

L'unité de l'Église chez Calvin

Autor(en): **Weber, Otto**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **9 (1959)**

Heft 2

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380712>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE CHEZ CALVIN

La structure confessionnelle, telle qu'elle s'est maintenue jusqu'à nos jours, à laquelle se réfère, tout en la critiquant, le mouvement œcuménique, ne s'est formée, si l'on veut être précis, qu'au *milieu* du 16^e siècle. Les dates décisives sont, compte non tenu de la paix de religion d'Augsbourg, que la Curie n'a d'ailleurs jamais reconnue, avant tout le Concile de Trente, où les protestants de toutes les espèces furent frappés d'anathème, le formulaire de Concorde de 1577, qui consolida le luthéranisme le plus strict en face d'autres courants issus de Luther, et enfin les Articles de Dordrecht de 1618-1619, par lesquels une consolidation semblable s'opéra dans le camp protestant. Il est hors de question que depuis Trente, pour parler comme Isaak August Dorner ¹, une « seconde Formation » de confessions évangéliques s'effectua peu à peu.

C'est exactement à l'époque du Concile de Trente (1546-1563) que se situe le centre de gravité de l'action de Calvin. Le réformateur genevois en suivit avec attention le déroulement et il ouvrit, en 1547, la discussion des décisions du Concile par un écrit aussi pénétrant que prudent ². Bien avant déjà, il faisait partie, et devenait bientôt le chef d'un groupe influent de théologiens protestants, qui épuisèrent, d'une part, les dernières possibilités d'une entente avec la théologie romaine, tandis qu'ils s'efforçaient surtout, de l'autre, d'unifier les Eglises évangéliques ; dans la terminologie de l'époque, qui remonte semble-t-il à Bucer ³, ils voulaient réaliser un « syncrétisme » chez les protestants.

Dans ces circonstances, la question de l'unité de l'Eglise devait s'inscrire au centre de sa pensée et de son action. Elle ne se posait

¹ *Geschichte der prot. Theol.*, 1867, p. 330.

² *Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto*, 1547, CR 7, 371 ss.

³ Chez ENDERS : *Dr M. Luthers Briefwechsel* 2, p. 301 ; pour Calvin, HOLL indique CR 5, 321 et CR 48, 89. — K. HOLL : *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 3, 1928, p. 274, rem. 1.

pas à lui théoriquement, mais pratiquement, de la manière la plus pressante. Et, en fait, comme on peut déjà le voir, elle se présente sous deux aspects : il s'agissait, d'une part, de savoir si, dans quelle mesure et enfin pourquoi l'Eglise romaine était « *falsa ecclesia* », c'est-à-dire si, dans quelle mesure et pourquoi l'Eglise de l'Évangile, en tant que « *vera ecclesia* » était non pas une rupture d'avec l'Eglise unique, mais plutôt son rétablissement ; d'autre part, il s'agissait de savoir comment l'unité de la « *vera ecclesia* » était possible sans que l'amour *ni* la vérité en souffrent. Calvin a consacré une bonne partie de sa vie à cette question, et aux devoirs qu'elle entraîna pour lui, si bien qu'il devint, après la mort de Luther, le premier avocat, ou, pour s'exprimer comme Karl Holl ¹, le chef le plus autorisé (« *anerkanntester Führer* ») de l'ensemble du protestantisme.

L'image de lui que l'on découvre dans ces circonstances s'accorde mal avec l'idée que l'on se fait généralement d'un Calvin fanatique et sans égards, telle qu'elle fut répandue par les auteurs catholiques romains. D'un autre côté, Calvin se distingue des deux autres chefs du mouvement d'unification du protestantisme, Melanchthon et Bucer, par la plus grande clarté de sa pensée, par l'étonnante sûreté de ses capacités d'organisateur et par le fait qu'au lieu d'être un théologien du compromis il est — pour parler comme Joseph Bohatec — un « théologien de la diagonale » ¹. Il n'a pas cherché, si l'on peut se permettre une image, à supprimer les tensions existantes par un court-circuit, mais à les transformer en force.

Il est révélateur que l'unité de l'Eglise apparaisse déjà dans le titre du premier chapitre du quatrième livre de l'*Institutio* : « *De vera Ecclesia, cum qua nobis colenda est Unitas, quia piorum omnium mater est.* » Il n'est donc pas étonnant, après le titre du livre IV, que l'Eglise fasse partie des « *externa media vel adminicula, quibus Deus in Christi societatem nos invitat, et in ea retinet* ». A ceci correspond le fait que le premier chapitre parle, dans dix-neuf de ses vingt-neuf articles, de l'« *unitas* » que le Christ doit garder avec l'Eglise. Ces passages remontent pour la plupart à la deuxième édition de l'*Institutio*, parue en 1539, c'est-à-dire à l'époque strasbourgeoise de la vie du réformateur, et ils stigmatisent — Strasbourg en donnait particulièrement l'occasion — ces groupes d'exaltés qui voulaient une Eglise des Parfaits ou une Eglise parfaite. Calvin se place ici aux côtés de son ami Martin Bucer, qui, la même année, tentait d'obtenir en Hesse, par les « ordonnances de Ziegenhain », ce qu'il avait dans une certaine mesure réussi à Strasbourg : l'intégration des exaltés (« *Schwärmer* ») dans l'Eglise restaurée.

¹ *Ouvr. cité.*, p. 273.

Qui exige si énergiquement l'unité *avec* l'Eglise ne peut le faire que s'il est persuadé d'une unité de l'Eglise qui n'est pas fondée seulement empiriquement. Calvin fut sans doute le penseur dont les idées sur la communauté ont été les plus fécondes. Il est tout aussi indéniable que chez lui cette idée de communauté se fonde sur une conception de l'Eglise que l'on pourrait fort bien nommer « institutionnelle », si des malentendus nombreux n'étaient pas attachés à ce mot. Joseph Bohatec ¹ a récemment utilisé le terme d'« organisme » pour définir l'ecclésiologie de Calvin et pour rendre visibles ses deux éléments, l'un plus institutionnel et l'autre plus associatif. En fait, les deux vont ensemble, mais de telle façon que la *fondation* de l'Eglise précède nécessairement. Cela s'explique déjà par le fait que Calvin fit sienne la vieille formule de Cyprien, que personne ne peut avoir Dieu pour père sans avoir l'Eglise pour mère ².

Calvin ne reconnaît pas une Eglise qui serait fondée sur les positions individuelles, quelles qu'elles soient, de ses membres. L'ensemble de sa théologie, et particulièrement la doctrine de la prédestination, qui détermine essentiellement, chez lui comme chez Augustin, l'ecclésiologie, le lui interdisent. L'unité de l'Eglise n'est ainsi pas un but vers lequel il faut s'efforcer, mais elle est donnée. L'Eglise *est* « catholique », « quia non duas aut tres (ecclesias) invenire liceat, quin discerpatur *Christus*; quod fieri non potest » ³. La « lex » nous est donnée « ut non magis dissidere possint filii Dei quam regnum coelorum dividi » ⁴. « Si nous sommes divisez les uns des autres, nous sommes alienez de Dieu ! » ⁵

Cette Eglise fondée dans son unité n'est pas « objective » pour Calvin, dans ce sens qu'elle ne plane pas, invisible, au-dessus de l'Eglise visible, dont elle serait l'idéal ou le contenu transcendant. On sait que Calvin, comme tous les réformateurs, parle de l'Eglise de deux façons. (Le singulier du mot Eglise est significatif.) ⁶ Le texte entend parfois sous le terme d'Eglise celle qui existe dans la grâce de Dieu et qui n'admet en son sein que les « vera Christi membra », et qui réunit ainsi les croyants de tous les temps. D'autres fois, ce terme désigne l'Eglise, « quae respectu hominum Ecclesia dicitur », dont bien des hypocrites font partie ⁷. Cette distinction, qui remonte à Augustin, est importante pour lui dans sa discussion avec la théologie romaine, comme nous le verrons. Mais, pour lui, cette distinction n'est jamais une séparation. Cela provient du fait que l'Eglise veut être crue en tant qu'institution (Calvin s'élève, avec Augustin et d'autres, contre la formule : « Credo *in* ... eccle-

¹ *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, 1937.

² *Inst.*, IV, I (titre), I et 4. — ³ *Inst.*, IV, I, 2. — ⁴ CR 51, 191.

⁵ CR 51, 520. — ⁶ *Inst.*, IV, I, 7. — ⁷ *Ibid.*

siam ») ¹. Mais si nous croyons l'Eglise, par là même — et ceci est typiquement calviniste — la règle nous est imposée : « ut certe persuasi simus nos esse eius membra » ². Ce qui signifie que comme l'Eglise n'a pas de réalité percevable hors de la foi, il ne peut pas y avoir de voie par laquelle le croyant, qui croit justement la vraie Eglise une, puisse se soustraire à sa communauté. « Ecclesiam credere » signifie donc : vivre dans la « participatio ecclesiae » ³. Il en découle tout naturellement pour Calvin (qui emploie « ergo ») : *comme* nous devons croire l'Eglise invisible, que Dieu seul a sous les yeux, « *ita hanc, quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare eiusque communionem colere jubemur* » ⁴. Une Eglise que l'on croirait sans accepter la communauté avec l'Eglise terrestre, serait une Eglise qui ne serait pas crue ! C'est ainsi que la certitude de cette unité imposée à l'Eglise conduit inévitablement à l'acceptation active de l'unité de l'Eglise existante. Et cela permet de comprendre pourquoi la doctrine de la prédestination ne conduit pas, chez Calvin, à une mise en question de l'Eglise visible, mais, qu'au contraire, il applique la phrase « extra ecclesiam nulla salus » à cette Eglise ⁵. Et le « credo ecclesiam » se rapporte — bien que dans le sens indiqué « aliquatenus » — aussi à l'« externa ecclesia » (ce qui est tout à l'opposé de la pensée de Zwingli) ⁶.

Nous avons essayé, dans ce qui précède, de définir à grands traits le cadre dans lequel la pensée de Calvin et son combat pour l'unité de l'Eglise vont s'inscrire. Par sa Parole, Dieu a fait l'Eglise une, elle est une en tant que Corps du Christ ⁷, comme édifice de Dieu ⁸, « habitatio » de Dieu ⁹, « templum » ¹⁰, « plantatio » ¹¹, comme son « uxor » ¹², comme « Christi coniux » ¹³. Et cette unité donnée, en tant qu'unité crue, entraîne l'adhésion à l'unité de l'Eglise visible.

Et pourtant : il y a, là tout près, l'effroyable réalité de la « falsa ecclesia » ! Calvin, pas plus que les autres réformateurs, ne peut l'ignorer. Il y a plus : il assiste au fait que la « falsa ecclesia » frappe formellement d'anathème la « vera ecclesia ». Il fut de ceux qui recherchèrent un terrain d'entente jusqu'au dernier moment. Il prit part aux colloques d'Hagnau en 1540, de Worms en 1541 — comme envoyé du duc de Lunebourg — et surtout à celui de Regensburg — en tant qu'envoyé de la ville de Strasbourg — après avoir assisté, avec Melanchthon, aux travaux préparatoires des théologiens protes-

¹ *Inst.*, IV, 1, 2. — ² *Inst.*, IV, 1, 3. — ³ *Inst.*, IV, 1, 3.

⁴ *Inst.*, IV, 1, 7. — ⁵ *Inst.*, IV, 1, 4, vers la fin.

⁶ *Inst.*, IV, 1, 3 ; plus nettement IV, 1, 2 ; Zwingli : cf. *CR Zw.*, opp. 3, 756 : « Ecclesia quae eos quoque complectitur, qui se Christi nomine falso venditant, non est sponsa Christi, neque de ista fit mentio in symbolo. »

⁷ *Passim.* — ⁸ P. ex. *CR* 34, 178. — ⁹ P. ex. *CR* 36, 245.

¹⁰ P. ex. *CR* 48, 215. — ¹¹ P. ex. *CR* 32, 31.

¹² P. ex. *CR* 32, 127. — ¹³ P. ex. *CR* 27, 660 ; 37, 385.

tants réunis à Francfort, en 1539 (son indéfectible amitié pour le grand Wittenbergeois date de là). La chose lui parut assez importante pour qu'il publie ¹, à fin 1541, les « Actes de la journée Impériale, tenue en la cité de Regespourg »². Il ira même, pour l'amour de la paix, jusqu'à ne pas s'opposer au très dangereux compromis concernant la justification, quoiqu'il ait eu de sérieux doutes, et il défend l'article qui s'y rapporte dans une lettre à Farel du 11 mai 1541 ³. En général, ses lettres de ces mois agités montrent avec quel sérieux il rechercha une entente, quelque improbable qu'ait pu lui paraître la possibilité de sa réalisation. Et sur ce point, il eut tout aussi raison que Luther, qui exprima ses doutes par des proclamations plus ou moins violentes. Regensbourg échoua, et le courant mena à Trente. Il faut toutefois remarquer que Calvin fit partie de ceux qui tentèrent d'éviter la rupture.

Pour Calvin comme pour les autres réformateurs, il est indubitable que la lutte contre l'ancien système ne représentait pas la destruction de l'unité existante de l'Eglise, mais la restauration de sa vraie nature et, partant, de la vraie unité de l'Eglise. Justement parce qu'il l'envisageait ainsi, Calvin n'était pas obligé de recourir à une sorte de négation de principe comme l'eût exigé une attitude partisane. Karl Holl a souligné la prudence avec laquelle Calvin sait nuancer son jugement ⁴, et les chapitres de droit ecclésiastique de l'*Institutio* ⁵, pleins de réminiscences historiques, ou l'« Antidote » contre les décisions des sept premières sessions de Trente, ou encore son écrit contre le pape Paul III, en 1541 ⁶, le prouvent dans les faits. Sans doute cela ne l'a-t-il pas empêché de tomber dans le ton satirique de son époque — et son *Traité des reliques* ⁷ est une petite œuvre à la fois attristante et pleine de verve qui, dans sa traduction allemande ⁸, parue en 1557 à Wittenberg (!), soutient parfaitement la comparaison avec la *Neue Zeitung vom Rhein* de Luther ! Calvin a très bien pu emprunter, dans une large mesure, la position de base de sa polémique antiromaine chez les réformateurs allemands. Les « notae » ou « symbola » de la vraie Eglise sont, pour lui comme pour la Confession d'Augsbourg, la Parole de Dieu prêchée (il ajoute : et écoutée) et les sacrements administrés conformément à leur institution par le Christ ⁹. Quand ces « notae » manquent, et que « summa necessariae doctrinae inversa est » et « sacramentorum usus corrui », l'« interitus » de l'Eglise s'ensuit certainement ¹⁰. Ou, autrement dit : si l'enseignement des apôtres et des prophètes, selon

¹ CR 5, 515 ss. — ² Texte CR 5, 524-527 = Mel. CR 4, 198 ss.

³ CR 11, 215. — ⁴ *Ouvr. cité*, p. 275, remarque 1.

⁵ *Inst.*, IV, 4 ss. — ⁶ CR 5, 465 ss. — ⁷ CR 6, 409 ss.

⁸ P. HENRY : *Leben Joh. Calvins*, 3 vol., 1844, compl. p. 205.

⁹ *Inst.*, IV, 1, 9 et *passim*. — ¹⁰ *Inst.*, IV, 2, 1.

lequel les croyants doivent fonder leur salut en Christ seul, est bien le fondement de l'Eglise, l'édifice ne peut avoir aucune assise, quand on supprime ce fondement ¹. L'Eglise vit de la Parole seule, et c'est pourquoi l'on peut dire : « nullam esse ecclesiam, quae non subiicitur verbo et regitur » ². Cette argumentation revient sans cesse sous la plume de Calvin, et il accorde visiblement plus d'importance à cette objection fondamentale qu'à la foule des abus, qu'il dit n'avoir aucune joie à dénoncer ³.

Dès le début, on fera à Calvin le reproche de diviser l'Eglise, et la façon dont il le repousse est caractéristique. Les documents les plus importants et les plus significatifs à cet égard sont ses lettres de défense à François I^{er}, qu'il inséra au début de l'*Institutio* et, surtout, sa très célèbre réponse de 1539 au cardinal Jaques Sadolet ⁴. Comment se peut-il, fait-il dire dans ce dernier écrit par son chrétien réformé à Dieu, qu'il y ait « discessio ab ecclesia » quand quelqu'un, alors que les soldats quittent les rangs dans une sauvage confusion, « signo ducis sublato, eos in stationes suas revocat » ⁵ ? Y a-t-il « discessio » quand quelqu'un combat les « primores » de l'Eglise, alors que le Christ même a parlé des loups dévorants et des faux prophètes qui s'attaqueraient à son Eglise ? ⁶ Non : « eram... mihi optime conscius, quanto uniendae ecclesiae tuae studio flagrare, modo concordiae eius vinculum esset tua veritas !... » ⁷ Oui, lui, le chrétien réformé, se serait « fait couper la tête, afin que la paix soit rétablie au sein de l'Eglise », s'il avait vraiment pu penser qu'il avait fait du bruit pour rien ⁸. Dans l'« epistola dedicatoria » à François I^{er}, Calvin s'en prend à l'objection selon laquelle ou bien l'Eglise avait dû être « intermortua » à un certain moment, ou bien les protestants combattaient l'Eglise. Calvin : Non ! « Vixit... Christi ecclesia et vivet, quamdiu Christus regnabit ad dexteram patris... » ⁹ Mais les contradicteurs pensent « ecclesiae formam semper apparere et spectabilem esse », alors qu'elle peut exister aussi « nulla apparente forma », n'ayant aucun besoin de l'éclat extérieur, mais seulement des deux « notae », dont nous avons déjà parlé. On voit nettement comment la doctrine de l'Eglise invisible est liée à celle des « notae » : Calvin compte avec le cas limite — dont il est convaincu qu'il s'est réellement présenté — où l'Eglise, comme jadis au temps d'Elie, disparaît du monde visible. Mais où il reste vrai que le Seigneur « suos et dispersos et delitescens in mediis erroribus et tenebris servavit » ¹⁰ !

¹ *Inst.*, IV, 2, 1. — ² *CR* 43, 343, cf. 200.

³ *CR* 4, 470 ; *HOLL*, p. 275. — ⁴ *CR* 5, 385 ss. ; *OS* I, 457 ss.

⁵ *CR* 5, 409 ; *OS* I, 482. — ⁶ *CR* 5, 410 ; *OS* I, 483.

⁷ *Ibid.* — ⁸ *Ibid.* — ⁹ *CR* I, 20 s. ; *OS* I, 31 s. — ¹⁰ *Ouvr. cité.*

En pratique, c'est sur cette base que Calvin va agir. Il n'a jamais nié que Dieu a laissé subsister certains « vestigia Ecclesiae » ou certains « reliquiae » dans l'Eglise du pape. (Il pense naturellement en premier lieu au baptême.)¹ Il ne discute pas qu'elle ne soit « ecclesia » ; et que, même sous la tyrannie de l'Antéchrist « Ecclesiae maneat » — mais la « vera et legitima Ecclesiae Constitutio » est complètement dénaturée². Le fait que Calvin admette l'existence de communautés isolées au sein de l'Eglise du pape est très important pour sa conception de l'Eglise. Enfin, il reconnaît naturellement qu'il y a des chrétiens isolés dans l'Eglise romaine. Mais d'un autre côté, il estime que l'opposition au papisme est le devoir pressant de tous ceux qui ont entendu le vrai Évangile. Le dur combat qu'il mena contre les nombreux « Nicodémistes » français, qui, dans un certain spiritualisme, estimaient suffisant de faire intérieurement partie de la nouvelle Eglise, en témoigne. Où les « notae » manquent, il n'y a assurément pas d'Eglise et le chrétien ne doit pas être. Car seul au signe « fidelium coetus a Turcarum conventibus discernatur »³. Il est évident que le même point de vue restait valable pour les hérésies qui se développaient aux confins de l'Eglise réformée ; et Calvin eut passablement à lutter dans cette direction aussi.

A mesure qu'il doit renoncer à l'unité avec une Eglise qui, puisqu'elle n'est pas Eglise dans sa « constitutio », ne peut pas être la vraie Eglise, Calvin s'attache de plus en plus à l'unité du protestantisme. L'unité de l'Eglise est l'unité de la « vera ecclesia », et Calvin n'a jamais douté le moins du monde que l'Eglise de l'Évangile, avec ses divers mouvements et sa théologie divisée, ne soit, dans son ensemble, la « vera ecclesia ».

Nous nous proposons ici d'étudier particulièrement la base théologique sur laquelle repose son action pratique. On peut y distinguer, à notre avis, deux points :

Premièrement : Au sein de la « vera ecclesia », Calvin distingue l'« ecclesia universalis » et les « singulae ecclesiae »⁴. Toutes deux sont visibles. Et toutes deux sont des Eglises au plein sens du terme. Malgré la dispersion dans l'espace, l'Eglise universelle « in unam... divinae doctrinae veritatem consentit, et eiusdem religionis vinculo colligata est ». Par contre, les « singulae ecclesiae » sont divisées « oppidatim et vicatim *pro necessitatis humanae ratione* ». La paix de l'« ecclesia universalis » est assurée, pour Calvin, si l'on se base, dans chaque Eglise locale et dans les rapports entre ces communautés

¹ *Inst.*, IV, 2, 11.

² *Inst.*, IV, 2, 12 ; cf. aussi *CR* 5, 403, à Sadolet ; au sujet de la distinction entre « ecclesia » et « ecclesiae », voir plus bas.

³ *Inst.*, IV, 2, 10. — ⁴ *Inst.*, IV, 1, 9.

entre elles, sur les « notae » : si « ministerium habet verbi, et honorat », si « sacramentorum administrationem ; Ecclesia procul dubio haberi et censeri meretur, *quia sine fructu illa non esse certum est* »¹. Calvin écrivit ces phrases à Strasbourg, à peu près un an avant de signer, avec les autres interlocuteurs de Worms, la confession d'Augsbourg modifiée ; il est à peine douteux que les propos de Calvin se rapportent ici à l'article VII de la Confession, qui n'était pas encore modifiée en 1539. Mais comme il met l'accent sur les Eglises isolées — il n'est pas nécessaire de le montrer ici dans le détail — il s'ensuit qu'au sein d'une Eglise délimitée il exige une unité rigoureuse de la doctrine et des sacrements, tandis qu'il se montre d'une surprenante largeur de vues en ce qui concerne l'unité de l'« ecclesia universalis ». Le document montrant le mieux cette attitude est la lettre par laquelle il bannit Sébastien Castellion, en l'an 1545². Calvin énumère les divergences entre Castellion et les Genevois, se réfère au symbole en tant que « brevis ac simplex Christianismi summa » et au principe que l'on ne condamnait (improbare !) pas à Genève « ecclesiae quae secus interpretarentur », mais qu'il craignait que des interprétations différentes (il s'agissait de la descente aux enfers) n'entraînent de grands maux³. Nous pouvons déduire de cette lettre (qui fait par ailleurs entièrement justice à Castellion) que Calvin est sans doute un défenseur intransigeant de l'unité de doctrine dans une Eglise locale, mais qu'il défend la liberté de l'« interpretatio » dans les rapports des Eglises entre elles. Un autre exemple permet de faire la même constatation. On sait qu'en 1551 un débat sur la doctrine de la prédestination s'ouvrit entre Calvin et Jérôme Bolsec, ce qui provoqua le bannissement de ce dernier et, après de nombreuses années, son retour au catholicisme. Calvin se conduisit comme le principe de l'unité de doctrine des Eglises particulières l'exigeait. D'un autre côté, Calvin suscita, en 1546, une édition française des *Loci communes* de Melanchthon, d'après la rédaction de 1545, et la pourvut d'une préface qui, sans tenter de cacher les points sur lesquels sa doctrine différait de celle de son ami wittenbergeois, défend ces divergences et recommande chaleureusement l'œuvre⁴ — quoiqu'elle soit la seule qui eût pu disputer son rang à l'*Institutio*. Au plus fort de son combat avec Bolsec, Calvin essaya, sans dissimuler les divergences, d'assurer Melanchthon de son accord sur tous les points essentiels⁵ (ce qui semblait reposer en bien des points sur une illusion de Calvin).

¹ *Ouvr. cité.*

² *CR* 11, 674 ss. ; la date n'est pas très certaine.

³ *Ouvr. cité*, 675.

⁴ P. HENRY : *Leben Calvins*, vol. I, 1835, p. 376.

⁵ *CR* 14, 414 ss.

Deuxièmement : La conception calviniste (unité de doctrine dans l'Eglise concrète, diversité dans les rapports mutuels des Eglises) suppose que la communauté de la doctrine n'est pas l'égalité de toutes les affirmations, mais l'acceptation collective des « capita », qui sont « ita necessaria cognitu, ut fixa esse et indubita omnibus oporteat ».

Par contre, il y en a d'autres « quae *inter ecclesias* (!) controversa, fidei tamen *unitatem* non dirimant »¹. C'est pourquoi il traite Servet comme un homme qui a renversé « omnia religionis nostrae principia »², et, de même, il estime que l'antitrinitaire Matteo Gribaldi renverse « praecipium fidei nostrae caput »³. Les antitrinitaires détruisirent l'« unitas fidei » et l'« ecclesiae concordia »⁴. Au contraire, il déclare, dans la préface à son deuxième écrit contre Joachim Westphal (*Aux pasteurs de Saxe et de la Basse-Allemagne*) que l'on était de part et d'autre absolument d'accord sur les « praecipuis capitibus », qu'il énumère⁵. De même, à l'époque des pires oppositions, à l'époque de son bannissement, il pouvait dire de l'Eglise de Genève, qu'il restait là-bas toutes sortes d'« impura dogmata » et de « reliquae ignorantiae », mais que l'unique question était de savoir si la « doctrina qua ecclesia Christi fundatur » y avait sa place⁶. Comme il ne conteste pas ce dernier point, il se déclare contre le séparatisme de ses partisans, des Guillermins, en se réclamant des mêmes « praecipua Christianae religionis capita, quae ad salutem sunt necessaria »⁷. On ne peut guère douter qu'il s'agisse ici de l'origine (ou au moins d'une des origines) de ce qu'on appellera plus tard les articles fondamentaux. Le concept même apparut presque dans les termes : « Doctrina qua ecclesia Christi *fundatur*. » Ce n'est pas un hasard s'il réapparaît chez un calviniste, le Français François du Jon, Franciscus Junius, dans son *Eirenicum* de l'an 1593 (le premier écrit de ce genre)⁸. Plus tard, le concept est d'une importance capitale dans l'*Irenicum* du disciple d'Ursinus David Pareus (1614)⁹ avant d'être introduit dans le vocabulaire luthérien par l'écrit sur le « fundamentalis dissensus » entre luthériens et réformés de Nicolas Hunnius qui parut en 1626 et qui n'est pas particulièrement irénique. (Nicolas Hunnius n'est donc pas l'inventeur de ce terme, comme on l'a souvent admis.)¹⁰

¹ *Inst.*, IV, 1, 12. — ² CR 14, 615. — ³ CR 16, 465.

⁴ CR 17, 237, cf. CR 20, 142. — ⁵ CR 9, 50.

⁶ CR 10 b, 275. — ⁷ CR 10 b, 352 ss.

⁸ Ed. A. Kuyper, 1882, p. 440 ; éd. de Genève, 1613, vol. I, p. 715.

⁹ Cf. K. BAUER : *Aus der grossen Zeit der theol. Fakultät zu Heidelberg*, 1938, p. 34 f. Entstehungsjahr 1606.

¹⁰ Διάσκεψις « theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae Lutheranae et Calviniana seu Reformatae », Wittenberg, 1626.

Quoique ces « articles fondamentaux », comme on les appela plus tard, aient joué un rôle évident dans l'action de Calvin en faveur de l'union, le réformateur n'a jamais expliqué précisément quels « capita doctrinae » en faisaient partie. Le texte le plus explicite est encore l'énumération que l'on trouve dans la préface de ce deuxième écrit (cité plus haut) contre Westphal : « De unico Deo veroque et legitimo eius cultu, de generis humani corruptione, de salute gratuita, de obtinendae iustitiae modo, de officio et virtute Christi, de poenitentia eiusque exercitiis, de fide quae in evangelii promissiones recumbens salutis certitudinem nobis offert, de invocatione Dei... »¹ Dans l'*Institutio*, cette énumération, qui, comme ici, ne donne que des exemples, est bien plus réduite : « Unum esse Deum, Christum Deum esse, ac Dei filium, in Dei misericordia salutem nobis consistere, ei similia. »² Il est évident que ces dogmes fondamentaux devaient comprendre l'ensemble commun des doctrines réformées. Une autre circonstance, sur laquelle Otto Ritschl³ fut le premier à attirer l'attention, est tout aussi importante, parce qu'elle rend compréhensibles plusieurs traits particuliers de l'Eglise réformée : il fut déjà question plus haut, dans le passage concernant Bolsec, de la définition de l'*Apostolicum* comme « brevis ac simplex Christianismi summa ». Ritschl montre que Calvin donne souvent — par exemple dans l'*Institutio* de 1536 déjà, et surtout dans celle de 1539⁴ — une telle importance à ce terme d'*Apostolicum*. Sur ce point, la pensée de Calvin se développe de nouveau parallèlement à celle de Melanchthon et Ritschl peut démontrer comment l'orthodoxie réformée poursuit cette voie dans la polémique *et* dans l'irénique⁵. Sans doute Calvin, quand il nomme l'*Apostolicum*, l'entend-il au sens des réformés, tout comme Melanchthon ; mais en fait, il était convaincu, et de nombreux passages le prouvent, que la Réformation se mouvait justement sur le plan du « consensus » de l'ancienne Eglise⁶. Si l'on pense à cela et si l'on ajoute — comme Ritschl l'indique également⁷ — que le Symbole a aussi un rôle important dans le culte, on comprendra peut-être que beaucoup d'Eglises influencées par la Réforme n'hésitèrent pas à croire qu'elles avaient rétabli l'unité avec l'ancienne Eglise. Ce point étant acquis, il permet de comprendre plus facilement certaines particularités de l'Eglise anglicane. Le fait que la confession, indiscutablement réformée (les

¹ CR 9, 50.

² *Inst.*, IV, 1, 12.

³ *Dogmengeschichte des Protestantismus*, vol. I, 1908, p. 353 ss.

⁴ *Ouvr. cité*, p. 355.

⁵ *Ouvr. cité*, p. 357 ss.

⁶ K. BAUER : *Ouvr. cité*, p. 20. Heidelberg a pour norme l'Ecriture et les symboles de l'ancienne Eglise, et non pas le catéchisme de Heidelberg.

⁷ *Ouvr. cité*, p. 357, en exagérant.

trente-neuf articles) ne joue pas de rôle important dans cette Eglise, tandis que l'idée de l'unité avec l'Ancienne Eglise y est primordiale, provient, indirectement il est vrai, de la tradition réformée dans laquelle la confession de foi réformée n'a qu'une importance limitée dans le temps et l'espace, ce qui correspond exactement à la conception fondamentale de Calvin. On pourrait peut-être dire que le calvinisme s'est senti catholique dans une beaucoup plus grande mesure que le luthéranisme. Cela est confirmé par le fait que la liturgie d'une Eglise inspirée par Zwingli, comme celle de Zurich, contient encore en 1675 la prière : « que nous et toute ton Eglise réformée, évangélique, vraiment catholique (*rechtkatholisch*), soyons unis en Toi... »¹ et que, en 1584, un écrit du Palatinat reproche aux luthériens d'avoir « honteusement abandonné aux papistes le titre de catholiques » et déclare l'Eglise évangélique « catholique »². Il faut remarquer que tout ceci a son origine dans le biblicisme ; mais il est significatif que Bible et Ancienne Eglise se rapprochent, ce qui n'était pas le cas partout.

Le concept d'articles fondamentaux devait faire une carrière tragique dans les disputes confessionnelles ultérieures³. On ne réussit naturellement pas à formuler ces articles. Mais, si Calvin ne prit pas la peine d'en établir une liste exhaustive, n'est-ce pas un signe d'intelligence théologique ? Car un catalogue achevé, inattaquable d'articles fondamentaux, aurait inévitablement fait ce que la dogmatique, avec ses oppositions et sa diversité, ne pouvait heureusement pas faire : il aurait remplacé le Christ vivant et les vivantes Ecritures par une doctrine. Et, comme les fondements de son ecclésiologie le montrent, c'est ce que Calvin ne voulait justement pas.

L'attitude de Calvin en tant qu'homme de l'union interne de l'Eglise évangélique a souvent été décrite et ne peut qu'être évoquée ici⁴. Ses paroles sur la position singulière de Luther, son amitié presque inépuisable pour Melanchthon, qu'aucune déception théologique ne put altérer, sa courageuse intervention en faveur des luthériens allemands à l'époque des plus lourdes menaces, après la défaite de Smalkalde et pendant l'Intérim sont bien connues. Tout aussi importants, mais peut-être un peu moins connus, sont ses conseils au roi Sigismond-Auguste de Pologne ou au protecteur d'Edouard VI d'Angleterre, le duc de Somerset, dans lesquels se révèle la largeur d'idée dont était capable l'homme qui, pour les raisons exposées

¹ A. EBRARD : *Reformiertes Kirchenbuch*, 1847, p. 22.

² H. HEPPE : *Über die Entstehung der Begriffe « luth. » und « ref. » Kirche*, p. 81.

³ *Calvinismus und Luthertum*, vol. I, p. 138. 1928. — Cf. O. RITSCHL, *ouvr. cité*, vol. IV, 1927, p. 252 ss.

⁴ Cf. G. RÜCHEL : *Calvin als Unionsmann*, 1909.

plus haut, paraissait si étroit à Genève. Tout aussi importantes sont d'autres lettres adressées à des princes en Hongrie, au Danemark, etc., qui mettent en évidence le rôle qu'il joua comme avocat de l'ensemble du christianisme, plus qu'aucun autre ne l'a fait et plus qu'aucun autre n'eût pu le faire. Mais ce n'est pas le lieu ici d'examiner tout cela en détail.

Qu'il nous soit permis, en guise de conclusion, de dire quelques mots de ce que l'on doit bien appeler le tragique des efforts de Calvin vers l'unité. Le réformateur genevois montra beaucoup plus de réserve en face de l'héritage de Zwingli que face à Luther. Il chercha cependant, suivant les traces de Bucer, avec qui il travailla sans être toutefois toujours d'accord sur tous les points, un terrain d'entente avec Zurich aussi. Et, dans ce cas, son effort fut couronné de succès. Après de longues et très difficiles discussions, après une volumineuse correspondance avec Henri Bullinger ¹, le successeur modéré de Zwingli, un accord fut réalisé sur la question de la Cène : le *Consensus Tigurinus*, en 1549. Et, précisément, cet *unique grand succès* fut, si l'on considère l'unité de l'Eglise évangélique, l'unique grand *insuccès* de Calvin. En effet, le *Consensus Tigurinus* donna matière à ce que l'on appelle la deuxième dispute de la Cène : celui qui pouvait s'entendre avec les Zurichois comme l'avait fait Calvin, n'était plus, aux yeux de nombreux luthériens, membre de la même Eglise qu'eux (ce qu'on avait toujours reconnu à Calvin auparavant) ; quoi qu'il puisse dire, il était « sacramentaire ». C'est ainsi qu'éclata la dispute. Joachim Westphal, de Hambourg, l'ouvrit par sa *Farrago* de 1552. Calvin hésita à répondre. Il nous semble qu'il veuille résumer tout ce que nous avons discuté ici quand il écrit : « Pendant quinze années entières, je me suis efforcé honnêtement de faire de ma doctrine une doctrine de médiation (« ad sedandas discordias »), dans la mesure où la vérité me le permettait ; et maintenant les attaques de ce Westphal m'entraînent dans ce combat que je hais. » ² Il a répondu et continué à répondre : des communautés étaient en jeu, qui, comme celle des réfugiés londoniens de Johannes a Lasco, avaient été réduites à la misère parce que prétendument « sacramentaires ». Mais Calvin n'a pas renoncé. Peu après l'attaque de Westphal, il soutient une tentative de conciliation de Théodore de Bèze, qui dépasse presque les limites de ce qui était théologiquement possible ³. Les Eglises réformées sont restées, en gros, sur cette voie.

¹ W. KOLFHAUS : *Calvins Verkehr mit Bullinger*, Calvinstudien, Elberfeld, 1909, p. 27 ss.

² CR 16, 429, d'après la traduction allemande de RUD. SCHWARZ : *Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, 1909, vol. II, p. 168.

³ Cf. K. BAUER : *Valérand Poullain*, 1927, p. 274 ss. — 1557 !

Nous pouvons, il me semble, faire l'économie d'une application pratique aux conversations œcuméniques. Nous formons seulement le vœu que cette fois les efforts pour l'unité de l'Eglise portent des fruits moins amers que ceux qu'ils réservèrent à Calvin, tout comme à Bucer et à Melanchthon.

OTTO WEBER

Recteur de l'Université de Goettingue

Traduit par Jacques Barbier.