Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1986)
Heft: 2: Le sens de la Réforme : réflexions protestantes et catholiques

Artikel: Calvin avait-il conscience de réformer l'Église?
Autor: Ganoczy, Alecandre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381308

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: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 161-177

CALVIN AVAIT-IL CONSCIENCE DE RÉFORMER L'ÉGLISE?

ALEXANDRE GANOCZY

Une réponse affirmative à cette question, si on la formule de façon globale, s'impose avec évidence. Calvin est, à nos yeux, un des Réformateurs de la «seconde génération», formée par des disciples directs ou indirects de Luther et de Zwingli.

Notre réponse sera cependant moins simple, si nous décomposons la question en des interrogations plus précises. Par quels chemins Calvin est-il parvenu à la conscience de faire œuvre réformatrice? Qu'entendait-il par «réforme»? Un redressement de l'Eglise de son baptême ou une rupture avec elle? Que suscitait sa critique? Quels étaient ses buts, ses idéaux? En vertu de quelle autorité s'attelait-il à la tâche, lui, qui n'a jamais reçu d'ordination? Peut-on parler chez lui d'une vocation réformatrice? Si oui, avec quelles caractéristiques? Enfin, est-il permis de parler d'une véritable «conversion» du jeune Calvin?

Avant de proposer à la discussion la thèse que j'ai développée dans mon ouvrage sur le jeune Calvin[1], je dois fixer quelques points de repère méthodologiques. Je m'abstiendrai de retracer tout le cheminement du jeune Picard, de Noyon, sa ville natale, jusqu'à Genève, lieu définitif de son ministère, en passant par Paris, Bourges et Orléans, où il avait fait ses études, et par la Saintonge, Bâle et Strasbourg, où il vécut un temps d'exil studieux. Notre but, en effet, est moins de tenter un *curriculum vitae* psychologique que de dégager une idée et un idéal d'Eglise chrétienne, dont l'intérêt peut être considéré comme permanent pour des chrétiens d'aujourd'hui, réformés, luthériens et catholiques, qui recherchent l'unité dans des conditions de vie bien différentes de celles du XVIe siècle. Certes, l'homme Calvin ne nous laisse pas indifférent. Il suscite en nous des sympathies ou des antipathies. Mais l'œuvre dépasse son auteur. Elle a été créatrice d'histoire; il est donc logique qu'elle apparaisse comme telle. Calvin lui-même s'est toujours opposé à ce qu'on scrute les secrets de sa personne, tout en exigeant qu'on prenne au sérieux son discours. Nous lui faisons donc justice si nous accordons plus d'attention à sa théorie et à sa praxis réformatrices qu'à sa conscience subjective, bien que les deux aspects ne puissent pas être entièrement séparés.

Pour esquisser cette théorie et cette praxis dans son contexte d'origine, il

[1] ALEXANDRE GANOCZY, *Le jeune Calvin, genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, 1966.

me semble indiqué de me limiter à un «temps fort» de la vie de Calvin; j'entends la période de 1536 à 1539. 1536 voit la première parution de l'*Institution.* Quant à 1539, c'est l'année où Calvin, exilé de Genève à Strasbourg, rédige sa célèbre *Réponse au cardinal Sadolet,* afin de lui expliquer pourquoi Genève n'est pas prête à rentrer «sous la papauté»; pourquoi, à son avis, l'Eglise ne peut se «ressourcer» et retourner à sa pureté originelle que si elle refuse la domination du pape. Deux années-clés, deux écrits décisifs, deux interrogations aussi qui ne cessent de nous préoccuper dans nos dialogues œcuméniques.

L'homme Calvin en 1536

Considérons brièvement l'homme Calvin à cette époque. Croyant sans compromis, intellectuel passionné, âgé en 1536 de 27 ans, ayant étudié à fond les arts libéraux, la philosophie scolastique «à la parisienne», le droit civil et canonique, humaniste admirateur d'Erasme et de Lefèvre d'Etaples, théologien autodidacte connaissant bien sa Bible et un choix de textes patristiques, le jeune Calvin est aussi attiré par les idées de Luther que fasciné par l'attitude courageuse de ceux qu'on commence à discriminer en France comme «Luthériens». Après avoir été suspecté lui-même de faire cause commune avec eux, il dut fuir Paris. Le voici maintenant exilé à Bâle, où il se sent soutenu par une communauté évangélique solidement établie. C'est une période de recherche et de production théologique. Ses sources sont les *Catéchismes* de Luther, des ouvrages latins de Melanchthon, de Zwingli et de Bucer. Il en fait de larges emprunts en vue d'une synthèse personnelle: l'*Institution de la Religion Chrétienne.*

Cet ouvrage est aussi significatif pour la transformation intérieure de son auteur que pour son message. Personnellement, j'ai acquis la conviction que c'est en le rédigeant que Calvin passa définitivement du réformisme des humanistes, Erasme et Lefèvre d'Etaples, à la «Réforme» au sens radical, suivant Luther. La meilleure expression de ce qu'on désigne, d'une manière approximative, par «conversion» de Calvin est ce manuel de théologie, ce catéchisme pour adultes cultivés. Le changement s'opère au niveau de la pensée qui n'a encore guère connu l'action. L'intelligence de la foi va tout droit à la parole écrite. Elle fait l'économie d'une laborieuse confrontation avec les opinions opposées. Calvin sait ce qu'il veut dire. Aucun complexe de débutant. Et ses lecteurs l'approuvent d'emblée. L'*Institution* devient un best-seller de l'époque.

Reconnaissants, les acteurs de la Réformation se saisissent de cette «théorie» car ils y trouvent les idées claires et fondées faute desquelles leur action menace de sombrer dans le désordre. Tel est sans doute le cas de Farel qui, mis en difficulté à la tête de la communauté réformée de Genève, lance un appel au secours au dogmaticien néophyte pour le retenir dans cette ville et l'aider à la remettre en ordre. N'est-ce pas une leçon historique qui démontre la corré-

lation indispensable entre la théorie et la pratique, entre la théologie et l'action, entre l'écoute de la révélation et l'apostolat?

Caractère spirituel de l'Institution

Il est permis de penser que la fascination exercée par la première édition de l'*Institution* sur ses lecteurs s'explique, pour une bonne part, par son caractère spirituel. Son auteur ne se contente pas en effet de développer ses thèmes mais il s'attache à instruire des croyants, à les «édifier» au sens propre du mot. Son désir est d'apaiser leur faim spirituelle. Il propose une catéchèse qui permette de faire la part des choses, d'éviter les dangers qui menacent la foi et de percevoir les buts qu'elle doit suivre pour devenir plus vivante.

Critique et idéal: ainsi s'articule le contenu de cet ouvrage où Calvin investit toute sa ferveur d'inventeur comblé. D'abord la critique de la forme de piété répandue «sous la papauté» (ce terme revient souvent pour désigner l'état déformé de l'Eglise) puis, l'idéal de la *pietas* selon l'Evangile. Critique aussi de la doctrine qui doit retrouver sa simplicité d'origine. Critique enfin des structures ecclésiales qui sont absolument à corriger, si l'Eglise ne veut pas abandonner son idéal exigeant d'être l'Eglise du Christ. Précisons un peu ces trois points: piété, doctrine, structures.

La piété véritable

Calvin s'attaque à une forme de piété qui, pour être traditionnelle, populaire même, n'en est pas moins teintée de paganisme[2]. Elle l'est dans l'exacte mesure où des superstitions s'emparent d'elle. L'homme superstitieux déplace son pôle d'intérêt de l'essentiel vers le surérogatoire, le superflu, et s'y complaît sans retenue. L'essentiel c'est Dieu, c'est le Christ, de qui l'homme ne dispose pas à son gré. Aussi s'empare-t-il du sacré, c'est-à-dire de choses divinisées qu'on peut posséder. C'est alors la déviation vers la magie, la religiosité qui instrumentalise le divin et que Karl Barth, en héritier de Calvin, identifiera avec la «religion» et opposera à la «foi». Calvin concentre sa critique sur les superstitions qui parasitent la célébration des sacrements, messe, culte eucharistique, pénitence, ordination et poussent à un culte excessif des saints[3]. Tout cela est païen, judaïque, «charnel»[4], pis encore une offense au Créateur quotidiennement tolérée. Le Créateur se trouve humilié dans la mesure où sa gloire est transférée à la créature, comme c'est le propre même de toute idôlatrie[5].

[2] JOANNIS CALVINI *Opera selecta* éd. P. BARTH, Munich 1926 (1963), tome 1, p. 254 (cité OS).

[3] OS 1, 45 et 48.

[4] OS 1, 48, 100 et 102.

[5] OS 1, 121s.

L'idéal de piété évangélique, au contraire, respecte les rapports entre le Créateur et les créatures. Il reconnaît en Dieu le Père qui prend l'initiative en témoignant de sa piété paternelle pour les hommes[6], indiquant ainsi la voie pour la piété filiale attendue des fidèles[7]. Ce dialogue de piété à piété n'est accessible qu'à ceux qui ont été éclairés par une connaissance suffisante du Christ[8], une idée déjà chère aux humanistes chrétiens. Cette piété christocentrique s'apprend. Elle fait appel à l'intelligence studieuse[9]. D'où la nécessité d'une catéchèse, d'une *institutio pietatis christianae.* Ceux qu'on appelle «luthériens» l'accueillent. Aussi Calvin les nomme-t-il simplement les *pii* en les opposant aux *impii*[10].

Tel est le contexte dans lequel le Réformateur est amené ensuite à parler de la *vera religio.* A la différence du langage courant d'aujourd'hui qui connaît les notions «religion catholique» et «religion protestante», il n'attribue pas encore de signification confessionnelle à ce mot. Pour lui, «religion» est avant tout une vertu: la vertu fondamentale du croyant. Inspirée par la foi faite de confiance absolue en Dieu, elle consiste en une discipline d'esprit ou plutôt une concentration de toutes les énergies intérieures sur l'unique nécessaire, la gloire de Dieu. L'homme superstitieux est dissipé; l'homme religieux est recueilli. La superstition pousse à la «vaine licence», la religion véritable au respect rigoureux de l'ordre qui régit les rapports entre le Créateur et les créatures.

Il est à noter que Calvin ne fait pas dériver *religio* du verbe *religare,* relier, comme le fait Augustin[11], mais du verbe *religere,* relire ou recueillir de nouveau, en suivant Cicéron[12], et l'humaniste Zwingli[13]. Une nuance de «continence», de discrétion ou de retenue respectueuse du divin se laisse percevoir lorsque Calvin emploie, par exemple, l'expression *religione contineri*[14].

S'il fallait trouver une analogie à cette idée calvinienne dans notre expérience, on pourrait citer la concentration méditative à la manière extrême-orientale, mais qu'une spiritualité authentiquement chrétienne peut aussi recevoir. Qui médite se recueille au milieu d'un monde qui le sollicite de toute part, tend à le disperser et, en se concentrant ainsi, il se centre sur Dieu, son Créateur. Il est vrai que c'est un autre mouvement d'âme que celui d'une religiosité extravertie, débordante de spontanéité, allant jusqu'à des expres-

[6] OS 1, 106 et 221.
[7] OS 1, 59s, et 76.
[8] OS 1, 21.
[9] OS 1, 247 et 252.
[10] OS 1, 242.
[11] *De Civitate Dei,* 10, 3.
[12] *De natura deorum,* II, 28, 72.
[13] *Commentarius de vera et falsa religione,* CR 90, 639.
[14] OS 1, 161 et 226; 3, 105 et 141.

sions dionysiaques que nos jeunes pratiquent aussi. Mais l'un n'exclut pas l'autre.

Calvin conçoit la réforme spirituelle plutôt sur le mode discipliné, discret, recueilli. Il veut de la «religion» véritable après avoir eu sans doute des expériences négatives avec une religiosité débridée, retombant dans le paganisme. Il va jusqu'à l'austérité dans l'expression, par peur de licences «charnelles». Et cependant il n'élimine pas du culte qu'il veut épurer toute note d'incarnation. La Cène reste à ses yeux ce «repas du Seigneur» et ce «sacrifice de louange»[15] qui ne peut pas se passer d'expressions corporelles, de l'esthétique de la parole récitée ou chantée[16]. C'est ainsi que la Cène est le culte par excellence, celui qui est rendu au Créateur en esprit et en vérité[17].

La réforme doctrinale

Quelle critique Calvin fait-il de la doctrine, de la théologie et vers quel idéal tend-il en ce domaine? Le trait réformateur ressemble ici à ce que nous venons de constater à l'endroit de la piété. Autant il s'opposait là au pullulement de superstitions, autant il condamne ici celui des sophismes[18]. Dans les deux cas, il s'agit de revenir à l'essentiel, en le dégageant de l'accessoire ou même du faux qui l'occulte. Une théologie qui ne parle qu'aux spécialistes, qui donne dans une technicité extrême, qui prétend définir le mystère, fait écran à la vérité et la retient captive. Elle l'enterre vivante, une image chère au Réformateur[19]. Tout autre est la théologie des auteurs bibliques. Elle formule un message accessible à tous et va droit au cœur des choses. C'est ainsi que la Bible n'est pas seulement source de la Révélation, mais aussi le modèle pour tout le travail d'explication ou d'exposition du Révélé. Elle ne porte pas atteinte, en effet, à la simplicité qui, ayant ses racines dans la simplicité de Dieu lui-même, détermine le langage des auteurs inspirés et se pose en exigence devant quiconque est appelé à l'interpréter selon les nécessités des temps. La parole de Dieu exige une herméneutique intelligible. S'empresse-t-on de la manipuler au gré de thèses préétablies[20], lui faisant dire ce que d'elle-même elle ne dit pas, essaie-t-on de la «compléter» par des traditions humaines[21], on en voile le sens au lieu de le mettre en évidence. La théologie scolastique, telle qu'elle était pratiquée alors à la Sorbonne, à Louvain et ailleurs — le jeune Noyonnais d'ailleurs n'en a eu qu'une connaissance fort partielle — se prêtait à ce jugement sévère.

[15] OS 1, 158; et pour Luther: WA, 8. 483.
[16] OS 1, 103 et 114.
[17] OS 1, 158.
[18] OS 1, 22 et 25.
[19] OS 1, 22 et 25.
[20] OS 1, 187.
[21] OS 1, 139 et 144.

Que fait Calvin lui-même? Son *Institution* propose un langage nouveau. C'est une théologie, déjà par sa forme, alternative. Certes, elle n'a rien d'un ouvrage de vulgarisation et beaucoup d'une œuvre humaniste au style soigné. Mais l'auteur y laisse parler largement la Bible qu'il veut «exposer», sans y ajouter de «dogmes étrangers»[22]. Il suit le principe: ne rien affirmer dogmatiquement qui ne possède un fondement dans le témoignage scripturaire. C'est ainsi qu'il se voit obligé de retrancher et de combattre des doctrines sur les sacrements autres que le Baptême et la Cène ou encore sur le pouvoir ecclésiastique.

Et l'enseignement des Pères de l'Eglise? Calvin omet de dire que ce sont justement les Pères qui ont posé des jalons dogmatiques pour les autres sacrements du Septénaire traditionnel. Il se contente de les citer là où ils vont dans son sens et exprime son adhésion globale à leur autorité. Il va même jusqu'à idéaliser leur travail herméneutique en l'opposant aux spéculations scolastiques. Les Pères ou les Anciens, dit-il, s'accordaient encore à détester les arguties et les sophismes qui contaminent la Parole[23]. Ils n'occultaient pas sa simplicité par une interprétation compliquée. Et quand ils rencontraient des passages obscurs dans l'Ecriture, ils se contentaient de les élucider en se servant de l'«analogie de la foi», c'est-à-dire en confrontant les énoncés obscurs avec des énoncés clairs de la Bible sur le même sujet[24]. Luther, qui pourtant a accordé moins de place aux Pères que Calvin, a déjà posé en principe: l'Ecriture s'interprète le mieux par l'Ecriture, elle produit elle-même les règles qui permettent de la bien comprendre[25].

Voilà quelques aspects de la réforme doctrinale que propose l'*Institution.* On voit le sérieux avec lequel son auteur veut scruter le Révélé et attribuer à ses lecteurs non théologiens la capacité d'en goûter la substance.

La réforme des structures ecclésiales

La réforme doctrinale entraîne celle des structures ecclésiales. A la lumière d'un enseignement puisé directement dans les sources, l'Eglise est invitée à se renouveler selon l'idéal apostolique que Calvin voit encore réalisé suffisamment par le christianisme des quatre ou cinq premiers siècles. Cela rappelle, pour une part au moins, l'intention de Vatican II qui, en plein XXe siècle, a repris les grands textes ecclésiologiques du Nouveau Testament pour se redéfinir comme mystère, peuple de Dieu, communion de laïcat et de ministères ordonnés, communauté servie par l'institution dans son cheminement eschatologique et pour sanctifier le monde. Avec quelque exagération on pourrait

[22] OS 1, 169.
[23] OS 1, 29; cf. 169.
[24] OS 1, 23s.
[25] OS 1, 170.

même relever une ressemblance de tendance entre un Père Congar critiquant une certaine «hiérarchologie» et le jeune Calvin rejetant une réduction de l'Eglise à l'ensemble de ses prélats. En suivant Luther, Calvin combat la thèse selon laquelle l'Eglise doit toujours avoir une «forme apparente», visible et qui est assurée par le «siège de l'Eglise de Rome et l'ordre des évêques»[26]. On peut conjecturer que c'est l'identification plus ou moins complète de l'Eglise universelle avec l'Eglise romaine, soutenue, par exemple, par Prierias adversaire de Luther[27], qui se trouve ici visée. La réponse calvinienne insiste: l'Eglise n'est pas comme une principauté où le peuple est entièrement représenté par le prince pour lequel il est important d'être politiquement puissant et d'apparence glorieuse. Non, l'Eglise représente le «règne du Christ» qui n'a besoin ni de «forme apparente» ni surtout d'apparence splendide. La véritable essence de l'Eglise se réalise déjà dans les «congrégations» les plus modestes qui ne jouissent d'aucune visibilité voyante. Il se peut que ces communautés ne soient visibles qu'aux yeux de Dieu qui sait qui Il a élu. Calvin reprend l'interprétation qu'avait donnée Tertullien de la parole de Jésus: «Que deux ou trois soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux» (Mt. 18, 20). De petits groupes de chrétiens, des communautés locales peu connues, pauvres, persécutées sont Eglises de Dieu à part entière, à condition qu'elles aient un usage correct de la Parole et des Sacrements[28]. Pour le Réformateur de Genève, tout autant que pour la Confession d'Augsbourg, la prédication pure de la Parole et l'administration adéquate des deux sacrements dominicaux constituent la «note», le signe de reconnaissance de l'Eglise véritable.

Pour cela, un ministère est requis[29]. Mais le ministère n'est pas tout. La communauté locale particulière est comparable, dans sa totalité, à une corporation sacerdotale, comme l'était déjà Israël. Tous ensemble, fidèles et ministres forment ce «sacerdoce royal» qui est appelé à offrir à Dieu des «sacrifices de louange»[30]. On pourrait même dire, en explicitant un peu le raisonnement calvinien: tous ensemble constituent le *kleros,* le clergé du Christ. Car le sens étymologique de ce terme est «sort» ou «part d'héritage», et les fidèles ne sont-ils pas le groupe de ceux dont le sort, de par l'élection secrète de Dieu, est d'appartenir à la part de l'héritage du Sauveur?[31]. Mais s'il en est ainsi, il est abusif de réserver ce nom aux prêtres et aux évêques, pis encore d'en faire une classe dirigeante séparée du commun des mortels. Des ministères: oui; un clergé sacerdotal et dominateur: non. De l'épiscopat, du

[26] OS 1, 31s.

[27] Cf. S. PRIERIAS, *In praesumptione Martini Lutheri conclusiones de potestate papae dialogus* (1518); réaction de Luther: WA 1, 656, 651.

[28] cf. OS 1, 187.

[29] OS 1, 211.

[30] OS 1, 158.

[31] OS 1, 206s.

presbytérat, du diaconat? Ces structures sont acceptables à condition que leurs détenteurs soient de «bons pasteurs»[32]. Et ils le seront d'autant plus facilement qu'ils se comprennent comme étant à l'intérieur et non au-dessus de la communauté. Non pas comme des bénéficiaires consacrés d'une ségrégation cléricale, mais comme des frères parmi d'autres frères, ayant une charge de gouvernement pour servir au bien commun. Dans ses écrits postérieurs, Calvin envisagera positivement le ministère tripartite traditionnel des évêques, des presbytres et des diacres (en cela il anticipe théologiquement le document œcuménique dit de Lima!), et il ira même jusqu'à l'acceptation conditionnelle de l'ordination comme troisième sacrement[33].

Ce qui est à rejeter pour le Réformateur, c'est la définition des prêtres et des évêques à partir de leur prétendue fonction sacrificielle, une fonction qui équivaudrait à la conception judaïque ou païenne du sacerdoce entièrement voué au culte. Calvin veut que les prêtres et les évêques ne puissent plus du tout s'appeler «sacrificateurs»[34], un titre qui porte atteinte au sacrifice unique du Christ. Il faut au contraire qu'ils se comprennent comme des ministres de la Parole et des Sacrements. Alors personne n'aura le droit de leur refuser, surtout aux évêques, la «succession apostolique»[35]. Qui travaille comme les Apôtres se montre successeur d'Apôtre.

Nous avons pu observer combien l'intention réformatrice vise ici l'Eglise communauté au sens de congrégation locale. Cela rappelle, pour une bonne part, la conception paulinienne: «L'Eglise de Dieu qui est à Corinthe» ou «à Rome» ou ailleurs, voire la réalité d'Eglises qui se réunissent dans les maisons particulières (cf. Rm. 16, 5) et qu'on pourrait nommer «Eglises-voisinage» ou «Eglises-accueil».

Mais n'est-ce pas là aussi une cause possible de morcellement, présage de la multiplication de dénominations congrégationnalistes, presbytériennes et autres qui se poursuivra jusqu'aux temps modernes? Le réformateur prévoit-il un ministère d'unité ayant pouvoir de servir à la communion universelle?

On songe ici, d'instinct, au Concile œcuménique. Ce serait dans la logique d'une pensée qui attribue tant d'importance à la congrégation au plan local et au «colloque» au plan intercommunautaire. On est d'autant plus surpris de constater la méfiance profonde que manifeste le jeune Calvin à cet endroit. Loin de reprendre ces deux thèses classiques du conciliarisme médiéval: a) Le Concile général est représentation de l'Eglise universelle et b) son autorité est supérieure à celle du pape, Calvin rappelle plutôt les misères dans l'histoire

[32] OS 1, 52; cf. 212s.

[33] L. SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin à la lumière du Troisième Sacrement,* Wiesbaden, 1965.

[34] OS 1, 187 et 201s.

[35] OS 1, 211.

des Conciles: incapacité de se prononcer avec une clarté suffisante, manipulation des participants, contradictions de Concile à Concile, impossibilité d'y voir un organe habituel du Saint Esprit[36]. Aussi le projet réformateur laisse-t-il ouverte la question d'un ministère d'unité universelle.

Universel est synonyme de catholique. En mettant en exergue cet adjectif, en en faisant même sa «dénomination» distinctive, l'Eglise présidée par le successeur de Pierre n'a-t-elle pas mis le doigt sur le point précis où la Réforme a dû échouer? Il est permis de le penser. En ce qui concerne le Réformateur de Genève, il me semble prouvé qu'il n'a jamais abandonné le principe de catholicité et qu'il n'a jamais fait un usage purement confessionnel du mot «catholique». Il en va de même du terme «protestant». Quand il apostrophe ses adversaires, Calvin se sert de noms comme *impii, adversarii, sophistae* (pour les théologiens), *regnum papale* (pour la hiérarchie romaine). C'est à eux qu'il attribue la responsabilité de toutes les déformations de l'Eglise, ce sont eux qui la rendent malade et qui l'ensevelissent vivante. Mais ce «cancer», tout en étant dans le corps n'est pas le corps. Aussi devons-nous poser la question: qu'est-ce que Calvin entendait précisément par «réforme» ou «réformation»?

Le sens des termes «réforme» ou «réformation»

Le substantif *reformatio* — cela nous étonne à juste titre — trouve un emploi extrêmement rare dans le vocabulaire de Calvin. Il en va de même du verbe *reformare.* Nous avons bien *deformari* et l'adjectif *deformis*[37], de même des expressions imagées comme visage «défiguré» de l'Eglise qui est, partant, «à guérir»[38] ou l'état «enseveli» de la doctrine évangélique[39], de la vérité[40] ou des promesses baptismales de Dieu[41]. L'image de la sépulture ne renvoie cependant pas à l'idée de la mort. Tout porte à croire que Calvin songe à l'Eglise de Dieu qui vit encore tout en étant recouverte, cachée, prisonnière des décombres d'un édifice ruiné. La preuve en est l'adjectif *semisepultae* que le Réformateur donne, dans son *Epître à Sadolet,* aux Eglises soumises à la papauté[42]. Plus tard, dans l'*Institution* de 1543, et dans celle de 1559, il parlera même de *Christus semisepultus!*[43] L'Eglise de Dieu n'a donc pas été réduite à l'état de cadavre par le *regnum papale,* elle continue à vivre, malade et déchirée, mais elle continue à vivre. Là où la destruction romaine se donne

[36] OS 1, 32 et 246s.
[37] cf. OS 1, 31.
[38] OS 1, 215s.
[39] OS 1, 25s.
[40] OS 1, 22.
[41] OS 1, 134.
[42] OS 1, 476.
[43] OS 5, 42.

libre cours, il ne subsiste que des «vestiges», des *reliquiae* de l'intégrité ecclésiale. Mais cela vaut mieux que rien. Ailleurs, où l'œuvre purificatrice de l'Evangile a déjà abouti, cette intégrité ecclésiale peut être reconnue de tous. Sous cet angle de vue, il n'y a pas d'opposition entre une Eglise qui serait anéantie et une Eglise qui naîtrait ou repartirait à zéro. Une telle rupture de continuité ne s'impose pas. Se montrent plutôt comme contraires, deux états de l'Eglise une et indivisible: un état d'aliénation plus ou moins prononcé et un état de liberté plus ou moins complète. Ici, il est à noter que le jeune Calvin parle à Sadolet et à Du Tillet le plus souvent d'Eglises (au pluriel), entendant par là, à la manière paulinienne, des Eglises locales ou particulières. Il dit en substance au Cardinal-Evêque de Carpentras: Nous ne nions pas que les Eglises que vous présidez soient «des Eglises du Christ», mais nous déplorons que le pontife romain «dissipe le règne du Christ» comme des loups dispersent les brebis[44]. Et à son ami le Chanoine Louis Du Tillet: dans ces Eglises il subsiste des «reliques de la bénédiction de Dieu»[45]. Enfin il écrit à un ami d'enfance, devenu évêque sous l'obédience romaine: ton épiscopat n'est pas rien; il vient, quant à son essence, de Dieu[46] et cela par la voie d'une ordination valide[47]. Aussi cet évêque doit-il en suivre les exigences, c'est-à-dire abandonner ce que la dignité épiscopale peut comporter d'honneur stérile et de puissance aliénante, se corriger[48] et se mettre à promouvoir l'Evangile[49].

Avouons-le, il existe aussi quelques expressions dans les documents examinés qui semblent influencés par l'antithèse luthérienne entre la *vera* et la *falsa ecclesia*[50], selon laquelle l'Eglise fausse peut mériter le nom de *nichtige Kirchen,* de «non-Eglise»[51]. Il est vrai que le Réformateur allemand ne pousse pas la logique de cette antithèse à ses ultimes conséquences. Lui aussi admet que nombre de croyants vivants *undter dem Bapstumb,* appartiennent à «l'Eglise chrétienne», de même qu'il y a de bons chrétiens dans les territoires occupés par les Turcs[52]. Quand aux mauvais, ceux que la tyrannie romaine a réussi à corrompre totalement, ils sont comparables à de la «crotte de souris mêlée à des grains de poivre»[53]: le vrai et le faux se mêlent donc inextrica-

[44] OS 1, 476.

[45] *Ioannis Calvini opera qui supersunt omnia,* ed. W. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Braunschweig-Berlin, 1863-1900 (cité: OC), 10b, 149.

[46] *De sacerdotio papali abüciendo,* OS 1, 332.

[47] OS 1, 334.

[48] OS 1, 331: *corrigere malit quam frangere.*

[49] OS 1, 359: *ad provomendum evangelium.*

[50] WA 42, 187, 232, 412s.

[51] WA 51, 477.

[52] WA 33, 456.

[53] WA 33, 457.

blement. Le *simul pecator et justus* s'applique aussi, semble-t-il, à l'Eglise dans son ensemble.

Si nous tenons compte maintenant de cet arrière-plan, nous comprenons mieux l'usage calvinien, à vrai dire assez rare, d'expressions comme «Eglise de l'Antichrist»[54], qui s'oppose à l'Eglise du temps des Apôtres ou comme *papalis ecclesia*[55] ou encore le titre d'un chapitre de l'*Institution* de 1559: *Comparatio falsae ecclesiae cum vera*[56]. Toutefois, je ne me souviens d'aucun raisonnement développé par le jeune Calvin qui donne l'impression d'une dualité ou d'une rupture d'Eglises. Bien plutôt l'idée que même la «fraction diabolique» se trouve *in ecclesia*[57], qu'elle lui est intérieure — ce qui a comme conséquence que l'œuvre de guérison, de désensevelissement, de purification et de réévangélisation est une affaire intérieure de l'Eglise indivisible[58].

Mais revenons à l'idée des «vestiges» ou des «reliques» d'Eglise. En quoi consistent-ils? Ici encore, Calvin s'accorde avec Luther. Le Réformateur allemand déclare dans son *Commentaire de l'Epître aux Galates* en 1531: «Il subsiste dans la ville de Rome, bien qu'elle soit pire que Sodome, le baptême, la parole de l'Evangile, son texte, l'Ecriture Sainte, les ministères, le nom du Christ et de Dieu (...). L'Eglise romaine est donc sainte, parce qu'elle possède le nom saint de Dieu»[59]. Calvin parle semblablement dans ses premiers écrits ecclésiologiques du «sacrement incorruptible du baptême»[60] et, à l'occasion, de l'institution divine du ministère épiscopal[61]. Les historiens et les théologiens qui prêtent à Calvin une volonté de rupture avec l'Eglise catholique ne devraient-ils pas cesser d'ignorer ces textes? Ainsi par exemple Ernst Saxer, qui fait valoir, avec force formules anachroniques, une «séparation fondamentale du jeune réformateur de l'Eglise catholique», à cause de son caractère irrémédiablement superstitieux et hypocrite[62]. On n'attribuera, à mon sens, jamais assez d'importance au refus luthérien et calvinien de rebaptiser les fidèles ayant rejoint le camp évangélique. La prétention anabaptiste, qui renoue avec l'antique donatisme, présuppose bien une rupture fondamentale entre une ancienne et une nouvelle Eglise. Il est permis de penser que le refus énergique de cette prétention par les Réformateurs, allemand et français, revient à un acte de foi dans la continuité de l'Eglise une et indivisible.

Je dis bien «acte de foi». Car pour Calvin c'est la promesse divine contenue

[54] OS 1, 152.
[55] OS 1, 331.
[56] OS 5, 30.
[57] OS 1, 210.
[58] OS 1, 303 et 475.
[59] WA 40/1, 68.
[60] OS 1, 134.
[61] OS 1, 332.
[62] ERNST SAXER, *Aberglaube, Heuchelei und Frömmigkeit*, Zurich, 1970, p. 187, 237 et 60.

dans le baptême qui lui fait garder sa valeur et son efficacité. Pour être «ensevelie», cette promesse n'en demeure pas moins vivante et agissante. Il ne faut pas oublier que sa vitalité relève de l'invocation du nom de Dieu, Trinité, et de la foi en Jésus Christ, invocation et foi que les papistes n'omettent pas lorsqu'ils baptisent[63]. C'est ainsi que Calvin lui-même se sait baptisé, c'est-à-dire mis en relation avec le Christ et non avec l'ignorance ou même le sacrilège caractéristiques de ses baptiseurs. Ce qui est à faire, c'est redécouvrir ce trésor caché et le recevoir par une foi éclairée. Voilà pour ce qui concerne la «réforme» individuelle, personnelle.

Mais qui sera appelé à la réforme de la communauté ecclésiale, au désensevelissement de ses structures authentiques, apostoliques? Le pape? Un concile général? Le roi ou l'autorité civile?[64] Du pape: rien à attendre. Au roi très «chrétien» de France ou aux princes gagnés à la cause de l'Evangile, on pourra, certes, demander de favoriser cette cause et de protéger ses adhérents, ou même d'exercer une police vigilante au milieu des affrontements religieux[65]. Lorsque Calvin préface son *Institution* par une lettre ouverte à François Ier, il l'invite seulement à faire œuvre de justice, à examiner la doctrine et la vie des *pii* pour en juger objectivement. S'il porte un jugement objectif, il ne pourra pas leur refuser au moins la libre expression de leurs convictions. Mais Calvin ne nourrit point, à cette époque, l'illusion que le monarque puisse prendre l'initiative d'une réforme d'Eglise. Enfin, le concile général, étant convoqué par le pape et composé par des évêques qui lui sont d'avance acquis, apparaît comme foncièrement inapte à cette tâche. A la limite cela reviendrait à une entreprise suicidaire pour les structures qui portent le Concile.

Que reste-t-il alors? Il reste la voie prophétique![66]. La chrétienté souffre d'une maladie chronique dont un symptôme principal consiste justement à manquer de prophétie, comme c'était le cas d'Israël tombé en décadence[67]. De même que le peuple de la Première Alliance dut ses renouveaux à un Esaïe ou à un Jérémie, porteurs aussi solitaires que sans compromis de la Parole divine, de même l'Eglise du XVIe siècle a besoin de telles personnalités[68]. Il y a des raisons de penser que Calvin comptait Luther et lui-même au nombre de ces rénovateurs prophétiques. Notons-le bien, c'est le modèle vétérotestamentaire qu'il choisit et non le néotestamentaire, tel que le présente l'Apôtre Paul dans sa description des charismes au sein de l'Eglise de Corinthe. Cela permet de conclure qu'il avait, sur ce point, des visées universelles; c'est toute la

[63] OS 1, 134.

[64] W. F. DANKBAAR, *Calvin, sein Weg und sein Werk,* Neukirchen, 1959, p. 166-169, montre que Calvin, à partir de 1543, invitait des monarques et des hommes d'Etat à faire œuvre de réforme. A l'occasion, l'exemple du roi Josias le poussa dans ce sens.

[65] OS 1, 260 et 263.

[66] OS 1, 34s, 234s, 245s, 276.

[67] OS 1, 23.

[68] OS 1, 32.

Chrétienté qui était appelée à se renouveler de cette façon, comme Esaïe et Jérémie s'adressaient à tout le peuple.

Mais confier la réforme à des élus prophétiques de Dieu, n'est-ce pas courir le risque de faux prophètes? Ce risque n'est, pour Calvin, nullement illusoire: il a l'exemple anabaptiste sous les yeux. Et cependant il pense devoir l'assumer, car aucune autre voie, moins dangereuse, ne lui semble dorénavant praticable[69].

La vocation réformatrice de Calvin

La vocation de Calvin à assumer une telle responsabilité doit retenir notre attention tout spécialement à l'occasion de l'anniversaire que nous célébrons. Nous avons vu comment la première *Institution* présente un projet théologique d'une radicale purification et rénovation de l'Eglise. La lecture de l'*Epître à Sadolet* nous permettra à présent de reconnaître les incidences concrètes de cette théorie sur l'histoire personnelle de son auteur. Tout ne vient sûrement pas de la théorie: Calvin a vécu aussi le non-prévu, voire l'imprévisible. Tel fut en tout cas le déclenchement de ce que nous reconnaissons comme le début de son action réformatrice. L'appel lancé par Farel au jeune théoricien retiré à Bâle pour venir le rejoindre et consolider la Réforme à Genève a dû surprendre le jeune lettré. N'était-il pas totalement inexpérimenté quant au gouvernement d'une communauté? En répondant à Sadolet qui ne croit point à une vocation pastorale de ce laïc, vocation qui vienne de Dieu, Calvin prend conscience d'une telle vocation. Aussi déclare-t-il: mon ministère (lequel je sais être fondé et confirmé par la vocation du Seigneur) ne doit pas et ne peut pas être mis en doute. C'est Dieu qui a voulu que je passe de l'office de «docteur», c'est-à-dire de théologien, à celui de «pasteur», ce qui fut un changement légitime. Et — le Christ, les anges et les Genevois en sont témoins — je n'ai pas démérité. Loin de répandre une subtile érudition, j'ai parlé simplement au peuple, ou, pour citer textuellement, «j'ai cheminé en icelle Eglise en telle pureté et sincérité qu'il appartenait en l'œuvre du Seigneur[70]». Mon ministère est donc de Dieu et non pas des hommes. L'Eglise de Genève? Calvin lui voue une fidélité pour ainsi dire conjugale. Bien qu'il vive à cette époque à Strasbourg, donc séparé de son Eglise genevoise, il se sent lié à elle indissolublement. Il écrit: «A celle-là, dis-je, sur laquelle Dieu m'ordonnant une fois, il m'a obligé à toujours de lui tenir foi et loyauté»[71]. Trois ans plus tard, sur le point de rentrer dans sa communauté, il écrira aux Genevois qu'il est prêt à satisfaire à «l'obligation perpétuelle» qu'il a envers leur Eglise en vertu d'un don que Dieu lui a fait une fois pour toutes[72].

[69] OS 1, 32s.
[70] OS 1, 458.
[71] *Ibid.*
[72] OC 11, 158.

Nous pouvons, en outre, relever des indices qui insinuent une analogie entre «soin et sollicitude»[73] que Calvin prend de cette Eglise-cité et l'office de «veilleur» qu'il attribue à l'évêque d'un diocèse[74]. Ici et là il s'agit d'*epicospè*, de sur-veillance ou de super-intendance ou encore d'une cure d'âmes sur le mode pastoral.

Mais le caractère prophétique dont nous avons parlé plus haut n'est pas nécessairement inclu dans cette *epicospè*. Il l'est en revanche dans le travail effectif auquel Calvin se voit voué à Genève et, à partir de Genève, de par le monde pour «promouvoir» l'Evangile. Il l'exprime sans ambage dans sa réponse à Sadolet: Non, quoi qu'en dise l'illustre cardinal, les *pii* ne sont pas des novateurs. C'est le «règne papal» qui n'a cessé durant des siècles, d'amasser innovations sur innovations par rapport à l'antique vérité évangélique. Celle-ci était encore vivante dans l'Eglise ancienne, celle des Pères comme Jean Chrysostome et Augustin. Calvin déclare que lui et ses frères «s'accordent mieux à l'antiquité» que les adversaires romains: «nous ne demandons autre chose, sinon que cette ancienne face de l'Eglise puisse être (...) instaurée et remise en son entier, laquelle, déformée et polluée par des gens indoctes, fut quasi détruite par le Pape et sa faction». Par delà cette Eglise ancienne, que le Réformateur idéalise d'ailleurs, à mon avis, d'une façon indue, il désire renouer avec l'Eglise apostolique: je veux ramener *(revocare)* l'Eglise présente «en l'état de l'Eglise premièrement constituée par les Apôtres», qui est le «modèle unique» de la *vera ecclesia*[75]. Pour y arriver il ne faut pas hésiter à recourir à des mesures extraordinaires. La doctrine que Calvin propose, il la rapproche de celle des prophètes de l'Ancien Testament[76]. Dans l'*Institution* de 1543, il précisera cette pensée en distinguant systématiquement entre un ministère ordinaire et extraordinaire. Il fonde cette distinction sur Ephésiens 4, 11 et écrit: les pasteurs et les docteurs (la théologie y est toujours!) relèvent du *munus ordinarium,* tandis que les Apôtres, les Prophètes et les Evangélistes de ce *munus extraordinarium* que Dieu a suscité au commencement de son règne et qu'il suscite encore de temps en temps, si la nécessité des temps l'exige[77]. Voilà ce que les textes nous apprennent de ce que nous appelons la vocation réformatrice de Calvin. Il reste à répondre à une dernière question: Devons-nous considérer la prise de conscience d'une telle vocation comme une conversion? Et si oui, dans quel sens?

La question de la «conversion» de Calvin

Dans sa «conversion», plus précisément de sa «conversion subite», le

[73] OS 1, 458.
[74] OS 1, 340.
[75] OS 1, 466.
[76] OC 6, 477s.: *Supplex exhortatio* (1543).
[77] OS 5, 22 et 45s.; OC 6, 521; 41, 540.

Réformateur n'a parlé que tard, en 1557, donc plus de vingt ans après la publication de la première *Institution*[78]. Et encore, nous nous trouvons ici en présence d'un «hapax legomenon»; l'énoncé ne revient nulle part ailleurs. Des calvinologues qui se sont penchés sur les problèmes difficiles de l'évolution religieuse du jeune humaniste de Noyon, tels P. Wernle et P. Sprenger (et j'adhère à leur jugement) considèrent que l'affirmation de sa conversion subite est bien plus un «jugement théologique» qu'une indication historique. Cette opinion se trouve renforcée par la *Vita Calvini* de Théodore de Bèze, dans la mesure où ce disciple du Réformateur, voulant justement présenter une biographie, ne dit rien d'une telle conversion. Bèze insinue plutôt qu'il y eut un cheminement assez long et une évolution complexe[79]. Par ailleurs, il est permis de penser que le texte où Calvin, près de la cinquantaine, évoque sa conversion se conforme à une typologie et une terminologie qu'il a développées auparavant en commentant le retournement de l'Apôtre Paul sur le chemin de Damas[80]. On relève en effet les mêmes idées et les mêmes termes-clés, dans les deux cas. Saul est présenté comme un cheval indompté auquel il faut mettre le mors. Semblablement Calvin se décrit comme quelqu'un à qui la Providence secrète de Dieu a dû imposer son «frein». Paul est dit retourné subitement (*subito* ou *repente*) par la main de Dieu qui fait des merveilles. De même Calvin a été soumis par Dieu *subita conversione*[81]. Le but du changement est, dans l'un et l'autre cas, la docilité envers la Parole du Christ et la véritable piété[82]. De cette analogie très serrée, il semble permis de conclure que Calvin, avancé en âge, a désiré donner comme une définition de cet acte créateur de Dieu qui façonne ses élus pour en faire des serviteurs tout adonnés à son plan concernant son Eglise. C'est le même type d'intervention divine qui a fait du pharisien Saul l'Apôtre Paul et de Calvin soumis à la papauté un Réformateur. Les deux dons de grâce sont analogues. Et en plus de leur manifestation similaire, ils paraissent encore, si l'on tient compte d'autres textes tardifs, reliés par leur origine éloignée: la prédestination divine[83]. Ceci nous incite encore à croire que la proposition qui nous occupe est beaucoup plus dogmatique qu'autobiographique. Son but est de renvoyer à Dieu, qui, dès l'éternité, choisit les hommes par le ministère desquels il mène à bien, le moment venu, ses plans.

Si cette interprétation est recevable, on cherchera avec moins d'acharnement à dater l'événement. Autrement dit, on ne pressera pas, dans un sens chronologique, l'adjectif *subita;* on ne le fera pas à la manière des piétistes ou

[78] OC 31, 21s.
[79] OC 21, 29s.
[80] *Commentarius in Acta apostolorum* (1552 et 1554), OC 48, 199-204, cf. 492s.
[81] OS 3, 80: *Subita et inesperata mutatione.*
[82] OC 31, 21 à comparer avec 48, 493.
[83] OC 8, 113, *Congrégation sur l'élection éternelle* (1562) et 38, 466: *Enarrationes in Ieremiam* (1563).

de Wesley, en cherchant à déterminer le jour et même l'heure précise de la conversion[84]. Il n'y aura, dès lors, plus un abîme entre l'adjectif *subita* dans le jugement théologique et le caractère progressif du changement, tel qu'il apparaît effectivement au fil des documents qui datent des jeunes années de Calvin, en particulier sa correspondance.

D'autre part, il serait erroné de dénier tout caractère subjectif au texte où le Réformateur fait état de sa *subita conversio.* Car c'est tout de même l'expression authentique de ce dont il a pris conscience, peu à peu au cours de sa vie: un détachement d'un état religieux jugé mauvais pour rejoindre la vertu de religion conforme à l'Evangile. Sans nul doute, le terme *conversio* possède chez Calvin un sens avant tout pénitentiel[85]. L'idée néotestamentaire de *metanoïa* y est liée. Ce n'est qu'exceptionnellement que *conversio* s'applique au simple acte de changer de camp[86]. Si nous examinons à cet égard l'*Epître à Sadolet,* nous y rencontrons bien la conviction que le chrétien se rend coupable en restant prisonnier des erreurs papistes, il en est comme souillé[87]. On pèche en se contentant d'une intelligence insuffisante de la foi[88], et encore davantage en se complaisant dans les superstitions de la papauté[89]. Il est urgent de s'en détacher.

Et cependant cette conversion se fait à l'intérieur de l'Eglise une et indivisible et non d'une Eglise à une autre Eglise. La notion proprement confessionnelle de la conversion, autant que j'ai pu vérifier, n'est pas calvinienne. Elle date d'une époque plus récente.

Nous pouvons donc conclure que Calvin avait conscience de réformer l'Eglise, plus exactement de participer à la réformer. Il se savait appelé à cette tâche par vocation, tant dans l'Eglise locale de Genève que dans d'autres parties de la Chrétienté. Beaucoup d'indices nous permettent de penser qu'il a acquis cette conscience progressivement, d'abord au fil de ses études théologiques, mais aussi sous le coup des mesures inquisitoriales prises à l'encontre des «Luthériens» français. Calvin a justifié son ministère, compris comme pastoral, bien qu'il n'ait jamais sollicité d'ordination. Il a légitimé son travail de réformateur en faisant appel au modèle des prophètes vétérotestamentaires. Mais pas plus que les prophètes n'ont quitté Israël pour le ramener à Dieu, Calvin n'a voulu rompre avec l'Eglise catholique. Il ne la voyait pas coïncider avec le «règne papal», bien plus il la voyait en être la victime. Il en résulte, avec une certaine plausibilité, cette thèse par laquelle je voudrais terminer: à

[84] E. G. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme,* tome I, Paris, 1961, p. 259s.

[85] Par exemple OS 1, 170s.: *Converti, seu reverti ad Dominum et poenitentiam agere.*

[86] OS 1, 461.

[87] OS 1, 486.

[88] OS 1, 484.

[89] OS 1, 481s.

côté de propositions que l'Eglise catholique romaine, même après le Concile, ne saurait accepter sans réserves, le message doctrinal, réformateur et spirituel de Calvin possède suffisamment d'éléments qui, de facteurs de division qu'ils furent pendant quatre siècles et demi, peuvent devenir facteurs d'entente et de réunification. La tradition réformée, restée fidèle à l'esprit calvinien, est porteuse de charismes que la tradition romaine n'a pas. Et l'inverse est également vrai. Ne pourrait-on donc former l'hypothèse que la convergence de nos charismes divers se fera un jour de telle façon que Calvin apparaîtra, tant aux réformés qu'aux catholiques, malgré ses erreurs et ses fautes, en pleine lumière dans sa catholicité substantielle.