

FAREL À LA DISPUTE DE LAUSANNE: SA DÉFENSE DE LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION PAR LA FOI

RICHARD STAUFFER, PARIS

Dans son introduction historique aux textes de la Dispute de Lausanne choisis par René Déluz¹, le regretté Henri Meylan souhaitait en 1936 qu'après la publication des Actes de la Dispute par Arthur Piaget², un chercheur examinât, sous l'angle historique et systématique, la théologie défendue lors de cette joute religieuse par les protagonistes de la Réforme. Le vœu d'Henri Meylan a été exaucé. La thèse de doctorat du chanoine Georges Bavaud³ qui examine successivement les conditions dans lesquelles s'est déroulée la Dispute, la doctrine qui y a été exposée et l'évolution théologique de ses principaux animateurs protestants, Farel et Viret⁴, comble en effet la lacune signalée par l'historien vaudois. Est-ce à dire que toute recherche sur la Dispute de Lausanne est désormais superflue? Je ne le pense pas. M. Bavaud s'est proposé de présenter de manière globale — et il y a en général bien réussi — la pensée des « Réformateurs romands », comme il les nomme. Il n'a pas cherché à dégager l'apport particulier de chacun des représentants de la foi évangélique dans les débats qui eurent lieu à Lausanne du lundi 2 au dimanche 8 octobre 1536⁵. Ainsi, puisqu'il est question de Farel dans ce Colloque, je ne considère pas comme inutile une recherche qui s'efforcera de mettre en valeur sa participation à la Dispute.

¹ *La Dispute de Lausanne*, n° VIII des Cahiers de la Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne, Lausanne, 1936, p. 21.

² *Les Actes de la Dispute de Lausanne (1536)*, tome VI des Mémoires de l'Université de Neuchâtel, Neuchâtel, 1928. Abrégés désormais: *Actes*.

³ *La Dispute de Lausanne (1536). Une étape de l'évolution doctrinale des Réformateurs romands*, n° 14 de la Nouvelle série des Studia Friburgensia, Fribourg, 1956. Abrégé désormais: Bavaud.

⁴ Si Farel a joué un rôle non négligeable à la Dispute, c'est indéniablement Viret qui y a été l'orateur principal. Dans son Avant-propos aux *Actes*, Arthur Piaget écrit: « La Dispute de Lausanne est, peut-on dire sans exagération, la Dispute de Viret. C'est lui qui parle le plus souvent, sinon le plus longtemps d'affilée » (p. XII). Et Piaget note que « les discours de Viret remplissent environ 170 pages » du volume des *Actes* qu'il publie, ceux de Farel n'en occupant que 115 (p. XII, n. 2).

⁵ Cf. *Actes*, p. 13 et 355. La Dispute s'ouvrit le 1^{er} octobre, mais les débats proprement dits ne commencèrent que le lendemain.

Obligé de me limiter, je m'en tiendrai dans cette communication à sa défense de la doctrine de la justification par la seule foi. Ce choix me paraît s'imposer pour trois raisons. En premier lieu, parce que la doctrine de la justification, exposée, comme on sait, dans la première des dix conclusions de la Dispute, constitue, aux yeux des Réformateurs, l'*articulus stantis aut cadentis Ecclesiae*⁶. En deuxième lieu, parce que la doctrine de la justification a retenu l'attention des participants à la Dispute du lundi au mercredi, si bien qu'avec les deux protestations du Chapitre de la Cathédrale (cf. p. 24-26 et 87) contre la réunion de Lausanne (considérée comme illégitime, le pape Paul III ayant, au début de juin 1536, convoqué un Concile général à Mantoue pour le 23 mai 1537) et les réponses de Farel à ces protestations (cf. p. 26-35 et 87-89), elle constitue la matière de près d'un tiers (p. 16-138) des Actes de la Dispute⁷. En troisième lieu, enfin, parce que Farel a joué un rôle décisif, à Lausanne, dans la défense de la doctrine de la justification: outre qu'il a présenté la probation de la première conclusion — alors que le rôle de probateur fut généralement attribué à Viret au cours de la Dispute⁸ — il a soutenu, beaucoup plus que Viret, infiniment plus que Caroli, le choc des opposants: le Docteur Claude Blancherose, Jehan Mimard, Jacques Drogy et Ferrand Loys. A supposer que les organisateurs de la Dispute de Lausanne aient eu une stratégie, on peut penser que Farel fut chargé tout spécialement de défendre la doctrine de la justification par la foi⁹.

1. La probation de la première conclusion

Dans la première partie de cet exposé, je voudrais, avant d'examiner les objections faites à Farel, étudier rapidement la probation de la première conclusion soumise à la Dispute. Elaborée comme les neuf autres, par le théologien dont nous célébrons la mémoire¹⁰, la première conclusion¹¹

⁶ Cf. Henri VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, tome 1^{er}, Lausanne, 1927 (abrégé désormais: Vuilleumier), p. 162, et Bavaud, p. 68.

⁷ Les discussions proprement dites occupent les pages 16-400 de l'édition des *Actes* établie par Arthur Piaget.

⁸ Outre la probation de la première conclusion, Farel, célibataire, a assumé celle de la neuvième conclusion consacrée à la sainteté du mariage. Viret, quant à lui, s'est chargé de la probation de la deuxième, de la troisième, de la cinquième, de la sixième, de la septième, de la huitième et de la dixième conclusion, la probation de la quatrième conclusion ayant été confiée à Christophe Libertet, prédicant de Thonon.

⁹ Faut-il voir dans ce fait un hommage rendu aux qualités de polémiste de Farel? C'est possible. Il apparaît en effet à la lecture des *Actes* que « Farel se réservait pour les grands coups », comme l'écrit Piaget. « Farel, à lui seul, était l'avant-garde et l'arrière-garde » (Avant-propos, p. XII).

¹⁰ Cf. Aimé-Louis HERMINJARD, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, tome IV, Genève et Paris, 1872 (abrégé désormais: Herminjard),

déclare: «La sainte Ecriture n'enseigne point autre manière pour être justifié, sinon celle qui est par la foi en Jésus-Christ une fois offert, et qui jamais plus ne le sera, tellement que celui anéantit du tout la vertu du Christ, qui met autre satisfaction, oblation ou purgation pour la rémission des péchés» (p. 5)¹².

De même que toutes celles qui la suivent, cette thèse ne porte pas la marque du «style farélien prolixe et souvent embarrassé»¹³. Aussi le chanoine Bavaud a-t-il émis l'hypothèse que Farel, en rédigeant ses conclusions, se serait inspiré de certains modèles, de la première Confession helvétique de janvier 1536, et, peut-être, pour la première conclusion, de la *Christianae religionis institutio* publiée en mars de la même année, plus encore: que Farel aurait bénéficié de l'aide de Calvin dans son travail de rédaction¹⁴. Si le rapprochement de la deuxième, de la quatrième, de la neuvième et de la dixième conclusion avec la première Confession helvétique paraît probant, la relation entre la première et la troisième conclusion et l'*Institution de la religion chrétienne* est moins sûre, de l'avis même de M. Bavaud¹⁵. Quant à la participation de Calvin à l'élaboration des dix thèses de la Dispute, elle me paraît assez problématique: les conclusions de Farel ont été approuvées par les autorités bernoises dans leur mandement du 16 juillet 1536. Or il semble bien que Calvin ne soit arrivé à Genève qu'au lendemain de cette date¹⁶.

Cela dit au sujet de la première conclusion, voyons de quelle manière Farel la prouve. Dans un premier temps, il souligne le fondement scripturaire de la doctrine de la justification («La sainte Ecriture n'enseigne point autre manière pour être justifié...»)¹⁷. C'est en effet un des aspects les plus

p. 74, n. 1; Vuilleumier, p. 150; Charles GILLIARD, *Guillaume Farel: Biographie nouvelle*, Neuchâtel et Paris, 1930, p. 342; et Bavaud, p. 51.

¹¹ Elle déclare dans son texte latin: *Scriptura sacra aliam justificandi viam nescit ullam, preter eam quae est per fidem in Christum Jesum semel oblatum, amplius nunquam offerendum, ut Christi vim prorsus enervet, qui aliam pro peccatorum remissione vel satisfactionem vel oblationem vel purgationem inducit* (*Actes*, p. 5).

¹² Dans mes citations des *Actes* de la Dispute, j'ai modernisé l'orthographe.

¹³ Bavaud, p. 54. Le jugement du chanoine Bavaud, qui me paraît fondé, invalide celui de Guillaume Baum qui, dans l'introduction «Au lecteur» de son édition du *Sommaire* de 1534 (Genève, 1867), estime que le style français de Farel «l'emporte de beaucoup... sur celui de Calvin» (p. XIV).

¹⁴ Cf. Bavaud, p. 56-58.

¹⁵ «Nous avons... pu découvrir une source certaine des conclusions de la Dispute: la *Première Confession Helvétique*; la seconde source, l'*Institution de la religion chrétienne*, reste, à nos yeux, plus hypothétique» (Bavaud, p. 58).

¹⁶ Cf. Herminjard, p. 77, n. 3, et Emile DOUMERGUE, *Jean Calvin: Les hommes et les choses de son temps*, tome II, Lausanne, 1902, p. 7-8.

¹⁷ Il faut remarquer que les conclusions 2 et 3 consacrées respectivement au Christ ressuscité qui est seul Médiateur, et à l'Eglise composée de ceux qui, par la foi, sont rachetés par le sang du Christ, commencent également par un renvoi à l'Ecriture.

intéressants de la première thèse que l'union qu'elle opère entre ce qu'on nommera ultérieurement le principe formel de la Réforme, l'autorité de la Bible, et le principe matériel, la justification par la foi. L'Écriture étant inspirée de Dieu — Farel utilise à plusieurs reprises, sans fournir aucune explication, cette expression tirée de II Tm 3/16 — « nous devons tenir et croire pleinement tout ce qu'elle contient, dit, approuve et enseigne » (p. 16). Dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, à l'exclusion des apocryphes, elle nous offre « la règle, par laquelle l'on doit enseigner » (p. 16). Ainsi considérée, que nous apprend la Bible au sujet du salut, sinon qu'il n'y a « autre justification que par la foi en Jésus-Christ » (p. 17).

Mais qu'est-ce que la justification? Farel la définit comme « la rémission et pardon des péchés » (p. 17). Et il insiste sur le caractère déclaratif, forensique de la justification. En justifiant l'homme, ou, plus exactement, le croyant, Dieu le « prononce », le déclare juste: il « couvre » ses fautes sans les lui imputer. Aux yeux du Dauphinois, justifier signifie « remettre et pardonner les péchés, tellement que devant Dieu [sils] ne sont plus imputés... Dieu tient et répute juste et innocent celui qu'il justifie et à qui il pardonne les péchés. Comme celui qui est tiré devant le juge à cause de crime, le juge l'absolvant le prononce juste et innocent... L'accusé est prononcé juste et n'est point condamné pour le crime duquel il était accusé en ce qu'il ne lui est point imputé » (p. 17).

Ayant souligné le caractère forensique de la justification, Farel entend montrer que celle-ci « advient par la seule foi en Jésus-Christ » (p. 17). Recourant à de nombreuses citations bibliques, il fait voir clairement que la foi ne possède pas en elle-même quelque pouvoir salvateur. C'est parce qu'elle est foi, « fiance », en Jésus-Christ qui a répandu son sang pour la rémission des péchés qu'elle donne accès à la rédemption¹⁸. Qualifiée ainsi par son objet, la foi est « réputée » ou « imputée à justice » au croyant qui, du même coup, voit ses péchés ne pas lui être imputés par Dieu. Pour illustrer l'action de la foi en Christ, imputation à justice et non-imputation des péchés, Farel recourt à l'exemple d'Abraham dans un texte très dense où les verbes « réputer » et « imputer » ne se trouvent pas moins de huit fois (cf. p. 19).

Le caractère fiduciaire de la foi auquel je viens de faire allusion est fortement affirmé dans la probation. Il est souligné dans divers passages où Farel, dépendant de la Vulgate qui traduit le verbe « enter » de Rm 11/17, 19 et 24 par *inserere*, considère la foi comme une « insertion » en Jésus, une insertion qui met le croyant au bénéfice de l'œuvre du Sauveur. Deux textes doivent être cités ici: « Toute cette satisfaction, rédemption, purgation et tout ce qui est dit que Jésus nous est, nous l'avons et obtenons par la foi, en

¹⁸ «Celui qui croit en Jésus-Christ a la vie éternelle... Il... est donc sauvé en croyant en Jésus, et par la foi en Jésus. Et afin que certainement nous nous fussions en Jésus, assurés de la rémission de nos péchés..., il dit que son sang est répandu pour la rémission des péchés...» (p. 18).

croyant en lui, et tout nous est communiqué et fait nôtre en ce que, insérés... en Jésus, obtenons tout de lui par foi, participant de son esprit et vie» (p. 21). Et encore: « Il faut..., confessant la vérité et que Jésus est véritable, nous dis[il]ons avoir vie par la foi en Jésus et que par cette foi le juste vivra, n'entendant point ceci être dit d'une vaine créance et foi vaine ou morte,... mais d'une certaine confiance qu'on a en Jésus, par laquelle nous recevons l'esprit de Jésus et sommes insérés en lui » (p. 22).

Fondée en Jésus-Christ auquel l'homme adhère donc en croyant, la justification s'opère *sola fide*, c'est-à-dire *sine operibus legis*. Faisant allusion à Rm 3/28, Farel déclare: « Saint Paul, docteur des gens,... montre tout clairement que par nul autre moyen que par la seule foi qui est en Jésus ne pouvons être justifiés, disant, après avoir dit que tous ont péché et ont faute de la gloire de Dieu: Nous concluons donc que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi » (p. 18). Affirmer qu'on peut être justifié par les œuvres ou par les œuvres de la loi, c'est, aux yeux du Dauphinois, comme pour l'apôtre Paul, anéantir la mort du Christ: « Si par la loi nous pouvons être justifiés, pour néant Christ serait mort, comme dit l'apôtre (Ga 2/21) » (p. 18). Bien plus: c'est rejeter la grâce de Dieu. « Nous sommes justifiés sans déserte (= mérite) par la grâce; il est donc clair que par la seule foi en Jésus-Christ on est justifié » (p. 19). En s'exprimant ainsi, Farel ne vise pas seulement les œuvres au sens ordinaire du mot. Il s'en prend encore à la « prêtrise romaine et papale » (p. 22), comme il la nomme. Il l'accuse de faire dépendre la rémission des péchés de la célébration des sacrements, ces sacrements qui, agissant *virtute operis operati* (p. 22), anéantiraient la mort de Jésus, rendraient celui-ci « vain et oisif » (p. 21). Comme on le voit, en défendant le principe de la *sola fide*, le Dauphinois n'a d'autre intention que de respecter le drame de la Passion, que d'en recueillir tous les fruits pour l'homme.

Evoquée dans la première conclusion par les mots: « Jésus-Christ une fois offert, et qui jamais plus ne le sera », la Passion suscite, dans la probation, un certain nombre de réflexions. Je les mentionne rapidement, et, par souci de clarté, dans un ordre quelque peu différent de celui de mon texte. En premier lieu, Farel célèbre le mystère de la rédemption opérée au calvaire avec des accents que je serais tenté de qualifier d'anselmiens¹⁹. « La satisfaction... est en Jésus, et non en autre chose, car ce qu'il nous a justifiés est qu'il a souffert la peine due à la justice de Dieu pour nos péchés, et a payé la rançon à laquelle étions obligés... Et [Dieu] est pleinement satisfait et content de nous par la justice de son Fils et par la peine, et ce qu'il a souffert, étant obéissant à son Père, comme si tout eût été fait et accompli par nous » (p. 20-21). En deuxième lieu, Farel souligne l'ἐφάπαξ, le caractère unique du sacrifice du Christ. Jésus n'a pas souffert « plusieurs fois », mais « une fois seulement » (p. 19). Contrairement aux sacrificateurs de l'ancienne alliance qui devaient sacrifier « tous les jours », il s'est offert en sacrifice une fois pour toutes: sa mort ne saurait donc être répétée. En troi-

¹⁹ Cf. le *Cur Deus homo*.

sième lieu, enfin, et c'est le corollaire de ce que je viens de relever, Farel s'élève contre l'« oblation de la messe » où le prêtre prétend offrir « le corps précieux de Jésus pour la rédemption des vifs et repos des morts » (p. 22).

Après avoir exposé le principe de la *sola fide* et évoqué le sacrifice du Christ qui en constitue la légitimation, Farel tient à relever que la foi justificante n'est ni « vaine », ni « oisive » (cf. p. 22). Parce que la foi est insertion en Christ, parce qu'elle met le croyant en possession des biens de son Sauveur — le Dauphinois mentionne ici la similitude du cep et des sarments (Jn 15/5) — elle n'est pas la foi « morte » dont parle Jacques 2/17. C'est au contraire une foi « vive », une foi qui « œuvre » et qui porte du fruit, un fruit d'autant plus abondant que le croyant grandit en Christ. Pour exprimer le « mouvement », l'« action », l'« opération » (cf. p. 23) de cette foi vive, Farel emploie les verbes « sanctifier », « purifier », « nettoyer », « régénérer ». Je ne citerai qu'un texte : « Puisque ainsi est que par cette foi nous embrassons et recevons Jésus-Christ avec toutes ses richesses, et que lui nous est fait non seulement rédemption et justice, mais aussi sanctification, il s'ensuit que non seulement elle nous sert et profite à nous justifier devant Dieu, mais à nous purifier et nettoyer pour nous consacrer à saintes œuvres et au service de Dieu... Par la communication que nous avons à Jésus-Christ par foi, nous sommes transférés du royaume d'iniquité et de péché au royaume de justice pour servir à Dieu en toute pureté » (p. 22). On ne saurait affirmer plus nettement que la justification par la seule foi n'implique aucun laxisme, aucun antinomisme. Aux yeux de Farel — il ne s'oppose pas en cela à Luther comme l'affirme le chanoine Bavaud²⁰ — le croyant justifié est destiné à être sanctifié : la justification par la foi se traduit dans une authentique régénération.

L'apologie de la sanctification que je viens d'évoquer constitue le finale de la probation, un finale qui, contrairement sans doute à l'espoir de Farel, ne devait pas désamorcer la critique des représentants de l'Église romaine. Avant de conclure, le Dauphinois fit lire, par l'un des quatre notaires chargés d'enregistrer les débats, le chapitre 11 de l'Épître aux Hébreux. S'étant ainsi ménagé une pause après un discours d'environ une demi-heure, il souligna dans sa conclusion les deux raisons pour lesquelles la « justice de la foi » devait être « bien prêchée, déclarée et reçue » (p. 23) par tous les participants à la Dispute.

²⁰ Après avoir cité le texte de Farel sur la régénération que je viens de relever, M. Bavaud écrit en effet : « Ces lignes condamnent sans appel une conception purement forensique de la justification » (p. 69). Il corrige quelque peu son propos en déclarant ultérieurement, après avoir reconnu la place de la sanctification dans la pensée des défenseurs de la Réforme à la Dispute de Lausanne : « Voilà pourquoi les Réformateurs pourront, sans se contredire formellement, reprendre les thèses luthériennes sur la justice imputée » (p. 74). Qu'on relise le *Traité de la liberté chrétienne* ou le *Sermon sur les bonnes œuvres* ! On verra que, contrairement à ce que pense le chanoine Bavaud, la doctrine luthérienne de la justification par la foi seule ne conduit pas « logiquement... à l'amoralisme » (p. 170, n. 1).

La première raison invoquée par Farel est que la justification par la foi manifeste « la gloire de Dieu ». Lui seul, en effet, est juste. Les hommes, eux, sont injustes, et, pour exalter Dieu, ils ne peuvent que confesser leur injustice, que s'humilier devant lui. Le Réformateur déclare: « Comme ainsi soit que toute louange et honneur de justice, sainteté et perfection appartienne [à Dieu seul], elle ne lui peut pleinement et dûment être attribuée, sinon en nous reconnaissant tous iniques, pollus, pécheurs et transgresseurs. Nous déposant et démettant de toute notre gloire, afin que lui seul soit glorifié... C'est-à-dire que nul de nous n'ait rien à alléguer devant Dieu pour sa justification, mais que chacun pour soi reconnaisse qu'il ne peut mériter qu'ire et jugement par ses œuvres... Le Seigneur ne peut être, ainsi qu'il appartient, exalté et magnifié de nous, sinon qu'en la confession de notre injustice, quand nous nous humilions devant lui sans attribuer aucun mérite. Ce que [nous] ferons, reconnaissant la justice de la foi qui n'est pas située et ne git point en notre dignité, mais en la miséricorde de Dieu » (p. 23). Dans ces mots, il y a comme un écho du passage de l'*Épître au roi* dans lequel Calvin définit l'analogie de la foi dans la perspective du *solī Deo gloria* cher à la Réforme.

La seconde raison pour laquelle il faut prêcher la justification par la foi réside, pour Farel, dans le fait que cette doctrine seule peut procurer à l'homme la certitude du salut (cette certitude qui est la grande aspiration du XVI^e siècle). Pour le Dauphinois comme pour Luther, en effet, les œuvres, toujours imparfaites au regard de Dieu, ne peuvent engendrer chez le chrétien qu'« incertitude, défiance et trouble de conscience, finalement désespoir et désolation » (p. 24). En revanche, la « fiance fondée sur Jésus », la reconnaissance en lui du Sauveur qui efface gratuitement nos péchés, est, pour nos consciences, une source d'« assurance » et de « repos » (p. 24).

Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine de la justification par la foi exposée, sur un ton peu polémique, dans la probation de la première conclusion. Si nous voulions porter un jugement sur elle, nous pourrions dire que ce n'est pas un morceau de « haute théologie », si je puis m'exprimer ainsi. Jamais, par exemple, elle n'évoque la notion de *fides caritate formata*, fondamentale pour la scolastique dans l'étude des rapports entre la foi et les œuvres. Mais elle répondait admirablement — et cela, Farel, en bon propagandiste, l'a senti — aux besoins de la majorité des participants à la Dispute qui n'étaient guère versés dans les questions doctrinales²¹. On pourrait ajouter que la probation de la première conclusion présente certaines lacunes. Le chanoine Bavaud a relevé, par exemple, qu'elle ne parle pas de la prédestination²². Deux omissions, cependant, me paraissent plus graves que celle-là. En premier lieu, Farel n'a pas cru devoir souli-

²¹ « Du côté des catholiques, pas un seul homme de marque. On en est à se demander s'il n'y avait pas eu un mot d'ordre donné aux gens d'Eglise pour faire la conspiration du silence et rendre la dispute impossible, faute de disputants » (Vuilleumier, p. 173). Cf. aussi Bavaud, p. 17 et 19.

²² Cf. Bavaud, p. 76-77.

gner que la foi justificante est pur don de Dieu. En second lieu, il a fait totalement abstraction de la doctrine de la double justification: ses auditeurs auraient pu s'imaginer, s'ils n'avaient pas été obnubilés par la religion des œuvres, que la régénération ou la sanctification introduit le chrétien dans un certain état de perfection; il aurait dû relever que les œuvres accomplies par le justifié doivent, à leur tour, être justifiées par Dieu. Ces réserves faites, je n'hésite pas à dire que la probation de la première conclusion constitue, au niveau de la vulgarisation, une synthèse réussie de la sotériologie en honneur dans les milieux réformés.

Dans la bouche de Farel, cette synthèse est quelque peu surprenante. Pour deux raisons, me semble-t-il. La première est que, dans l'édition de sa dogmatique, le *Sommaire et brève déclaration*, qui précède immédiatement la Dispute de Lausanne, l'édition de 1534²³, semblable pour l'essentiel²⁴, du reste, à celle dite de Turin²⁵, il n'existe aucun exposé d'ensemble, aucun chapitre sur la justification par la foi. La seconde raison, plus probante, est qu'à vouloir faire la synthèse des données contenues dans les chapitres sur l'Évangile (chap. 5), sur la justice (chap. 7), sur la foi (chap. 11) et sur la grâce (chap. 13), on n'arrive pas à reconstituer le contenu de la première probation. Ainsi, il n'y a rien d'explicite dans ces chapitres sur le *sola fide*,

²³ Selon Charles Schnetzler, l'édition de 1534 est la troisième: elle fait suite, croit-il, à celles de 1525 et de 1529 (cf. *Guillaume Farel: Biographie nouvelle*, p. 39-40). Les vues de Schnetzler sont invalidées par les travaux de deux chercheurs qui, sans se connaître, sont arrivés aux mêmes conclusions. Dans son article « Dates-clé de la Réforme française: le *Sommaire* de Guillaume Farel et *La somme de l'Écriture sainte* » (in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Genève, 1976, p. 237-247), Francis Higman montre que l'édition de 1534 est la deuxième parue avec l'assentiment de l'auteur, la première n'ayant été publiée, pense-t-il, qu'en 1529. De son côté, Elfriede Jacobs estime, dans sa thèse de doctorat en théologie (cf. *Die Sakramentslehre Wilhelm Farel's*, Zürich, 1978, p. 31-44), que l'édition princeps du *Sommaire* date de 1529 et que, par conséquent, l'édition de 1534 lui fait immédiatement suite.

²⁴ Cf. Jean MEYHOFFER, « Une édition du *Sommaire* de Farel en 1525 », in: *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, 1929, p. 361-370. Meyhoffer écrit: « D'une manière générale, l'édition connue de 1534 correspond très exactement à celle de 1525 » (p. 363).

²⁵ L'édition dite de Turin, publiée en fac-similé par Arthur Piaget (Paris, 1935), a été considérée, avant les recherches de Francis Higman et d'Elfriede Jacobs, comme remontant à l'année 1525, date qui figure sur sa page de titre. L'indication de « Turin » comme lieu d'impression est évidemment destinée — le cas est courant au XVI^e siècle — à donner le change aux lecteurs catholiques. Mais doit-on penser que la date de 1525 est également fautive? Il semble bien qu'il faille répondre par l'affirmative. Elfriede Jacobs (cf. *op. cit.*, p. 33-36) estime que l'édition dite de Turin est antidatée. Quant à Francis Higman, qui reprend une hypothèse émise par Georges Clutton (cf. « Simon Du Bois of Paris and Alençon », in: *Gutenberg Jahrbuch*, 1937, p. 124-130), il pense, après un examen attentif de ses caractères et de son papier, que le *Sommaire* dit de Turin a été imprimé à Alençon, par Simon Du Bois, dans les années 1533/1534 (cf. *art. cit.*, p. 239-242), et constitue, entre l'édition princeps de 1529 (aujourd'hui perdue) et celle de 1534, « une édition pirate » (cf. *art. cit.*, p. 243).

rien sur le caractère forensique de la justification, rien ou peu de choses sur l'aspect fiduciaire de la foi²⁶ et sur la certitude du salut par grâce²⁷. La question qui se pose est donc la suivante: pourquoi Farel s'est-il exprimé sur la justification comme il l'a fait à Lausanne lorsqu'il a prouvé sa première conclusion? Parce que, très certainement, il a lu la *Christianae religionis institutio* parue en mars 1536. Si cette hypothèse est exacte, ce n'est pas tellement dans la formulation de sa première et de sa troisième conclusion (comme le suggère le chanoine Bavaud) que dans la probation de la première que Farel a subi l'influence de Calvin.

2. La défense de la première conclusion contre les critiques catholiques

La probation de la première conclusion faite par Farel faillit bien ne pas engendrer de réaction. On sait, en effet, que les chanoines de Lausanne récusèrent la légitimité de la Dispute convoquée par Messieurs de Berne, et que, de ce fait, aucun théologien de premier plan ne put défendre les positions de l'Eglise romaine. Pierre Viret avait déjà lu et prouvé la deuxième thèse²⁸ relative au Christ, chef, sacrificateur et médiateur unique de l'Eglise²⁹, lorsque Claude Blancherose, docteur en médecine, se décida à critiquer la probation de Farel. L'intervention de Blancherose sauva la Dispute, car «il n'est point certain que l'un ou l'autre des rares opposants qui osèrent s'avancer à sa suite, auraient eu ce courage s'il n'avait donné l'exemple et si chacun n'avait, grâce à lui, pu constater la complète liberté assurée aux orateurs»³⁰. Blancherose, donc, étant intervenu le premier, trois hommes se levèrent après lui pour faire des objections à Farel: Jehan Mimard, Jacques Drogy et Ferrand Loys.

Il faut présenter rapidement ces quatre contradicteurs. Le Docteur Claude Blancherose, laïc originaire de Franche-Comté³¹, était un adepte de Joachim de Flore. Dans ses interventions, il mentionne plus d'une fois les «trois monarchies» qui correspondent aux trois personnes de la Trinité³².

²⁶ De manière négative, Farel définit l'incrédulité comme le fait de ne pas «se fier en Dieu» (cf. le chap. 10).

²⁷ Farel se borne à évoquer la certitude en disant que la foi «en rien ne doute des saintes promesses de Dieu», ou encore que «sans aucun doute [elle] se tient ferme» (cf. le chap. 11).

²⁸ «Et après avoir attendu longuement, sans que nul se vint présenter, on procéda à la seconde conclusion. Laquelle fut lue par Maître Pierre Viret, avec sa probation» (*Actes*, p. 61).

²⁹ «Icelle Ecriture reconnaît Jésus-Christ qui est ressuscité des morts et se sied au ciel à la dextre du Père, seul chef et sacrificateur vraiment souverain, médiateur et avocat vraiment de son Eglise» (*Actes*, p. 5).

³⁰ Eugène OLIVIER, «Claude Blancherose, médecin, champion hérétique de la doctrine catholique», in: *Revue historique vaudoise*, Lausanne, 1952, p. 75.

³¹ Cf. *Actes*, p. 458, et Eugène Olivier, art. cit., p. 67.

³² Cf. *Actes*, p. 63, 68, 70 et 74.

Aussi, dans ses *Mémoires*, Guillaume de Pierreflour le qualifie-t-il d'« homme tenant de la lune et fort fantastique »³³. De manière plus équilibrée, le Docteur Eugène Olivier qui lui a consacré une excellente étude, a pu dire de lui qu'il avait été à la Dispute de Lausanne le « champion hérétique de la doctrine catholique »³⁴. Jehan Mimard, Maître ès Arts de l'Université de Paris, était un ecclésiastique qui exerçait les fonctions de maître d'école à Vevey³⁵. Dom Jacques Drogy ou Droz, originaire du Comté de Neuchâtel, était vicaire de Morges³⁶. Ferrand Loys, enfin, futur bourgmestre de Lausanne, était un homme jeune encore (il avait une vingtaine d'années au moment de la Dispute) qui avait étudié la médecine et qui, en 1536, venait d'être nommé chef d'une société de fils de bonne famille, la turbulente abbaye des Nobles Enfants de Lausanne³⁷. Ce furent donc deux laïcs, Blancherose et Loys, et deux membres du clergé qui passèrent ultérieurement à la Réforme³⁸, Mimard et Drogy, qui donnèrent la réplique à Farel. On accordera au chanoine Bavaud que ces quatre personnalités étaient « mal préparées » pour intervenir dans les débats³⁹. Est-ce à dire que leurs critiques sont dépourvues d'intérêt? Je ne le pense pas. Elles révèlent bien le niveau théologique, si je puis dire, du « prêtre moyen » et du « laïc cultivé » de l'époque. Mieux encore: elles traduisent remarquablement les réactions que pouvait susciter chez des fidèles de l'Eglise romaine le message de la Réforme. Par souci de brièveté, je n'étudierai pas séparément les interventions des quatre interlocuteurs de Farel. J'essaierai plutôt de grouper leurs arguments et de relever comment ce dernier les réfute. La démarche me paraît légitime, car les élucubrations de Blancherose sur les « trois monarchies » mises à part, les mêmes objections, à quelques nuances près, se retrouvent chez les quatre adversaires du Dauphinois.

Des interventions des représentants du catholicisme — celles de Blancherose sont les plus nombreuses et les plus étendues, suivies en fréquence et en ampleur par celles de Mimard, de Drogy et de Loys⁴⁰ — je dégagerai six problèmes. Le premier est celui de la nature de la foi. Celle-ci prête à malentendu chez Blancherose, chez Mimard et chez Loys. Ainsi, Blancherose, s'appuyant sur Jc 2/19, *Demones credunt*, nie le rôle justifiant de la foi (cf. p. 62). Si les démons sont capables de croire à l'existence d'un Dieu unique, si les sorciers croient à la puissance de leurs enchantements (cf.

³³ Edition Louis Junod, Lausanne, 1933, p. 124.

³⁴ Art. cit., p. 66.

³⁵ Cf. Vuilleumier, p. 177, et *Actes*, p. 79 et 506.

³⁶ Cf. *Actes*, p. 84 et 482, et Arthur PIAGET, *Documents inédits sur la Réformation dans le pays de Neuchâtel*, tome 1^{er}, Neuchâtel, 1909, p. 444, n. 3.

³⁷ Cf. Vuilleumier, p. 176, et *Actes*, p. 95 et 500.

³⁸ Cf. Vuilleumier, p. 177 et 181.

³⁹ Cf. Bavaud, p. 19.

⁴⁰ Sur la question de la justification par la foi, Blancherose intervient 17 fois, Mimard: 13, Drogy: 5, et Loys: 8. Leurs interventions constituent respectivement, *grosso modo*, 7½, 3, 1¼ et 1 p. des *Actes* dans l'édition Piaget.

p. 103), comment peut-on être justifié par la foi? Ce n'est pas la foi qui justifie, mais la grâce du Christ (cf. p. 62). Mimard, lui, sans mettre en question la nécessité de la foi, se demande si elle apporte la rémission des péchés (cf. p. 108). Nous sommes, pense-t-il, «justifiés» par Jésus (cf. p. 113). Loys, enfin, comprend sous le terme de foi l'exposé du dogme, la *fides quae creditur* des théologiens. «L'Eglise, dit-il, n'entend autre chose par la foi que celle du symbole du credo» (p. 96).

Farel n'a pas de peine à répondre à ces diverses objections. A Blancherose, il fait voir le caractère instrumental de la foi. C'est bien évidemment la grâce de Dieu qui justifie l'homme, mais cette grâce, «nous l'obtenons par foi» (p. 64). Cette foi n'a rien de commun avec la «connaissance» des démons dont il est question en Jc 2/19, les démons qui «ne croient point que Jésus soit mort pour eux» (p. 64). A Mimard, le Dauphinois montre, dans deux répliques, que la foi justifie parce que, par elle, le croyant «est enté et inséré en Jésus» (p. 82), qu'il «a et reçoit Jésus» qui vient «habiter» en lui (p. 114). A Loys, enfin, Farel oppose une conception de la foi, inspirée d'Hébreux 11, qui n'est rien d'autre que la *fides qua creditur*. «Nous n'entendons par la foi, déclare-t-il, que ce que dit le saint apôtre, ... le fondement, la subsistance des choses qu'on espère et certaine persuasion et raison des choses qui ne sont apparentes, et par ce nous croyons ce que contient le symbole et ce que la sainte Ecriture contient faisant à notre salut et édification» (p. 96).

Un deuxième point fait problème pour Loys et pour Blancherose: c'est la notion de *fides ex auditu* inspirée de Romains 10/17. A Loys qui affirme que l'autorité a été donnée aux apôtres de pardonner les péchés, Farel répond que le pouvoir des clefs consiste dans la prédication de l'Evangile. «Remettre les péchés et les retenir n'est autre chose, déclare-t-il, qu'annoncer la Parole de Dieu, à laquelle qui croit vraiment est absous» (p. 105)⁴¹. Liant ainsi la rémission des péchés à la proclamation de l'Evangile, le Réformateur est interpellé par Blancherose: si l'on a la foi par l'audition de la Parole de Dieu, demande ce dernier, que penser du sort des petits enfants qui, n'ayant pas entendu la prédication, n'ont pas pu croire? Baptisés, ne vont-ils pas en paradis? (cf. p. 106). Farel refuse de répondre à cette question, comme il refusera, en se retranchant derrière les «secrêts de Dieu», de répondre à Mimard qui lui demandera si les Innocents massacrés par Hérode ont été justifiés par la foi (cf. p. 114). Il rétorque à Blancherose qu'il s'en tient à l'Ecriture qui, en parlant de la *fides ex auditu*, vise ceux qui sont «capables» de croire (cf. p. 107).

Le principe de la *sola fide* constitue un troisième point litigieux. C'est Drogy qui, ici, formule l'objection, une objection qui, comme on le sait, avait déjà été faite à Luther et à laquelle le Réformateur de Wittenberg avait répondu, en 1530, dans sa *Lettre sur l'art de traduire*. Nulle part, dit Drogy,

⁴¹ Cf. une déclaration semblable de Farel, *Actes*, p. 106.

ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament, on ne trouve l'expression *sola fide justificamur* (cf. p. 85). Farel est obligé de le concéder; bien évidemment: «le propre mot n'est pas en l'Écriture», admet-il (p. 85). Mais il estime que le *sola fide* découle de trois textes bibliques: Rm 3/28, Ga 2/16 et Mc 5/36. Rm 3/28: «Nous pensons que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi — *sine operibus legis*». Ga 2/16: «Ce n'est pas par les œuvres de la loi que l'homme est justifié, mais par la foi en Jésus-Christ. — *nisi per fidem Iesu Christi*» selon la Vulgate; *nisi fide* selon Farel. Mc 5/36, le propos de Jésus à Jaïrus: «Ne crains point, crois seulement — *noli timere tantummodo crede*». La manière dont l'apôtre Paul et le Christ s'expriment dans ces différents passages légitime, aux yeux de Farel, la formule *sola fide justificamur*. S'adressant à Drogy, et, à travers lui, à tous les participants à la Dispute, il s'écrie: «Je vous demande, ce *sine* et *nisi* et *tantummodo*, qui sont termes exclusifs, ne valent-ils point un *sola*? N'ont-ils point de puissance d'exclure aussi bien que *sola*? Qu'on fait la chose difficile, là où elle est tant facile!» (p. 85).

L'affirmation de Farel, fondée sur Rm 3/28, selon laquelle le croyant est justifié «sans les œuvres de la loi» constitue le quatrième problème débattu au cours de la discussion de la première thèse. Pour Blancherose comme pour Mimard et Drogy, cette affirmation constitue une véritable monstruosité. Une déclaration de Blancherose suffira à révéler l'incompréhension des auditeurs catholiques du Dauphinois. «Si j'ai vécu toute ma vie méchamment, comme un larron et un brigand, ne faisant aucun bien, mais continuellement mal, me suffira-[t]-il croire? La foi sans satisfaction me sauvera-[t]-elle? Il ne faut donc point faire de bien, mais de mal tant qu'on pourra, si nous sommes ainsi sauvés par foi sans les œuvres» (p. 77). Refuser toute valeur salvatrice aux œuvres, c'est, pour les représentants de l'Église romaine, favoriser l'immoralisme, dans le peuple en particulier. Drogy déclare ainsi: «Je crains que, au lieu d'édification, on ne fasse confusion quand l'on orra que, par la seule foi et non par les œuvres, l'on est justifié, tellement qu'on ne se souciera plus de bien faire, mais l'on méprisera les bonnes œuvres. Et me semble être ceci grand scandale aux simples» (p. 93).

Le *sine operibus legis* suscitant de telles craintes, on ne s'étonne pas de voir comment les défenseurs du catholicisme essayent d'en limiter la portée. A Farel qui leur répond de manière cinglante: «Je prie à Dieu que les chanoines, prêtres et moines ne donnent non plus de scandale de leur vie et doctrine au pauvre peuple, que cette sainte doctrine qu'on est justifié par foi» (p. 93), ils tentent d'opposer des interprétations réductrices de Rm 3/28. Pour Blancherose, les œuvres de la loi ne sont rien d'autre que la circoncision (cf. p. 83). Pour Mimard qui distingue trois sortes de lois, les lois évangéliques, décalogiques (ou légales) et cérémonielles (cf. p. 110), le *sine operibus legis* vise uniquement l'obéissance aux lois cérémonielles instituées par Moïse (cf. p. 80 et 100). Farel refuse évidemment ces interprétations. Le respect de toutes les lois, qu'elles soient «cérémoniales, judiciaires, morales», l'observation des «commandements de Dieu tant contenus au Vieux qu'au Nouveau Testament» (p. 111) est incapable, à ses yeux, de jus-

tifier l'homme devant Dieu. Reprenant la distinction faite par Luther entre *coram Deo* et *coram hominibus*, il admet seulement que les œuvres, mais les œuvres consécutives à la foi, justifient le croyant devant les hommes. « Celui qui montre les œuvres par icelles, dit-il, il n'est point justifié envers Dieu, mais envers le prochain qui le connaît être croyant et de Jésus par les œuvres » (p. 91). Farel, cependant, ne se limite pas à cette argumentation. Insistant sur le fait que les Réformés ne veulent pas « détruire les bonnes œuvres comme l'on donne à entendre aux simples gens » (p. 90), il montre que l'homme, en raison de sa corruption radicale, est dans l'impossibilité de faire le bien avant d'être justifié. « Conçu en iniquité, né en péché, ayant le cœur mauvais et méchant qui ne pense que mal et ne tire qu'à mal, ... que peut-il autre chose que faire mal?... Comment gardera-[t]-il le commandement de Dieu et sa loi? » (p. 80). Il ne sert à rien de dire à l'homme: « Fais cela, et tu auras ceci et cela », puisqu'il n'a pas « le moyen pour le faire » (p. 108).

Dans leur critique du *sine operibus legis*, les défenseurs du catholicisme, se plaçant sur le terrain de l'Écriture, de la Vulgate plus précisément, font essentiellement appel à trois textes: Jc 1/22, Jc 2/17 et Rm 2/13. Cité par Blancherose (cf. p. 99) et par Mimard (cf. p. 110), Jc 1/22 déclare: *Estote... factores verbi et non auditores tantum...* Jc 2/17, utilisé deux fois par Blancherose (cf. p. 73 et 101) et deux fois également par Drogy (cf. p. 85 et 90), a pour teneur: *Fides si non habeat opera mortua est in semet ipsam*. Quant à Rm 2/13, mentionné par Blancherose (p. 100), par Mimard en deux occasions (p. 110 et 112) et par Drogy (p. 85), il déclare: *Non... auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur*. Jc 1/22, « Soyez facteurs et opérateurs du verbe de Dieu, et non seulement auditeurs » (p. 99), ne fait pas problème pour Farel, pas plus que Jc 2/17, « La foi sans les œuvres est morte ». N'a-t-il pas cité lui-même ce dernier texte dans sa probation afin d'étayer sa position?⁴² N'a-t-il pas souligné alors que la foi justificante n'est pas une foi « morte », mais une foi « vive », une foi œuvrante? Pour Farel, l'auditeur du verbe de Dieu est nécessairement « facteur et opérateur » de celui-ci. Quant à Rm 2/13, « Les auditeurs de la loi ne sont [pas] justes envers Dieu, mais les facteurs d'icelle seront justifiés » (p. 100), il est, pense avec raison le Dauphinois, utilisé de manière illégitime par ses interlocuteurs. En effet, dans le chapitre 3 de l'Épître aux Romains, saint Paul montre que personne ne satisfait aux exigences de la loi et que, pour cette raison, l'homme ne peut être que justifié par la foi. Farel déclare ainsi: « Disant que non point les auditeurs mais les facteurs de la loi sont justifiés envers Dieu, il (= Paul) vient après... conclure, comme il n'y a pas un facteur de la loi, ... que gratis, sans déserte (= mérite), par la foi sans les œuvres de la loi l'on soit justifié » (p. 111).

Les tenants de l'Église romaine ne se bornent pas à combattre le *sine operibus legis*. Convaincus que la doctrine de la justification par la seule foi

⁴² Cf. *supra*, p. 112.

est contraire à l'Écriture (c'est le cas de Blancherose⁴³), contraire à l'enseignement de l'Église (c'est le cas de Loys qui estime que cet enseignement a plus d'autorité que la Bible parce qu'il est antérieur à celle-ci⁴⁴), les interlocuteurs de Farel estiment de temps à autre que, dans l'*ordo salutis*, la charité est plus importante que la foi. Cette affirmation dans laquelle on peut voir un écho de la conception scolastique de la *caritas prior fide ac spe* constitue le cinquième point litigieux du débat sur la première thèse; elle est soutenue par Blancherose et par Mimard. Se fondant sur I Co 13/13 qui fait de la charité la plus grande des vertus théologiques, Blancherose pense que la «charité est celle seule qui profite» (p. 101). Il déclare: «Puis donc que charité est plus grande que foi, il s'ensuit bien que plus elle doit sauver et justifier que foi... Par quoi, plus doit l'on attribuer la justification à la charité qu'à la foi, puisqu'elle est plus grande» (p. 75). Plus nettement encore, Blancherose affirme en s'appuyant sur le propos de Jésus au sujet de la femme pécheresse (*Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam multum dilexit*, Lc 7/47), que «l'on a rémission des péchés par charité» (p. 62). Mimard, lui, se fonde sur Mt 6/14 (*Si... dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester [a]elestis delicta vestra. Si autem non dimiseritis hominibus, nec Pater vester dimittet vobis peccata vestra*, p. 107) pour faire dépendre la justification de l'initiative charitable de l'homme envers son prochain: «Dieu nous pardonne et remet les péchés, dit-il, pour avoir pardonné à notre prochain, et non par la foi. Par quoi ne faut dire que, par la seule foi; les péchés soient pardonnés et qu'on soit justifié» (p. 109).

Les déclarations de Blancherose et de Mimard sur la primauté ou la priorité de la charité sont combattues avec force par Farel. A Blancherose qui estime que la charité justifie parce qu'elle est plus grande que la foi, le Réformateur objecte que son argument revient à dire: «Le ciel est plus grand que le soleil, donc le soleil n'enlumine point le ciel» (p. 76). Et, recourant encore à une autre image, le Dauphinois souligne que «la vive foi n'est [pas] sans charité», comme «le feu n'est point sans chaleur» (p. 101). A Mimard, Farel répond que, de «sa propre nature», l'homme ne peut pas pardonner à son prochain: «tiré du premier Adam,... il n'appête que vengeance» (p. 108). En revanche, le croyant assuré de la miséricorde divine, éprouve de l'amour pour Dieu, un amour qui rejaillit sur les hommes: «L'homme par foi, dit-il, regardant Dieu et s'arrêtant à sa grande bonté et miséricorde, croyant que Dieu fait grâce et pardon au pauvre pécheur, ne peut être que, sentant Dieu si bon et si pitoyable, il n'aime Dieu. Et qui

⁴³ Cf. son propos: Il «faut conclure contre Maître Guillaume Farel et ses complices et adhérents que la sainte Écriture enseigne autre manière pour être justifié, outre celle qui est par la foi en Jésus-Christ» (*Actes*, p. 101).

⁴⁴ Cf. son propos: «Vous dites que nous sommes justifiés par la foi et non autrement. L'Église montre autre justification que par la foi, donc nous ne sommes pas justifiés par la seule foi. Et qu'il soit ainsi, puisque l'Église en met autre que par la foi, qu'il faut confesser être vrai. Car l'Église est avant la sainte Écriture, et plus digne» (*Actes*, p. 96).

aime Dieu, il aime son prochain, et qui aime son prochain, il lui pardonne et remet entièrement» (p. 109).

Ayant ainsi réfuté les affirmations des défenseurs de l'Eglise sur la primauté ou la priorité de la charité, Farel s'oppose à Blancherose, à Mimard et à Loys sur un sixième et dernier point: celui de la justification par la foi et la charité. C'est Blancherose qui présente le moins sommairement cette doctrine⁴⁵ vers laquelle, avec ses coreligionnaires opposés au *sine operibus legis*, il semble incliner en définitive. Il déclare au Réformateur venant de relever que «celui qui a foi en Jésus-Christ a charité»: «Pour quoi s'ensuit que la seule foi ne justifie pas l'homme... Donc faut conclure que, non pas seulement la foi a fait remettre les péchés, mais avec foi charité» (p. 99). A cette déclaration fait écho l'interrogation de Mimard: «Par quoi, puisque la foi n'est [pas] sans charité, n'attribuons-nous autant à l'un qu'à l'autre, et mettons que par tous deux sommes justifiés?» (p. 113). Farel qui décele sans doute — il ne la mentionne pas dans la dispute — la doctrine scolastique de la *fides caritate formata* derrière les propos de Blancherose et de Mimard, leur répond avec le plus grand soin, et, je n'hésite pas à le dire, avec une patience inlassable⁴⁶.

Quels sont les arguments de Farel? Il insiste d'abord sur la distinction entre «la foi vive et vraie» et «la foi morte et feinte» que Blancherose n'estime pas biblique (cf. p. 70). Il fonde cette distinction sur Jc 2/17 qui condamne «la foi morte et feinte» (cf. p. 63-64 et 71). La «foi vive et vraie» qui est l'instrument de la justification n'est pas «une foi vaine et oisive»: au contraire, elle fait les bonnes œuvres. «Celui qui est justifié par foi, déclare le Réformateur, à ce est justifié, afin qu'il fasse les bonnes œuvres, lesquelles ne précèdent point la foi ni la justification qui est par foi, mais la suivent» (p. 84). De manière plus forte encore, Farel estime qu'il n'y a pas contradiction entre Rm 3/28 et Jc 2/17. Il déclare: «Saint Paul disant: «Nous concluons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi» n'est contraire à saint Jacques qui dit que «la foi sans les œuvres est morte». Car saint Paul parle de la vraie foi,... et non — allusion à Jc 2/19 — d'une connaissance telle comme les diables ont que Jésus soit mort» (p. 64).

La distinction entre «foi vive et vraie», d'une part, et foi «morte, feinte, vaine et oisive», d'autre part, étant établie, Farel ne fait aucune difficulté à reconnaître que la «foi vive et vraie» est «efficace par charité» (p. 65), «o[e]uvrante par charité» (p. 66-et 103). Car «qui de vraie foi croit, il faut qu'il fasse et œuvre» (p. 102). Les textes abondent où le Réformateur exprime cela. Je me borne à en citer quelques-uns. «La foi qui justifie, de laquelle parle le saint apôtre concluant que l'homme est justifié par la foi

⁴⁵ Mimard en parle également à la p. 110, et Loys à la p. 97 des *Actes*.

⁴⁶ L'attitude de Farel au cours de la discussion de la première conclusion fut peu agressive. On ne saurait dire qu'il «aurait mérité» d'y «être rappelé à l'ordre» en raison de ses attaques contre l'Eglise romaine ou contre les prêtres (cf. Vuilleumier, p. 161).

sans les œuvres de la loi..., n'est point sans charité» (p. 77)⁴⁷. Elle «enflambe le cœur en l'amour de Dieu et du prochain» (p. 93). Elle «œuvre en nous. Car croyant et connaissant un si grand bénéfice et si grande grâce, nous aimons Dieu qui nous est tant propice, si bon et si miséricordieux, et pour l'amour de Dieu aimons notre prochain» (p. 97). Pour Farel comme pour les autres Réformateurs, «la rémission [par Dieu] est cause de l'amour, et non l'amour cause de la rémission» (p. 102). Contre les tenants de l'Eglise romaine qui mettent l'accent sur les œuvres, il montre, dans une belle image, que, comme on ne peut voler sans ailes, on ne peut «faire les œuvres si l'on n'a [pas] la foi» (p. 103).

*
* *
*

De la discussion sur la justification par la foi engagée à la Dispute de Lausanne entre Farel et les défenseurs du catholicisme, deux conclusions doivent être tirées. La première concerne Farel. Soucieux de répondre aux objections de ses interlocuteurs, le Réformateur cherche à montrer avant tout que la doctrine de la justification par la foi n'implique aucun antinomisme, aucun amoralisme. «Il semble que vous ayez ouï de nous qu'il ne faille bien faire et qu'on doive cesser de bien faire», déclare-t-il à ses contradicteurs. Et il ajoute: «De quoi suis ébahi, vu que tant incitons à cheminer selon Dieu et faire ce qu'il commande» (p. 103). Faut-il penser qu'en adoptant cette position, Farel a été, comme l'affirme le chanoine Bavaud⁴⁸, essentiellement tributaire de Lefèvre d'Étaples? Faut-il penser aussi, toujours avec le même auteur⁴⁹, qu'en défendant le *sola fide*, le Dauphinois a incorporé à sa théologie fabrisienne un élément qui lui était fondamentalement étranger? En d'autres termes, l'enseignement de Farel qui, à la Dispute de Lausanne, affirme la justification par la seule foi tout en défendant la nécessité de la sanctification, est-il aussi hétérogène que le prétend M. Bavaud⁵⁰? Je ne le pense pas. Sans m'arrêter au jugement du théologien fribourgeois sur la doctrine luthérienne de la justification par la seule foi qui, «logiquement», conduirait à l'«amoralisme»⁵¹, je suis tenté d'affirmer que, dans sa défense de la première conclusion, Farel s'efforce de monnayer la théologie de Calvin, désireux, comme on sait, de montrer que, si l'on est justifié *sola fide*, la justification ne va pas sans la sanctification.

Ma seconde conclusion concerne les interlocuteurs catholiques de Farel. De leurs interventions souvent maladroites, de leurs discours étrangers aux subtilités de l'École (ce ne sont pas des théologiens de profession), un trait

⁴⁷ Cf. une affirmation semblable à la p. 101 des *Actes*.

⁴⁸ Cf. Bavaud, p. 158-159. «Si Farel insiste tant sur la sanctification intérieure du justifié, c'est à Lefèvre qu'il le doit» (p. 159).

⁴⁹ Cf. Bavaud, p. 171.

⁵⁰ «Farel unit dans sa théologie deux courants de pensée contradictoires qui normalement devraient s'exclure» (Bavaud, p. 171).

⁵¹ Cf. *supra*, n. 20.

dominant se dégage: le salut leur apparaît comme le fruit d'une certaine prestation humaine. C'est parce que les principes de la *sola fide* et du *sine operibus legis* excluent le concours de l'homme qu'ils les combattent avec tant de constance. C'est parce qu'ils entendent ménager une place à la créature dans le processus de la rédemption qu'ils insistent sur la primauté ou la priorité de la charité, ou qu'ils s'attachent à la justification par la foi et la charité. Au monergisme de la grâce souligné par le Dauphinois (qui est préoccupé de mettre en valeur l'initiative et la toute-puissance de Dieu), ils opposent diverses formes de synergisme associant l'homme à Dieu dans le mystère de la rédemption. En ce faisant, déforment-ils l'enseignement que leur Eglise leur a donné? Il est difficile de répondre à cette question. A en juger d'après les textes recueillis au siècle dernier par Hugo Laemmer⁵², les adversaires de Farel semblent en retrait par rapport aux théologiens catholiques qui ont combattu la Réforme avant le Concile de Trente; j'entends: ils paraissent moins attentifs que ces derniers à l'action de la grâce, moins sensibles à l'œuvre de Dieu dans le processus du salut. Cela dit, on pourrait faire une réserve: les auteurs cités par Laemmer, qui ont été engagés avant tout dans la polémique contre Luther, ont appris quelque chose de celui-ci⁵³. Peut-on en dire autant des théologiens qui ont été à même d'exercer quelque influence sur les participants catholiques à la Dispute de Lausanne? Il est malaisé de le savoir. Une chose est certaine néanmoins: l'enseignement de l'Eglise au cours des premières décennies du XVI^e siècle dans le Pays de Vaud et dans les régions voisines s'est traduit chez le « prêtre moyen » et le « laïc cultivé » dans une sotériologie qui emprunte plus d'un trait au pélagianisme.

⁵² Cf. le chapitre 4 (p. 137-199) de son ouvrage *Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters*, Berlin, 1858, rééd. Frankfurt/Main, 1966.

⁵³ Laemmer écrit: « Die prinzipielle Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben... ward... von den vortridentinischen theologischen Vertretern der alten Kirche nicht verkannt » (p. 176).