

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

L'ÉGLISE ET SES FONCTIONS D'APRÈS JEAN-FRÉDÉRIC OSTERVALD

Le Problème de la Théologie pratique au début du XVIII^{me} siècle

THÈSE

présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de Docteur en Théologie

par

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

Licencié en Théologie

IMPRIMERIE DELACHAUX ET NIESTLÉ S. A., NEUCHÂTEL

1947

L'ÉGLISE ET SES FONCTIONS

D'APRÈS JEAN-FRÉDÉRIC OSTERVALD

La Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel
autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois
exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Neuchâtel, le 24 octobre 1947.

Le Doyen de la Faculté de Théologie :

PH.-H. MENOUD

Introduction

Le 14 avril 1747, la principauté de Neuchâtel et Valangin tout entière apprenait ce que signifie devenir orphelin, car la mort était venue, en fâcheuse plutôt qu'en traîtresse, visiter une maison de Neuchâtel faisant l'angle entre la rue du Seyon et celle de la Treille, où le pasteur Jean-Frédéric Ostervald, infirme depuis huit mois exactement, l'attendait patiemment. Et ce fut vraiment comme on accompagne un père à son dernier repos que plus de cinq mille personnes suivirent, trois jours plus tard, le convoi funèbre qui devait s'arrêter au Temple du Bas, choisi pour la sépulture par le magistrat de Neuchâtel. Toute la ville était là — lors du recensement de Neuchâtel de 1750, on dénombra un peu plus de 3500 habitants — entourée d'une foule imposante venue des alentours. On avait fermé les boutiques, et en plus de la cloche ordinaire du Temple du Bas, « celle de trois heures, qui est dans l'Eglise Cathédrale près du Château » sonnait, elle aussi, le glas et annonçait au loin la consternation du pays. « L'Abraham du peuple Neuchâtelois », comme dit R. Gretillat, avait été recueilli auprès de ses pères.

Dans le procès-verbal de la séance du 31 mai de la même année, le livre des Actes et Arrêts de la Vénérable Classe rapporte : « Monsieur le Doyen a proposé que puisque l'Eglise de Neufchatel s'étoit cru obligée de donner quelques marques de distinction à Mons^r Ostervald en le faisant inhumer dans le Temple du Bas de la Ville avec une Epitaphe pour honorer sa Mémoire à cause des soins infatigables qu'il avoit pris pendant un si grand nombre d'années pour son instruction & son édification, il luy sembloit que notre Compagnie dont tous les Membres actuels ont été les disciples, ayant reçu pendant sa vie une infinité de preuves de son zèle & de son attachement pour ce venerable Corps, pourroit aussi honorer sa Mémoire par quelque témoignage qui fit connoître à la Posterité Les Sentimens que nous avons toujours eu pour ce fidele Serviteur de Dieu qui a illustré nôtre Compagnie & qui luy a rendu dans toutes sortes d'occasions les services les plus importans ; Sur quoi La Compagnie ayant delibéré Il a été Dit que l'on se procureroit le Portrait dudit Monsieur Ostervald & que l'on tacheroit aussi d'avoir celuy de Guillaume Farel pour les placer à côté l'un de l'autre dans le lieu de notre assemblée. » C'était reconnaître en Ostervald le second réformateur de l'Eglise à laquelle il avait consacré, sans compter, ses talents et ses forces pendant soixante-quatre ans.

Jean-Frédéric Ostervald n'avait en effet pas encore vingt ans lorsque, le 5 juillet 1683, il fut ordonné au Saint-Ministère et inscrit au rôle des proposants, et il n'abandonna sa charge pastorale qu'avec son dernier souffle. Il est vrai qu'après son attaque d'apoplexie du 14 août 1746, il avait songé à résilier ses fonctions, ne pouvant se résoudre à « manger le Pain d'oisiveté ». Mais le conseil de la ville, informé de ce dessein, en fut tellement stupéfait, qu'il dépêcha auprès du malade le banneret Le Chambrier, le Maître-Bourgeois Poncier et le Maître des Clés en chef David Petit-pierre pour le supplier de revenir sur sa résolution : il ne fallait pas qu'il cessât d'être le premier pasteur de la ville avant que la mort ne vienne le relever de son poste. *Caracter indelebilis!*

* * *

Né à la fin de novembre 1663 (le 15, le 24, le 25? les témoignages se contredisent) dans la cure de la rue du Château, à Neuchâtel, Jean-Frédéric Ostervald était le quatrième et dernier enfant du pasteur Jean-Rodolphe d'Ostervald et de Barbe Brun. Son éducation correspondit au rang social et à la situation de fortune de sa famille qui avait été et qui devait être l'une des plus illustres de la principauté : à moins de treize ans il fut conduit à Zurich pour y apprendre l'allemand et y parfaire ses connaissances classiques et musicales, et à son retour, un certain d'Aubigné lui fut donné pour précepteur. En septembre 1678, accompagné de Jonas Matthieu qui lui servait de gouverneur, il se rendit à l'Académie de Saumur pour y prendre le grade de maître ès arts. La Vénérable Classe avait donné son agrément à ce voyage, bien que cette faculté fût officiellement interdite aux étudiants par les Églises suisses, à cause de l'universalisme hypothétique et de la critique textuelle qu'on y enseignait en dogmatique et en exégèse. On ne peut s'empêcher de donner à cette approbation du clergé neuchâtelois la valeur d'une manifestation contre la *Formula Consensus* qu'à cette époque précisément, Berne voulait faire reconnaître à l'Église neuchâteloise comme texte symbolique.

Les études qu'Ostervald fit à Saumur — interrompues par un voyage de quelques semaines dans le Sud-Ouest de la France — furent brillantes : il soutint et publia en 1679 deux séries de thèses (*Assertiones de principiis rerum naturalium* et *Theses philosophicae varii argumenti*) et quitta l'Académie en automne 1681 pour se rendre à Orléans auprès du fameux Claude Pajon. Il alla ensuite à Paris où il devait rencontrer Jean Claude et les autres notables du protestantisme, fréquenter les théâtres et abandonner son accent provincial. Rappelé au printemps 1682 par son père malade, celui-ci put encore l'entendre dans deux « propositions » avant de s'éteindre le 26 juillet de la même année. Après quelques mois passés à Genève aux pieds de Louis Tronchin, Ostervald rentra dans sa ville natale au printemps 1683, y passa ses examens finaux et fut admis aux « ordres sacrés », comme il dit. Dès lors il ne quittera plus Neuchâtel, sinon pour quelques voyages à l'intérieur de la Suisse.

* * *

Dans les seize années qui suivirent sa consécration, Ostervald, tout en déployant une grande activité comme diacre ou catéchiste de la ville (poste auquel il avait été nommé en mai 1686), semble surtout s'être préparé à la tâche à laquelle il se sentait appelé : la réforme de son Eglise. Il eut le temps de faire l'inventaire de la vie et de la foi de l'Eglise qu'il servait, d'étendre ses connaissances, de s'assurer des appuis parmi ses collègues, de s'exercer à la patience. C'est alors aussi qu'il fonda un foyer, en épousant le 17 octobre 1684 Salomé Le Chambrier, fille du Conseiller d'Etat et Trésorier général Rodolphe Le Chambrier et de Suzanne Marval. Sa femme, « si elle n'avoit pas, au dire de David Durand, ces agréments dangereux qui passent si rapidement, ... avoit la douceur, la piété & toutes les vertus qui ne passent qu'avec la vie ». « Une Union conjugale fondée sur le Mérite & sur la Pieté ne pouvoit être que très heureuse; aussi a t'elle été accompagnée des plus précieuses bénédictions du Ciel pendant environ 31 ans qu'elle a duré, & une Famille distinguée par la Vertu & par le Rang qu'elle tient, en a été le doux fruit » (Particularitez). De cette union naquirent plusieurs enfants, dont quatre parvinrent à l'âge adulte : Barbe, née en 1685, qui épousa en 1708 le futur Conseiller d'Etat Jean-Henri de Montmollin; Jean-Rodolphe, né en 1687, qui devint pasteur à Bâle et demeura célibataire; Samuel, né en 1692, qui fut un brillant juriste et Conseiller d'Etat, et dont la descendance mâle s'éteignit en 1850¹; et Suzanne, née en 1695, qui épousa en 1724 Samuel Chambrier, maître bourgeois et lieutenant de la ville.

* * *

Cette période de calme relatif prend fin soudain quand Ostervald est nommé pasteur de la ville le 14 juin 1699. Il vient de se lier d'amitié avec Jean-Alphonse Turretini de Genève et Samuel Werenfels de Bâle. Son ami Charles Tribolet viendra, quelques années plus tard, le seconder dans son ministère à Neuchâtel. La Vénérable Classe accepte qu'il publie son *Traité des sources de la corruption* qui paraît en 1700. En 1700, il accède aussi pour la première fois au décanat², et fait admettre une révision du psautier. En 1701, il commence à se vouer à la préparation des étudiants en théologie, charge qu'il assumera seul jusqu'en 1746. En 1701 encore, il est nommé membre de la Société Royale de Londres pour la Propagation de la Foi. En 1702 il publie son *Catéchisme* et sa prédication de la *Dédicace de l'Eglise des Planchettes*, introduit dans l'Eglise l'usage de la confirmation des catéchumènes, et entreprend la réforme liturgique qui deviendra publique en 1713. En 1707, son *Traité contre l'Impureté* sort de presse, et en 1711, il modifie la pratique de la cure d'âme.

Ostervald, si je puis dire, n'était plus occupé à dresser des plans stratégiques dans un bureau d'état-major, il commandait une troupe qui s'était mise

¹ Il s'agit de la branche cadette de la famille Ostervald, celle qui dura le plus longtemps.

² Il sera doyen de la Classe treize fois : en 1700, 1704, 1705, 1710, 1711, 1715, 1720, 1721, 1729, 1730, 1737, 1738, 1739, et plus tard, il déclinera de nouvelles élections en raison de son grand âge.

en campagne. Il passait de la réflexion à la réalisation. Il était élevé à cette situation éminente d'où il devait jouer un rôle qui permit à l'Eglise neuchâteloise de sortir d'une pénombre honnête et d'exercer une influence européenne. En lui, l'Eglise qu'il chérissait plus que tout au monde avait à sa tête un réalisateur ! Et si la manière dont il conduisait l'assaut ou paraît aux coups était parfois maladroite ou même dangereuse — nous aurons l'occasion d'y revenir au cours de ce travail — l'Eglise était au moins en mouvement. « Un homme d'Eglise de grand style », comme dit de lui Karl Barth.

En ce début du XVIII^e siècle, l'Eglise ne pouvait pas rester confortablement installée sur ses positions si elle voulait survivre, car elles lui étaient disputées une à une par le rationalisme et le piétisme. Il fallait leur faire face en s'opposant ou en composant. L'Eglise, en effet, se trouvait en présence d'une nouvelle conception de l'homme. Celui-ci, pour reprendre le mot de Kant, savait qu'il n'était plus un enfant, mais un adulte, libre de s'engager dans la direction qui lui plairait le mieux, amoureux de sa force et impatient de la mettre à l'épreuve. Une collision devenait inévitable. Puisque notre étude veut montrer comment Ostervald l'a affrontée dans le secteur ecclésiologique, nous pouvons nous contenter ici d'en décrire quelques aspects seulement.

Un premier point à relever, c'est que J.-F. Ostervald, dès la fin du XVII^e siècle, a compris que l'Eglise, telle que l'orthodoxie la léguait à la génération montante avant de quitter la scène, était parfaitement inapte à soutenir le choc de l'époque naissante. Cette Eglise était celle de la *Formula Consensus*, celle d'une collaboration somme toute heureuse avec un Etat qui ne voulait pas encore de la sécularisation, celle d'un orgueil confessionnel fier de sa tradition et méfiant à l'égard de toute innovation, celle qui vivait, un peu comme un vieillard, de son passé plutôt que dans le présent. Une réforme s'imposait à nouveau, et la grandeur d'Ostervald a été de le comprendre, d'entreprendre cette réforme et — à l'exception d'un point — d'en réaliser le programme.

On voudrait pouvoir ajouter que sa grandeur a encore été d'apprécier toujours avec justesse la situation nouvelle où l'Eglise se trouvait placée. Mais il faut être prudent. Si, pour reprendre notre comparaison militaire, Ostervald fut un capitaine courageux qui a repris l'Eglise en main, s'il l'a réorganisée, s'il n'a jamais fui ni déserté, s'il a exercé avec passion ce ministère de conducteur qu'il exalte au-dessus de tous les autres aspects du service de Dieu, s'il a, avec une noblesse et une grandeur d'âme profondément respectables, conduit une bataille harassante en affrontant le siècle autant que l'allié que celui-ci avait découvert dans le piétisme séparatiste et fanatique, il faut bien reconnaître d'autre part qu'il a commis des maladresses tactiques et stratégiques lourdes de conséquences. On peut l'accuser d'avoir sous-estimé la force de l'adversaire. On peut lui faire un grief aussi d'avoir recouru à des armes impropres au combat qu'il devait mener, ou encore d'avoir engagé sur des champs de bataille excentriques une partie des troupes qui aurait pu lui rendre de meilleurs services ailleurs. En d'autres termes, on peut lui en vouloir d'avoir préféré l'appui d'un certain rationalisme et d'un certain piétisme à celui qu'une orthodoxie, un peu restaurée de ses fatigues des combats du XVII^e siècle, aurait pu lui

prêter, et d'avoir ainsi condamné d'avance ses successeurs à des compromis plus pénibles encore que ceux auxquels il consentit lui-même. Et l'on comprend que certains voient en lui un homme qui, pour masquer la faiblesse de son héritage orthodoxe et voyant qu'il n'était plus assez solide pour soutenir le choc moderniste, a cherché de son mieux à parler un langage compréhensible à son adversaire et à trouver avec lui un terrain d'entente et de compromis. Il s'est servi ainsi du langage de l'apologétique et du moralisme, parce qu'au moins celui-ci lui permettait d'être écouté de son temps. Si cette dernière interprétation de sa personne et de son œuvre est exacte, elle ne l'est toutefois qu'en partie, parce qu'elle considère Ostervald avant tout comme un théologien, alors qu'il était aussi, et surtout, un évêque. Mais il faut bien parler de sa faiblesse de théologien pour pouvoir rendre compte des raisons qui l'ont empêché de tenir tout ce que promettait sa fermeté d'homme d'Eglise. C'est ce qui explique l'indéniable différence de ton qui distingue la deuxième partie de notre travail de la première : dans celle-ci, on voit Ostervald d'abord comme théologien et ensuite seulement comme évêque, dans celle-là, c'est l'inverse.

Mais l'Eglise ne meurt pas plus de la maladresse de ses conducteurs qu'elle ne vit de leur vertu. C'est Dieu seul, dans sa fidélité, qui la fait vivre. Si l'on s'en souvient, Ostervald apparaîtra dans sa grandeur véritable, qu'on le regarde sous l'angle de la foi orthodoxe dont il ne pouvait se défaire, sous l'angle du piétisme auquel il était lié plus peut-être qu'il ne le pensait lui-même, ou encore sous celui du rationalisme dont tant d'aspects le séduisaient. Si l'on s'en souvient, on saura aussi apprécier à sa juste valeur le désir de la Vénérable Classe de voir son portrait faire pendant à celui du bouillant zélateur à barbe rousse. Opposés sur tant de points, Farel et Ostervald ont été dévorés par le zèle de la maison de l'Eternel; ils ont, l'un comme l'autre, marqué l'Eglise du pays de Neuchâtel d'une empreinte que le temps n'efface point.

* * *

Les trente-cinq dernières années de la vie de Jean-Frédéric Ostervald, ponctuées, comme nous l'avons signalé, par de nombreux décanats, ont été plus calmes. Il avait concentré son effort sur la première décennie du nouveau siècle, maintenant enfanté, et sa position ne changea pas sensiblement¹. Avec un peu de désillusion parfois, avec une certaine appréhension de l'avenir qui contraste singulièrement avec l'optimisme plein d'espoir des dernières pages du *Traité des sources de la corruption*, avec une certaine angoisse de la mort, il continue à tenir le poste où il est engagé comme ministre de Dieu. Il publie les *Argumens et Réflexions* sur les chapitres de la Bible en 1720, après y avoir travaillé de nom-

¹ C'est pourquoi on ne peut pas parler d'une évolution de la pensée d'Ostervald : elle se trouve tout entière contenue dans ses écrits de 1700 à 1713. On en veut pour preuve l'avertissement de l'édition de 1739 de son *Traité du Ministère sacré*, où, pour prouver que ce texte date, Ostervald dit simplement qu'il ne renvoie pas à des publications homéliques récentes, mais où il ne dit pas qu'il a changé d'avis depuis le temps où il le dictait à ses étudiants.

breuses années, et en 1722 son volume de *Sermons*. Il réédite d'anciennes œuvres ou se réjouit de leurs traductions en de nombreuses langues étrangères. En 1725 et en 1734 sa santé est sérieusement ébranlée. En 1727 paraît à Londres son cours de morale, réimprimé à Bâle en 1739 en même temps que son cours de dogmatique; mais il ne veut pas reconnaître pour authentiques ces éditions, ni celle de son *Traité du Ministère sacré*, publiée à Amsterdam en 1737. En 1734, l'*Abrégé* de son catéchisme sort de presse et en 1744 enfin paraît la dernière des œuvres imprimées durant sa vie : sa célèbre *Bible* dont la révision lui avait coûté des années de labeur.

* * *

Dans notre étude, nous n'avons pas voulu brosser d'Ostervald un portrait complet. Nous n'avons donné la parole au théologien neuchâtelois que sur le sujet qui, de tous, lui tenait le plus à cœur : l'Eglise et ses fonctions.

Cette monographie n'a donc pas été écrite d'abord pour dresser un monument de plus à Jean-Frédéric Ostervald, mais surtout pour lui permettre, aujourd'hui encore et d'une façon qui le surprendrait peut-être, de participer à la purification et à l'édification de l'Eglise neuchâteloise et œcuménique. Car l'Eglise se trouve aujourd'hui dans une situation cruciale comme au début du XVIII^e siècle, et sa réformation s'impose aujourd'hui autant qu'alors. Sous la conduite d'Ostervald, nous allons donc faire un examen cursif de l'ensemble des problèmes de la théologie pratique tels qu'ils se sont posés à une époque cardinale du pèlerinage de l'Eglise.

Et ce sera peut-être une bonne manière de rappeler à notre génération le sens de la communion des saints.

Neuchâtel, le 15 mars 1947.

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

L'essence de l'Eglise

L'Eglise est « l'assemblée des hommes, appelés par l'Évangile à la vie éternelle »¹, « c'est l'assemblée des fidèles qui croient en Jésus-Christ »². Ce sont ces deux définitions catéchétiques que nous voulons commenter pour comprendre ce qu'Ostervald entendait par le terme d'Eglise. Il s'agit donc de voir d'abord comment il envisageait l'élection, cet « appel par l'Évangile », et ensuite ce qu'il enseignait touchant la foi en Jésus-Christ.

* * *

Au temps d'Ostervald, où l'Eglise était incitée à tout remettre en question, on ressentait une fatigue assez générale devant le problème de l'élection divine : il avait été tellement débattu sans qu'on eût trouvé une solution vraiment satisfaisante pour l'Eglise, qu'on se contentait toujours davantage d'en parler *perfunctorie*. L'arminianisme combattu par le synode de Dordrecht, le salmuranisme des Amyraut, Caméron, Chapelle, Pajon, etc., attaqué par Jean Claude, Pierre Jurieu et la *Formula Consensus*, les discussions interconfessionnelles avec les luthériens, comme aussi l'esprit du temps, invitaient les théologiens à se demander si cette question pouvait légitimement tant agiter les esprits³.

Pour faire sortir la théologie d'alors de l'impasse où elle se débattait, il aurait fallu un enseignement qui pût ouvrir une issue nouvelle et libérer les esprits. A lire attentivement Ostervald, on est en droit de supposer qu'il était de taille à rénover la doctrine de la prédestination. On trouve en effet, sous sa plume, une façon de poser le problème qui, exploitée systématiquement, aurait mené sur une voie nouvelle, distincte de celle qui va de Bèze à Jurieu, et de celle qui va d'Arminius à Rome. C'est ainsi qu'Ostervald établit un schéma dans lequel

il traite d'abord de l'élection du Christ, ensuite de l'élection d'Israël et des Gentils, et enfin de l'élection des individus⁴. Ceci est d'autant plus intéressant qu'il lui arrive de dire que c'est en Christ que les hommes sont élus⁵, ce qui signifie qu'ils sont *élus pour être conformes à la fois à son exinanition et à son exaltation*⁶. Sur la base de ces prémisses, il aurait pu être amené à enseigner que le Christ est prédestiné doublement, à la mort et à la vie, à la croix et à la résurrection, et que le peuple élu, et en lui ses membres, sont aussi doublement prédestinés à la mort et à la vie, puisque « en Christ nous avons l'image de notre état et de notre vocation »⁷. De sorte que les discussions sur l'élection absolue ou conditionnée, sur le supra- et l'infra-lapsarisme, sur le particularisme ou l'universalisme (même hypothétique) eussent été dépassées, et la question de la prédestination, entièrement renouvelée, aurait cessé de sombrer toujours à nouveau soit dans le fatalisme, soit dans le pélagianisme, et de toute façon dans l'individualisme : elle serait alors redevenue une partie intégrante de l'Évangile qu'on peut prêcher avec joie, et une pièce maîtresse de l'éthique chrétienne.

Seulement Ostervald s'est arrêté en chemin, ou plutôt il ne semble pas s'être rendu compte du rayonnement de la lumière qu'il avait, un instant, projetée sur cette question : tout ce qu'il dira d'ordinaire sur l'élection est sans histoire, je dirais même sans grand intérêt. D'un côté il rappellera que « c'est à la seule Miséricorde de Dieu, & non à aucun mérite qui soit en nous, que nous sommes redevables de tout notre bonheur »⁸ et de notre élection, et qu'elle est libre⁹; de l'autre il soulignera sans cesse que Dieu ne se donne pas aux hommes malgré eux¹⁰. Il nourrira en outre à l'endroit des représentants de la doctrine orthodoxe de la prédestination la méfiance qui était alors de bon ton¹¹, il tiendra surtout à ce que cette question soit le plus possible passée sous silence¹².

Nous suivrions volontiers cette dernière recommandation, si la notion du fondement de l'élection ne méritait encore une attention spéciale. Nous avons noté que c'est sur l'amour de Dieu¹³ que se fonde, pour Ostervald, l'élection des hommes. Mais nous avons remarqué également que cette élection ne les atteint pas malgré eux. C'est dire que la nature de l'homme est, elle aussi, une des conditions de l'élection. Et de fait, nous entendons Ostervald prétendre que Dieu et l'homme ont, entre eux, une parenté essentielle¹⁴, qui ne provient pas de la corporalité (provisoire¹⁵!) de l'homme, mais de sa spiritualité¹⁶, de sa raison¹⁷, de son âme immortelle¹⁸, de sa conscience¹⁹ et de sa liberté²⁰. Ces attributs humains, il est vrai, ont souffert de la chute et du péché originel²¹, mais bien qu'il se surprenne lui-même à parler de « nostre néant »²², Ostervald ne voulait pas entendre parler d'une déchéance totale de l'homme²³. Il aurait volontiers applaudi à son contemporain Daniel de Superville qui s'écriait en chaire : « Nous pouvons connaître ... ce que nous étions par ce que nous sommes encore »²⁴. De ce fait, l'élection telle qu'Ostervald la comprend d'ordinaire devient le moyen dont Dieu se sert pour faire connaître à l'homme ce que sa nature ne lui permet pas de voir en pleine clarté, c'est-à-dire pour lui faire comprendre que Dieu et l'homme se ressemblent et par conséquent doivent

s'unir. L'origine de l'Église est ainsi conditionnée à la fois par la grâce de Dieu et par la nature de l'homme : « Dieu fait tout en nous, mais pas sans nous »²⁵.

La question qui se pose dès lors est de savoir par quel moyen Dieu élit les hommes, et plus spécialement de savoir si Ostervald, fidèle à la tradition réformée²⁶, s'en tient vraiment à sa définition qui veut que l'Église soit l'assemblée des hommes « appelés par l'Évangile » à la vie éternelle²⁷. Une lecture attentive de ses œuvres a tôt fait de montrer que si Ostervald concède que la Parole tient la première place²⁸ dans ces moyens de grâce, il s'y ajoute tout ce qui touche de près ou de loin à la vie humaine en général. Partout on retrouve chez lui cette affirmation du *Traité des sources de la corruption* : « Il n'est pas vray que Dieu n'emploie que la seule prédication de l'Évangile, pour sauver les hommes, il se sert d'autres moyens »²⁹. Ces autres moyens — parmi lesquels il faut compter la conscience³⁰, les afflictions, les maladies, la douleur, les circonstances de temps, de lieu et d'état, en un mot tout ce qui relève de la providence³¹ — il les conçoit comme des « occasions »³² que Dieu offre aux hommes pour qu'ils puissent « faire leur salut »³³. Ces occasions complètent donc la prédication de l'Évangile (*vocatio externa*)³⁴ et séparent la Providence de la Parole³⁵; elles ne sont pas simplement une hypothèse, avancée pour qu'il ne soit pas porté atteinte à la souveraine liberté de Dieu qui nous lie à sa Parole sans nécessairement s'y lier de la même manière. Ostervald en fait au contraire un emploi éthique³⁶, et fait même comprendre qu'elles sont autant, sinon plus efficaces que la Parole³⁷. Car d'après lui, Dieu « agit ... avec les hommes conformément à leur nature »³⁸ et adapte ses voies aux leurs.

Enfin, le but de l'élection, c'est la sainteté, et par conséquent la vie éternelle³⁹. On aurait pu dire aussi que le but de l'élection est la glorification de Dieu. Mais « cette gloire de Dieu ... est liée au salut de l'homme : car c'est en cela que consiste la gloire de Dieu que tout aille bien pour les hommes, ses créatures; c'est ainsi que celui qui recherche sincèrement la gloire de Dieu, travaille du même coup en vue de la félicité, et celui qui recherche vraiment son propre bien, promeut également la gloire de Dieu »⁴⁰. Car la vie éternelle « n'est pas tellem^t un don gratuit que Dieu nous en fasse part sans avoir égard à nôtre foi et à nôtre obéissance »⁴¹.

* * *

Le second élément qui constitue l'essence de l'Église, d'après la définition que nous avons citée au début de ce chapitre, est *la foi* de ses membres. La foi chrétienne « est une croyance & une persuasion ferme des vérités que Dieu nous a révélées dans sa Parole »⁴², et en particulier de celle qui nous apprend que Christ est notre Sauveur⁴³.

Nous sommes amenés ainsi à examiner d'abord comment Ostervald conçoit la révélation, et ensuite ce qu'il entend par l'objet de la foi chrétienne.

« Dieu s'est révélé par la Nature & par l'Écriture Sainte »⁴⁴. Notre théologien n'inventait rien en enseignant cette double source de la révélation, puisque l'orthodoxie réformée l'avait couramment fait avant lui⁴⁵, entretenant ainsi dans son sein les germes dont devait plus tard surgir le modernisme théologique. Si donc, sur ce point, Ostervald a faussé compagnie à ses devanciers, ce n'est que dans l'importance accrue qu'il accorde à la révélation naturelle et dans la manière d'interpréter cette affirmation, non dans l'affirmation elle-même⁴⁶.

La Nature, qui est donc l'un des témoins de la révélation divine, c'est nous-mêmes et le monde⁴⁷. « Car tout ce que nous voyons, soit en nous-mêmes, soit dans le monde, nous conduit à Dieu »⁴⁸, bien plus, « nous porte à l'aimer, à l'adorer, & à le craindre »⁴⁹. Le contenu de cette révélation naturelle, en effet, est extrêmement vaste : c'est l'existence de Dieu, la majeure partie de ses attributs y compris sa miséricorde⁵⁰, la Providence, la création du monde et des hommes, la réalité de leur âme immortelle, la connaissance du bien et du mal⁵¹, etc., etc.⁵². On peut dès lors se demander s'il reste pour la révélation scripturaire autre chose qu'un rôle de figurant.

Rien cependant, dans la vie d'Ostervald, ne saurait mettre en doute la sincérité de son attachement à l'Écriture⁵³. Pour lui, elle est « la plus grande grâce que Dieu pût accorder aux Hommes »⁵⁴, on y perçoit la voix même de Dieu⁵⁵; et quand on l'entend prétendre que « cette Révélation étoit absolument nécessaire, à cause de l'état d'ignorance & de corruption où les hommes étoient réduits »⁵⁶, afin qu'ils fussent enseignés de la volonté divine⁵⁷, on se demande s'il n'élimine pas, d'un trait, ce qu'il venait de dire de la révélation naturelle. Il n'en est rien pourtant, car la révélation scripturaire vient, pour lui, se rajouter à celle qui est naturelle pour la couronner et l'achever. Il argumente donc ici à partir de la notion de l'évolution en prétendant que Dieu, qui « s'accommode à notre état & à notre faiblesse »⁵⁸, fait passer les hommes de la révélation naturelle à celle de l'Ancien puis à celle du Nouveau Testament⁵⁹. La révélation scripturaire se rapporte donc à la révélation naturelle comme l'espèce au genre. Dieu étant, en effet, l'auteur à la fois de la nature du monde et de la grâce de l'Évangile⁶⁰, et le péché n'ayant pas foncièrement altéré l'état premier de la création, les deux révélationes ne sauraient se contredire⁶¹ : elles se complètent⁶², elles sont des étapes différentes dans l'harmonie d'une même œuvre⁶³. On peut donc passer de l'une à l'autre sans hiatus (on est tenté de dire : sans conversion), le rôle de la révélation scripturaire étant avant tout de rendre « plus vivante »⁶⁴ celle qui est naturelle. Et c'est ainsi que la possibilité que l'orthodoxie n'avait pas entièrement exclue devient réalité : c'est-à-dire que l'essence même de la théologie romaine, colportée par le triumvirat helvétique⁶⁵, reprend légitimement dans la pensée protestante un droit de cité que les générations à venir lui reconnaîtront toujours plus volontiers⁶⁶. De ce fait, la théologie doit dans la règle se justifier devant la nature (la raison, l'expérience, la conscience ou l'histoire), et elle devient toujours davantage une apologétique et une espèce de sublimation de la philosophie naturelle. « Car la grâce détruit beaucoup moins la nature qu'elle ne la parfait »⁶⁷.

Nous venons de dire qu'Ostervald n'était pas seul de son avis⁶⁸ : il vit et

représente pleinement son temps, cette époque où l'homme, ayant découvert en lui-même des possibilités insoupçonnées, se sentait libre, s'efforçait partout de sublimer la nature pour lui imprimer la forme que voulait lui donner son absolutisme; c'est l'époque où l'on transformait, à Versailles, les ruisseaux en fontaines, les étangs en bassins et en allées les bois, où l'on admirait les tableaux de Watteau et ... où l'on portait perruque. C'est le temps où les dames du monde (qui se mettent à jouer un rôle social de premier plan) discutaient les monades de Leibniz qui, si elles se transformaient, ne le faisaient jamais sans rester fidèles à l'essence même de leur individualité principielle; et c'est encore le temps où les théologiens évitaient avec soin de trop parler des miracles, de peur d'être ébranlés dans leur position.

Partout, l'œuvre de l'Esprit cède le pas à celle de la nature ⁶⁹ qui progresse, fidèle à elle-même, dans une évolution qui permet de nourrir pour l'avenir les espoirs les plus grands ⁷⁰.

L'objet que cette double révélation harmonieuse offre à la foi, c'est Dieu et Jésus-Christ : Dieu par les Révélations naturelle et scripturaire, et Jésus-Christ par l'histoire évangélique.

Ostervald avait dû parler de *Deo* lors de ses examens de consécration ⁷¹. Rien ne nous en est resté sinon l'approbation des examinateurs. Ses œuvres, par contre, nous permettent d'entrevoir ce que fut sa « théologie » ⁷², et il en ressort qu'il interprète « la Divinité » ⁷³ avant tout par la catégorie de l'essence : Dieu est « cet Etre suprême » ⁷⁴, « infiniment bon, parfaitement sage & souverainement Juste » ⁷⁵ qui sera acclamé par le déisme officiel de la Révolution française. Si c'est trop dire peut-être que Dieu est la projection de la nature humaine dans un infini parfait ⁷⁶, comme le pensera plus tard Feuerbach, Ostervald n'en estime pas moins qu'il ne peut, à proprement parler, s'agir de la vengeance de Dieu, de sa colère, de sa jalousie ou de son indignation, comme l'affirme si fréquemment la Bible ⁷⁷.

Il faut ajouter maintenant que cet Etre suprême est Père, Fils et Saint-Esprit. On pourrait dire que l'adjonction inopinée de la doctrine trinitaire à ce système est, de la part d'Ostervald lui-même, la réfutation la meilleure de la théorie d'une évolution harmonieuse qui irait de la révélation naturelle à la révélation scripturaire. Parachevant sur ce point l'enseignement de la grande majorité des dogmaticiens qui l'avaient précédé et qui, comme lui, parlaient de Dieu avant de parler de la Trinité, Ostervald a rendu à l'Eglise le service insigne de lui montrer que cette méthode est pleine d'embûches. Il a montré qu'en ne plaçant pas la christologie et la doctrine trinitaire à la base de la doctrine de Dieu, on s'aventure inévitablement sur un chemin qui tôt ou tard doit mener au point où la doctrine de la Trinité — même si on y tient encore — devient une espèce de bloc erratique, témoin inoffensif de temps révolus. ⁷⁸

Ce n'est pas qu'Ostervald ait renié la doctrine trinitaire traditionnelle. Il prétend même qu'il en est question « dans tout le Nouveau Testament » ⁷⁹. Mais il demande avec insistance qu'on en parle « sobrement » ⁸⁰, admettant, comme son ami Samuel Werenfels, que dans les grands débats trinitaires des

premiers siècles, il s'agissait de logomachies⁸¹. Pour lui, Dieu n'est pas seulement le Père « parce qu'il est le Createur & le Maître de toutes choses », mais en particulier « parce qu'il est le Père de Notre Seigneur Jésus Christ, & des Chrétiens »⁸². Il dit encore que la « Doctrine de la Divinité de Nôtre Seigneur ... est ... une Doctrine ... sur laquelle toute la Religion est fondée »⁸³, et pense que nier la divinité du Saint-Esprit, reviendrait à nier la divinité du Père, puisque c'est son Esprit⁸⁴. Pourtant la prudence et la sobriété avec lesquelles Ostervald parle de la Trinité montrent assez que ce n'est pas sans un certain malaise qu'il se risque à traiter de cette doctrine. En effet, dans le cadre traditionnel de la doctrine de Dieu, ce qui l'intéressait le plus, à côté du Dieu créateur de la révélation naturelle, c'était la Vie de Jésus, donc l'*humanité* du Christ⁸⁵.

Comme tout son enseignement, la christologie d'Ostervald est « à double voie ». D'une part on l'entend dire que la venue du Christ est « le plus grand de tous les Miracles »⁸⁶, que Jésus est « la joie & la Gloire du genre humain »⁸⁷, et il tressaille de bonheur à la pensée de pouvoir croire « en Jésus-Christ, notre bon Sauveur »⁸⁸. Prévoyant aussi que « la liberté de penser fera bien du mal dans nos Eglises », il n'a pas manqué de signaler à son ami Jean-Alphonse Turretini toute la « peine » qu'il avait d'apprendre que dans l'Eglise de Genève on pouvait impunément être socinien⁸⁹. On peut donc supposer qu'il s'est efforcé de freiner l'évolution que le dogme christologique devait faire dans la théologie protestante à partir du XVIII^e siècle. Mais il faut bien reconnaître d'autre part qu'Ostervald se trouvait lui-même sur un terrain tellement glissant que, bon gré mal gré, il a dû participer à cette évolution. Il n'est pas difficile, en effet, de montrer que les éléments d'orthodoxie qu'Ostervald maintient en christologie, jouent un rôle moins constitutif que décoratif. On se demandera même jusqu'à quel point la christologie forme une partie essentielle de sa pensée, si l'on se rappelle que Jésus-Christ n'est le sujet que de deux de ses prédications publiées⁹⁰, qu'il n'est qu'un motif (le quatrième) sur dix à vivre chastement⁹¹ et qu'un motif sur dix-sept (le huitième) à vivre moralement⁹², que son nom n'apparaît pour la première fois qu'à la page 76 du *Compendium Theologiae Christianae*, et qu'Ostervald s'abstient encore de parler de lui là où le Nouveau Testament aussi bien que la tradition l'auraient invité à le faire, en disant, p. ex., que si Dieu a tout créé par sa Parole, cela signifie *iussu & voluntate sua*⁹³.

Il est vrai qu'à première vue son enseignement christologique reste fidèle à la tradition. Ostervald conserve le dogme des deux natures et celui des trois offices, il croit à la naissance virginale⁹⁴, à la mort expiatoire⁹⁵ et au retour en gloire du Christ. Mais il dit aussi que « beaucoup » pensent que les grandes controverses christologiques « ne furent que de simples logomachies »⁹⁶, et on a l'impression qu'il rappelle la doctrine orthodoxe plus qu'il ne l'enseigne.

Beaucoup plus qu'à l'incarnation, à la mort et à la résurrection du Christ, il s'attache en effet à la *vie* de celui en qui il voit par-dessus tout le docteur et le modèle de la perfection morale, et les « choses principales » à considérer en Jésus sont la doctrine, les miracles et la vie sans péché⁹⁷. C'est pourquoi, dans les trois offices messianiques, c'est celui du *prophète* qu'il met au premier plan⁹⁸, et Jésus-Christ apportera dans le fond moins le salut que des maximes

qui permettront aux hommes de faire leur salut ; c'est pourquoi enfin il tend à confesser en Jésus un *modèle* que les chrétiens doivent imiter plutôt qu'un Sauveur qu'ils doivent suivre, Jésus étant moins « leur vie » (Phil. I. 21) que son prototype⁹⁹. « La vie de l'homme chrétien n'est en effet rien d'autre que l'imitation du Christ »¹⁰⁰.

NOTES DU CHAPITRE PREMIER

¹ *Ecclesia est coetus hominum per Evangelium evocatorum ad vitam aeternam (Compendium p. 313).*

² *Catéchisme p. 71. L'Abrégé dit à peu près la même chose en la définissant comme « l'Assemblée ou le corps de tous ceux qui croient en Jésus-Christ » (p. 108).*

³ ... mirum est, inanem hanc controversiam tanta animorum contentiam agitatam fuisse, dit Ostervald au sujet des discussions sur la prédestination (*Compendium p. 156*). Cf. encore S. WERENFELS : « Scrupulus de praedestinatione et gratia ». (*Opuscula II p. 473-481*). L'argumentation de Werenfels — qui part d'une double prémisse : la première étant qu'il veut écrire ce traité du point de vue de l'irrégénération, et la seconde que l'homme peut connaître par lui-même son état de péché — suscite d'ailleurs autant de scrupules, comme on disait alors, que la solution « orthodoxe » du problème de la prédestination.

⁴ *Compendium p. 152 s.*

⁵ Cf. *Ethica p. 153; Dédicace* (qui est très intéressante du point de vue de la doctrine de la prédestination), p. 17 s. Cf. aussi *Catéchisme p. 137*.

⁶ ... nam praedestinati sumus, ut ipsi (Christo!) in utroque illo statu simus conformes (*Compendium p. 234 s.*)

⁷ In Christo status & vocationis nostrae imaginem habemus (*ibid. p. 234*).

⁸ *Argumens ad Dt. 9*, et Ostervald continue : « Comme Moïse le disoit aux Juifs, ce n'est pas à cause de notre Justice que Dieu nous a choisis pour être son Peuple, & qu'il nous a sauvez; mais c'est par son bon plaisir & par sa pure grâce. » Cf. aussi *Catéchisme p. 76 etc.*

⁹ *Compendium p. 89; Dédicace p. 14, 37 s.; Argumens ad Gen. 21.*

¹⁰ *Sermons p. 358; S. d. C. I p. 131 s.; Catéchisme p. 57, 112; Compendium p. 311 s.* Cf. aussi la scolie de la Bible ad Actes 13. 48, qui de « Tous ceux qui étoient destinez à la Vie éternelle crûrent » fait : « Tous ceux qui étoient disposez... » Voir aussi la manière dont P. JURIEU combat cette doctrine dans son *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées...* p. 45 s.

¹¹ Cf. *Lettres à Turretini* vol. III p. 91, 115 s., 119 s. Ostervald pensait que Praedestinatio absoluta tollit Judicium (*Observ. n° 765, p. 893*). Cf. encore *Romains ad 11. 20*.

¹² Cf. *Ministère p. 100 s.*, où il demande que dans les prédications on n'insiste pas sur la doctrine de la prédestination, parce que c'est une de ces « matières abstraites & difficiles, & dont la curiosité des hommes peut facilement abuser ». Cf. encore *Ethica p. 290; Compendium p. 88*. C'est pour la même raison qu'Ostervald biffera, sur le conseil de Turretini, les mots « qui traite de la Predestination » dans les *Argumens ad Rom. 9* (cf. *Lettres à Turretini* vol. III, p. 145). Et dans le *Compendium* il ne semble parler de ce sujet que parce que nunc ordo requirit (p. 150). D'illustres exemples le poussaient d'ailleurs dans cette voie, puisque même le synode de Dordrecht, parlant de l'élection, dit : « Ista doctrina cum spiritu discretionis, religiosae & sanctae, suo loco & tempore &c... est proponenda » (De Praedestinatione, art. XIV, cité dans *Lettres à Turretini* vol. III, p. 7 s.). S. WERENFELS, (« Scrupulus de praedestinatione et gratia », *Opuscula I, p. 480*), reprend lui aussi un conseil d'Oswald Myconius qui va dans le même sens.

¹³ L'amour est la perfection principale de Dieu (*Compendium, p. 92*).

¹⁴ Il parle d'une conformitas hominis cum Natura & Essentia Divina (*Ethica p. 24*), et argumente à tout moment à partir de ce qu'exigent à la fois la nature de Dieu et de l'homme.

¹⁵ *Impureté p. 313*.

¹⁶ *Catéchisme p. 4*.

¹⁷ *Ethica p. 13, 273; Argumens ad Ps. 8; Thèses I.*

¹⁸ *Impureté* p. 280, 342, 385; *Ethica* p. 213; *Compendium* p. 114; *Argumens ad Gen. 2*; ad *Eccl. 7*; *Observ.* n° 320, p. 349, etc.

¹⁹ *S. d. C. I.*, p. 111 et p. 26 de ce travail.

²⁰ *Ethica* p. 13, 132, 146, 273, etc. Cf. aussi toutes les fois où Ostervald, dans les *Argumens* et les scolies, attribue à l'homme seulement l'endurcissement que l'Écriture fait dépendre de Dieu.

²¹ Cf. *Excursus I.*

²² *Catéchisme* p. 207.

²³ Qu'on lise en particulier *S. d. C. I* p. 148-166 et *Romains* ad 3. 10, etc.

²⁴ Cité par A. VINET, *Histoire de la prédication... au XVII^e siècle*, p. 500.

²⁵ *Operatur quidem Deus omnia in nobis, sed non sine nobis* (*Ethica* p. 256).

²⁶ Qu'on pense p. ex. à la réponse 65 du catéchisme de Heidelberg : « Le Saint-Esprit produit la foi dans nos cœurs par la prédication du Saint Évangile et la confirme par l'usage des saints Sacrements. » Tel est, en principe, l'enseignement réformé, bien que le problème des moyens que Dieu emploie pour attirer les hommes à lui ait trouvé des solutions parfois assez divergentes (cf. H. HEPPE, *Reformierte Dogmatik* p. 404-431), et que URSIGNUS, l'un des auteurs du catéchisme de Heidelberg, ait expliqué la réponse 65 en disant : « Fidem ... Spiritus sanctus ordinariè operatur in nobis per ministerium ecclesiasticum, cuius duae sunt partes : verbum & sacramenta » (*Explicat. Catechetic.* p. 468). Il s'agit donc de savoir si Ostervald s'en tient à sa définition, ou du moins à cet *ordinariè* dont parle URSIGNUS.

²⁷ Ce problème est capital, parce que c'est en définitive toute la question de la révélation qui s'y trouve débattue.

²⁸ Cf. *Ethica* p. 264; *Compendium* p. 253-255, 309.

²⁹ *S. d. C. II* p. 61 s.

³⁰ « Dieu vient à nous, & il nous parle au dehors par sa Parole; mais il s'approche encore plus près de nous; il nous attire encore plus fortement à lui, lorsqu'il nous parle intérieurement par nôtre Conscience » (*Sermons* p. 348; cf. *Impureté* p. 407 s).

³¹ Cf. *Sermons* p. 250; *S. d. C. I* p. 202 ss, 216; *II* p. 202 s; *Catéchisme* p. 145, 212; *Liturgie* p. 41; *Entretiens* p. 217. Cf. aussi J.-A. TURRETTINI, « Theses de Theologia Naturali » (*Dissertationes IV - VI*) *Opera I* p. 100-137.

³² La doctrine des « occasions » avait été répandue en France avant tout par le théologien Claude Pajon (1626-1685). Traité d'arminien et même de socinien par divers synodes régionaux — les synodes nationaux ne pouvant, alors, plus se réunir — il avait dû quitter son enseignement à l'académie de Saumur en 1668, deux ans seulement après l'avoir commencé, et se retirer comme pasteur à Orléans. Il y demeura jusqu'à sa mort et entretint de là une vaste correspondance. Il avait l'habitude aussi de recevoir chez lui des étudiants de passage, et Ostervald profita de cette « occasion » pour le fréquenter pendant trois mois à la fin de 1681. (On peut se demander si c'est en souvenir de son passage à Orléans qu'Ostervald n'a jamais voulu être rétribué officiellement pour son enseignement théologique, ayant remarqué, dans l'exemple de Pajon, qu'un théologien opposé à la doctrine traditionnelle de son Eglise a tout avantage à donner des cours gratuits s'il veut rester libre dans son enseignement.) Bien qu'il se soit défendu de « goûter son sentiment sur la grâce médiante » (*Journal*, cité par GRETILLAT p. 15, note 4), Ostervald semble avoir toujours conservé de Pajon un souvenir lumineux, et D. DURAND ne se trompe sans doute pas en écrivant qu'« il estimoit beaucoup M. Pajon; il ne pouvoit se lasser de parler de lui & de reconnoître en toute occasion tout ce qu'il lui devoit » (p. 39). Après la mort de leur père, les enfants de Pajon se soumièrent à la révocation de l'édit de Nantes et se convertirent au catholicisme romain. Il est permis de supposer qu'en cela ils n'ont pas été trop infidèles à l'enseignement de leur père. Sur le problème du pajonisme, on consultera la polémique de JURIEU dans son *Traité de la nature et de la grâce... contre les nouvelles hypothèses de M. P.* ou encore SCHWEIZER, *Centraldogmen* p. 564-622, et E. ANDRÉ MAILHET, *Claude Pajon*. On retrouvera des répercussions de l'enseignement de Pajon chez WERENFELS, *Opuscula II* p. 302-307, 335 etc., et TURRETTINI, *Opera I* p. 112-130 etc. Une comparaison entre Pajon et son contemporain Malebranche — qui était aussi « occasionnaliste » — mériterait au reste l'attention des historiens de la philosophie (cf. BREHIER III p. 214-217).

³³ *Catéchisme* p. 67; cf. aussi *S. d. C. I* p. 118; *Liturgie* p. 14, 25; *Ministère* p. 265, 339; *Ethica* p. 173, etc.

²⁴ En suivant, en général, l'enseignement de Pajon, Ostervald aurait pu invoquer deux raisons qui, pour son temps, n'auraient pas manqué de poids. Il y avait d'abord le fait que la manière ordinaire de concevoir les rapports entre la vocation externe et la vocation interne (il propose d'ailleurs de ne plus la nommer ainsi, la vocation interne « accuratè loquendo non est vocatio, sed communicatio gratiae necessariae ad parendum vocationi externaee ». — *Observ.* n° 420, p. 497) dépendait de la solution « orthodoxe » donnée à la doctrine de la double prédestination; si on rejetait l'une, on ne pouvait maintenir l'autre. Il y avait ensuite le danger que le piétisme fanatique faisait courir à l'Église : renouvelant l'hérésie montaniste, il tendait à se passer de la vocation externe pour garder la seule vocation interne, l'illumination mystique. On remarquera cependant que ce problème, qui est l'un des aspects de celui des rapports entre la deuxième et la troisième personne de la Trinité, risque, chez Ostervald, de n'être plus qu'un des aspects d'une tout autre question : celle des rapports entre la nature et la conscience.

²⁵ Contrairement à ce qu'enseigne le prologue de Jean, Colossiens I ou encore Genèse I.

²⁶ Cf. *Ethica* p. 255-270; *Compendium* p. 348-357.

²⁷ *Vix ullum auxilium & medium (scil. ad salutem) efficacius quam castigationes & afflictiones (Ethica p. 266).*

²⁸ *Romains* ad 10. 14. Cf. aussi *Observ.* n° 636 : *Deus nobiscum semper agit conformiter naturae nostrae* (p. 737). Il faut dès lors se demander si, en utilisant sa Parole pour appeler les hommes, Dieu agit aussi conformément à leur nature. Nous verrons plus bas la façon dont Ostervald comprenait les liens entre la Parole et la nature. Pour le moment, il suffit de rappeler qu'il demandait que la prédication, toujours, se rattache et s'accommode « aux besoins de mes Auditeurs, & aux circonstances du lieu, du tems & des personnes » (*Dédicace* p. 3; cf. *Ministère* p. 36, 130, etc.), au lieu de s'appliquer à elles.

²⁹ ... concludimus, Sanctitatem esse praecipuum vocationis Divinae scopum (*Compendium* p. 324).

⁴⁰ *Observ.* n° 485, p. 573.

⁴¹ *Romains* ad 6. 23.

⁴² *Catéchisme* p. 33.

⁴³ Hic vero Fides nobis est, Certa ac firma persuasio, qua Doctrinam Verbo Dei comprehensam, tanquam veram, praecipuè vero Christum, tanquam salvatorem nostrum sincere ac toto corde amplectimur (*Compendium* p. 257; cf. *Abrégé* p. 70). Il est vrai que Ostervald donne encore d'autres définitions de la foi, quand il la considère comme la « manus qua homo Bona Evangelii accipit » (*Observ.* n° 517, p. 607; cf. WERENFELS, « Dissertatio de gratuita peccatoris justificatione », *Opuscula* I, p. 485), ou encore comme un acte intellectuel et volontaire de l'homme (Actus intellectus est illa persuasio, qua credimus Evangelium doctrinam verissimam esse, simulque tanti momenti, ut ex illa unica & summa nostra felicitas pendet... Actus voluntatis ille est, quo Christo & ejus doctrinae adhaeremus tanquam summo bono nostro, illum supra omnia aestimamus & diligimus, illo frui cupimus, & in ipso acquiescimus unicè. *Compendium* p. 259). En lisant ces différentes définitions, on s'étonne que toujours l'homme soit le sujet de la foi (la foi, en effet, avec la repentance et les bonnes œuvres, est l'un des trois officia Doctrinae Christianae, *Compendium* p. 256), et qu'on ne rencontre pas la mention du Saint-Esprit, créateur de la foi. Il faut quitter ces définitions de la foi et étudier celles que Ostervald donne du Saint-Esprit pour s'apercevoir que, selon lui, la foi est aussi un don de l'Esprit (cf. *Catéchisme* p. 70; *Abrégé* p. 107). On remarquera cependant qu'en exposant la pneumatologie, le *Compendium* ne dit rien d'explicite sur la création de la foi (p. 103 ss.). WERNLE n'a pas tort en disant : Bei der Besprechung des Glaubens lässt Ostervald die subtile Frage, wer den Glauben gibt, ganz beiseite (p. 483).

⁴⁴ *Impureté* p. 123; voir encore *Compendium* p. 70 (Argumenta de Dei existentia vel ex natura & ratione, vel à Scriptura & revelatione petuntur. Duplici enim illo modo Deus nobis sese revelavit); *Sermons* p. 67 s; *Catéchisme* p. 18 s; *Entretiens* p. 123; *Ministère* p. 172; *Argumentens* ad Ps. 19, etc.

⁴⁵ Cf. H. HEPPE, op. cit. p. 1-10.

⁴⁶ Sur ce point, l'opposition entre Ostervald et l'orthodoxie traditionnelle n'est donc pas, (l'est-elle jamais ?) qualitative, mais uniquement quantitative. A parcourir l'enseignement orthodoxe, on a cependant l'impression que ce qu'il dit de la révélation scripturaire est de taille à mettre en question la validité de ce qu'il avait commencé par affirmer de la révélation naturelle.

Et si Calvin pouvait prétendre que « quendam sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit » (*Institution* I. 3. 1), si Pierre Martyr pouvait parler d'une « Dei cognitio omnium animis naturaliter innata » (cité par H. HEPPE, op. cit. *ibid.*), il ne s'agissait pas là d'un fondement de la foi chrétienne, normatif en soi (His praemissis dicimus, nullam rationem humanam esse principium quo, seu per quod, aut ex quo seu cur credamus, aut fundamentum aut legem ad normam credendorum, ex cuius praescripto iudicemus : Voetius, cité *ibid.* par HEPPE), mais plutôt d'une hypothèse. C'est pourquoi d'ailleurs Ostervald en veut aux orthodoxes de ce qu'ils « n'insistent gueres sur les Vérités generales & ... les Principes de la Religion » (*S. d. C. II* p. 268), entendant par là la révélation naturelle. Il s'est d'ailleurs chargé de combler le vide dont il les accusait, en faisant précéder son *Catéchisme* d'une introduction sur « la religion en general » (cf. en particulier p. 15-19), et son *Ethica* d'un chapitre « de naturâ Ethicae in genere » (p. 1-14; cf. encore, dans le *Compendium*, le chapitre consacré à la « Theologiae idea generalis » p. 22-30, et les pages 68-73, 187-195).

⁴⁷ *Catéchisme* p. 17; l'*Abrégé* explique le « nous-mêmes » par « les lumières de la raison » et « les sentiments de la conscience » (p. 62). Voir encore *Entretiens* p. 124; *Compendium* p. 70; *Argumentum ad Job* 35; *Observ.* n° 329, p. 359.

⁴⁸ Omnia enim quae in nobis vel in Mundo cernimus, nos ad Deum deducunt (*Compendium* p. 69).

⁴⁹ *Argumentum ad Job* 40-41; cf. *Ethica* p. 206.

⁵⁰ *Compendium* p. 92, et en général p. 76-98 passim.

⁵¹ *Ethica* p. 6.

⁵² J.-A. TURRETTINI donne une idée systématisée de ce qu'enseigne la révélation naturelle dans les douze dissertations de ses « Theses de Theologia Naturali » (*Opera I* p. 40-211). Après avoir justifié cette théologie, il énumère, comme fournie par les lumières naturelles, la connaissance de l'existence de Dieu, de ses attributs, de sa providence, de la liberté humaine, des lois naturelles (qui nous enseignent nos devoirs envers Dieu, le prochain et nous-mêmes), de l'immortalité de l'âme, etc., Cf. aussi P. ROQUES *Elémens ou premiers principes* ... p. 9. On est en droit de se demander ce qui distingue dès lors le christianisme du déisme, ou plutôt à partir de quoi l'Eglise chrétienne allait pouvoir refuser aux déistes un asile légitime dans son sein. La déiste MARIE HUBER (1695-1753) qui pense qu'à Werenfels et à « d'autres Théologiens modernes » « il ne manquoit que d'oser franchir le pas » pour qu'ils devinssent vraiment déistes, leur pose la même question (*La religion essentielle à l'homme*, 3^e partie, p. 9-12).

⁵³ Je pense en particulier à l'œuvre immense qu'il mena à chef pour faire lire et connaître la Bible aux membres de l'Eglise, en préparant, par la révision de la traduction et la refonte de ses Arguments d'avant 1720, sa grande Bible de 1744.

⁵⁴ *Sermons* p. 416; cf. *Bible* p. II.

⁵⁵ ... cum in Scriptura sacra ipsa vox Dei audiat (*Ethica* p. 295).

⁵⁶ *Abrégé* p. 65; *Ethica* p. 56; *Compendium* p. 169.

⁵⁷ *Ethica* p. 264.

⁵⁸ *S. d. C. I* p. 86.

⁵⁹ Cf. *Sermons* p. 49, 56, etc. et aussi TURRETTINI : Scriptura communes notiones supponit, seu, quod idem est, eos quos alloquitur supponit homines esse (*Opera I* p. 7 et encore p. 225-392). Cette manière de rattacher la révélation à ce qu'on appellera plus tard l'évolution du sentiment religieux fait surgir une foule de questions. On pourrait en particulier se demander si dès lors on n'est pas obligé, ou bien de faire de la culture gréco-romaine un parallèle de la révélation vétérotestamentaire, ou bien de retomber dans l'erreur de certains judéo-chrétiens de l'Eglise primitive qui voulaient que les païens convertis arrivassent au christianisme en passant d'abord par le judaïsme.

⁶⁰ Donnons, parmi toutes celles qu'on pourrait faire, une citation type : La loi divine est vel naturalis, vel revelata; quae tamen distinctio non ita intelligenda est, quasi Lex Naturalis, & Lex Revelata, duas species distinctas, ac diversae naturae constituerent. Utriusque enim Deus auctor est, & inter se consentiunt; ita quidem, ut nonnisi gradibus differere videantur (*Ethica* p. 55 s; cf. TURRETTINI, *Opera I* p. 4).

⁶¹ Cf. *Sermons* p. 64; *Catéchisme* p. 158; *Ethica* p. 55 s. Pessime merentur de Christiana Religione, qui eam cum Lumine Naturali pugnare faciunt, s'écrite TURRETTINI (« Theses de

Theologia Naturali » *Opera I* p. 51 ; cf. aussi sa « Dissertatio Theologica de Christo audiendo », *ibid.* p. 495). Natura non vincitur, nisi parendo, disait Bacon !

⁶² WERENFELS nommera même l'Écriture une « addition » à la révélation naturelle (« Prælectiones de Existentia Dei », *Opuscula II* p. 277, cf. p. 252-291), et TURRETTINI, de son côté, (« Theses de Theologia Naturali », *Opera I* p. 40) affirme que la (Theologia) Revelata Naturalem supponit, nec nisi principiis e Naturale ductis dignoscitur atque explicatur (cf. encore son « De revelatione necessitate », *ibid.* p. 227).

⁶³ Deus sese hominibus per gradus revelavit (*Observ.* n° 54, p. 51).

⁶⁴ Et sane videmus, Revelationem Divinam, in his omnibus, cum natura hominis (ita) consentire, ut has ideas, hos motus, propositis mandatis, Legibus Praemiis, & Minis reddat diviores (*Ethica* p. 147). De son côté, WERENFELS (*Sermons* p. 217) nomme la révélation scripturaire « encore plus claire » que la naturelle. Voir encore TURRETTINI, « Cogitationes de Religione », *Opera I* p. 19.

⁶⁵ Comme on nommait Ostervald, Turretini et Werenfels déjà de leur temps (*Particularitez* p. 10).

⁶⁶ Déjà LA PLACETTE annonçait tout de go : « La Parole de Dieu n'est ni reçûë, ni comprise, ni entenduë, que par la raison » (*La morale chrétienne*, p. 302).

⁶⁷ ... nec hoc diffidendum est, Deum semper cum hominibus agere convenienter naturae ipsorum, et erga illos uti rationibus & argumentis : gratia enim Naturam minime destruit, quin potius illam perficit (*Ethica* p. 134). On peut, il est vrai, supposer que c'est là un enseignement de combat qui exagère une pensée que, dans d'autres circonstances, Ostervald aurait modérée. Pourtant on s'aperçoit que l'adversaire qu'il attaque n'est pas tellement le piétisme illuminé qui, dans ses conséquences extrêmes, supprime la création. On aurait pu comprendre alors qu'Ostervald cherche à rétablir l'équilibre par un enseignement qui, dans ses conséquences extrêmes, supprime la grâce. Mais ce qu'il vise ici, au premier chef, c'est la théologie de l'orthodoxie réformée (cf. *S. d. C. II* p. 268, 299, etc.).

⁶⁸ Cf. aussi A. F. STOLZENBURG, *op. cit.* p. 217 ss. Cf. aussi *Excursus II*.

⁶⁹ Agit quidem Spiritus S. in facultatem cognoscendi, sed proprio non ipse convincit ; homo tunc ita dispositus, capax & aptus ad Verbum Dei in cor suum recipiendum (*Observ.* n° 77, p. 75). C'est à cette même époque qu'au lieu de parler de l'Évangile et du Saint-Esprit, on s'est mis à user et abuser de « l'Esprit de l'Évangile » (*Impureté* p. 33 ; *Liturgie* préface ; *Ministère* p. 105, etc.) et du « génie de la Religion Chrétienne » (*Impureté* p. 36).

⁷⁰ On ne sera donc pas trop surpris de trouver, à la fin du livre assez pessimiste qu'est le *Traité des sources de la corruption*, ces mots d'espérance : « Il me semble mesme que la Providence travaille à ramener des temps plus heureux, & que les choses s'achement de ce costé là : Le Siècle est éclairé, la Religion est établie & éclairée mieux que jamais... » (II p. 307).

⁷¹ C'est du moins ce que font supposer les *Arrêts* (tome VII, p. 165) qui indiquent pour les trois candidats *J.-F. Ostervald*, Charles Tribollet (sic) et Samuel LeBoux les sujets « *De Deo, de Sacra Scriptura, de Providentia* ».

⁷² Il est vrai qu'il faut la glâner par-ci par-là, car les endroits où on s'attend à la trouver développée ne s'y attardent pas longuement. C'est ainsi qu'à la question : « Qu'est-ce que Dieu ? », le *Catéchisme* répond seulement : « C'est un Esprit infini & tres-parfait, qui a créé le monde, & de qui toutes choses dépendent » (p. 16). De son côté, le *Compendium*, dans le chapitre *De Deo*, commence par prouver par la nature et l'Écriture l'existence de Dieu, puis passe à l'énumération des attributs divins, en mentionnant tout juste, au sujet de l'essence de Dieu, que nous ne pouvons pas la connaître parfaitement, parce qu'elle est spirituelle et infinie (cf. p. 68-98 *passim*).

⁷³ Ostervald nomme fréquemment Dieu « la divinité » (*Sermons* p. 340, *Impureté* p. 154, 274 ; *Entretiens* p. 94 ; *Catéchisme* p. 17, etc.), en employant ainsi la terminologie qui devait faire fortune chez les déistes (p. ex. Marie Huber), les illuminés (p. ex. B. L. de Muralt) et les rationalistes (p. ex. F. O. Petitpierre).

⁷⁴ *Sermons* p. 337.

⁷⁵ *Impureté* p. 337 ; cf. *Liturgie* préface ; *Entretiens* p. 94, 125, etc. Dans sa « *Meditatio de incitamentis ad virtutem in S. Scriptura propositis* », WERENFELS nomme aussi Dieu : illud Ens (*Opuscula I* p. 116), et dans ses « *praelectiones de Existentia Dei*, » il intitule son premier chapitre : *Demonstratur dari Ens independens & aeternum, a quo omnia entia, quae in mundo sunt,*

dependunt (II p. 252). Et de son côté, TURRETTINI (« Theses de Theologia Naturali », Dissertatio II : de Existentia Dei, *Opera I* p. 53) écrit : Deum cum dicimus, in hac quaestione, An sit Deus, intelligimus Ens Supremum, quod caeterorum Entium causa sit, sui vero causam nullam habeat. — On remarquera que vu sous cet angle de l'essence, Dieu prend inévitablement le genre neutre.

⁷⁶ Et pourtant on voit difficilement comment expliquer autrement une phrase comme celle-ci : parum utilis esset nostri cognitio, nisi ab illa ascenderemus ad Dei cognitionem (*Ethica* p. 287).

⁷⁷ *Sermons* p. 434.

⁷⁸ Il en est de même chez Turretini et Werenfels, dont K. BARTH dit : Man empfindet bei ihm, dass das stehende und geltende Dogma (der Trinität), wie die Säulen einer gewissen nicht eben guten Architektur zwar etwas zu tragen scheint, in Wirklichkeit aber nichts trägt, sondern eine Art notwendiges ehrwürdiges Requisit werden will, (weil zu einer echten Art von Bauten eben Säulen gehören) (op. cit. p. 125, avec adjonctions tirées du manuscrit primitif de l'auteur).

⁷⁹ *Abrégé* p. 73.

⁸⁰ *Compendium* p. 98; *Catéchisme* p. 38.

⁸¹ Cf. *Compendium* p. 27, 100, cf. aussi p. 211 et WERENFELS, « Dissertatio de Logomachiis eruditorum » (*Opuscula II* p. 10).

⁸² *Catéchisme* p. 38 s.

⁸³ *Argumentum* ad Hébr. 1. Cf. *Argumentum* ad Jean 1; *Catéchisme* p. 51 ss, 87 s; *Sermons* p. 170, etc. Il ne voit donc pas en Jésus-Christ θεῖόν τι, comme TURRETTINI, qui était le moins orthodoxe des triumvirs helvétiques (« Dissertatio ... de veritate Religionis Christianae », *Opera I* p. 418). D'ailleurs, Ostervald aurait désiré que « cette expression » ne figurât point dans la dissertation de son ami, à cause des théologiens prévenus contre l'Académie de Genève. Mais comme Turretini, plus bas, s'exprime « plus fortement », Ostervald lui écrivit néanmoins : « Quant à moy, je pense comme vous » (*Lettres à Turretini* vol. III, p. 162).

⁸⁴ Cf. *Compendium* p. 104; et encore *Abrégé* p. 105 s, *Catéchisme* p. 69 d'après lequel le Saint-Esprit est d'essence « infinie & Divine ». Ailleurs, il n'en fait que vis quaedam (dans le *Catéchisme* c'était encore la « Vertu toute puissante de Dieu » p. 69) per quam Deus respectu nostri operatur (*Observ.* n° 184, p. 181), ce qui ne vaut guère mieux que de voir dans l'Esprit un « Divinum Principium, quod in Prophetis & Apostolis operabatur, & Fideles omnes dirigit » (TURRETTINI, *ibid.*).

⁸⁵ Il vaut pourtant la peine d'ajouter une ou deux remarques concernant sa manière de parler de la Trinité : on note un certain flottement quand Ostervald s'exprime sur ce sujet : d'une part, il souligne avec force arguments l'unité de Dieu, car « la raison nous dit que Dieu est par dessus tout, & qu'il n'y peut pas avoir plusieurs Toutpuissans » (*Catéchisme* p. 39); d'autre part on se demande ce que veut dire que « Dieu déteste les timides & les hypocrites, il vent que nous confessions sa Verité devant les hommes, & il déclare qu'il reniera devant son Père ceux qui ne l'auront pas fait » (*Catéchisme* p. 233); on se le demande d'autant plus que dans l'explication du Symbole, le catéchisme semble toujours dire que Dieu est le Père, comme on le voit p. ex. dans l'omission régulière de la « droite de Dieu le Père tout-puissant » (p. 62 s). Il est vrai cependant que ce flottement n'atteint jamais, chez J.-F. Ostervald, le degré qu'il aura chez son fils Jean-Rodolphe (1687-1763), le pasteur de Bâle. Dans une édition « soigneusement revue & corrigée » de sa *Nourriture de l'âme*, celui-ci pouvait en effet demander à Dieu certaines grâces « par les mérites & par l'intercession de ton Saint Fils, qui, en l'unité du St. Esprit, vit & regne avec toi & avec le Père, un seul Dieu béniit aux siècles des siècles » (p. 195 s).

⁸⁶ *Sermons* p. 71.

⁸⁷ *Liturgie* p. 23.

⁸⁸ GRETILLAT Supplément p. LIX.

⁸⁹ *Ibid.* p. LI s.

⁹⁰ Les *Sermons* 4 (« Du dessein de Dieu en envoyant son Fils au monde » p. 123-158) et 8 (« La gloire de Jésus-Christ exposée aux yeux des hommes » p. 269-299). Ostervald avait accepté de publier ces prédications seulement parce que les matières qu'il y traite « sont d'une telle importance, qu'il semble qu'on ne sauroit trop les remettre devant les yeux des Chrétiens » (Préface, p. IV).

⁹¹ *Impureté* p. 281-343 (cf. en particulier p. 297-301). En résumant plus bas (p. 342) ces motifs, Ostervald pense que l'homme doit « se rendre aux motifs les plus forts, du moins s'il veut agir selon la Raison », mais ceux qui sont « de la dernière importance » (p. 342) sont tous anthropocentriques : notre mort, l'immortalité de l'âme, la vie éternelle, la résurrection des corps, le Jugement, la gloire ou la perte à venir. Les autres motifs, et parmi eux précisément « la vie & les souffrances de Jésus-Christ » (traités comme s'il s'agissait avant tout d'exemples) ne sont que de « graves & importantes considérations » (p. 343).

⁹² *Ethica* p. 145-246, et particulièrement p. 184-190.

⁹³ *Compendium* p. 110. On remarquera aussi qu'il traite de la christologie en 32 pages dans un volume de 421 pages, et ceux qui résolvent tout par la statistique ne seront pas surpris de voir que dans l'*Impureté* p. ex. Ostervald nomme 114 fois Jésus-Christ (ou Notre Seigneur, ou Notre Sauveur) dont 42 fois dans des citations de textes bibliques. Ce traité a 418 pages.

⁹⁴ L'abrégé de l'Histoire sainte, au début du *Catéchisme*, n'en dit pourtant rien (cf. p. 10 s).

⁹⁵ Ostervald prétend cependant qu'il a médité « toute ma vie et avec toute l'application dont je suis capable » (*Lettres à Turretini* vcl. III, p. 162 s, cf. aussi *Impureté* p. 299 s) sur le problème de la Croix. Il l'a fait dans le but de « lever le scandale qu'on pourrait prendre de la mort du Fils de Dieu » (*ibid*) : pour rendre cette mort moins scandaleuse, il ajoute au sens traditionnel qui fait de la croix l'endroit de la réconciliation entre Dieu et le monde, l'idée qu'il faut y voir un exemple d'abnégation, de patience et d'humiliation (cf. *Impureté* p. 300; *Lettres à Turretini* vol. III, p. 163; *Sermons* p. 187; *Ethica* p. 186; *Argumens* ad Mt 8, etc.). Si on se demande lequel des deux sens prévaut, on peut supposer que c'est le second, car — bien qu'il souligne parfois très fort l'œuvre expiatoire du Christ (*Sermons* p. 277; *Compendium* p. 219 s) — Ostervald rappelle que « Christum non poenas proprie dictas pertulisse » (*Observ.* n° 379, p. 441). Qu'on relise aussi l'*usus* du chapitre « De Triplici Munere Jesu Christi », où se trouvent des assertions telles que la suivante : illi a vera fide longe absunt, qui ad munus sacerdotale & peccatorum expiationem unice respiciunt, parum memores, Christum esse Prophetam & Regem, cui obsequium debeamus. Hi Christum dividunt & fidem evertunt (*Compendium* p. 227); ou encore : Cavendum itaque ne Doctrina de satisfactione Christi abutatur (*ibid.* p. 228). Un peu plus haut, au sujet de l'intercession du Fils, il disait également que c'est là une « figurata locutio, adeoque non urgenda » (*ibid.* p. 222). Cf. encore, à ce sujet, la prédication que WERENFELS fit devant la Vénéralable Classe de Neuchâtel, où il passe comme chat sur braise sur l'hérésie socinienne pour attaquer avec d'autant plus d'impatience ceux qui supposent que Christ est mort « pour faire ensorte, qu'en vertu du prix infini de son sang, nous puissions obtenir le salut, sans la pratique de la piété » (*Sermons* p. 125 s). Nun, da ist eigentlich Jesus nicht mehr so dringend nötig, pourrait-on dire avec WERNLE (p. 505), qui appliquait ce jugement à la théologie genevoise de la seconde moitié du XVIII^e siècle.

⁹⁶ *Compendium* p. 211. Il faut admettre qu'Ostervald se place parmi les multi. En effet, quand il donne à ses adversaires théologiques un nom général, il les nomme Theologi, pour bien montrer qu'il n'a aucune envie de faire partie de leur corporation.

⁹⁷ Cf. *Catéchisme* p. 10, 55 etc. A. F. STOLZENBURG fait la même constatation au sujet de Buddeus et de Pfaff, les contemporains luthériens d'Ostervald : Ganz offen wird von beiden im Gegensatz zur bisherigen Weise das Moment der ethischen Vorbildlichkeit Christi und damit des historischen Jesus stark in den Vordergrund gerückt. (*Op. cit.* p. 184.)

⁹⁸ Cf. *S. d. C. I* p. 170, et les *Argumens* aux quatre Évangiles qui sont très symptomatiques à cet égard. Et n'oublions pas qu'il appelle Christ le Virtutis Christianae doctor atque magister (*Ethica* p. 184). Il faut reconnaître pourtant que Jésus, même en tant que prophète, est loin d'être seulement une de « ces personnes que Dieu a illuminées & inspirées pour manifester sa volonté aux hommes », comme le prétend P. ROQUES (*op. cit.* p. 11). Ajoutons que TURRETTINI, pour sa part, annonçait comme programme théologique : ex divinis ejus (Christi) sermonibus... quanta quanta est, Theologiam deducamus (« Dissertatio theologica de Christo audiendo », *Opera I* p. 479).

On pourrait peut-être penser qu'Ostervald lui-même se condamne, puisqu'il prétend, comme nous venons de le voir, que : illi a vera fide longe absunt, qui ad munus sacerdotale... unice respiciunt... Hi Christum dividunt & fidem evertunt, car on pourrait sans autre remplacer le munus sacerdotale par le munus propheticum !

Cette tendance de ne prendre en considération qu'un des aspects réels ou fictifs de la christologie pour l'exalter souverainement au détriment des autres jouissait alors d'une faveur particulière : qu'on pense, du côté romain, au culte du sacré-cœur, exploité par les jésuites après la vision que Marguerite-Marie Alacoque eut à Paray-le-Monial en 1675 ; et du côté non romain à la sentimentalité pour la blessure du flanc de Jésus qui apparaît dans l'époque de « décantage » du comte Louis de Zinzendorf. La tendance moralisante d'Ostervald et de ses amis était en somme la même, en plus anémique.

⁹⁹ Bien qu'Ostervald dise aussi que Jésus-Christ soit le « seul principe » de la vie chrétienne (*Sermons* p. 191).

¹⁰⁰ *Vita enim hominis Christiani nihil aliud est quam Christi imitatio* (*Ethica* p. 184 ; cf. *Abrégé* p. 175 ; *Catéchisme* p. 44 ; *Sermons* p. 404 s, etc., cf. aussi F. O. PETITPIERRE, *Le plan de Dieu*, p. 294.

CHAPITRE II

Les gens de bien et les entretiens pieux

(*Les membres de l'Eglise et leurs devoirs*)

L'Eglise, avons-nous vu, est « l'assemblée des hommes, appelés par l'Evangile à la vie éternelle »¹, « l'assemblée des fidèles qui croient en Jésus-Christ »². Après avoir, dans le chapitre précédent, étudié la manière dont J.-F. Ostervald comprenait cette double définition du point de vue matériel, il nous faut voir maintenant comment son œuvre en explique l'aspect formel : qui sont ces « hommes appelés par l'Evangile », ces « fidèles », et comment se manifeste le fait qu'ils « croient » ? Autrement dit : qui sont les membres de l'Eglise et quels sont leurs devoirs ?

La paix de Westphalie déterminait encore la vie européenne du temps d'Ostervald. Elle avait maintenu le principe du *cuius regio, eius religio*, et par conséquent celui des Eglises d'Etat³, ce qui rendait difficile la fixation des limites de « l'assemblée des fidèles », et obligeait, « au sens le plus large »⁴, à considérer tous les citoyens comme chrétiens. Même ceux dont Ostervald est sûr qu'ils ne parviendront pas à la gloire⁵ passent pour chrétiens, puisqu'ils « sont nez dans l'Eglise, & ... vivent dans l'Alliance de Dieu »⁶. Il importait dès lors de trouver un critère qui permît de distinguer « les vrais fidèles »⁷ des faux. La (première !) naissance dans l'Eglise, en effet, ne suffit pas pour établir cette distinction, car nombreux sont les chrétiens qui « seroient tout de mesme Juifs ou Payens, s'ils estoient nez dans le Judaïsme ou le Paganisme »⁸. Quant à la (nouvelle !) naissance dans l'Eglise, signifiée par le baptême, elle ne semble pas suffire non plus, bien que ce soit par ce sacrement que « nous sommes receus dans l'Eglise & dans l'Alliance de Dieu »⁹. Il n'y a donc pas des croyants et des infidèles, des baptisés et des non-baptisés, mais dans l'Eglise de tous, dans la chrétienté, il y a deux sortes de membres, « sçavoir des Bons & des Méchans »¹⁰. Ceux-là seulement sont, au sens précis, des membres de l'Eglise, « les vrais fidèles ... et les élus »¹¹. Ostervald les nomme en général *les gens de bien*.

Mais qui sont ces gens de bien, ces vrais membres de l'Eglise ? Il pourrait sembler assez aisé de les connaître et de les reconnaître, et ceci d'autant plus qu'il ne faut pas prendre la doctrine du péché originel tellement au sérieux que tous les hommes s'en trouvent classés dans la même catégorie des pécheurs¹². Cependant « il est très difficile ou plutôt impossible, de sçavoir avec une entière

certitude, qu'un homme est véritablement homme de bien »¹³, car Dieu seul les connaît vraiment¹⁴ puisqu'ils sont ses élus¹⁵. Pourtant, il est possible de donner d'eux des définitions assez précises, bien que variables. Ce sont, d'après l'*Argument* ad Phil. 3, ceux : 1^o qui ne font aucun cas des choses du monde « au prix de l'excellence de la connaissance de Jésus-Christ leur Seigneur », 2^o qui se proposent « toujours de devenir de plus en plus conformes à leur Sauveur », 3^o qui « vivent dans la paix ; & que quand même il y auroit entr'eux quelque diversité de sentimens sur des articles de moindre importance, ... ne se divisent point pour ce sujet », et 4^o qui « se conduisent comme des gens qui ont leur patrie dans le ciel, d'où ils attendent le Seigneur Jésus-Christ, qui en doit venir pour les ressusciter, & pour les recevoir dans la gloire de son Royaume »¹⁶. Et d'après le *Catéchisme*, les gens de bien sont ceux : 1^o qui « s'abstiennent des grands péchés », 2^o qui ne pèchent que « par ignorance, ou par surprise », 3^o qui « quand ils pechent ... se relevent promptement par la repentance », et 4^o qui « évitent les pechez d'habitude »¹⁷. Pour savoir si on en fait partie, et si par conséquent on est sur le chemin qui mène au but de la religion¹⁸, il faut faire, d'après la doctrine de l'Évangile, un examen de conscience et de vie¹⁹ pour voir si on est pieux. Car l'homme de bien, c'est l'homme pieux²⁰.

Le critère qui permet de découvrir les vrais membres de l'Église est donc pour Ostervald avant tout un critère moral. Il est fourni par la nature — car « les préceptes moraux ont leur fondement dans la nature des choses »²¹ — et par la volonté de Dieu exprimée dans l'Écriture²², ces deux sources ne s'opposant pas l'une à l'autre, mais se complétant l'une l'autre²³. C'est de là que vient le rôle absolument primordial qu'Ostervald reconnaît à la conscience pour tout ce qui touche à la vie chrétienne²⁴.

« L'Église de Dieu, sa véritable Église, a toujours consisté, & consistera toujours dans les Gens de bien, & les Gens de bien, dans leurs différens degrés, ont toujours été & seront toujours ceux qui se laissent retenir & promouvoir par la Vérité qui leur parle dans le fond de leur Cœur ». Ostervald aurait applaudi à ces mots du fanatique un peu dément qu'était Béat-Louis de Muralt²⁵.

* * *

On aurait pu définir aussi les gens de bien comme ceux qui accomplissent leur devoir de chrétien. Ce devoir, « c'est 1) de vivre dans la communion extérieure de l'Église; 2) d'y vivre saintement; 3) de se soumettre à l'ordre & au Gouvernement de l'Église »²⁶.

1. Vivre dans la communion extérieure de l'Église, c'est-à-dire assister aux « Assemblées religieuses »²⁷ et participer aux sacrements²⁸, est-ce un devoir tellement important ? Car « le vrai Culte que Dieu exige est qu'on le serve en esprit & du cœur ... & qu'on fasse sa volonté ». En effet, ce vrai culte « ne consiste pas dans des Devoirs extérieurs ... tels que sont les Actes du culte public, les Cérémonies, & la profession de la Religion »²⁹, et les sacrements ne relèvent que du droit positif et non du droit naturel³⁰, et représentent sans doute, à

l'instar des cérémonies de l'Ancienne Alliance³¹, une adaptation divine à la grossièreté humaine. Si Ostervald avait eu autant d'esprit que Werenfels, il n'aurait pas manqué de faire, lui aussi, une épigramme pour dire :

*Si mortuam putas fidem
Ritusve, quos servas, leves,
Te posse, qualiscunque sis,
Olim beatum reddere :
Insana opinio tua,
Vulgaris ut sit maxime,
Est haeresis teterrima*³².

Pourtant Ostervald ne saisit pas ici la perche qu'auraient pu lui tendre ceux qui préférèrent à l'Eglise visible une imaginaire Eglise invisible³³. Au contraire il affirme, en se reprenant, que « les dehors de la Religion ont plus d'influence qu'on ne croit »³⁴, et que Dieu, même s'il n'agréa le culte extérieur qu'« accompagné de la dévotion du cœur »³⁵, n'en a pas moins daigné le prescrire³⁶. Car — Ostervald vise ici le piétisme séparatiste³⁷ — « on prie de considérer que les hommes ont un Corps aussi bien qu'une Ame ... & qu'il est absurde de prétendre spiritualiser tellement les hommes, qu'ils n'aient plus besoin d'aides extérieures pour estre portez au bien »³⁸.

« La Pieté est comme un feu qui ne peut être enfermé, & qui demande de l'essor »³⁹. C'est pourquoi l'assistance au culte et la participation aux sacrements n'épuisent pas le devoir de vivre dans la communion extérieure de l'Eglise. Il faut y ajouter encore le témoignage, *la confession de la foi*. En effet, « il est aussi de l'essence de la Religion d'en faire une Profession extérieure & publique; sans cela on ne peut estre appelé Chrestien »⁴⁰, car « Dieu déteste les timides & les hypocrites, il veut que nous confessions sa Verité devant les hommes, & il déclare qu'il reniera devant son Père ceux qui ne l'aurent pas fait »⁴¹.

Pareille fermeté aurait dû, semble-t-il, obliger Ostervald à soutenir de tout son pouvoir l'Eglise réformée de France qui a été persécutée pendant tout le temps de son ministère, et à s'occuper activement des réfugiés qui venaient en grand nombre trouver asile dans la principauté de Neuchâtel⁴². Mais il est presque impossible de dire objectivement quelle fut l'attitude d'Ostervald devant ce problème, ce qui atteste pour le moins qu'elle a été assez hésitante. C'est tout à fait gratuitement, et par pur souci apologétique, que Bonhôte cite comme « un fait certain et avéré ... la sympathie qu'excita chez lui la cause des réfugiés »⁴³. On l'entend, il est vrai, recommander de « toujours s'éloigner des Lieux où l'on ne peut pas servir Dieu purement & avec liberté, & préférer l'avantage de le servir à toutes les commoditez de la vie »⁴⁴. Toutefois il n'a pas admis dans la Liturgie imprimée une intercession pour « nos frères qui sont dispersés sous la Tyrannie de l'Antechrist, étant privés de la pâture de vie, et de la liberté d'invoquer publiquem^t ton S^t Nom, qui meme sont prisonniers et persécutés par les ennemis de ton Evangile »⁴⁵. Et plutôt que de s'engager en faveur de

ses coreligionnaires pourchassés à cause de leur foi, il préfère s'élever contre ceux qui contraignent « les hommes sous peine de damnation, à tout quitter & à tout souffrir, plutôt que de trahir leur conscience », et qui s'obstinent par ailleurs à dire qu'« il ne faut pas tant presser la morale »⁴⁶. Il refusera aussi de préavis favorablement une démarche auprès des puissances politiques pour les inviter à intervenir en faveur des protestants de France⁴⁷, et il s'est aussi demandé s'il n'y a pas péché à se faire envoyer aux galères plutôt que d'enlever son bonnet lors des offices romains⁴⁸. On s'étonnera aussi de ne jamais découvrir sous sa plume le moindre intérêt pour le grand œuvre de redressement réformé qu'Antoine Court poursuivait à Lausanne, et l'on peut se demander s'il n'aurait pas conseillé aux huguenots de se soumettre à l'édit de Révocation, puisqu'à son article 11, il stipulait qu'ils pouvaient rester en France, et dans leur croyance, à la condition de n'en pas faire de confession publique, et de ne pas s'assembler pour des cultes⁴⁹.

Il est vrai qu'à sa décharge on peut invoquer plusieurs raisons : L'abjuration de la plupart des chefs politiques calvinistes, l'illumisme effréné dans lequel sombraient, au début du XVIII^e siècle, de nombreux réformés, avaient désagrégé et défiguré le protestantisme français. Le fait, d'autre part, que beaucoup de réfugiés qui parcouraient l'Europe, venaient grossir les rangs des piétistes séparatistes les plus intraitables, ou le fait que les « faux prophètes » des Cévennes, comme Ostervald les appelait⁵⁰, ressemblaient à s'y méprendre aux paysans fanatiques que Luther combattit avec le dernier acharnement, n'étaient pas propres non plus à gagner la sympathie d'un esprit aussi prévenu que celui d'Ostervald. L'apport des réfugiés, qui allait de l'hyperorthodoxie d'un Jurieu, ou du scepticisme d'un Pierre Bayle⁵¹ aux folies d'un Cordier⁵², lui apparaissait plutôt comme une « gangrène »⁵³ que comme un enrichissement.

Mais si la confession de foi ne joue pas chez Ostervald un rôle de premier plan, ce n'est pas seulement parce qu'il se méfie des persécutés de France, mais parce qu'il lui préfère, d'une façon générale, les *entretiens pieux*.

L'emphase qu'Ostervald met à célébrer, dans la plupart de ses ouvrages, la nécessité et le prix de ces entretiens⁵⁴, et le fait que vers 1715 ou peut-être même avant⁵⁵ il leur consacre un traité que son fils Jean-Rodolphe⁵⁶ publiera en 1752, sont bien conformes à l'esprit du temps. On y retrouve en effet cette mentalité qui, chez les piétistes autant que chez les rationalistes, favorisait le rassemblement de gens qui se ressemblent⁵⁷. Que l'on pense aux *collegia pietatis* dont Spener faisait l'un de ses pieux désirs, ou au nouvel essor du séparatisme. Que l'on se rappelle encore la création des sociétés d'intérêt commun, qui allaient du *Tabakskollegium* de la cour de Prusse à la *Society for Promoting Christian Knowledge*, en passant par les académies et les loges maçonniques qui se répandaient partout sur le continent. Tout cela atteste que les communautés existantes (Famille, Etat, Eglise, Ecole) étaient considérées alors comme des données naturelles qui ne suffisaient plus, et montre que l'on désirait trouver un lieu où mettre en commun les sentiments que ces communautés ne pouvaient apparemment plus exprimer⁵⁸.

Ces entretiens pieux, spécialement proposés aux gens de bien⁵⁹, doivent, selon Ostervald, avoir lieu particulièrement le dimanche, en temps de communion ou lors de retraites spirituelles⁶⁰. Il faut éviter avec soin les discours « inutiles » ou « mauvais », c'est-à-dire ceux qui s'occupent de problèmes théologiques plutôt que ceux « où l'on parle de la Piété, par un principe de Piété, & dans le vüe de s'y avancer »⁶¹. Car le but principal de ces rencontres, c'est d'être des réunions d'édification personnelle avant d'être des réunions d'édification mutuelle ou des cultes pour rendre gloire à Dieu⁶². C'est donc dire que le souci missionnaire en est absent, d'autant plus absent que, pour s'avancer dans la piété, il faut éviter les mauvaises compagnies et fréquenter les bonnes⁶³. Les pasteurs eux-mêmes « doivent voir les Gens-de-bien plus que les autres »⁶⁴. Le témoignage public de la foi tombe ainsi inévitablement en désuétude au profit de la religiosité de petits cercles privés de « Personnes pieuses, qui cherchent à s'avancer dans le bien & qui désirent d'y faire des Progrez »⁶⁵, et qui (on croit entendre Ignace de Loyola) doivent *s'utiliser* mutuellement pour y parvenir⁶⁶.

Étant donné que la participation aux entretiens pieux est si capitale pour Ostervald, et que d'autre part le devoir de vivre dans la communion extérieure de l'Église est, selon lui, le premier devoir des croyants, on peut se demander si l'Église ne se réduit pas, de ce fait, à ces cercles pieux.

2. Le deuxième devoir des chrétiens est de vivre *saintement* dans l'Église, car « la Gloire du Seigneur se voit dans le Christianisme établi; mais elle se découvre encore mieux dans le christianisme pratiqué »⁶⁷. C'est pourquoi Ostervald pense devoir « tant presser la morale », contrairement à ce qu'il dit trouver dans la tradition réformée. C'est pourquoi il ne se lasse pas d'affirmer que « la piété est encore plus importante que les sciences »⁶⁸, et pourquoi il trouve nécessaire d'entrer dans les plus petits détails en enseignant l'éthique (contrairement à la dogmatique, où il faut rester le plus sobre possible). Car « s'il y a une vérité constante dans le Christianisme, c'est celle-cy; Que la pratique des bonnes œuvres est nécessaire. Les bonnes œuvres sont tellement le but & l'essence de la Religion, qu'on la renverse si on les retranche; & autant qu'on affoiblit la nécessité d'une vie sainte, autant diminue-t-on la force & la beauté de cette sainte Religion que Jesus-Christ est venu annoncer au monde »⁶⁹. Pourquoi cette importance de la morale, demandera-t-on? Parce que la vertu est « une chose qui *dans sa nature et par elle-même est bonne*, juste et due, une chose qu'exige à la fois la nature même de Dieu et de l'homme »⁷⁰, bien plus, parce que la sainteté est la *condition du salut* (et non sa conséquence), « l'unique moyen de parvenir à la gloire »⁷¹.

3. En parlant plus bas de l'autorité de l'Église, du ministère des pasteurs et de la discipline, nous retrouverons l'occasion de développer la manière dont Ostervald entendait la soumission aux ordonnances et au gouvernement ecclésiastiques. Nous rappellerons à ce moment-là aussi l'importance cardinale qu'il reconnaissait à ce troisième devoir des chrétiens. Nous verrons avec quelle ténacité il a lutté pour que l'État rende à l'Église le *ius in sacra* qu'il lui avait ravi

en tant de lieux lors de la Réformation. Il suffit donc, pour le moment, de mentionner, en guise de sommaire, qu'Ostervald enseigne qu'« il faut se soumettre à ceux que Dieu a établis sur son Eglise pour la conduire; ... & il n'est permis à personne de s'opposer à eux, & d'usurper les fonctions de leurs Charges »⁷².

NOTES DU CHAPITRE II

¹ *Compendium* p. 313.

² *Catéchisme* p. 71.

³ Il est vrai que ce principe jouait un rôle de moins en moins important : certains princes avaient abandonné la foi de leurs sujets sans les contraindre à les imiter, et le domaine politique, en particulier depuis les travaux de Pufendorff et d'autres sur le droit naturel, était soumis à un processus de sécularisation croissant. D'autre part, les renouveau politiques causés en Angleterre par l'époque Cromwell, la restauration des Stuarts et la révolution de 1688 provoquaient un peu partout — par le truchement du journalisme hollandais tout spécialement — l'idée de tolérance religieuse et de liberté de pensée. Jusqu'au moment où elle passa à la maison de Prusse, la principauté de Neuchâtel démentait d'ailleurs le *cuius regio eius religio*, puisqu'elle appartenait à une maison catholique romaine de France. Mais le peuple neuchâtelois, exception faite de deux communes, était réformé, et celui qui passait ouvertement au romanisme devait quitter sa commune (cf. *Arrêts* vol. IX, p. 59).

⁴ *Ecclesia latissimo sensu, omnes homines significat, qui Fidem Christianam profitentur, cujuscunque loci aut Sectae sint* (*Compendium* p. 314, cf. *ibid.* p. 316).

⁵ *Sermons* p. 296; cf. *ibid.* p. 293, 353, 418; *S. d. C. II* p. 224.

⁶ *S. d. C. I*, p. 177.

⁷ *Compendium* p. 314.

⁸ *S. d. C. I* p. 9; cf. *ibid.* p. 217; *Sermons* p. 330; *Catéchisme* p. 219, 246; *Impureté* p. 304; *Liturgie* p. 4.

⁹ *Catéchisme* p. 217; cf. encore *Compendium* p. 366. D'ailleurs le baptême ne joue pas dans la pensée ostervaldienne un rôle de premier plan : on pourra s'en apercevoir en particulier dans le chapitre « *De ecclesia constituenda* » (*Compendium* p. 252-255), qui n'en dit pas un mot, alors qu'il traite tout au long d'autres conditions d'entrée dans l'Eglise. Voir plus bas 2^e partie, chap. III.

¹⁰ *Catéchisme* p. 72. Les Méchants, c'est-à-dire « les Impies qui vivent ouvertement dans le péché; & les hypocrites, qui ont l'apparence de la piété, mais qui ne sont pas véritablement saints & craignans Dieu » (*ibid.*), « ne sont pas de vrais membres de l'Eglise... & ... n'ont aucune part aux grâces de Dieu » (*ibid.* p. 110). Si Ostervald maintient ainsi, avec d'expresses réserves, la notion du *corpus christianum*, c'est qu'il ne veut pas abandonner l'Eglise établie et donner dans le piétisme séparatiste ou l'anabaptisme.

¹¹ *Compendium* p. 314; cf. *ibid.* p. 316.

¹² Cf. *S. d. C. I* p. 88; *Ministère* p. 149, etc. Sur la nécessité d'établir entre les hommes une distinction morale, cf. *Lettres à Turretini* vol. III, p. 36, 121; *S. d. C. I* p. 34, 105, 148-166 II p. 289 ss. — C'est toujours la même chose : quand on ne prend pas le péché au sérieux, on le prend au tragique.

¹³ *S. d. C. I* p. 121.

¹⁴ *Compendium* p. 315 : *veri fideles Deo soli sunt noti*. Cf. *Sermons* p. 395.

¹⁵ *Compendium* p. 314. On comprendra mieux cette identification entre les gens de bien et les élus en se rappelant que, pour Ostervald, le contraire des élus, ce sont les « méchants » (*Dédicace* p. 14).

¹⁶ *Argumens ad Phil.* 3. A propos de la première de ces quatre marques de l'homme de bien, il faut cependant noter qu'Ostervald n'estimait point que la confiance dans la miséricorde divine et le pardon fût indispensable au chrétien (*S. d. C. I* p. 52; II p. 282).

¹⁷ *Catéchisme* p. 99 s; *Abrégé* p. 129 s; cf. aussi *Argumens* ad. Ps. 112 et 119, et « le Tableau d'un vrai Chrétien » (*Sermons* p. 159-194). Sans doute ne fausserait-on pas la pensée d'Ostervald en définissant les gens de bien comme il fut lui-même décrit par GUILLEBERT, qui voyait en lui un homme « raisonnable pour n'être point rationaliste, large, mais non latitudinaire, tolérant mais sans indifférence, pieux sans fanatisme et religieux sans superstition » (*Biographie neuchâtoise* t. II, p. 177).

¹⁸ *S. d. C. II* p. 91, 194, etc.

¹⁹ *Compendium*, p. 158.

²⁰ *Entretiens* p. 36, 157.

²¹ *Dicimus ergo praecepta moralia in rerum natura suum habere fundamentum* (*Ethica* p. 22; cf. *ibid.* p. 21; *Impureté* p. 17, etc.).

²² *Impureté* p. 2, 17; *Ethica* p. 54, etc.

²³ *Istae autem notiones naturales, istae ideae justae & injustae, haec vis conscientiae per Religionem non debent extingui, sed potius augeri & acui. Et sane videmus revelationem Divinam in his omnibus cum natura hominis consentire, ut has ideas, hos motus, propositis mandatis legibus, praemiis & minis, reddat viviores* (*Ethica* p. 147). C'est à cause de cette conformité des deux lois morales que la pensée ostervaldienne essaye constamment d'adapter la Bible à la loi morale naturelle. On en peut faire le contrôle par l'étude des scolies de la *Sainte Bible* où les textes scandaleux sont régulièrement moralisés (cf. ad Josué 2, 1; 6, 17; Juges 16, 1; Jean 2, 14, etc., cf. aussi Jacques 2, 25 où il corrige le texte lui-même du *Nouveau Testament... des pasteurs et professeurs de Genève*, qui portait « Rahab la débauchée », et dont il fait « Rahab l'hôtelière »). On rappellera encore le malaise que donne à Ostervald le début du livre du prophète Osée : tout en sachant qu'il raconte une histoire véritable (cf. *Lettres à Turretini* vol. III p. 146 s), Ostervald le fait passer, dans ses *Argumens* de 1720, pour une parabole. Dans la *Sainte Bible*, il se reprend en partie et pense que « ce qu'on lit au commencement de ce Livre, paroît être une Histoire véritable... Cependant comme un tel mariage paroît contraire à la bienséance, surtout dans un Prophète, on peut regarder ceci comme une Parabole & une Allégorie » (ad. Osée 1-3), cf. encore *S. d. C. I* p. 31, 160 s.

²⁴ Cf. *Excursus III*.

²⁵ *Lettres fanatiques* t. II, p. 108.

²⁶ *Catéchisme* p. 72; cf. *Compendium* p. 255 et 317.

²⁷ *Impureté* p. 349; *Catéchisme* p. 131; *La Sainte Bible* p. II.

²⁸ A la Sainte Cène, en particulier, qui est « ce qu'il y a de plus sacré dans la Religion » (*Catéchisme* p. 230), qui est « actus religiosus praestantissimus cultus Christiani » (*Observ.* n° 701, p. 801; cf. *Compendium* p. 381; *Argumens* ad Exode 12).

²⁹ *Argumens* ad Ps. 50; cf. aussi *S. d. C. II* p. 187; *Catéchisme* p. 94 s, 128, 131; *Abrégé* p. 144; *Ethica* p. 268; *Compendium* p. 172.

³⁰ *S. d. C. II* p. 49. En ce sens, les sacrements (« considérez en eux mesmes, & hors de l'Institution Divine » (comme si c'était possible !), ils « sont des choses indifférentes, & de nul usage ». Cf. aussi *Catéchisme* p. 214) sont à mettre sur le même plan que les lois rituelles de l'Ancien Testament qui sont in se indifférentes & iuris mere positivi (*Compendium* p. 172).

³¹ Cf. entre autres *Argumens* ad Ex. 25, 40; ad Esdras 3.

³² « Fasciculus epigrammatum », *Opuscula II* p. 499.

³³ *Compendium* p. 314 s. L'Église invisible, d'ailleurs, dicitur invisibilis, non quod fideles aut eorum opera sint invisibilia, sed quia veri fideles Deo soli noti sunt (*ibid.* voir plus bas chapitre IV).

³⁴ *S. d. C. II* p. 28.

³⁵ *Catéchisme* p. 131, cf. *ibid.* 126.

³⁶ *Res externae, Ritus, Ceremoniae in universum damnari non debent, siquidem Deo placent tales ritus praescribere.* (*Compendium* p. 363 s; cf. aussi *Sermons* p. 414; *Ethica* p. 267, etc.). Ainsi les actes de culte extérieurs et publics sont nécessaires « 1. Parce que Dieu les a établis », mais aussi « 2. Parce que ce sont des effets que la dévotion intérieure & le zèle pour la gloire de Dieu, & pour l'édification de nos prochains, produisent nécessairement. 3. Parce que ce sont des aides & des moyens pour nous exciter à la piété, & pour y exciter les autres ». (*Catéchisme* p. 131; cf. *Entretiens* p. 51, qui ne retiennent que les deux dernières raisons.)

³⁷ Il ne faut pas oublier que si Ostervald donne de l'importance au culte extérieur, c'est qu'il y voit d'une part un bon moyen de lutter contre le séparatisme et, de l'autre, un moyen « absolument nécessaire pour conserver l'ordre & l'union dans l'Eglise » (*Catéchisme* p. 133. Sur le piétisme, voir plus bas p. 51 s).

³⁸ *S. d. C. II* p. 63.

³⁹ *Entretiens* p. 57.

⁴⁰ *S. d. C. I* p. 50. Cf. *Catéchisme* p. 48, 113; *Liturgie* p. 4; *Compendium* p. 260, 317, etc.

⁴¹ *Catéchisme* p. 233 (nous n'essayons pas de comprendre ici les liens qui unissent « Dieu » à « son Père » ! Cette confusion ne se trouve pas seulement dans l'édition originale du *Catéchisme*, mais encore dans celles de 1708 et 1742, l'une et l'autre revues et corrigées par l'auteur. Elle figure encore dans les éditions de 1774, 1784 et 1822.)

⁴² Cf. L. JUNOD, *Histoire populaire du Pays de Neuchâtel* p. 234 ss.

⁴³ *Défense d'Ostervald et de sa théologie* p. 55; cf. aussi *Ministère* éd. 1737 p. 275, qui rappelle simplement que « les Sachets (= la collecte faite à l'issue du culte) ont été établis dans nos Eglises pour les Pauvres passans, à cause des persécutions de l'Eglise de France, l'an 1682 ». C. E. ENGEL s'inscrit en faux contre l'opinion de BONHÔTE, en affirmant : « Jean Alphonse Turretin (sic), Ostervald... ont blâmé les assemblées, les efforts des pasteurs pour maintenir un culte public en France » (*J. F. de Boissy...* p. 25). Sans doute ne le fait-elle pas à tort, si l'on en juge par le fragment suivant de la lettre qu'Ostervald écrivit à Turretini le 17 novembre 1728 : « Le triste sort de ce pieux proposant qui a été pris par les dragons mafflige. Il y a long tems que je prévois cela. On en fait trop. Les Assemblées sont trop nombreuses et se font avec trop déclat. On force la cour de voir ce quelle voudroit peut être dissimuler. J'ai toujours dit à M. Caillé et à ces autres Messieurs qui ont passé icy qu'il falloit joindre la prudence au zèle... » (GRETILLAT, *supplément* p. LXVII s; cf. aussi *ibid.* p. 200). Etant donné qu'Ostervald écrit cette lettre 21 ans après le procès de succession de 1707, son sentiment ne peut plus être dicté par la prudence d'un sujet d'un prince français.

⁴⁴ *Argumens* ad 2 Chron. 11; cf. aussi ad Actes 5; *S. d. C. II* p. 226, et *Lettres à Turretini* vol. III p. 158.

⁴⁵ *Liturgie* manuscrite p. 139. Il est vrai que l'édition imprimée en 1713 contient encore leur souvenir p. 56.

⁴⁶ *S. d. C. I* p. 54-56.

⁴⁷ *Lettres à Turretini* vol. III p. 50. — Il semble que Turretini se soit soucié davantage des réfugiés. De ceux de Lombardie par piété filiale, de ceux de France parce que, pour lui, ils représentaient peut-être moins des confesseurs de la foi réformée que des adeptes de la liberté de pensée (ou de la libre pensée ?).

⁴⁸ Dans une lettre à L. Tronchin, du 9 février 1701 signalée par A. BAUTY, « Ostervald et sa théologie » (in *Le chrétien évangélique*, 1862, p. 35).

⁴⁹ Cf. J. CHAMBON, *Der französische Protestantismus*, p. 144.

⁵⁰ GRETILLAT, *supplément* p. XXIII.

⁵¹ Ostervald le détestait au point d'avoir brûlé son grand dictionnaire (cf. *Lettres à Turretini*, vol. III, p. 127).

⁵² Après avoir échoué dans son projet de fonder une « société aquavite », dont les membres ne se seraient nourris que d'eau, Cordier mourut au bout de seize jours pour n'avoir voulu vivre que d'air pur (cf. WERNLE p. 146 s).

⁵³ C'est par ce terme que les registres du Conseil de Genève désignent le piétisme, en date du 16 mai 1718 (cité par E. RITTER, *Magny et le piétisme romand...* p. 295).

⁵⁴ *Sermons* p. 364; *Catéchisme* p. 75, 136, 241; *Abrégé* p. 230; *Impuncté* p. 354, 381, 384, 394 s; *Ethica* p. 317; *Compendium* p. 240, 355; *Argumens* ad Nu 10, etc. Son fils Jean-Rodolphe, dans la préface des *Entretiens*, rappelle d'ailleurs que « le Bienheureux défunt étoit fort occupé de ce sujet, & on lui a ouï dire une infinité de fois, que l'ignorance & le relâchement des Chrétiens sur cet Article, étoient une démonstration complete du peu de Piété & de Dévotion qui regnent parmi eux ».

⁵⁵ GRETILLAT, p. 52, pense que c'est entre 1715 et 1720 que ce livre a été rédigé. A le lire de près, et en particulier à voir la manière dont Ostervald y justifie l'importance des visites pastorales au domicile des fidèles (cf. p. 171-172, 199-203), on peut supposer qu'il a été composé peu après l'introduction, à Neuchâtel, de la visitation systématique des paroissiens, c'est-à-dire

peu après 1711. Rappelons aussi que d'après Jean-Rodolphe Ostervald, son père avait écrit ce traité avec tant de soin qu'on y voit « une preuve qu'il avoit intention de le publier » (*Entretiens*, préface). Bonhôte (op. cit. p. 37) estime que ce livre « est peut-être, de tous les ouvrages de l'auteur (Ostervald), celui où son âme se montre le plus à découvert ».

⁵⁶ Il y tenait lui aussi. (Cf. *Les devoirs des communicants* p. 134 ss).

⁵⁷ « Les gens de bien sont ceux avec qui il est le plus utile & le plus facile de s'entretenir sur ce sujet. » (*Entretiens* p. 157). « Les Entretiens pieux ne peuvent avoir lieu qu'entre des gens qui sont d'une condition à peu près égale » (ibid. p. 188). « Dans ces discours, il ne s'agit pas tant de dire ce qu'on pense, comme s'il s'agit de dire ce qu'on sent » (ibid. p. 141), etc.

⁵⁸ « La Piété est la chose du monde la plus libre et la plus volontaire » (*Entretiens* p. 143). On retrouve ici, — sur un autre terrain — la distinction entre les « bons » et les « méchants » membres de l'Église, les gens de bien seuls pouvant entrer en ligne de compte pour participer aux entretiens pieux (cf. plus haut note 57). La notion même de l'Église risque d'en être altérée, puisque l'Église est présentée alors comme le lieu où se rassemblent librement et volontairement les seuls bons, et par conséquent comme une « société » librement fondée par les gens de bien.

⁵⁹ *Entretiens* p. 35 ss. Ostervald consacre tout un paragraphe à montrer que, pour avoir de bons entretiens, il faut avoir un bon cœur (p. 91-95).

⁶⁰ *Entretiens* p. 203-226.

⁶¹ Ibid. p. 20. Cf. p. 4-19.

⁶² Même si on y converse sur « tout ce qui peut nous rendre plus éclairés, ou plus gens de bien » (*Entretiens* p. 124), même si l'entretien prend son point de départ dans un texte scripturaire, un livre de piété ou un sermon qu'on vient d'entendre (ibid. p. 134 ss), c'est au moi pieux avant tout que semblent s'intéresser ces entretiens. On en veut pour preuve les pp. 96-118, d'après lesquelles l'utilité de ces rencontres pieuses pour celui qui les fréquente précède celle qu'elles peuvent avoir pour aider le prochain. Contrairement aux p. 60 ss, ces entretiens ne sont même plus présentés comme un effet du zèle pour la gloire de Dieu; car « le salut est une affaire personnelle, & chacun doit y travailler pour ce qui le concerne » (ibid. p. 96 s).

⁶³ Cf. p. 156-187 (particulièrement p. 156-172). Il est certes recommandable d'avoir de tels entretiens avec les « foibles », mais à la condition qu'ils aient de bonnes intentions et désirent parvenir à la piété (ibid. p. 173-176). Quant aux pécheurs, il faut éviter leur société autant que faire se peut. S'il est inévitable de les rencontrer, il faut alors bien leur faire sentir « que nous ne trouvons pas une véritable satisfaction dans leur commerce » (ibid. p. 184 s). Cf. encore *Ethica* p. 342-380, et LA PLACETTE, op. cit. p. 536 s.

⁶⁴ *Ministère* p. 261.

⁶⁵ *Entretiens* p. 21 s.

⁶⁶ Cf. note 62.

⁶⁷ *Sermons* p. 296.

⁶⁸ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 24; cf. aussi *S. d. C. I.* p. 52 ss.

⁶⁹ *S. d. C. I.* p. 27.

⁷⁰ ... res in se & natura sua bona, justa & debita, res quam ipsa Dei & hominis natura exigit (*Ethica* p. 157).

⁷¹ *Argumens* ad Eph. 1; cf. aussi ad 1 Tim. 4; *Abrégé* p. 112, *Catéchisme* p. 81; *Impureté* p. 161, etc. — Nous nous sommes exprimé un peu sommairement sur ce deuxième devoir des gens de bien, parce que nous aurons l'occasion de revenir plus bas (dans la deuxième partie du prochain chapitre) sur le problème de la morale chez Ostervald. Rappelons cependant ici qu'on voit l'importance qu'Ostervald accordait à la morale dans le fait aussi qu'il a composé deux traités sur la vie pieuse, traités qu'il a malheureusement détruits lui-même : cf. *Lettres à Turretini* vol. III p. 47 et 182.

⁷² *Argumens* ad Nu 17.

CHAPITRE III

Le bon-sens et la morale

(*Les marques de l'Eglise*)

La question qui se pose maintenant est de savoir à quelles marques ou « notes » on peut reconnaître, dans une assemblée ou un corps qui se prétend chrétien, la manifestation visible de l'Eglise du Christ. La réponse à cette question donnera d'une part l'image exacte de l'Eglise que les églises devront s'efforcer de refléter le mieux possible, et d'autre part le critère permettant de distinguer les vraies églises des fausses.

Dans la définition dogmatique des marques de l'Eglise, Ostervald reste parfaitement fidèle à la tradition de la Réforme. Il affirme en effet qu'il ne peut y en avoir « d'autres que la pureté de la doctrine, du culte, de la discipline et des mœurs »¹. Ces trois marques n'ont pas toutes la même importance, puisqu'on dira aussi qu'une Eglise est pure « lorsqu'elle fait profession d'une doctrine conforme à l'Evangile, & lorsque Dieu y est servi, & que les sacremens y sont administrés selon que Jesus Christ l'a commandé »², et même que « le ... principal caractère de l'Eglise » est « la pureté de la Foy, & de la Doctrine Evangélique »³.

Dans l'ordre hiérarchique qu'impliquent les trois citations qu'on vient de lire, nous voulons préciser maintenant ce qu'Ostervald entendait par la pureté de la doctrine, du culte et de la discipline morale de l'Eglise.

* * *

1. Nous avons rappelé tout à l'heure que « la pureté de la Foy, & de la Doctrine Evangélique » est la *nota ecclesiae* par excellence. L'Ecriture, en effet, rapporte que « les Apôtres ordonnent aux Conducteurs des Eglises, d'établir avec soin la pure doctrine, & de réfuter ceux qui veulent la corrompre »⁴. Cependant Ostervald accusait la théologie, c'est-à-dire l'assidue recherche d'une doctrine pure, d'être l'une des sources principales de la corruption qu'il voyait régner parmi les chrétiens de son temps⁵. Comme ses amis, il était très las de toutes les disputes que cette recherche avaient provoquées⁶, et sa vie durant il restera foncièrement prévenu contre tout ce qu'on peut qualifier d'orthodoxie⁷. Il pensera aussi que Grotius « n'avait pas tant tort de crier contre les Ministres »⁸,

entendant par là les « gens soupçonneux et remplis de préjugés »⁹ du XVII^e siècle. Ostervald, pourtant, se serait bien défendu de vouloir supprimer la doctrine. Mais elle se présente chez lui sous la double face d'une *théorie* inévitable et d'une *pratique* indispensable pour obtenir la vie éternelle¹⁰, au point qu'il déclare un dogme nécessaire, utile ou au contraire inutile¹¹ au regard de ses répercussions pratiques. Or pour être pratique, et par conséquent pure, une doctrine doit correspondre à ce qu'enseigne aussi la raison¹², ne porter que sur les articles fondamentaux (nous verrons plus bas ce qu'il entendait par là), éviter avec soin les « questions curieuses »¹³, être parfaitement conforme à la morale telle qu'il l'entendait¹⁴, en un mot, être libérée des *préjugés* dont on l'entoure dans les académies.

Ces préjugés ont accompagné Ostervald comme un cauchemar constant ! Même si l'on comprend par là un obscurantisme que l'*Aufklärung* n'aurait pas été seule à critiquer, un traditionalisme obtus qui refusait par principe de voir ce qui dans d'autres « partis » et d'autres « sectes » pouvait contenir un élément de vérité¹⁵, on ne peut se défaire de l'impression que ce qu'il attaque au fond sous le nom de préjugés, c'est l'affirmation fondamentale de la Réforme du XVI^e siècle : *Sola scriptura, sola gratia, sola fide, soli Deo gloria* : Quand bien même on peut trouver chez lui des passages qui feraient supposer le contraire, Ostervald combat en règle générale sous le nom de préjugés l'enseignement qui veut que la révélation scripturaire soit entièrement libre et normative en matière de foi et de vie, alors qu'elle se contente de réaliser et de parfaire la révélation naturelle¹⁶. Préjugés aussi que les « délires »¹⁷ de ceux qui prétendent que l'« Évangile est une doctrine de foi, et non d'œuvres »¹⁸, favorisant par là le relâchement moral et la fausse sécurité¹⁹ et prêchant que « Dieu est parfaitement miséricordieux ... que nous sommes justifiés par la foi et non par les œuvres, que personne n'est exempt de péché, que personne ne peut observer les commandements de Dieu ... et six cents autres choses qu'on pourrait rappeler ici »²⁰. Préjugés enfin que de réserver à Dieu seul la gloire de l'œuvre du salut, quand il ne nous sauve pas sans que nous participions à son œuvre par les nôtres²¹.

En se méfiant à ce point des préjugés, Ostervald n'apportait pas seulement un tribut volontaire et joyeusement consenti au siècle des lumières, il ne montrait pas seulement que l'orthodoxie prétendument « morte » était encore bien alerte puisqu'il fallait l'abattre en recourant à l'inépuisable arsenal de la théologie romaine, il se découvrait encore respectueusement devant la vedette du jour : *le bon sens*.

Ce bon sens « régnait » en effet autant que la corruption au début du XVIII^e siècle. Il avait été produit dans la bourgeoisie (dont il faut tenir compte toujours davantage) par les leçons de la guerre de Trente ans et de la Révocation, celles de la philosophie de Locke et de Leibniz, et par celles des découvertes scientifiques. Pour reprendre la manière dont Kant définit l'époque des lumières, ce règne du bon sens donnait l'impression que l'homme était devenu adulte, capable de diriger sa vie par ses propres moyens. La raison devenait ainsi le

centre de référence de tout jugement de valeur, une sorte d'hypostase, la source de la sagesse autant que celle de toute méthode intellectuelle; mais l'*Aufklärung* — c'est là que se découvre sa myopie — n'analysait pas cette raison! On ne saurait trouver une meilleure illustration de cet état d'esprit que la fameuse allégorie où Samuel Werenfels, dans sa *Dissertation du triple témoin témoignant de la Parole de Dieu*, raconte que la révélation est comme un envoyé extraordinaire qu'un roi (Dieu) dépêche dans l'une de ses provinces où l'anarchie (le péché) a éclaté. Arrivé là, il lui faut montrer ses lettres de créances au gouverneur ordinaire (la raison), qui doit examiner s'il vient de la part du roi (Dieu), avant de partager sa place avec cet envoyé spécial²². L'interprétation est aisée : Nonobstant le péché, la raison est capable de reconnaître par elle-même ce qui vient de Dieu, car si le péché l'a rendue impuissante, il ne l'a pas altérée : elle est donc critère de vérité. C'est par conséquent devant elle que la révélation doit se justifier pour être prise en considération, et elle peut le faire seulement en montrant qu'elle et la raison sont essentiellement homogènes, puisqu'elles viennent du même auteur. Il s'ensuit d'une part que la révélation ne subit pas le sort de Jésus-Christ (on peut se demander dès lors si elle est encore la révélation), qu'elle n'est pas rejetée, mais au contraire admise et reconnue digne de partager avec la raison la direction des affaires humaines. D'autre part il s'ensuit que s'il est vrai que sans Dieu nous ne pouvons rien faire, il est tout aussi vrai que sans nous Dieu ne peut rien faire. « C'est ainsi qu'en fait le St. Esprit est éliminé »²³.

J.-F. Ostervald donne un enseignement parfaitement analogue²⁴ : La raison, « qui est comme un rayon de la Divinité, & qui nous fait porter l'image de Dieu »²⁵ est un critère de vérité²⁶. Elle est nécessaire pour comprendre la révélation, car « la première qualité d'un Chrestien, c'est d'estre un homme raisonnable : il n'est pas possible, » en effet, « qu'une personne, qui ne sçait pas faire usage de sa raison, & qui n'a pas le bon-sens, puisse juger droitement des choses spirituelles »²⁷. Mais on aurait tort de penser que la raison, en tenant ce rôle de juge de la révélation, limite la portée de cette dernière. En effet, l'une et l'autre proviennent d'un auteur commun. Elles ne sauraient donc réellement se combattre. C'est pourquoi Ostervald peut recommander à ses étudiants d'enseigner que le catéchisme est vrai « parce que c'est la Raison, que c'est Dieu lui-même qui le dit »²⁸. Et pourquoi dit-il que le christianisme « dans lequel tant de milliers d'hommes s'accordent par toute la Terre, ne peut être une folie »²⁹, pourquoi le rejet du Christ lui laisse-t-il toujours un sentiment de malaise douloureux³⁰, si ce n'est qu'il ne peut se consoler de savoir que la reconnaissance de la messianité de Jésus ne dépend « ni de la chair, ni du sang »?

Quelle peut être, dans ce contexte, la doctrine du Saint-Esprit?

Une fois de plus, les mains d'Ostervald sont les mains d'Esau et sa voix celle de Jacob³¹, une fois de plus ce qui se sent au toucher est bien la vieille orthodoxie alors que nos oreilles entendent tout le contraire. Car s'il est vrai que Dieu « nous accorde son Esprit, qui par son *efficace toute puissante* nous sanctifie & nous met en état de répondre à notre vocation »³², s'il est vrai que « la Grace du St. Esprit, *cette opération intérieure qui rend la Parole efficace* ... nous

dispose à l'amour & à la pratique de la Sainteté »³³, il est vrai aussi que cette efficacité n'existe qu'avec le concours de la nature humaine, puisque le Saint-Esprit agit dans nos facultés rationnelles sans convaincre à proprement parler, l'homme étant ainsi fait qu'il est capable, par sa nature, de recevoir la Parole de Dieu dans son cœur³⁴. Ostervald sera donc toujours réservé et hésitant quand il parlera du Saint-Esprit. D'une part il dira qu'il faut « supplier l'œuvre et la grâce de l'Esprit Saint par les prières les plus ardentes, car comme c'est par le Fils que nous sommes rachetés, c'est par l'Esprit Saint que nous sommes purifiés des souillures du péché et rendus ainsi participants du salut éternel »³⁵. D'autre part il interviendra à peine pour que la définition du Saint-Esprit soit maintenue dans l'Abrégé de son catéchisme, et il le fera avant tout parce que certaines personnes, « qui ne sont nullement de ces Orthodoxes farouches qui trouvent des hérésies partout », lui ont fait comprendre que cette suppression serait « capable de rendre cet Abrégé suspect »³⁶. Et quand on lit enfin les raisons pour lesquelles Ostervald (dans le chapitre *De Scripturae Sacrae Attributis* du *Compendium*) préfère ne pas s'attarder au problème du témoignage intérieur du Saint-Esprit, on voit difficilement comment on pourrait, précisément, ne pas le « suspecter » de remplacer, en fait, le Saint-Esprit par la raison ou le bon sens (alliés à la conscience), c'est-à-dire par ce qui fait partie de la nature de l'homme.

* * *

2. En deuxième lieu, l'Église peut être reconnue là où Dieu est servi et où les sacrements sont administrés selon l'ordre et l'institution du Christ. Nous nous contentons ici de quelques notes, parce que nous reviendrons plus loin en détail sur l'ensemble du problème liturgique auquel Ostervald a voué le soin d'un véritable réformateur³⁷ :

Avec un nombre toujours croissant de pasteurs neuchâtelois, il estimait que « sous prétexte de réforme ... nos Réformateurs » avaient « terriblement défiguré » le service divin³⁸, et que, de son temps, il était « aboli, ou peu s'en faut »³⁹. D'autre part, la coutume jointe à l'hypocrisie d'un grand nombre n'en faisait « qu'une moquerie & qu'un jeu »⁴⁰. Comment, dès lors, voulait-il le ramener à sa pureté primitive? On peut s'en apercevoir avant tout par l'étude de la préface de la *Liturgie* neuchâteloise imprimée en 1713. Cette préface est un véritable manifeste en faveur d'une réforme liturgique. Elle comprend d'abord un exposé du chemin parcouru et ensuite l'itinéraire de celui qui reste à suivre. Ostervald le fait — ce qui est notable sous sa plume — dans un esprit qui rappelle fort celui des confessions de foi de la Réforme : il justifie ses affirmations par le recours constant à l'Écriture Sainte et à la pratique de l'Église primitive. Cependant l'interlocuteur auquel semble s'adresser cette préface n'est plus, comme au XVI^e siècle, l'Église romaine avec ses traditions humaines, mais l'Église réformée avec sa tradition presque deux fois séculaire.

La méthode de cette réforme, avons-nous vu, consiste à justifier toute innovation comme une restauration de la pratique ecclésiastique que nous décrit

la Bible et que nous montrent les textes relatifs à la vie culturelle de l'Église primitive. C'est ainsi qu'« on a consulté, dit la préface, avant toutes choses l'Écriture Sainte; car comme ce Divin Livre est la seule règle de notre Foy, il est aussi le plus parfait modèle de la véritable manière de servir Dieu ». Mais on a eu recours aussi aux plus anciennes liturgies, car « en matière de Culte, on doit avoir de très-grands égards pour se qui se pratiquoit dans les premiers Siècles de l'Église ».

Dans son *contenu*, cette réforme a consisté à rétablir « *tous les Actes du Culte Divin, qui sont, de confesser les péchés, d'adorer Dieu, de le louer, de lui rendre grâces, de se consacrer à luy, de l'invoquer, & de lire sa Parole* ». Ce dernier point, tout particulièrement, semble avoir été le plus controversé, car l'introduction de la lecture liturgique des péripécies scripturaires se faisait incontestablement aux dépens de la prédication, qui est assez maltraitée dans cette préface, comme d'ailleurs dans l'œuvre ostervaldienne tout entière.

Le *but* de la réforme liturgique rendue publique en 1713 est, tout à la fois, de contribuer à la dignité et au bon ordre des saintes assemblées, de « conserver l'uniformité du Culte », de s'opposer à l'intrusion de « pratiques & de sentimens contraires à la pureté de la Religion », et de favoriser l'unité œcuménique.

Mais Ostervald aurait aimé davantage. La préface de la *Liturgie* le montre quand elle dit que « le Peuple ne doit pas assister au Service, seulement en qualité d'auditeur & de spectateur, ni même suivre simplement de la pensée ce qui est prononcé par les Ministres de l'Église », mais qu'« il doit aussi parler de son côté ». Et c'est pourquoi Ostervald aurait voulu que des répons (en particulier l'*Amen* à tout ce qui est dit « au Nom de l'Assemblée ») et des antiphonies fussent introduits. Il aurait également désiré qu'il y eût « des lieux differens pour la Predication & pour la celebration du Culte », qu'on lût donc « les Liturgies, comme cela se fait pour toute la Suisse allemande, dans le lieu où les Sacramens s'administrent, à l'entrée du Chœur »⁴¹.

Il est significatif de noter que cet effort de restauration liturgique ne va pas de pair avec un essai de rétablir la vie sacramentelle dans l'Église réformée. Ostervald a d'ailleurs toujours craint de se mêler de trop près au problème des sacramens⁴². Il consacre donc sans autre la distinction réformée traditionnelle entre un service divin ordinaire sans sacramens et quelques cultes exceptionnels où la Cène est célébrée. C'est dire que pour lui la « pureté » du culte ne dépend pas de l'abolition de cette distinction, mais avant tout d'un considérable enrichissement des cultes non eucharistiques, « enrichissement » qui se fait indiscutablement au détriment de la prédication de la Parole de Dieu.

* * *

3. Quand Ostervald parle en dogmaticien, il reconnaît pour les marques de l'Église l'ordre hiérarchique courant dans la tradition réformée : la foi, le culte, la vie. Mais quand on pense à l'ensemble de son œuvre, on est bien forcé de

reconnaître que pratiquement c'est dans l'ordre inverse qu'il a hiérarchisé les *notae ecclesiae*, et c'est à la pureté de la discipline et des mœurs ecclésiastiques qu'il a voué le plus de soin et d'attention.

Ostervald n'a pas étudié d'une façon à proprement parler théologique le problème de la pureté de la discipline, ni le problème connexe de la légitimité du gouvernement ecclésiastique qui doit l'exercer. Aussi renvoyons-nous à plus tard l'exposé de ces questions pour nous tourner, ici, vers le sujet que ce père de l'Église neuchâteloise préférerait à tous les autres : celui de la morale.

Sa vie durant, Ostervald a cru que la Réformation s'était réduite à la purification de la doctrine, et qu'elle n'avait pas, ou pas suffisamment du moins, incarné la fidélité de sa foi dans ses mœurs. Aussi a-t-il entrepris de parfaire sur ce point l'œuvre commencée cent cinquante ans avant lui⁴⁵. Mais il s'y prit d'une manière qui attaquait les fondements mêmes de ce qu'il nommait pourtant « la bienheureuse Réformation »⁴⁴.

Par son moralisme souvent fort lassant, Ostervald était uni à la plus grande partie de la génération théologique montante. Il est certain en effet que le XVIII^e siècle n'a pas été seulement le siècle des lumières, du tiers-Etat et du piétisme, le siècle qui a favorisé la sécularisation d'un peu tout ce qui se présentait à l'esprit. Il a été de plus, et à cause de tout cela, le siècle de la revanche victorieuse du stoïcisme de la Renaissance, et par conséquent le siècle moralisant. Aussi n'est-ce pas seulement par une vocation spéciale de la Parole de Dieu que Jean-Frédéric Ostervald a été beaucoup plus un moralisateur qu'un dogmaticien, mais parce que l'« occasion » lui en était offerte par tout le monde ambiant. C'est pourquoi son enseignement sur ce point n'est pas original par rapport à celui de ses collègues suisses, ou par rapport à celui de ses contemporains anglais, allemands ou français du refuge. Il l'est par contre quand on le compare à l'ossature éthique de la pensée spécifiquement réformée.

Réduite à une phrase, la clameur morale qui jaillit alors de la poitrine de tous les gens de bien pourrait se formuler ainsi : une morale est pure, quand on reconnaît qu'elle est nécessaire, c'est-à-dire conforme à la loi naturelle, et par conséquent praticable; quand on y distingue trois sortes de devoirs (envers Dieu, le prochain et soi-même) qui permettent d'entrer dans tous les détails de la casuistique, et quand on confesse que par elle on pourra trouver le bonheur et la paix, sinon dans ce siècle, du moins dans le siècle à venir.

D'accord sur ce premier point avec l'Église de tous les temps, Ostervald affirme que la morale est absolument indispensable à la vie de l'Église qui, sans elle, perdrait l'un de ses caractères essentiels, car « s'il y a une vérité constante dans le Christianisme, c'est celle-ci; Que la pratique des bonnes œuvres est nécessaire »⁴⁵.

Or, ce qui incite les hommes à faire de bonnes œuvres, c'est « notre devoir, l'intérêt de notre salut, la reconnaissance que nous devons à Dieu, la justice de ses commandemens, le zèle pour sa gloire, & le devoir de contribuer à l'édification de nos prochains »⁴⁶. C'est aussi notre conscience, principe de toute action morale⁴⁷. C'est encore la foi⁴⁸. Mais c'est surtout que la loi de Dieu

ne saurait contredire la loi naturelle, ce à quoi nous sommes portés par nous-mêmes. En effet, le décalogue (à part peut-être le quatrième commandement) « est totalement fondé dans le droit naturel »⁴⁹. La loi de Dieu est donc raisonnable⁵⁰. On pourrait dire sans se tromper que si l'homme est incité aux bonnes œuvres, c'est par instinct de conservation, c'est pour être fidèle ... à soi-même.

La loi étant conforme à notre nature, il y aurait donc de l'aberration à prétendre qu'elle révèle à l'homme qu'il ne peut l'accomplir. Elle est au contraire praticable et même facile à observer (surtout à un chrétien⁵¹), car Dieu n'aurait pas eu la cruauté de l'imposer aux hommes s'ils n'avaient pu l'accomplir⁵². C'est pourquoi on aurait tort de s'étonner de trouver à tout moment sous la plume d'Ostervald des locutions telles que « faire son salut »⁵³ ou « se sauver »⁵⁴. Il faut préciser cependant que la loi peut aussi être suivie parce que Dieu ne demande pas d'emblée une obéissance parfaite, mais qu'ici encore il s'accommode de la pauvre nature humaine, s'y adapte et « se contente de nos bonnes intentions & de nos foibles efforts, pourvu qu'ils soient sincères »⁵⁵. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on doit éviter de proposer, dans les sermons, « des maximes d'une Devotion & d'une Morale & outrée & trop austere »⁵⁶.

Si l'on peut obéir aux commandements, c'est encore parce que Dieu nous donne, par son Esprit, la force de les accomplir,⁵⁷ comme il nous donne aussi de grands motifs et des auxiliaires puissants. L'explication des *incitamenta*⁵⁸ et des *auxilia ad pietatem*⁵⁹ doit d'ailleurs entrer dans l'enseignement de la morale, qui ne s'épuise donc pas dans la définition du devoir et de la vertu⁶⁰.

Cette morale nécessaire, raisonnable et réalisable — puisque le contraire du péché n'est pas la foi, mais la vertu — comprend trois sortes de devoirs⁶¹ qui se rapportent à Dieu, au prochain et (comme si on pouvait être soi-même son propre vis-à-vis) à soi-même⁶². Les premiers sont commandés avant tout dans la première table du Décalogue, à laquelle Ostervald ajoute huit devoirs de l'amour pour Dieu; les deuxièmes dans les 8^e, 9^e et 10^e commandements qui traitent de la justice, auxquels il faut adjoindre le 5^e qui regarde les devoirs particuliers envers les hommes, et la charité; les troisièmes enfin englobent tout ce qui touche la tempérance, en particulier le 7^e commandement, comme aussi la patience et le bon usage des afflictions⁶³. Cette apparition d'une troisième catégorie de devoirs à côté du double commandement d'amour que révèle l'Écriture, accrédite la casuistique dans l'enseignement d'Ostervald : le but de la morale étant « de régler les actions des hommes, dans toutes les circonstances où ils peuvent se rencontrer, & de leur apprendre comment ils doivent se conduire dans les différentes occasions de la vie & dans tous les cas qui se présentent ... il est nécessaire qu'ils connoissent leur devoir avec quelque exactitude & qu'ils ayent des règles qui s'appliquent à tous les cas particuliers »⁶⁴. C'est d'ailleurs parce que « les generalitez ne servent pas beaucoup en matiere de Morale »⁶⁵ qu'Ostervald a fait de la seconde partie de son catéchisme une sorte de traité des cas de conscience.

La morale est pure, enfin, quand on sait encore que les bonnes œuvres « sont absolument nécessaires pour le salut, & qu'... il est impossible de l'obtenir si on les néglige »⁶⁶, qu'« elles servent à nous sauver nous-mêmes »⁶⁷, que

par conséquent « de la morale dépend toute la félicité humaine, autant la temporelle que l'éternelle »⁶⁵, et que « la vertu est la voie naturelle, nécessaire et *unique* qui mène au salut »⁶⁶. De la sorte — il fallait bien arriver là en partant du droit naturel — « les bonnes œuvres ne sont pas méritoires au sens propre et rigide, mais (elles le sont) avec une certaine raison néanmoins »⁷⁰.

NOTES DU CHAPITRE III

¹ Notae autem illae (scil. Ecclesiae) nullae aliae esse possunt, quam puritas Doctrinae cultus, disciplinae & morum (*Compendium* p. 317).

² *Catéchisme* p. 72; cf. *Abrégé* p. 109.

³ *S. d. C. II* p. 3. Dans ce contexte, il est dit que l'« on peut remarquer quatre Caractères principaux dans l'idée que l'Écriture nous donne de l'Église & de la Religion; la Vérité, la Sainteté, l'Union & l'Ordre ». — Dans sa manière habituelle de définir théologiquement les marques de l'Église, Ostervald était, comme nous l'avons prétendu, fidèle à la tradition de la Réforme. On s'en convaincra par les quelques citations suivantes : Igitur quam nos veram Dei Ecclesiam credimus et fatemur, eius primum est indicium verbi divini praedicationis... Proximum indicium est legitima Sacramentorum Iesu Christi administratio... Postremum est Ecclesiasticae disciplinae severa et ex verbi divini praescripto observatio (« Confessio fidei et doctrinae » — scotica 1560 — chap. 18, cité par W. NIESEL, *Bekanntnisschriften und Kirchenordnungen...* p. 103; cf. aussi *ibid.* p. 131 le chapitre XXIX de l'« Ecclesiarum Belgicarum Confessio » de 1561, et p. 251, dans le chapitre XVII de « la Confession helvétique postérieure »). ... « partout où nous voyons la Parole de Dieu estre purement preschée et escoutée, les Sacremens estre administrez selon l'institution du Christ, là il ne faut douter nullement qu'il n'y ait l'Église » (J. CALVIN, *Institution* IV, 1, 9; cf. « Confession de foy », 1559 (La Rochelle) art. 28, apud W. NIESEL, *op. cit.* p. 72). « Ex orthodoxis nonnulli *unam* tantum verae ecclesiae notam admittunt, scil. *professionem verae fidei*, qua omnia comprehenduntur » (PETRUS VAN MASTRICH, *Theoretico-Practica Theologia* VII, 1, 20 cité par H. HEPPE, *op. cit.* p. 542). Sur cette question des marques de l'Église, comme aussi sur leur ordre hiérarchique, cf. H. HEPPE, *op. cit.* p. 528 ss, 541 s.

⁴ *S. d. C. II* p. 17.

⁵ *Ibid.* I p. 46-60, 81-178; II p. 257-304.

⁶ Qu'on pense entre autres à la « Dissertatio de Logomachiis eruditorum » de WERENFELS (*Opuscula II* p. 1-116) et au « Nubes testium pro moderato et pacifico de rebus Theologicis iudicio » de TURRETTINI (*Opera III* p. 1-188). Ce n'est pas, toutefois, qu'Ostervald ait voulu du tout supprimer les disputes théologiques, même celles qui traitent de questions non fondamentales (*S. d. C. II* p. 17).

⁷ Cf. plus bas chap. IV p. 43 s.

⁸ *Lettres à Turretini* vol. II, p. 384.

⁹ *Ibid.* vol. III, p. 18.

¹⁰ Cf. la « Theologiae idea generalis » du *Compendium* (p. 22 ss) qui, après avoir rappelé que Theologia est doctrina, quae Dei cognitionem & cultum docet, ut vitam aeternam obtineamus, explique : Duo itaque in Theologia sunt spectanda, scilicet Dei cognitio & cultus, vel veritas & Pietas ... undè liquet, Theologiam non esse scientiam tantum Theoreticam, sed etiam & praecipue practicam (p. 22 cf. aussi *Ethica* p. 13).

¹¹ *Compendium* p. 27.

¹² *Catéchisme* p. 23 s, 27; *Observ.* n° 375, p. 435. On remarquera aussi, dans les *Argumens* aux quatre Évangiles, combien Ostervald a tendance à remplacer les deux scandales « juifs » que sont l'élection et l'eschatologie, par l'universalisme stoïcien et l'évolutionnisme.

¹³ *Ministère* p. 160; *Compendium* p. 26 s. Qu'on voie aussi, dans la « Dissertatio de controversiis theologicis rite tractandis » de WERENFELS (*Opuscula I*, p. 327 ss), les quatre règles fondamentales de tout travail théologique.

¹⁴ Je pense ici aux atténuations qu'Ostervald apporte régulièrement à la doctrine de la justification par la foi seule (cf. *S. d. C.*, *Ethica*, *Compendium*, *Argumens*, *Romains*, etc. passim). Il en est de même chez WERENFELS, qui, en conférant le doctorat à Jérôme Burckhardt, le 9 juin 1709, lui remet, entre autres, une bague dont l'or représente la pureté de la doctrine et la pierre la vie morale tellement plus précieuse (cf. K. BARTH, « Samuel Werenfels... » in *Evangelische Theologie*, 1936, p. 182).

¹⁵ *S. d. C. I* p. 22 s; *II* p. 12, 14 s, 218 s; *Observ.* n° 628 p. 729 etc.

¹⁶ Cf. plus haut chapitre premier.

¹⁷ *Ethica* p. 16.

¹⁸ ... dicentes, Evangelium esse Doctrinam fidei, non operum (*Ethica* p. 16).

¹⁹ ... « bien-heureux est l'homme qui se donne frayeur continuellement » (*Ministère* p. 332; cf. *Compendium* p. 260; *S. d. C. I* p. 46-60, 81-178, etc.).

²⁰ ... quod Deus sit summum misericors ... quod per fidem, non per opera justificemur, quod nemo sit a peccato immunis, quod nemo possit mandata Dei observare ... & sexcenta alia quae hic possent commemorari (*Ethica* p. 143; cf. *ibid.* p. 16; 151; *S. d. C. II* p. 283; *Compendium* p. 288; *Romains* ad 6, 23, etc.).

²¹ Ita autem pendet omnis nostra sanctificatio a Deo, ut illum absque Dei gratiâ praestare non possumus; at illum in nobis non producit absque nostra opera (*Compendium* p. 309). Cf. aussi la scolie ad 2 Cor. 5, 17, qui fait du texte non pas une déclaration de justice, mais une exhortation à la justice : « ... qu'il soit une nouvelle créature ».

²² *Opuscula I* p. 161 ss.

²³ K. BARTH, *Vorgeschichte...* p. 135 (cette phrase n'a pas été reprise dans la publication de ce cours : *Die protestantische Theologie...* p. 125).

²⁴ Il semble réduire en une phrase la parabole de son ami bâlois en écrivant : « Mais comme la Raison toute seule n'a pas assez de force pour réprimer les passions, je dis en second lieu, que Dieu a mis en l'homme un principe surnaturel, c'est la Religion & la Foi » (*Impureté* p. 198).

²⁵ *Sermons* p. 239.

²⁶ On pourrait, ici, indiquer une foule de références. Contentons-nous de quelques rappels seulement : Pour prouver la vérité de l'Écriture Sainte, par exemple Ostervald montre que : ... lumen naturale, recta ratio, vis conscientiae ... comprobant dogmatum, praecceptorum, promissorum, comminationum veritatem (*Compendium* p. 44); il nous apprend ailleurs que : l'unicité de Dieu est réelle parce que « recta ratio nos ad Dei unitatem ducit » (*ibid.* p. 82). La preuve de l'unicité de Dieu par l'Écriture, *tandem* (!) ne vient qu'en dernier lieu). Cf. aussi *S. d. C. I* p. 9; *Catéchisme* p. 17; *Impureté* p. 2, etc. On pourrait d'ailleurs montrer la même chose en citant les textes ostervaldiens qui combattent une doctrine comme fausse parce qu'elle est contraire à la raison autant qu'à l'Écriture : cf. *Catéchisme* p. 223; *Abrégé* p. 214 etc. Si dès lors le critère de la vérité — comme celui de la morale ! — se trouve, partiellement du moins, en nous, on doit donner raison à TURRETTINI qui estime que les hérétiques sont ceux qui « a nobis (et non a scriptura !) dissentiant » (*Opera I*, p. 217).

²⁷ *S. d. C. II* p. 171; cf. *ibid.* p. 88, 141, 199, 260; *Sermons* p. 11 ss; *Ministère* p. 89, 130, etc.

²⁸ *Ministère* p. 172; cf. aussi *S. d. C. I* p. 16 s, 51; *II* p. 14 s, 49, etc.

²⁹ *Sermons* p. 318. Dans les scolies ad I Cor. 1, 21, 25; 3, 18; 4, 10; Gal. 5, 11, Ostervald dit qu'il ne saurait être question de prendre à la lettre « la folie de la croix » ou des termes analogues. Le disait-il par rationalisme ou pour s'opposer au fanatisme des illuminés ?

³⁰ Dans son sermon « De la divinité & de l'Excellence de la Religion Chrétienne », par exemple (*Sermons* p. 41-78, et plus particulièrement les p. 68 ss), Ostervald souligne d'abord la progression de la révélation (nature, Ancien et Nouveau Testament). Puis il s'écrie : « Je ne vois pas comment il peut y avoir des incroyables depuis que Jésus-Christ a paru » (p. 68), puisque la venue du Messie, « le plus grand de tous les Miracles », est « un Miracle permanent, qui subsiste toujours : qu'on peut toujours examiner » (p. 71). Rappelons-nous aussi toutes les preuves de la vérité de la Religion chrétienne qu'Ostervald accumule au début de son *Catéchisme* (p. 19 ss).

³¹ Cette définition est de K. BARTH, *Die protestantische Theologie*, p. 126.

³² *Sermons* p. 155. Il est vrai que le contexte rend cette affirmation moins absolue.

²³ Ibid. p. 251; cf. *Catéchisme* p. 60; *Liturgie* manuscrite p. 115.

²⁴ *Observ.* n° 77 p. 75.

²⁵ Spiritus Sancti opem & gratiam ardentissimis precibus expetere, ut quemadmodum à Filio redempti sumus, à Spiritu Sancto à peccatis sordibus mandemur, sicut salutis aeternae fiamus participes (*Compendium* p. 107, à la fin du bref chapitre sur la Trinité, où le St. Esprit a été défini comme « ipsa Dei virtus, per quam agit & omnia efficit », p. 104).

²⁶ *Lettres à Turretini* vol. III p. 186 s.

²⁷ Il a même écrit, sur le problème du culte, ce qu'il appelle des « Reflexions » ou un « écrit » qu'il avait soumis à Turretini pour connaître son sentiment, et qu'il se proposait de faire envoyer discrètement à Londres (cf. *Lettres à Turretini*, vol. III p. 16).

²⁸ Ibid. vol. II p. 397.

²⁹ Ibid. vol. III p. 6.

³⁰ *Sermons* p. 23.

³¹ *Lettres à Turretini* vol. III p. 16.

³² Voir plus bas, 2^e partie, chapitre III.

³³ Les deux seuls traités qu'Ostervald ait publiés lui-même (les *Sources de la corruption* et le *Traité contre l'impureté*) portent sur des sujets de morale !

³⁴ GRETILLAT, *supplément* p. LXXIX.

³⁵ *S. d. C. I* p. 27; cf. *ibid.* p. 57; *II* p. 92; *Sermons* p. 79-121; *Catéchisme* p. 16, 89; *Ministère* p. 98 s; *Ethica* p. 13, etc.

³⁶ *Catéchisme* p. 90.

³⁷ *Ethica* p. 44.

³⁸ *Catéchisme* p. 34.

³⁹ *Compendium* p. 170 s; cf. *Romains* ad 2. 26; *Observ.* n° 475, p. 563; *Scolie* ad 1 Jean 2. 7; *Catéchisme* p. 239, etc.

⁴⁰ *Catéchisme* p. 28; *Impureté* p. 2; *Abrégé* p. 149, 167 s; *Ethica* p. 5 ss, etc.

⁴¹ *S. d. C. I* p. 124, 87-100, 60; *Sermons* p. 79-121, etc.

⁴² *Ethica* p. 126 ss. Par cet enseignement, Ostervald combattait évidemment le premier des offices de la Loi que reconnaît la théologie réformée. Mais si on le suit sur ce point, n'est-on pas obligé soit de faire entrer le péché dans l'œuvre de Dieu, soit de nier la réalité sérieuse du péché ?

⁴³ *Dédicace* p. 22; *S. d. C. I* p. 60; *Catéchisme* p. 67; *Ministère* p. 3, etc.

⁴⁴ *Dédicace* p. 39; *Sermons* p. 23; *S. d. C. I* p. 118, 197, 203, 220, 230; *Entretiens* p. 70, 205, 228; *Arguments* ad 1 Tim. 4; *Abrégé* p. 121, etc.

⁴⁵ *Ministère* p. 105; cf. *S. d. C. I* p. 91, etc.

⁴⁶ *S. d. C. II* p. 287; cf. *Ministère* p. 103; *S. d. C. I* p. 87-100.

⁴⁷ *Catéchisme* p. 239.

⁴⁸ Les motifs énumérés dans l'*Ethica* (p. 145-236) sont les suivants : la nécessité de la sainteté, la dignité de notre vocation, la nature de la vertu et du péché, les bienfaits de Dieu, sa présence, la providence, l'exemple du Christ et des saints, la facilité à vivre pieusement, le danger de l'endurcissement, la vanité du monde, la mort, le jugement dernier, la vie éternelle et l'enfer. Sous une forme un peu différente, mais où Jésus-Christ ne joue pas un plus grand rôle, on les retrouve dans l'*Impureté* (p. 280-343) et dans le *Catéchisme* (p. 235 ss).

⁴⁹ Tout particulièrement ceux qui dépendent de « notre travail, de notre souci et de notre diligence » (*Ethica* p. 270). Ce sont, pour l'*Ethica*, le désir sincère de la vertu et de la piété, le refus de renvoyer l'étude de la piété, le courage malgré les chutes, l'acquisition d'une connaissance nécessaire, la lecture de l'Écriture, les exercices de piété, les prières, la vigilance, l'effort pour mater la chair, le fait d'éviter les petits péchés, de s'abstenir de choses permises et de fuir les mauvaises compagnies pour fréquenter les bonnes. — On remarquera que la tractation des « auxilia quae a Deo pendunt » n'occupe que douze pages de l'*Ethica*, tandis que celle des « auxilia & media quae nos adhibere possumus » en requiert quatre-vingts ! (p. 258-270, et 270-350). Pour l'*Impureté* (p. 344-418) et le *Catéchisme* (p. 240 ss), la liste des auxilia est à peu près identique.

⁵⁰ *Ethica* p. 2.

⁵¹ Ils n'ont rien à voir avec les trois genres de lois qu'on croyait découvrir dans l'Ancien Testament : les lois rituelles, politiques et morales. Ces dernières seules ayant une valeur per-

manente, Ostervald pouvait penser que l'opposition paulinienne aux œuvres légales portait sur les lois politiques et surtout rituelles.

⁶⁵ *Abrégé* p. 25; *Catéchisme* p. 13 s, etc. Cette triple répartition des devoirs (contraire au double commandement d'amour que révèle l'Écriture) a dans l'Église une longue histoire. Saint Augustin déjà faisait l'exégèse de Mat. 22. 37 s, en disant : in quibus tria invenit homo, quae diligit : Deum, se ipsum et proximum (De Civitate Dei, XIX, 14). Luther et Calvin combattirent avec vigueur cette manière de voir, mais elle réapparaît dans l'orthodoxie réformée avec un chapitre consacré à « De caritate hominis erga seipsum », dans le *Synt. Theol. Christ.* (1609. p. 4182 s) d'AMANDUS POLANUS. Et au XVIII^e siècle, on chantait même dans le protestantisme allemand : Dein Wille ist's, o Gott ! ich soll mich selber lieben, — O lass mich diese Pflicht nach deiner Vorschrift üben, — Und schräncke selbst den Trieb, froh und beglickt zu sein, — Den du mir eingepflanzt, in heil'ge Gräntzen ein (« Lieder für den öffentlichen Gottesdienst », hrsgb. von J.-J. SPALDING, 1780, p. 213. Citations faites d'après K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 1/2 p. 426).

⁶⁶ *Catéchisme* p. 102-147, 147-189, 189-224.

⁶⁷ *S. d. C. I* p. 35. Cf. *Ministère* p. 162; *Ethica* p. 48.

⁶⁸ *S. d. C. II* p. 94.

⁶⁹ *Catéchisme* p. 89.

⁷⁰ *Abrégé* p. 121.

⁷¹ *Ethica* p. 13.

⁷² *Ibid.* p. 65.

⁷³ ... bona opera ... non sunt meritoria sensu proprio & rigido, sed aliqua tamen ratione... (*Obscrv.* n° 465, p. 531; cf. *ibid.* n° 518, p. 609).

CHAPITRE IV

Le péché de la désunion, les sociétés chrétiennes et la séparation du siècle

(Les caractères ou attributs de l'Eglise)

Après avoir exposé ce qu'étaient, pour Ostervald, l'essence de l'Eglise, ses membres et ses marques, nous arrivons, en suivant le plan du *Compendium*¹, au dernier chapitre de l'ecclésiologie proprement dite : à celui qui parle des attributs de l'Eglise. En traitant, dans ce qui suit, de l'unité, de l'universalité, de la sainteté, de l'autorité et de la pérennité du corps du Christ, nous suivrons également l'ordre du *Compendium*, qui ne diffère pas foncièrement de la classification traditionnelle.

* * *

L'Eglise que confesse la foi chrétienne est *une*. « Il y a en effet une seule Eglise du Christ et non plusieurs, ce que nous voyons dans tout le Nouveau Testament, où il n'est fait mention que d'une seule Eglise »². Ostervald explique moins cette unicité de l'Eglise (à partir de l'unicité du Christ, par exemple) qu'il ne l'affirme, et il l'affirme dans le but très précis de mettre impitoyablement le doigt sur le chancre des divisions ecclésiastiques qu'il ressent amèrement³, et de faire aboutir les efforts qui ramèneront le retour à l'unité tant désirée.

Au début du XVIII^e siècle, deux moyens se présentaient à ceux qui étaient disposés à abandonner l'orgueil d'un confessionnalisme étroit, pour tâcher de combler les fossés qui séparaient les Eglises chrétiennes depuis la Réforme. Il y avait d'un côté le moyen le plus simple qui déclarait les oppositions uniquement accidentelles, et proposait la *tolérance* la plus générale. Cette opinion avait sa base tant dans l'humanisme d'Erasme que dans l'anabaptisme illuminé du XVI^e siècle. La guerre de Trente ans, de son côté, avait montré que la paix confessionnelle était indispensable au bien des Etats, c'est pourquoi les persécutions françaises, lombardes ou autrichiennes de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle étaient considérées par tous les gens bien nés comme un anachronisme néfaste. Et dans le monde théologique — faut-il s'en étonner ? — la tolérance était revendiquée avant tout par ceux que les synodes avaient déclarés

hérétiques, comme les arminiens ou les pajonistes, ou encore par des libéraux réfugiés, comme Basnage, qui n'était « point pour la réunion des Religions, mais pour la tolérance »⁴. L'idée de tolérance devait cependant s'implanter dans l'Église en passant par le détour de l'humanisme optimiste des déistes anglais et par les écrits de Spinoza, Locke, Rousseau, Voltaire et Lessing.

Il existait aussi un autre moyen, plus sérieux et plus « ecclésiastique », de mettre fin à l'écartèlement du corps du Christ. C'était l'*effort œcuménique*, auquel se rattachait de préférence le triumvirat helvétique, sans toutefois rejeter en principe le mot d'ordre général de l'époque qui voulait la tolérance.

Le travail œcuménique, entre protestants du moins, n'avait jamais complètement cessé depuis les premières disputes de Luther et Zwingli. À côté des efforts personnels de David Pareus (1548-1622), de Georges Calixt (1586-1656), de John Duraeus (1595-1680), il y avait eu, au cours du XVII^e siècle, plusieurs conférences, stériles d'ailleurs, entre réformés et luthériens pour renouer les liens rompus et retrouver l'unité⁵. Des princes et des philosophes (en particulier Leibniz) s'y intéressaient également. Et malgré qu'Ostervald ait pensé, après plus de vingt ans d'effort, que « désormais la Reunion est chez nous la République de Platon »⁶, il n'en a pas moins été, en Suisse, un des pères du mouvement œcuménique auquel participe l'Église actuelle.

Pour retrouver l'unité visible de l'Église, Ostervald et ses amis proposaient différents moyens. En plus de la prière pour l'unité de l'Église qui prend une place notable dans les intercessions de la *Liturgie* neuchâteloise⁷, de la bonne volonté et de l'ardeur de ceux qui s'y adonnent⁸, et de la possibilité d'avoir, entre théologiens des différentes confessions « quelques communications ... quelques voyages, quelques conférences »⁹, Ostervald préconisait avant tout deux moyens efficaces : le premier était un retour à la tradition des premiers siècles de l'Église¹⁰, le second une juste définition des *articles fondamentaux*, indispensables à la foi d'une Église véritable. Sur ce dernier point, il était d'accord avec Calvin, qui pensait que « tous les articles de la doctrine de Dieu ne sont point d'une même sorte » et que « si les Chrétiens ont aucune dissension des matières qui ne sont point grandement nécessaires, ... cela ne doit point faire de trouble ni sédition entre eux »¹¹. L'Église était d'ailleurs toujours plus persuadée que l'introduction dans les confessions de foi d'une formulation tracassière des doctrines marginales¹² devait nuire à son unité; et on pouvait étayer ce sentiment de centaines de citations tirées de la tradition ecclésiastique que Turretini, dans sa *Nuée de témoins pour un jugement modéré et pacifique dans les questions théologiques*, a collationnées avec infiniment de soin.

Or qu'est-ce qui rend un article fondamental? Quel est le critère qui permettra de distinguer ce qu'il faut croire à tout prix de ce que l'on peut ignorer ou même rejeter? Quelle est la base sur laquelle des erreurs mêmes pourraient être facilement supportables?¹³ D'après Ostervald, une doctrine sera fondamentale : 1^o si elle est souvent répétée dans l'Écriture et si elle est accompagnée de promesses et de menaces; 2^o si elle est tellement liée à un dogme fondamental que sans elle le dogme lui-même tomberait; 3^o si elle favorise la piété et 4^o si elle est compréhensible à chacun¹⁴. Nous ne pouvons, ici, étudier l'un après l'autre

les dogmes de la foi chrétienne à l'aide de ces critères pour connaître la base minimale d'une unité visible de l'Église. Ostervald ne s'y est d'ailleurs jamais explicitement livré, et pour savoir ce qu'il en pensait, il faut glaner dans toute son œuvre littéraire. On rencontrera alors des textes, parfois contradictoires, où il affirme que « toute » la religion est « entièrement » fondée sur la foi en l'existence de Dieu ¹⁵ et en son unicité ¹⁶, sur l'existence du Christ ¹⁷, sa messianité ¹⁸ et sa divinité ¹⁹, sur la certitude que Dieu n'est pas l'auteur du péché ²⁰, sur l'espérance de notre résurrection ²¹, sur l'Écriture comme règle de foi et « unique fondement de la Religion » ²². Ailleurs, Ostervald nous décrit comme articles fondamentaux « que Christ est le Fils de Dieu, qu'il est mort pour les péchés des hommes, que les bonnes œuvres sont nécessaires, qu'il y a une résurrection, un jugement, etc. » ²³. Mais dans la plupart des cas, enfin, il se contente d'ajouter un *et caetera* aux « principales Doctrines de la Religion, telles que sont celles-ci ; qu'il y a un Dieu Créateur du Monde ; que c'est lui qui gouverne tout par sa Providence, qui dispense les Biens & les Maux, qui protège les gens de bien, qui punit les Méchants ; que ce Dieu tout-Juste rendra à chacun selon ses œuvres... » ²⁴ D'après cette dernière citation, ce qui aurait pu réunir les Églises est donc aussi ce qui aurait autorisé les chrétiens et les déistes à vivre fraternellement sous un même toit. Il valait peut-être mieux, dans ces circonstances, que l'effort œcuménique échouât.

* * *

C'est sous le titre de l'universalité ou de la *catholicité* ²⁵ de l'Église qu'Ostervald traite en général des relations entre l'Église et ce qu'il nomme les « sectes » ou les « sociétés chrétiennes » ²⁶. Ce problème, depuis le XVI^e siècle, était lancinant, puisque s'il est vrai qu'*extra Ecclesiam nullam esse salutem*, il est vrai aussi qu'il n'y a « aucune Église particulière hors de laquelle le salut ne puisse être obtenu » ²⁷. Or il découle de la catholicité de l'Église « que tous les chrétiens doivent conserver entre eux l'unité et la concorde. A cet égard, l'état (présent) de l'Église est très imparfait, car cette unité de l'Église a péri par des dissensions, des schismes, des sectes, des anathèmes, au point qu'il n'y a pas une seule Église, mais de nombreuses qui s'opposent les unes aux autres dans des haines mutuelles » ²⁸. On veut bien que depuis Saint Augustin, il était possible, théoriquement du moins, de se désintéresser des Églises visibles et de se croire, béatement, membre de l'Église Invisible. A l'époque, l'indifférentisme confessionnel florissait en effet autant dans la république des lettres ²⁹ que dans les cercles piétistes, particulièrement chez les illuminés ³⁰. Mais Ostervald est assez sage pour affirmer qu'« il n'est fait aucune mention de l'Église invisible dans l'Écriture » ³¹, et que si cette distinction peut à la rigueur être maintenue, ce n'est pas « parce que les fidèles ou leurs œuvres sont invisibles, mais parce que les vrais fidèles sont connus de Dieu seul » ³².

En raison de la manière très critique dont il considérait l'Église réformée à laquelle il appartenait ³³, le grand ecclésiastique neuchâtelois s'intéressait fort aux autres confessions.

Il vivait dans un pays où un catholique romain ne pouvait impunément habiter une commune protestante et où la loi excluait de la bourgeoisie ceux qui changeaient de confession, ce qui se faisait parfois à l'occasion de « mariages bigarrés »³⁴. Par conviction autant que par tradition (car c'est inconsciemment sans doute que sa position théologique s'apparente tellement à celle de Rome), Ostervald n'aurait pu admettre un retour pur et simple à Rome comme moyen de supprimer le grand schisme de la Réforme. Il peut en effet être très sévère contre le « *tyrannis papa* »³⁵ et l'« horrible défection de la pureté de la doctrine, des mœurs et du culte » qui se voit dans « l'Eglise latine »³⁶. Mais face à Rome, il pouvait aussi être d'une prudence étonnamment conciliante, comme quand il regrette la sévérité des conditions de paix imposées par les protestants après la seconde bataille de Villmergen³⁷. Il semble qu'il espérait encore la réformation de l'Eglise papale, et il croit à ce sujet qu'il faudrait « se contenter d'oter l'autorité du Pape, et d'établir le Service et la lecture en langue vulgaire », car « des qu'on aura obtenu ces deux points, tout le reste suivroit »³⁸. Ostervald était d'ailleurs fort prisé dans le catholicisme romain de France : ses œuvres se trouvaient aussi bien dans la bibliothèque royale de Paris que dans celle de Fénelon³⁹, et le capucin venu, le soir de son enterrement, pleurer « à sa façon » sur la tombe toute fraîche, était aussi réel que symbolique !

A l'égard des « frères luthériens »⁴⁰, Ostervald était beaucoup moins amène, et il n'avait pas envie, comme Werenfels, de chercher avec eux premièrement une possibilité d'union. N'ayant de sympathie que pour Mélanchthon, « ce très grand théologien qu'on ne louera jamais assez »⁴¹, il s'énervera contre « l'esprit fier, orgueilleux et bourru qui se découvre dans l'auteur de leur Secte » (Luther), et « qui a passé de luy à ses successeurs »⁴². C'est que Buddeus et Pfaff n'avaient pas encore donné à l'Eglise de la confession d'Augsbourg une position plus souple, et que l'orthodoxie n'avait donc pas encore été aussi sérieusement amollie à Wittemberg qu'à Genève ... « Que gagne-t-on d'ailleurs avec un Docteur Luthérien ? C'est à peu près la même chose qu'un supralapsaire, surtout étant allemand »⁴³.

Malgré la politique européenne de Pierre-le-Grand, le problème de l'Eglise d'Orient n'était pas encore actuel en Europe occidentale, et Ostervald apprend tout au plus qu'une traduction de son catéchisme « en langue moscovite » est projetée. Mais il reste l'Eglise anglicane, qu'Ostervald regardera toujours avec beaucoup d'admiration et une pointe d'envie. Dans les luttes ecclésiastiques d'Angleterre, tout porte à croire que ses sympathies allaient plutôt aux épiscopalistes qu'aux non-conformistes⁴⁴, et ce qu'il dit de cette Eglise montre qu'elle est, à peu de choses près⁴⁵, celle de ses rêves. Entretien de fréquentes relations avec les prélats latitudinaires, en particulier avec Gilbert Burnet de Salisbury et William Wake de Cantorbéry, enjoignant à son fils Samuel de les fréquenter lors de son voyage dans le Royaume Uni⁴⁶, suivant de très près les ordinations de théologiens réformés dans l'Eglise anglicane⁴⁷ et pensant qu'il ne faut pas laisser « tomber cela à terre », car, « au nom de Dieu ; cela sera d'une grande conséquence »⁴⁸, Ostervald voyait dans l'Eglise d'Angleterre la forme de l'Eglise

mondiale à laquelle tous les chrétiens pourraient adhérer ⁴⁹. C'est elle qui reflète la vraie image de l'Eglise universelle, car elle n'a pas de pape et lors de la Réformation, elle a maintenu « tout ce qui pouvait être conservé », ne se croyant pas « plus sage que l'Eglise universelle » ⁵⁰.

* * *

L'Eglise, en troisième lieu, est *sainte*, « parce que Dieu se l'est consacrée en la séparant du monde, & qu'il l'appelle à la sainteté & à la gloire » ⁵¹. Il y a ainsi une sainteté externe (ou fédérale) de l'Eglise, qui est sa séparation du monde, et une sainteté interne (ou réelle) par laquelle ses membres sont purgés des corruptions de ce siècle ⁵².

1. Pour comprendre ce qu'Ostervald entendait par la sainteté fédérale de l'Eglise, il importe d'abord de montrer comment il concevait les relations entre l'Eglise et l'Etat.

Au XVI^e siècle, « les Princes & les Grands s'emparèrent des Biens & de l'Autorité de l'Eglise. On ne laissa aux Ecclésiastiques que le soin de faire des Sermons & d'administrer les Sacrements » ⁵³. Cette transmission de pouvoir put s'effectuer d'autant plus aisément qu'on avait admis l'égalité entre les pasteurs, ce « que l'on appelle *figmentum calvinianum* avec bien de la raison » ⁵⁴.

L'absolutisme étatiste des XVII^e et XVIII^e siècles, la philosophie politique de Thomas Hobbes, la redécouverte du droit naturel par Grotius et Pufendorff et le processus général de sécularisation imposaient à l'Eglise d'alors l'une des trois attitudes suivantes dans ses relations avec l'Etat : ou bien elle abdiquait devant l'Etat et un césaropapisme plus ou moins crasse s'installait (c'est la théorie du territorialisme préconisée par Pufendorff, Thomasius, etc.). Ou bien elle admettait l'idée qu'il appartient à l'Etat de s'occuper des questions qui la concernent (c'est la théorie collégialiste, représentée par Pfaff, Mosheim et le piétisme en général). Ou bien elle adoptait une position plus ferme en face de l'Etat, avec le risque de conflits.

C'est cette dernière voie, proprement calvinienne, qu'Ostervald a suivie. Il est vrai que c'est celle où le poussait la tradition de son Eglise, qui, étant protestante dans un pays gouverné par un prince catholique romain, avait dès la Réforme maintenu et sauvegardé une indépendance que bien d'autres Eglises enviaient. Il va sans dire qu'avec l'Ecriture, Ostervald prêchera la soumission aux autorités civiles ⁵⁵. On peut supposer aussi qu'avec Hobbes il pensait qu'une révolution est toujours illégitime ⁵⁶, et on peut même l'accuser d'avoir manqué de courage civique et de s'être cantonné dans une neutralité hermétique quand il aurait peut-être fallu parler, lors des procès de succession de 1707, par exemple, qui adjugèrent au roi de Prusse la principauté de Neuchâtel et Valangin. Mais Ostervald apparaît, en général, comme un homme d'Eglise jaloux des prérogatives et des libertés du troupeau qui lui était confié ⁵⁷.

Parce que « les fonctions des Ministres de la Religion & des Magistrats, qui étoient séparés & distincts parmi les Juifs, doivent beaucoup moins être

confondus parmi les chrétiens, puisque les fonctions de Pasteur sont toutes spirituelles, & que l'Eglise Chrétienne n'est pas renfermée dans un État particulier »⁵⁸, Ostervald se plaindra toujours amèrement des ingérences de l'État dans les affaires ecclésiastiques⁵⁹. Il ira même jusqu'à les traiter de « sacrilèges »⁶⁰ : « La direction, et le gouvernement de l'Eglise appartient (sic) aux Pasteurs »⁶¹!

En 1722 pourtant, Ostervald a tendu sa main aux césaropapistes, en demandant à l'évêque Jablonski de Berlin et à l'archevêque de Cantorbéry d'intervenir auprès des rois de Prusse et de Grande-Bretagne pour qu'ils agissent de concert en vue d'amener Berne à renoncer à la *Formula Consensus* et au serment d'association⁶². Mais l'intervention politique étant la seule langue que les Bernois entendissent en matière ecclésiastique, on n'en voudra pas trop à Ostervald d'avoir fait une entorse à ses principes, bien qu'il soit symptomatique qu'il l'ait faite en faveur de la tolérance dogmatique précisément.

Il faut voir encore si la sainteté fédérale qui distingue l'Eglise du monde et de l'État signifie que l'Eglise doit sortir du monde et se séparer de l'État ou si, malgré leurs différences, ils ont quelque chose de commun. Ce problème est capital, puisque la réponse qu'on lui donne a des répercussions très vastes : elle peut régler théologiquement les rapports entre la nature et la grâce, le temporel et le spirituel; elle peut définir la création par rapport à la rédemption; elle dit si l'Eglise doit sanctifier le monde pour qu'il devienne le Royaume de Dieu ou si elle doit le fuir parce qu'elle est déjà le Royaume de Dieu, ou encore, si elle n'est ni le monde ni le Royaume de Dieu, comment elle doit vivre dans le monde dans l'attente de ce Royaume; elle peut, en un mot, montrer la portée de la parole de Jésus qui dit que « toute puissance lui a été donnée dans le ciel et sur la terre » (Matthieu 28. 18).

Il est assez malaisé d'exposer exactement la solution qu'Ostervald donnait à ce problème, parce qu'il ne le traite jamais dans le contexte de la sainteté de l'Eglise. Il lui arrive de s'en tenir, rarement d'ailleurs, mais avec une belle vigueur, à la réponse scripturaire qui met foncièrement en question tout son enseignement sur les rapports entre la nature et la grâce. Il dit ainsi que « Dieu a assujéti toutes choses sans exceptions à Jésus-Christ, & qu'il n'a rien réservé qu'il ne lui ait soumis » et que le Christ, par conséquent, est couronné « de la Toute-puissance de Dieu, de sa Majesté, de son Empire », qu'il « est le Roy & le Maître du Monde; toutes les Créatures lui sont soumises & lui obéissent; les Anges même lui sont assujétis, ils sont ses serviteurs & ses Ministres; & il doit être le Juge des Vivans & des Morts »⁶³. Ailleurs, dans une prière au Christ, il le célèbre en disant : « Par Toi ont été créées toutes les choses qui sont au ciel & sur la Terre; Tu es avant toutes choses, & elles subsistent toutes par Toi »⁶⁴. Mais, d'autre part, une espèce de confusion fait penser à Ostervald que, le règne du Christ n'étant pas de ce monde, il ne s'exerce pas réellement *sur* le monde, mais sur l'Eglise seulement⁶⁵. C'est pourquoi il établit entre l'Eglise et le monde une différence peu marquée qu'entre la grâce et la nature. Il se trouve ainsi apparenté au piétisme, bien qu'il ne lui soit jamais venu à l'idée de donner dans le séparatisme — en dépit de ce qu'il dit des « Entretiens pieux »⁶⁶.

De même que le problème de la pureté doctrinale était tributaire de la conception qu'on avait alors du bon sens, celui de la séparation du siècle — qui est un autre aspect de la sainteté externe de l'Église — dépendait du piétisme. Cette double vague du rationalisme et du piétisme, se rattachant à l'humanisme et à l'illuminationisme du XVI^e siècle, avait pu être contenue pendant près de deux siècles. Elle avait essayé de rompre la digue ecclésiastique une première fois au moyen de l'arminianisme condamné à Dordrecht, une seconde fois au moyen de l'universalisme hypothétique enseigné à Saumur et du fanatisme anglais du temps de Cromwell. A son troisième assaut, auquel participèrent autant Spener et Francke, que les quêtistes français et les illuminés anglais, et que les Calixt, les Leibniz, les Bayle, les Toland, les Shaftesbury, etc., la digue sauta. On eut beau essayer de la colmater par le *Consensus repetitus fidei verae lutheranae*, par la *formula consensus helvetica*, par les interventions de Bossuet, par le serment d'association et par les écrits d'Ernest-Valentin Löscher, un des rares théologiens qui ait vraiment vu clair dans le débat. Et si, dans la suite, l'Église n'a pas sombré entièrement dans la philosophie populaire des disciples de Christian Wolff et des encyclopédistes, si elle s'est accommodée de Zinzendorf et de Wesley plutôt que des séparatistes fanatiques, elle ne s'en trouvait pas moins sur le terrain commun à l'*Aufklärung* et au piétisme, qui est celui de l'autonomie de l'homme, conçu dans la perspective de sa rationalité ou de sa sentimentalité. Elle se contenta d'éviter les abus et de combattre les excès.

Dans le pays d'Ostervald où, dès le milieu du XVII^e siècle, on avait eu, disent certains, la sagesse de ne pas se barricader contre les idées nouvelles, l'Église ne fut pas secouée autant qu'ailleurs par les deux courants du renouveau humaniste. Elle se laissa lentement pénétrer par les idées nouvelles, les recourant, avec plus ou moins de succès, d'un vernis chrétien.

Pour parer au schisme et au séparatisme, Ostervald cherchera donc à ménager les piétistes tant qu'ils ne s'opposeront pas ouvertement à la discipline ecclésiastique⁶⁷; et le pays de Neuchâtel fut pour beaucoup de séparatistes de Suisse allemande une terre d'asile. Mais si l'on désire connaître le sentiment profond d'Ostervald sur tout ce qui touchait au piétisme, on sera bien embarrassé : comme Francke à Halle, il fondera généreusement une école de charité pour les pauvres⁶⁸, sans renoncer à sa fortune, qui était grande⁶⁹; il combattra le luxe et la mollesse⁷⁰, mais suivra la mode en portant perruque; il reconnaîtra la valeur des retraites spirituelles et même des monastères⁷¹, sans demander aux gens de bien de fuir le monde⁷²; il se lamentera sur l'impureté qu'on enseigne en faisant lire les auteurs classiques dans les écoles⁷³, sans manquer l'occasion, quand Werenfels le venait voir, de montrer que lui aussi connaissait son Virgile par cœur⁷⁴; il composera des couplets pieux, mais sur de la musique de Lulli⁷⁵; il réprouvera les comédies⁷⁶, mais conseillera à ses étudiants qui se rendaient à l'étranger de fréquenter, comme lui dans sa jeunesse, les représentations théâtrales « pour apprendre à bien parler »⁷⁷; il ne dira jamais assez qu'il ne faut pas renvoyer la conversion⁷⁸, mais il prétendra avec autant de force qu'elle se fait « par degrés »⁷⁹.

Glorieuse liberté d'un enfant de Dieu! Pur à qui tout est pur! Ne serait-ce

pas plutôt qu'Ostervald — qui redoutait d'ailleurs de tels passages bibliques parce qu'ils peuvent mener au libertinage ⁸⁰ — essaie simplement de maintenir deux possibilités *humaines*, sachant, comme toute son époque, que le vrai mot de passe, la réponse à toutes les questions, la solution de toutes les énigmes, c'était — *Oedipus redivivus!* — : *L'Homme* ⁸¹.

2. Quant à la sainteté interne ou réelle de l'Église, par laquelle ses membres sont purgés des souillures du monde, nous en avons déjà suffisamment parlé dans les deux derniers chapitres pour ne pas nous y attarder à nouveau.

* * *

« Dans l'Église il n'y a aucune *autorité* proprement dite en dehors de celle du Christ » ⁸². C'est pourquoi l'Église ne peut d'elle-même promulguer aucune loi et aucun dogme nécessaires au salut. Elle doit seulement transmettre ceux qu'elle a reçus du chef suprême de l'Église.

L'Église accomplit ce ministère en se mettant à l'école de l'Écriture sainte ⁸³, qui devient ainsi « un guide auquel on peut s'abandonner sans crainte & sans péril » ⁸⁴, et même « la seule règle de notre Foy » ⁸⁵. En effet, « l'intention de Dieu a toujours été que les hommes s'attachassent à sa Parole & à la révélation qu'il leur a faite de sa Volonté, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher, & sans y rien changer, & qu'elle fût la règle invariable de leur croyance & de leur conduite » ⁸⁶. Et puisqu'on « entend dans l'Écriture la voix même de Dieu » ⁸⁷, il faut tenir la Bible pour « le meilleur de tous les livres » ⁸⁸.

L'Écriture est nécessaire, intègre, vraie et par conséquent divine, normative et parfaite. Elle est encore claire ⁸⁹, c'est-à-dire que chacun peut y comprendre ce qui est nécessaire au salut. Car il faut faire dans la Bible une discrimination entre ce qui est donné pour notre salut et ce qu'on peut facilement ignorer. Le critère qui permettra de déterminer où se trouve l'essentiel de l'enseignement scripturaire — et qui montrera par conséquent comment comprendre « les chapitres & les versets qui paraissent stériles, & où l'esprit ne découvre rien d'extraordinaire » ⁹⁰ — se trouve-t-il alors dans l'Écriture elle-même, ou lui est-il appliqué du dehors? Il faut reconnaître que pour Ostervald ce critère, d'une façon générale, est appliqué à la Bible du dehors ⁹¹ : ne l'avons-nous pas entendu dire que la *conscience* est « la voix de Dieu dans notre cœur », et que la *raison* est « comme un rayon de la Divinité »? Voilà pourquoi la Bible doit être lue avec bon sens pour être comprise ⁹², et pourquoi on ne répétera jamais assez que la Parole de Dieu correspond « à ce que la Nature, la raison & la conscience dictent à tous les hommes » ⁹³. C'est pourquoi dans *la Sainte Bible* de 1744 Ostervald a voulu parer à un abus irrationnel ou immoral de l'Écriture ⁹⁴ en l'interprétant par ses arguments, ses réflexions et ses scolies ⁹⁵ en rationaliste et en moraliste. Sa révision de la traduction elle-même s'en ressent, au point que, selon le méchant mot de Reuss, le « langage de la Bible française » est devenu « le plus insipide qui se puisse imaginer » ⁹⁶.

L'application à l'Écriture d'un critère extérieur à elle-même est la *façon*

coutumière dont Ostervald traite ce problème. Mais il en est une autre, exceptionnelle il est vrai, qu'il faut signaler également, d'autant plus qu'elle contredit son enseignement courant. Il lui arrive, en effet, de dépasser les difficultés morales⁹⁷ ou rationnelles que fait surgir la Bible (le mystère trinitaire⁹⁸ ou la démonologie⁹⁹) en s'appuyant avec confiance sur la seule révélation : « j'avoue, écrit-il une fois à son ami genevois, que ces difficultés embarrassent, mais je ne laisse pas de croire la chose, parce que l'Écriture l'enseigne »¹⁰⁰.

L'époque qui voulait se libérer de toute autorité extérieure à l'homme, devait également faire, en théologie, le procès de l'autorité relative de la tradition ecclésiastique¹⁰¹. Ici aussi Ostervald suit son temps, mais s'arrête à mi-chemin. Dans les questions liturgiques et pratiques, par exemple, il dit que la tradition de l'Eglise doit être consultée avec respect¹⁰². Il est hors de doute aussi qu'il aurait plutôt donné son suffrage au *consensus quinquæsecularis* de G. Calixt qu'à la *naked Gospel* d'Arthur Bury ou à la *Christianity not mysterious* de John Toland¹⁰³, et nous avons remarqué qu'il affectionne l'Eglise d'Angleterre parce qu'elle « a suivi les plus anciens statuts de l'Eglise »¹⁰⁴ lors de sa Réformation. Mais le plus souvent il combat l'autorité de la tradition ecclésiastique parce que, pour lui, elle se présentait en fait comme celle de la réformation calvinienne.

Il arrive certes à Ostervald de prôner (même en privé¹⁰⁵) ce que Turretini nomme la « Révolution si avantageuse »¹⁰⁶ du XVI^e siècle; mais comme Spener et les piétistes, il pense qu'elle s'est arrêtée en chemin, et qu'avant toutes choses « la réformation des mœurs reste à faire »¹⁰⁷. Quant à celle de l'Eglise, il est probable qu'il ne l'aurait pas faite à la manière de Farel. Autrement il ne se serait pas plaint « de la belle besogne qu'on fit lors de la Réformation : au lieu de réparer la maison on labbatit et on renversa tout sans dessus dessous »¹⁰⁸. Découvrant dans la réforme doctrinale de Calvin des idées « aussi absurdes » que les idées papistes¹⁰⁹, il a essayé de libérer l'Eglise des confessions de foi de la Réforme¹¹⁰, et du *Consensus* en particulier¹¹¹.

Mais Ostervald, qui n'aimait pas les orthodoxes¹¹², était prudent dans son combat contre l'autorité doctrinale du XVI^e siècle calviniste. Pourquoi, s'il l'avait combattue ouvertement, aurait-il pris cette habitude de ne pas signer les lettres qui auraient pu trahir ses véritables sentiments (même quand il y prétend qu'« un théologien doit oser dire la vérité, et ... avoir assez de courage pour cela »¹¹³), pourquoi aurait-il maintenu tout au long de sa carrière son refus de rendre officiels ses cours de théologie, pourquoi aurait-il désavoué publiquement le *Compendium*, l'*Ethica* et l'*Exercice du Ministère sacré*, qui parurent sans son consentement et qui sont bien de lui¹¹⁴? Il semble bien que c'est parce qu'Ostervald a voulu que la nouvelle tendance théologique, dont il était le représentant le plus en vue de son Eglise, puisse porter le fruit qu'il s'en promettait, sans être d'emblée taxée d'abandon de la tradition réformée. Il semble que c'est parce qu'il ne voulait pas que Neuchâtel le jugeât comme on le jugeait à Berne, parce qu'il ne voulait pas y passer pour le « fossoyeur de l'ancien calvinisme », comme dit Wernle¹¹⁵.

Telles sont les idées d'Ostervald relatives à l'autorité *sur* l'Eglise (l'autorité primaire de l'Écriture et l'autorité dérivée de la tradition ecclésiastique). On se demande alors s'il pouvait encore exister réellement pour lui une autorité *de* l'Eglise, d'autant plus qu'il prétend que « la voye de l'Autorité ne peut être employée lorsqu'il s'agit de la Conscience & de la Foy »¹¹⁶. Il revendique cependant pour l'Eglise non seulement le droit de transmettre et de faire respecter les ordres du Christ, mais encore celui de promulguer de sa propre autorité des ordonnances (dans la mesure où elles ne sont pas déclarées nécessaires au salut), auxquelles « tous doivent se soumettre »¹¹⁷. Il réclame surtout, et avec une insistance jamais lassée, qu'on rende aux ministres et recteurs de l'Eglise « l'autorité qu'ils tiennent de Dieu »¹¹⁸. Mais si cette autorité vient de Dieu, et par conséquent de leur vocation et de leur consécration, pourquoi Ostervald donne-t-il aux proposants tant de conseils sur les « moyens de conserver de l'autorité & du crédit » dans leur Eglise, et d'abord d'en acquérir ? Pourquoi cette autorité doit-elle être soutenue « par la Crainte & par l'Amour », et obtenue grâce à la vertu, la gravité, la piété, la douceur, la sagesse, la prudence, la retenue, la justice et la fermeté dans l'exercice de la discipline ?¹¹⁹ L'autorité des ministres ne viendrait-elle donc pas réellement de Dieu, mais du travail du pasteur et de l'approbation de ses ouailles ? Le « cléricanisme » d'Ostervald serait-il alors une manifestation de plus de l'absolutisme qui caractérise son époque, plutôt que de la certitude que le Saint-Esprit exige qu'on « lui mette à part des hommes pour l'œuvre à laquelle il les a appelés » (Actes 13. 2) ?

* * *

Grâce à sa *pérennité* l'Eglise subsistera jusqu'à la fin du monde, comme elle existe depuis la création¹²⁰. Ce dernier attribut de l'Eglise soulève un triple problème : 1) celui des rapports entre l'Israël selon la chair et le véritable Israël, et, par conséquent, celui des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament ; 2) celui de l'Histoire ecclésiastique, et enfin 3) celui de la différence entre l'Eglise et le Royaume de Dieu.

1. Ostervald n'aimait pas parler d'Israël quand il pensait au peuple de l'ancienne alliance. Ce sont *les Juifs*¹²¹ qui ont de tout temps formé le peuple élu de Dieu. Mais qu'en est-il maintenant que l'Eglise revendique pour elle la grâce d'être le peuple de la promesse ? Les Juifs demeurent-ils malgré tout le peuple de Dieu ? Plus peut-être que d'autres de ses contemporains, Jean-Frédéric Ostervald s'est penché sur le problème juif, et il n'a pas cherché à le résoudre autrement qu'en s'appuyant exclusivement sur la révélation biblique. Et d'abord, il ne voit jamais le peuple juif autrement que lié indissolublement à l'Eglise : pour lui, « l'Eglise Chrétienne, & la Nation des Juifs » sont « deux Grands Peuples, qui sont répandus dans tout l'Univers, & qui disent à tout le monde que Jésus-Christ règne »¹²². Et en intercédant pour les Juifs le jour du Vendredi-Saint, l'Eglise neuchâteloise rappelle à Dieu qu'ils « appartiennent encore à (son) Election, à cause des Pères »¹²³, bien qu'ils soient rejetés. Mais « cette réjection ... ne durera pas toujours »¹²⁴. Ostervald croit au contraire « fermement que

Dieu réserve cette nation pour quelque chose de grand »¹²⁵, pour « le temps de la prospérité de l'Église qui est prédit; Apoc. XX »¹²⁶, pour le millenium.

Un pareil enseignement aurait dû obliger Ostervald à penser, de même, que l'Ancien et le Nouveau Testaments disent ensemble à tout le monde que Jésus-Christ règne. Mais sa notion évolutionniste de la révélation¹²⁷ l'en empêchait. Il traite même de dangereuse la recherche constante d'« oracles » annonçant Jésus-Christ dans l'Ancien Testament; dangereuse parce que « ceux qui prétendent rendre service à la Religion en multipliant ... le nombre des oracles, ne (font) que fournir aux incrédules des armes pour la combattre, et que rendre suspects les véritables oracles »¹²⁸. Jésus-Christ, en effet, n'est pas pour un théologien qui s'applique à trouver le « sens littéral » des textes, celui dont témoignent dans leur ensemble les livres de l'ancienne alliance (comme le voulait, en principe, la doctrine réformée, et comme le pense le Nouveau Testament). Le « sens mystique » d'un passage ne peut donc pas être invoqué comme argument théologique¹²⁹. C'est pourquoi les *Argumens* des livres de l'Ancien Testament parlent infiniment moins du Christ que d'exemples moraux, et citent le Nouveau Testament avant tout pour l'opposer à l'Ancien en raison de sa plus grande clarté, de sa plus haute spiritualité et de sa morale plus parfaite. Pour le même motif, Ostervald désire que, dans le culte, le chant des cantiques s'ajoute à celui des psaumes, estimant qu'« il y a assez long tems que nous loüons Dieu à la judaïque »¹³⁰; il conseille aussi à ses étudiants de choisir les textes de leurs prédications dans le Nouveau plutôt que dans l'Ancien Testament¹³¹. Celui-là jouit donc d'une prééminence très marquée sur celui-ci, et ce n'est pas seulement parce que le Nouveau Testament annonce l'accomplissement de l'Ancien, mais surtout parce qu'il représente, pour parler la langue des théologiens libéraux, un stade plus évolué de la Révélation.

2. Ayant remplacé l'Israël selon la chair pour porter en elle l'espérance du monde, l'Église chrétienne, qui n'est pas encore le Royaume de Dieu, a une histoire qui commence à l'Ascension et qui prendra fin lors de la parousie. C'est d'elle qu'il faudrait pouvoir parler maintenant dans le cadre de la pérennité de l'Église¹³². Mais Ostervald n'a pas étudié ce problème autrement que pour se demander si l'Église peut disparaître avant le retour du Christ. Il pense que malgré des défections et des ravages horribles, l'Église chrétienne — mais pas telle Église plutôt que telle autre — ne peut sombrer entièrement, qu'un reste subsistera toujours¹³³. Et même il estime que « plus le monde durera, plus » la gloire du Christ « croîtra et se fera remarquer. Plus l'Église subsiste, & plus on voit la véritable promesse de J. Christ, & des Oracles qui avoient marqué que le Messie viendrait établir un Règne qui ne seroit jamais dissipé »¹³⁴. Au point que l'Église, ayant derrière elle le péché et la mort, et devant elle le salut et la vie, avance vers « cette période heureuse, c'est-à-dire vers ce temps où, l'Antéchrist ayant été défait, les erreurs, les vices et schismes éliminés, la tyrannie temporelle ou spirituelle détruites, la face de l'Église sera changée ... vers ce Temps qu'ont annoncé les prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament »¹³⁵. Ostervald croyait au millenium!¹³⁶

3. Mais si le millenium est « le temps de la prospérité de l'Eglise », il n'est pas encore l'éternité du Royaume de Dieu. Il nous faut donc voir encore le terme qu'Ostervald mettait à la pérennité de l'Eglise, et par conséquent ce qu'était son enseignement eschatologique. Sur ce point, il ne se distingue pas foncièrement de l'enseignement qui l'a précédé. Lui aussi admet le retour du Christ¹³⁷, la résurrection¹³⁸ et le jugement¹³⁹ comme terme de l'Histoire du monde et par conséquent comme fin de l'Eglise. Dans son *Compendium* il décrit la félicité céleste ou l'enfer comme un bien ou un châtiment à venir¹⁴⁰, et très audacieusement, il lui arrive de comprendre la vie chrétienne actuelle — les entretiens pieux¹⁴¹ ou le culte — comme « une anticipation de la béatitude & de la gloire que Dieu réserve pour tous ses élus »¹⁴².

Pourtant, plus encore que chez les théologiens de l'orthodoxie, l'eschatologie passe chez lui à l'arrière-plan, parce que l'individualisme détermine son enseignement davantage que le leur. Or l'individualisme est essentiellement réfractaire à la pensée eschatologique. C'est pourquoi les écrits d'Ostervald marquent un fléchissement notable de l'espérance de l'Eglise chrétienne. Quand il prétend que si Jésus annonce « que Saint Jean demeureroit jusqu'au tems de sa Venue; cela signifioit, que cet Apôtre vivoit jusqu'à ce qu'il eût vu la destruction de Jérusalem, & la Ruine des Juifs »¹⁴³, ou quand il va jusqu'à faire coïncider la venue du Christ et la mort individuelle¹⁴⁴, on peut même se demander s'il croit encore à la parousie. C'est à cause de cela que la pensée de la mort, toujours imminente, est pour Ostervald un des motifs principaux de la morale chrétienne¹⁴⁵, car lors de la mort — on peut le dire sans autre — le jugement dernier a lieu¹⁴⁶. D'ailleurs la raison, la sagesse des nations comme l'Écriture¹⁴⁷ affirment, selon lui, qu'à ce moment « la meilleure partie de l'homme »¹⁴⁸, assavoir son âme immortelle, s'en va soit en paradis goûter la félicité¹⁴⁹, soit dans les abîmes souffrir les affres de la réprobation¹⁵⁰. Malgré qu'Ostervald fasse de la résurrection des corps « le tout de notre espérance »¹⁵¹, la future réunion de l'âme immortelle et du corps glorifié est-elle plus que la décoration orthodoxe d'une doctrine qui peut parfaitement s'en passer?

Dans le chapitre *De novissimis*, l'individualisme fait donc sauter le cadre, et par conséquent l'existence de l'Eglise.

* * *

Telle est l'ecclésiologie de Jean-Frédéric Ostervald. Elle est — si nous essayons de résumer notre enquête — assez contradictoire. Aux yeux critiques des encyclopédistes, par exemple, elle ne se distinguerait pas fondamentalement de l'ecclésiologie enseignée au début du XVII^e siècle, bien qu'elle n'en ait pas le style : il s'agit toujours de l'Eglise qu'on croit, fondée dans l'élection de Dieu, édifiée sur la base de la Révélation par le Saint-Esprit, et dans laquelle on est introduit par la grâce de Dieu et le baptême. Ces bénédictions obligent ses membres aux joyeux devoirs de la reconnaissance et de la vigilance chrétiennes. Cette Eglise doit se faire reconnaître à la pureté de sa foi et rechercher un culte et une vie sans macule. Elle continue de revendiquer pour elle les attributs du

peuple de Dieu, elle veut redevenir une et universelle, demeurer sainte, avoir de l'autorité et regarder l'avenir pleine d'espérance, sûre de sa pérennité. Il n'est pas étonnant dès lors qu'Ostervald ait passé pour un théologien orthodoxe auprès de beaucoup d'hommes sages, à commencer par le comte Louis de Zinzendorf ¹⁵².

Mais cette orthodoxie, regardée maintenant avec les yeux d'un professeur Rodolf — encore que celui-ci fût peut-être moins féroce qu'Ostervald ne le pensait au début du XVIII^e siècle ¹⁵³ — se révélerait bien superficielle et rappellerait un paysage de neige à la fin de mars : tout fait sentir que cela ne peut plus durer, que l'hiver est passé, et l'on voit et l'on entend que quelque chose de tout nouveau va surgir ¹⁵⁴. Au lieu de la libre élection de Dieu, c'est l'homme qui se trouve à l'origine de l'Eglise, car il connaît par lui-même et par la nature la Divinité, et il est capable de la servir. Sa bonne conduite l'autorise à entrer dans l'Eglise, qui est une société de gens de bien où, sans négliger tout à fait les problèmes doctrinaux, on cultive infiniment plus la morale dans laquelle on a reconnu l'unique voie du salut et ce qui correspond le mieux à cette affaire privée qu'est la religion. Cette Eglise, divisée en une multitude de sectes, doit rechercher les moyens *minima* qui lui permettront de retrouver l'unité; elle s'installe en dehors du monde sans pourtant le fuir (car elle distingue nettement le domaine spirituel qui lui est propre du domaine temporel qui regarde l'Etat); son autorité dépend avant tout du crédit moral dont jouissent ses membres et de la gravité, de l'expérience et du rayonnement de ses conducteurs; et elle répète aux hommes sans se lasser le *memento mori*, pour influencer leur conduite en les intimidant par le Jugement dernier.

Ostervald, « toujours orthodoxe & jamais décisif » comme dit si justement de lui son aveugle admirateur David Durand ¹⁵⁵, se trouve à la charnière qui relie ces deux enseignements, et échappe ainsi à toute critique fondamentale. Mais ce très grand homme d'Eglise, qui n'avait pas le tempérament révolutionnaire et était plutôt conservateur (sauf peut-être quand il se laissait aller aux confidences qu'il fait à cette « moitié de son âme » ¹⁵⁶ qu'était J.-A. Turretini), s'il ne prête jamais le flanc aux traits que pourraient lui décocher soit la droite soit la gauche théologiques, pose à ceux qui l'écoutent une question décisive : est-il possible de trouver un lien entre ces deux enseignements? est-il possible, si on tient à l'orthodoxie du premier, de ne pas mettre en doute *tout* ce qu'on invoquera pour justifier le libéralisme du second?

L'histoire de l'Eglise neuchâteloise semble démontrer que la position ambiguë d'Ostervald est soutenable, mais il faudrait encore prouver que l'Eglise y a gagné en pureté, en fidélité et en capacité d'action.

NOTES DU CHAPITRE IV

¹ *Compendium* p. 313-324.

² Una est enim Christi Ecclesia non plures, quod in toto Novo Testamento videmus, ubi unius tantum Ecclesiae fit mentio (ibid. p. 318).

³ Cf. p. ex. *Argumens* ad 1 Cor. 1.

⁴ *Lettres à Turretini* vol. I, p. 157.

⁵ A Leipzig en 1631, à Cassel en 1661, à Berlin en 1662, etc.

⁶ GRETILLAT *supplément* p. LXII.

⁷ P. 5, 44, 65, etc.

⁸ Cf. *Lettres à Turretini* vol. III, p. 43, où Ostervald, parlant de l'œcuménisme, souligne combien « je prens cela à cœur, et avec combien d'ardeur je souhairois d'y contribuer ». « Si l'on cherchait la vérité avec douceur, on la trouverait bien plus tôt », disait C. PAJON, dans une lettre à Chouet, datée du 24 septembre 1669 (cité par E. A. MAILLET, op. cit. p. 14).

⁹ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 68; cf. *ibid.* vol. II, p. 389 s; GRETILLAT, *supplément* p. XIV s, etc. A ce propos, Ostervald s'était fort réjoui de la création, en 1698, de la *Society for promoting christian knowledge* dont il devait être nommé membre en 1700, et à laquelle il dédia la première édition de son *Catéchisme*, en 1702 (ce qui valut à celui-ci une grande notoriété internationale et de nombreuses traductions, même une traduction partielle en arabe). Mais en 1711 déjà il constate « quon n'en tirera pas le fruit quon sen étoit promis » (GRETILLAT, *supplément* p. XXXIV).

¹⁰ « Rapprochons-nous ... de la pratique de la primitive Eglise, le plus que nous pouvons, cest le point de réunion, et il ny en a pas dautre » (GRETILLAT, *supplément* p. LIV; cf. *ibid.* p. L-LI et *Liturgie*, préface).

¹¹ *Institution* IV. 1. 12.

¹² Cf. *Excursus* IV.

¹³ WERENFELS estime qu'il est des erreurs avec lesquelles « vera in Christo fides & Christiana pietas optime possunt consistere » (« Oratio de recto Theologi zelo », *Opuscula I* p. 378).

¹⁴ *Compendium* p. 28 ss. D'après *Observ.* n° 51, p. 47, les articles sont fondamentaux s'ils sont expressément et souvent formulés dans la Bible, et appuyés par des promesses et des menaces. TURRETTINI, de son côté, pense que « cum Evangelium sit Doctrina Pietatis, quicquid nullius est ad Pietatem usus, non est Articulus fundamentalis » (« Cogitationes de variis Theologiae capitibus », *Opera I* p. 15). Ailleurs (« Brevis et pacifica de Articulis Fundamentalibus inquisitio... » *ibid.* I p. 504-508, publiée également comme préface au « Nubes Testium ») il enseigne que les articles sont fondamentaux 1) quand ils sont clairs; 2) révélés dans la Bible; 3) inextricablement liés à des dogmes fondamentaux; 4) populaires; 5) en petit nombre; 6) répétés souvent dans l'Écriture; 7) pieux, etc. Cf. aussi WERENFELS, « Dissertatio de eodem argumento » (de ratione uniendi Ecclesias protestantes) *Opuscula I* p. 429-462.

¹⁵ *Catéchisme* p. 38.

¹⁶ *Observ.* n° 138, p. 131.

¹⁷ *Ibid.* n° 345, p. 385.

¹⁸ *Compendium* p. 209; *Argumentum* ad I Jean 4.

¹⁹ *Argumentum* ad Hébr. 1.

²⁰ *Compendium* p. 129.

²¹ *Compendium* p. 396. — Il est vrai que pour lui « tout » le christianisme est également « entièrement » fondé sur les vérités générales (*S. d. C. I* p. 4), sur une bonne instruction (*Sermons* p. 346), sur les dogmes (*Romains*, remarques générales sur les épîtres), sur l'Histoire et sur les faits (*S. d. C. I* p. 16; *II* p. 242; *La Sainte Bible* p. III).

²² *Catéchisme* p. 30.

²³ *Compendium* p. 28. On verra que cette énumération, pourtant la plus orthodoxe d'Ostervald, n'a pas la rigueur de celle de Calvin (*Institution* IV. 1. 12) ni celle des « regulae fidei » d'Ignace d'Antioche, de Justin Martyr, d'Irénée, de Tertullien, etc. (citées par C. KIRCH, S. J., *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, cf. registre).

²⁴ *La Sainte Bible* p. III.

²⁵ La catholicité de l'Église en tant que telle est pour ainsi dire réduite, chez Ostervald, à la diffusion de l'Église dans le monde entier (l'universalité dans l'espace). D'ailleurs le fait d'être catholique devrait obliger l'Église à être une, car actuellement « hic titulus Catholicae nulli Ecclesiae particulari competere potest » (*Compendium* p. 318 s).

²⁶ *Sermons* p. 223; *S. d. C. II* p. 5, 12, etc.

²⁷ *Compendium* p. 316; cf. *Dédicace* p. 25; *Catéchisme* p. 109 et WERENFELS (« Dissertatio de triplici Teste... ») *Opuscula I* p. 145.

²⁸ *Compendium* p. 323 s.

²⁹ Qu'on pense, p. ex., à l'affection qui liait Turretini à des correspondants de l'Église

romaine au moment où, en France, les persécutions contre les huguenots sévissaient encore. Et Pfaff ne prétendait-il pas que « In Republica litteraria nulla est sectarum distinctio » (cité par A. F. STOLZENBURG, op. cit. p. 313)?

³⁰ Les œuvres d'Antoinette Bourignon ont été publiées par le protestant Poiret, et on voyait surgir un peu partout, depuis Johann Wilhelm Petersen (1649-1727) des « sociétés philadelphiques » (cf. Apoc. 3. 7-13) supraconfessionnelles.

³¹ *Observ.* n° 542, p. 631.

³² *Compendium* p. 314 s.

³³ Cf. plus bas le paragraphe sur l'autorité de l'Église.

³⁴ *Arrêts* vol. IX, p. 59.

³⁵ *Observ.* n° 99, p. 93.

³⁶ *Compendium* p. 323; cf. *ibid.* p. 322; *S. d. C. II* p. 14 s, etc.

³⁷ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 89. Dans une autre de ses lettres, Ostervald désire que la traduction italienne de son traité contre l'*Impureté* paraisse, pour pouvoir se vendre, sans nom d'auteur ni d'éditeur (GRETILLAT, *supplément* p. XXVIII). Selon lui, le contenu aurait donc pu recevoir l'imprimatur de l'Église romaine.

³⁸ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 140 (cf. *ibid.* p. 139). Il est vrai qu'ailleurs (*ibid.* p. 90), il pense qu'il faudrait réunir tous les protestants « pour s'opposer au Papisme ».

³⁹ La plupart des biographes d'Ostervald ont salué comme un titre de gloire cette sympathie dont il était entouré dans le monde romain. H. VUILLEUMIER fait cependant exception, quand il remarque : « Le fait que des prélats catholiques goûtaient si fort ses ouvrages ... — le fait qu'on cite avec tant de complaisance comme si c'était là un titre de gloire ! — nous a toujours paru singulièrement significatif. Le jugement impliqué dans cette approbation ne vient-il pas corroborer à sa manière le jugement explicite de ces « supralapsaires » bernois tant décriés ? » (*La religion de nos pères*, p. 68).

⁴⁰ *Compendium* p. 211.

⁴¹ Theologus Eximius, & nunquam satis laudandus Melancton (*Observ.* n° 674, p. 771).

⁴² GRETILLAT, *supplément* p. LXII.

⁴³ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 91.

⁴⁴ Cf. *ibid.* vol. II, p. 391.

⁴⁵ Il remarque cependant dans une lettre à l'anglican W. Nicholls qu'« in nonnullis a vobis dissentiamus » (GRETILLAT, *supplément* p. LXXIV). Ces nonnulla concernaient sans doute le problème de la succession apostolique (cf. *ibid.* p. XLII et plus bas la notion ostervaldienne de l'épiscopat).

⁴⁶ Ce qui ne se passa pas sans que de nombreux pots fussent vidés à la santé de son père. (Cf. PH. CODET, op. cit. p. 288). Lors de son passage à Paris, Samuel Ostervald avait déjà fréquenté les cultes de l'ambassade d'Angleterre (sans doute à la demande de son père, qui désirait des renseignements *de visu*). Il y avait aussi pris la communion. Tout en étant surpris des connaissances liturgiques des participants, il trouvait cependant — avec peut-être une légère critique à l'endroit de l'« anglicanisme » de son père — qu'« on le fait avec bien plus d'édification chez nous » (*ibid.* p. 266).

⁴⁷ Ce qui arrivait assez fréquemment depuis la Révocation : Pierre Allix, Isaac Papin (neveu de Pajon qui entra plus tard dans l'Église romaine), Charles l'Oste et même le Zurichois Jean-Henri Ott avaient en effet été admis dans le clergé anglican. Sur cette question, cf. encore *Lettres à Tronchin* des 25 juillet et 9 août 1705, et J. CLAUDE, *Oeuvres posthumes*, vol. V, p. 253-270.

⁴⁸ GRETILLAT, *supplément* p. X.

⁴⁹ Cf. *Lettres à Turretini* vol. III, p. 19 s; GRETILLAT, *supplément* p. LXXIV; *La Sainte Bible*, préface.

⁵⁰ *Lettres à Turretini*, vol. III, p. 154.

⁵¹ *Catéchisme* p. 71.

⁵² Cf. *Compendium* p. 319.

⁵³ *S. d. C. II* p. 31; cf. *Compendium* p. 331; *Observ.* n° 423, p. 501.

⁵⁴ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 104. Il est vrai que la lecture du chapitre 4 du dernier livre de l'*Institution* permet pour le moins d'ajouter un point d'interrogation à cette interprétation ostervaldienne.

⁵⁵ Cf. *Catéchisme* p. 184 s; *Ministère* p. 149, 269; *Argumens* ad Ex. 18; *Romains* ad 13. 1. La *Liturgie* montre, de son côté, que les Neuchâtois priaient assidûment pour leur prince.

⁵⁶ C'est vraisemblablement pourquoi Ostervald a pu paraître « contiste » dans l'affaire de la succession de 1707. Quoi qu'en disent de nombreux historiens, je n'ai rien trouvé qui pût justifier l'opinion de PH. GODET (op. cit. p. 267) qui fait d'Ostervald « l'un des chefs du parti contiste ». Sa réserve politique provient peut-être du fait qu'il considérait l'accession au pouvoir de la maison de Prusse comme une révolution, malgré la paix relative qui présida au procès de succession. J.-F. OSTERVALD, *Extraits de deux journaux*; GREILLAT p. 104-114; et les *Mémoires sur le Comité de Neuchâtel* par le chancelier de MONTMOLLIN (p. 211), apportent sur les événements de 1707 les renseignements nécessaires. Voir aussi les chapitres qui leur sont consacrés dans les Histoires neuchâtoises de L. JUNOD, A. HENRY, F. DE CHAMBRIER, comme encore la *Historische Nachricht von der Grafschaft Neufchatel und Valengin*, de N. H. GUNDLING, qui est une apologie des prétentions prussiennes. Les amateurs de généalogies (il faut l'être pour suivre de près le procès de 1707!) trouveront celle de la maison de Hochberg-Orléans-Longueville dans *Guillaume Farel*, p. 592 s. — Ajoutons qu'Ostervald reconnaît à l'Eglise le droit de désobéir au pouvoir politique quand il s'ingère « dans les affaires de ... la Religion ... et la conscience » (*Romains* ad 13. 1).

⁵⁷ Ostervald prit une part active à la rédaction des « Articles généraux » soumis à la maison de Prusse et acceptés par elle. C'est à cause de ces articles que, plus tard, Frédéric le Grand ne put (malgré le désir de Voltaire) soutenir F. O. Petitpierre contre la Classe. Ils avaient aussi empêché le roi de s'opposer aux pasteurs lors de difficultés disciplinaires survenues en 1725 (cf. GREILLAT p. 180 ss).

⁵⁸ *Argumens* ad 2 Chron. 19; cf. *ibid.* ad 2 Chron. 26 et *S. d. C. II* p. 77.

⁵⁹ Cf. *Lettres à Turretini* vol. III, p. 158, etc.

⁶⁰ *Compendium* p. 336.

⁶¹ *Romains* ad 12. 8.

⁶² GREILLAT, *supplément* p. LIII s. En 1708 déjà, Ostervald pensait qu'il « n'y a pas de mal à faire agir notre Roy et la Reyne de Gr. Bret. vers les hollandois, qui avec les Suisses sont les plus roides sur les matières de la Grâce et de la Prédestination » (*ibid.* p. XXV).

⁶³ *Sermons* p. 279 s.

⁶⁴ *Liturgie* p. 82; cf. *Argumens* ad Col. 1; *Observ.* n° 372, p. 429 et aussi *Catéchisme* p. 63; *Liturgie* p. 32; *Argumens* ad Ps. 102. Si Ostervald avait tenté d'interpréter à partir de telles affirmations christologiques les doctrines de la révélation ou de la création, ou encore l'anthropologie, il aurait pu renouveler totalement la manière de poser ces problèmes, et montrer comment la rédemption ne supprime pas la création, comment la révélation ne supprime pas la nature, et pourquoi l'espérance de la résurrection des corps est autre chose qu'un appendice dont on ne sait trop que faire.

⁶⁵ Cf. l'interprétation assez laborieuse qu'Ostervald donne de *munere Regio* du Messie (*Compendium* p. 223 ss).

⁶⁶ D'après ce que nous savons des membres de l'Eglise (tous les citoyens étant membres, sinon du corpus Christi, du moins du corpus christianum), vouloir établir une différence visible entre les citoyens et les chrétiens signifiait, au début du XVIII^e siècle, rompre l'unité de l'Eglise et créer des sectes. On pourrait, il est vrai, penser aussi que sur le sujet des relations entre l'Eglise et l'Etat, Ostervald occupe une position prophétique. — La question regardant, à son avis, surtout le gouvernement de l'Eglise, il revendique avec ténacité l'abandon de la mainmise du gouvernement civil sur le gouvernement ecclésiastique : il faut que l'Eglise puisse trouver pour se gouverner les normes et les formes qui sont propres à son essence, et Ostervald entrevoit (peut-on dire davantage?) que l'Eglise perd sa pureté en se conformant, sur ce point aussi bien que sur d'autres, « au siècle présent ». C'est là, je pense, la raison profonde de cet épiscopatisme (cf. 2^e partie, chapitre premier), qu'Ostervald réclame et justifie presque uniquement en recourant à des arguments scripturaires. La chose est assez surprenante chez un homme porté par tout son enseignement à bénir les yeux fermés le droit naturel, ses origines et ses conséquences! Mais n'est-il pas plus surprenant encore de le voir repousser d'un geste de colère sa bonne grâce coutumière et son latitudinarisme, pour proclamer : *dammandus est error duplex* : 1) *Anabaptistarum & Fanaticorum*, qui *Ministerium* rejiciunt; 2) *Politicorum*, qui in *Jura Pastorum & Ecclesiae* involarunt (*Compendium* p. 337)?

⁶⁷ *Lettres à Turretini* vol. III p. 78 ss; GRETILLAT, *supplément* p. III; cf. GRETILLAT p. 87-104; WERNLE p. 118 ss; *Arrêts* vol. IX p. 185, 252, etc.

⁶⁸ Cf. DURAND p. 286 ss.

⁶⁹ Cf. PH. GODET, *op. cit.* p. 261.

⁷⁰ *Catéchisme* p. 233 s; *Impureté* p. 95, 165 ss, 264; *S. d. C. I* p. 254-272, etc.

⁷¹ *Lettres à Turretini* vol. III p. 138 ss; *S. d. C. I* p. 233 s; *Impureté* p. 359; *Entretiens* p. 213; *Ministère* p. 289; *Catéchisme* p. 242.

⁷² *S. d. C. I* p. 238-253; *II* p. 226, etc.

⁷³ *S. d. C. II* p. 176, 249.

⁷⁴ DURAND p. 211.

⁷⁵ *Ibid.* p. 211. Ce détail a été confié à Durand par « cet autre moy-même » (*Lettres à Turretini* vol. III, p. 151) d'Ostervald qu'était Charles Tribolet.

⁷⁶ *Catéchisme* p. 233 s.

⁷⁷ DURAND p. 47; GRETILLAT p. 16.

⁷⁸ Cf. entre autres textes *S. d. C. I* p. 179-237.

⁷⁹ *Ethica* p. 39. Cf. *Sermons* p. 365 s; *Impureté* p. 411; *Ministère* p. 307; *Compendium* p. 268-277, 413; *Catéchisme* p. 117-119, 229. Multi putant Deum conversionem in hominibus operari vi quadam, quae illos, etiam nihil agentes, immutat; dumque illam gratiae operationem expectant, omnem salutis suae curam abjiciunt, & ad auxilia jam sibi concessa non attendunt, aut illa negligunt; in quo vehementer falluntur: Operatur quidem Deus omnia in nobis, sed non sine nobis... (*Ethica* p. 256).

⁸⁰ *S. d. C. I* p. 144 ss.

⁸¹ On remarquera jusque dans la typographie du temps une forte tendance à toujours parler de l'Homme. — L'unité principale du rationalisme et du piétisme apparaît paradigmatiquement chez deux notables personnages de l'époque: MARIE HUBER a commencé par un farouche illuminisme qui devait la mener au rationalisme avoué des *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*. De l'autre côté, BÉAT-LOUIS DE MURALT était un allégre rationaliste dans ses belles et intelligentes *Lettres sur les Anglois & les François*; mais il se tourna dans la suite vers un illuminisme proche de la démençe (cf. ses *Lettres fanatiques ou son Instinct divin recommandé aux hommes*). En étudiant de près ces documents, on s'aperçoit qu'aucune *μετάνοια* ne les sépare; ils représentent deux secteurs apparemment opposés d'une même position initiale: celle qui met l'homme au centre de toutes choses.

⁸² *Compendium* p. 319.

⁸³ Ostervald aurait sans doute pu écrire aussi, comme son ami WERENFELS: *Ecclesia ... est attentus Scripturae auditor, lector sedulus, obediens praeceptorum ejus observator. Haec enim omnia constituunt Ecclesiam: haec qui negligunt, tametsi in Ecclesia sint, de Ecclesia non sunt* (« *Dissertatio de triplici Teste...* » *Opuscula I* p. 150 s).

⁸⁴ *S. d. C. II* p. 303; cf. *Sermons* p. 221, etc. Il arrive de trouver sous la plume d'Ostervald des affirmations de théopneuste: « Je prouve d'abord, que les Commandemens de Dieu ne sont pas pénibles, par cette considération, c'est que S. Jean l'a dit. Puis qu'il l'a dit, il faut que cela soit vrai » (*Sermons* p. 93; cf. aussi *Catéchisme* p. 28).

⁸⁵ *Liturgie* préface; cf. *La Sainte Bible* p. II; *Argumens* ad Actes 17. Même TURRETTINI dit la même chose, p. ex. dans son « Sermon sur le Jubilé de la Reformation ... de Zurich », paru dans les *Sermons* de WERENFELS (p. 528).

⁸⁶ *Argumens* ad Ex. 31.

⁸⁷ *Ethica* p. 295.

⁸⁸ (Un peu comme la religion chrétienne est la meilleure de toutes les religions!) *S. d. C. II* p. 302; cf. *Impureté* p. 354.

⁸⁹ Ce sont là les sept attributs de l'Écriture sainte (*Compendium* p. 38-58; cf. *Catéchisme* p. 25-31) où l'on trouve des choses analogues. On remarquera que la divinité de l'Écriture est une conséquence de sa vérité, et qu'elle est vraie parce qu'elle est nécessaire.

⁹⁰ *S. d. C. II* p. 88.

⁹¹ C'est sans doute ici un des points les plus attaquables de l'enseignement d'Ostervald. Il montre que Jésus-Christ n'est pas l'Α et l'Ω de la parole de Dieu.

⁹² *Sermons* p. 224; *S. d. C. II* p. 260. Cf. aussi WERENFELS, « *Lectiones hermeneuticae...* » (*Opuscula II* p. 332-335) et sa célèbre épigramme: *Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata*

quisque/Invenit et pariter dogmata quisque sua (ibid. II p. 509). On retrouve des accents analogues chez le Piétiste MAGNY, dans la préface de sa traduction d'« A Dieu seul la gloire » de Tennhard (cité par E. RITTER, op. cit. p. 284).

⁹⁵ *Catéchisme* p. 28; cf. ibid. p. 27; *Sermons* p. 292; *Compendium* p. 44; Scolie ad Rom. 7, 22; 1 Jean 2, 7, et TURRETTINI, « Dissertatio de Revelationis examine et characteribus » (*Opera I* p. 248).

⁹⁶ Cf. *S. d. C. I* p. 127-178; *Argumens* ad Rom. 7.

⁹⁷ Cf. en particulier *Argumens* ad Eccl. 7; Lam. 5; Osée 1-3; Mal. 1, etc., scolies ad Jer. 25, 15; Osée 4, 14; Luc 22, 36; Rom. 4, 15; 5, 20; 7, 4, 7, 9, 13, 14, 15, 17, 22; 9, 18, 22; Hébr. 6, 4; 1 Jean 2, 7, etc. Cf. aussi *Romains* ad 1. 24; 3, 10; 5, 12; 7, 13; 8, 24; *Compendium* p. 193, 221; *Sermons* p. 373, etc.

⁹⁸ Cité par E. LOMBARD : « Pour le deuxième centenaire de la Bible d'Ostervald » (*Feuille d'Avis de Neuchâtel*, 24 mars 1944).

⁹⁹ Cf. *Sermons* p. 93, où parlant de la facilité à obéir aux commandements de Dieu, il affirme que « dès que Dieu parle, il ne nous est pas permis de contester ».

¹⁰⁰ Cf. *Catéchisme* p. 38.

¹⁰¹ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 56 s.

¹⁰² Ibid. p. 56.

¹⁰³ Cf. en particulier *S. d. C. II* p. 213-222.

¹⁰⁴ *Compendium* p. 52; *Lettres à Turretini* vol. III p. 93; GRETILLAT, *supplément* p. IV, VIII s; *S. d. C. II* p. 21 s, 107 s; *Liturgie* préface; *Ministère* p. 194.

¹⁰⁵ Ces écrits déistes anglais, qui voulaient comprendre l'Évangile en excluant l'apport de la tradition de l'Église, faisaient de l'histoire de Pâques une *romance* ou de la résurrection de Lazare une *notorius imposture*.

¹⁰⁶ *Observ.* n° 624, p. 725.

¹⁰⁷ GRETILLAT, *supplément* p. LXXIX.

¹⁰⁸ Sermon sur le jubilé de la Réformation de Zurich (WERENFELS, *Sermons* p. 511), cf. *S. d. C. II* p. 9 s.

¹⁰⁹ *S. d. C. II* p. 15; cf. ibid. p. 9 s, 13 s, 51-61; *Entretiens* p. 136; *Ministère* p. 28, 196; *Compendium* p. 346; *Observ.* n° 624, p. 723, et GRETILLAT citant « two hundred years » ... p. 43.

¹¹⁰ GRETILLAT, *supplément* p. XLVI; cf. *Lettres à Turretini* vol. III p. 128, 154.

¹¹¹ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 92; cf. GRETILLAT, *supplément* p. XXIII et L.

¹¹² Je pense à la citation d'une réponse qu'Ostervald aurait faite lui-même à la censure bernoise des *S. d. C.* et que rapporte BAUTY (op. cit. 1862, p. 647 s). Ostervald y dirait ne pas tenir pour « règle de foi » la confession helvétique postérieure et le catéchisme de Heidelberg. S'il est vrai qu'il faut se méfier du travail de Bauty, il faut bien reconnaître qu'ailleurs Ostervald critique sévèrement le catéchisme de Heidelberg, officiel dans l'Église neuchâteloise (*Ministère* p. 156, sans tenir compte de la correction indiquée dans les errata). Cf. aussi WERENFELS : *Lettres à Turretini* vol. III, p. 428; « Quaestio de Ministris ad sacrum hoc munus admittendis » (*Opuscula I*, p. 461-472); TURRETTINI, « Brevis et pacifica de Articulis Fundamentalibus disquisitio » (*Opera I*, p. 504).

¹¹³ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 156 s; GRETILLAT, *supplément*, p. XLIII; *Observ.* n° 557, p. 649. Cf. Excursus IV.

¹¹⁴ Pour savoir qu'Ostervald pensait des orthodoxes, cf. *Lettres à Turretini* vol. III, p. 13 s, 91, 126.

¹¹⁵ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 38. Au sujet de cette prudence, cf. encore ibid. vol. II, p. 383, 395; III, p. 16; GRETILLAT, *supplément* p. XXVII, etc.

¹¹⁶ Cf. Excursus V.

¹¹⁷ P. 414. — Ostervald avait bien conscience d'être engagé dans un considérable effort de réformation ecclésiastique (cf. *Lettres à Turretini* vol. II, p. 379 s; III, p. 39, 108; *Compendium* p. 348). Voir aussi les douze *nostrum est* du programme réformateur de TURRETTINI (« De variis Christianae doctrinae satis », *Opera III*, p. 511 s) qui ne manquent pas d'une grandeur un tantinet démagogique. — Nous ne pouvons entrer ici dans de longs détails sur la méthode réformatrice d'Ostervald. D'une façon générale (partout où elle a réussi en tout cas), elle s'est faite sous forme d'évolution plutôt que de révolution. Quand on pense à sa sotériologie et à sa

notion des rapports entre la nature et la grâce, on ne saurait en être surpris. Mais il y a plus : cette réformation s'est faite sans que l'Église ait été appelée à se détourner de son passé, après en avoir reconnu et confessé les erreurs et les péchés, et à s'engager dans une vie nouvelle, forte du pardon qu'elle avait imploré (cf. II Rois 22-23; Néhémie 8-10). En ce sens, on peut se demander si la « réforme » ostervaldienne n'a pas séduit plutôt que purifié l'Église neuchâteloise.

¹¹⁶ *Sermons* p. 220; cf. aussi *Compendium* p. 65 et la manière dont il refuse (ibid. p. 320 s) d'admettre l'infaillibilité de l'Église.

¹¹⁷ *Compendium* p. 320; cf. *S. d. C. II* p. 74, et *Ministère* p. 177-221 passim de l'édition de 1737.

¹¹⁸ *Sermons* p. 419. Il vaut la peine de citer toute la phrase : « Le Mépris de leurs (des porteurs et ministres de la Parole) Personnes entraîne infailliblement celui de leurs fonctions. Depuis que l'on a cessé dans l'Église d'aimer & de reverer (sic) les Pasteurs comme Dieu l'ordonne (I Thess. V. 12. 13. Hébreux XIII. 17); depuis que leur Caractere est devenu méprisable, ou même odieux; depuis qu'on n'a plus voulu souffrir qu'ils exerçassent l'autorité qu'ils tiennent de Dieu, & qu'ils s'oposassent au Vice par les moyens que Jésus-Christ leur a mis en main : depuis que l'on a tenté (c'est-à-dire : à la suite de la Réformation!) de renverser l'Ordre & le Gouvernement de l'Église, établi par le Fils de Dieu & par les Apôtres; il a falu de toute nécessité que les choses tombassent dans la confusion, où on les voit... » (ibid. p. 419). Cf. aussi *S. d. C. II* p. 30; *Catéchisme* p. 186; *Ministère* p. 177.

¹¹⁹ Cf. *Ministère* p. 276-290.

¹²⁰ Le *Compendium* parle en effet de Noé comme d'un membre de l'Église (p. 323).

¹²¹ *Catéchisme* p. 47.

¹²² *Sermons* p. 292; cf. *Abrégé* p. 54 s, et cette *Observ.* n° 409, p. 483: Notandum est Judaeos esse testes Religiosis Christianae, omni exceptione majores. Cf. encore *Compendium* p. 194.

¹²³ *Liturgie* p. 29.

¹²⁴ *Compendium* p. 246.

¹²⁵ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 33.

¹²⁶ *Romains* ad 11. 25.

¹²⁷ Cf. parmi beaucoup d'autres passages *Ethica* p. 194.

¹²⁸ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 155. A elle seule, cette citation montrerait que, selon Ostervald, l'Écriture doit servir avant tout à l'apologétique. On peut sans doute en dire autant de ceux qui cherchaient partout des « oracles »! Cf. aussi ibid. p. 149; *S. d. C. II* p. 86 s, 260 s; *Ministère* p. 88, 93-96.

¹²⁹ *Compendium* p. 63.

¹³⁰ *Lettres à Turretini* vol. II, p. 384.

¹³¹ *Ministère* p. 38.

¹³² Le problème qui est débattu ici est tellement vaste qu'il ne peut qu'être effleuré dans cette étude. On se trouve en effet soit devant la manière dont l'Église romaine l'a résolu (avec la notion de la succession apostolique qui lui est propre, avec l'importance qu'elle réserve au rôle des saints), soit devant le silence toujours plus complet dont l'a entouré la tradition réformée des XVI^e et XVII^e siècles. Et ni l'une ni l'autre de ces réponses n'est satisfaisante du point de vue biblique.

En redonnant à l'histoire du peuple de Dieu une place marquante, Ostervald a donc fait œuvre réformatrice, dont on peut mentionner ici quelques aspects : il y a d'abord le fait qu'il a introduit, pour ouvrir son *Catéchisme*, un abrégé de l'Histoire Sainte (p. 1-14) qui rappelle les grandes dates de l'Histoire d'Israël (y compris le temps « non canonique » qui va des Macchabées à la naissance du Christ) et de l'Histoire de l'Église naissante; il y a ensuite le fait, plus dogmatique cette fois, que le plan du *Compendium* suit un schéma *historique*. On est cependant en droit de se demander si l'importance qu'il accorde à l'Histoire sainte (cf. *S. d. C. II* p. 183; *Catéchisme* préface; *Abrégé* préface etc.) ne découle pas avant tout du fait que pour lui « la vérité de l'Histoire est une des principales preuves de la vérité de la Religion » (*S. d. C. II* p. 88; cf. *Catéchisme* p. 25 ss; *La Sainte Bible* p. III), c'est-à-dire du fait qu'une fois de plus il faut que la révélation s'accrédite par ce qu'elle atteint plutôt que par ce qu'elle dit. C'est sans doute la raison pour laquelle Ostervald donne une place notable aux « Exemples des Personnes illustres par leur piété & par leur vertu » (*S. d. C. II* p. 300; cf. *Sermons* p. 103 s; *Catéchisme* p. 53; *Ethica* p. 190-197), et tend, comme nous l'avons vu, à faire du Seigneur un exemple à imiter.

Plutôt qu'une illustration de la fidélité du pardon et de l'élection de Dieu, de son dessein envers les hommes, l'Histoire devient donc une succession d'exemples de morale.

¹³³ Cf. *Compendium* p. 322 s.

¹³⁴ *Sermons* p. 290.

¹³⁵ *Compendium* p. 346 s.

¹³⁶ Cf. *ibid.* p. 227, où Ostervald reste cependant assez hésitant. Voir aussi plus haut note 126. — Pour Ostervald, le signe de la pérennité de l'Église n'est donc pas la succession ininterrompue des évêques.

¹³⁷ *Sermons* p. 297; *Catéchisme* p. 64, etc. Il est donc exagéré de prétendre, avec GREILLAT, qu'Ostervald « n'admet pas le retour visible du Christ » (p. 255 et p. 241, note).

¹³⁸ *Sermons* p. 301-332; *Catéchisme* p. 76-79; *Abrégé* p. 112; *Impureté* p. 314-319; *Compendium* p. 396-401.

¹³⁹ *Compendium* p. 401-408, etc.

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 408-421.

¹⁴¹ *Entretiens* p. 111.

¹⁴² *Dédicace* p. 12.

¹⁴³ *Argumens* ad Jean 21; cf. *Sermons* p. 281 s. On notera aussi que dans l'édition imprimée de la *Liturgie*, le Cantique pour le jour de l'Ascension — contrairement à la *Liturgie* manuscrite p. 107 — ne fait plus mention de la parousie; que le retour du Christ n'est même pas indiqué dans les chapitres du *Compendium* qui traitent de la christologie (p. 203-235), et qu'en général l'eschatologie a quitté le cadre christologique qui lui est propre dans le Nouveau Testament pour entrer dans celui de la morale : on espère au fond moins le retour du Christ qu'on ne craint le Jugement dernier (cf. *Compendium* p. 245, 401; *Sermons* p. 283 s; *Catéchisme* p. 53; *Argumens* ad Mat. 24, Marc 13, etc.).

¹⁴⁴ Cf. *Ethica* p. 218, qui cite Luc 12. 35 ss dans un chapitre qui enseigne comment se préparer à la mort.

¹⁴⁵ *Ethica* p. 212-218; *Impureté* p. 310-314, etc.

¹⁴⁶ *Compendium* p. 405 s; *Lettres à Turretini* vol. III p. 51; *Catéchisme* p. 68.

¹⁴⁷ *Compendium* p. 384 s, etc.

¹⁴⁸ *Ethica* p. 215.

¹⁴⁹ *Catéchisme* p. 59; *Ethica* p. 162 s, 224 s; *Compendium* p. 384 ss; *Argumens* ad Luc 16, etc.

¹⁵⁰ *Impureté* p. 312-314; *Ethica* p. 225 s; *Compendium* p. 384 ss; *Argumens* ad Luc 16, etc.

¹⁵¹ *Compendium* p. 396.

¹⁵² Pour clore la poésie qu'il composa à l'occasion de la mort de Samuel Werenfels, il s'exprime en effet comme suit : Werenfels geht und Ostervald — (Munter und freudig) wird gleichwohl alt; — Wenn nun der auch hingeht, — Wo sind die Alten, — *Die überm Lamm noch steif gehalten?* — Kyrieleis (cité dans la *Allg. deutsche Biographie*, art. Werenfels, vol. 42, p. 7). Il est vrai que les moraves attaquèrent plus tard Ostervald — par la plume de l'évangéliste anglais Hutton qui avait voyagé en Suisse vers 1745 — comme l'un de leurs pires ennemis (cf. WERNLE p. 414; et encore W. SENFT, *Ceux de Montmirail*, p. 41 ss).

¹⁵³ Il ne faut pas oublier, en effet, que le professeur Rudolf Rodolf († 1718) avait tenté de son mieux de faire prévaloir la clémence dans le jugement que la « Kommission der Religion zur Untersuchung des Pietistenwesens » avait porté, en 1669, contre Samuel König et consorts. En 1713, nommé membre de la commission bernoise pour la réforme de l'Église, il avait rédigé une « wohlgemeinende Erinnerung der Mängel, so sich in Schul- und Kirchenwesen der Stadt und Landschaft Bern und dessen Bedienung ereignet », et son programme avait bien des points communs avec celui d'Ostervald : il demandait une réforme catéchétique et homilétique, la révision de la manière d'exercer la cure d'âme, le retour à une discipline plus ferme, une distinction nette entre délit civil et délit religieux, et même une modification fondamentale de l'enseignement théologique, celui-ci devant se faire en internat, dans un séminaire, qui, pour éviter aux étudiants les tentations de la ville, se serait établi à Interlaken. (Cf. HADORN op. cit. p. 258 ss).

¹⁵⁴ A. F. STOLZENBURG (op. cit. p. VI) trouve reizvoll, charmant, de prêter l'oreille « unter dem Zwang der Tradition dem ersten Flügelschlag eines neuen Geistes ».

¹⁵⁵ Op. cit. p. 206.

¹⁵⁶ *Animae dimidium meae* (*Lettres à Turretini* vol. III, p. 62).

SECONDE PARTIE

LES FONCTIONS OU LE MINISTÈRE DE L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

Le ministère sacré

En abordant maintenant les problèmes de la *pratique* ecclésiastique, nous pénétrons dans un domaine où Ostervald se sentait plus à l'aise que dans celui de la doctrine ecclésiologique proprement dite. Il aime en effet mieux parler de la lutte contre l'ignorance que de la vérité. Mais avant de voir dans le détail comment il comprenait l'homilétique et la catéchétique, la liturgique, la cybernétique et la poeménique, il faut répondre à une première question : quelle est la nature et la nécessité du ministère dans l'Eglise, et quelles en sont les fonctions, les formes et les conditions ?

Lors de la Réforme, cette question avait reçu dans les Eglises continentales une réponse qui agaçait Ostervald, et il prétendait — à juste titre sans doute — que des raisons politiques l'avaient déterminée autant, sinon plus, que des raisons théologiques. Il ne pouvait admettre que pratiquement les ministères de l'Eglise eussent été réduits au seul ministère de la prédication, que le gouvernement de l'Eglise eût presque partout passé dans les mains du magistrat, et qu'on eût inventé de nouvelles fonctions paroissiales que la tradition n'avait jamais connues. Mais ce n'est pas seulement par regret du passé récent qu'il jugeait nécessaire de donner une réponse nouvelle à la question du ministère sacré. Aux yeux d'Ostervald, il fallait reprendre à la base le problème du ministère dans l'Eglise à cause des revendications toujours plus pressantes du piétisme, qui réclamait pour les laïcs des responsabilités accrues et des charges plus volontiers consenties¹. Il fallait enfin défendre le ministère contre l'anticléricalisme radical des illuminés², qui prétendaient que les femmes, les artisans et les gens les plus ignorants « peuvent entendre l'Esriture aussi bien & mieux que les plus habiles docteurs »³.

Ostervald donne à la question du ministère une réponse toute dominée par le cléricisme dont il était, au dire de Gretilat, « un des représentants les plus intransigeants »⁴ : « la direction, et le gouvernement de l'Église appartient aux Pasteurs »⁵ ! Et s'il admet l'utilité et même la nécessité⁶ des collèges d'Anciens ou des consistoires, il ne veut pas leur reconnaître une participation effective à la direction spirituelle de l'Église⁷, car, selon lui, leur fonction ne se justifie pas par une institution divine, mais elle est — comme le prouve l'Histoire ecclésiastique — une invention de Calvin⁸. C'est sans doute la raison pour laquelle Ostervald, dans les scolies de sa Bible de 1744, expliquera régulièrement le terme de *πρεσβύτερος* de manière à faire penser qu'il ne peut en aucun cas s'agir des Anciens tels que les connaissent les ordonnances ecclésiastiques réformées, mais de prêtres ou de pasteurs⁹. Ainsi les laïcs, ne revêtant aucun ministère spirituel, c'est-à-dire aucune fonction ecclésiastique d'institution divine, n'ont pas à gouverner l'Église, mais à se laisser gouverner par les pasteurs. Ce n'est pas à dire qu'ils doivent rester oisifs, car tout le champ des entretiens pieux est à leur disposition.¹⁰

Les « ordres sacrés »¹¹ par contre sont d'institution divine¹². Comme Calvin¹³, Ostervald estime que s'ils ne sont pas un sacrement, c'est parce qu'ils « ne regardent pas tous les fidèles »¹⁴, mais les seuls ministres, qui sont « des hommes de Dieu, des envoyés du Christ, des successeurs d'Apôtres »¹⁵. Or puisque Dieu n'a pas voulu enseigner et régir les hommes par des anges ou des révélations extraordinaires, mais qu'il a voulu utiliser le ministère d'hommes¹⁶, il est permis d'affirmer que « sans le ministère ni la connaissance, ni la piété, ni l'ordre ni l'union ne pourraient être conservés »¹⁷, et même qu'en dehors de lui « l'Église ne pourrait subsister »¹⁸. Voilà pour la *nature*¹⁹ et la *nécessité* du ministère.

Comme nos trois derniers chapitres expliqueront dans le détail la notion ostervaldienne des *fonctions* du ministère, nous pouvons, ici, résumer sa pensée. Il faut avouer que ce n'est pas très facile. Si Ostervald affirme, d'une manière générale, que « l'Office des Pasteurs est de prêcher l'Évangile ; & de conduire l'Église selon les Loix de Jesus-Christ & des Saints Apôtres »²⁰, ce n'est pas sans faire passer avant toutes choses l'éminente portée morale de cette activité²¹, et sans marquer sans cesse sa mauvaise humeur contre les autorités politiques qui, au XVI^e siècle, enlevèrent aux pasteurs le gouvernement de l'Église pour en faire « de simples Prédicateurs »²². On ne se tromperait donc pas trop en disant que, pour Ostervald, la fonction du ministère se réduit en somme à « s'opposer aux progrès du vice » et à gouverner l'Église par la discipline.

En ce qui concerne les *formes* du ministère sacré, Ostervald établit, comme il était de coutume dans la tradition réformée, une distinction entre les ministères extraordinaires qui servirent à établir l'Église, à savoir ceux des apôtres, des prophètes et des évangélistes²³, et les ministères institutionnels ou ordinaires qui servent à la maintenir. Ceux-ci existèrent jusqu'au XVI^e siècle où on les réduisit tous à celui de la prédication. Or le gouvernement de l'Église « est pour

le moins aussi essentiel que la prédication »²⁴. C'est pourquoi Ostervald réclame pour son Eglise le rétablissement du ministère tripartite traditionnel, c'est pourquoi il affirme dans son *Catéchisme* (officiellement reçu par l'Eglise neuchâteloise en 1702 comme étant « très conforme à la Parole de Dieu, & à la Sainte Doctrine qui est enseignée dans nos Eglises »²⁵) qu'il y a, comme ministères, « les Charges des Evesques, des Prestres ou des Pasteurs, & des Diacres » qui « sont sacrées & établies par Dieu »²⁶.

Ostervald parle peu des *Diacres* qu'il voudrait voir exercer l'un des ministères ecclésiastiques²⁷. Il se contente de déplorer que leur institution, décrite au chapitre 6 du livre des Actes des Apôtres, soit tombée en désuétude²⁸, et pense qu'il serait bon que, selon la pratique anglicane, les proposants passent par « une espèce d'ordre inférieur »²⁹ qui leur permettrait d'officier dans les cultes en qualité de lecteurs. Il parle par contre couramment des *Prêtres*, terme qu'on utilisait d'ailleurs encore fréquemment au début de la Réforme pour désigner les ministres, et qu'il ne veut pas, comme nous l'avons vu plus haut, appliquer aux Anciens d'Eglise, mais à ceux qu'il lui arrive d'appeler « nos Sacrificateurs »³⁰, c'est-à-dire aux pasteurs.

Mais c'est au ministère *épiscopal* qu'Ostervald tenait avant tout. Ce ministère correspondait sans doute le mieux à sa vocation et il regrettait apparemment de ne pouvoir le revêtir, se souvenant que « si quelqu'un aspire à être évêque, il désire une charge excellente » (1 Tim. 3. 1). Il n'était pas le seul réformé de cet avis³¹ : le fameux prédicateur Pierre DuBosc (1623-1692)³² était fermement épiscopaliste; et la Vénéérable Classe de Neuchâtel, unanime, confirma, en 1721, Jean-Frédéric Ostervald dans sa charge de Doyen parce qu'il n'y avait « aucun autre Employ de la Compagnie à remplir que le décanat »³³, c'est-à-dire pas de charge épiscopale. Certes Ostervald fera savoir à un correspondant anglican qu'aussi bien le régime ecclésiastique d'Angleterre que celui de Neuchâtel « peut être retenu pour la gloire de Dieu et le salut de l'âme »³⁴. Il ne fera donc pas dépendre la légitimité de l'Eglise de son gouvernement et n'admettra pas la doctrine légitimiste de la succession apostolique³⁵, ne voulant pas qu'on introduise des éléments de « superstition » dans l'ordination. Il n'y aura donc pour lui aucune différence d'ordination entre le presbytérat et l'épiscopat, et l'évêque qu'il voudrait voir à la tête de son Eglise ne serait, par rapport aux pasteurs, qu'un *primus inter pares*³⁶. Mais cet évêque, il le veut ! Il le veut quand il se plaint du « défaut de sul'ordination entre les Pasteurs »³⁷, et de l'« égalité presbytérienne »³⁸, quand il proteste contre l'abolition de « l'institution divine » de l'épiscopat³⁹, quand il en parle sans cesse dans ses écrits; tant et si bien que chacun, dans le clergé neuchâtelois et ailleurs, était au courant de la chose, ce qui ne plaisait qu'à moitié aux pasteurs des Montagnes⁴⁰, dans les premières années du XVIII^e siècle tout au moins. Mais sur ce point précis, ses efforts de réforme échouèrent. S'y prit-il avec trop de prudence ? Les autorités politiques y mirent-elles un frein, ou fut-ce peut-être le poids de deux siècles de tradition réformée qui l'en empêcha ? Ostervald essaya pourtant de combattre loyalement cette tradition à l'aide des arguments qui avaient légitimé la Réforme : l'autorité absolue de l'Ecriture et l'autorité

relative de la pratique de l'Église ancienne? Mais il se peut aussi que cette tentative de réintroduire l'épiscopat dans son Église fut le seul point de son programme de réforme ecclésiastique qui essuya un échec complet, parce que l'épiscopat qu'il voulait était plus administratif que charismatique, qu'il se fondait davantage sur les besoins de l'Église que sur un droit canonique légitimé théologiquement. Comme il ne voulait pas poser le problème sur ce terrain-là — ce qui l'aurait obligé de revoir la question de l'ordination et des « ordres sacrés » du point de vue de la doctrine du Saint-Esprit — il avait beau réclamer en temps et hors de temps qu'on reconnût « l'institution divine de l'épiscopat », il était vaincu d'avance, car son « épiscopat » était théologiquement identique au presbytérat que reconnaissait l'Église réformée. Celle-ci n'avait donc aucune raison théologique de le suivre, et elle ne crut pas sage non plus de lui donner raison pour des motifs d'ordre pratique ⁴¹.

On a par contre tout lieu de supposer que la ténacité d'Ostervald pour rehausser la valeur assez quelconque ⁴² du clergé de son Église, eut davantage de succès. Les *conditions* qui permettent d'entrer dans les fonctions pastorales l'ont en effet préoccupé de tout temps.

Il y a, selon lui, trois choses « qui sont absolument nécessaires à ceux qui se destinent au St. Ministère. Ces trois choses sont la Piété, les Dons, & le Travail » ⁴³. On reconnaîtra d'ailleurs qu'Ostervald était aussi sévère envers lui-même qu'envers les autres, et qu'il cherchait à remplir de son mieux les conditions qu'il posait à ceux qui voulaient se vouer au pastorat. Animé d'une piété extrêmement profonde, travaillant avec une assiduité exemplaire à l'édification de son Église, il ne démentit jamais — même si l'Histoire devra reconnaître qu'il n'avait pas plus d'exigence intellectuelle que ses contemporains — le très louangeux certificat que lui décerna dans sa jeunesse la faculté de Saumur, et d'après lequel il joignait « aux dons de l'Esprit, une Modestie singulière, une grande Tempérance, une pureté & une in-innocence (sic) des Mœurs admirables, une véritable Candeur d'Ame, une Piété solide & toutes les Vertus requises aux Personnes qui se consacrent au St. Ministère » ⁴⁴.

De toutes ces conditions, la *piété* est la seule « *sine qua non* » ⁴⁵, l'article « le plus essentiel » ⁴⁶, celui auquel il faut réserver le plus d'attention. Elle est en effet indispensable à la prédication, puisque « le cœur est la source du discours » (Erasme) ⁴⁷ et que par conséquent seul « ce qui vient du cœur va au cœur » ⁴⁸. Ostervald surveillait donc de près la piété des futurs pasteurs qui lui étaient confiés, et il avait des fiches où il notait, très discrètement d'ailleurs, leurs différents états d'âme comme leur conduite ⁴⁹.

Il faut attendre en second lieu des pasteurs des *dons* très divers puisque, pour le ministère tel que le comprend l'Église réformée, « il faut être propre à tout » ⁵⁰ : il y a d'une part les dons du corps (bonne voix, santé), de l'autre ceux de l'esprit qui sont « le Bon-sens, la Pénétration, la clarté, la Mémoire &c » ⁵¹. Le pasteur, en effet, doit être versé « dans les Langues, dans l'Histoire, dans la Théologie & dans la Morale » ⁵². Pénétré de cette piété, équipé de ces dons, le pasteur enfin *travaillera* sans relâche, « ne fut-ce que pour dompter la chair » ⁵³.

Et l'*ordination*, demandera-t-on, est-elle une condition au ministère sacré? Chose curieuse, Ostervald n'en parle presque jamais, évitant ici encore un problème qui pourrait montrer qu'il se sent mal à l'aise dans tout ce qui touche à la doctrine du Saint-Esprit; peut-être aussi parce que le piétisme l'avait convaincu qu'il ne faut pas donner aux rites et aux choses qui passent pour « extérieures » une importance exagérée⁵⁴. Il se contente, sans plus, de la classer dans ce qui va de soi si l'on veut exercer un ministère. Il y voit d'ailleurs une porte qui se ferme plutôt qu'une porte qui s'ouvre: c'est-à-dire un dernier barrage pour exclure du ministère les candidats dont tout fait penser qu'ils ne vaudront rien comme pasteurs, car il vaut mieux, pour une Église, avoir quelques bons ouvriers que beaucoup de mauvais⁵⁵. Il estime cependant qu'ils sont « fautifs d'un péché très grave et d'une témérité sacrilège »⁵⁶, ceux qui veulent entrer dans la charge pastorale sans y être appelés par Dieu, et que, pour l'ordre et la bienséance, il est « absolument nécessaire » de faire reconnaître cette vocation interne par les « pasteurs et recteurs de l'Église »⁵⁷.

Quelles sont, maintenant, les fonctions que ce clergé pieux, doué et travailleur doit remplir?

NOTES DU CHAPITRE PREMIER

¹ On ne se rend peut-être pas très bien compte, aujourd'hui, de l'élément révolutionnaire qu'il y avait dans la revendication piétiste de permettre aux fidèles et aux femmes de parler publiquement, c'est-à-dire dans des assemblées et des réunions, des choses de Dieu. C'est qu'on n'est plus lié, comme alors, par les confessions de foi: la Confession helvétique postérieure, p. ex., affirmait que « nul ne doit usurper l'honneur du ministère Ecclésiastique » et condamnait « tous ceux qui courent d'eux-mêmes, sans avoir été esleus, envoyez ni ordonnez » (*La Confession helvétique postérieure*, p. 104 et 105).

² On se souvient de la manière dont les *Lettres fonatiques* de B.-L. DE MURALT ridiculisent et disqualifient le clergé.

³ *S. d. C. I* p. 78.

⁴ P. 93.

⁵ *Romains* ad 12. 8; cf. *Catéchisme* p. 72, etc.

⁶ Cf. *Compendium* p. 328; *Ministère* éd. 1737, p. 185.

⁷ Sur ce point, Ostervald tient compte de la discipline en vigueur dans son Église. Il s'efforce simplement de lui donner l'interprétation la plus restrictive possible (cf. *Ministère* éd. 1737, p. 185 ss): Les Anciens doivent surveiller les mœurs des paroissiens, permettre au pasteur de connaître plus facilement ses ouailles (cf. *Ministère* p. 252), lui faire rapport sur toute démarche disciplinaire qui s'impose, participer à la réconciliation des pécheurs, administrer les deniers des pauvres (cf. aussi *Ministère* p. 275). Les Anciens sont désignés par cooptation, puis présentés, dans la règle, à la paroisse devant laquelle ils sont installés. Au cas où, dans une votation du consistoire, le pasteur est mis en minorité, celui-ci peut exercer un droit de veto jusqu'à ce que la Vénérable Classe ait tranché le cas. Enfin, s'il est vrai que « les Consistoires qui sont adjoints au Pasteur portent une partie du fardeau » (*Ministère* p. 248) de la discipline générale, ils n'ont rien à voir dans la discipline particulière (avertissements particuliers, visitation de malades, etc.), car celle-ci « regarde le Ministre seul » (ibid.).

⁸ « On a beaucoup disputé si les Anciens sont d'Institution divine. Il y a deux sentimens sur ce sujet. Les uns croient que l'Institution en est due à Calvin, & qu'avant cela la discipline appartenait à l'Évêque & aux Pasteurs ou Prêtres. D'autres croient qu'il y en avoient dans l'Église Primitive, qu'on appelloit *πρεσβυτεροι*. Mais je ne crois pas que ce mot signifie autre chose

que les Prêtres » (*Ministère* éd. 1737, p. 185). Dans le *Compendium* (p. 328), Ostervald, parlant des Anciens, dira : *Utilis est horum institutio, tamen illa neque ex Historia Ecclesiastica, neque ex Scriptura probari potest.*

⁹ Dans Actes 14. 23 ils deviennent « Des Prêtres ou des Pasteurs »; dans 1 Tim. 5. 17 et Tite 1. 5 des « Prêtres ou Anciens », et à propos de 1 Pierre 5. 1 et 5, Ostervald rappelle que le mot grec « est celui de Prêtres ». Enfin, il ne mentionne jamais le ministère presbytéral dans les *Argumens* ad 1 Tim. où le terme de *πρεσβύτερος* se trouve quatre fois.

¹⁰ Il n'est pas aisé d'apprécier objectivement ce « cléralisme » ostervaldien. La distinction qu'il établit entre les ministres et ce qu'il appelle « le commun des chrétiens » (*S. d. C. II* p. 122), peut parfaitement être comprise comme un écho à divers passages néotestamentaires où l'on voit le Saint-Esprit demander à l'Église de lui « mettre à part » (cf. Actes 13. 3) certains hommes qui, par conséquent, vont faire face au *πληθος* (Actes 4. 32; 6. 2 et 5; 15. 12 et 30) ou à l'*οχλος* (Actes 1. 1 et 15; 8. 6; 11. 24 et 26; 13. 45) des croyants. Mais la minime importance qu'il accorde à l'ordination — nous y reviendrons plus bas — comme le fait qu'elle s'applique, selon lui, au seul ministère pastoral, peut aussi bien faire penser que la distinction entre le clergé et le peuple de l'Église dépend moins des charismes de l'Esprit que d'études académiques et d'une fonction « professionnelle ». Son cléralisme serait dans ces conditions le cléralisme classiquement décrié, une certaine technocratie ecclésiastique. Ce qui ferait d'un homme un ministre serait donc moins la grâce et le don de l'Esprit, reconnus ou transmis par l'imposition des mains, qu'un métier appris à l'académie. Ainsi ses sempiternelles critiques contre la tradition réformée, qui a fait des ministres uniquement des prédicateurs et des docteurs, ne porteraient plus, puisque, sur le fond même, il donnerait raison à ce qui paraît bien être la notion (traditionnelle sinon dogmatique) du ministère dans l'Église réformée.

¹¹ *La Sainte Bible*, scolie ad 1 Tim. 3. 2.

¹² Cf. *Catéchisme* p. 72; *Compendium* p. 2, 325. Il est vrai que dans le *Ministère*, Ostervald semble fonder le ministère sur les ministres eux-mêmes : sur leur piété, leurs dons et leur travail (p. 1-18).

¹³ *Institution* IV. 14. 20, IV. 19. 28. Le *Catéchisme* de Genève, de son côté, dit qu'il n'y a que deux sacrements « que le Seigneur Jesus ait institué pour toute la Compagnie des fideles » (Question 321, citée d'après W. NIESEL, op. cit. p. 36), ce qui signifie qu'il peut y en avoir d'autres qui ne sont pas communs à tous les croyants (cf. encore la Confession de la Rochelle, qui dit la même chose sur le nombre des sacrements, *ibid.* p. 74).

¹⁴ *Compendium* p. 363.

¹⁵ *Ibid.* p. 333.

¹⁶ *Ibid.* p. 325.

¹⁷ *Ibid.* p. 326.

¹⁸ *Ministri sunt Dei, in opere salutis adiutores; absque illorum Ministerio Ecclesia stare nequit* (*ibid.* p. 332).

¹⁹ Il faut reconnaître d'ailleurs qu'Ostervald ne serre jamais de très près l'aspect à proprement parler dogmatique du ministère. Sous le titre « de natura ministerii Evangelici », il parle plutôt des fonctions du ministère (cf. *Compendium* p. 2 ss).

²⁰ *Catéchisme* p. 110; cf. *Ministère* p. 3; *S. d. C. II* p. 83-115. Dans le *Compendium* (p. 2-5), il expose la fonction du ministère sous quatre chefs : enseigner, administrer les choses saintes, exercer la discipline ecclésiastique et rechercher la piété et la pureté de vie et de mœurs; et dans les *Observ.* il la résume en soulignant que « l'officium nostrum præcipue est explicare Scripturam Sacram » (n° 34, p. 33).

²¹ « Les pasteurs sont établis pour s'opposer aux progrès du vice, & pour estre des sources publiques d'instruction, d'édification, & de bons exemples » (*S. d. C. II* p. 82; cf. *Sermons* p. 111 s, 226, 233 s; *Catéchisme* p. 186; *Impureté* p. 398; *Ethica* p. 139; *Compendium* p. 267, etc.).

²² *S. d. C. II* p. 31. Il y a en effet vix ulla periculosior opinio que celle qui veut réduire les ministres à être des hommes qui « certis quibusdam horis & temporibus ad populum verba faciant (!), preces recitent, aut ritus quosdam externos in Ecclesia obeant » (*Compendium* p. 3 s; cf. *Entretiens* p. 202 s). Dans ses *Lettres à Turretini* (vol. II, p. 394), donnant le programme des activités du ministère, Ostervald ne cite même pas la prédication.

²² *Compendium* p. 326 s. D'après la *Confession helvétique postérieure*, qui énumère comme ministères de la nouvelle alliance ceux des apôtres, prophètes, évangélistes, évêques, anciens, pasteurs et docteurs (il manque des diacres !), il reste comme ministères permanents ceux d'évêques, de prêtres (en latin : presbyteri = anciens), de pasteurs et de docteurs, « mettant toutefois bonne distinction partout » (op. cit. p. 103 s).

²⁴ *S. d. C. II* p. 107. Cf. en particulier la dernière partie du « Défaut des pasteurs » (ibid. p. 107-115).

²⁵ *Catéchisme*, approbation.

²⁶ *Catéchisme*, p. 216; (cette affirmation est reprise dans les éditions de 1708, 1742, 1774, 1784 et 1822 du *Catéchisme*). Cf. aussi *S. d. C. II* p. 23, 107; *Observ.* n° 21, p. 23; et encore TURRETTINI, « *Compendium Historiae ecclesiasticae* », *Opera III*, p. 199. Ajoutons cette citation d'une lettre d'Ostervald à Tronchin (1^{er} juin 1701) : « Nous sommes icy plusieurs Pasteurs, qui aommes persuadez... de la legitime autorité des Evesques. Et tant qu'on ne viendra pas de ce point, il ne faut pas s'imaginer qu'on voye une Reformaçõn gñale. »

²⁷ Dans le *Compendium*, en énumérant les ministères, il ne les cite pas à côté des évêques, des prêtres et des ministres (p. 328), bien qu'il en parle à la p. 329; dans *l'Impureté* p. 191 et 276, il ne parle que d'évêques et de prêtres.

²⁸ *Compendium* p. 329.

²⁹ GREYLLAT, *supplément* p. L; cf. *Argumens* ad I Tim. 3.

³⁰ *Liturgie* p. 4. Ce titre de prêtre, il l'identifie à celui de pasteur, comme le montre l'*Argument* ad Tite I qui parle de « prêtres » quand la Réflexion au même chapitre parle de « pasteurs ». Cf. plus haut notes 8 et 9. On regrette qu'Ostervald n'ait pas donné d'explication à ce lapsus calami qu'est le terme de « sacrificateur », en faisant p. ex. l'exégèse de Rom. 15. 16.

³¹ On ne peut sans doute pas signaler comme un aigne d'épiscopalisme le fait qu'Anton Klingler, Antistes de Zurich de 1688 à 1713, ait voulu porter — contre l'avis du magistrat — le titre d'« Excellence » (cf. HADORN, op. cit. p. 29), car cette manie de s'intituler « Excellence », très courante alors, relevait davantage de l'ambassade lancée par l'ambassade de France à Soleure que d'une réflexion théologique! — Notons encore que pour la Suisse allemande tout au moins, le système épiscopal était de règle, sinon en droit du moins en fait, puisque les Antistes de Bâle et de Zurich, ou le premier Doyen de Berne étaient nommés à vie, et avaient le pouvoir légitime de gouverner l'Eglise selon les règles de l'épiscopat (cf. WERNLE p. 19 s). A cause de cela, Ostervald pense que les Eglises de Suisse allemande ne s'opposeraient pas à la réunion des épiscopaux et des presbytériens d'Angleterre (cf. GREYLLAT, *supplément* p. XII), à laquelle travaillait, avec Leighton, l'ami d'Ostervald Gilbert Burnet (1643-1715), évêque de Salisbury (cf. *Encyclopaedia Britannica*, vol. IV, p. 435, col. 2). En Suisse française, si un certain ministère épiscopal était reconnu au doyen des compagnies de pasteurs (Genève et Neuchâtel), ce ministère était revêtu chaque année (ou tous les deux ans) par un titulaire nouveau. A Lausanne, c'étaient les professeurs de l'Académie qui exerçaient collégalement une sorte de « chorépisopat » sous le haut patronage bernois.

³² Cf. VINET, op. cit., p. 370 s.

³³ *Arrêts* vol. IX, p. 49.

³⁴ GREYLLAT, *supplément*, p. LXXIV.

³⁵ En parlant des ordres de l'Eglise romaine, il remarque qu'on y tient compte de rites *vani & superstitiosi* (*Compendium* p. 363). De même, il ne comprend pas la « prévention » de l'archevêque William Wake de Cantorbéry, qui mettait comme condition à l'union des Eglises « que nous envoyions nos Etudiains prendre les ordres en ce pays là » (GREYLLAT, *supplément* p. XLII). C'est certainement aussi en pensant à la doctrine de la succession apostolique qu'Ostervald écrit au secrétaire de la S.P.C.K., William Nicholls, qu'« in nonnullis a vobis dissentiamus » (ibid. p. LXXIV).

Il y a trois aspects du problème à mentionner ici : 1) D'abord il faut se souvenir que là où Ostervald s'oppose à la superstition et aux préventions ou préjugés, c'est régulièrement à partir d'un *a priori* rationaliste plutôt que biblique. Pour lui la notion juridique de la succession apostolique tiendrait donc compte d'une réalité de la présence du Saint-Esprit dans l'Eglise qui ne convient pas à sa propre pneumatologie. 2) Ostervald est un trop fidèle adhérent d'une notion légitimiste du gouvernement de l'Eglise pour admettre que son propre ministère ne soit pas légitime. Il doit être légitime, puisqu'il l'exerce, et prétend l'exercer de la part de Dieu

et non de la part des hommes, la démocratie dans l'Eglise lui étant en abomination (cf. *Compendium* p. 336). — Le ministère réformé peut donc lui paraître tronqué, mais pas illégitime. 3) Enfin, il ne faut pas oublier à quel point Ostervald s'intéressait aux ordinations de réformés dans l'Eglise d'Angleterre (cf. plus haut Première partie, chap. IV, notes 47 et 48). D'une façon générale, on peut dire cependant que si Ostervald souligne l'importance des listes épiscopales dressées par Eusèbe et par d'autres auteurs anciens, c'est pour rappeler qu'il y a eu des évêques dès le temps des apôtres, et non pour faire dépendre la légitimité du ministère de l'ordination épiscopale (cf. *Compendium* p. 328).

³⁶ *Compendium* p. 328; cf. *Argumens* ad I Tim. 3.

³⁷ GREILLAT, *supplément*, p. XLVI; cf. *ibid.* p. LIX.

³⁸ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 104.

³⁹ *Argumens* ad I Tim. 3; cf. GREILLAT, *supplément*, p. LIX; *Catéchisme* p. 216; *Observ.* n° 580, p. 677, et encore *Ministère* p. 30 a, où il prend position contre Daillé, qui rejetait l'épiscopat.

⁴⁰ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 110.

⁴¹ Cette tentative avortée de retrouver, pour une église réformée, un gouvernement épiscopal est donc intéressante surtout dans la mesure où elle montre que le problème de l'épiscopat est théologique avant d'être pratique. Il serait donc inutile de vouloir le reprendre et le mener à chef sur le terrain que choisit Ostervald, car ce problème dépasse de beaucoup la question pratique du gouvernement de l'Eglise : c'est dans le cadre de la doctrine du ministère et de la succession apostolique qu'il trouvera une solution soit positive, soit négative. Les Anglicans du temps d'Ostervald, malgré leur latitudinarisme, avaient donc raison de ne pas vouloir quitter, sur ce point, le terrain de la théologie et du droit canonique.

⁴² GREILLAT p. 59 ss.

⁴³ *Ministère* p. 3. ETIENNE GAUSSEN, dont Ostervald commentait les *Quattuor Dissertationes Theologicae* (cf. p. 3) dans ses leçons de théologie, dit aussi, comme d'autres auteurs de l'époque : Duo ... sunt quae in Theologo requiruntur : quorum alia sunt ... humilitas, modestia, temperantia, devotio &c. Alia ... firmum iudicium, tenax memoria...

⁴⁴ Cité dans *Particularitez* p. 4

⁴⁵ *Compendium* p. 6.

⁴⁶ *Ministère* p. 6. Le *Ministère* comme le *Compendium* commencent par des préliminaires où se trouvent les requisita in V.D.M. Cette idée que la piété personnelle du pasteur est capitale pour que son ministère puisse s'accomplir régulièrement — il serait probablement hâtif de la rapprocher sans autre de l'hérésie donatiste — était courante dans le piétisme et le rationalisme de l'époque : avancée, en Suisse, par les piétistes bernois König, Lutz, Gtildin, etc., (cf. HADORN, op. cit. p. 83), elle trouvait un chaleureux défenseur en WERENFELS, qui disait dans une épigramme : Quisque oves Christi vis pascere / Dispice primum, / Ipsene sis veras illius inter oves. / Quis non ex ovibus, / qui non est de grege Christi / Pastor non erit ille bonus. (« Fasc. epigr. » *Opuscula II*, p. 506 s). En Allemagne Buddeus prônait aussi la theologia regentorum et affirmait que « quis non gustavit Deum, et voluntate percipit, quantumvis multa contra Atheos disputet, ipse Atheus est » (« *Observ. select.* » V, p. 298, cité par A. F. STOLZENBURG, op. cit. p. 46). — Mais de regentium, le pasteur, plus tard, devint Depositar der öffentlichen Moral, comme le veut Johann-Joachim Spalding (1714-1804) (cité par K. R. HAGENBACH, op. cit. V, p. 158). « Sources publiques ... de bons exemples » disait déjà Ostervald des pasteurs (*S. d. C. II*, p. 82) ! Celui-ci revenait d'ailleurs sans cesse, et avec raison, sur cette nécessité, pour le pasteur, de vivre une vie de piété (cf. *Lettres à Turretini* vol. II, p. 394; *Sermons* p. 118-134; *S. d. C. II* p. 115-134; *Entretiens* p. 171; *Ministère* p. 6 ss; *Ethica* p. 142; *Compendium* p. 6 ss; *Observ.* n° 9, p. 11, etc.)

⁴⁷ ... cor, orationis fontem (cité *Ministère* p. 9).

⁴⁸ *SERMONS* p. 27; cf. *S. d. C. II* p. 123-125 et *Entretiens* p. 91-95.

⁴⁹ DURAND p. 160. N'oublions pas que pour Ostervald « les Jeunes sont vains, présomptueux, sensuels, adonnez aux plaisirs, violents & hardis dans leurs passions; imprudents d'ailleurs & inconstans, parce qu'ils n'ont pas des lumières & de l'expérience » (*S. d. C. I*, p. 266).

⁵⁰ *Ministère* p. 13.

⁵¹ *Ibid.* p. 13 (principalement le bon sens ! *S. d. C. II*, p. 263 s).

⁵² *S. d. C. II* p. 115.

⁵³ *Ministère* p. 15; cf. *ibid.* p. 15-18.

⁵⁴ Peut-être est-ce parce que l'ordination contredit sa tendance à fonder le ministère sur le ministre lui-même (sa piété, ses dons et son travail) qu'Ostervald n'insiste pas davantage sur cet aspect des conditions à l'exercice du saint ministère.

⁵⁵ *S. d. C. II* p. 132 ss; cf. *Argumens* ad 1 Tim. 3 et 5.

⁵⁶ *Compendium* p. 12.

⁵⁷ *Ibid.* p. 13; cf. *Excursus VI*.

CHAPITRE II

La lutte contre l'ignorance

La première fois que Claude Pajon fit dresser l'oreille des hérésiologues de l'Eglise réformée de France, ce fut lors d'une prédication synodale, à Saumur en 1665. Il y affirmait que « l'ignorance est la principale source du péché »¹. Cette opinion devint également celle de son disciple Ostervald, et on peut supposer qu'elle provenait davantage de l'esprit du temps, qui reprochait à tout le passé son obscurantisme, que de la lecture d'Ephésiens 4. 18 ou de 1 Pierre 1. 14². L'ignorance est ainsi, pour lui, la première de toutes les sources de corruption de son époque³, la première aussi de celles qui engendrent l'impureté⁴, bien plus : elle est « la source et la racine de tout ce qui est mauvais »⁵. C'est donc en luttant contre elle, en apportant des lumières, qu'on changera le monde et le rendra meilleur. Au fond, ce n'est plus la Parole et l'Esprit qui vont arracher l'homme au péché en lui donnant la foi, c'est l'*Aufklärung* qui va sortir l'homme de sa peccamineuse ignorance et le rendre vertueux⁶.

Ostervald concède, « il est vrai, que la corruption procède quelquefois de la malice du cœur qui résiste aux lumières de l'esprit, & que les hommes agissent souvent contre leurs connoissances. Cependant, on peut dire, sans crainte de se tromper, que si les Chrestiens estoyent bien instruits, ils ne seroient pas si corrompus »⁷. On ne se trompera pas davantage en mettant au compte de la lutte contre l'ignorance ce qu'il enseigne sur la prédication et le catéchisme.

* * *

La Confession helvétique postérieure, à laquelle l'Eglise neuchâteloise était encore liée en droit, professe que *la prédication de la Parole de Dieu est la Parole de Dieu*. On cherchera longtemps chez Ostervald l'écho de cette affirmation à la fois audacieuse et vraie. Là où il aurait pu traiter de l'homilétique dans son principe (p. ex. dans son *Traité des sources de la corruption* (II, Source 3 : le défaut des pasteurs, pp. 82-134) ou dans celui du *Ministère sacré* (pp. 23-154) qui contient son homilétique), il faut en effet chercher soigneusement pour trouver, ici ou là, et comme en passant, un rappel que la prédication est celle de la Parole de Dieu, de l'Evangile ou de Jésus-Christ. Habituellement, il se contente de donner des conseils et de faire des remarques d'homilétique formelle.

Force nous est donc de suivre le chemin qu'il a lui-même tracé, pour aboutir peut-être à certaines conclusions théologiques qui semblent avoir été les siennes :

La première chose qui saute aux yeux, c'est que pour Ostervald, car il est bien fils de son temps ⁸, la prédication n'est qu'une *espèce* du *genre* « rhétorique » ⁹, comme la révélation chrétienne n'est qu'une *espèce* du *genre* « révélation », la religion chrétienne une *espèce* du *genre* « religion », et l'Église une *espèce* du *genre* « société ». Toutefois deux faits, dont Ostervald ne semble pas avoir mesuré les conséquences, s'interposent ici, et risquent de faire craquer le cadre d'une homilétique qui ne serait que la forme christianisée d'une rhétorique humaniste : le fait d'abord que la matière même qui est traitée peut revendiquer une forme qui lui soit propre et par conséquent bouleverser le déroulement normal d'un discours religieux ¹⁰; ensuite, et il vaut la peine de s'y arrêter un peu, le fait qu'un texte biblique se trouve normalement à la base de toute prédication. La présence d'un texte biblique devient forcément gênante quand on fait entrer l'homilétique dans le domaine de l'art oratoire. Ostervald, du moins, en était visiblement mal à l'aise.

D'un côté, on l'entendait souhaiter le retour des temps de l'Église ancienne où « on ne prenait ... aucun Texte, quand on avait dessein de traiter des matières particulières. Quand les Pères montoient en chaire, ils se contentoient de dire à l'entrée de leurs Sermons, *j'ai dessein de vous parler aujourd'hui de telle & telle chose* &c. C'étoient-là des Discours simples. Il seroit à souhaiter qu'on eût aujourd'hui la liberté d'en faire de pareils : mais ce seroit donner du scandale, que de ne point prendre de Texte » ¹¹. D'un autre côté, Ostervald avait un tel respect du texte à prêcher qu'il lui est arrivé de recomposer à la dernière minute une prédication (il avait l'habitude de les écrire toutes), s'étant aperçu que celle qu'il avait déjà terminée, reposait sur une traduction qui ne correspondait pas à l'original, et n'ayant « jamais pu se résoudre à supposer un sens à un texte, parce que ce sens étoit commode » ¹². Toutefois, s'il prétend ne jamais s'y être résolu lui-même, il ne craignait pas de conseiller à ses étudiants de prendre certaines libertés à l'égard de leur texte, parce qu'« il est quelquefois difficile d'en trouver de propres » à la matière qu'on veut traiter. C'est pourquoi « un Ministre ... n'est pas obligé d'en trouver qui aille précisément à son sujet. On peut en prendre qui ne servent que de prétexte » ¹³. C'est dire, en somme, que s'il faut choisir entre un sujet et un texte biblique, c'est au sujet qu'il faut donner la préférence, c'est donc dire que le scrupule que la présence de l'Écriture avait donné tout à l'heure au prédicateur est surmonté, et que la prédication peut dépendre d'autre chose que de la Parole de Dieu. Et, de fait, « pour ce qui est de la Prédication, tout y dépend de la Piété. C'est elle qui fait trouver des sujets édifiants, qui fait qu'on s'attache à des sujets utiles & nécessaires; elle donne de la force, de l'onction aux Discours; elle fait dire des choses touchantes. La Piété est la source de la vraie Eloquence, qui est naive, simple & sublime » ¹⁴.

On n'aura pas trop de peine, dès lors, à connaître le *but* de la prédication : ce but, c'est « d'éloigner l'Impiété & les scandales, & ... faire fleurir l'ordre, la

paix, & la crainte» du nom de Dieu ¹⁵. C'est « d'éclairer l'esprit & de toucher le cœur » ¹⁶, et ceci non pas de façon générale, mais en s'accommodant « aux besoins de ses Auditeurs, & aux circonstances du lieu, du tems & des personnes » ¹⁷. Si donc le peuple de l'Eglise est dans l'erreur, le pasteur aura pour devoir « d'arracher du Champ de l'Eglise ces plantes maudites que l'Ennemi de nôtre salut y a plantées, & d'établir clairement & solidement la pure & saine Doctrine de l'Evangile » ¹⁸. S'il est, par contre, de mœurs relâchées, le prédicateur aura soin d'« instruire les hommes de leurs devoirs & ... les y porter » ¹⁹. Ostervald n'aurait sans doute pas désapprouvé ce que son biographe David Durand, encore davantage à la manière du XVIII^e siècle, dit du but de la prédication, en voulant

qu'un bon Pasteur, retrace à ma mémoire
 Les sentiers peu battus, qui mènent à la gloire.
 Qu'il pose, sans détour & sans obscurité,
 La base & les soutiens de la société,
 La Majesté des Loix, l'honneur des récompenses,
 Le retour des bienfaits, la peine des offenses,
 L'œil du Souverain Roi, fidelle observateur
 De la vertu naïve & du vice menteur ²⁰.

Et si nous demandons enfin ce que doit être la *forme* de la prédication, il faut tâcher de se représenter Ostervald en chaire. On le considérait alors « comme l'un des plus grands Prédicateurs de son Siècle » ²¹, et bien que lui-même eût « très petite opinion de ses sermons » ²², sa figure peut néanmoins nous être un modèle du prédicateur couru de l'époque. Ne disait-on pas qu'« il n'y avoit qu'à l'imiter à tous égards pour être un Prédicateur accompli » ²³? Regardons-le donc dans la chaire du Temple du Bas de Neuchâtel, construit en partie pour lui en 1696 ²⁴ et que M. Neeser qualifie admirablement de « local » ²⁵, dans la chaire où, le 14 août 1746, il fut terrassé par une attaque d'apoplexie, alors qu'il allait prêcher son deux cent vingt et unième sermon d'une série de prédications sur l'évangile selon saint Jean ²⁶, et au-dessous de laquelle toute la ville l'enterra le 17 avril 1747.

Il se lève. Il « était d'une riche taille, naturellement un peu maigre, & d'un bon & excellent Tempérament, soutenu & fortifié par la sobriété & le Travail. Son Visage étoit un peu long; son Front bien pris; le Nez bien fait; les yeux noirs, vifs & doux; la Bouche parfaitement belle, & qui portait sur elle toutes les graces. Son Air, en général serein, gracieux, grave & majestueux, imprimoit tout à la fois l'amour & le respect » ²⁷. Et maintenant il parle, gardant de l'ancienne coutume un chapeau sur la tête ²⁸, mais moderne quand même parce qu'ayant troqué le manteau contre la robe ²⁹ et portant perruque. Quand bien même il estimait que les homélies étaient la « manière d'expliquer l'Ecriture ... la plus Apostolique & la plus Chrétienne », et qu'elle interdit au surplus « de faire de vaines parades de son éloquence » ³⁰, il prêche aussi des « sermons », donc des sujets plutôt que des textes. Il bannit toute vaine éloquence, détestant que le pasteur ait l'air d'un comédien ³¹, mais dans sa tractation,

il suit à la fois sa nature et le bon sens, ce qui est une règle indispensable pour bien prêcher³². Il aurait applaudi à Frédéric-Guillaume 1^{er} qui donnait une amende de deux *thalers* à ses prédicateurs de cour dont le discours dépassait une heure³³, aussi ne prêche-t-il pas trop longtemps, et il fait porter tout le poids de son éloquence sur l'application, l'explication du texte étant, selon son enseignement comme d'après les sermons qu'il a laissés, une sorte de tremplin qui permet d'arriver à ce qu'on a au fond voulu dire en prenant le texte qu'on a choisi. Touchants, et parfois prenants, mais toujours longuets, ses sermons sont bien ce qu'il dit d'eux : des « Discours »³⁴, des « Exhortations & des conseils »³⁵, des « Entretiens »³⁶ ou des « Méditations »³⁷.

C'est peut-être à tort que nous nous sommes tant attardé au problème homilétique chez Ostervald. Nous nous souvenons en effet de ses sarcasmes à l'endroit de la prédication et de la petite estime où il la tient dans son enseignement. Mais le fait qu'il traite de la prédication beaucoup plus que des prières ou des sacrements ne signifie-t-il pas qu'inconsciemment, ou malgré soi, il lui reconnaissait un rôle primordial dans les fonctions de l'Église ? On voudrait pouvoir répondre à cette question. On voudrait surtout pouvoir donner une réponse à une autre question, plus importante : celle de savoir quel est, selon lui, le sens profond de la prédication chrétienne. Mais ici encore on ne peut pas répondre clairement à cause de cette sempiternelle double voie de sa pensée, à cause aussi de sa méthode tant théologique qu'homilétique de passer rapidement sur l'explication d'un sujet pour insister avant tout sur son *usus*. On peut seulement poser certaines questions de principe, les suivantes par exemple : S'il est vrai, comme Ostervald le dit une fois, que les pasteurs parlent « de la part de Dieu à son Peuple »³⁸, leur message est-il vraiment assumé par Dieu pour qu'il devienne Sa Parole ? Le « caractère » de Prédicateur n'est-il pas propre alors à susciter non pas du mépris, comme Ostervald le pense, mais plutôt la soumission et le respect, ou la rébellion et la haine ? Et s'il estime néanmoins que le prédicateur ne peut rencontrer qu'un haussement d'épaules et un sourire ironique, ne renie-t-il pas ce message « de la part de Dieu à son Peuple » qu'il vient de rappeler, et n'est-ce pas Ostervald alors — et non Calvin — qui livre le prédicateur au mépris des hommes ? Car ce qu'il attend du prédicateur, ce n'est pas qu'il brandisse l'épée à deux tranchants de la Parole de Dieu, mais qu'il « émeuve, touche ses Auditeurs, leur inspire des sentiments de Piété, d'amour de Dieu, de Charité &c »³⁹. Ceci fait surgir une autre question, la plus importante de toutes peut-être : est-ce que la prédication chrétienne n'est pas condamnée à devenir ce qu'il appelle « faire des phrases »⁴⁰ quand au lieu de *servir* la Parole de Dieu en la transmettant et en l'appliquant, toute pure, aux hommes d'une époque et d'un lieu donnés, on estime qu'il peut être tout aussi légitime de *s'en servir* comme d'un prétexte pour exposer ses propres idées ou les sujets qui vous préoccupent, et aller au-devant des besoins que la raison, les sentiments, les expériences et l'Histoire suscitent dans le cœur des hommes ?

Dans les catéchismes l'Eglise possède une seconde arme pour lutter contre l'ignorance. Pour Ostervald, ces catéchismes sont même « beaucoup plus importants & plus utiles que les Sermons & il seroit à souhaiter qu'on les substituât à la plupart des Prêches »⁴¹. Seulement les catéchismes traditionnels ne pouvaient servir à cette fin, car ils avaient été écrits pour lutter contre l'erreur plutôt que pour lutter contre l'ignorance. Il fallait donc en rédiger de nouveaux.

Il ne nous appartient pas de suivre de près, ici, la profonde évolution pédagogique qui se faisait au début du XVIII^e siècle, et qui participait elle aussi des deux courants piétiste⁴² et rationaliste⁴³. Qu'il nous suffise de savoir que l'œuvre catéchétique d'Ostervald s'intègre naturellement à cette évolution, et que c'est grâce à elle surtout qu'il est devenu « le grand Ostervald ». C'est là qu'il a résumé le mieux sa pensée, qu'il a donné son enseignement le plus clair. C'est en s'y consacrant qu'il a vraiment fait œuvre théologique : un catéchisme, à ce qu'il dit, est en effet « le meilleur cours de *théologie* » qui soit⁴⁴.

Ostervald estimait un nouvel effort catéchétique indispensable parce que les catéchismes en cours ne parlaient ni de l'histoire sainte, ni des fondements et des preuves de la religion, et fort succinctement de la morale⁴⁵. Il voulait que l'Eglise changeât, et pour y parvenir il faut, dit-il, « principalement travailler à former une nouvelle génération »⁴⁶. D'autre part il estime que « dans la Religion une bonne instruction est le fondement de tout »⁴⁷. Le but de cet effort était « de former le jugement & le cœur des Enfants »⁴⁸ et de les rendre « vertueux & craignans Dieu »⁴⁹. C'est pourquoi, dès la fin du XVII^e siècle, Ostervald s'est mis à la tâche pour donner à son Eglise un nouveau catéchisme. Celui-ci parut en 1702; il jouit d'une extraordinaire notoriété⁵⁰, et il a l'avantage de nous montrer assez bien ce qu'Ostervald entendait par un catéchisme utile :

Il commence par quelques préambules : un abrégé d'histoire sainte, où les livres apocryphes sont utilisés à côté de ceux du Canon; une sorte de préface sur « La Religion en général », où la nécessité de la religion est exposée avant ses fondements et sa vérité; une explication du sens de la Bible, qui est divine parce qu'elle est vraie. La première partie traite ensuite, assez hâtivement, « de la foy et des veritez de la religion chrestienne », en suivant autant un plan historique que celui du Symbole. Elle insiste sur la providence, sépare de la vie de Jésus ses souffrances et sa mort, préfère parler du jugement dernier plutôt que du retour du Christ, et devient laconique quand il est question de la justification. La seconde partie, dont on cherche sans le trouver le lien avec la première, et qui semble se rattacher plutôt au début de la préface, se déverse alors, tel un flot intarissable, pour expliquer « les devoirs de la religion » en général et la nécessité des bonnes œuvres; pour enseigner ensuite non pas les *deux* tables de la Loi, mais qu'il y a *trois* devoirs particuliers à la religion : ceux que les hommes ont envers « Dieu » (les quatre premiers commandements, la prière, etc.), envers « les hommes » (5^e, 6^e, 8^e, 9^e, 10^e commandements) et envers « nous-mêmes » (7^e commandement, etc.). Rattachée extérieurement à cette seconde partie morale, la définition des sacrements fait figure d'un objet de musée qu'on signale rapidement au passage pour pouvoir aboutir aux « devoirs

des catéchumènes », aux motifs et aux obstacles à leur piété et aux moyens d'y faire des progrès ⁵¹.

En droit, ce catéchisme ne devait pas supplanter celui de Heidelberg, admis au pays de Neuchâtel en 1643 pour remplacer celui de Calvin. Il ne fournissait donc pas la matière des prédications catéchétiques du dimanche après-midi. Mais c'était là une concession faite aux Bernois qui s'inquiétaient fort de l'évolution théologique du pays de Neuchâtel. Ostervald, lui, pensait que les catéchismes d'alors ne valaient « pas grand chose » ⁵², et tout porte à croire qu'il composa le sien sinon pour les remplacer, du moins pour les rendre inoffensifs. Ce nouveau catéchisme prit donc, en fait, la place de celui de Heidelberg, non seulement parce que la Classe l'approuva dans les termes d'un arrêté ⁵³, mais parce que l'on institua en même temps, pour pouvoir l'enseigner, le fameux système des *six semaines* — « qui sont comme un noviciat protestant » ⁵⁴ — pendant lesquelles le pasteur prépare ses catéchumènes à la confirmation en leur donnant chaque jour quelques heures d'instruction religieuse. Pour éluder les soupçons de l'inquisition bernoise sans doute autant que pour calmer les ministres neuchâtelois qui restaient fidèles à la tradition du siècle précédent, la Classe allégua donc que c'était en vue de donner « une plus claire intelligence du Catéchisme qui est expliqué publiquement dans nos Eglises » ⁵⁵ qu'il fallait utiliser celui d'Ostervald, et qu'on pouvait le faire en toute bonne conscience puisque « cet Ouvrage, ne contient rien qui ne soit très conforme à la Parole de Dieu, & à la sainte Doctrine qui est enseignée dans nos Eglises » ⁵⁶. Il faut avouer que même en se plaçant à un point de vue purement formel, on a de la peine à se laisser convaincre que les 129 questions et le plan génial du catéchisme palatin soient clarifiés par les 1210 questions (360 concernant les vérités et 850 les devoirs de la religion !) et le développement chaotique de celui d'Ostervald. Une prompte expérience a d'ailleurs réduit de beaucoup la forme première de ce livre : la deuxième édition de 1708 déjà ajoute des astérisques aux questions les plus importantes (148 de dogmatique et 374 de morale), et dès 1734 parut l'*Abrégé* qui parcourut le monde et fit la gloire d'Ostervald ⁵⁷.

* * *

Faut-il penser que la manière dont Ostervald voulait lutter contre l'ignorance n'était rien de plus qu'un tribut payé à l'esprit de son temps ? Faut-il tourner la page, et conclure que c'est sur de tout autres bases que l'on devrait parler de l'homilétique et de la catéchétique pour en bien parler ? Assurément, si l'on ne soupçonnait derrière l'enseignement d'Ostervald un ardent combat personnel. Car on ne peut s'empêcher de se demander si l'ignorance qu'il faut tellement combattre chez les autres ne recouvre pas, en partie tout au moins, les doutes dont Ostervald semble avoir été accompagné pendant toute sa vie. « Plus un appelé qu'un élu », a dit de lui M. Neeser ⁵⁸. Toute sa vie clame la vérité de ce jugement ! Je ne pense pas seulement à cette crainte de la mort qu'on sent un peu partout dans ses lettres intimes et qui joue chez lui un si grand rôle dans les motifs à la piété, ni non plus à son affirmation qu'il est très

possible d'être « privé de la Confiance »⁵⁹ tout en étant chrétien, ni enfin à son conseil de former le plus de scrupules possibles dans l'âme des catéchumènes; je pense surtout à la manière hâtive dont il se débarrasse des questions dogmatiques, à sa fuite devant les grands problèmes de l'élection et de la justification, à son souci constant d'établir par contre solidement, rationnellement, les vérités et les fondements de la religion naturelle (et de faire ainsi, en somme, l'économie de la foi). Je pense enfin à la manière dont il se précipite dans l'activisme de la morale, un peu comme un désespéré se jette dans la débauche, un peu comme pour trouver dans l'acharnement à « se sauver » une chance de salut dont il doute par ailleurs. C'est pourquoi, en comprenant que la lutte contre l'ignorance était probablement pour Ostervald une lutte contre son propre doute, il est impossible à notre tête de lui barrer l'accès de notre cœur, il est interdit de hausser les épaules. Devant l'angoisse de ce problème humain, un seul regret est loisible : celui de voir l'Église neuchâteloise suivre, sur ce point aussi, ce pasteur qui est resté le sien. Mais pouvait-elle faire autrement? Est-ce que tout le XVIII^e siècle ne jouait pas en public le jeu de la morale, de la raison, de la piété, de l'esprit bourgeois pour mieux cacher son drame?

NOTES DU CHAPITRE II

¹ E. A. MAILLET, op. cit. p. 9. JURIEU a abondamment attaqué cette notion et y a répondu p. ex. dans son *Traité de la nature et de la grâce*, p. 23, 220, etc.

² Si le Nouveau Testament affirme six fois que les hommes sont pervertis à cause de leur ignorance (Actes 3. 17; 17. 30; Eph. 4. 18; 1 Tim. 1. 13; 1 Pierre 1. 14; cf. encore Hébreux 5. 2), cette ignorance vient de l'endurcissement du cœur (Eph. 4. 18). L'ignorance n'est donc pas, selon le Nouveau Testament, la causa prima de la corruption, mais une des manifestations de cette corruption, ou tout au plus une de ses causae secundae.

³ S. d. C. I p. 1-45.

⁴ *Impureté* p. 148-153.

⁵ Ignorantia Legis & Officii omnium malorum fons & radix (*Ethica* p. 58). Cf. ibid. p. 283 s, où Ostervald donne le conseil de « cognitionibus necessariis animum imbuere », et l'explique en disant : tanta est hujus consilii necessitas, ut absque illo nulla planè virtus, nulla pietas esse possit... Cùm (Jesus) Apostolos mitteret ad homines ad virtutem a vitio convertendos (!), ipsis ante omnia praeciperet, ut illos ab ignorantia & errore revocarent & cognitione veritatis mentes illorum illustrarent.

⁶ Si la lettre des écrits ostervaldiens ne permet pas d'aller au bout de ce raisonnement et d'affirmer que l'homme n'est pas pécheur de nature, mais dévoyé par ignorance, et que par conséquent il ne sera pas sauvé en étant miraculeusement recréé en homme nouveau, mais qu'il se libérera lui-même de cette ignorance en éclairant son esprit par les découvertes de son esprit, la tonalité de ses écrits participe incontestablement de cet illuminisme sécularisé qu'est l'époque des lumières.

⁷ S. d. C. I p. 2.

⁸ « Avant la Réformation, c'était folie que la prédication » ou plutôt, compte tenu de l'erratum, « Avant la Réformation, la Prédication étoit sur un pied tout à fait pitoyable, & avec cela fort négligée... Mais elle se rétablit un peu, du tems de la Réformation » (*Ministère* p. 18). Elle consistait alors habituellement en une interprétation homilétique des différents livres de la Bible, faite chapitre après chapitre en « lectio continua ». Du moins pour l'Église réformée. L'Église luthérienne aussi bien que celle d'Angleterre avaient généralement maintenu la « lectio selecta » des péripécies de l'année liturgique. Petit à petit, l'ardeur mise dans les académies à expliquer les lieux communs devait amener les prédicateurs réformés à les reprendre en chaire, et à utiliser

les textes scripturaux comme prétextes à exposer des sujets théologiques, en recourant fréquemment à la polémique des écoles. Cette transposition des lieux communs de la chaire doctrinale à la chaire pastorale devait avoir de malencontreuses conséquences. En effet, depuis J. Claude et surtout Pierre Du Bosc et « l'embonpoint » de son style (VINET op. cit. p. 452), la prédication devint couramment un discours sur un sujet religieux, une conférence religieuse. Elle devait donc suivre les lois de la rhétorique. Il faut remarquer d'ailleurs que l'orthodoxie déjà s'était avancée dans cette direction : des titres de livres comme le « Traité de l'orateur » de Michel le Faucheur (1585-1656), ou le « traité de la composition d'un Sermon » de Jean-Claude (1619-1687) sont là pour le prouver.

⁹ C'est ainsi qu'il recommande à ses étudiants la lecture des traités homilétiques d'Erasmus (*Ecclesiastes sive de Arte concionandi* 1543), de Gausson (*De Arte concionandi*) ou du jésuite Rapin (*Reflexions sur l'éloquence*). L'homilétique qu'il enseigne lui-même (*Ministère* p. 44-80, 109-154) est d'ailleurs avant tout un chapitre de rhétorique, quand bien même il demande à ses étudiants d'user d'une honnête liberté à l'endroit de la forme, et en particulier de ne pas se croire obligés de toujours faire un exorde et de toujours réserver l'application à la dernière partie du sermon. *In omnibus rebus similitudo est sattetatis mater* (Cicéron) (*ibid.* p. 42 ss).

¹⁰ Il faut reconnaître que ce n'est pas sans solliciter un peu les textes ostervaldiens qu'on y entend parler de cette matière homilétique qui suscite elle-même sa forme, car pour Ostervald le contenu de la prédication influence moins la forme du sermon que ne le font les « circonstances du Temps, des Lieux, des Personnes » (*Ministère* p. 44).

¹¹ *Ministère* p. 42 s.

¹² *Lettres à Turretini* vol. III, p. 189.

¹³ *Ministère* p. 42. Lors du sermon de la Dédicace des Planchettes, Ostervald, après avoir cité son texte et l'avoir expliqué en deux mots, continue en ces termes : « Je ne veux pas m'attacher à l'explication de ces paroles; & je m'assure que ce n'est pas là ce que vous attendez de moi. La solamnité (sic) de cette Dédicace m'appelle à vous adresser les exhortations nécessaires dans cette circonstance » (p. 13).

¹⁴ *Ministère*, p. 7.

¹⁵ *Sermons* p. VII s.

¹⁶ *S. d. C. II* p. 98; cf. *Ministère* p. 22.

¹⁷ *Dédicace* p. 3; cf. *Ministère* p. 34, 126. Le problème méthodologique qui est ici débattu est d'une grande portée théologique : car ou bien on part des données naturelles, des problèmes que suscite la vie (ce qui est une démarche rationaliste) pour chercher dans la Bible leur solution (ce qui est une démarche piétiste qui risque de fausser les perspectives de l'Écriture parce que la Bible devient alors un livre d'oracles et qu'on attend d'elle une réponse à des problèmes qu'elle ne soulève pas nécessairement); ou bien on part de l'Écriture sainte pour appliquer son message à un monde donné, dans un temps et un lieu donnés, ce qui ne va pas sans critiquer ce monde et ses problèmes et les rétablir dans les perspectives de la révélation. Il s'agit donc de savoir si c'est la Bible qui doit s'adapter à la nature, ou si c'est la nature qui doit s'adapter à la Bible. Il est vrai qu'Ostervald n'aurait pas posé le problème de cette façon, puisque pour lui il n'y a pas, entre la révélation et la nature, de rupture réelle, et par conséquent de tension véritable.

¹⁸ *Sermons* p. 112.

¹⁹ *Ministère* p. 34; cf. *S. d. C. II* p. 19, 90; *Ministère* p. 106, etc. On lira avec intérêt les conseils qu'Ostervald donne pour le choix des sujets de prédication : quand on prend un sujet de doctrine, il ne faut prêcher que ceux qui « sont de matières solides, & qui portent les hommes à la Piété » (*Ministère* p. 100), il faut donc éviter ceux qui traitent, p. ex., des décrets. Mais les pasteurs doivent se rappeler que les problèmes de morale « sont les plus importants » (*ibid.* p. 102), que résoudre en chaire des cas de conscience est « un excellent moyen de toucher nos Auditeurs, cela leur rend la conscience délicate; & quand un homme a la conscience délicate, on en fait ce que l'on veut » (*ibid.* p. 106); enfin qu'« on ne saurait traiter des matières de Morale sans entrer dans un grand détail » (*ibid.* p. 106), ce qui n'est pas le cas pour celles qui relèvent de la doctrine.

²⁰ « Avis aux Prédicateurs ou idée générale de la vraie prédication », par M. Durand. DURAND p. 6 s.

²¹ *Particularitez* p. 5; cf. *ibid.* p. 17 et 19 (où se trouve une description d'Ostervald en chaire); DURAND p. 158 s.

²² GRETILLAT, *supplément*, p. XXXV.

²³ *Particularitez* p. 19.

²⁴ Cf. GUILLEBERT, art. cit. p. 151; PERROCHET, « J.-F. Ostervald d'après sa correspondance... » (in *l'Église Nationale*, Neuchâtel, 4^e année, n^o 43, octobre 1891); GRETILLAT p. 24 s; DURAND p. 71; J. PETITPIERRE, « Le temple neuf » (*Patrie Neuchâteloise* p. 105-120 = articles de la *Feuille d'AVIS de Neuchâtel* des 5 et 6 janvier 1934).

²⁵ M. NEESER, op. cit. p. 11. Le Temple du Bas, qui fait d'une église une salle de conférences plutôt qu'un lieu de culte, et d'où l'élément sacramentel est écarté autant que faire se peut, est le prototype de la plupart des temples neuchâtelois bâtis jusqu'à la fin du XIX^e siècle.

²⁶ *Particularitez* p. 29, qui nous apprend qu'Ostervald en était au début du chapitre 20 de cet Évangile. Cf. aussi DURAND p. 219.

²⁷ *Particularitez* p. 34.

²⁸ En 1768, on portait encore, au pays de Neuchâtel, un chapeau quand on prêchait, comme le montre une lettre de Lisette Petitpierre, citée par Ch. BERTHOUD (op. cit. p. 227). CL. E. ENGEL (op. cit. p. 59) relate qu'en Hollande c'était le cas en 1747 encore.

²⁹ En 1701, on prêchait en robe dans toutes les Églises suisses, sauf à Bâle, ce qui causa des ennuis au pasteur français de cette ville, qui ne voulait plus du manteau qui y était encore de rigueur (cf. L. JUNOD, « Histoire de l'Église française de Bâle », parue dans *Le chrétien évangélique*, 11^e année, 1868, Lausanne, p. 241 ss). Au XVII^e siècle, il semble d'ailleurs probable que les pasteurs bâlois aient porté la fraise, comme le fait supposer le portrait de l'Antistes Peter Werenfels publié dans HADORN, op. cit. en hors-texte entre les p. 28 et 29. — Il vaudrait la peine de consacrer au problème du vêtement cultuel réformé plus de place que ne le permet le cadre de cette étude : on notera que jusqu'à la fin du XVII^e siècle, l'habit des pasteurs était la robe doctorale — ce qui correspond assez à ce qu'Ostervald pense de la notion traditionnellement réformée du ministère de la Parole! — et qu'à partir de cette date, c'est-à-dire à partir du moment où la prédication réformée est devenue toujours davantage un discours de morale, les pasteurs ont adopté la robe des hommes de loi, les rabats symbolisant les deux tables du décalogue. Par leur vêtement liturgique, les ministres de l'Évangile se présentent donc depuis lors comme des ministres de la Loi. Rappelons aussi qu'alors non seulement les pasteurs mais encore les proposant (cf. *Lettres à Tranchin* vol. I, p. 197), portaient dans la vie « civile » un vêtement qui les faisait reconnaître.

³⁰ *Ministère* p. 42.

³¹ Cf. *Ethica* p. 140; *Ministère* p. 68 ss.

³² *Ministère* p. 46-52; *S. d. C. II* p. 97 ss.

³³ K. R. HAGENBACH, op. cit. V, p. 97.

³⁴ *Dédicace* p. 13; *Sermons* p. VIII, 3, 43, 125, 155, 156, 175, 188, 192, 197, 257, 334, 367, 398, 429; *S. d. C. I* p. 13; *Entretiens* p. 123, etc. Cf. WERENFELS, *Sermons* p. 52, 61, 72, 85, 172, 256, 257, 303, 410; TURRETTINI, « Sermon sur le Jubilé de la Réformation », dans WERENFELS, *Sermons* p. 529.

³⁵ *Sermons* p. 366, 410.

³⁶ *Sermons* p. 302.

³⁷ *Sermons* p. 271, 310 s, 410 etc.

³⁸ *Ministère* p. 55.

³⁹ *Ibid.* p. 126.

⁴⁰ *Compendium* p. 3.

⁴¹ *Ministère* p. 156.

⁴² Par exemple les écoles de charité qui se créaient partout sur le modèle de celle de Francke à Halle ou de celles de la S.P.C.K.

⁴³ Par exemple dans la séparation de l'Église et de l'école, la culture de la langue maternelle et des langues vivantes au détriment des langues classiques, la scolarité obligatoire (en Prusse dès 1717), etc. — Il est assez curieux de voir que le programme de la pédagogie rationaliste, qui prétendait que la connaissance bannirait la superstition des époques ténébreuses, est préconisé aussi par une réponse que le convent ecclésiastique de Berne donna, en 1651, aux autorités politiques de la ville, qui avaient demandé quelles étaient les « marques » auxquelles on peut reconnaître les sorcières. Les théologiens répondirent qu'ils n'en connaissaient point d'in-

faillibles, mais que la sorcellerie diminuerait dans la mesure où l'Etat s'occuperait mieux des écoles (cf. le chapitre « Pestzeiten und Hexenwesen » dans E. BLOESCH, *Geschichte der schweiz. ref. Kirchen*).

⁴⁴ *Observ.* n° 36, p. 35. Cf. *Compendium* p. 20 s.

⁴⁵ Cf. *Ministère* p. 156-164; *Abrégé*, préface p. V-VI.

⁴⁶ *Ministère* p. 155; cf. *S. d. C. II* p. 208.

⁴⁷ *Sermons* p. 346; cf. *S. d. C.* p. 163-212; *Impureté* p. 154-161; Ostervald savait d'ailleurs ce qu'il disait quand il demandait un renouvellement de l'enseignement catéchétique : n'avait-il pas été, de 1686 à 1699, diacre et catéchète de la ville de Neuchâtel?

⁴⁸ *S. d. C. II* p. 168.

⁴⁹ *Ministère* p. 172; cf. *ibid.* p. 155, 172-180.

⁵⁰ Cf. *Excursus VII*.

⁵¹ On retrouve à peu près le même plan des matières à traiter par les catéchismes dans *S. d. C. II* p. 182 ss, 271-273; *Ministère* p. 155-163.

⁵² *Lettres à Turretini* vol. II, p. 392; cf. PERROCHET, art. cit. (in *l'Eglise Nationale* 1891, n° 49).

⁵³ « ... nous avons arrêté, de remercier l'Autheur de son travail, de permettre non seulement, mais d'ordonner l'impression de cet Ouvrage, & et d'exhorter les Pasteurs de cet Etat de s'en servir, dans les instructions particulieres qu'ils donnent aux Catéchumènes qui se présentent pour estre recus à la Communion » (*Catéchisme*, approbation publiée dans les éditions de 1702, 1708, 1742, 1774, 1784 et 1822).

⁵⁴ GUILLEBERT, art. cit. p. 168. Cette introduction des « six semaines », actuellement encore en vigueur dans la plupart des paroisses neuchâtelaises, est due à Ostervald lui-même, approuvé en ceci aussi par la Classe. On ne sait si Ostervald justifie ce système par les quarante jours que Jésus passa au désert entre son baptême et le début de son ministère public.

⁵⁵ *Catéchisme*, approbation.

⁵⁶ *Ibid.* A propos de l'orthodoxie de son catéchisme, Ostervald écrivait à Turretini que Werenfels lui avait fait savoir que « si cet ouvrage est Eterodoxe, il n'y a point d'ouvrage de nos auteurs qui ne le soit » (GRETILLAT, *supplément* p. VII s). Mais ce n'était peut-être pas de Werenfels qu'il fallait solliciter un brevet d'orthodoxie !

⁵⁷ Cf. à ce propos *Lettres à Turretini* vol. III, p. 83, 186; *S. d. C. II* p. 84 s.

⁵⁸ *Op. cit.* p. 8.

⁵⁹ *S. d. C. I* p. 52.

CHAPITRE III

Le service divin

« Nous devons croire fermement que Dieu bénit les desseins qui vont à l'avancement de sa gloire » écrivait Ostervald, en 1703, à son ami Turretini, et il pensait à son dessein de réformer le culte de son Eglise¹. Ainsi c'était *ad majorem Dei gloriam* qu'il avait entrepris son grand effort liturgique; et au regard des essais analogues qui devaient être tentés un peu partout après lui², il faut reconnaître qu'il pouvait le dire à bon droit. Ce n'est certes pas que cette réforme liturgique soit parfaite. On dirait volontiers aujourd'hui qu'elle tient davantage d'une restauration que d'une réformation. Mais une réformation n'est-elle pas toujours aussi une restauration, c'est-à-dire un effort pour faire respecter une norme qu'on redécouvre; et une révision dans le domaine liturgique peut-elle être autre chose qu'une restauration pour une Eglise dont les Réformateurs ont « sous prétexte de réforme ... terriblement défiguré » le culte³ ?

Avant d'étudier un à un les différents éléments du culte, il importe de nous arrêter un instant pour rappeler les circonstances et les motifs de cette réforme liturgique, qui devint publique dès novembre 1713, au moment où Ostervald fêtait son cinquantième anniversaire⁴.

Il avait différé tant qu'il avait pu cette publication, « nonobstant les pressantes sollicitations de toute notre Eglise et de notre magistrat ... parce que quand une liturgie est imprimée on ne peut plus y apporter de changement... et l'on est engagé à la conserver »⁵. Dès sa nomination à Neuchâtel, il avait travaillé à cette réforme liturgique. En 1702 déjà certaines innovations étaient admises, innovations que « l'Eglise goute toujours davantage »⁶, et avant 1707, la nouvelle liturgie était à peu près au point, comme le prouve la comparaison du manuscrit d'Ostervald et du texte imprimé⁷. Ostervald n'avait pas été seul pour accomplir ce travail, puisque les nombreux conseils de ses amis de Genève autant que les connaissances patristiques de son collègue Tribolet lui furent d'un précieux secours. Il n'avait pas été seul dans un autre sens encore, c'est-à-dire qu'il avait dû tenir compte — au delà de ses propres vœux⁸ — de l'état où se trouvait son Eglise et de l'opinion publique qu'il fallait ménager. Et il se plaint bien un peu que les modifications culturelles « sont de ces changements qu'il ne faut proposer qu'avec prudence »⁹.

Le but de cette réforme, avons-nous vu, était la gloire de Dieu. Or comme la gloire de Dieu est avancée quand l'Eglise est purifiée et édifiée, Ostervald

pouvait dire aussi que « l'établissement d'un bon Culte va changer les idées qu'on a de la Religion, faire tomber les folles disputes, réunir les esprits et les porter à la piété »¹⁰. « Pour moi, écrit-il encore à son correspondant de Genève, je suis convaincu que nous ne ferons jamais rien si nous n'établissons le Service divin... »¹¹, car le culte « est absolument nécessaire pour conserver l'ordre & l'union dans l'Eglise »¹². Ostervald voulait donc, par le moyen d'une nouvelle liturgie, réformer l'Eglise et faciliter le rapprochement ecuménique (c'est pourquoi il accueille avec une si belle hospitalité le trésor culturel de l'Eglise universelle). Réformer l'Eglise par la liturgie, et non par la doctrine ! Ostervald semble heureux en effet que Turretini lui conseille, au sujet de la Préface à la Liturgie, de ne pas concéder à ses opposants « que les liturgies sont nécessaires pour conserver la pureté de la Doctrine » ; il dira « seulement qu'elles sont nécessaires pour l'uniformité et pour l'ordre, et qu'elles peuvent servir à empêcher qu'on n'introduise dans l'Eglise des pratiques contraires à la pureté du Culte évangélique »¹³. Non, le but du culte, et par conséquent d'une liturgie, n'est pas d'instruire, mais d'« enflammer notre dévotion »¹⁴ !

Cela nous amène à parler de la *nature* même du culte. Nulle part, Ostervald ne s'est prononcé à ce sujet de façon systématique et publique. Il avait écrit, il est vrai, pour un cercle privé, un petit traité sur le culte. Mais comme ce traité ne pouvait « estre montré qu'à des personnes discrettes » parce qu'il était « capable de perdre son auteur » et de provoquer l'opposition farouche des « Presbytériens... de deça les mers, les Jurieu et autres zélés », il se refusa catégoriquement à sa publication, même édulcorée¹⁵. Il faut donc chercher dans ses autres ouvrages quelques remarques d'ordre principal, et se contenter de les juxtaposer. Même dans l'article du catéchisme qui traite « Du culte et du Service divin », il n'expose pas une véritable doctrine liturgique, mais se contente de dire, tout à la fin de son explication, que le culte est à la fois intérieur (et en ce sens « tout à fait indispensable ») et extérieur (et en ce sens « nécessaire »)¹⁶. Le *Compendium* lui aussi ne consacre au culte ni un chapitre, ni même un paragraphe dans l'énumération des *auxilia externa ad salutem*. On notera donc simplement que pour Ostervald, « le Service divin est le but & l'essence de la Religion »¹⁷, qu'il offre « tous les aides & tous les moyens de faire son salut »¹⁸ et — c'est ici qu'on aurait surtout aimé un développement ! — qu'il « est une image de la félicité céleste ; & une anticipation de la béatitude & de la gloire que Dieu réserve pour tous ses élus »¹⁹.

On ne peut manquer de s'étonner que l'effort liturgique d'Ostervald ne soit pas mieux fondé sur une doctrine du culte. Il donne ainsi l'impression — impression qu'on ressent toujours quand on étudie son œuvre de près — de faire, si je puis dire, de la théologie en pièces détachées, et de ne pas savoir, ou de ne pas vouloir les coordonner pour en faire un tout. Son œuvre est plus un entrepôt de matériaux théologiques qu'un édifice théologique. Mais cette constatation formelle ne suffit pas. Il faut se demander pourquoi, sur ce point précis de la liturgie, Ostervald n'a pas relié son effort pratique à un effort de pensée. C'est là un problème dont il ne nous donne pas lui-même la solution. Elle pourrait cependant se trouver dans le fait que son ecclésiologie n'a pas d'attaches

réelles avec la christologie : l'Église qu'il décrit, qu'il aime, qu'il réforme, qu'il édifie ou qu'il restaure est davantage une institution issue naturellement des maximes enseignées par Jésus, fondateur de religion, que le vis-à-vis dans lequel le Christ se reflète, l'épouse du Christ, son corps. C'est pourquoi la prédication n'est pas pour lui la répercussion de l'office prophétique du Christ, c'est pourquoi le gouvernement de l'Église n'est pas la réflexion de son *office royal*, et c'est pourquoi le culte n'est pas l'écho de l'office sacerdotal du Messie. On en veut pour preuve que de tous les offices du Christ, c'est le *munus propheticum* qu'Ostervald souligne le plus, alors qu'il est assez méprisant à l'endroit de la prédication; et il déploie un effort immense pour réformer le culte, alors qu'il avait réduit au minimum son enseignement sur l'office sacerdotal du Christ et sur les problèmes connexes de l'incarnation, de la substitution, de l'expiation et de l'intercession du Verbe éternel.

* * *

Passons maintenant rapidement à l'examen des *éléments du culte*.

La *prière*, qu'Ostervald n'aimait pas volontiers livrer à l'inspiration momentanée de l'officiant ²⁰, « est la principale partie du Service divin » ²¹. C'est donc par elle que nous commençons ²².

Quand il énumère les différentes prières que l'Église assemblée doit adresser à Dieu, notre homme d'Église le fait généralement dans l'ordre suivant : l'adoration, la louange, l'action de grâces et enfin, quand il ne l'oublie pas, la confession des péchés. L'intercession ne se trouve jamais dans ces énumérations ²³. Au regard de cette liste, c'est donc par des actes d'adoration qu'il faudrait commencer le culte. Mais — bien qu'Ostervald leur ait ménagé un rôle important dans sa Liturgie — il n'a pas eu le courage de bouleverser l'ordre du culte traditionnel ²⁴, et les services du dimanche matin et du dimanche soir, comme les services du matin et du soir sur semaine commencent tous par la confession des péchés ²⁵. Cette accommodation à la tradition réformée n'était cependant pas, pour Ostervald, une trahison de sa pensée profonde. Car s'il refuse de voir dans tous les fidèles des misérables pécheurs, il sait bien que sans la confession « on ne peut obtenir le pardon de ses fautes » ²⁶, et d'abord qu'« on ne peut pas se repentir sincèrement de ses pechez à moins qu'on ne les confesse » ²⁷. Le pasteur a le pouvoir d'annoncer (et non de donner! ²⁸) l'absolution des péchés confessés ²⁹, et la Liturgie prévoit qu'il le fait au cours de certains cultes des jours ouvriers.

Notons encore au sujet des autres prières contenues dans la Liturgie, que l'intercession tient une place beaucoup plus importante qu'on aurait pu le supposer à la lecture des autres œuvres d'Ostervald où elle ne joue, en fait, aucun rôle. L'oraison dominicale, enfin, est récitée avant et après chaque prédication, en appendice à d'autres prières. On ne sait si Ostervald aurait aimé voir le peuple de l'Église s'agenouiller pour les prières et se joindre à haute voix à

certaines d'entre elles. On sait par contre qu'il aurait souhaité que l'*Amen* fût régulièrement prononcé par l'assemblée ³⁰.

Par sa réforme du culte, Ostervald a rétabli la lecture liturgique de l'*Écriture Sainte*. Désormais donc la Parole de Dieu, contrairement à ce qui se passait dans les Églises réformées depuis le XVI^e siècle, n'allait plus seulement être prêchée, mais encore lue pour elle-même. Ostervald aurait même voulu — puisque « jamais l'office de Lecteur et de Prédicateur n'ont été confondus » — qu'elle fût lue par un autre officiant que le Prédicateur, et non du haut de la chaire, mais à l'entrée du chœur, comme il l'avait vu faire à Zurich ³¹. Par là il ne rejoignait pas seulement la tradition œcuménique, mais réduisait l'importance de la prédication. Il justifie le retour à la lecture des péripécopes en affirmant que « les Sermons n'étaient dans les commencemens que comme une interruption du Culte, & un Accessoire de la lecture; au lieu qu'on regarde aujourd'hui en bien des endroits la Predication, comme ce qu'il y a de plus important dans le Service public, & comme le principal sujet pour lequel on s'assemble. La Prédication est très-utile sans doute ... mais il est tout à fait nécessaire que l'Écriture soit lûe dans l'Église, & qu'elle le soit d'une manière que le Peuple comprenne que cette Lecture est un Acte essentiel du Culte » ³². Par une réaction assez significative, cette lecture n'était cependant pas dénuée de tout commentaire, puisqu'elle était accompagnée des célèbres *Argumens & Reflexions sur les Livres et sur les Chapitres de la Sainte Bible*, composés par Ostervald dès 1707, et qui parurent d'abord en traduction anglaise, en 1716 et 1718, pour être publiés ensuite en français en 1720 ³³. Bauty, assez méchamment, dit qu'ils font l'effet d'« un seau d'eau glacée à la fin de chaque chapitre » ³⁴. « Afin que cela ne dégénère (!) peu à peu en espèce de sermon » ³⁵, il fallait donc, pour la lecture, que l'officiant s'en tint aux réflexions imprimées. Comme il y avait régulièrement quatorze cultes par semaine, la liste prévoyait, pour chaque année, deux fois la lecture cursive du Nouveau Testament, et une fois celle de l'Ancien ³⁶.

À côté des prières et de la lecture de l'Écriture, le service divin comporte aussi la confession de foi et le chant sacré.

La *confession de foi*, nous l'avons déjà noté, ne joue pas chez Ostervald un rôle éminent. Contrairement à la pratique anglicane, que sur d'autres points il admirait tant, Ostervald n'a pas fait réciter le symbole des apôtres dans tous les cultes publics réguliers, mais seulement le dimanche, matin et soir, les jours de jeûne public et les mercredi et vendredi soir. Et il n'a repris, dans sa Liturgie de 1713, ni le symbole de Nicée (que les Anglicans disent dans leur culte eucharistique), ni celui d'Athanase (que les Anglicans récitent lors des prières du matin aux jours de fête chrétienne). Précisons — et ceci est encore plus symptomatique — que le symbole est absent aussi de la liturgie qu'il avait pu librement composer pour la dédicace du Temple des Planchettes ³⁷.

Ostervald tenait par contre beaucoup au *chant sacré*, et il ne s'y intéressa pas seulement par goût personnel et parce qu'il avait une belle voix — lors de son passage à Paris, Lulli lui avait demandé d'entrer dans la chapelle du roi! ³⁸ —

mais parce que c'était là un domaine qu'il fallait revoir de toute évidence. Après Racine et La Fontaine, il n'était plus permis de faire chanter dans les Églises réformées des vers comme ceux-ci :

Ouvre ta bouche bien grande
 Et soudain esbahi seras
 Quand tu te la trouveras
 Toute pleine de viande ³⁹!

Lors de son premier décanat, en 1700, Ostervald fit admettre par la Classe le psautier révisé en 1679 par Conrart, ce qui n'alla d'ailleurs pas sans que les populations paysannes des Montagnes fissent de grosses difficultés avant d'approuver cette décision ⁴⁰. Mais il aurait voulu davantage : il en avait assez de chanter « à la judaïque » ⁴¹, c'est-à-dire de chanter seulement les psaumes, et il s'employa à rendre populaires certains cantiques de Bénédict Pictet ⁴². Il semble toutefois que la Vénéérable Classe n'autorisa la publication que de « sept ou huit » de ces cantiques à la fin du psautier, c'est pourquoi la Liturgie prévoit des « Cantiques » non pas chantés, mais régulièrement lus par l'officiant au commencement des services divins : le moment n'était pas encore venu d'introduire de nombreux hymnes chrétiens. Ce qui empêchait le plus cette innovation, c'était peut-être le fait que les cercles piétistes avaient tout un répertoire de chants religieux, et qu'il fallait surtout ne pas donner l'impression de les imiter.

* * *

Les prières, la lecture de l'Écriture, la confession de la foi et les hymnes, tels sont les éléments essentiels du culte chrétien. Toutefois il y en a deux qui restent à signaler. D'après une liturgie autrement fondée, ils ne seraient pas ajoutés en appendice comme faisant « aussi » partie du culte, mais ils seraient placés côte à côte au centre de l'enseignement sur le culte : ce sont la prédication de la Parole de Dieu et l'administration des sacrements.

Nous avons déjà suffisamment parlé de la *prédication* pour ne pas nous y arrêter à nouveau : nous savons que pour Ostervald elle ne devrait être qu'« une interruption du Culte » ⁴³, qu'« on lui attribue un peu trop d'efficace » ⁴⁴, qu'elle revient, au fond, à « faire des phrases » ⁴⁵, qu'il ne serait « peut être pas mauvais de distinguer le Service divin d'avec les Sermons » ⁴⁶, et que les catéchismes ou les conversations privées la valent amplement.

Mais il faut voir de plus près comment se posait, pour lui, le problème de l'administration des *sacrements*, bien que sa réforme liturgique ne leur accorde pas une place prépondérante. C'est d'ailleurs en cela qu'elle est d'une fidélité déconcertante à la tradition réformée qu'elle s'était pourtant proposée de combattre implicitement en prétendant consulter « avant toutes choses l'Écriture Sainte » ⁴⁷, et c'est à cause de cela qu'elle manque son but. Car s'il est un point

sur lequel doit porter la réforme du culte dans l'Eglise réformée, c'est bien celui de la vie sacramentelle. Cependant le peu d'intérêt qu'Ostervald éprouve à l'endroit du baptême et de l'eucharistie n'est pas une raison suffisante pour que nous l'imitions, car le problème sacramental était à l'ordre du jour pour les trois motifs suivants : 1) le motif théologique : le scandale que les sacrements resteront toujours aux yeux de la raison, scandale qui était particulièrement senti au début du XVIII^e siècle; 2) le motif de politique ecclésiastique : l'insistance du piétisme à être entendu sur ce point; 3) le motif de discipline ecclésiastique : le problème tout pratique de savoir comment célébrer les sacrements.

1. Ostervald sentait toute sa position ébranlée quand surgissait le problème des sacrements, car plus peut-être que tout autre élément de la vie de l'Eglise, les sacrements sont réfractaires à une rationalisation et à une moralisation de leur vertu et de leur essence. Les paroles sur les sacrements sont toujours « dures » et scandaleuses pour l'homme naturel (cf. Jean 6. 60 s), et par conséquent désagréables pour ceux qui, comme Ostervald, tentent d'allier harmonieusement la nature et la grâce. C'est pourquoi il restreint leur rôle dans la vie ecclésiastique, et s'autorise à le faire parce que les cérémonies sacramentelles, considérées en elle-même, « ne sont pas des choses saintes & nécessaires de leur nature, comme les autres Devoirs de la Religion; mais ce sont des choses indifférentes que l'on ne seroit pas obligé de pratiquer si Dieu ne les avoit établies »⁴⁸, « des choses ... de vil usage » dira-t-il ailleurs⁴⁹. Pourtant « quand on peut y participer & qu'on néglige de le faire, on ne peut être sauvé »⁵⁰. Mais c'est en fonction de la morale surtout qu'Ostervald tient compte des sacrements, car ils sont « l'un des moyens les plus efficaces pour avancer dans la piété »⁵¹. On peut se demander s'il prenait réellement au sérieux la vérité de cette affirmation. On a, en effet, l'impression que les sacrements, comme tout ce qui relève de ce qu'il appelle la loi « positive », sont pour lui une manifestation de la volonté d'un Dieu arbitraire. On ne peut donc même pas les considérer comme une accommodation à notre grossièreté naturelle, puisque l'homme s'est élevé assez haut pour déterminer ce qui est « naturel » et ce qui est « positif », ce qui va de soi et ce qui sera, finalement, interprété comme une chicane d'un Dieu irraisonnable ou comme une invention matérialiste et magique d'une Eglise bien éloignée encore du siècle des lumières. A lire les définitions qu'Ostervald donne des sacrements, on dirait qu'il n'aime guère ce problème, qu'il le trouve dépassé et sans objet, ou encore qu'il le traite comme une concession faite à une chrétienté lente à croire tout ce qu'ont annoncé les prophètes de l'époque des lumières. On a le sentiment qu'il a retenu, de toutes les définitions qu'on en peut donner, les plus plates : un sacrement « est une Ceremonie sacrée que Dieu a instituée, & que les Chrestiens sont obligés de pratiquer »⁵²; le baptême « est une Ceremonie sacrée par laquelle nous sommes receus dans l'Eglise & dans l'Alliance de Dieu »⁵³, et l'eucharistie est une action ou « une Ceremonie sacrée dans laquelle les Chrestiens mangent du pain & boivent du vin qui y sont distribués, en mémoire de Jésus-Christ & de sa Mort »⁵⁴! Et ce qu'il dit par ailleurs pour expliquer ces définitions n'arrive pas à dissiper l'impression qu'il redoutait ce

sujet et n'en parlait que quand il ne pouvait décentement s'y soustraire. Seul le *Compendium* considère les sacrements sous un angle moins légaliste et les explique davantage à partir de la grâce, ou plutôt de la nouvelle alliance : il y voit les « *sigilla ... tum ex parte Dei, tum ex parte nostri* » de cette alliance⁵⁵. Il ajoute encore, en visant les fanatiques, qu'il ne faut pas totalement condamner les rites et les cérémonies, puisqu'il a plu à Dieu d'en prescrire, et qu'ils se trompent fort, ceux qui, sous prétexte de perfection et de piété, rejettent ces moyens extérieurs ou qui pensent que ceux qui les utilisent sont des hommes charnels⁵⁶.

2. Quant au piétisme, il s'intéressait au problème des sacrements pour les trois raisons suivantes :

a) Les piétistes s'achoppaient d'abord au fait que la Cène était distribuée à tous les baptisés, sans discrimination ou presque, et qu'on n'éliminait même pas ce scandale en recommandant aux « fidèles » de s'éprouver eux-mêmes pour voir s'ils devaient communier ou non. Aussi beaucoup d'entre eux se dispensaient-ils avec soin des rares cultes eucharistiques⁵⁷ : en guise de démonstration d'abord, refusant de voir des frères dans la foule « chrétienne » non convertie, dans tous ces irrégénérés qui, dans le canton de Berne par exemple, s'approchaient de la table sainte munis de leur sabre, comme pour une *Lands-gemeinde*⁵⁸. Ils s'en absteinaient peut-être aussi à cause de scrupules de conscience qu'ils jugeaient pieux de se faire, ou encore — c'était le motif des piétistes de gauche — parce qu'ils approuvaient l'idée des *quaßers* et autres illuminés qui se croyaient trop saints et trop avancés pour rester attachés encore aux sacrements, et qui n'avaient que dédain pour ces formes de culte toutes matérielles et extérieures. Sur ce point, Ostervald n'a pas répondu lui-même aux piétistes par de nouvelles ordonnances. Ce n'est que plus tard qu'on crut sage de résoudre le problème des communians en faisant de l'eucharistie un appendice facultatif du culte « homilétique », et qu'on se crut autorisé, sans blasphème, à donner la bénédiction de Dieu à ceux qui fuient ses grâces. Tout porte à croire qu'Ostervald aurait préféré une autre politique, la seule bonne en matière ecclésiastique : donner raison à l'opposition là où elle a effectivement raison, pour lui enlever sa raison d'être ; c'est-à-dire, dans ce cas précis, veiller avec plus de soin et plus de sévérité à la discipline ecclésiastique pour qu'on ne « donne pas les choses saintes aux chiens » (Matth. 7. 6).

b) Les piétistes intervenaient ensuite dans le débat sacramental à cause du baptême des enfants. Beaucoup, en effet, le combattaient et ne lui reconnaissaient aucune validité. Ostervald ne s'est pas beaucoup préoccupé de cette question. D'ailleurs, pour s'en préoccuper, il aurait fallu que le problème des sacrements lui-même retînt davantage son attention. Il n'attribuait pas au baptême, comme nous l'avons noté, une *necessitas medii*, mais seulement une *necessitas praecepti*⁵⁹, et il pensait que le baptême des enfants se légitime théologiquement, par le fait que les enfants des croyants font de droit partie de l'alliance de Dieu (il met le baptême en parallèle avec la circoncision), et historiquement, parce que Jésus a béni les enfants, que les Juifs baptisaient les enfants des prosélytes, que les apôtres baptisèrent des familles entières et que l'Église universelle a

reçu cette pratique ⁶⁰. On peut se demander si Ostervald n'accueille pas aussi l'idée « superstitieuse » (pour prendre un terme cher à l'*Aufklärung*) que des enfants morts sans baptême risquent de ne pas être sauvés, quand il se réjouit, avec les habitans des Planchettes dont il dédicaçait le Temple, de ce que le temps est passé où leurs « enfans ne pouvoient être présentés *assez-tôt* au Batême, & (où) quelques uns mouroient sans le recevoir » ⁶¹. Mais il ne faut pas oublier — si l'on voulait reprocher à Ostervald d'avoir fait un pas dans cette direction — que le problème se posait alors d'une manière tout autre que de nos jours, puisque, au dire de Jurieu, « de mille hommes qui naissent, il est certain qu'il y en a sept ou huit cens qui meurent dans l'enfance » ⁶².

Ostervald disait pourtant — puisqu'« il est dans la nature même de la Religion, que chacun doit rendre raison de sa foi » ⁶³ — qu'« à moins d'une profession publique & solennelle, de la part des Enfans, à moins d'une promesse faite dans les formes, je ne vois pas que l'on puisse bien répondre aux objections, que quelques uns font contre la coutume de baptiser les petits enfans, qui est pourtant une bonne & louable coutume » ⁶⁴. Bien plus, il pense qu'« il est d'une absolue nécessité » que les enfans devenus adultes « confirment le Vœu de leur Battême et qu'ils accomplissent les Devoirs que ce Vœu renferme; à moins de quoi il ne leur sert de rien d'avoir été baptisés » ⁶⁵.

c) Cette confirmation — troisième point soulevé dans ce contexte par le piétisme, et ici par le piétisme ecclésiastique — joue chez Ostervald un rôle, en somme, plus important que le baptême : il en parle beaucoup plus souvent, plus souvent aussi que de l'eucharistie. Elle est en quelque sorte le complément du baptême, son deuxième aspect, le *sigillum ex parte nostri* du sacrement baptismal. A cette occasion le baptisé fait profession de la vérité, et s'engage publiquement à pratiquer la sainteté, c'est-à-dire — comme le veut la liturgie de confirmation introduite en pays neuchâtelais en même temps que le catéchisme d'Ostervald — à renoncer au diable et à ses œuvres, au monde et à sa pompe, à la chair et à ses convoitises (« nous renonçons absolument aux désirs criminels de la chair, & nous renonçons en partie à ses désirs permis », fait dire Ostervald aux catéchumènes ⁶⁶). La confirmation — dont Pfaff p. ex. demandait à la même époque le rétablissement dans l'Eglise luthérienne ⁶⁷ — est donc le sceau que l'homme appose au document de l'alliance nouvelle, sceau qui est indispensable pour que celui de Dieu (le baptême) soit valide. Ainsi l'alliance entre Dieu et l'homme est conclue, en fait, par deux partenaires égaux. On retrouve ici le synergisme ostervaldien.

Dans l'œuvre d'Ostervald existe cependant un autre aspect de la confirmation, qui démentirait formellement ce synergisme si notre théologien avait eu du Saint-Esprit une autre doctrine que celle qui fut la sienne. Il demande en effet qu'on rétablisse cette cérémonie parce qu'il y reconnaît l'imposition des mains pratiquée par les apôtres pour confirmer les baptisés dans leur foi ⁶⁸, ou pour leur communiquer les dons de l'Esprit. Mais il n'est pas possible de reprendre cette cérémonie « dans le but pour lequel on la pratiquoit autrefois, puisque les dons miraculeux ont cessé. Cependant il est absolument nécessaire

de faire confirmer aux enfans venus en age de raison le vœu de leur Battesme »⁶⁹. En d'autres termes, Jean-Frédéric Ostervald demande à l'Eglise de reprendre un rite ancien, mais en changeant son contenu : la confirmation n'est plus la communication des grâces de l'Esprit Saint, le sceau du baptême de l'Esprit, elle est un engagement public du baptisé. En d'autres termes encore, le baptême d'eau n'est pas confirmé par l'œuvre de l'Esprit, mais par celle de l'homme.

3. Il nous reste à voir comment on célébrait alors les sacrements.

La pratique baptismale n'était pas identique dans toutes les Eglises suisses. Non pas que certaines fussent revenues au baptême par immersion, mais il en était qui autorisaient de baptiser ailleurs que devant la communauté assemblée, tandis que d'autres, comme c'était le cas à Neuchâtel depuis 1681, ne baptisaient que lors des cultes publics⁷⁰. A ce sujet Ostervald n'est pas intervenu autrement que par la rédaction d'une nouvelle liturgie de ce « très saint rite »⁷¹ qu'est le baptême.

Il a, semble-t-il, voué plus d'intérêt à la manière d'administrer la Cène. Non seulement il a composé dans ce but une liturgie nouvelle, celle de Calvin n'ayant, selon lui, « absolument rien de commun avec la manière de célébrer l'Eucharistie qui a été en usage dans l'Eglise primitive »⁷², mais il aurait aussi désiré qu'elle fût célébrée plus fréquemment⁷³. Vœu pie ! Car s'il y avait vraiment tenu, comme aussi à des services de Cène auprès des mourants⁷⁴, il est probable que son crédit, plus encore peut-être que ses arguments, aurait fait admettre cette innovation par la Vénéérable Classe. Et celle-ci ne se serait pas contentée, à la demande du magistrat, d'augmenter en 1703 les rares services eucharistiques par celui de Noël seulement⁷⁵. Ainsi la réforme liturgique d'Ostervald ne fit rien ou presque pour augmenter la fréquence des services de Cène. Sur ce point, elle ne rétablit pas la pratique de l'Eglise ancienne, pour laquelle il allait de soi que l'Eucharistie fût le point culminant de chaque culte dominical. La réforme ostervaldienne se meut donc ici dans le cadre de la tradition réformée, laquelle est d'une réticence incompréhensible quand la vie sacramentelle de l'Eglise est en jeu.

* * *

Il faut reconnaître pourtant que la vie liturgique était encore intense en ce temps-là, même si la prédication et les sacrements passaient au second plan, même si l'œuvre de Dieu, dans le culte, était en général supplantée par la réponse de l'homme (mais à quoi répond-il, si Dieu ne l'interpelle pas et ne se donne pas à lui dans toute sa grâce⁷⁶) : il y avait quinze cultes par semaine, deux chaque jour ouvrier et trois le dimanche, si l'on tient compte du catéchisme du début de l'après-midi. On ne croyait donc pas romaniser en ayant chaque jour des matines et des vêpres. Mais bientôt cette fréquence des cultes diminua, peut-être surtout à cause de l'introduction des visites pastorales, au cours desquelles s'exerce la cure d'âme. Cette innovation devait conduire à l'individualisme du protestantisme moderniste.

Ceci nous amène à notre dernier chapitre.

NOTES DU CHAPITRE III

¹ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 15.

² Cf. WERNLE p. 581-593; P. GRAFF, *Geschichte der Auflösung der gottesdienstlichen Formen in den evangelischen Kirchen Deutschlands seit der Aufklärung*, 2 vol. Göttingen.

³ *Lettres à Turretini* vol. II, p. 397; cf. vol. III, p. 6, 15.

⁴ La Classe avait décidé la publication de la *Liturgie* en avril 1712; en février 1713, elle avait adopté (mais non imposé), sur rapport d'Ostervald, deux formulaires controversés (la liturgie eucharistique et celle de la pénitence publique), en novembre de la même année elle prenait acte de la sortie de presse de la *Liturgie*, et en mars 1714, elle offrait à Ostervald 18 exemplaires reliés de la *Liturgie*, parce qu'il avait « pris beaucoup de peine » à sa rédaction (*Arrêts* vol. VIII, p. 286, 302, 312 et 316). Il avait même pris tellement de peine à cette rédaction qu'on peut le considérer comme le principal auteur de cette *Liturgie*.

⁵ GRETILLAT, *supplément* p. IV. Cette lettre est datée du « 9 octobre », sans doute de l'année 1704, comme le fait supposer sa comparaison avec les deux lettres sur la *Liturgie* neuchâtoise qu'Isaac Jaquelot, théologien réfugié, écrivit à Turretini (*Lettres à Turretini* vol. II, p. 110 ss).

⁶ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 6.

⁷ Dans le manuscrit définitif d'Ostervald, on trouve en effet encore des prières pour la duchesse de Nemours et son gouverneur à Neuchâtel. — Dans une *Lettre à Turretini* du 18 février 1713 (vol. III, p. 100), Ostervald dit avoir travaillé à cette *Liturgie* « depuis douze ans ». Les *Particularitez* (p. 13) datent aussi la réforme liturgique des toutes premières années du XVIII^e siècle, et c'est peut-être pourquoi la RGG² déclare que la *Liturgie* a paru en 1703 (vol. IV col. 830). Cf. *Excursus V* et VIII.

⁸ Cf. *Liturgie*, préface; GRETILLAT, *supplément*, p. IV, XLIX, etc.

⁹ *Lettres à Turretini* vol II, p. 395.

¹⁰ *Ibid.* vol. III, p. 21.

¹¹ *Ibid.* vol. III, p. 6; cf. *ibid.* p. 15, où Ostervald dit : « L'une des choses les plus utiles que l'on puisse entreprendre est de remédier aux défauts de notre Service public. »

¹² *Catéchisme* p. 133.

¹³ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 116 s. Dans la préface à la *Liturgie*, il est donc dit que « les Liturgies sont aussi très-utiles pour conserver l'uniformité du Culte; & pourvu qu'elles soient conformes à l'Esprit de l'Evangile, elles peuvent servir à empêcher que l'on introduise dans les Eglises des pratiques & des sentimens contraires à la pureté de la Religion ». Cf. encore GRETILLAT, *supplément* p. IV où Ostervald s'oppose à Isaac Jaquelot (cf. plus haut note 5) qui voulait faire de la liturgie une sorte de leçon théologique.

¹⁴ *Catéchisme* p. 133.

¹⁵ Cf. *Lettres à Turretini* des 16 juin et 4 août 1703, vol. III, p. 15-19.

¹⁶ *Catéchisme* p. 133; cf. *ibid.* p. 120-147. Sur le « vray culte » qui « est intérieur & spirituel », cf. encore *S. d. C. II* p. 187 et ce que nous avons dit, dans la première partie de cette étude, des devoirs chrétiens. — Dans cet article de son *Catéchisme*, Ostervald souligne surtout la *nécessité* du culte : « C'est un devoir indispensable de rendre à Dieu nos hommages d'une manière solennelle, de lui demander tous ensemble les grâces dont nous avons besoin, & de le remercier des faveurs qu'il nous accorde. Enfin, Dieu a expressément ordonné le Culte public & les Assemblées religieuses. » Il argumente donc par intimidation plutôt que par persuasion, ce qu'il aurait évité s'il avait mieux expliqué ce qu'est la nature du culte. Et comment la nécessité du culte est-elle si expressément ordonnée par Dieu, s'il peut affirmer ailleurs, l'année même où parut le *Catéchisme*, que se réunir en grand nombre, « assister aux Prières, chanter quelques Psaumes & écouter un Sermon » ne sont « que des dehors » auxquels il ne faut pas s'arrêter? (*Dédicace* p. 23).

¹⁷ *S. d. C. II* p. 25; cf. *Liturgie*, préface.

¹⁸ *Dédicace* p. 22.

¹⁹ *Ibid.* p. 12.

²⁰ Cf. *Lettres à Turretini* vol. III, p. 27, où Ostervald nomme ce qu'on appelle aujourd'hui des prières d'abondance « les prières arbitraires ».

²¹ *S. d. C. II* p. 198.

²² Ne parlant que des prières comme éléments de culte public et non de la prière en général, nous ne nous arrêtons pas à ce qu'Ostervald dit de la nature et de l'efficacité de l'oraison. Remarquons cependant que la prière, quant à sa nature « est l'unique remède à notre misère » (*Catéchisme* p. 123; *Abrégé* p. 187); qu'« elle donne de l'élevation, elle détache du monde, elle touche le cœur & enflamme la piété » (*Ministère* p. 132; cf. *S. d. C. II* p. 292); qu'elle n'est « nihil aliud quam ardens desiderium » (*Ethica* p. 274), et « nihil aliud quam excellentissimum ac perfectissimum quoddam pietatis & virtutum Christianarum exercitium » (*ibid.* p. 310). Quant à son efficacité, la prière « dispose, pour ainsi dire, de la Grace de Dieu » (*Sermons* p. 266; cf. *Catéchisme* p. 124). Toutefois « preces absque labore & diligentia nihil efficiunt » (*Ethica* p. 314). Notons enfin que le *Compendium* ne consacre aucune page à la prière, même pas dans le chapitre des auxilia ad salutem.

²³ Cf. *Lettres à Turretini* vol. II, p. 397; *Ethica* p. 301; *Liturgie* p. 16, 47, 54, 60, etc. Il omet la Confession des péchés *S. d. C. II* p. 25, 187. Cf. encore J.-R. OSTERVALD, *La nourriture de l'âme* p. 18 s; *TURRETTINI, Opera* vol. I, p. 292. — L'intercession est signalée seulement dans ce que le *Catéchisme* dit des parties du culte, et qui sont : l'adoration, la louange, la confession des péchés, la consécration et la prière (dans son dernier aspect : « pour qui il faut prier ») (p. 121-126).

²⁴ A l'exception du culte catéchétique qui commence par l'action de grâces (*Liturgie* p. 9).

²⁵ Il s'agit, pour les cultes du dimanche, de la confession des péchés traditionnelle : « Seigneur Dieu, Père éternel et tout-puissant... », avec l'interpolation des mots « de nous-mêmes » entre « incapables » et « d'aucuns biens ». Cette prière n'est pas précédée de la lecture de la Loi et n'est pas suivie de paroles de grâces. Les cultes sur semaine ont d'autres confessions des péchés, suivies les lundi, jeudi et samedi matins et chaque soir d'une promesse d'absolution. Il n'y a pas non plus lecture de la loi. — L'ordre du culte de *Dédicace* de l'Eglise des Planchettes ne comprenait pas de confession des péchés (cf. *Lettres à Turretini* vol. III p. 11).

²⁶ *Catéchisme* p. 85; cf. *ibid.* p. 76, etc.

²⁷ *Impureté* p. 216.

²⁸ *Compendium* p. 361.

²⁹ *Catéchisme* p. 76.

³⁰ *Liturgie*, préface.

³¹ Cf. GRETILLAT, *supplément* p. XLIX et *Lettres à Turretini* vol. III, p. 16.

³² *Liturgie*, préface.

³³ La Vénérable Classe avait décidé leur impression en juillet 1717 (*Arrêts* vol. IX, p. 11), mais le travail de révision en retarda de trois ans la publication. Notons que Ch.-M. Pfaff fit un travail analogue pour l'Eglise luthérienne (cf. A.-F. STOLZENBURG, *op. cit.* p. 97, note 40).

³⁴ *Op. cit.* 1863, p. 104.

³⁵ *Lettres à Turretini* vol. III, p. 71.

³⁶ On peut douter de l'application de cette règle. En effet, la *Liturgie* prescrit des cultes sans prédication (qui seuls semblent avoir comporté cette lecture : cf. *Liturgie* p. 1-8, 11-15, 16-20 qui donnent l'ordre des cultes avec prédication où la lecture n'est pas mentionnée) pour les matins du lundi, jeudi et samedi, et pour les soirs du lundi, mardi, jeudi et samedi, c'est-à-dire 360 fois par an environ. Or la liste indique la lecture d'environ 780 chapitres sur les 929 qui se trouvent dans l'Ancien Testament. Le compte de 780 n'aurait à peu près été atteint que si les pasteurs avaient pris le texte du jour chaque fois qu'ils prêchaient; mais il ne semble pas que cela ait été le cas, puisqu'il leur arrivait de prêcher des sujets plutôt que des textes, et puisque Ostervald lui-même faisait des séries de prédications sur tout un livre de la Bible. Du Nouveau Testament, on lisait 248 chapitres, de sorte qu'il était lu en entier au moins une fois par an. — Disons encore que la liste des péripécies correspond d'assez près à l'usage traditionnel de l'Eglise universelle, comme on peut s'en assurer en comparant la Table des lectures de la *Liturgie* et les *Argumens* (passim) avec les textes du *Book of Common Prayers* ou les listes rapportés dans B. WOHLFART, *Perikopen und Textbuch...* 1^{re} partie, p. 51 ss. Certains chapitres doubles, et ceux qui paraissent obscurs et de peu de profit ne sont pas retenus pour la lecture publique (p. ex. Ex. 37-39; Lévi. 1-3; 7-9; 11-15; 20. 13, 15, 16, 21; 22; Nu 1-4; 7; 10 en partie; 12. 5-16; 19; 26; 28-29; 31. 32-47; 33-34; 36; Dt 27. 21-23; Jos. 12-13; 15-19; 21. 3-41; Juges 19; la liste unit la lecture de 2 Sam, 1 et 2 Rois, 1 et 2 Chroniques en reprenant un chapitre de 2 Sam., huit

de 1 Rois, vingt-trois de 2 Rois, cinq de 1 Chron. et trente et un de 2 Chron.; elle omet Esdr. 2. 2-64; 8. 1-15; 10. 20-43; Néh. 3; 7. 8-65; 10. 2-27; 11; 12. 1-26; Prov. 30. 9-33; Cantique in extenso; Ez. 16; 19; 23; 26; 28; 30-32; 38-48; elle réunit Osée 1-3, et omet enfin Apoc. 8-13; 14. 13-20; 15-19.)

³⁷ Cf. *Dédicace* p. 5-9, *Lettres à Turretini* vol. III, p. 11.

³⁸ Rapporté par GUILLEBERT, art. cit. p. 150, note 1.

³⁹ Cité par BAUTY, art. cit. 1863, p. 31.

⁴⁰ Cf. GRETILLAT, p. 51 ss. Jurieu s'était farouchement opposé à cette révision du psautier, et il avait pu persuader le synode des Eglises wallonnes de ne pas l'admettre. Ostervald l'a réfuté dans un écrit anonyme, « *Réflexions sur un écrit intitulé, mémoires des raisons qui ont porté le synode des Eglises wallonnes des provinces unies des Pays-Bas, assemblé à Rotterdam le 9 septembre 1700, & jours suivants, à n'admettre point de nouvelle version des psaumes dans leur service public*. Londres 1700 ». GRETILLAT prétend, à juste titre, que cet ouvrage est l'« un des meilleurs qu'ait composé notre auteur » (p. 54 s). C'est le seul écrit vraiment polémique d'Ostervald, et à le lire, on aimerait, en effet, qu'il en ait écrit d'autres de cette virulence, de cette précision dans les termes et de cet humour. Il est vrai que les arguments de Jurieu étaient d'une sottise telle qu'on ne pouvait pas le réfuter autrement qu'en se moquant de lui. — Sur cette question, on consultera encore GRETILLAT, *supplément*, p. LXXVIII s, *Lettres à Turretini* vol. II p. 381 ss; A. PETITPIERRE, « Le Psautier à Neuchâtel en 1700 » (*Musée Neuchâtelois* 1877, p. 258 ss) et aussi WERNLE p. 49-57, 594-632.

⁴¹ *Lettres à Turretini* vol. II, p. 384; cf. *S. d. C. II* p. 26; *Liturgie*, préface. Cf. aussi Première partie, chapitre IV, note 130.

⁴² Cf. *Lettres à Turretini* vol. III, p. 36 s.

⁴³ *Liturgie*, préface.

⁴⁴ *S. d. C. II* p. 62; cf. *Ministère* p. 156, 180, 267.

⁴⁵ *Compendium* p. 3.

⁴⁶ *S. d. C. II* p. 25 s; cf. GRETILLAT, *supplément*, p. IV, VII, et J.-R. OSTERVALD, *La nourriture de l'âme*, p. 17, etc.

⁴⁷ *Liturgie*, préface.

⁴⁸ *Catéchisme* p. 214. Cette citation mériterait un long commentaire, car la position théologique d'Ostervald s'y retrouve en entier : dans la religion il y aura surtout des devoirs, et parmi ceux-ci il en est qui sont nécessaires de leur nature (c'est-à-dire indépendamment de Dieu), et d'autres qu'on est obligé de pratiquer seulement parce que Dieu les a établis. Mais pourquoi les a-t-il établis, demandera-t-on? Serait-ce pour confondre ceux qui pensent qu'il est des devoirs dont la nécessité ne dépend pas de Lui?

⁴⁹ *S. d. C. II* p. 49; cf. *Catéchisme* p. 214; *Romains* ad 4. 25. Il n'y voit « qu'un signe », dans le sens des *nuda signa* combattus par l'orthodoxie protestante (cf. H. HEPPE, op. cit. p. 469). Cependant, dans le *Compendium* (p. 357), Ostervald dit que les sacrements sont des *ritus sacri* : *Ritus dico, non signa tantum, signum enim solum (ut panis & vinum) Sacramentum non constiuit; sed actio integra cum verbis, quae circa illa adhibentur.*

⁵⁰ *Catéchisme* p. 215.

⁵¹ *S. d. C. II* p. 293.

⁵² *Catéchisme* p. 217.

⁵³ *Ibid.* p. 217.

⁵⁴ *Ibid.* p. 220; cf. *S. d. C. II* p. 272 s.

⁵⁵ Cf. *Compendium* p. 358; cf. *Catéchisme*, p. 214, et Première partie, chap. II, note 28.

⁵⁶ *Ibid.* p. 364.

⁵⁷ Cf. *Lettres à Turretini* vol. III, p. 68; E. RITTER, op. cit. *passim*; HADORN, op. cit. *passim*;

⁵⁸ K. BARTH, *Die protestantische Theologie...* p. 68.

⁵⁹ Cf. *Compendium* p. 365; d'après le *Catéchisme* (p. 218), les chrétiens sont « obligés » de l'observer.

⁶⁰ Cf. *Compendium* p. 367 s; *Catéchisme* p. 219 s.

⁶¹ *Dédicace* p. 26. Dans son *Catéchisme*, Ostervald dit pourtant que les enfants morts sans baptême ne sont pas perdus, « puisqu'ils sont nés dans l'Alliance de Dieu, & que Dieu ne prive les hommes du salut, que lorsqu'ils s'en rendent eux-mêmes indignes par leur incrédulité & par

leurs péchés; ce qu'on ne peut pas dire des petits enfans » (p. 220). Mais, dira-t-on, a'il est possible de naître naturellement « dans l'Alliance de Dieu », est-ce que le Baptême a encore une autre portée que celle d'être, tout au plus, cette « louable coutume » qu'on vient de mentionner? (D'après une lettre d'Ostervald à Tronchin du 26 octobre 1701, l'argument des enfans qui meurent avant d'avoir reçu le baptême semble venir de la duchesse de Nemours, qui, en partie pour cette raison, avait autorisé l'érection du temple des Planchettes.)

⁶² JURIEU, *Traité de la nature et de la grâce*, p. 281.

⁶³ *Compendium* p. 367.

⁶⁴ S. d. C. II p. 109; cf. *Compendium* p. 367 : ... Quem morem (paedobaptismi) minimè esse damnandum, & piè retineri posse statuimus, dummodò uti infantes adoleverint, votum Baptismi publicè ratum habeant; nam absque tali & solemni confirmatione, vix putamus defendi posse Paedobaptismum.

⁶⁵ *Catéchisme* p. 220.

⁶⁶ *Ibid.* p. 234. — Cf. *ibid.* p. 245 ss; *Liturgie* p. 105 ss. Avant 1702, il n'y avait pas, en Suisse du moins, de confirmation du vœu du baptême, mais un examen public d'admission à la Sainte Cène. Cf. J. SCHWEIZER, *Zur Neuordnung der Konfirmation in der Schweiz* (passim).

⁶⁷ Cf. A.-F. STOLZENBURG, *op. cit.* p. 115 et 265.

⁶⁸ Cf. *Compendium* p. 359-360. Ostervald parle ici de la confirmation romaine, et dit, se référant à l'*Institution* de CALVIN (Lib. V cap. 19) (?), que cette pratique n'est pas « planè rejicienda », car « in Confirmatione omninò est aliquid boni imò necessarii ». Il en rejette cependant les adjonctions superstitieuses et ne veut pas y voir un sacrement (cf. aussi *Catéchisme* p. 216).

⁶⁹ *Catéchisme* p. 216. Cf. GREILLAT, *supplément* p. LIV, où Ostervald remarque que ai les Eglises réformées se mettent à pratiquer la confirmation, le retour à l'unité de l'Eglise en sera facilité.

⁷⁰ Cf. *Arrêts* vol. VII, p. 135, qui rappellent la décision de ne procéder aux baptêmes et aux bénédictions nuptiales que lors des cultes publics. On en veut aussi pour preuve les discussions rapportées périodiquement dans les mêmes *Arrêts* au sujet des baptêmes de bâtards. Rien ne fonde donc l'affirmation de GUILLEBERT (*op. cit.*) qui prétend qu'Ostervald a contribué à faire célébrer les baptêmes et les mariages devant l'Eglise assemblée. — A Genève, il en était de même puisque Turretini proposa à la Compagnie de faire exception en faveur d'une filleule du prince de Bayreuth, qui fut baptisée dans les salons du prince (cf. E. DE BUDE, *Vie de J.-A. Turretini*, p. 254). A Bâle, l'Antistes P. Werenfels avait fait admettre la même pratique (cf. *Allg. deutsche Biographie*, art. Werenfels, vol. 42; cf. aussi WERNLE p. 63).

⁷¹ *Compendium* p. 368.

⁷² *Lettres à Turretini* vol. III, p. 92; cf. GREILLAT, *supplément*, p. XI et XXXI. C'est d'ailleurs la question de cette nouvelle liturgie de Cène qui a retardé — pour des raisons confessionnelles aussi (cf. *Lettres à Turretini* vol. III, p. 92-96) — la publication de la *Liturgie*, car il fallait vaincre d'abord un mouvement, assez puissant semble-t-il, qui demandait le maintien de l'ancienne *Liturgie* (cf. GREILLAT p. 130). La *Liturgie* manuscrite contient d'ailleurs encore l'ancienne formule à côté de la nouvelle (p. 137-148).

⁷³ Cf. S. d. C. II p. 27; *Ethica* p. 302.

⁷⁴ Cf. S. d. C. II p. 27.

⁷⁵ Cf. *Lettres à Turretini* vol. III, p. 18 s (où on apprend que cette innovation ne concernait primitivement que la ville de Neuchâtel), et *Arrêts* vol. VIII, p. 128, 131 et 134. Le Conseil de la Ville avait d'ailleurs demandé que l'Eglise introduisît deux nouveaux services de Cène : à Noël et à l'Ascension. Mais la Classe n'a prescrit la Cène que pour Noël, et au sujet de l'Ascension, elle décida seulement de célébrer un culte ordinaire. D'après la *Liturgie* (cf. Préface), la Cène était distribuée trois fois lors de chaque « saison eucharistique » (deux dimanches et un jour ouvrier), ce qui donne, pour la ville de Neuchâtel tout au moins, un total de douze services de Cène par an. — Alors déjà les Anciens faisaient le service de la coupe. Cela ressort d'une décision de la Classe du 3 avril 1679, arrêtant que dorénavant ce seraient les pasteurs, et non les Anciens, qui tendraient la coupe à la table des femmes. La Cène était donc distribuée par « tablées », les sexes étant séparés (cf. *Arrêts* vol. VII, p. 99).

⁷⁶ C'est ici l'un des points qui fait comprendre pourquoi, dans la pensée ostervaldienne, la reconnaissance ne joue qu'un rôle effacé parmi les motifs à la vie morale et pieuse.

CHAPITRE IV

La discipline

Dans l'édition du *Traité du Ministère sacré* qu'Ostervald a désavouée (pp. 177-221), toute une section traite des « Loix de la Discipline » et, en particulier, de celles qui étaient en vigueur dans la principauté de Neuchâtel et Valangin. Ces ordonnances surprennent qui les lit aujourd'hui, où la majorité des membres de l'Église estime que la charité va de pair avec le relâchement plutôt qu'avec la fermeté. Ostervald concède, il est vrai, que déjà de son temps l'Église neuchâteloise « a plus de discipline, que les autres Eglises Protestantes »¹. Mais, au regard de tout ce qui en subsistait, on s'étonne qu'il se soit plaint si souvent qu'elle fasse défaut², et qu'il ait répété en temps et hors de temps qu'elle « est une institution Divine » et que « tous les Membres de l'Église sont obligez de s'y soumettre »³, comme si cette pratique allait se perdant.

Cette discipline, dont « l'exercice est commis aux Pasteurs »⁴ assistés dans une certaine mesure par leur consistoire⁵, était assez rigoureuse : si elle ne connaissait pas l'excommunication (majeure), elle tenait à la suspension (ou excommunication mineure) qui écartait de toute vie d'Église les chrétiens censurés. Ceux-ci ne pouvaient donc participer à la Cène, se marier, faire baptiser leurs enfants, être parrain, etc. jusqu'à ce qu'ils aient fait réparation si leur cas était bénin, ou, s'il était grave, qu'ils aient fait pénitence publique pour recevoir de la part du pasteur la « grâce » de leur absolution⁶. Mais la discipline ne connaît pas seulement cette *ultima ratio* qu'est l'excommunication mineure. Elle doit encore intervenir dans les querelles entre paroissiens⁷, dans les cas d'impureté, contre les blasphémateurs et ceux qui profanent le dimanche par des réjouissances déplacées, contre les ivrognes et les fauteurs de tapage nocturne, contre les parents négligents à remplir les engagements pris lors du baptême de leurs enfants et contre les enfants rebelles, dans certains cas de mariages⁸, et Ostervald voudrait qu'on puisse aussi citer en consistoire pour les censurer les avarés et les mauvaises langues⁹.

En dehors de l'aspect exécutif qu'on vient de mentionner, la discipline a encore pour notre théologien tout un ministère prophylactique à remplir : elle a pour devoir de mettre un frein à la corruption¹⁰, de mettre à l'index les livres libertins ou ceux qui peuvent « embarasser les esprits par des difficultez & par des doutes »¹¹, d'endiguer les excès piétistes¹², de mettre en veilleuse les néfastes disputes théologiques¹³, d'accompagner par des mesures appropriées le message

prêché du haut des chaires ¹⁴ et, d'une manière générale, de « procurer l'édification de l'Eglise & le salut des hommes » ¹⁵.

A son habitude, Ostervald ne dit pas grand-chose de la nature de la discipline, si ce n'est qu'elle est incluse dans l'exercice du ministère sacré ¹⁶ et qu'elle doit se faire par « des moyens spirituels » ¹⁷. Et quand il s'agit pour lui d'en exposer la raison, on le trouve assez hésitant : Dans le *Traité des sources de la corruption* par exemple, il commence par dire qu'il doit y avoir une discipline dans l'Eglise parce que « toutes les Societéz & tous les Corps, ont le droit d'établir un ordre pour se regler, & de pourvoir à leur seureté & à leur conservation » ¹⁸, à la condition que cet ordre ne gêne « point la tranquillité publique, ni l'autorité des Puissances » ¹⁹. Mais « il y a plus », dit-il, puisque « la Discipline est un Ordre qui a Dieu pour Autheur » ²⁰, ce qui se voit dans le Nouveau Testament. Selon le *Compendium* par contre, la discipline est nécessaire d'abord parce que Dieu la commande dans sa Parole, ensuite parce que l'Eglise ancienne la pratiquait, et en dernier lieu seulement parce qu'« aucune société ne peut subsister sans ordre et sans discipline » ²¹. Cette hésitation vient peut-être du fait qu'Ostervald luttait, ici, à la fois contre les rationalistes libertins et contre les orthodoxes, pour qui la doctrine importait plus que la morale. Contre les uns, il voulait établir que « la Discipline est un Ordre juste, utile & qui s'accorde avec les principes du Christianisme & mesme avec la raison & le bon sens » ²², et par conséquent que le droit canonique n'est qu'une application chrétienne du droit naturel. Contre les autres, il devait rappeler que « l'institution des Sacrements n'est pas plus expresse, ni plus positive » que celle de la discipline ²³, et par conséquent que le droit canonique, puisqu'il est comparé aux sacrements, relève exclusivement du droit positif.

Mais si l'hésitation d'Ostervald sur la nature même de la discipline ecclésiastique est évidente, elle ne l'empêchera jamais de rester très fermement attaché à la pratique de cette discipline. Mais il devait être rapidement dépassé par les événements : huit ans après sa mort, la pénitence publique était supprimée dans l'Eglise neuchâteloise ²⁴. Et les trois fois où la discipline ecclésiastique a été exercée de façon retentissante, à Neuchâtel, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle (la déposition du pasteur Fernand-Olivier Petitpierre le 6 août 1760, l'excommunication de J.-J. Rousseau en mars 1765 et, en 1771, le bannissement du pasteur Bertrand et du banneret Frédéric-Samuel Ostervald qui avaient édité « le système de la nature » du baron d'Holbach ²⁵) donnent plutôt l'impression d'être des soubresauts d'agonie que des manifestations de vie normale.

Nous ne pouvons suivre dans le détail les raisons profondes qui, à partir de l'ère des lumières, ont écarté la discipline ecclésiastique. En résumé, on peut supposer que cette évolution provient de ce que les conditions mêmes d'une discipline d'Eglise étaient de moins en moins remplies. Ces conditions sont : 1^o une autorité indiscutée à partir de laquelle on peut gouverner l'Eglise dans sa foi et sa vie (telle l'Écriture sainte); 2^o des signes caractéristiques de communauté ecclésiastique, dont on peut se réclamer ou dont on peut être exclu (tels les

sacrements); 3^o une confession de foi et des ordonnances tenues en vigueur; 4^o des ministres chargés légitimement de son exercice et 5^o des fidèles qui acceptent qu'on la leur applique. Si ces conditions étaient remplies en une certaine mesure au temps de l'orthodoxie, au XVIII^e siècle, tout (y compris la théologie, et la théologie ostervaldienne!) concourait à les supprimer : 1^o le recours à l'autorité de l'Écriture sainte était remplacé toujours plus par le recours à ces autorités naturelles que sont la raison et la conscience; 2^o les sacrements étaient maintenus comme de rares solennités, dont on méconnaissait l'importance; 3^o les confessions de foi étaient ouvertement combattues puis abandonnées et l'Église, dans ses ordonnances, cherchait surtout à s'adapter le mieux possible aux bouleversements politiques; 4^o le ministère était ravalé de plus en plus aux fonctions de la *Gemeinnützigkeit* chère au XVIII^e siècle et 5^o l'Église devenant une société comme les autres, c'étaient ses membres qui décidaient eux-mêmes s'ils en feraient partie ou s'ils donneraient leur « démission ».

Pour toutes ces raisons, la revendication d'Ostervald de renforcer la discipline ne pouvait pas être autre chose qu'un anachronisme. Et c'est sans doute là que se manifeste le plus tragiquement sa faiblesse de théologien : il n'a pas su établir les bases sur lesquelles édifier sa pratique ecclésiastique, et cette pratique, qui reposait surtout sur la fermeté exceptionnelle de son caractère et de sa personnalité, sombra dès qu'une génération sans envergure recueillit son héritage.

La position ostervaldienne à l'égard de la discipline ecclésiastique n'a donc, hélas, plus qu'un intérêt documentaire. Elle ne nous retiendrait pas plus longtemps, si un de ses aspects ne méritait d'être mentionné spécialement : celui qui traite de la discipline particulière ou de *la cure d'âmes*. Car c'est par là surtout que l'œuvre disciplinaire d'Ostervald a survécu. La cure d'âmes consiste « dans l'inspection sur la conduite des particuliers, dans la visite des familles, dans les exhortations, dans les avertissements, dans les reconciliations, & dans tous les autres soins qu'un Pasteur est obligé de prendre des Personnes sur qui il est établi »²⁶. Il ne s'agit donc pas seulement de la visitation des malades et des mourants que toutes les ordonnances ecclésiastiques du XVI^e siècle recommandent aussi, et dans laquelle Ostervald voit « une des plus importantes fonctions de la Charge de Pasteur »²⁷. Il ne s'agit pas non plus de la confession que le pasteur est chargé de recevoir de ses paroissiens qui recherchent l'absolution, car s'il recommande assez souvent aux fidèles d'aller trouver leur pasteur, c'est plutôt pour qu'il soit leur directeur de conscience, et il n'a pas tenté de rétablir le confessionnal. Il ne s'agit pas davantage des visites aux prisonniers, avec qui, du reste, « on perd le plus souvent son tems »²⁸, chez qui il faut surtout tâcher de chasser la crainte de la pendaison par celle du jugement, parce qu'« une crainte se chasse par une plus grande crainte »²⁹, et à qui, du bout des lèvres, il est à la rigueur permis « de faire entrevoir quelque rayon d'espérance »³⁰. Il s'agit de cette visitation systématique de tous les paroissiens qui est entrée depuis lors dans la coutume de l'Église neuchâteloise. Il est exact qu'aux jours de la Réformation, le même programme était inscrit au cahier des charges des *consistoires*, dans le but d'instruire ceux qui viendraient à la Cène.

Mais cette pratique tomba bientôt en désuétude, et hormis le *De cura animarum* de Bucser, le *De conscientia et eius iure vel casibus* du père de Dordrecht Guillaume Amesius, ou le *De recto usu clavium erga aegrotantes* du salmurien Etienne Gaussen, le problème de la cure d'âmes n'avait presque pas été traité par les théologiens réformés, et les académies ne s'en occupaient pas davantage.

S'il est probable que les pasteurs d'alors ne connaissaient pas bien leurs troupeaux — les visites à domicile se faisant surtout quand les paroissiens étaient malades ou mourants, ou pour des enquêtes disciplinaires — s'il est vraisemblable que beaucoup de fidèles se sentaient isolés malgré la Parole de jugement et d'espérance qu'ils entendaient, avec tous leurs frères, au cours des cultes publics, on n'avait pas pensé qu'il allait du salut de l'Eglise de porter remède à ce malaise avant que le piétisme ne se dressât, mettant au centre de ses préoccupations l'homme pieux et son évolution spirituelle. La cure d'âmes, sous sa forme moderne, a donc été introduite au moment même où l'individualisme allait fondamentalement modifier la doctrine de l'Eglise³¹. Mais pas sans heurts !

Le 2 juillet 1711, le maître-bourgeois Martinet était officiellement dépêché en Classe pour protester contre le partage de la ville de Neuchâtel en secteurs et l'introduction des visites à domicile, décidées les 19 mars et 6 mai de la même année³². Ostervald, de son côté, se plaint que les pasteurs « trouvent de grands obstacles lorsqu'ils veulent exercer, ces fonctions-là; & l'on croit qu'ils veulent s'ingérer dans ce qui ne les regarde pas, dès qu'ils prétendent faire autre chose que prêcher »³³. Mais, vu l'importance qu'il donnait à cette innovation³⁴, il tint bon, et les encouragements ne manquaient pas non plus³⁵.

On aurait évidemment tort de nier la nécessité, pour un pasteur, de visiter son troupeau en entier, si possible une fois par an comme le conseillait Ostervald³⁶. Mais on aurait tort également de ne pas déplorer les conséquences de cette réforme de 1711. Je ne pense pas, d'abord, à la recommandation de « voir les Gens-de-bien plus que les autres »³⁷, ce qui limite inévitablement la tâche missionnaire (cf. Actes 20. 20) de la cure d'âmes. Je pense surtout au fait que la nouvelle pratique de la cure d'âmes devait disperser l'Eglise plutôt que la rassembler :

D'abord parce que la cure d'âmes, ainsi conçue, devait s'exercer aux dépens de la prédication. Ostervald part en effet du principe « que les Pasteurs ne feroient pas moins de bien par la voye de la Conversation, que par celle de la Predication »³⁸. Il en résulta que le nombre des cultes, c'est-à-dire des occasions où l'Eglise se rassemble pour entendre la Parole de Dieu, a diminué dans la proportion où les visites pastorales à domicile augmentaient.

Ensuite, parce que la personnalité et l'individualité des *membres* de l'Eglise allaient devenir plus importantes que le *corps* de l'Eglise qui pourtant leur donne leur sens et leur valeur. Parce qu'aussi le devoir de *tous* les membres de l'Eglise de se visiter les uns les autres perdait de plus en plus son sens, puisque le pasteur était devenu le visiteur officiel et salarié de l'Eglise. (Si la Réformation a fait des ministres des prédicateurs, on peut dire que le piétisme en a fait des visiteurs!)

Enfin parce que l'Eglise allait abandonner sa mission prophétique, sacer-

dotale et royale dans le monde, pour s'occuper surtout des cas de conscience de ses membres. Ainsi la doctrine de l'Eglise visible, rassemblée, formée et maintenue par Jésus-Christ à la gloire du Père, devait s'effacer pour faire place à celle qui voyait dans l'Eglise une société humaine liée (et encore) par les goûts, les sentiments, les traditions, les caprices ou les expériences de ses adhérents.

* * *

Hora monet, ut finiam disait Werenfels à la fin de sa dissertation sur la bonne manière de traiter des controverses théologiques³⁹. Notre enquête, d'ailleurs, est terminée, car nous ne nous étions pas proposé de dépeindre, dans leur totalité, la vie et la pensée du plus célèbre pasteur de ce pays.

A première vue, le résultat de cette enquête peut paraître assez négatif, car elle a montré en Ostervald une figure du passé, un témoin parfait de l'Eglise de son temps qui s'était mise à douter de la solidité de son fondement et qui, pour retrouver son assise, appelait à l'aide tantôt le rationalisme, tantôt le piétisme.

Mais à y regarder de plus près, et en dépit de la tendance théologique d'Ostervald, notre enquête a aussi permis d'apercevoir que *les questions qui se posent à l'Eglise réformée d'aujourd'hui, il les posait déjà à l'Eglise réformée d'alors*, quand il l'invitait à réexaminer, dans ses différents aspects, le problème de l'Eglise visible : quand il était scandalisé par les divisions ecclésiastiques, quand il cherchait une juste définition du membre de l'Eglise, quand il soupirait après une vie communautaire, quand il demandait que la foi se manifestât réellement par des œuvres, quand il soumettait à d'amères critiques la notion traditionnellement réformée du ministère, quand il revendiquait pour l'Eglise un gouvernement qui lui soit propre et approprié, quand il voulait réformer le culte ou renforcer la discipline. On pourrait donc dire qu'Ostervald fait figure, dans l'Eglise réformée, d'un prophète du type sacerdotal.

Sachant que la fidélité d'une Eglise ne se mesure pas à sa confession de foi seulement, mais encore à ses ordonnances, à sa tradition et à sa vie, il aimait son Eglise d'un amour trop intense pour ne pas lui rappeler sans cesse qu'elle ne pourrait pas se prétendre fidèle tant qu'elle ne reverrait pas sa forme, tant qu'elle ne se reformerait pas.

C'est par là qu'il reste grand.

NOTES DU CHAPITRE IV

¹ *Ministère* ed. 1737, p. 182.

² Cf. en particulier *Sermons* p. 419.

³ GRETILLAT, *supplément* p. XLVIII; cf. *S. d. C. II* p. 38 ss; *Catéchisme* p. 73; *Impureté* p. 238; *Compendium* p. 331, etc.

⁴ GRETILLAT, *supplément* p. XLVIII; cf. aussi plus haut Seconde partie, chap. premier, notes 5, 6, 7, 15, 16, 19.

⁵ Cf. *Ministère* ed. 1737, p. 184 ss.

⁶ Cf. *ibid.* p. 208-209 où Ostervald dit que la pénitence publique est « ce qu'il y a de meilleur & de plus conforme à l'ordre Ancien dans notre Discipline ». Dans la *Liturgie* (p. 119), l'absolution est formulée dans les termes suivants : « Au Nom & en l'Autorité du Père, & du Fils, & du Saint-Esprit, je vous annonce le pardon de vos péchés, je vous délie du lien de l'Excommunication que vous aviez encourue, & je vous reçois & vous rétablis dans la Paix de l'Eglise, & dans la Communion des Fidèles, de laquelle vous vous étiez séparé. Le Dieu de toute Grâce qui a eu pitié de vous, & qui vous a donné la repentance pour avoir la Vie, veuille vous y affermir jusqu'à la fin, par Jesus-Christ : Amen. » Suivent des recommandations au pénitent — « à genoux devant la face de l'Eglise » — et aux fidèles, et une prière d'actions de grâces. Cette absolution, qui doit se faire dans la paroisse du pénitent au culte du dimanche matin « après la dernière Prière » (*ibid.* p. 119), est donnée à ceux qui se repentent d'avoir été paillards, adultères, apostats, larrons et meurtriers (s'ils sont graciés par le magistrat), sacrilèges, superstitieux, comme à ceux qui se repentent d'avoir assisté à la messe ou d'avoir fait bénir leur mariage par un prêtre romain.

⁷ Ostervald donne à ce sujet un conseil révélateur de sa position sociale : quand on cherche à réconcilier deux parties, « il faut faire attention à une chose, c'est de voir si les Parties sont d'égalles conditions, ou non : par exemple si c'est un Père avec son Fils, un Supérieur avec un inférieur. En ce cas il faut toujours mettre les Inférieurs dans le respect, & pancher du côté des Supérieurs, pourvu que cela se puisse faire sans blesser la justice » (*Ministère* ed. 1737 p. 210). Mais il dira aussi qu'« il est contre le Devoir (des pasteurs) de chercher des adoucissements contre les Loix, & d'avoir des égards personnels, comme en épargnant les Personnes distinguées, les Riches, ou ceux qu'on voudroit favoriser » (*Ministère* p. 198).

⁸ C'est ainsi que les bans de ceux qui sont suspendus de la Cène ne sont pas publiés, ni ceux des veuves qui se remarient dans les sept mois qui suivent leur veuvage, ni ceux des cousins germains. « Les Mariages ne se bénissent que dans les endroits où les personnes résident, ou d'où elles sont originaires ou paroissiennes », et « l'ordre est que les Mariages soient bénits six semaines après les fiançailles » ; mais « on ne bénit point de Mariages pendant les Fêtes », c'est-à-dire pendant les saisons eucharistiques, ni pendant les semaines de jeûne public (*Ministère* ed. 1737, p. 220 s).

⁹ Cf. *Ministère* ed. 1737, p. 209-221. Notons encore quelques aspects de la discipline dans son application non plus paroissiale, mais ecclésiastique : La Classe, comme nous l'avons vu plus haut, tranche souverainement si un conflit surgit entre un pasteur et son consistoire ; c'est elle aussi qui donne son approbation à toute innovation qu'un pasteur veut introduire dans sa paroisse, et qui le conseille dans l'exercice de son ministère (*ibid.* p. 187 ss).

¹⁰ *S. d. C. II* p. 219 ss ; *Catéchisme* p. 74, 234 ; *Impureté* p. 185 s ;

¹¹ *Sermons* p. 353.

¹² Cf. *Lettres à Turretini* vol. III, p. 68, 74 ; GRETILLAT, *supplément* p. VI, XXVI, LX ; *S. d. C. I* p. 77.

¹³ *S. d. C. II* p. 21.

¹⁴ *Ibid.* p. 109.

¹⁵ *Ethica* p. 265 ; cf. *Catéchisme* p. 73 ; *Ministère* p. 192, etc.

¹⁶ Cf. plus haut Seconde partie, chap. premier, notes 5 et 20, ou encore *S. d. C. II* p. 107-115 ; *Catéchisme* p. 72.

¹⁷ *Compendium* p. 337.

¹⁸ *S. d. C. II* p. 37.

¹⁹ *Ibid.* p. 37.

²⁰ *Ibid.* p. 38.

²¹ *Compendium* p. 334 s ; cf. *S. d. C. II* p. 4 ss.

²² *S. d. C. II* p. 49.

²³ *S. d. C. II* p. 44 ; cf. *ibid.* p. 46, 49. *Disciplina non minus Ecclesiae essentialis est, neque minus expresse in Scriptura praecipitur, quam Baptismus & Eucharistia*, dit aussi TURRETTINI (« Cogitationes de variis Theologiae capitibus », *Opera* vol. I, p. 13).

²⁴ Cf. CH. BERTHOUD, *op. cit.* p. 117 et aussi *Lettres à Turretini* vol. III, p. 131 s.

²⁵ Cf. CH. GUYOT, *Imprimeurs et pasteurs neuchâtelois : l'affaire du système de la nature* (1771), Musée Neuchâtelois, 1946, p. 74-81 et 108-116.

²⁶ *S. d. C. II* p. 110; cf. *Ministère* p. 248-360.

²⁷ *S. d. C. II* p. 112.

²⁸ *Ministère* p. 353.

²⁹ *Ibid.* p. 354.

³⁰ *Ibid.* p. 356. On voudrait qu'Ostervald n'ait pas terni son souvenir par l'esprit qui a dicté les p. 352-360 du *Ministère*, où il traite de ce qu'on « doit faire à l'égard des criminels ». Ceux qui liront ces pages seront guéris de l'illusion que le libéralisme est nécessairement plus humain que l'orthodoxie!

³¹ Cf. WERNLE p. 71 ss; RGG² art. « Pietismus », etc.

³² Cf. *Arrêts* vol. VIII, p. 263, 264, 266.

³³ *Entretiens* p. 203.

³⁴ Cf. *S. d. C. I* p. 13 s; *II* p. 103; *Ministère* p. 136, 298; *Compendium* p. 333, etc.

³⁵ Il vaut la peine, à ce sujet, de citer un extrait de la lettre qu'il écrivit à Turretini le 30 janvier 1712 (vol. III, p. 84 s) : « Je vous apprens une chose qui me réjouit plus que je ne saurais vous le dire : c'est qu'enfin nous avons établi nos visites particulières des familles. Si notre Magistrat à qui j'en avois fait la proposition ... n'a pas voulu y entrer, nous luy avons dit que nous ne laisserions pas de faire notre devoir et de suivre notre vocation. Nous avons partagé la ville par quartiers, et nous faisons actuellement la visite des familles. Graces à Dieu nous n'avons encore rien remarqué qui doive nous faire de la peine. Je puis dire que dans plusieurs maisons on nous reçoit avec larmes et en nous embrassant. De ma vie je n'ay goûté tant de joye; il est vray que cela nous prend tout notre tems, mais n'importe, c'est pour cela que nous sommes établis, et il me semble que c'est seulement à présent que je commence à faire la fonction de pasteur. J'attens de grands fruits de cecy, et depuis un mois que nous avons commencé on remarque déjà du changement dans notre Eglise. Ce n'est pas qu'il n'y ait quelques personnes qui voyent avec chagrin cet établissement et qui disent que c'est une inquisition, que nous voulons établir la confession et cent autres choses; mais personne n'ose nous rien dire en face, au moins jusqu'icy, et nous ne faisons pas semblant de savoir ce qui se dit. Le general de l'Eglise est bien disposé. »

³⁶ Cf. *Ministère* p. 353 s. C'était sans doute chose aisée alors, et qui était loin de vraiment prendre « tout le tems » des ministres. En effet, lors du premier recensement de Neuchâtel, en 1750, il y avait 3666 habitants pour la ville, Serrières, Suchiez et Chaumont (cf. GRETILLAT p. 121, note 1). Or il y avait alors à Neuchâtel trois pasteurs, un diacre et un pasteur allemand; il y avait aussi un pasteur à Serrières.

³⁷ *Ministère* p. 261. Cf. *Argumens* ad Luc 10.

³⁸ *Entretiens* p. 171; cf. *ibid.* p. 200-202; *Particularitez* p. 18 s.

³⁹ « Dissertatio de controversiis Theologicis rite tractandis » (*Opuscula I*, p. 342).

Excursus

I. SUR LA NOTION DU PÉCHÉ ORIGINEL

Il n'entre pas dans notre propos de donner ici une vue d'ensemble de la doctrine du péché originel d'après Ostervald, puisque notre travail relève davantage de l'histoire de la théologie pratique que de celle de la théologie systématique. Il importe néanmoins de rappeler, dans ses grandes lignes, la manière dont Ostervald concevait la déchéance naturelle de l'homme :

Avec la plupart de ses contemporains¹, et en fidèle élève de l'école de Saumur, Ostervald butait contre le *σκάνδαλον* du péché originel. Il voulait bien admettre que tous les hommes fussent des pécheurs², mais pas au même degré³. Il admet que l'innocence naturelle a été « en quelque façon étouffée en plusieurs, soit par une mauvaise éducation, soit par les occupations temporelles, ou par quelqu'autre cause »⁴. Il reconnaît encore que tous ont un « penchant »⁵ qui les incline à mal faire. Mais l'originelle image de Dieu en l'homme n'est pas *sublata*, elle n'est qu'*imminuta* par le péché⁶. C'est pourquoi Ostervald ne manquera jamais de s'opposer à ceux qui « sous ombre d'honorer Dieu deshonnorent son ouvrage »⁷, et qui font « naître cette dangereuse pensée que tous les hommes, sans en excepter les plus regenez, sont extrêmement corrompus »⁸. Il ira jusqu'à nommer la doctrine qui prétend que tous les hommes sont également pécheurs une *perversa & extitialis opinio*⁹. On comprendra dès lors pourquoi il a introduit le « de nous-mêmes » dans la confession des péchés traditionnelle qui ne disait qu'« incapables d'aucun bien »¹⁰. On comprendra aussi pourquoi, sans avoir consacré un chapitre spécial au péché originel, il pensait avoir « remarqué ce qu'il y a de plus essentiel » dans les sources de la corruption qui règne parmi les hommes¹¹. Non, l'homme n'est pas foncièrement pécheur de nais-

¹ Cf. WERENFELS, *Opuscula I*, p. 353 a; TURRETTINI, *Opera I*, p. 42; J.-R. OSTERVALD, *Le devoir des communicants*, p. 31 s; K. BARTH, *Die protestantische Theologie...* p. 60-152 passim; A.-F. STOLZENBURG, op. cit. p. 204 s.

² *Catéchisme* p. 99, 129, 143, etc.

³ Cf. chap. II de la Première partie de ce travail.

⁴ *S. d. C. I* p. 17.

⁵ *Ibid. II* p. 164.

⁶ *Compendium* p. 119.

⁷ *S. d. C. I* p. 106.

⁸ *Ibid. II* p. 289.

⁹ *Ethica* p. 81.

¹⁰ *Liturgie* p. 11.

¹¹ *S. d. C. II* p. 305. Il en va de même dans l'*Impureté* où le péché originel n'est pas mentionné, et dans l'*Ethica*, où Ostervald parle beaucoup du péché sans en rechercher l'origine, p. 71 ss.

sance, et, disait-il à ses étudiants, « vous pouvez supposer que dans tous les Enfants, il y a quelque chose de bon, ils ne sont pas encore attachés au monde »¹.

Si l'enseignement d'Ostervald sur le péché originel est tel, c'est parce que pour lui, comme pour ses contemporains², le mal est considéré comme un problème psychologique seulement, c'est-à-dire que pour exister, le mal doit être commis *scienter & voluntariè*³. Or *ubi... nulla est cognitio & nulla voluntas ... ibi nec virtutis nec vitio locus esse potest*⁴.

II. SUR LE PROBLÈME DE LA RELIGION

On pourrait redire, au sujet de la religion, tout ce que nous avons vu à propos de la révélation⁵. De nouveau, Ostervald admet que la religion chrétienne n'est qu'une espèce particulière du genre religion en général — *certes omnium perfectissima*⁶ — *car Revelatio nihil aliud est, nisi perfectio Religionis Naturalis*⁷. C'est la raison pour laquelle *haec sanctissima Religio, quam Filius Dei docuit, neque naturam Religionis, neque naturam hominis, & vim conscientiae evertit & destruit, sed perficit potius*⁸. Ceci nous invite à poser à Ostervald les deux questions suivantes :

a) En prétendant que la religion chrétienne est de toutes la meilleure, en se plaçant donc dans la ligne de l'apologétique chrétienne des premiers siècles, reprise par Moÿse Amyraut (1596-1644), le grand maître de Saumur, dans son « Traité des religions contre ceux qui les estiment indifférentes », ne prend-on pas nécessairement une position de spectateur en dehors de l'Eglise, et n'est-on pas forcé d'aboutir à l'indifférentisme confessionnel le plus total, et même à la question : *Sind Christ und Jude eher Christ und Jude — als Mensch ?*⁹

A lire Werenfels¹⁰ et Turretini¹¹, on est en droit de leur poser la même question qu'à Ostervald.

b) Comment comprendre dès lors la nécessité de la mission en terre païenne ? Cette question s'impose d'autant plus à la lecture des lignes suivantes : *Verum est Scripturam Gentes a Dei foedere & cultus excludere ; sed loca illa adeo urgenda non sunt, ut credamus omnes homines, qui Judaei non fuerunt (c'est sans doute aussi valable sous la forme : qui Christiani non sunt), Idololatrias & impios fuisse, sic enim Scriptura sibi contradiceret. Haec loca non absolutè, & absque limitatione sunt intelligenda, sed comparatè ad Judaeos qui sub speciali foedere vivebant. Objiciunt, qui nobiscum non sentiunt, neminem absque Dei gratia & fide in Christum salvari potuisse. Respondemus nullam injuriam divinae gratiae fieri, modò dicamus illos qui inter gentes Deum coluerunt, id ope specialis gratiae praestitisse. Item : neminem salatis factum esse participem nisi per Dei misericordiam in Christo : Aliud est salvari absque Christo, aliud salvari absque cognitione Christi. Si vero qui praetendat Christi cognitionem aut fidem in Christum omninò esse necessariam, videat ne unà cum gentibus ipsos*

¹ Ministère p. 177.

² Cf. A.-F. STOLZENBURG, op. cit. p. 191 ss.

³ *Ethica* p. 28.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. p. 13 ss.

⁶ *Ethica* p. 148.

⁷ *Observ.* n° 72, p. 69.

⁸ *Ethica* p. 149.

⁹ LESSING, *Nathan der Weise*, Acte II, scène 5.

¹⁰ *Sermons* p. 12, etc.

¹¹ *Opera* I p. 212 ss.

*Judeos à salute excludat*¹. Un tel enseignement ne supprime-t-il pas la nécessité de la mission et même la raison d'être de l'incarnation?

Il faut reconnaître cependant qu'Ostervald portait un très vif intérêt au problème missionnaire qui, de son temps, reprenait une place importante dans la vie de l'Église, en particulier par l'essor des missions moraves. Il cherchait même, en correspondant avec des missionnaires, à savoir quels dogmes frappaient ou rebutaient le plus les esclaves nègres d'Amérique. Un certain Neau lui donna là-dessus quelques détails, et dans une *Lettre à Turretini*, Ostervald remarque : « M. Neau fait sur tout cela des réflexions fort pieuses, par rapport à l'état où le genre humain est tombé par le péché d'Adam »². On est tenté de supposer que ce n'est pas cela qu'Ostervald avait voulu apprendre!

Ajoutons, pour ne rien tronquer, que selon Ostervald, la religion est « ce qu'il y a ... de plus digne de l'homme »³, et que si « dans la Religion, il ne faut jamais séparer la Doctrine de la Morale, ni donner à l'une la préférence sur l'autre », il faut dire cependant que « la Morale demande qu'on y insiste davantage que sur la doctrine »⁴, car la *Praxis Virtutis et Pietatis est scopus primarius et praecipuus Religionis*⁵. Ce serait donc « la pensée la plus étrange »⁶ que de vouloir la limiter à un acte de confiance⁷.

Il est vrai que quand Ostervald affirme que la vraie religion est la religion chrétienne⁸, on pourrait en déduire aussi que toutes les autres sont fausses!

III. SUR LA CONSCIENCE

On peut penser que c'est chez Ostervald et ses contemporains que se trouve l'origine de la « théologie de la conscience » chère au protestantisme.

Pour Ostervald, en effet, la conscience est « le principe de nos actions »⁹, « la voix de Dieu dans notre cœur »¹⁰. Elle « tient la place de Dieu »¹¹ et c'est à Dieu qu'on résiste en lui résistant¹². Ostervald développera mille variations sur ce thème de l'autorité de la conscience pour la vie morale (comme de celle du bon sens pour la vie doctrinale) : il dira que regarder uniquement à Dieu et non point à nous-mêmes, c'est suivre sa conscience¹³; il rappellera à ses auditeurs qu'ils doivent écouter leur conscience « & ... la respecter en toutes choses; se souvenant que quand la conscience parle Dieu vient à nous; & que c'est le plus puissant attrait qu'il employe pour nous ramener à lui »¹⁴. Il demandera aux catéchètes de vouer un soin tout spécial à l'éducation de la conscience de leurs catéchumènes,

¹ *Compendium* p. 193 s.

² Vol. III, p. 55.

³ *S. d. C. I* p. 183.

⁴ *Ibid. II*, p. 90 s.

⁵ *Ethica* p. 14.

⁶ *S. d. C. I* p. 132.

⁷ Cf. *ibid. I*, p. 27.

⁸ *Catéchisme* p. 19.

⁹ *Ethica* p. 19; cf. *Compendium* p. 284.

¹⁰ *Observ.* n° 255, p. 257; cf. *Sermons* p. 37 s.; *Catéchisme* p. 91; *Abrégé* p. 123, etc. Cf. aussi B.-L. DE MURALT, *Lettres sur les Anglois & les François*, p. 473.

¹¹ *Sermons* p. 348; *Ethica* p. 49. Cf. aussi WERENFELS, *Sermons* p. 287, qui nomme la conscience un « tribunal souverain ». Voir aussi, du même, sa « *Meditatio de incitamentis ad Virtutem* », *Opuscula I* p. 125.

¹² *Ethica* p. 348.

¹³ *Romains ad 14. 7.*

¹⁴ *Sermons* p. 364.

car « il faut les accoutumer à se faire des scrupules » et « leur former des cas de conscience »¹. En effet, « ceux qui pèchent contre la Conscience, c'est-à-dire, contre la lumière et les injonctions de la conscience, ceux-ci pèchent, de tous, le plus gravement, et ils n'ont rien par quoi ils pourraient s'excuser »². On peut également rappeler ici qu'Ostervald³ cite Rom. 14. 23 pour montrer que toutes les actions qui ne proviennent pas de la conscience (le texte dit : de la foi!) sont des péchés.

On peut dès lors se demander quels sont les rapports entre la conscience et la loi divine, et si celle-ci ne doit pas nécessairement se soumettre à celle-là pour fournir la norme de l'obéissance chrétienne. A cette question, Ostervald répond par ces mots, qui reflètent très exactement sa pensée : *Conscientia docet quid agere quid omittere debeamus ; hocque respectu est primum actionum nostrarum principium. Principium dico, non Regulam*⁴ ; *accuratè enim loquendo Conscientia non est actionum primaria ac suprema Regula* ; haec Regula, sive Norma, est Lex Divina, cui Legi ipsa Conscientia subijcitur. *Attamen quia Lex non obligat, nisi in quantum nobis nota est, & illam in propria conscientia cognoscimus & approbamus, rectè dicitur Conscientia Principium actuum nostrorum, & illorum causa proxima & immediata ; Lex verò remota & mediata*⁵.

Pour voir la distance qui sépare cette « théologie de la conscience » de la pensée réformée, il vaut la peine de comparer attentivement les deux définitions suivantes des bonnes œuvres : Le *Catéchisme de Heidelberg* (question 91) enseigne que les bonnes œuvres sont seulement celles qui sont faites dans une vraie foi, d'après la loi de Dieu et pour sa gloire, et non celles qui sont fondées sur nos bonnes intentions ou sur les instructions humaines. Ostervald⁶ parle par contre du *Principium actionum nostrarum, sive Conscientia ; Norma, sive Lex ; & Finis ; nempe Beatitudo*.

« Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, intelligent et libre; juge infallible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions... »⁷.

IV. SUR LE CONSENSUS

Il est inutile de résumer ici ce qu'ont dit du *Consensus* HOTTINGER⁸, BARTHÉLEMY BARNAUD⁹, K.-R. HAGENBACH¹⁰, A. SCHWEIZER¹¹, E. DE BUDÉ¹² et les nombreux articles d'encyclopédie qui lui sont consacrés. Le *Consensus* n'a d'ailleurs jamais été reçu dans l'Eglise neuchâteloise autrement que par une signature du bureau de la Vénéralable Classe,

¹ *Ministère* p. 174.

² *Ethica* p. 86.

³ *Ethica* p. 72 et souvent ailleurs.

⁴ Ostervald venait de nommer la conscience *regula faciendorum* ! cf. aussi *Ethica* p. 51.

⁵ *Ethica* p. 45; cf. *S. d. C. I* p. 16 s.

⁶ *Ethica* p. 19. Cf. aussi *ibid.* p. 66, 72, etc.

⁷ J. J. ROUSSEAU, dans la « Profession du vicaire savoyard », *Emile*, Livre IV. — On peut mentionner aussi que le mémoire du pasteur de Saussure pour demander la suppression de la signature du *Consensus* et du Serment d'Association, au pays de Vaud, est entièrement basé sur les « droits de la conscience » : cf. *Histoire des troubles ... à l'occasion du Consensus*, p. 197 ss.

⁸ *Op. cit.* III p. 1087; IV p. 268 ss.

⁹ *Histoire des troubles ... à l'occasion du Consensus*.

¹⁰ *Der evang. Protestantismus...* IV, p. 228-251.

¹¹ *Op. cit.* II, p. 438-563, 663-747.

¹² *Vie de F. Turretini* p. 143-165.

qui « a été donnée par complaisance »¹, et il paraîtrait même qu'on ait permis aux pasteurs neuchâtelois d'enseigner les doctrines qu'il condamnerait toutes les fois qu'ils auraient « lieu de croire que cela n'excitera pas de trouble »². Nous nous permettons donc de renvoyer, au sujet du *Consensus*, à la bibliographie mentionnée plus haut.

Mais le moment est venu de parler brièvement des relations entre les triumvirs helvétiques et leurs pères respectifs : Jean-Rodolphe d'Ostervald (1621-1682), aumônier des troupes zurichoises en Dalmatie, puis précepteur et enfin pasteur à Cortaillod et à Neuchâtel; François Turretini (1623-1687), professeur de théologie et pasteur à Genève, qui fut aussi quelque temps ambassadeur de Genève aux Pays-Bas; et Peter Werenfels (1627-1703), prédicateur de cour en Allemagne et en Alsace, puis pasteur, Antistes et professeur de théologie à Bâle³. En effet, Jean-Rodolphe d'Ostervald, François Turretini et Peter Werenfels avaient participé, eux aussi, à l'affaire du *Consensus*, bien que de façon fort diverse. Turretini, le dernier des grands théologiens de l'orthodoxie réformée, en avait été l'un des auteurs, en collaboration avec L. Gernler de Bâle, H. Hummel de Berne et J.-H. Heidegger de Zurich. L'Antistes Werenfels avait commencé par exiger des pasteurs la signature du *Consensus*. Sur la pression de l'électeur du Brandebourg, il y renonça cependant dès 1686. Quant à Ostervald père, il était désireux de ne pas fermer les portes de l'Eglise à la théologie salmuriennne, et c'est à lui surtout que l'Eglise neuchâteloise dut de n'avoir pas à considérer le *Consensus* comme un de ses livres symboliques. C'est donc J.-A. Turretini qui se sépara le plus de l'enseignement de son père. Est-ce à cause de cela qu'il fut le plus « avancé » des triumvirs ?

Il n'en parlera pas moins de son père comme du *parens noster suavissime recordationis*⁴. J.-F. Ostervald restera, lui aussi, très attaché à la mémoire de son père, qu'il chérissait et auquel il dédia ses premières thèses de bachelier ès arts, et l'on peut sans doute attribuer à S. Werenfels des sentiments de piété filiale analogues⁵.

V. SUR L'AUTHENTICITÉ DE L'ETHICA, DU COMPENDIUM ET DU MINISTÈRE

L'*Ethica* parut d'abord à Londres en 1727, puis en 1739 à Bâle, en même temps que le *Compendium*. Le *Ministère* sortit de presse d'abord à Amsterdam en 1737, puis à Bâle en 1739. Ces volumes contiennent des cours qu'Ostervald dictait à ses étudiants. Le cours sur le *Ministère* date vraisemblablement de 1701, car les *S. d. C.* y sont mentionnées, mais le *Catéchisme* n'est encore qu'un projet, et la lecture des péripécies lors des cultes

¹ L. AUBERT, *Neuchâtel et le Consensus helveticus*, p. 167. Cf. aussi *Arrêts*, vol. VII, séances de juillet 1675, février, mars, avril, mai, juillet, août et septembre 1679; décembre 1680, mai, juin et juillet 1681.

² C'est du moins ce que fait supposer L. JUNOD, op. cit. p. 258, qui, dans sa narration de l'affaire F. O. Petitpierre de 1760, dit que le pasteur de La Chaux-de-Fonds, accusé de nier l'éternité des peines, avait affirmé devant la Classe, qui lui demandait compte de sa soumission à la discipline : « Je suis prêt à prendre sur la matière de la non-éternité des peines le même engagement que nous avons tous pris au sujet des matières du *consensus* en entrant dans le ministère, et conséquemment je me crois en liberté d'enseigner cette doctrine toutes les fois que j'aurais lieu de croire que cela n'excitera pas de trouble. »

³ Cf. H. DE ROUGEMONT, « Jean-Rodolphe Osterwald », *Musée Neuchâtelois* 1893, p. 13-20; E. DE BUDÉ, op. cit. et J. COURVOISIER, *L'Eglise de Genève de Th. de Bèze à J.-A. Turretini*, p. 23-47; K. BUKTORF-FALKEISEN, *Antistes und Professor P. Werenfels...* Bâle, 1856.

⁴ *Opera* III, p. 154.

⁵ *Lettres à Turretini* vol. IV, p. 417.

publics — introduite avant 1705 puisque l'*Ethica* manuscrite la signale comme toute récente¹ — n'a pas encore été établie. L'*Ethica* a été dictée en 1705 pour la première fois, sous la forme que nous lui connaissons, et le *Compendium* doit être de la même époque, puisqu'il y a entre ces livres des renvois mutuels². Le *Compendium* en tout cas était encore enseigné — sans modifications — par son auteur entre 1735 et 1737.

Je dois à la bienveillance de M. le professeur A. Aubert, bibliothécaire de la Société des pasteurs et ministres neuchâtelais, d'avoir pu comparer l'*Ethica* publiée et son manuscrit autographe, signé et daté de 1705, comme aussi le *Compendium* publié et le texte dicté à ses élèves par Ostervald lui-même de novembre 1735 à mai 1737, et rapporté par le S. S. Theol. Stud. I.P.C. Stadler. C'est le volume cité ici sous le nom d'*Observ.*, parce qu'en plus du texte publié, il comprend 795 observations (*ipsius Authoris*, comme dit la page du titre) complémentaires et explicatives. Une minutieuse comparaison a montré qu'à l'exception d'infimes différences de style, les textes sont identiques. Pour plus de sécurité, nous avons généralement repris dans ce travail les *ipsissima verba Ostervaldi* quand nous citons l'*Ethica* ou le *Compendium*, en maintenant toutefois la pagination des volumes imprimés, auxquels les lecteurs n'habitant pas Neuchâtel pourront plus facilement recourir. L'*Ethica* et le *Compendium* sont donc authentiques.

Il est possible également de considérer comme authentique la seconde édition du *Ministère*, celle qui parut à Bâle en 1739. En effet, Ostervald l'a vue avant sa mise en vente. Ainsi il a pu y ajouter un nombre important d'*errata* (dont nous tenons compte toutes les fois que nous ne disons pas le contraire), et y supprimer les p. 200-242 (qui sont les pages 177-226 de l'édition d'Amsterdam de 1737, que nous citons nommément là où elle nous est utile).

Si les trois volumes qu'il a désavoués « dans les Gazettes » sont bien de lui, pourquoi Ostervald s'est-il tellement irrité de les voir paraître? Ce n'est sans doute pas seulement parce qu'il n'avait pu les soumettre à l'*imprimatur* de la Classe³. Il invoque certes cet argument⁴, car il tenait beaucoup à être couvert par l'approbation des autorités de son Eglise⁵. Son déplaisir devait bien plutôt provenir du fait que la parution de ses cours découvrait publiquement ses opinions privées, ce qui le livrait, sans autre défense qu'un désaveu assez douteux, aux critiques de ceux qui recherchaient les occasions de le traiter de pétiiste, de rationaliste, de socinien, d'arminien, de cryptocatholique, etc.⁶

VI. SUR LA NÉCESSITÉ DE L'ORDINATION

Ostervald attribue, dans le *Compendium*⁷ le *jus examinandi, eligendi, ordinandi* aux ministres, et le *jus approbandi vel recusandi* au peuple de l'Eglise. Il admet donc la distinc-

¹ P. 276 = p. 298 du texte imprimé.

² *Ethica* p. 258, *Compendium* p. 144, etc.

³ Une décision du 2 mai 1683 interdisait en effet aux pasteurs neuchâtelais de publier des ouvrages sans les avoir au préalable soumis à l'examen de la Classe : cf. *Arrêts* vol. VII, p. 163.

⁴ *Ibid.* vol. IX, p. 197.

⁵ En voici un exemple : le 30 mars 1702, Ostervald demandait lui-même à la Classe de pouvoir publier son *Catéchisme* (*ibid.* vol. VIII, p. 119), mais il refusa de se charger lui-même de le défendre contre la *censura bernensis*, alléguant que « dans cette affaire il n'a rien fait que par ordre de la Compagnie » (*ibid.* p. 131).

⁶ Une première tentative de publier les leçons « en théologie » d'Ostervald (il s'agit sans doute du *Compendium*) avait pu être déjouée vers la fin de l'année 1704, grâce à la collaboration de Louis Tronchin (cf. *Lettres à Tronchin* du 4 décembre 1704).

⁷ P. 330 s.

tion classique entre la vocation interne, qui dépend de Dieu, et la vocation externe, qui dépend des autorités et des membres de l'Eglise ¹.

Ostervald (en cela il n'est pas donatiste) reconnaît cependant que *haec vocatio interna si defuerit ministro, & tamen ab hominibus vocatus fuerit & ordinatus, ejus vocatio legitima quidem, quantum ad Ecclesiae ordinem spectat, imo etiam ex parte ad aedificationem, sed ipsi ministro damnosa, coram Dei temeraria Ecclesiaeque minus utilis erit* ².

Pourtant (ici Ostervald veut justifier, contre les objections romaines, la légitimité de l'ordination donnée par l'Eglise réformée), la vocation externe n'est nécessaire que dans une Eglise constituée : *non item in Ecclesia collapsa aut nondum constituta* ³. C'est donc dire implicitement que l'Eglise romaine est une *Ecclesia collapsa*, et qu'il fut un temps, au XVI^e siècle, où l'Eglise réformée était *nondum constituta*. C'est donc reconnaître que l'Eglise réformée est une autre Eglise que celle de Rome, une Eglise nouvelle. Il faut sans doute aussi tenir compte de cette démarche de la pensée ostervaldienne pour comprendre son refus d'approuver la notion juridique de la succession apostolique : l'Eglise réformée n'en a pas besoin, parce qu'elle est une autre Eglise que celle qui a boité des deux pieds pendant les quinze premiers siècles de notre ère ! Mais y aurait-il eu une nouvelle Pentecôte au début du XVI^e siècle, et l'Eglise réformée aurait-elle eu raison (contrairement à ce qu'Ostervald pense en général) de ne pas imiter la Réforme de l'Eglise d'Angleterre qui a donné tant de prix à « la sagesse de l'Eglise universelle » ?

Notons encore les deux points suivants :

a) Ostervald s'est toujours beaucoup dépensé pour que la condition tout extérieure d'un salaire normal pour les pasteurs fût remplie avec exactitude. Ceci avait son importance alors aussi, à cause de la dîme et des ennuis qu'elle faisait souvent surgir, particulièrement à la campagne. En effet, ceux qui n'avaient pas, comme Ostervald ou Turretini, une fortune qui les mettait à l'abri de la gêne, risquaient fort de se trouver fréquemment en procès avec ceux de leurs paroissiens qui avaient du retard dans le paiement de leur dîme ⁴.

b) Du temps d'Ostervald, c'était la Classe qui examinait les candidats au saint ministère et leur donnait, à huis clos, l'imposition des mains. Une fois consacré au ministère, le pasteur dépendait de la Classe et devait se soumettre à ses ordres. Celle-ci pouvait donc, quand bon lui semblait, rappeler un de ses pasteurs en fonction à l'étranger ⁵. C'est aussi la Classe qui désignait, d'autorité, le pasteur qui devait reprendre une paroisse où une vacance s'était produite ⁶. C'était du moins la règle pour les paroisses de campagne. Pour la ville de Neuchâtel, la Classe se bornait à proposer aux quatre ministres trois candidats, bourgeois de Neuchâtel, les ministres ayant le droit de faire leur choix parmi les candidats proposés ⁷. On ne reconnaissait donc même pas à l'Eglise le *jus approbandi vel recusandi* ⁸.

¹ Cf. aussi la « *Quaestio de Ministris ad Sacrum hoc munus admittendis* » de WERENFELS, *Opuscula II* p. 461-472.

² *Compendium* p. 13.

³ *Ibid.* p. 330.

⁴ Sur cette question, cf. WERNLE p. 37-42, et GRETILLAT, p. 24, note 2 et p. 51.

⁵ Cf. J.-R. Ostervald, dans une *Lettre à Turretini*, vol. III, p. 194.

⁶ Ostervald tenait beaucoup à ce droit : cf. GRETILLAT, *supplément*, p. LVIII.

⁷ Cf. GRETILLAT, p. 49 s.

⁸ Cf. aussi WERNLE, p. 41-49.

VII. SUR L'ACCUEIL FAIT AU CATÉCHISME

Le Catéchisme d'Ostervald, dès sa rédaction, a suscité diverses oppositions : Les théologiens bernois en firent une censure officielle et empêchèrent son impression et sa diffusion sur leurs territoires¹. Le mathématicien réfugié Philippe Naudé, se tenant sur le terrain des doctrines reçues par la tradition réformée, en fit aussi une violente critique, mais Ostervald refusa de la réfuter². Il n'avait d'ailleurs pas non plus voulu répondre à une critique qu'on lui avait envoyée de Cassel, et qui avait pour but « de prouver que je suis socinien »³. Pour voir à quel point les tenants de l'orthodoxie craignaient la diffusion de ce catéchisme et cherchaient, de mille manières, à lui nuire, il faut lire les lettres qu'Ostervald écrivit à son maître Louis Tronchin ou à son ami J.-A. Turretini entre 1702 et 1705, et qui reviennent sans cesse sur ces attaques ou sur la façon d'y parer.

Mais le catéchisme d'Ostervald rencontra aussi une chaleureuse approbation. Buddeus le prône à cause de ses chapitres sur l'Histoire sainte⁴, DURAND n'y découvre naturellement « aucun de ces défauts » qu'on voit dans les autres ouvrages de ce genre⁵, et dans une épigramme, WERENFELS prétend qu'il s'agit là d'un livre à lire et à relire⁶. La faveur qu'il rencontra peut aussi se mesurer au fait que, sous sa forme d'*Abrégé* surtout, il sortit à plus de 300,000 exemplaires des presses de Neuchâtel, et qu'il fut officiellement admis dans nombre d'Eglises, dont celle du Désert. Le 17 avril 1758, devant le palais gouvernemental de Bordeaux, on en fit même lacérer et brûler 5928 exemplaires par l'exécuteur des hautes œuvres⁷. Son succès se marque aussi par les nombreuses traductions qui en furent publiées, et par le fait qu'il fournit le canevas classique de la majorité des catéchismes allemands et français du XVIII^e siècle⁸. Il semble vraiment qu'Ostervald avait trouvé, par ce livre, la bonne manière de parler des vérités et des devoirs de la religion aux hommes de son temps. Et au milieu du siècle dernier, on le célébrait encore comme le catéchisme qui « paraît être le meilleur de tous ceux qui ont été publiés avant et après lui »⁹.

Il est vrai que ce texte s'attira, de la part des historiens modernes surtout, des critiques extrêmement violentes. WERNLE, parlant de ses premières pages, estime que *prosaischer, trockener, anschauungsloser wird man über die Bibel überhaupt nicht schreiben können ; das wichtigste Kapitel, das von Jesu Leben handeln sollte, ist ein Unikum eines absolut wertlosen Geschichtsbabrisses*¹⁰. GRETILLAT, de son côté, pense que « la censure des théologiens bernois était parfaitement légitime »¹¹, et remarque que dans le catéchisme, tous les sujets importants sont « présentés de profil »¹². Et K. BARTH trouve que *schon äusserlich scheint in diesem Katechismus Alles auseinanderfallen zu wollen*; en le lisant, on a l'impression de

¹ Cf. GRETILLAT p. 79 ss; A. BAUTY, art. cit. 1863, p. 37 ss; H. VUILLEUMIER, op. cit. p. 64 ss; A. SCHWEIZER, op. cit. p. 767 ss; cf. encore GRETILLAT, *supplément* p. II.

² Cf. *Lettres à Turretini*, vol. III, p. 124.

³ GRETILLAT, *supplément* p. XVII.

⁴ *Isagog* p. 340 et 342 b, cité par A.-F. STOLZENBURG, op. cit. p. 58.

⁵ P. 115.

⁶ *Opuscula II* p. 530.

⁷ Cf. GUILLEBERT, art. cit. p. 164.

⁸ Cf. WERNLE, p. 632-657.

⁹ GUILLEBERT, art. cit. p. 164.

¹⁰ P. 633.

¹¹ P. 81.

¹² P. 74.

marcher sur des ponts de neige, car on y entend des réponses *die zwar sehr bestimmt gegeben werden und sich auch auf ersten Blick recht stattlich anhören, auf die man aber um Alles in der Welt keine Rückfrage stellen dürfte, wenn man nicht sofort ins Bodenlose fallen wollte*¹.

VIII. SUR LA CORRESPONDANCE DE LOUIS TRONCHIN ET DE JEAN-FRÉDÉRIC OSTERVALD

Le présent ouvrage était terminé lorsque j'ai appris que la correspondance Louis Tronchin - J.-F. Ostervald était, enfin, accessible au public². Je n'ai donc pas pu en tenir compte autrement que pour de rares retouches faites au moment de la correction des épreuves.

D'ailleurs la lecture, passionnante, de ces lettres n'apporte rien d'essentiellement nouveau : elle permet, tout au plus, d'apprendre à connaître un peu plus intimement les joies, les soucis et les projets du grand Neuchâtelais.

Cette correspondance donne cependant certains éclaircissements utiles sur le rôle joué par Louis Tronchin dans la formation théologique et ecclésiologique d'Ostervald, et elles prouvent aussi — contrairement à ce que pensait Ph. Godet — qu'Ostervald n'était pas du tout « contiste » : il se plaint en effet très fréquemment de ce parti politique qui réunissait les adversaires les plus acharnés de son programme réformateur, et il ne semble pas être d'emblée opposé aux prétentions du prince-électeur de Brandebourg³.

Notons encore que toutes les citations de ces lettres faites par A. Bauty dans ses articles parus dans *Le Chrétien évangélique* sont parfaitement exactes : on ne pourra donc plus, comme on l'avait fait à maintes reprises, l'accuser de malhonnêteté scientifique.

¹ *Die protestantische Theologie...* p. 126 et 128.

² Archives Tronchin, vol. 51 et 52 (cf. Bibliographie).

³ Cf. la lettre d'Ostervald du 10 février 1704.

Bibliographie

I. OUVRAGES DE J.-F. OSTERVOLD

- Thèses* = *Assertiones de Principiis Rerum Naturalium*, quas, sub Dei auspiciis, assistente Petro de Villemandy, Philosophiae in Academia Salmuriensi Professore, loco solito tueri conabitur, ad diem (13) Iunii, ab hora (1a) ad (7a) JOHANNES FRIDERICUS OSTERVOLDIUS, Collector & respondens. Salmurii, Apud Henricum Desbordes, Typographum & Bibliopolam MDCLXXIX.
- S. d. C. I et II* = *Troité des sources de la corruption qui règne aujourd'huy parmi les Chrétiens*. A Amsterdam, chez Henri Desbordes, Marchand Libraire dans le Kalverstraat MDCC (Sans nom d'auteur. Chacune des deux parties de cette édition originale est paginée séparément.)
- Réflexions sur un Ecrit intitulé, Mémoire des Raisons qui ont porté le Synode des Eglises Wallonnes des Provinces-Unies des Pays-Bas assemblé à Rotterdam le 9 septembre 1700. & jours suivans, à n'admettre point de nouvelle version des Psaumes dans leur Service public*. Londres 1700. (Sans nom d'auteur.)
- Catéchisme* = *Catéchisme ou instruction dans la religion chrestienne*, par J.-F. OSTERVOLD, pasteur de l'Eglise de Neuchâtel. A Genève, pour la Compagnie des Libraires MDCCII. Avec Approbation. (Et ce même catéchisme dans ses éditions de 1708 (Neuchâtel), 1742 (Bâle), 1774 (Neuchâtel), 1784 (Neuchâtel) et 1822 (Neuchâtel).)
- Dédicace* = *La dédicace de l'Eglise des Planchettes Dans la souveraineté de Neuchâtel & Vallangin*. Faite le 12 novembre 1702. Avec le sermon prononcé dans cette occasion, par J.-F. OSTERVOLD, pasteur de l'Eglise de Neuchâtel. A Neuchâtel, chez Jean Pistorius, MDCCIII.
- Impureté* = *Traité contre l'impureté* par J.-F. OSTERVOLD, Pasteur de l'Eglise de Neuchâtel. Nouvelle édition, revue & corrigée par l'AUTEUR. A Neuchâtel, chez Jean Pistorius MDCCVIII.
- Liturgie* = *La liturgie ou la Maniere de celebrer le Service Divin; qui est établi Dans les Eglises de la Principauté de Neuchâtel & Vallangin*. A Basle, chez Jean Pistorius MDCCXIII.
- Argumens* = *Argumens et Réflexions sur les livres et sur les chapitres de la Sainte Bible*. Première Partie, qui comprend le Vieux Testament. Avec un Discours Préliminaire sur la Lecture de l'Ecriture Sainte ... Seconde Partie qui comprend le Nouveau Testament. A Neuchâtel, chez Jean David Giesser, Imprimeur MDCCXX (Sans nom d'auteur).
- Sermons* = *Douze Sermons sur divers textes de l'Ecriture Sainte*, par J.-F. OSTERVOLD, Pasteur de l'Eglise de Neuchâtel. A Genève, chez Fabri & Barillot MDCCXXII (édition en tout point identique à celle de MDCCXXV).
- Ministère éd. 1737* = *De l'exercice du ministère sacré* par Monsieur OSTERVOLD, Pasteur de l'Eglise de Neuchâtel. A Amsterdam chez J. F. Bernard MDCCXXXVII.

- Ministère* = *De l'exercice du ministère sacré* par Monsieur OSTERVALD, Pasteur de l'Eglise de Neuchâtel. Suivant l'édition d'Amsterdam. A Bâle chez Jean Brandmuller A. MDCCXXXIX.
- Ethica* = JOAN. FRED. OSTERVALDII, Eccles. Neocomens. Pastoris Primarii *Ethicae Christianae Compendium*, quod in usus domesticos destinatum, Discipulis Auctor exscribendum tradidit, nunc vero ex optimo apographo recensendum curavere et edidere Librarii. Juxta exemplar Londinense. Basileae, Impensis Joannis Brandmulleri MDCCXXXIX.
- Compendium* = JOHANNIS FRIDERICI OSTERWALDII Theologi Neocomensis Celeberrimi *Compendium theologiae Christianae*. Basileae Apud Johannem Brandmullerum MDCCXXXIX.
- Morale chrétienne*, traduite du latin de Monsieur OSTERVALD, Pasteur de l'Eglise de Neuchâtel, Première Edition. A la Neuveville. Chés Jean-Jacques Marolf & Fils MDCCXL.
- La Sainte Bible* = *La Sainte Bible* qui contient le Vieux et le Nouveau Testament, Revuë & corrigée sur le texte Hébreu & Grec par les pasteurs & les Professeurs de l'Eglise de Genève. Avec les *Argumens* et les *Réflexions* sur les chapitres de l'Escriture Sainte & des Notes. Par J.-F. OSTERVALD, pasteur de l'Eglise de Neuchâtel. Nouvelle Edition, revuë, corrigée & augmentée. A Neuchâtel, de l'Imprimerie d'ABRAHAM BOYVE Et Compagnie MCCXLIV.
- Entretiens* = *Des entretiens pieux* par feu Mr. OSTERVALD, Pasteur de l'Eglise de Neuchâtel. A Basle chez Daniel Eckenstein 1752.
- Lettres d'Ostervald et qqes réponses de Tronchin* et une prière de jeûne imprimée. De 1683-1702. Tome I. Société du Musée historique de la Réformation, Archives Tronchin, vol. 51 (ancienne série A, n° 68) (manuscrit).
- Lettres d'Ostervald et réponses de Louis Tronchin 1703-1705*. Tome II. Société du Musée historique de la Réformation, Archives Tronchin, vol. 52 (ancienne série A, n° 69) (manuscrit).
- Lettres à Turretini* = *Lettres inédites adressées de 1686-1737 à J.-A. Turretini*, Théologien genevois. Publiées et annotées par E. de Budé. Paris et Genève 1887, 3 vol. (Lettres d'Ostervald cf. vol. II, p. 374 - vol. III, p. 193).
- GRETILLAT, *supplément* = *Fragments de diverses lettres écrites à Turretini ... et ... à divers correspondants* par J.-F. OSTERVALD (Supplément à R. GRETILLAT, JEAN-FRÉDÉRIC OSTERVALD, 1663-1747. Neuchâtel 1904, pagination romaine.)
- Abrégé* = *Abrégé de l'histoire sainte et du Catéchisme* par J.-F. OSTERVALD, Pasteur de l'Eglise de Neuchâtel, Retouché & augmenté pour l'usage des Ecoles de Charité de Lausanne. Nouvelle édition. A Lausanne chez Jean Zimmerli, Imprimeur MDCCCLXII (Cette édition — exception faite des retouches et des augmentations qui sont soulignées par un changement typographique — est identique à la première édition de l'*Abrégé* publiée à Genève en 1734.)
- Extrait de deux journaux* écrits par feu M. J.-F. OSTERVALD, vivant pasteur de Neuchâtel, concernant les affaires des années 1699 et 1707. Chaux-de-Fonds, chez Ferd. Heinzely & Cie, Libraires 1839.
- Abrégé du Catéchisme de J.-F. Ostervald*, Pasteur de l'Eglise de Neuchâtel. Autorisé par le Synode de l'Eglise neuchâtoise. Neuchâtel, Librairie Delachaux Frères, Editeurs, 1874.
- Liturgie* manuscrite d'OSTERVALD
- Ethica* manuscrite signée d'OSTERVALD.

- Observ.* = *Systema theologiae Christianae* ab illustrissimo ac clarissimo Domino OSTERWALD Ecclesiae Neocomensis Pastore dignissimo confectum, ipsius Authoris Observationibus Illustratum ... Scriptum a I.P.C. STADLER, SS. Theol. Stud. Cursus inc. initio Novembris 1735 & finit 15. Maii 1737 (Manuscrit).
- Romains* = *Leçons de Mons^r Jean-Frédéric Ostervald sur l'Épître aux Romains* (2 vol. manuscrit recopié par Jean-Samuel Petitpierre 1761).

II. OUVRAGES SUR J.-F. OSTERVALD

- AD. BAUTY, *Ostervald et sa théologie* (Le Chrétien Évangélique, Revue religieuse de la Suisse Romande 5^e et 6^e années. Lausanne chez G. Bridel, éditeur. 1862 (p. 609-615, 641-649), 1863 (p. 31-41, 102-107, 161-168).
- (A. BONHOTE) *Défense d'Ostervald et de sa théologie* ou réfutation des articles publiés dans le Chrétien Évangélique, par Ad. Bauty, pasteur, par un pasteur neuchâtelois. Neuchâtel, Imprimerie de James Attinger 1863. (Sans nom d'auteur.)
- DURAND = DAVID DURAND, *La vie de Jean Frédéric Ostervald*, pasteur de Neuchâtel. A Londres chez T. Payne & Fils, MDCCLXXXVIII.
- PH. GODET, *Gens de robe et d'épée* (La famille Ostervald, Notes et documents inédits). Musée Neuchâtelois. Recueil d'histoire nationale et d'archéologie... 22^e année 1885 Neuchâtel. Imprimerie H. Wolfrath & Cie (p. 246 ss, 261 ss, 285 ss).
- GRETILLAT = R. GRETILLAT, *Jean Frédéric Ostervald 1663-1747* (Avec un portrait hors-texte, une notice sur l'origine de la famille Ostervald, par Maurice de Tribolet, et 139 fragments de lettres inédites). Neuchâtel, Attinger frères, éditeurs (1904).
- L. HENRIOD, *Vie de J.-F. Ostervald* (Extrait de l'ouvrage de D. DURAND), avec une préface de M... Neuchâtel, Imprimerie de James Attinger Editeurs 1863.
- E. LOMBARD, *Pour le 200^e anniversaire de la Bible d'Ostervald* (Feuille d'Avis de Neuchâtel du 24 mars 1944).
- M. NEESER, *Grandeur d'Ostervald* (Revue de théologie et de philosophie, nouvelle série, Tome XXVI. Lausanne, 1938, p. 5-30) (a paru aussi en brochure).
- Particularitez* = *Particularitez concernant la vie & la mort de Monsieur Jean Frédéric Ostervald*, Pasteur de l'Eglise de Neuchâtel, Membre de la Société Roiale de Londres, pour la Propagande de la Foi &c (Extrait du Journal Helvétique, avril 1747).
- A. FERROCHET, *J.-F. Ostervald d'après sa correspondance avec J.-A. Turrettini* (L'Eglise Nationale, Journal évangélique de l'Eglise neuchâteloise, 4^e année, n^o 42-50 = 24 octobre - 12 décembre 1891).
- ED. QUARTIER-LA-TENTE, *Les familles bourgeoises de Neuchâtel* (Essais généalogiques. Neuchâtel, Attinger frères éditeurs, 1903).

III. OUVRAGES DE CONTEMPORAINS D'OSTERVALD

- J. CLAUDE, *Oeuvres posthumes*, 5 vol. Amsterdam 1689.
- STEPHANI GAUSSENI, *Quattuor Dissertationes Theologicae*, Salmurii apud Isaacum Desbordes, Typographum & bibliopolam, MDCLXX.
- (MARIE HUBER) *Lettres sur la religion essentielle à l'homme distinguée de ce qui n'en est que l'Accessoire*. Nouvelle édition revuë & corrigée. 4 parties en deux volumes, à Londres MDCCXXXIX (Sans nom d'auteur).

- P. JURIEU, *Traité de la nature et de la grâce* ou du concours general de la Providence & du concours particulier de la Grace efficace. Contre les nouvelles hypothèses de M. P. & de ses disciples. A Utrecht, chez François Halma Imprimeur 1688.
- P. JURIEU, *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce* pour trouver un moi de reconciliation entre les Protestants qui suivent la Confession d'Augsbourg; & les Réformez (même éditeur 1688).
- J. LA PLACETTE, *La morale chrétienne abrégée et réduite à trois principaux devoirs*. A Amsterdam, chez G. Gallet MDCXCV.
- Lettres à Turretini* cf. plus haut sous l.
- (B.-L. DE MURALT) *Lettres sur les Anglois & les François* et sur les voyages (MDCCXXV) (Sans nom d'auteur ni d'éditeur.)
- (B.-L. DE MURALT) *Lettres fanatiques*. A Londres. Au Dépense de la Compagnie, 1739, 2 vol. (Sans nom d'auteur.)
- (B.-L. DE MURALT) *L'instinct divin recommandé aux hommes*. Nouvelle (3^e) édition. A Londres et Paris chez Pérusse le Jeune, Grégoire... 1790. (Sans nom d'auteur.)
- JEAN RODOLPHE OSTERVALD, *Les devoirs des Communions*, Bâle 1744.
- JEAN RODOLPHE OSTERVALD, *La nourriture de l'âme* ou recueil de prières, pour tous les jours de la semaine... le tout précédé d'un Traité de la Prière. Nouvelle édition, soigneusement revue & corrigée. A Neuchâtel, chez Samuel Fauche Père & Fils, Imprimeurs MDCCCLXXXV.
- JEAN RODOLPHE OSTERVALD, *Sermons prononcés dans l'Eglise française de Basle*, les deux premiers jours de l'année 1752. A Basle, chez Daniel Eckenstein 1752.
- FERDINAND OLIVIER PETITPIERRE, *Le plan de Dieu envers les hommes* tel qu'il a été manifesté dans la Nature et dans la Grace. A Hambourg Chez François Fauche & Compagnie MDCCCLXXXVI.
- PIERRE ROQUES, *Elemens ou premiers principes des Vérités historiques, Dogmatiques et Morales*, que les Ecrits sacrés renferment. Pour l'usage des jeunes gens de l'Eglise ... française de Basle. A Basle, chez Jean Pistorius MDCCXLII.
- Opera* = Joh. Alphonsi Turretini in Ecclesia et Academia Genevensi dum iuvisis esset Pastoris, Theologiae et Historiae Ecclesiasticae Professoris *Opera Omnia*, Theologica, Philosophica et Philologica. Leovardiae et Franequerae, Apud H. A. de Chalmot et D. Romar MDCCCLXXIV-VI (3 vol.).
- SAMUEL WERENFELS, *Sermons sur les vertez importantes de la religion*, auxquels on a ajouté des Considérations sur la Réunion des Protestants, par Samuel Werenfels, Docteur et Professeur en Théologie (traduites par J. F. OSTERVALD). Quatrième Edition, corrigée & augmentée d'un Sermon sur le Jubilé de la Reformation de Zurich par J. ALPH. TURRETTINI, pasteur & Professeur ... à Genève. A Genève, chez Fabri & Barillot Libraires MDCCXXX.
- Opuscula* = SAMUELIS WERENFELSI SS. Theologiae Doctoris, ejusdemque in Academia Basiliensi Professoris *Opuscula* Theologica, Philosophica et Philologica. Editio altera. Ab Auctore recognita, emendata & aucta. Lausannae & Genevae. Sumptibus Marci-Michalis Bousquet & Sociorum MDCCXXXIX 2 vol.
- Le Nouveau Testament* c'est-à-dire la nouvelle Alliance de Notre Seigneur Jesus-Christ. Revu & conféré sur les textes Grecs, par les Pasteurs & Professeurs de l'Eglise & de l'Académie de Genève. A Lausanne chez Henri Vincent Impr. Libraire MDCCXC.

IV. OUVRAGES SUR L'HISTOIRE ET LA THÉOLOGIE
 DES XVII^e ET XVIII^e SIÈCLES

- (BARTHÉLEMY BARNAUD) *Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés en Suisse à l'occasion du Consensus*. A Amsterdam chez J.-Frédéric Bernard MDCCXXVI (sans nom d'auteur).
- K. BARTH, *Vorgeschichte der neueren protestantischen Theologie* (Aufklärung, Idealismus, Romantik) Vorlesung gehalten im WS 1932-33 in Bonn. Nach stenographischer Nachschrift. (Dactylogramme.)
- K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Evangelischer Verlag AG. Zollikon-Zürich 1947.
- K. BARTH, *Samuel Werenfels (1657-1740) und die Theologie seiner Zeit* (Antrittsvorlesung, gehalten am Mittwoch, den 6. Mai 1936, in der Aula der Universität Basel) Evangelische Theologie, 3. Jahrgang 1936, Heft 5. München. Christian Kaiser Verlag.
- CH. BERTHOUD, *Les quatre Petitpierre 1707-1790*. Etude de biographie neuchâteloise. Neuchâtel, Imprimerie de H. Wolfrath et Metzner 1875.
- E. BLOESCH, *Geschichte der schweizerisch reformierten Kirchen*, vol. I, Bern, Verlag von Schmid und Francke 1898.
- E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, tome II; La philosophie moderne 1. XVII^e-XVIII^e siècles. Presses universitaires de France, Paris 1941.
- E. DE BUDÉ, *Vie de François Turretini*, théologien genevois 1623-1687. Lausanne, G. Bridel, éd. 1871.
- E. DE BUDÉ, *Vie de J. A. Turretini*, théologien genevois 1671-1737. Lausanne, G. Bridel, éd. 1880.
- K. BUXTORF-FALKEISEN, *Antistes und Professor Peter Werenfels* (Jahresbericht über die Realschule in Basel... Basel 1856).
- J. CHAMBON, *Der französische Protestantismus*, Sein Weg bis zur französischen Revolution. 5. Auflage Evang. Verlag AG. Zollikon-Zürich 1943.
- J. COURVOISIER, *L'Eglise de Genève de Théodore de Bèze à J.-A. Turretini* (Université de Genève, Recueil de la Faculté de théologie protestante VIII).
- C. E. ENGEL, *Jean-François de Boissy (1740-1754)*, un réfugié français au XVIII^e siècle d'après sa correspondance. (Recueil de Travaux publiés par la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel. 21^e fascicule. Neuchâtel 1941.)
- P. GRAFF, *Geschichte der Auflösung der gottesdienstlichen Formen in den evangelischen Kirchen Deutschlands seit der Aufklärung*, Göttingen, 2 vol.
- CH. GUYOT, *Imprimeurs et Pasteurs neuchâtelois, L'affaire du système de la nature (1771)* (Musée Neuchâtelois, Neuchâtel 1946, p. 74-81 et 108-116).
- W. HADORN, *Geschichte des Pietismus in den schweizerischen reformierten Kirchen*, Verlag von Carl Hirsch, Konstanz (Deutschland), Emmishofen (Schweiz) 1901.
- K.-R. HAGENBACH, *Der evangelische Protestantismus in seiner geschichtlichen Entwicklung* in einer Reihe von Vorlesungen dargestellt. Zweiter Theil: Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation. Vierter und Fünfter Theil (Leipzig 1839-1842) 2 vol.
- K. HEUSLI, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 8. Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1933.
- J.-J. HOTTINGER, *Helvetischer Geschichte dritter Theil*, vorstellende wie das Hochlobl. Reformations-Werk in der Evangelischen Eidgenossenschaft... gottselig unterfangen... und erhalten worden. Zürich In der Bodmerischen Truckerey Anno MDCCIIIX.

- J.-J. HOTTINGER, *Helvetischer Kirchengeschichten vierter Theil*. Darstellend: Was sich vom Jahr MDCCI bis MDCCXXIX in denen Eydgenössischen Kirchen sonderlich begeben. Zürich. Bey Heidegger und Compagnie 1729.
- L. JUNOD, *Histoire de l'Eglise française de Bâle* (Le Chrétien évangélique, 4^e année 1868. Lausanne, G. Bridel éd.).
- A. MALET & J. ISAAC, *Cours complet d'histoire à l'usage de l'enseignement secondaire*. XVII^e et XVIII^e siècles. Librairie Hachette, Paris 1931.
- E.-A. MAILHET, *La théologie protestante au XVII^e siècle, Claude Pajon*. Sa vie, son système religieux, ses controverses... Paris, Librairie Fischbacher S. A. 1883.
- E. RITTER, *Magny et le piétisme romand* (1699-1730). Extrait des Mémoires et Documents de la Suisse romande. Seconde série, t. III (p. 257-324) Lausanne, Imprimerie G. Bridel & Cie, 1891.
- H. DE ROUGEMONT, *Jean-Rodolphe Ostervald* (Musée Neuchâtelois, 30^e année, Neuchâtel, Imprimerie de H. Wolfrath & Cie 1893), p. 13-20.
- A. SCHWEIZER, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirchen* (2. Hälfte. Das 17. und 18. Jahrhundert. Zürich, bei Orell, Fuessli & Cie 1856).
- A.-F. STOLZENBURG, *Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matt. Pfaff*. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland. 22. Stück der neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche hsgb. von Reinhold Seeberg in Verbindung mit Wilh. Koepf, Erich Seeberg, H. E. Weber. Berlin, Trowitsch & Sohn 1926.
- A. VINET, *Histoire de la prédication parmi les Réformés de France au dix-septième siècle*. Paris, chez les éditeurs, 1860.
- H. VUILLEUMIER, *La religion de nos pères*. Notice historique sur les catéchismes qui ont été en usage dans l'Eglise du Pays de Vaud depuis le temps de la Réformation. Lausanne, Librairie F. Rouge, éd. 1888.
- WERNLE = P. WERNLE, *Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert*. 1. Band: Das reformierte Staatskirchentum und seine Ausläufer (Pietismus und vernünftige Orthodoxie). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1923.

V. HISTOIRE NEUCHATELOISE

- (A. AMIET) *La description de la Principauté de Neuchâtel et Vallengin* (A Cologne sur la Spree, chez Ulric Liebpecht Imprimeur du Roy MDCCVIII.) (Sans nom d'auteur.)
- Arrêts = Livre d'arrêts de la Vénérable Classe* (ou Livre des Actes et Arrêts de la Vénérable Classe) vol. VII-X (1673-1748) (Manuscrit).
- L. AUBERT, *Neuchâtel et le Consensus Helveticus*, in « Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte ». Festschrift zum 60. Geburtstag von Paul Wernle. Verlag Helbing und Lichtenhahn, Basel 1932.
- Biographie neuchâteloise* (par F. A. M. JEANNERET ... et J. H. BONHOTE) t. II, Locle, chez E. Courvoisier 1863 (dont l'article de GUILLEBERT sur Ostervald, p. 149-181).
- F. DE CHAMBRIER, *Histoire de Neuchâtel et Valengin jusqu'à l'avènement de la maison de Prusse*. Neuchâtel, Imprimerie Charles Attinger 1840.
- Guillaume Farel 1489-1565*. Biographie nouvelle, éditée ... par un groupe d'historiens, professeurs et pasteurs de Suisse, de France et d'Italie... Ed. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel et Paris 1930.

- D. N. H. GUNDLING, *Historische Nachricht von der Graffschaft Neufchatel und Valangin* worinnen die Ursachen angezeigt werden, warum Se. Königl. Maj. von Preussen ... davon in Possession gesetzt worden (Frankfurt und Leipzig — bei F. Zimmermann) (1707?)
- A. HENRY, *Précis d'histoire du Canton de Neuchâtel*. Nouvelle édition illustrée. Neuchâtel Attinger frères éd. (s.d.)
- L. JUNOD, *Histoire populaire du Pays de Neuchâtel* depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1815. Neuchâtel, chez Samuel Delachaux, Libraire-éditeur 1863.
- G. DE MONTMOLLIN, *Mémoires sur le comté de Neuchâtel* en Suisse (Neuchâtel, Imprimerie Petitpierre et Prince, MDCCCXXXV).
- SAMUEL OSTERVALD, *Les Loix, Us et Coutumes de la Souveraineté de Neuchâtel et Valangin* (A Neuchâtel chez Samuel Fauche Père & Fils, Imprimeurs & libraires du Roi MDCCCLXXXV).
- A. PETITPIERRE, *Le Psautier à Neuchâtel en 1700* (Musée Neuchâtelois 1877).
- J. PETITPIERRE, *Patrie neuchâteloise*. Recueil de chroniques régionales (Neuchâtel, Imprimerie Centrale S.A. 1934). Le vol. II (1935) a paru aux éd. de la Baconnière, avec le sous-titre : « Recueil illustré de chroniques d'histoire régionale ».

VI. ENCYCLOPÉDIES. VARIA

- Allgemeine deutsche Biographie* vol. 42, Leipzig 1897.
- Biographie universelle ancienne et moderne*, tome XXXI, Paris et Leipzig.
- The Encyclopaedia Britannica* (14th Edition, vol. 4. London).
- La France protestante* ou Vie des Protestants français qui se sont fait un nom dans l'Histoire ... par MM. Eug. et Em. HAAG. Tome VIII Paris et Genève 1858. Tome IX ibid. 1859. — 2^e édition sous la direction de M. HENRI BORDIER, tome I, Paris 1878, tome II, 1881, tome IV, 1884.
- Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz*, Band V, Neuenburg 1929.
- Lexikon für Theologie und Kirche* (2. neubearbeitete Auflage des kirchl. Handlexikons hsgb. von D^r M. BUCHBERGER, Bischof von Regensburg) vol. II (Herder, Freiburg i. B. 1935).
- Re3 = *Realenzyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche* (3. Auflage hsgb. von D. Albert Hauck, Leipzig 1904).
- RG2 = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. völlig neubearbeitete Auflage ... hsgb. von Leopold Zscharnack) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1927-1932.
- K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag A.G. Zollikon-Zürich, en cours de publication depuis 1932.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hsgb. vom deutschen evang. Kirchenausschuss 1930. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2 vol.
- The Book of Common Prayers* according to the use of the Church of England, together with the Psalter ... Oxford University Press (s.d.).
- J. CADIER, *La catéchisme de Heidelberg*, traduction nouvelle, Toulouse 1942.
- JEHAN CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*. Paris, Librairie Ch. Meyrueis et Compagnie 1859. 2 vol.
- La confession helvétique postérieure*, traduction française de 1566, Introduction et notes par Jaques Courvoisier, (Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, n^o 5-6, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel et Paris 1944).

- H. HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* dargestellt und aus den Quellen belegt. Neu durchgesehen und hsgb. von Ernst Bizer, 1935. Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Moers.
- IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliches Uebungen*, nach dem spanischen Urtext übertragen von Alfred Feder, S. J. 6. Auflage, Regensburg 1934.
- CONRADUS KIRCH S. J., *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae quod in usum scholarum collegit...* Ed. quinta. Herder & Co. Freiburg i. B. MCMXLI.
- W. NIESEL, *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, hsgb. von ... Chr. Kaiser, München, 1938.
- F. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube* nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Neue unveränderte Ausgabe in vier Teilen. Gotha, Friedrich Andreas Perhes 1889. 4 vol.
- J. SCHWEIZER, *Zur Neuordnung der Konfirmation in der Schweiz*, Verlag Helbing und Lichtenhahn, Basel 1938.
- Explicationum catecheticarum D. ZACHARIAE URSINI Silesii absolutum opus ...* Neustadii in Palatinatu MDXCIIIX.
- B. WOHLFART, *Perikopen und Textbuch aus den vorhandenen Perikopensystemen zusammengestellt*. Gotha, Verlag von Gustav Schloessmann, 1888.
- Bibliothèque germanique ou Histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse et des Pays du Nord*. Année MDCCXXXVIII, tome XLIII (un article sur la réfutation ostervaldienne du Ministère).
- Le Conservateur suisse* ou Recueil complet d'étrennes helvétiques (seconde édition) tome 12. Lausanne, Blanchard éditeurs 1857 (un article sur le changement de calendrier en 1700).
- C.-F. LANDRY, *Jean-Daniel-Abraham Davel*, Le patriote sans patrie. Editions Aujourd'hui, Mermod, Lausanne (s. d.).
- LESSING, *Nathan der Weise*, ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen (Verlag von Ph. Reclam Junior, Leipzig n° 3).
- J.-J. ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation* (Notices et annotations par H. Legrand). Bibliothèque Larousse, Paris (s. d.).
- W. SENFT, *Ceux de Montmirail*, Esquisses historiques. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1947.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|------------------------|---|
| Introduction | 5 |
|------------------------|---|

PREMIÈRE PARTIE : L'ÉGLISE

| | |
|--|----|
| Chapitre premier. <i>L'essence de l'Eglise</i> | 11 |
|--|----|

L'élection : la nature de l'homme — l'appel de Dieu — le but de l'élection.
La foi : la double révélation — Dieu et Jésus-Christ.

| | |
|---|----|
| Chapitre II. <i>Les Gens de bien et les Entretiens pieux</i> (Les membres de l'Eglise et leurs devoirs) | 25 |
|---|----|

Les membres de l'Eglise : la possibilité d'un critère moral — les gens de bien.
Leurs devoirs : la vie dans la communion extérieure de l'Eglise, la confession de la foi et les entretiens pieux — la sainteté de la vie — la soumission aux autorités de l'Eglise.

| | |
|---|----|
| Chapitre III. <i>Le bon-sens et la morale</i> (Les marques de l'Eglise) | 34 |
|---|----|

Les marques de l'Eglise : la pureté de la doctrine, les préjugés et le bon-sens — la pureté du culte — la pureté des mœurs et le sens de la morale.

| | |
|--|----|
| Chapitre IV. <i>Le péché de la désunion, les sociétés chrétiennes et la séparation du siècle</i> (Les caractères ou attributs de l'Eglise) | 45 |
|--|----|

L'unité de l'Eglise, l'œcuménisme, les articles fondamentaux — L'universalité de l'Eglise et les sociétés chrétiennes ou confessions — La sainteté de l'Eglise : les rapports entre l'Eglise et l'Etat et le piétisme — L'autorité de l'Eglise : l'autorité de la Bible, de la tradition, de la Réformation et des pasteurs — La pérennité de l'Eglise : les rapports entre les deux Israëls, entre l'Ancien et le Nouveau Testaments, le sens de l'Histoire ecclésiastique, les rapports entre l'Eglise et le Royaume de Dieu — Conclusion de la première partie.

SECONDE PARTIE : LES FONCTIONS OU LE MINISTÈRE DE L'ÉGLISE

| | |
|--|----|
| Chapitre premier : <i>Le ministère sacré</i> | 65 |
|--|----|

Ministère de l'Eglise ou du clergé? — La place des laïcs et des Anciens — Le ministère sacré : sa nature — sa nécessité — ses formes — ses conditions.

| | |
|---|----|
| Chapitre II. <i>La lutte contre l'ignorance</i> | 74 |
|---|----|

Position du problème — La prédication : sa nature, son but, sa forme, son sens — Le catéchisme : son contenu et son histoire — le sens de cette lutte contre l'ignorance.

| | |
|---|-----|
| Chapitre III. <i>Le service divin</i> | 84 |
| La réforme liturgique ostervaldienne — La nature du culte — Les éléments du culte : la prière, la lecture de l'Écriture, la confession de foi, le chant sacré — Et la prédication? — Et les sacrements? — Le problème des sacrements — Leur sens — Le piétisme et les sacrements : la participation à la Cène, le baptême des enfants, la confirmation — L'administration des sacrements. | |
| Chapitre IV. <i>La discipline</i> | 97 |
| Le ministère de la discipline et sa nécessité — Les conditions d'une discipline ecclésiastique — La cure d'âmes — Conclusion. | |
| EXCURSUS I à VIII | 105 |
| BIBLIOGRAPHIE | 115 |