque par laquelle les Eglises se respectent, s'aiment et s'interpellent les unes les autres au nom de l'Evangile. Il n'en est pas allé autrement lorsqu'il s'est agi, entre Pierre et Paul, de régler le conflit né de l'évangélisation des non-juifs en l'an 49 (Ga 2 ; Ac 15).

Il faut dire que l'existence plurielle de la chrétienté n'est pas un fait moderne, né de la pulvérisation du christianisme occidental. On se rend mieux compte maintenant que le christianisme des origines n'était pas un bloc monolithique, mais qu'il présentait un foisonnement de communautés infiniment diverses. Le Nouveau Testament lui-même, qui n'est pas un manuel mais un recueil de 27 livres, dont chacun a sa personnalité bien profilée, est une concrétisation littéraire de cette diversité. Qui n'est pas frappé, à la lecture des évangiles ou des épîtres, devant l'efflorescence superbe des styles, des images, des genres littéraires variés par lesquels les premiers chrétiens ont formulé leur foi en Jésus ? Ce sentiment d'infinie diversité s'approfondit lorsque le lecteur contemple les mondes théologiques différents que fait surgir sa lecture. Qui ne perçoit en effet que les Actes des Apôtres et l'Apocalypse ne rendent pas le même son, que les lettres de Paul ne parlent pas du tout de l'Eglise comme celles de Jean, et que la christologie des Hébreux n'a pas son pareil dans le Nouveau Testament ? Et que dire des quatre Evangiles, que les Pères ont eu la sagesse — disons le mot : l'inspiration — de ne pas réduire à un seul, en dépit de leurs divergences toujours mieux reconnues ?

L'Eglise ancienne ne s'y est pas trompée, d'ailleurs. En clôturant au IV^e siècle le canon néotestamentaire, en reconnaissant à vingt-sept livres l'autorité d'exprimer adéquatement la foi apostolique, l'Eglise sanctionnait la polysémie contre l'uniformité doctrinale⁵. Décision audacieuse, exemplaire, qui nous laisse aujourd'hui encore stupéfaits d'admiration : voilà une Eglise qui,

⁵ Voir à ce sujet les belles pages de P. Gisel, *Croyance incarnée*, Genève, 1986, pp. 89-106.

dans un contexte de lutte contre l'hérésie, où un resserrement doctrinal pourrait justement s'imposer à l'instar du judaïsme rabbinique au premier siècle, voilà une Eglise qui, dans sa lutte contre la déviance, sanctionne un accord sur le caractère révélateur de l'événement Jésus-Christ, mais un accord en débat ! Elle ne protège pas sa doctrine par une orthodoxie invariante, mais par le consensus de vingt-sept témoins variants, dont la cohérence tient à leur référence commune à une personne, Jésus-Christ ! Sa décision, proprement œcuménique, sanctionnait la conciliarité, plutôt que la régression fusionnelle. Dans ce pari sur la pluralité se reconnaît le protestantisme, mais on sait à quel prix, au prix de quelles tensions, ce pari a été tenu dans l'histoire.

Nous avons parcouru jusque-là deux champs théologiques où s'exerce le pari protestant : la multiplication des lectures de la Bible, avec un pari sur la cohérence du savoir et de la piété ; la division du christianisme, avec un pari sur l'unité plurielle. Un troisième champ s'ouvre à nous : la fonction des ministères dans la communauté.

3. Les ministères et la communauté

Inutile de rappeler à quel point la question des ministères est une zone de turbulences dans les rapports interconfessionnels. Je ne retiendrai qu'un point de désaccord. La tradition réformée se reconnaît dans ce jugement de Martin Luther, qui ouvre *L'Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande* (1520) : « On a inventé que le Pape, les Evêques, les Prêtres, les gens des Monastères seraient appelés état ecclésiastique, les Princes, les Seigneurs, les artisans et les paysans l'état laïque, ce qui est certes une fine subtilité et une belle hypocrisie. Mais personne ne doit se laisser intimider par cette distinction, pour cette bonne raison que tous les chrétiens appartiennent vraiment à l'état ecclésiastique ; il n'existe entre eux aucune différence, si ce n'est celle de la fonction, comme le montre Paul en disant (1 Co 12) que nous sommes tous un seul corps, mais que chaque membre a sa fonction propre, par laquelle il sert les autres, ce qui provient de ce que nous avons un même baptême, un même Evangile et une même foi et sommes de la même manière chrétiens, car ce sont le baptême, l'Evangile et la foi qui seuls forment l'état ecclésiastique et le peuple chrétien. » Et Luther de conclure : « Nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême, comme le disent saint Pierre (1 P 2) : " vous êtes un sacerdoce royal et une royauté

sacerdotale " et l'Apocalypse : " tu as fait de nous par l'effusion de ton sang des prêtres et des rois ". »⁶

Le principe que le Réformateur mettait ici en place eut un retentissement considérable en ecclésiologie réformée, mais c'est un siècle plus tard (1677) que le théologien piétiste allemand J. J. Spener lui donnera le nom qui fit sa fortune : le « sacerdoce universel ». Vatican II, par la constitution sur l'Eglise *Lumen Gentium* (1964), donne son assentiment au « sacerdoce commun des fidèles » ; mais le concile réaffirme que « le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique... diffèrent entre eux d'essence, et non seulement de degré », tout en étant ordonnés l'un à l'autre par leur participation à l'unique sacerdoce du Christ (10). Cette conception, non partagée par les Réformés, de la différence d'essence, jointe à la question de la succession apostolique, fait actuellement blocage dans le débat sur l'intercommunion.

On a souvent prétendu, et même du côté protestant, que la pensée réformée sur les ministères se résumait à la doctrine du sacerdoce universel. De fait, dans le pullulement des communautés nées du Réveil, la découverte, forte, de l'autorité des laïcs et de leur vocation au témoignage a conduit ici ou là à nier la nécessité des ministères. Luther n'est pas étranger à cette dérive, quand il applique la notion de sacerdoce royal (1 P 2, 5.9) à chaque baptisé et non pas, comme l'entend le texte, à l'Eglise dans son ensemble ; la communauté croyante est faite prêtre, pas chaque individu.

Quoi qu'il en soit, pour Luther comme pour tous les Réformateurs, l'indispensabilité des ministères est une évidence. Mais, en cassant la dimension sacramentelle du clergé, en faisant du ministre un laïc, rien qu'un laïc, chargé d'une tâche spécifique, la Réforme avait le grand mérite de recentrer le débat sur la question de la fonction du ministre. Quelle est cette fonction indispensable, sans laquelle l'Eglise meurt ? Pour la Réforme, pas d'hésitation : cette fonction vitale est l'enseignement de la Parole. La Parole prêchée et célébrée dans les sacrements du baptême et de la cène. Ecoutons une fois encore Luther : « étant donné qu'il ne peut y avoir de communauté chrétienne sans la Parole de Dieu, il découle avec suffisamment de force de ce qui précède qu'il faut avoir des docteurs et des prédicateurs qui s'adonnent à la Parole »⁷.

⁶ *Œuvres*, tome II, Genève, 1966, p. 84s (WA 407).

⁷ *Œuvres*, tome IV, Genève, 1958, p. 84.

Qu'en est-il aujourd'hui de la fonction du ministre ? Deux ouvrages viennent de souligner l'évolution dont elle est l'objet, sous la double poussée de la sécularisation et du retour sauvage du religieux⁸. L'image du clerc se transforme. Tant du côté catholique que du côté protestant, elle est tiraillée entre plusieurs modèles, dont Jean-Marc Chappuis a esquissé une typologie suggestive. Il distingue le clerc lettré, figure de la permanence d'une fonction idéologique et d'un ordre social ; le leader charismatique, rassembleur de conventicule et dispensateur d'enchantement ; le gestionnaire du sacré, médiateur du divin au cours des rites traditionnels de passage ; le sage, enfin, figure occidentale du gourou, interprète et déchiffreur de vérité. Entre ces quatre fonctions, dont chacune contient sa part de justesse et aussi sa limite, comment s'orienter ? Quelle fonction privilégier ? et selon quel critère ?

La concentration réformée du ministère sur la Parole enseignée et célébrée constitue, ici encore, un pari signifiant. Car les dangers sont connus : si l'on valorise la figure du clerc lettré ou du sage, le piège est que le ministre se fasse l'alibi d'un système culturel ou politique ; l'histoire montre d'autre part que le leader charismatique et le gestionnaire du sacré sont constamment tentés de déposséder les fidèles de leur responsabilité, en inspirant une obéissance aliénante. Or, le ministre doit savoir être un homme de Dieu porteur d'une Parole qui l'habite, mais qui n'est pas de lui. Il doit être au service d'une Parole qui surplombe tout pouvoir, une Parole qui l'appelle à déchiffrer dans le présent le sens des « signes des temps ».

Assurément, le projet d'Eglise de la Réforme est un projet risqué. Il veut maintenir en équilibre l'autorité ministérielle, faite d'une forte conscience théologique, et le sacerdoce universel, qui est un modèle de gestion collective du pouvoir⁹. Projet risqué. Mais ce risque fait à la fois la richesse et la vulnérabilité du projet ecclésiologique protestant. Sa richesse : la recherche de la fidélité évangélique, qui est éminemment une tâche d'Eglise, suivra les voies de la concertation et du dialogue, où chaque baptisé est appelé à valoriser sa part unique de responsabilité au sein du peuple de Dieu. Sa vulnérabilité : l'histoire des assemblées protestantes oscille entre le démon du cléricisme et l'émiettement du pouvoir ; mais en plaçant en première

⁸ G. Vincent, J. Rémy et autres, *Les nouveaux clercs*, Genève, 1985. J.-M. Chappuis, *La figure du pasteur*, Genève, 1985.

⁹ Je renvoie ici à l'étude pénétrante de H. Mottu, *L'autorité dans l'Eglise réformée*, Bulletin du Centre Protestant d'Etudes, 36, Genève, février 1984.

ligne de la tâche ministérielle la formation théologique des croyants, la Réforme dispose d'un garde-fou contre ces deux perversions du ministère.

4. Le religieux et le politique

Le quatrième pari du protestantisme, je le vois se dessiner non plus dans l'organisation interne de l'Eglise, mais dans le domaine de ses relations extérieures, pour ainsi dire : dans son rapport à l'Etat.

Je ne m'arrête pas aux variations que présente la théologie réformée sur ce point, si l'on pense à la stricte séparation du religieux et du politique chez Luther, ou à l'utopie de l'état théocratique chez Calvin, ou au modèle zwinglien de protectionnisme de l'Etat sur l'Eglise (sur lequel s'est aligné le protestantisme suisse, à l'exception de Genève). Je songe simplement que la laïcité de l'Etat représente à coup sûr une conséquence du protestantisme. La naissance de l'Etat laïc est une grande conquête ; elle soustrait le religieux au jeu du pouvoir politique, et place en retour le politique à l'abri des conflits de religion. Cette séparation nette du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel trouve sa concrétisation classique dans la doctrine luthérienne des deux règnes : il y a le règne de Dieu, qui est lieu de la grâce, et le règne du monde, où commande le prince. La foi vit de cette tension entre le Royaume et le monde. Mais la séparation n'empêche pas qu'il convient à l'Etat, comme le dit Bucer à Strasbourg (1523), « d'aider, selon son pouvoir, à ouvrir la voie à la Parole divine »¹⁰.

Les connaisseurs de l'histoire protestante nous apprennent que ce divorce du temporel et du spirituel a généré, paradoxalement, deux effets opposés. Mais le paradoxe n'est qu'apparent. Une première ligne, représentée par le piétisme et les mouvements du Réveil au XIX^e siècle, vit de la privatisation de la foi ; la croyance a reflué de la sphère publique à la sphère privée, et se mue en certitudes intimes. La foi est toute d'intériorité. Une autre ligne se reconnaît dans le socialisme chrétien, emmené au début du siècle par un Leonhard Ragaz (1868-1945), ou dans la théologie de la libération ; ici, la distance entre l'Eglise et l'Etat crée une liberté face au pouvoir politique,

¹⁰ Cité par H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel, 1951, p. 246.

liberté qui se concrétise en critique du système et en rébellion contre les injustices du pouvoir. La foi s'inscrit tout entière en extériorité.

De la laïcité de l'Etat sont donc nés en terrain protestant deux spiritualités, et par là deux comportements, opposés dans leurs voies. Pour simplifier, on pourrait dire que le protestantisme a toujours connu la dualité du piétiste et du résistant. Ce diagnostic n'a jamais été aussi vrai qu'aujourd'hui en Amérique du Sud, avec la coexistence d'une théologie des pauvres et d'un fort courant d'appartenance pentecôtiste.

Le pari protestant consiste à croire que ces deux pôles sont aussi chrétiens l'un que l'autre, mais qu'ils le sont ensemble. Le piétiste accusera l'autre bord d'accaparer l'Evangile en vue d'une stratégie politique. Le résistant s'indignera lorsque la foi ne déborde pas l'être intérieur du croyant. L'interpellation est vive, mais le pari est qu'elle ne sombre pas en excommunication. La vérité chrétienne n'est-elle pas faite de cette constante interrogation sur nos fidélités, de ce va-et-vient entre la conviction et l'engagement que l'on prend à ses risques et périls ? L'Evangile n'est-il pas à la fois l'invitation à changer son regard sur soi, et l'appel impératif à risquer son espérance face aux fatalités économiques et sociales ? La théologie de l'évangéliste Luc, attentive et à la prière et au sort des pauvres, doit ici servir d'exemple. Louer le Seigneur et défataliser l'histoire : le christianisme se trahirait de choisir entre ces deux fidélités à l'Evangile.

5. L'empire de la grâce

L'empire de la grâce. On aurait pu commencer par là. Il faut, en tout cas, terminer là-dessus : la performance théologique essentielle de la Réforme aura été de placer au centre de la foi chrétienne la justification gratuite de l'homme sur la base de sa foi.

Sans doute, la Réforme ne se résume pas à cette redécouverte de la sotériologie paulinienne par le moine augustin Martin Luther¹¹. Mais il est

¹¹ Dans sa préface au premier volume des œuvres latines de l'édition de Wittenberg, en 1545, une année avant sa mort, Luther décrit en des mots superbes le renversement théologique que constitua pour lui la relecture des Psaumes et surtout de l'épître aux Romains ; ces pages, déjà un peu hagiographiques, sont un bel exemple de la rencontre entre l'érudition théologique et la quête spirituelle. *Œuvres*, tome VII, Genève, 1962, pp. 301-308 (surtout p. 306s, WA 185-186).

capital de reconnaître que la doctrine de la justification par la foi est le foyer du système théologique réformé. Si l'on se remémore les quatre défis que nous avons présentés, on s'aperçoit que l'appétit de la Bible est né de ce choc initial qu'a été la relecture des lettres pauliniennes ; on s'aperçoit que l'interprétation des Ecritures reçoit dans la doctrine de la justification *sola fide* son canon herméneutique ; que l'importance accordée au *sola fide*, à la croyance personnelle, nécessite le recentrement du ministère pastoral sur la formation théologique. La liberté du croyant accepté, reconnu, gracié, est à la racine du protestantisme ; elle explique aussi l'acceptation de la pluralité chrétienne et la possibilité d'une distance critique face au pouvoir politique.

De naissance, la théologie réformée est une théologie de la grâce. Il ne faut donc pas s'étonner que très vite, le maître mot de la Réforme a été le mot **liberté**. Liberté de l'homme qui, accueilli par Dieu, n'a de révérence à faire à personne. Liberté d'accueillir des spiritualités diverses sans rompre le lien confessionnel. Liberté d'assumer le pari du protestantisme où se répercute, difficilement, mais obstinément, le triomphe de la grâce sur la Loi. Cette liberté a été parfois vertigineuse pour le protestant, qui laissé seul devant Dieu, a mal résisté à l'assaut de la culpabilité. Signe que la grâce, qui est acquise, est toujours en même temps à venir.

Daniel Marguerat