Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1983)
Heft: 2

Artikel: Calvin et la catholicité évangélique
Autor: Stauffer, Richard
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381244

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 115 (1983), P. 135-156

CALVIN ET LA CATHOLICITÉ ÉVANGÉLIQUE

RICHARD STAUFFER

A la question « Qu'est-ce qu'une Eglise catholique en une période de schisme? », il m'appartient d'apporter, au début de ce cycle de conférences, la « réponse de Jean Calvin ». Cette réponse tient tout entière dans le titre de mon exposé[1]. En faisant du Réformateur de Genève le pionnier de la catholicité évangélique, je ne me dissimule pas les réactions auxquelles je peux donner naissance. Il peut paraître paradoxal en effet, scandaleux même, d'affirmer devant un auditoire qui compte sans doute maints catholiques que l'homme qui, après l'impulsion décisive donnée par Luther, a finalement assis la Réforme sur des fondements qui ont résisté jusqu'à ce jour a été un des protagonistes de l'unité chrétienne[2]. Et, pourtant, au-delà de cet apparent paradoxe, il y a une indéniable vérité. C'est elle que j'essayerai de mettre en lumière. J'examinerai, dans une première partie, le souci de la catholicité qui a habité Calvin. Dans une deuxième partie, je montrerai les efforts que celui-ci a déployés pour essayer de regrouper la chrétienté évangélique du XVIe siècle. Dans une troisième partie, enfin, je relèverai les éléments constitutifs de la catholicité retenus par Calvin et, de manière négative, puisque le XVIe siècle a été malheureusement un siècle de déchirure pour la chrétienté, les limites de cette catholicité évangélique.

I

On a affirmé parfois que Calvin devait son souci de l'unité de l'Eglise à l'enseignement qu'il avait reçu de Bucer, le Réformateur de Strasbourg,

[1] J'ai déjà abordé le problème qui sera traité au cours de cet exposé dans un article de *La Revue réformée* (n° 81, 1970/1, p. 1-17) intitulé « Calvin, pionnier de l'unité chrétienne ». Avec l'accord du pasteur Pierre Marcel, directeur de cette revue, j'en reprends ici un certain nombre de passages.

[2] Sur le problème abordé dans cet exposé, cf. JEAN CADIER, « Calvin, homme de l'union des Eglises », in: *La Revue réformée*, n° 52, 1962/4, p. 11-20; GÜNTER GLOEDE, « Calvinus oecumenicus », in: *Johannes Calvin*, Berlin, 1963, p. 9-26; GOTTFRIED W. LOCHER, *Calvin Anwalt der Ökumene*, Zollikon, 1960; JOHN T. MCNEILL, « Calvin as an Ecumenical Churchman », in: *Church History*, 1963/1964, et *Unitive Protestantism: The Ecumenical Spirit and Its Persistent Expression*, Richmond (Virginie), 2e éd. 1964; WILLEM NIJENHUIS, *Calvinus oecumenicus: Calvijn en de eenheid der kerk in het licht van zijn briefwisseling*, La Haye, 1958; G. REICHEL, *Calvin als Unionsmann*, Tübingen, 1909; et OTTO WEBER, « Die Einheit der Kirche bei Calvin », in: *Calvin-Studien 1959*, éd. par JÜRGEN MOLTMANN, Neukirchen, 1960, p. 130-143.

qu'il a fréquenté durant les années 1538 à 1541. Tel n'est pourtant pas le cas. Ce souci est antérieur au séjour de Calvin dans la capitale de l'Alsace. Il apparaît déjà dans la première édition de l'*Institution de la religion chrétienne*, publiée en 1536. Bien plus: il animait déjà le jeune Calvin; il l'empêcha même durant un temps d'adhérer à la Réforme vers laquelle il se sentait attiré. Dans sa *Seconde défense contre les calomnies de Westphal*, Calvin nous livre en effet une étrange confidence: il nous y déclare que les disputes entre Luther et Zwingli l'ont détourné, durant une certaine période, de l'idéal évangélique. «Commençant un peu à sortir des ténèbres de la papauté et ayant pris quelque petit goût à la saine doctrine, quand je lisais en Luther qu'Oecolampade et Zwingli ne laissaient rien ès sacrements que des figures nues et des représentations sans la vérité, je confesse que cela me détourna de leurs livres, en sorte que je m'abstins longtemps d'y lire...»[3]. Et Calvin de poursuivre en soulignant que la division des protestants sur le dogme eucharistique lui était en scandale.

Ce souci de l'unité, ce besoin de catholicité, Calvin le manifeste de la façon la plus nette dans de nombreux textes. Quand il aborde, dans l'*Institution de la religion chrétienne* par exemple, l'article du *Credo* relatif à la «sainte Eglise catholique», il ne voit pas seulement en celle-ci l'Eglise invisible, mais bien l'Eglise visible. Cette Eglise visible est la multitude répandue dans le monde qui adore Dieu et le Christ, qui témoigne de sa foi en baptisant, qui affirme son unité dans la célébration de l'eucharistie, qui est fidèle à la Bible et qui défend le ministère de la prédication[4]. Je cite: «Souvent par le nom de l'Eglise, l'Ecriture sainte signifie toute la multitude des hommes, laquelle, étant éparse en diverses régions du monde, fait une même profession d'honorer Dieu et Jésus-Christ, a le baptême pour témoignage de sa foi, en participant à la cène proteste d'avoir unité en doctrine et en charité, est consentante à la Parole de Dieu, et de laquelle elle veut garder la prédication suivant le commandement de Jésus-Christ»[5].

A l'égard de cette Eglise visible, nous avons le devoir d'être en communion. Calvin n'hésite pas à lui appliquer la déclaration de saint Cyprien: *Extra Ecclesiam nulla salus*[6]. «Hors le giron d'icelle, écrit-il, on ne peut espérer rémission des péchés ni salut aucun»[7]. C'est que, tributaire encore

[3] *Recueil des opuscules, c'est-à-dire petits traités de M. Jean Calvin*, Genève, 1566, p. 1503. Je modernise l'orthographe du XVIe siècle tout au long de cet article.

[4] Sur le rôle important et souvent méconnu que le ministère pastoral joue dans la définition calvinienne de l'Eglise, cf. l'ouvrage de LÉOPOLD SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement*, Wiesbaden, 1965.

[5] *Institution de la religion chrétienne* (abrégée désormais: *IRC*), IV/I/7.

[6] *Ep.* 73, XXI; *Ep.* 4, IV, 3.

[7] *IRC* IV/I/4.

de saint Cyprien, qui, dans son *De Ecclesiae catholicae unitate*, affirmait: *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*[8], Calvin estime que l'Eglise visible est la mère de ceux qui ont Dieu pour Père[9]. Or cette Eglise est une. Otto Weber a très justement remarqué que, sur les vingt-neuf paragraphes que comporte le chapitre premier du livre IV de l'*Institution de la religion chrétienne*, dix-neuf parlent de l'unité de l'Eglise[10]. Une unité qui tient au fait que le Christ est la seule tête de l'Eglise. A une tête unique correspond en effet un seul corps. Commentant I Co 12,12, Calvin affirme ainsi que l'Eglise, l'Eglise visible, est « le corps mystique et spirituel de Christ »[11]. Mais la similitude de la tête et du corps n'est pas la seule qu'utilise le Réformateur. Faisant écho à Ep 5, reprenant une expression chère à saint Bernard et aux mystiques, il recourt à la similitude de l'époux et de l'épouse. Au seul époux qu'est le Christ n'appartient qu'une seule épouse: l'Eglise[12].

On pourrait citer d'autres textes qui montrent à l'évidence que Calvin n'évacue pas la catholicité de la foi évangélique. Je me bornerai à une seule citation, tirée du *Catéchisme* de 1542/1545. A la question du maître: « Qu'est-ce que l'Eglise catholique? », l'élève y est appelé à répondre: « C'est la compagnie des fidèles, que Dieu a ordonnés et élus à la vie éternelle ». Et au maître qui poursuit: « Est-il nécessaire de croire cet article? », le catéchumène déclare: « Oui bien, si nous ne voulons faire la mort de Jésus-Christ oisive, et tout ce qui a déjà été récité, car le fruit qui en procède est l'Eglise »[13]. Si l'on rétorquait que ces textes se rapportent dans la pensée de Calvin à l'Eglise invisible que Dieu seul connaît, il faudrait relever la suite de la quinzième section du même *Catéchisme*. Au pasteur qui demande: « Que veut dire ce mot catholique, ou universelle? », l'élève répond: « C'est pour signifier que, comme il n'y a qu'un chef des fidèles (sous-entendez évidemment: Jésus-Christ), aussi tous doivent être unis en un corps. Tellement qu'il n'y a pas plusieurs Eglises, mais une seule, laquelle est épandue par tout le monde »[14]. Ces mots sont clairs, ils ne laissent aucun doute sur la pensée du Réformateur: la notion d'un pluralisme ecclésiastique lui est totalement étrangère.

De ce que je viens de relever, il résulte évidemment que Calvin a horreur du schisme. Il n'hésite pas à dire que ceux qui s'écartent de « quelque com-

[8] *Op. cit.*, éd. de Pierre de Labriolle, Paris, 1942, § 6, p. 12.

[9] « Il n'est pas licite de séparer ces deux choses que Dieu a conjointes: c'est que l'Eglise soit mère de tous ceux desquels il est Père » (*IRC* IV/I/1).

[10] Cf. *art. cit.*, p. 131.

[11] *Commentaires sur le Nouveau Testament*, tome 3, Paris, 1855, p. 451 b.

[12] Cf. *IRC* IV/I/10 et IV/VIII/13.

[13] *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, éd. par Wilhelm Niesel, Zollikon-Zurich, 2e éd. s. d., p. 12-13.

[14] *Ibid.*, p. 13.

pagnie chrétienne en laquelle il y a le ministère de sa Parole (celle de Dieu évidemment) et de ses sacrements» sont des «traîtres et apostats de la chrétienté»[15]. Se révolter contre l'Eglise, c'est s'élever contre Dieu lui-même, c'est commettre le plus atroce des crimes. Voyez là-dessus le premier chapitre du livre IV de l'*Institution* intitulé: «De la vraie Eglise, avec laquelle nous devons garder union, pource qu'elle est mère de tous les fidèles». Voyez l'*Epître au Roi* dans laquelle Calvin entend prouver à François Ier que les réformés ne sont ni des rebelles, ni des novateurs. Voyez le *De necessitate reformandae Ecclesiae* où il déclare à Charles Quint: «Nous ne nous sommes pas séparés de l'Eglise et nous ne nous trouvons pas hors de sa communion»[16].

Mais, alors, comment Calvin situe-t-il la Réforme par rapport à l'Eglise romaine? Pour répondre à cette question, il faut descendre sur le terrain de la polémique du XVIe siècle et citer des textes dont les catholiques voudront bien excuser la véhémence. Aux yeux du Réformateur de Genève, il s'agit en effet de distinguer entre la vraie et la fausse Eglise. La vraie Eglise visible se reconnaît à deux *notae* ou deux *symbola*. Ces deux notes, ces deux symboles sont la pure prédication de l'Evangile et l'administration des sacrements conformément à l'ordonnance du Christ. «Partout, écrit Calvin, où nous voyons la Parole de Dieu être purement prêchée et écoutée, les sacrements être administrés selon l'institution de Christ, là il ne faut douter nullement qu'il n'y ait Eglise»[17]. Comme vous l'aurez remarqué, Calvin ne fait que reprendre l'enseignement de Melanchthon dans l'article VII de la *Confession d'Augsbourg*.

Or les deux notes qui caractérisent la vraie Eglise sont absentes de la «papauté», pense le Réformateur français. «Au lieu du ministère de la Parole, écrit-il, il y a un gouvernement pervers et confit de mensonges, lequel éteint ou étouffe la pure clarté de la doctrine. Au lieu de la sacrée cène de notre Seigneur, il y a un sacrilège exécrable. Le service de Dieu y est du tout défiguré par diverse forme de superstitions. La doctrine sans laquelle la chrétienté ne peut consister y est ensevelie ou rejetée»[18]. En peignant ce tableau très noir de ce qu'il nomme la «papauté», Calvin omet de parler du baptême. Ce n'est pas par hasard! Comme Giovanni Miegge l'a rappelé[19], le baptême est un de ces *vestigia Ecclesiae*, un de ces «vestiges de l'Eglise» qui font que, pour Calvin, l'Eglise de Rome, à laquelle il refuse la qualification pure et simple d'Eglise (c'est bien pour cela qu'il la nomme la «papauté»), n'a pas perdu pourtant tout caractère ecclésial.

[15] *IRC* IV/I/10.
[16] *Calvini opera* (abrégé désormais: *CO*), vol. VI, col. 519.
[17] *IRC* IV/I/9.
[18] *IRC* IV/II/2.
[19] Cf. «Vestigia Ecclesiae, signes de l'Eglise dans les Eglises», in: *Verbum caro*, No 43, Neuchâtel, 1957, p. 200-212.

La doctrine des notes de l'Eglise rappelée, celle des vestiges esquissée, je reviens à mon propos. Ces doctrines ont pour conséquence, aux yeux du Réformateur, que l'Eglise romaine, même si elle a conservé le baptême, ne peut pas être, n'est pas l'Eglise catholique, l'Eglise universelle fondée par le Christ. Aussi Calvin (contrairement aux protestants, qui, comme l'a montré Jaques Courvoisier[20], commenceront au XVIIIe siècle à trouver gênant l'adjectif « catholique ») revendique-t-il la notion de catholicité. Pour lui, les réformés n'ont pas fait « divorce avec l'Eglise de Dieu »[21]. Ils ne sauraient être accusés d'« hérésie et de schisme »[22], parce qu'ils sont fondés sur le roc des apôtres et des prophètes. Je cite: « Maintenant que les avocats du pape crient que nous sommes hérétiques, d'autant que nous avons abandonné leur Eglise, comme ainsi soit que la seule cause de l'abandonner ait été pource qu'on n'y souffre nullement que la vérité y soit prêchée. Je laisse cela encore, qu'ils nous en ont chassé avec leur foudre d'excommunication, laquelle seule raison néanmoins est suffisante pour nous absoudre, sinon qu'ils veuillent condamner les apôtres comme schismatiques avec nous, vu que la cause est semblable. »[23]

Dans une telle perspective, ce ne sont pas les réformés qui apparaissent comme schismatiques, mais les « papistes » qui « se fardent du nom de l'Eglise »[24]. Comme on le voit, devant le schisme du XVIe siècle, Calvin plaide non coupable. Dans le *De necessitate reformandae Ecclesiae*, il va jusqu'à dire que les « papistes » sont seuls responsables d'avoir déchiré la robe sans couture de l'Eglise, seuls responsables d'avoir écartelé le corps du Christ.

Un texte me paraît résumer de manière remarquable ce que je viens d'esquisser. Il est tiré de la *Réponse* que Calvin a rédigée, en 1539/1540[25], contre le cardinal Sadolet, évêque de Carpentras, un humaniste de valeur qui était partisan d'une réforme disciplinaire et morale, qui avait écrit aux Genevois pour les inviter à rentrer dans le giron de l'Eglise. De manière quelque peu rapide, méconnaissant les mobiles authentiquement religieux qui avaient amené un certain nombre d'hommes à élever une protestation douloureuse contre l'institution ecclésiastique de leur temps, Sadolet avait accusé Calvin d'être un fauteur de schisme. A cette accusation, le Réformateur répond en ces termes[26]:

[20] Cf. *De la Réforme au protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée*, Paris, 1977, p. 190.

[21] *IRC* IV/II/2.

[22] *IRC* IV/II/5.

[23] *IRC* IV/II/6.

[24] *IRC* III/XXII/4.

[25] 1539: édition latine; 1540: édition française.

[26] Bien qu'AUGUST LANG (cf. « Die Bekehrung Johannes Calvin », in: *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, vol. 2/1, Leipzig, 1897, p. 31 ss.) et KARL

« Au regard de ce qu'ils m'ont objecté que je me suis séparé de l'Eglise, en cela ne m'en sens rien coupable, si d'aventure celui ne doit être réputé pour traître, lequel voyant les soudards épars et écartés, vaguant çà et là et délaissant leurs rangs, élève l'enseigne de capitaine, et les rappelle et remet en leur ordre. Car tous les tiens, Seigneur, étaient tellement égarés, que non seulement ils ne pouvaient entendre ce qu'on leur commandait, mais aussi il semblait qu'ils eussent mis en oubli, et leur capitaine, et la bataille, et le serment qu'ils y avaient fait. Et moi, pour les retirer d'un tel erreur, n'ai point mis au vent une étrangère enseigne, mais celui tien noble étendard, qu'il nous est nécessaire de suivre si nous voulons être enrôlés au nombre de ton peuple »[27].

Ayant ainsi proclamé la légitimité de sa vocation — elle repose, selon lui, sur le fait qu'il n'a rien annoncé d'autre que l'Evangile —, Calvin aborde la question redoutable de la responsabilité du schisme. Faisant allusion à la hiérarchie romaine, il déclare: « Ceux qui devaient retenir les dits soudards en leur ordre... ont mis les mains sur moi. Et pource que constamment je persistais, ils m'ont résisté avec grande violence et a-t-on commencé grièvement à se mutiner, tant que le combat s'est enflammé jusques à rompre l'union. Mais de quel côté soit la faute et coulpe, c'est maintenant à toi, Seigneur, de le dire et prononcer. De ma part, j'ai toujours montré en paroles et en faits quel désir j'avais à union et concorde... »[28].

Ces paroles doivent être prises pour ce qu'elles veulent être: une confession devant Dieu qui connaît les pensées et les cœurs. Il n'est pas question pour nous de nous servir de ces paroles pour trancher le problème du partage des responsabilités dans le schisme du XVIe siècle. C'est à Dieu qu'il appartient de juger, et sans doute nous estime-t-il tous coupables! En revanche, les propos de Calvin dans l'*Epître à Sadolet* peuvent nous rappeler le dramatique conflit de conscience qui s'est posé à de nombreux croyants au XVIe siècle, et le sens aigu de la catholicité, le besoin d'unité qui n'a cessé d'habiter les Réformateurs.

II

« J'ai toujours montré en paroles et en faits quel désir j'avais à union et concorde... » Ces mots de Calvin nous amènent à la deuxième partie de cet

---

MÜLLER (cf. « Calvins Bekehrung », in: *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen; Philologisch-historische Klasse*, Göttingen, 1905, p. 243 ss.) estiment nécessaire d'utiliser avec prudence les données de la *Réponse à Sadolet*, je crois impossible d'en nier l'accent autobiographique.

[27] *Trois traités*, Paris, 1934, p. 83.

[28] *Ibid.*, p. 83.

exposé. Nous y verrons comment le Réformateur a essayé de réaliser, à défaut d'une union qui aurait rassemblé tous les chrétiens dans une Eglise catholique réformée, une catholicité évangélique, qui, avec les réformés, aurait compris les zwingliens, les luthériens, les anglicans... et tous ceux qui, dans le respect des formes établies, entendaient professer ce qu'on appelait alors le « pur Evangile de Jésus-Christ ».

Parlons d'abord des efforts entrepris par Calvin du côté des disciples de Zwingli, le Réformateur de Zurich et d'une bonne partie de la Suisse alémanique. Comme chacun sait, Zwingli et Luther s'étaient opposés au Colloque de Marbourg sur la question de la présence du Christ dans l'eucharistie. D'accord sur tous les points, ils n'avaient pu s'entendre sur cette question-là. Je rappelle le quinzième et dernier article de Marbourg: « Quoique nous n'ayons point été présentement d'accord sur la question de savoir si le vrai corps et le vrai sang du Seigneur sont présents corporellement *(leiblich)* dans le pain et dans le vin de la cène, chaque partie témoignera cependant de la charité chrétienne à l'autre, autant que sa conscience le permettra... »[29]. Derrière cette formulation qui tentait de sauver les apparences, on devine le contentieux qui opposait le Réformateur de Wittenberg à celui de Zurich. Alors que Luther insistait sur les mots « Ceci est mon corps » et soulignait la présence réelle du Christ dans, avec et sous les espèces du pain et du vin, Zwingli mettait l'accent sur les termes « Faites ceci en mémoire de moi » et relevait dans la sainte cène son aspect de mémorial.

En face de ces divergences, Calvin essaya de jouer le rôle de médiateur. Il se chargea d'autant plus facilement de cette mission que sa conception de l'eucharistie lui paraissait réconcilier les intentions véritables de Luther et de Zwingli. Avec Luther, le Réformateur français entendait rendre justice à la profondeur religieuse de la cène: il ne pouvait se satisfaire du mémorial zwinglien. Avec Zwingli, il ne pouvait admettre la conception « matérialiste » de la présence corporelle défendue par maints luthériens. Il essaya donc de défendre Luther et les luthériens devant les zwingliens, et de se faire l'avocat de ces derniers contre les luthériens extrémistes.

Son irénisme en cette affaire se manifesta dans son *Petit traité de la sainte cène*, de 1541. Ecrit en français, cet opuscule ne fut malheureusement traduit en latin qu'en 1545. De telle sorte que Luther ne put en prendre connaissance que peu de temps avant sa mort! Le Réformateur de Wittenberg ne s'y trompa point. A en croire Christophe Pezel, l'un de ses confidents, il aurait reconnu qu'il aurait pu confier à Calvin la défense de ses conceptions; il aurait admis que, si Oecolampade et Zwingli s'étaient exprimés dans les termes du Réformateur français, jamais il n'y aurait eu de querelle eucharistique parmi les protestants. D'après Pezel, Luther aurait dit

[29] Cf. l'original allemand in: *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, éd. par Gerhard May, Gütersloh, 1970, p. 69-70.

de Calvin après avoir parcouru son traité sur la cène: «C'est certainement un homme savant et pieux; j'aurais pu, au début, lui confier toute l'affaire dans ce débat. Pour moi, je reconnais que, si la partie opposée en avait fait autant, nous nous serions bientôt entendus. Car si Oecolampade et Zwingli s'étaient exprimés ainsi au début, nous ne serions jamais arrivés à une si longue dispute»[30].

Mais Calvin ne se borna pas à rédiger le *Petit traité de la sainte cène.* Voyant s'envenimer toujours davantage les rapports entre luthériens et zwingliens, il n'épargna ni son temps ni sa peine pour essayer de réparer la brèche qui s'ouvrait ainsi au flanc du protestantisme. Ne pouvant réunir d'un seul coup ceux qui se séparaient sur la question eucharistique, il conçut d'abord un rapprochement avec les partisans de Zwingli. L'idée était intéressante. Le protestantisme continental était alors divisé en trois familles spirituelles, gravitant autour de Wittenberg, de Zurich et de Genève. Rapprocher Genève et Zurich, c'était réduire de trois à deux les mouvements nés de la Réforme. Plus encore, c'était un premier pas vers la constitution d'une catholicité évangélique.

Calvin entra donc en rapport avec Bullinger, le successeur de Zwingli. Après un long échange de correspondance, après une sérieuse réflexion théologique (elle dura plusieurs années), les deux hommes concluaient en 1549, au nom de leurs Eglises, le fameux *Accord de Zurich*[31]. Important par son contenu (il dépassait en effet le symbolisme zwinglien pour affirmer que Dieu accomplit vraiment en nous, par son Saint-Esprit, ce que les sacrements figurent pour nos yeux et pour nos sens), il fut décisif quant à ses répercussions sur l'histoire du protestantisme. Désormais, comme l'a remarqué Emile Doumergue, les fils de la Réforme furent, sur le continent, groupés en deux familles[32].

Mais cela n'aurait dû être qu'un premier pas, pour Calvin. A sa grande tristesse, cependant, l'*Accord de Zurich*, qui, en raison de la caution des Genevois, aurait dû dédouaner les disciples de Zwingli aux yeux des luthériens, ne fut pas compris en Allemagne. Il contenait en effet un article, l'article XXIV, qui était de nature à choquer les luthériens. Après avoir condamné «la sotte imagination des papistes» quant à la transsubstantiation, cet article ajoutait: «Or nous n'estimons pas que ce soit moindre absurdité d'enfermer Jésus-Christ sous le pain ou l'accoupler au pain que de dire que le pain soit transsubstantié en son corps»[33].

[30] Cité par EMILE DOUMERGUE, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, tome 2, Lausanne, 1902, p. 573.

[31] On en trouvera le texte avec le commentaire de Calvin, la *Brève résolution sur les disputes qui ont été de notre temps quant aux sacrements...*, in: *Calvin, homme d'Eglise*, Genève, 2e éd. 1971, p. 131-191.

[32] Cf. *op. cit.*, tome 5, Lausanne, 1917, p. 368.

[33] *Calvin, homme d'Eglise*, p. 141.

Insensibles au fait que l'*Accord de Zurich* devait préparer une entente plus large, préparer une fraternité plus réelle entre les protestants, les disciples de Luther se montrèrent peut-être plus intransigeants que leur maître. Ils n'épargnèrent pas les critiques à Calvin. Mais celui-ci demeura persuadé jusqu'à la fin de sa carrière que, si Luther avait vécu plus longtemps, il aurait acquiescé à l'*Accord de Zurich.* Il écrivait ainsi, en 1554, à Marbach, pasteur à Strasbourg: « Si cet excellent serviteur de Dieu et fidèle docteur de l'Eglise, Martin Luther, était encore vivant, il ne serait pas si sévère et implacable que de refuser son assentiment à cette confession, à savoir que ce que les sacrements figurent nous est réellement donné, et que, par conséquent, nous participons dans la cène au corps et au sang du Christ. Combien souvent Luther a-t-il dit qu'il ne combattait pour rien d'autre que ceci, à savoir que le Seigneur ne se moque pas de nous avec des signes vides »[34]. Et, quelques années plus tard, en 1560, le Réformateur de Genève écrivait au recteur Matthias Schenck, d'Augsbourg: « Wittenberg a produit, je le confesse, quelques personnalités pieuses et courageuses. Mais la plupart croient être de fidèles imitateurs de Luther en s'enflant d'une prétention arrogante au lieu de la largeur d'esprit dont cet homme était doté. Il advint la même chose jadis à Jérusalem, lorsque, du temps des apôtres, la vraie piété était florissante et considérée. Car il n'y eut pas de pires ennemis des communautés pagano-chrétiennes que ceux qui venaient de Jérusalem et se prétendaient les vrais disciples de Jacques et des autres »[35].

*
* *

Après les efforts déployés par Calvin du côté des zwingliens, qui, si l'on se borne à considérer ceux-ci, ont été couronnés de succès, les démarches entreprises par les réformés en direction des luthériens méritent, elles aussi, un bref examen. Relevons d'abord que ce n'est pas pour de simples raisons tactiques que Calvin a recherché l'union avec le protestantisme allemand. Durant son séjour à Strasbourg, le Réformateur français avait eu l'occasion de participer, aux côtés des théologiens luthériens, à ces Colloques de Haguenau, de Worms et de Ratisbonne, qui, comme l'a montré Pierre Fraenkel[36], nous apparaissent aujourd'hui comme les grandes occasions du XVIe siècle où protestants et papistes auraient pu s'entendre. Au cours de ces rencontres, Calvin avait lié de solides amitiés parmi les luthériens, avec Melanchthon en particulier. Bien plus, pour participer à ces rencontres, pour pouvoir y représenter Strasbourg, il avait dû signer cette charte du luthéranisme qu'est la Confession d'Augsbourg, non pas, comme on l'a pré-

[34] *CO*, vol. XV, col. 212-213.

[35] *CO*, vol. XVIII, col. 61 s., et RUDOLF VON THADDEN, « Calvin et le progrès de la Réforme dans l'Empire », in: *La Revue réformée*, N° 80, 1969/4, p. 18.

[36] Cf. *Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit*, Wiesbaden, 1965.

tendu souvent, dans sa version de 1540, la *Confessio augustana variata*, mais dans sa version primitive, comme l'a montré Willem Nijenhuis[37], l'*Invariata* de 1530.

Ainsi, des liens étroits rattachaient Calvin aux luthériens modérés. C'est par eux, par Melanchthon surtout, qu'il essaya de gagner le protestantisme allemand à la cause de la catholicité évangélique. Mais Melanchthon n'était pas homme à influencer durablement ses coreligionnaires. Le pas le plus considérable qu'il fit sur la voie d'un rapprochement fut peut-être la modification qu'il apporta en 1540 à l'article X de la Confession d'Augsbourg, relatif à la sainte cène, dans un sens qui devait faciliter le ralliement des protestants de la Haute Allemagne et des « moyenneurs »[38].

Tout cela était bien timide. Et tout cela, néanmoins, fut mis en question après la promulgation de l'*Accord de Zurich*. De 1549 à 1556, un pasteur de Hambourg, du nom de Westphal, mit au service de sa hargne théologique une plume infatigable: il s'en prit à Calvin, coupable à ses yeux d'avoir pactisé avec les disciples de Zwingli. Et Calvin, qui, dans la polémique, pouvait faire preuve d'une ironie mordante, répondit sur le même ton à l'énergumène qui le malmenait. On était loin de la catholicité évangélique; et le spectacle de ces protestants qui se battent est, avec quatre siècles de recul, peu édifiant à contempler.

Ce serait une erreur, pourtant, de penser que Calvin s'accommodait de ces querelles. Au moment même où, emporté par son tempérament de controversiste, il s'est engagé dans un dialogue de sourds avec Westphal, il soupire après l'unité. Bien plus, il met tout en œuvre pour qu'une véritable communion unisse tous les fils de la Réforme. La meilleure preuve de ce que j'avance est qu'une année après la fin de la controverse avec Westphal, en 1557, Calvin dépêche en Allemagne deux ambassadeurs. Il les a choisis avec le plus grand soin. Ce sont Guillaume Farel, son aîné et son ami, et Théodore de Bèze, son futur successeur à Genève. Après avoir visité les cantons suisses, ces deux hommes vont se rendre à Strasbourg et à Heidelberg. Leur mission n'a qu'un but: prouver aux luthériens que les réformés voient dans la cène autre chose qu'un symbole, leur montrer qu'ils y reçoivent le corps et le sang du Christ, et, leur ayant prouvé cela, leur demander de les considérer comme des frères.

Ainsi, à une époque où les voyages sont malaisés, Calvin délègue ses représentants auprès des protestants allemands. A peine revenus de leur

[37] Cf. *Ecclesia reformata. Studies on the Reformation*, Leyde, 1972, p. 113.

[38] Au texte de l'*Invariata: De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini*, Melanchthon substitua dans la *Variata* la formulation: *De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini.* Cf. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen, 4e éd. 1959, p. 64-65.

expédition, Bèze et Farel repartent pour Worms, la même année 1557. Et quand Farel, décidément trop vieux pour se mettre en route, devra se confiner dans sa paroisse de Neuchâtel, Bèze continuera ces missions de rapprochement (il n'y en aura pas moins de quatre jusqu'en 1559). A chaque fois, il y sera question de l'unité, qui, pour reprendre les termes d'une adresse des princes protestants d'Allemagne au roi de France composée probablement par Calvin, doit exister entre tous ceux qui gardent « la doctrine de l'Eglise catholique de notre Seigneur Jésus-Christ contenue dans les livres des prophètes et des apôtres, dans les symboles et anciens docteurs »[39].

En face de ces démarches répétées et finalement vaines, on pourrait être tenté de penser que Calvin poursuivait des chimères, et qu'au fur et à mesure que celles-ci s'évanouissaient, il s'obstinait dans son rêve. On pourrait croire aussi que le besoin d'unité de Calvin, que son désir d'une catholicité évangélique était une vue de l'esprit sans incidence pratique. Il n'en est rien. Nous avons à ce sujet une lettre de 1554, adressée aux Anglais de Wesel, en Allemagne, qui offre toute la clarté désirable. A ces Anglais qui ont dû quitter leur patrie sous le règne de Marie la Sanglante à cause de leurs convictions évangéliques, et qui, réfugiés en Allemagne, sont tentés de ne pas fréquenter le culte luthérien parce qu'il a conservé l'usage des cierges et de l'hostie, à ces Anglais, donc, Calvin rappelle qu'il ne faut pas créer de division pour quelques cérémonies qui ne mettent pas en péril l'essence de la foi.

Voici quelques extraits de cette étonnante épître: « Pour autant que vous n'êtes qu'un membre particulier, non seulement vous pouvez licitement, mais aussi devez supporter et souffrir telles infirmités qu'il n'est pas en vous de corriger. Nous n'estimons pas que d'avoir des chandelles allumées en la cène et du pain figuré (= hostie) soient choses indifférentes pour y consentir ni les approuver, mais trop bien pour s'accommoder à l'usage qui en sera déjà reçu, quand nous n'aurons pas l'autorité pour y remédier... Quand nous viendrions en quelque lieu où il y aurait forme diverse, il n'y a celui de nous qui, par dépit d'une chandelle ou d'une chasuble, se voulut séparer du corps de l'Eglise, et par ce moyen se priver de l'usage de la cène. Il nous faut garder de scandaliser ceux qui sont encore détenus en telle infirmité, comme si vous les rejetiez par trop légère occasion... Il nous faut accommoder les uns aux autres en toutes les cérémonies qui n'emportent point de préjudice à la confession de notre foi, afin que l'unité de l'Eglise ne se dissipe pas par notre trop grande rigueur ou chagrin »[40]. Outre qu'il montre la portée pratique des ouvertures faites par Calvin aux luthériens, ce

[39] *CO*, vol. XVII, col. 101.

[40] *Lettres de Jean Calvin*, éd. par Jules Bonnet, tome 1er, Paris, 1854, p. 420-421.

texte est intéressant. Il révèle que jamais le Réformateur français n'a vu dans des formes qui lui paraissaient contestables, mais qui ne voilaient pas la vérité évangélique, des raisons suffisantes de faire sécession.

*
* *

J'ai parlé des efforts déployés par Calvin du côté des disciples de Zwingli et de Luther. Il faut dire un mot aussi de ses rapports avec l'Eglise d'Angleterre. Car c'est ici peut-être que se manifeste le mieux son désir d'une catholicité, qui, tout en se voulant soumise entièrement à l'Evangile, entend être respectueuse de structures ecclésiastiques fort diverses. Dans la correspondance importante qu'il a échangée à partir de 1548 avec Edouard Seymour, duc de Somerset et Protecteur d'Angleterre[41], Calvin esquisse pour l'Eglise de ce pays un programme de réforme, « de pleine et entière réformation », comme il dit, qui comprend trois points: « Le premier sera de la façon de bien endoctriner le peuple. Le second sera de l'extirpation des abus qui ont régné par ci-devant. Le troisième, de corriger soigneusement les vices, et tenir la main à ce que les scandales et dissolutions n'aient point la vogue, tellement que le nom de Dieu en soit blasphémé »[42].

« Endoctriner le peuple », c'est prêcher l'Evangile. Mais pour qu'il y ait des prédicateurs fidèles et avertis, il faut, estime Calvin, que l'Eglise d'Angleterre se donne « une somme résolue de la doctrine que tous doivent prêcher », c'est-à-dire une confession de foi qui traduira dans le langage du temps les vérités éternelles de l'Evangile. Il faut aussi que cette Eglise élabore « un formulaire commun d'instruction pour les petits enfants et les rudes du peuple », c'est-à-dire un catéchisme qui mette à la portée des plus simples les mystères de la foi. Pour « endoctriner le peuple », il faut enfin, pour le Réformateur français, que l'Eglise possède une liturgie vivante, capable de lier tous les croyants en un corps.

Si ce premier point est acquis, les deux autres en dériveront tout normalement, aux yeux de Calvin. L'abolition de ce qu'il nomme « les abus et corruptions » consistera à renoncer aux reliques, à la prière pour les trépassés et au sacrement de l'extrême onction, en un mot: à faire preuve de « modération » dans les cérémonies. Quant à la répression des scandales et au châtiment des vices, ils se réaliseront dans l'exercice d'une discipline librement consentie, dans une sanctification du mariage qui doit être « l'image vive de l'union sacrée que nous avons avec le Fils de Dieu ».

Vous l'avez remarqué: il n'y a pas un mot dans ce programme contre la structure hiérarchique de l'Eglise d'Angleterre. Calvin ne met pas en question le ministère épiscopal. Il ne conteste pas la charge des évêques, pourvu

[41] Cette correspondance a été rééditée par Albert-Marie Schmidt sous le titre de *Lettres anglaises*, Paris, 1959.

[42] *Lettres de Jean Calvin*, tome 1er, p. 269.

qu'ils s'acquittent de leurs fonctions pastorales, pourvu qu'ils prêchent l'Evangile. La catholicité évangélique à laquelle le Réformateur aspire n'implique pas l'adoption du régime ecclésiastique que les circonstances ont imposé à la Genève du XVIe siècle. On a pu affirmer même (c'est un protestant dont l'adhésion à la Réforme fut sans réserve qui l'a dit, l'historien Jacques Pannier[43]) qu'un certain épiscopat est l'« élément organique de l'Eglise dans le calvinisme intégral ».

A propos des rapports de Calvin avec l'Eglise d'Angleterre, il faut mentionner encore un fait. En 1552, l'archevêque Cranmer faisait le projet de réunir en Angleterre ou ailleurs « un synode des hommes les plus savants et les meilleurs » dans le but de servir la « République chrétienne ». L'intention du primat de l'Eglise d'Angleterre était d'établir l'harmonie doctrinale qui devait fonder l'unité des Eglises issues de la Réforme. Consulté par Cranmer lui-même sur l'utilité et sur l'opportunité d'un pareil projet, Calvin lui donna une adhésion sans réserve. Voici ce qu'il écrivait au primat d'Angleterre: « Plaise à Dieu que l'on puisse obtenir que dans quelque endroit des hommes savants et sérieux des principales Eglises se réunissent, et, ayant délimité avec soin les principaux points de la foi, livrent à la postérité une solide doctrine de l'Ecriture rédigée de l'avis commun. Parmi les plus grands maux de notre siècle, il faut compter le fait que les Eglises sont séparées ainsi les unes des autres, de telle sorte qu'à peine il y a entre nous une relation humaine, en tout cas ne brille cette sainte communion des membres du Christ dont beaucoup se vantent en parole, mais que peu recherchent sincèrement en réalité. De telle sorte que, parce que les membres sont déchirés, le corps de l'Eglise saigne, gît, blessé. Autant qu'il est en moi, si quelqu'un juge que je sois de quelque utilité, je n'aurai pas peur de traverser pour cela dix mers, si c'était nécessaire »[44].

Si, dans son souci de l'unité, Calvin s'est approché avec succès des zwingliens, s'il a vainement multiplié ses avances aux luthériens, s'il a proposé aux anglicans un programme réformateur qui tenait compte des conditions propres à l'Angleterre, il a aussi esquissé à l'intention de la Pologne tout un plan de réforme. C'est ainsi que, dans sa lettre au roi Sigismond-Auguste, il se montre favorable au maintien de la hiérarchie (hiérarchie dans le service, évidemment) si elle accepte l'Evangile. Se fondant sur l'existence des patriarcats dans l'Eglise ancienne[45], il admet la légitimité de l'archiépis-

[43] Cf. *Calvin et l'épiscopat. L'épiscopat, élément organique de l'Eglise dans le calvinisme intégral*, Strasbourg, 1927.

[44] *CO*, vol. XIV, col. 314. Traduction de JEAN CADIER, « Calvin, homme de l'union des Eglises », in: *La Revue réformée*, N° 52, 1962/4, p. 18.

[45] Tout en rejetant le terme de « hiérarchie » qui lui paraît « impropre », Calvin estime que l'institution du patriarcat n'est pas contraire à l'Ecriture. « Si nous considérons la chose sans regarder au mot (sous-entendez: celui de « hiérarchie »), nous trouverons que les évêques anciens n'ont point voulu forger une forme de gouverner l'Eglise, diverse de celle que Dieu a ordonnée par sa Parole » (*IRC* IV/IV/4).

copat, un archiépiscopat qui, n'étant pas synonyme de domination, mais de présidence, sera le lien de l'unité entre les divers évêques[46].

*
* *

Un dernier mot pour terminer la deuxième partie de cet exposé! On sait avec quelle vigueur Calvin a réagi après les premières sessions du Concile de Trente. En 1547, deux ans après la convocation de ce Concile, il en publiait en effet les actes avec, comme le disait le titre de son ouvrage, « le remède contre la poison »[47]. Ce qu'il reprochait essentiellement au Concile, c'est de ne pas être capable, réuni qu'il était par le pape, de contribuer à l'« amendement de l'Eglise », de ne pas être capable non plus d'établir la vérité en se fondant sur le seul témoignage de l'Ecriture.

Or, chose curieuse et qui atteste que Calvin n'a pas pris son parti de la division des chrétiens malgré la méfiance que les deux premières périodes du Concile de Trente (1545-1547 et 1551-1552) ont pu lui inspirer, il accueillit positivement l'article du traité de Cateau-Cambrésis (1559) qui « stipulait la réunion d'un concile général pour la réforme des abus et le rétablissement de l'unité religieuse en Europe »[48]. Loin de considérer que ce projet, élaboré par les conseillers de Philippe II et d'Henri II, doit être rejeté sans appel, il envoie aux Eglises réformées de France, au cours de l'année 1560, un *Avis pour la tenue d'un concile.* Il n'est pas inutile d'en citer maintenant les passages essentiels:

« Pour mettre fin aux divisions qui sont en la chrétienté, il est besoin d'avoir un concile libre et universel (c'est la requête que Luther déjà avait formulée!). La liberté consiste en trois points: à savoir au lieu, aux personnes, et en la façon de procéder. Quant au lieu, s'il n'y a sûr accès pour tous ceux qui doivent être ouïs à débattre les matières qui sont en controverse, on voit bien que la porte est fermée... Touchant des personnes,... ce serait chose inique qu'il n'y eût que les évêques qui eussent voix décisives, vu qu'il est assez notoire qu'ils sont parties, et pourtant ne peuvent être juges compétents... Le remède serait qu'il y eût gens élus de la partie de ceux qui désirent et demandent la réformation de l'Eglise tant en la doctrine qu'aux mœurs... Quant à la procédure, elle serait du tout frustratoire, si on suivait ce qui a été accoutumé depuis naguère, c'est que ceux qui désirent réformation proposassent leur dire de bouche ou par écrit, et puis qu'en leur absence Messieurs les prélats en ordonnassent ce que bon leur semblerait. Il est donc requis que tous y soient présents, afin que ce qui

[46] Cf. *CO*, vol. XV, col. 333.

[47] Cf. *Les actes du Concile de Trente, avec le remède contre la poison*, in: *Recueil des opuscules, c'est-à-dire petits traités de M. Jean Calvin*, Genève, 1566, p. 880 ss.

[48] JULES BONNET, *Lettres de Jean Calvin*, tome 2, Paris, 1854, p. 350, note.

serait mal avisé soit redressé, et qu'il soit licite de répliquer contre toutes opinions erronées par bonnes raisons et bien concluantes... »[49].

Vous l'avez constaté: si le ton de cet *Avis* est ferme, il ne traduit pas pour autant une volonté de rupture définitive avec la papauté. « J'ai toujours montré en paroles et en faits quel désir j'avais à union et concorde », déclare Calvin dans l'*Epître à Sadolet.* Les quelques rappels historiques que je viens de faire prouvent, me semble-t-il, l'authenticité de ce propos. Au niveau de la Réforme tout au moins, Calvin n'a jamais pu s'accommoder des divisions entre chrétiens. Le calvinisme (pour employer un terme qui aurait fait horreur au Réformateur de Genève) n'a cessé, durant une bonne partie du XVIe siècle, de souhaiter, bien plus: de favoriser dans toute la mesure du possible l'avènement de la catholicité évangélique.

III

Il nous faut examiner maintenant les conditions de la catholicité pour Calvin. Remarquons tout d'abord qu'il aurait refusé avec la plus grande énergie d'être considéré comme le père d'une « dénomination » particulière, comme l'ancêtre d'une « confession » parmi d'autres. Dans sa *Réponse à un cauteleux moyenneur...* (où il entendait viser François Baudoin), le Réformateur de Genève considère comme une injure l'appellation de « calviniens » que certains de ses adversaires donnaient à ses partisans. Le terme de « calvinien » lui paraît aussi « odieux » que celui d'« anticatholique »[50]. Pourquoi cette réaction de la part de Calvin? Parce que son objectif était de contribuer, pour sa part, avec les dons qu'il croyait avoir reçus du Ciel, à la réforme de l'Eglise tout entière. Qu'il n'ait pas réussi dans son entreprise, que son dessein n'ait pu se réaliser, ne doit pas nous faire oublier que son attitude est aux antipodes du particularisme et de l'étroitesse confessionnelle.

Une telle affirmation ne manquera pas d'étonner. Calvin a mauvaise réputation jusque chez les protestants qui ne l'aiment guère. Il passe pour un esprit étroit, et même pour un autocrate. N'a-t-on pas vu, il y a quelques décennies, un pasteur de l'Eglise de Genève, successeur du Réformateur dans la chaire de l'ancienne cathédrale de Saint-Pierre, écrire un pamphlet qui avait pour titre *Jean Calvin et sa dictature*[51]! En fait, si l'auteur de l'*Institution de la religion chrétienne* s'est montré intransigeant lorsqu'il lui a

[49] *Ibid.*, p. 350-352.

[50] Cf. *Réponse à un cauteleux moyenneur qui, sous couleur de pacification, a tâché de rompre le droit cours de l'Evangile au Royaume de France*, in: *Recueil des opuscules*, p. 1912.

[51] Il s'agit évidemment de l'ouvrage de JEAN SCHORER, publié à Genève en 1948.

semblé que la foi était mise en péril, il a été d'une extraordinaire souplesse là où il estimait que le noyau de l'Evangile n'était pas mis en question. C'est ainsi que, dans ses rapports avec les zwingliens, avec les luthériens, avec les anglicans, il a pu faire de nombreuses et, peut-être, aux yeux de certains, de dangereuses concessions.

Pour comprendre cette attitude qui, dans ses manifestations de rigueur et d'ouverture, d'intransigeance et de souplesse, paraît contradictoire, voire incohérente, il faut se souvenir que Calvin s'appuie sur une distinction quelque peu oubliée aujourd'hui, la distinction entre doctrines fondamentales et doctrines secondaires. Cette distinction, Calvin la connaît déjà, semble-t-il, au lendemain de son premier ministère à Genève, qui s'est terminé par son expulsion en 1538. Après son départ forcé, ses partisans et ceux de Farel, les Guillermins, s'opposent aux nouveaux pasteurs nommés par le magistrat. Mais Calvin, loin d'encourager ses partisans à faire sécession, les exhorte à rester dans la communion de l'Eglise réformée. Il estime, en effet, que, si celle-ci renferme encore des *reliquae ignorantiae*, elle enseigne tout de même *praecipua christianae religionis capita, quae ad salutem sunt necessaria*[52], c'est-à-dire les principaux chapitres, ou les principes fondamentaux de la religion chrétienne qui sont nécessaires au salut. Ces principaux chapitres constituent «la doctrine qui fonde l'Eglise du Christ» *(doctrina qua Ecclesia Christi fundatur).*

Présente dans l'argumentation de Calvin lorsqu'il s'adresse aux Guillermins, la distinction entre articles fondamentaux et articles secondaires apparaît de la manière la plus explicite dans l'édition de 1539 de l'*Institution de la religion chrétienne* (à laquelle répond la première édition française de cet ouvrage, qui date de 1541). On l'y trouve en deux passages qui seront maintenus jusque dans les dernières éditions de l'*Institution*, celle, latine, de 1559, et celle, française, de 1560. Ainsi peut-on lire dans le livre IV, au chapitre premier (où il est si souvent question de l'union que «nous devons garder avec la vraie Eglise, mère de tous les fidèles»), § 12: «Tous les articles de la doctrine de Dieu *(omnia verae doctrinae capita)* ne sont point d'une même sorte. Il y en a aucuns dont la connaissance est tellement nécessaire, que nul n'en doit douter, non plus que d'arrêts ou de principes de la chrétienté. Comme pour exemple: qu'il est un seul Dieu, que Jésus-Christ est Dieu et Fils de Dieu, que notre salut gît en sa seule miséricorde, et autres semblables. Il y en a d'autres, lesquels sont en dispute entre les Eglises, et néanmoins ne rompent pas l'unité d'icelles. Pour donner exemple: s'il advenait qu'une Eglise tînt que les âmes, étant séparées du corps, fussent transférées au ciel incontinent, une autre, sans oser déterminer du lieu, pensât simplement qu'elles vivent en Dieu, et que telle diversité fût sans contention et sans opiniâtreté, pourquoi se diviseraient-elles

[52] *CO*, vol. 10b, p. 352 ss., et OTTO WEBER, *art. cit.*, p. 139.

d'ensemble?» Et Calvin d'ajouter que, pour des «matières qui ne sont point grandement nécessaires», il ne doit pas y avoir entre les chrétiens *dissidii materia*, littéralement: cause de division, «trouble» et «sédition» dit l'édition française.

Le second texte de l'*Institution* relatif à la distinction entre articles fondamentaux et articles secondaires se trouve au livre IV, chapitre II, § 1. Après avoir montré dans ce passage que «le ministère de la Parole de Dieu et des sacrements» doit être révéré et que «quelques petites fautes... en la doctrine» ne l'invalident pas, Calvin ajoute: «Les erreurs auxquels on doit ainsi pardonner sont ceux qui ne touchent point la principale doctrine de notre religion *(praecipua religionis doctrina)* et ne contreviennent aux articles de la foi esquels doivent consentir tous fidèles».

A ces deux passages de l'*Institution de la religion chrétienne*, on pourrait ajouter d'autres citations tirées des *Commentaires* du Réformateur. Je me bornerai à relever deux textes. Le premier est tiré du commentaire de I Co 1,2. Calvin y relève que les Corinthiens, malgré certaines erreurs et «quelque vice», constituaient une Eglise parce qu'«ils retenaient la doctrine fondamentale, qu'un Dieu était adoré entre eux tous et invoqué au nom de Christ, et qu'ils mettaient en Christ fiance de salut, qu'ils avaient aussi le ministère qui n'était point du tout corrompu»[53]. Le second texte à citer est tiré du commentaire de I Co 3,11. Le Réformateur y déclare: «La doctrine fondamentale, laquelle il n'est aucunement licite de corrompre, est que nous apprenions Christ. Car Christ est le fondement unique de l'Eglise»[54].

Les textes relatifs à la distinction entre articles fondamentaux et articles secondaires, qu'ils soient tirés de l'*Institution de la religion chrétienne* ou des *Commentaires*, posent un certain nombre de problèmes. J'en relève quelques-uns. Il y a tout d'abord la difficulté qu'on éprouve, en suivant Calvin, à dresser une liste exhaustive des articles fondamentaux. Je rappelle le texte de l'*Institution* (IV/I/12) que j'ai relevé tout à l'heure. Après avoir énuméré, dans les articles fondamentaux, l'unicité de Dieu, la divinité du Christ et la rédemption en lui seul, ce texte ajoute sans autre précision: «et autres semblables» *(et similia)*. Visiblement, le Réformateur n'éprouve pas le besoin de dresser le catalogue complet des articles fondamentaux, comme essayeront de le faire plus tard les irénistes réformés (un François Du Jon, par exemple, dans son *Eirenicum* de 1593, et un David Pareus, dans son *Irenicum* de 1614/1615[55]) ou les représentants de l'orthodoxie luthérienne (un

[53] *Commentaires sur le Nouveau Testament*, tome 3, p. 279b.
[54] *Ibid.*, p. 319.
[55] Cf. OTTO WEBER, *art. cit.*, p. 139.

Matthias Hafenreffer, dans ses *Loci theologici*, ou un Leonhard Hütter, dans plusieurs de ses écrits[56]).

Est-ce une faiblesse, chez Calvin, que cette incapacité, ou, plutôt, cette volonté de ne pas énumérer tous les articles fondamentaux? Aux yeux d'Otto Weber, non. Pour le théologien allemand, Calvin s'est abstenu de dresser le catalogue des points fondamentaux afin d'empêcher la formulation de la foi de se figer dans une «doctrine», afin d'inciter les fidèles à remonter toujours à la source vive des Ecritures[57]. A supposer qu'on accepte la réponse d'Otto Weber, une autre question se pose: quel est le «noyau», si je puis dire, des articles fondamentaux? On peut répondre sans hésiter, je crois, que ce «noyau» est le contenu même du message de la Réforme: la doctrine du salut en Jésus-Christ. La «principale doctrine de notre religion», pour reprendre les termes de l'*Institution*, la «doctrine fondamentale» par excellence, c'est: Jésus-Christ, unique Sauveur.

De ce que je viens de dire, il ressort que, pour Calvin, l'unité ecclésiale n'est pas forcément uniformité doctrinale jusque dans le moindre détail. Il y a une frange, étroite certes, où, sans rompre le lien de la communion, les croyants peuvent différer d'opinion. Il ne s'agit pas là d'une simple vue de l'esprit. Ainsi, comme le montre l'*Institution de la religion chrétienne*, le Réformateur qui avait à cœur le problème du sort des trépassés (la meilleure preuve est que son premier ouvrage théologique, la *Psychopannychia* de 1534, portait sur ce problème et montrait, contre les anabaptistes, qu'après la mort les âmes ne sommeillent pas en attendant le jugement dernier), estime que les différentes manières de concevoir la vie après la mort, soit un transfert immédiat au ciel, soit une existence en Dieu, ne sauraient rompre l'unité de l'Eglise.

Pour prendre un autre exemple, qui touche les protestants du XXe siècle plus directement peut-être que celui du sort des âmes dont parle l'*Institution*, je dirais que le système presbytérien-synodal qui a prévalu dans les Eglises réformées ne constitue pas pour Calvin l'enjeu de la Réforme. Contrairement à ce qu'imaginent parfois nos coreligionnaires anglo-saxons qui se qualifient de «presbytériens», le Réformateur de Genève ne mentionne jamais le système presbytérien-synodal comme un article fondamental. Si l'épiscopat avait, en France ou ailleurs, embrassé l'idéal évangélique au XVIe siècle, la Réforme se serait inscrite dans le cadre de la hiérarchie traditionnelle.

Ayant dégagé de la distinction que fait Calvin entre articles fondamentaux et articles secondaires le secret de sa souplesse, l'explication de sa surprenante ouverture en maintes circonstances, je voudrais relever mainte-

[56] Cf. MARTIN SCHMIDT, *A History of the Ecumenical Movement* (éd. par Ruth Rouse et Stephen Charles Neill), Londres, 1954, p. 78-79.

[57] Cf. *art. cit.*, p. 141.

nant ce qui, dans sa recherche de l'unité et dans son besoin de catholicité, lui apparaît comme décisif.

La « principale doctrine de notre religion », les articles fondamentaux, tout cela a sa source dans la Bible, et dans la Bible seule. Ainsi, l'unité de l'Eglise a pour première condition la soumission à l'Ecriture. La Réforme se veut catholique parce qu'elle prétend plonger ses racines dans la révélation biblique, parce qu'elle prétend s'appuyer sur le témoignage des apôtres et des prophètes. Le principe de la *sola Scriptura* sur lequel Calvin a insisté plus encore que Luther, lui apparaît comme le seul fondement légitime de l'Eglise, comme la plate-forme dont elle ne peut s'écarter sous peine de déchoir ou de tomber.

La seconde condition de la catholicité réside pour Calvin (cela découle de ce que j'ai noté plus haut) dans le respect de la seigneurie de Jésus-Christ. On a prétendu tout au long du XIXe siècle que le Réformateur de Genève était, dans un sens exclusif, le théologien du *soli Deo gloria.* On a relevé ainsi qu'il avait exalté la toute-puissance, magnifié la transcendance de Dieu. Et, dans cette perspective, on a accordé une place exagérée au dogme de la double prédestination, méconnaissant le fait qu'au XVIe siècle ce dogme était pour les croyants une source d'assurance et de joie: ce n'était pas la damnation qu'il évoquait pour eux, mais bien l'élection mystérieuse et gracieuse que Dieu leur accordait en son Fils.

Ainsi, je reviens à ce que je disais tout à l'heure, ce n'est pas en redécouvrant la doctrine de Dieu, mais celle du Christ, que Calvin est devenu Réformateur. C'est le mérite de la pensée dialectique issue de Karl Barth d'avoir vu que Calvin n'était pas seulement le théologien du premier article, mais qu'il avait fait une place considérable à la christologie, et qu'au-delà des apparences il était le chantre de la grâce et de la miséricorde de Dieu. Dans un ouvrage, désormais classique[58], Wilhelm Niesel a montré le rôle décisif que joue, dans la dogmatique calvinienne, Jésus-Christ, le Verbe incarné. Fondée, donc, sur le Fils de Dieu, se réclamant de lui seul à l'exclusion de tout intermédiaire humain, la Réforme se veut et se proclame catholique.

Il faut ouvrir ici une parenthèse. Les deux conditions de la catholicité que je viens de relever chez Calvin se trouvent déjà chez Luther, à quelques nuances près[59]. A quelques nuances près, car l'approche christologique de Luther se situe dans la perspective très « personnaliste », si je puis dire, de la question du salut qui l'obsédait: *Wie kriege ich einen gnädigen Gott?* Comment trouverai-je un Dieu de miséricorde? Pour Calvin, en revanche, le salut personnel est beaucoup moins important que la gloire de Dieu. Mais,

[58] *Die Theologie Calvins*, Munich, 2e éd. 1957.

[59] Cf. l'ouvrage de JAROSLAV PELIKAN, *Obedient Rebels. Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation*, New York et Evanston, 1964.

je le répète, ce ne sont là que des questions d'accent. Ce que j'aimerais relever, c'est que de tous les théologiens romains qui ont affronté Luther, celui qui l'a le mieux compris sans doute, le thomiste Cajétan, avait su voir dans la règle de la *sola Scriptura* et dans la réduction christologique le cœur de la Réforme. Oui, dans cette soumission totale à la Bible (que les scolastiques protestants nommeront le principe formel du protestantisme), dans cette volonté de ramener le salut à la justification opérée par le Christ sans le concours de l'homme (justification que les mêmes scolastiques appelleront le principe matériel du protestantisme[60]) résident l'essence de la Réforme, et, partant, les raisons de sa prétention à la catholicité.

Cette prétention à la catholicité a été combattue par les théologiens romains du XVIe siècle. Aujourd'hui, elle est infiniment mieux comprise par ceux de leurs successeurs qui s'intéressent à la Réforme. Pour ne parler que des interprètes de Calvin, je relève, par exemple, qu'Alexandre Ganoczy a été extrêmement sensible au sens de la catholicité du Réformateur de Genève. Ganoczy écrit: « Calvin prône avec insistance un retour au Christ par l'Evangile, retour qui suppose la continuité de l'Eglise et s'oppose à toute « nouveauté » »[61]. Et plus loin: « Calvin... n'a jamais eu l'intention de rompre avec ce qu'il y a de plus essentiel dans la doctrine catholique de l'Eglise. De même, il n'a jamais pensé qu'il fallût, par le moyen d'une « amputation salutaire », opposer une nouvelle Eglise à l'ancienne »[62].

L'autorité de l'Ecriture et la seigneurie du Christ, noyau de la Réforme et raisons de sa prétention à la catholicité! Mais quelles sont les limites qu'implique négativement une telle conception de la catholicité? A cette question, Calvin donne une réponse tranchante. Pour lui, s'excluent de l'Eglise catholique tous ceux qui, s'éloignant de l'Ecriture en faisant la part, même la plus minime, à la tradition, prennent comme automatiquement, à ses yeux, leurs distances à l'égard du Christ Seigneur. Dans cette réponse, Calvin vise deux attitudes qu'on considère en général comme parfaitement antagonistes. Ces deux attitudes sont celles des deux adversaires contre lesquels la Réforme a lutté avec la plus farouche énergie: à l'aile droite, si l'on peut dire, l'Eglise romaine; à l'aile gauche, l'anabaptisme.

Calvin pense que, par son recours à la tradition, aux traditions, l'Eglise romaine aboutit à ériger la hiérarchie, et, finalement, la papauté, en autorité suprême au détriment de la seigneurie du Christ. Evidemment, Calvin n'ignore pas les promesses d'assistance que le Christ a faites à son Eglise. Il estime toutefois que celles-ci ne constituent jamais pour l'Eglise une

[60] Cf. KARL AUGUST VON HASE, *Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, Leipzig, 11e éd. 1868, p. 10.

[61] *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, 1966, p. 260.

[62] *Ibid.*, p.334.

garantie d'infaillibilité. Selon lui, la vérité est toujours à recevoir du Saint-Esprit qui parle toujours par l'Ecriture, *Spiritus in Verbo operans.* Jamais l'Eglise ne peut prétendre détenir et posséder cet Esprit en dehors de la révélation scripturaire. La pointe de la critique que Calvin adresse à l'Eglise romaine est que, lorsque les décisions de son magistère s'écartent du donné biblique, elle est purement et simplement victime de l'illuminisme.

Accusant l'Eglise romaine d'illuminisme, un illuminisme concentré, si je puis dire, en la personne du pape, Calvin prononce la même accusation contre l'anabaptisme. L'anabaptisme? Tout autant que la papauté, il a été la «bête noire» des Réformateurs. On connaît l'hostilité de Luther à l'égard de ceux qu'il nommait les *Schwärmer.* On sait peut-être moins que Zwingli estimait (dans une lettre à Vadian du 28 mai 1525) que le combat à mener sur le «second front», comme il le nomme, c'est-à-dire contre les anabaptistes, est infiniment plus difficile que celui qui, «jeu d'enfants», doit être conduit contre l'Eglise romaine. Calvin partage l'animosité de Luther et de Zwingli envers l'anabaptisme, une animosité qui, aujourd'hui, ne nous paraît pas entièrement justifiée. En effet, quand ils parlent de l'anabaptisme, les Réformateurs pratiquent le procédé de l'amalgame. Ils rassemblent dans une même catégorie des gens ou des groupes fort différents, les baptistes de Zurich par exemple, et les partisans de Thomas Müntzer ou les insurgés de Münster. Aussi serait-il plus exact de recourir, là où Calvin et les autres Réformateurs parlent d'anabaptistes, aux termes de «spiritualistes» ou, mieux, d'«illuminés».

Ces quelques précisions données, il faut relever que, sous le nom d'«anabaptisme», Calvin vise un mouvement, des mouvements qui ont constitué une grave menace pour la Réforme. Une grave menace, parce qu'ils tendaient à escamoter l'Ecriture au profit d'une inspiration directe des croyants, parce qu'ils exaltaient l'individu religieux aux dépens, souvent, de la seigneurie du Christ. Ces mouvements, à n'en pas douter, méritaient l'accusation d'illuminisme prononcée contre eux.

La réduction de l'Eglise romaine et de l'anabaptisme au même dénominateur, l'accusation que l'une et l'autre procèdent de l'illuminisme se trouve déjà chez Luther, dans un passage saisissant des *Articles de Smalkalde*, publiés en allemand au cours de l'été 1538[63]. De manière indépendante, me semble-t-il, car il ne savait pas l'allemand, Calvin opère la même réduction,

[63] Dans le chapitre 8 de la troisième partie des *Articles de Smalkalde*, le Réformateur allemand écrit: « En ces sortes de choses qui se rapportent à la Parole externe, orale, il faut maintenir fermement le principe suivant: Dieu ne donne à personne son Esprit ou la grâce, sinon par ou avec la Parole externe qui doit précéder. C'est notre sauvegarde contre les illuminés ou spirituels qui se flattent d'avoir reçu l'Esprit sans et avant la Parole, et qui, en conséquence, jugent, interprètent et faussent l'Ecriture ou la Parole orale selon leur fantaisie. C'est ce que faisait Müntzer et ce que font encore aujourd'hui bien des gens qui, voulant s'ériger en juges, distinguent entre l'esprit et la lettre, et ne savent ce qu'ils disent ou enseignent. Le papisme, lui aussi,

il procède à la même identification dans son *Epître à Sadolet* de 1539/1540. Il y déclare:

« Toutes et quantes fois que les prophètes ont prédit de la restitution et instauration, ou bien de la propagation de l'Eglise par le monde universel, ils ont assigné et donné toujours le premier lieu à la Parole... Chrysostome donc a bien conseillé de rejeter tous ceux qui, sous couleur de l'Esprit, nous veulent retirer de la simple doctrine évangélique, vu que l'Esprit est promis, non pas pour susciter quelque doctrine nouvelle, mais pour écrire aux cœurs des hommes la vérité de l'Evangile. Et certes aujourd'hui nous connaissons par expérience combien cette admonition est nécessaire. Nous sommes oppugnés de deux sectes, qui semblent être moult différentes. Car en quoi conviennent le pape et les anabaptistes? Et toutefois (afin que tu connaisses Satan n'être jamais si couvert, que de quelque côté il n'apparaisse) tous deux ont un même moyen, duquel ils tâchent à nous opprimer. Car quand ils se vantent ainsi arrogamment de l'Esprit, ils ne tendent certes à autre chose, la Parole de Dieu opprimée et ensevelie, sinon à donner lieu à leurs mensonges. Et toi, Sadolet, choppant du premier pas au seuil de l'huis, as été puni de l'injure que tu as faite au Saint-Esprit, le séparant et divisant de la Parole »[64].

L'illuminisme, donc, qui disjoint l'Esprit de l'Ecriture, et qui, à la faveur de cette disjonction, éclipse au profit des hommes l'unique seigneurie du Christ, cet illuminisme est, pour Calvin, extérieur à la catholicité évangélique. L'attitude du Réformateur de Genève se retrouve chez Luther. Elle est constante au XVIe siècle. Les milieux de la Réforme renvoient dos à dos l'Eglise romaine et les prétendus anabaptistes.

Ainsi, à la souplesse de Calvin qui, pour atteindre à l'unité, est prêt à céder sur les points qui lui paraissent secondaires, s'ajoute, inséparable d'elle, une intransigeance absolue sur les principes que je viens de relever. La catholicité évangélique telle que la concevait Calvin implique des limites et même des anathèmes. Le XVIe siècle est une période de déchirement et de rupture où l'unité organique du corps du Christ est définitivement compromise. Le Réformateur de Genève fut homme de son temps. Il n'a pas pensé autrement que ses contemporains. Sa soumission totale à ce qu'il estimait être la vérité l'a poussé à considérer comme à peu près inéluctable la division qui, aujourd'hui, nous apparaît comme scandaleuse et intolérable.

---

est un pur illuminisme, car le pape prétend que « tous les droits sont dans le coffret de son cœur » et que tout ce qu'il décide et ordonne dans son Eglise est esprit et doit être tenu pour juste, même si cela est contraire à l'Ecriture ou à la Parole orale. Tout cela vient de l'antique serpent, du diable qui fit aussi d'Adam et d'Eve des illuminés en les détournant de la Parole externe de Dieu pour les amener à une fausse spiritualité et à des opinions fantaisistes » (*Les livres symboliques*, tome 1er, Paris, 1946, p. 274). Cf. texte allemand in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, p. 453-454.

[64] *Trois traités*, p. 51.