

L'ecclésiologie de Calvin et son importance pour le mouvement œcuménique

Lorsque j'ai reçu une invitation à prendre la parole dans le cadre de ce colloque sur «L'ecclésiologie de Calvin et son importance pour le mouvement œcuménique»¹, j'ai été quelque peu surpris. Certes, aucune influence théologique n'a autant marqué la vie et la pensée du Vaudois du Piémont que je suis que celle de Calvin. Il est vrai également que j'ai pour profession d'être historien de la Réforme et que les dix années de ma vie passées en qualité de secrétaire de la Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants ont éveillé un vif intérêt pour le mouvement œcuménique. Mais au cours de la dernière décennie, mon attention s'est portée d'une part sur la Réforme italienne, et plus particulièrement sur Peter Martyr Vermigli, et d'autre part sur Heinrich Bullinger et la Réforme zurichoise. Votre invitation m'a donc incité à une réflexion qui essaie de faire la synthèse entre les diverses étapes de mon développement personnel. Peut-être ces remarques semi-autobiographiques ne sont-elles pas tout à fait en dehors du sujet qui m'a été attribué.

Avant de nous tourner vers le XVI^e siècle, permettez-moi de mentionner brièvement deux questions de méthodologie. Il est toujours risqué de se référer à des autorités du passé pour leur demander conseil sur des questions qu'elles ne sauraient connaître mieux que nous. Il y a des problèmes que nous devons affronter nous-mêmes et au sujet desquels les générations passées n'ont rien à nous dire. Nul ne songerait à se référer à Zwingli pour approuver la guerre nucléaire ou la combattre. Aucun neurobiologiste ne fonderait son étude du système nerveux sur le *Liber de Anima* de Melanchthon. Mais pourtant, certaines questions – et ce sont les plus profondes – concernent la totalité de l'expérience humaine et nous impliquent dans un dialogue où Paul, Augustin, Thomas d'Aquin, Luther et d'innombrables autres chrétiens éminents auraient certainement des choses pertinentes à dire. L'enseignement de Calvin sur l'Église et son importance pour le mouvement œcuménique en fournit la preuve. Le fait est que tous les fondateurs du protestantisme ont affronté ce problème. Au cours de la première période de la Réforme, Luther, Zwingli, Écolampade et Melanchthon ont procédé à une remise en question fondamentale de la pratique des sacrements et de l'autorité papale et ont jeté les bases de l'ecclésiologie protestante en affirmant l'existence d'un lien indissoluble entre

¹ Ce sujet a récemment été traité par Lukas Vischer, *Pia Conspiratio. Calvin's Commitment to the Unity of Christ's Church*, Genève 2000; Aladair Heron, *The relevance of the Early Reformed Tradition, particularly of Calvin, for an Ecumenical Ecclesiology Today*, in *The Church in Reformed Perspective. A European Reflection*, Genève 2002, 47-74; Gottfried W. Locher, *Signs of the advent. A study in Protestant ecclesiology*, Fribourg 2004.

l'Église, la Parole et les sacrements. Plus tard, Bucer, a Lasco, Knox, Vermigli, Zanchi et Beza ont modifié les formulations de la génération précédente par une série de distinguos raffinés² ou ont même ajouté la discipline aux *notae ecclesiae*. D'autres, comme Schwenckfeld et Hubmeier, en vinrent à la conclusion que la sainteté de la vie faisait partie des caractéristiques de la vraie Église. Ce n'est pas diminuer les mérites des prédécesseurs ni des contemporains de Calvin que d'affirmer que c'est à lui qu'on doit la réflexion la plus approfondie et la plus fructueuse sur l'Église. C'est pourquoi il vaut la peine de considérer attentivement son ecclésiologie. Toutefois, nous lui devons, comme aux autres penseurs de jadis, d'éviter de placer dans sa bouche nos propres questions et préoccupations et de faire de lui la caisse de résonance de nos idées. Si nous recherchons un dialogue authentique, il semble parfaitement raisonnable de découvrir tout d'abord ce que Calvin dit et de le laisser intervenir dans nos débats, même si cela nous déconcerte. D'un autre côté, il n'est pas moins évident que nous avons parfaitement le droit de manifester notre désaccord avec lui, le cas échéant.

Ma seconde remarque concerne l'utilisation des sources. Nombreux sont ceux qui ont essayé de retracer la démarche ecclésiologique de Calvin. Les études plus anciennes³ mettent en général l'accent sur la pensée doctrinale de l'auteur dans les *Ordonnances ecclésiastiques* et dans la dernière édition de l'*Institution*. Ces dernières années, il est apparu toujours plus clairement que si nous voulons connaître la totalité de sa pensée sur ce sujet, nous devons consulter pratiquement l'ensemble de son œuvre, en prenant aussi en compte les écrits polémiques, les catéchismes⁴, les commentaires bibliques et les sermons⁵, sans oublier la correspondance⁶. Par ailleurs, les efforts pour élucider la pratique du ministère de la Parole et des sacrements dans la Genève de Calvin⁷, ainsi que les récentes recherches sociologiques

² Par exemple: l'Église visible et invisible, la vraie et la fausse, la locale et l'universelle, l'unité dans la doctrine et la diversité dans l'organisation, etc.

³ Willhelm Niesel, *Die Theologie Calvins*, Munich 1938 (en angl. *The Theology of Calvin*, 1956); Alexandre Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, Paris 1964; Otto Weber, *Calvins Lehre von der Kirche*, in du même, *Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche*, Neukirchen 1968, 19-104; Léopold Schümmer, *L'ecclésiologie de Calvin à la lumière de l'Ecclesia Mater*, Berne 1981; Harro Höpfl, *The Christian Polity of Jean Calvin*, Cambridge 1982; Stefan Scheld, *Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei Calvin*, Stuttgart 1989; Richard C. Gamble, *Calvin's Ecclesiology: Sacraments and Deacons*, New York & Londres 1992.

⁴ Robert M. Kingdon, *Catechesis in Calvin's Geneva*, in John van Engen (sous la dir. de), *Educating People of Faith*, Grand Rapids 2004, 294-313; John Hesselink, *Calvin's Use of Doctrina in His Catechisms* (exposé non publié, présenté lors du Congrès international sur Calvin, Emden, août 2006).

⁵ Peter Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1994; Max Engammare, *Sermons sur la Genève*, Neukirchen-Vluyn, 2000; W. H. Th. Moehn, *God calls us to His Service*, Genève 2001; H. J. Selderhuis, *Church on Stage: Calvin's Dynamic Ecclesiology*, in David Foxgrover (sous la dir. de), *Calvin and the Church*, Grand Rapids, 2002, 46-64.

⁶ Jean-Daniel Benoit, *Calvin and His Letters: A Study of Calvin's Pastoral Counselling Mainly from His Letters*, Oxford 1986; William G. Naphy, *Calvin's Letters: Reflections on Their Usefulness in studying Geneva History*, in "Archiv für Reformationsgeschichte" 86 (1995), 67-89.

⁷ Elsie A. McKee, *Calvin and his colleagues as pastors: some new insights into the collegial ministry of word and sacraments*, in Herman J. Selderhuis (sous la dir. de), *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, Genève 2004, 9-42;

dans le domaine de la vie religieuse populaire ont contribué à donner de nouvelles couleurs à cet aspect de l'activité du réformateur⁸. Toutes ces sources sont extraordinairement riches, mais nous ne saurions nous y arrêter ici. Le présent exposé a pour objectif d'examiner l'importance de l'ecclésiologie de Calvin pour le mouvement œcuménique, et la meilleure manière d'y parvenir consistera à nous référer essentiellement à ce qui constitue la base de son enseignement sur l'Église, à savoir le Livre IV de l'édition de 1559 de l'*Institution*, qui comporte 20 chapitres si on inclut, comme il convient de le faire, ce qui se rapporte au gouvernement civil.

Compte tenu de ces deux considérations et sans perdre de vue notre objectif premier, je me propose d'examiner quelques-uns des thèmes centraux de l'ecclésiologie de Calvin en les regroupant en trois chapitres: 1) L'Église, mère et école; 2) Les marques de l'Église: Parole et sacrements; 3) L'Église et le gouvernement civil institué par Dieu.

1) L'Église, mère et école

On trouve dans la pensée des réformateurs, tant luthériens que réformés, la conscience très vive du double aspect de l'Église, à la fois société invisible, ou sainte et spirituelle, des vrais fidèles et organisation terrestre et imparfaite de ceux qui s'affirment chrétiens. Lors de la Première dispute de Zurich déjà (1523), Zwingli oppose «l'Église des pontifes» à la vraie Église, «épouse sans tache de Jésus Christ, conduite et vivifiée par l'Esprit de Dieu»⁹. Bullinger, dans ses *Décades* (1549-1551) établit une distinction claire entre «l'Église intérieure et invisible» que nous confessons dans le Credo et «l'Église visible et extérieure, ... que les hommes reconnaissent comme Église par l'écoute de la parole de Dieu et la participation aux sacrements et par la confession publique de leur foi»¹⁰. Tout comme les autres réformateurs, Calvin n'atténua jamais l'opposition entre Église visible et invisible, mais face au retour en force du catholicisme et à l'expansion de l'anabaptisme, il mit toujours davantage l'accent sur l'Église en tant qu'institution visible, reconnaissable à certaines marques distinctives. Tout en continuant à opposer ces deux pôles, souvent dans une même

⁸ William G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*, Manchester-New York, 1994; du même, *Church and State in Calvin's Geneva*, in David Foxgrover (sous la dir. de), *Calvin and the Church*, Grand Rapids, 2002, 13-28. Depuis 1987, une équipe de chercheurs (Thomas A. Lambert, Isabella M. Watt, Jeffrey R. Watt) sous la direction de Robert M. Kingdon est en train de publier les *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin* et d'examiner des aspects importants de la vie de l'Église et de la pratique religieuse populaire. Pour une bibliographie plus complète, voir Jeffrey R. Watt, *Childhood and youth in the Geneva Consistory minutes*, in H. J. Selderhuis (sous la dir. de), *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, Genève 2004, 43-64, ici 42.

⁹ Huldreich Zwingli, *Sämtliche Werke [= Z]*, vol. I, 538.

¹⁰ H. Bullinger, *Décades*, ed. Parker Society, Cambridge 1852, vol. IV, 17. Concernant l'ecclésiologie de Bullinger, voir Peter Opitz, *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studien zu den "Dekaden"*, Zurich 2004, 417-461.

phrase, il tourna de plus en plus son attention vers l'Église visible, en affirmant la nécessité d'être en communion avec elle: «Just as we must believe, therefore, that the former church, invisible to us, is visible to the eyes of God alone, so we are commanded to revere and keep communion with the latter, the visible church.»¹¹ Bien que par définition l'Église soit imparfaite et comprenne de nombreux hypocrites, Calvin ne cesse d'insister sur le fait que le schisme est un péché: «For the Lord esteems the communion of his church so highly that he counts as a traitor and apostate from Christianity anyone who arrogantly leaves any Christian society, provided it cherishes the true ministry of Word and sacraments.»¹²

Il faut remarquer que les toutes premières images dont se sert Calvin pour discuter de l'Église visible sont celles de la mère et de l'école, qu'il associe fréquemment¹³. Il convient ici de citer quelques phrases caractéristiques, dont on trouve de nombreux parallèles dans les commentaires sur les épîtres pastorales¹⁴ et dans le sermon 30 sur l'Épître aux Galates (1557/58)¹⁵.

«...Or je commencerai par l'Église, au sein de laquelle Dieu a voulu que ses enfants soient assemblés, non seulement pour être nourris par le ministère de celle-ci pendant qu'ils sont encore en âge d'enfants, mais pour qu'elle exerce toujours un soin maternel à les gouverner, jusqu'à ce qu'ils soient venus en âge d'homme, voire qu'ils atteignent

¹¹ Inst. IV.1.7. (les citations sont tirées de la traduction anglaise de *l'Institution*, établie par Ford Lewis Battles)

¹² Inst. IV.1.10.

¹³ Cf. Raymond A. Blacketer, *The School of God. Pedagogy and Rhetorics in Calvin's interpretation of Deuteronomy*, Dordrecht 2006, 40-42.

¹⁴ Com. de 1 Tm 3,15, CO 52, 288. L'Église est la mère de tous les croyants «parce qu'elle leur donne une nouvelle naissance par la Parole de Dieu, les instruit et les nourrit durant toute leur vie, les rend forts et, finalement, les amène à la perfection achevée»; com. de 1 Tm 5,7, CO 52, 308. L'Église est «l'école de Dieu», la colonne et le soutien de la vérité», parce qu'elle nous instruit «par l'étude d'une vie sainte et parfaite»; com. de 1 Tm 4,6, CO 52, 298.

¹⁵ Com. de Ga 4, 26-31: «... De même, nous devons aujourd'hui prendre garde, quand nous parlons de 'l'Église', de veiller à ce que nous ne soyons pas de cette semence illégitime; car si nous avons hypocritement prononcé le nom de Dieu devant les hommes, il est certain qu'il nous rejettera et nous bannira de sa famille. Dieu fait un grand honneur à l'Église lorsqu'il l'appelle mère de tous les croyants. Cela nous rappelle les paroles de Paul en un autre endroit, lorsqu'il dit que l'Église est la colonne et le soutien de la vérité de Dieu dans le monde [1 Tm 3,15]. Cela ne signifie pas que la vérité doit être étayée par les pécheurs que nous sommes, prompts à la légèreté et à l'inconstance et enclins à la fausseté. Comment la vérité de Dieu pourrait-elle reposer sur les épaules des hommes instables que nous sommes? Pourtant, dans sa bonté infaillible, il a souhaité que la Parole soit proclamée ici-bas et a confié cette responsabilité à ceux qu'il a appelés. C'est pour cette raison que l'Église est ici appelée 'mère de nous tous'. Comme le déclare le Seigneur Jésus, Dieu est notre seul Père [Mt 23,9]. Dieu est notre Père spirituel et ne saurait avoir de rival. C'est lui qui nous donne l'espérance de la vie éternelle par l'intermédiaire de son Église authentique dans laquelle il a déposé la semence incorruptible de sa Parole. Comme le déclare le prophète Esaïe, 'mes paroles que j'ai mises dans ta bouche ne s'écarteront pas de ta bouche, ni de la bouche de ta descendance, ni de la bouche de la descendance de ta descendance, dit le Seigneur, dès maintenant et pour toujours' [Es 59,21]. C'est ainsi que Dieu gouverne son peuple par sa Parole. Voilà le message qu'il a laissé comme un dépôt précieux et un trésor de grand prix pour le salut de son Église, pour nous régénérer et nourrir nos vies spirituelles.»

le dernier but de la foi. Car il n'est pas licite de séparer ces deux choses que Dieu a conjointes (Marc 10 : 9): c'est que l'Église soit la mère de tous ceux dont il est le Père....»¹⁶

«...Mais parce que maintenant mon intention est de parler de l'Église visible, apprenons du seul titre de *mère* combien la connaissance nous est utile, voir nécessaire, d'autant qu'il n'y a nulle entrée en la vie permanente, sinon que nous soyons conçus au ventre de cette mère, qu'elle nous enfante, qu'elle nous allaite de ses mamelles, finalement qu'elle nous tienne et garde sous sa conduite et son gouvernement, jusqu'à ce qu'étant dépouillés de cette chair mortelle nous soyons semblables aux Anges (Mat. 22: 30). Car notre faiblesse ne souffre pas que nous soyons retirés de l'école, jusqu'à ce que nous ayons été disciples tout le cours de notre vie.

Il est aussi à noter que, hors le giron de cette Église, on ne peut espérer la rémission des péchés ni salut aucun, témoin Esaïe (Es. 37: 32) et Joël (3: 5). Ezéchiel s'accorde, en disant que ceux que Dieu veut exterminer de la vie céleste, ne seront point au rôle de son peuple (Ezéch. 13: 9). Et à l'opposite il est dit que ceux qui se convertiront au service de Dieu et à la vraie religion, viendront s'enrôler parmi les citoyens de Jérusalem (Es 56:5; Ps. 87: 6)... Par ces mots la faveur paternelle de Dieu, et le témoignage spécial de la vie spirituelle est restreint au troupeau de Dieu, afin que nous soyons avertis que c'est une chose pernicieuse et mortelle de se distraire ou séparer de l'Église. »¹⁷

Permettez-moi de mentionner en passant que le recours à ces anciennes métaphores n'est pas propre à Calvin.¹⁸ Luther utilise un langage similaire dans son *Grand catéchisme*: «Hors de l'Église chrétienne, c'est-à-dire là où n'est pas l'Évangile, il n'y a pas de pardon et donc pas de sainteté. ... L'Église est la mère qui engendre et porte chaque chrétien par la Parole de Dieu.»¹⁹ Bullinger se penche aussi longuement sur l'idée de l'Église assimilée à une mère

¹⁶ Inst. IV. 1.1

¹⁷ Inst. IV.1.4. Cf. également Inst. 4.1.20 et Com. sur Esaïe 33:24.

¹⁸ La métaphore qui assimile l'Église à une mère remonte à Cyprien, *De ecclesiae unitate* 6, in PL 4, 519: «Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem» et à Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 88, serm. 2, in PL 39, 1512. Cf. Joseph C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, Washington 1943.

¹⁹ Martin Luther, *Grand catéchisme*, 2^e partie, Le Credo, troisième article.

dans ses *Décades*²⁰ et, dans ses commentaires²¹, applique souvent à l'Église l'image de l'école. L'un et l'autre insistent sur le fait que l'Église, «mère des croyants» et «école de Dieu», joue un rôle unique et indispensable dans l'œuvre du salut. Plus précisément, Calvin affirme qu'avant la chute, Dieu entendait que la nature soit l'école où nous apprendrions la piété²² mais que maintenant, l'humanité déchue a besoin d'une sorte de pédagogie curative. L'enseignante, ou si l'on préfère, la salle de classe, n'est plus la nature mais l'Église maternelle. S'il ne souligne pas que l'Église est le prolongement de l'incarnation,²³ Calvin lui attribue néanmoins un rôle prépondérant dans l'économie du salut. Tandis que l'incarnation du Christ constitue le premier et unique moyen par lequel Dieu s'adapte à nous²⁴, l'Église est le moyen secondaire auquel Dieu recourt également pour s'approcher de nous et se rendre accessible à nous. Et tandis que Calvin laisse à Dieu la liberté de communiquer sa grâce autrement que par l'Église²⁵, l'Église constitue d'ordinaire le milieu dans lequel la foi naît, se nourrit et se fortifie. Cela se fait plus précisément par le ministère de la Parole et des sacrements, comme le montrent clairement les paragraphes qui suivent et plus encore le sermon sur Galates 4,26-32.

Il n'est pas nécessaire ici de réexposer la doctrine calvinienne des quatre ordres ou offices du ministère. Ce qui importe, ce n'est pas l'existence des quatre offices, mais leur statut. Si le ton est relativement mesuré, le tableau que suggèrent ces phrases est considérablement différent de la doctrine catholique traditionnelle au sujet des offices dans l'Église, qui avait lié l'autorité du détenteur de l'office à celui-ci. Un évêque ou un prêtre ont certains pouvoirs accordés par Dieu qui sont inhérents à leur office, qu'ils fassent bon usage de ces pouvoirs ou qu'ils en abusent manifestement. Dans l'Église que Calvin envisage, Dieu se réserve toute l'autorité²⁶, bien qu'il choisisse d'exercer celle-ci par l'entremise des ministres de l'Église. De même que Dieu se fait entendre dans le Christ et dans son Évangile, de même le Christ communique avec nous par l'entremise de ses ministres. Calvin attribue une fonction si élevée au ministère qu'il peut écrire ce qui suit dans son Commentaire sur Galates 4,26:

«...Il est certain que celui qui refuse d'être un fils du Christ souhaitera en vain avoir Dieu pour Père, car c'est seulement par l'intermédiaire de l'Église que nous sommes

²⁰ Heinrich Bullinger, *Décades*, vol. IV. 90-92

²¹ Par exemple, Heinrich Bullinger, *Daniel Sapientissimus Dei Propheta...*, Zurich 1565, 3a-5a.

²² Inst. II.6.1.

²³ Contrairement à Schümmer, *L'Écclésiologie de Calvin*, 50-53, et Scheld, *Media salutis*, 128.

²⁴ Pour la notion d'«adaptation» dans la pensée calvinienne, voir John Balsarak, *Divinity Compromised. A Study of Divine Accomodation in the Thought of John Calvin*, Dordrecht 2006.

²⁵ Inst. IV.1.5.

²⁶ Inst. IV.3.1.

'nés de Dieu' [1 Jn 3,9] et éduqués tout au long de notre enfance et de notre jeunesse, jusqu'à ce que nous parvenions à l'âge d'homme. Le terme de 'mère de tous' reflète le plus grand crédit et le plus grand honneur accordés à l'Église.»²⁷

Ce bref résumé de la conception calvinienne de l'Église mère des croyants suggère deux remarques. Premièrement, contrairement à certaines évolutions postérieures dans le protestantisme, on constate chez Calvin une véritable centralité de l'Église et la primauté de la dimension collective de la foi dans le dessein de la condescendance gracieuse de Dieu à notre égard. Je crois qu'il est absolument nécessaire d'insister sur ce point, car de nombreuses Églises de la Réforme sont en désaccord avec lui, affirmant certes la centralité de la vie communautaire, mais en conservant une conception individualiste de la foi. Pourquoi les chrétiens réformés, si attachés à l'individualité dans le Christ, sont-ils souvent si réticents face à la prise de conscience collective qui devrait découler de l'idée que l'Église occupe une place centrale dans le dessein de Dieu? Certes, le message de l'Évangile s'adresse à l'individu, la foi est toujours une affaire individuelle et personnelle et au sein de la communauté chrétienne, l'individualité de chaque personne est approfondie et mise en évidence. Mais en même temps, toutefois, par le ministère de la Parole et des sacrements, cet individualisme qui se suffit à lui-même devrait être progressivement aboli; par la vie de la communauté, la gloire de Dieu devrait figurer toujours plus au cœur des aspirations et des prières de chacun.

Deuxièmement, ces métaphores de l'Église mère et école débouchent sur une vaste gamme d'expressions imagées, voire poétiques, pour autant qu'on ne les interprète pas dans le sens de *Mater et Magistra*, c'est-à-dire comme un *magisterium* dont serait investie la hiérarchie ecclésiastique, comme le fait la *Professio fidei Tridentina* de 1564²⁸, mais qu'on revienne plutôt à la conception calvinienne de l'enseignement fidèle de la Parole de Dieu. Oui, le langage de l'Église est trop masculin. Nous avons occulté le fait que l'Église est l'épouse du Christ et la mère de tous les croyants. En éliminant la mère de la doctrine de la nouvelle naissance, nous avons obligé les femmes à faire une nouvelle place au langage féminin. Pis encore, en niant la nécessité de l'Église visible dans la sotériologie, nous avons ignoré la mère – qui est maintenant en train de mourir, privée, dans notre conception, de sa qualité d'instrument propre à vivifier et à sanctifier les âmes. Certes, Dieu est notre seul Père, mais c'est l'Église qui est notre Mère, celle qui nous nourrit par la présence de l'Esprit Saint. Au

²⁷ Com. sur Ga 4,26.

²⁸ Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*[...], Freiburg i. Br. ³⁷1991, 1868: “Sanctam catholicam et apostolicam Romanam Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco; Romanoque Pontifici, beati Petri Apostolorum principis successoris ac Iesu Christi vicario, veram oboedientiam spondeo ac iuro.”

cours des 350 dernières années, cette image a été largement exclue de la théologie réformée. La seule exception que je connaisse est celle de Jean Amos Comenius, auteur de cette œuvre très touchante qu'est *Le legs de la mère mourante* (1650).²⁹ Mais certains indices laissent espérer: à tout le moins, la remise en honneur de l'imagerie de la mère et de l'école manifesterait un retour à une manière biblique de penser l'Église dans ses rapports avec le Christ et, espérons-le, permettrait de retrouver l'une des images les plus parlantes de notre conception du rôle de l'Église dans le salut.³⁰

2) Les marques de l'Église: Parole et sacrements

Comment reconnaître l'Église visible? Comme on le sait, Calvin modifia légèrement la Confession d'Augsbourg pour nous laisser l'affirmation réformée classique: «*Car partout 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 nullement douter qu'il y ait Église.*»³¹ Il faut remarquer combien ce langage est sans ambiguïté: la Parole de Dieu est non seulement «purement prêchée» mais aussi «écoutée». Dans les *Décades*, par exemple, Bullinger, l'autre père de la tradition réformée, affirme dans son premier sermon: «Il y a deux marques principales et spéciales: la prédication sincère de la Parole de Dieu et la participation licite aux sacrements du Christ.»³² L'adjonction de Calvin souligne qu'il est important que les fidèles écoutent ce qui est prêché et le mettent en pratique dans leurs vies, au niveau tant individuel que collectif.

Bien sûr, il ne s'agit pas là d'une définition au sens propre mais plutôt d'une manière de déterminer où on est en présence d'une Église. Il peut y avoir de nombreux autres aspects se rapportant à la notion d'Église qui jouent un rôle dans l'accomplissement de son dessein essentiel, déclare Calvin, mais tant qu'on prêche et qu'on écoute fidèlement la Parole de Dieu et qu'on administre correctement les sacrements, il y a une Église. Selon lui, la prédication

²⁹ Pamphlet exprimant son désespoir face aux termes du Traité de Westphalie, dans lequel l'auteur examine si l'Unité des Frères moraves en exil devrait se dissoudre. Traduction anglaise *The bequest of the Unity of Brethren*, réalisée et publiée par Matthew Spinka. Chicago, 1940.

³⁰ Cf. Es 49; 50; 54; 66, ss; Jr 3,4. L'Apocalypse dépeint l'Église comme une mère donnant naissance au Messie (Ap 12). De même, l'apôtre Paul se réjouit que «la Jérusalem d'en haut est libre, car c'est elle notre mère» (Ga 4,26). D. G. Hart, *Rediscovering Mother Kirk . Is High-Church Presbyterianism an Oxymoron?*, in "Touchstone", 13 (2000), N° 10, dans une synthèse généralement utile, bien que marquée par le pathos de l'orthodoxie presbytérienne, souligne l'importance de ces deux métaphores pour le culte, l'éthique et la vie de l'Église.

³¹ Inst. IV.1.9. Dans la *Confessio Augustana*, art. 7, l'Église est définie comme «congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta», in BSLK, Göttingen, 1967, 61.

³² Heinrich Bullinger, *Décades*, vol. IV,18.

doit généralement être accompagnée de l'administration des sacrements qui, en tant qu'«appendices» de l'Évangile servent à nous raffermir et à nous soutenir dans la foi.³³ Parlant de cette relation entre la prédication et les sacrements, Calvin remarque que la communion fait partie du culte dans son intégralité:

«Il n'a pas été institué pour qu'il fût pris un fois l'an, e ce par forme acquit, comme maintenant en est la coutume publique, mais afin qu'il fût en fréquent usage à tous le chrétiens, pour leur remettre souvent en mémoire la passion de Jésus-Christ; recordation et souvenance par lesquelles leur foi fut soutenue et confirmée, et eux incités et exhortés à faire confession de louange auf Seigneur, et à magnifier et publier sa bonté ; par lesquelles finalement, la charité mutuelle entre eux fût nourrie et entretenue, et aussi afin qu'ils se la testifiassent les uns aux autres, voyant ca conjonction en l'unité du corps de Jésus-Christ.»³⁴

La prise de conscience de la faiblesse de notre foi devrait nous conduire à découvrir le pouvoir des aides et soutiens que Dieu a prévus pour nous dans l'Église, notamment la prédication et les sacrements, qui raffermissent et soutiennent notre foi. Sa conviction confère une certaine emphase à son affirmation:

«Il nous faut donc diligemment retenir les marques ci-dessour mises, et les estimer selon le jugement de Dieu. Car il n'y a rien que Satan machine plus de faire, que de nous amener à l'un de ces deux points : qu'en abolissant ou effaçant les vrais signes par lesquels nous pouvons discerner l'Église, il nous en ôte toute vraie distinction ou bien de nous induire à nous les faire mépriser, afin de nous séparer et révolter de la communauté de l'Église..»³⁵

Il est significatif que Calvin ne suit pas Bucer et Écolampade, comme le fait généralement la tradition réformée, pour considérer la discipline de l'Église comme *nota ecclesiae*, de même qu'il n'accepte pas la conception anabaptiste de l'Église, imprégnée de la conviction que la sainteté parfaite constitue une nécessité. Le fait est que, pour Calvin, affirmer que la sainteté est une marque de l'Église pure est une prétention illusoire. Conscient qu'il importe que la vie sainte découle de l'Évangile, il estime que les imperfections de la vie ne devraient pas servir de prétexte pour s'éloigner de l'Église. Dans un passage très fort, il avance que juger l'Église mauvaise est une chose, mais que cela n'autorise pas à affirmer qu'il n'existe aucune Église à

³³ Inst. IV.14.3.

³⁴ Inst. IV.17.44.

³⁵ Inst. IV.1.11.

cause de l'impossibilité d'avoir une Église pure. Il est vain d'attendre qu'une Église terrestre soit entièrement purifiée, car la perfection de la vie n'est pas en soi une caractéristique de l'Église. La marque de la vraie Église, ce sont la Parole et les sacrements.³⁶

Plusieurs aspects de cette description très claire des marques de l'Église mériteraient de faire l'objet de commentaires particuliers, mais il faut en relever au moins un, à savoir la relation entre la prédication et les sacrements. Les échanges œcuméniques du siècle passé ont fait prendre conscience de la réalité ecclésiale qui est au cœur de ces phrases, en même temps que de ce singulier phénomène qu'est le logocentrisme, si souvent présent dans l'ecclésiologie réformée actuelle. A partir de ces passages bien connus de l'*Institution*, la théologienne nord-américaine Martha L. Moore-Keish³⁷, qui se rattache à la famille réformée mondiale, soulève un certain nombre de questions pertinentes et qui nous interpellent: la théologie réformée considère-t-elle vraiment la Parole et les sacrements comme les marques de l'Église? Certes, elle affirme que ce sont là les marques qui nous permettent de savoir où est l'Église, mais dans la pratique, cette affirmation n'est pas toujours confirmée. La théologie réformée met l'accent sur la place centrale de la Parole, mais qu'en est-il des sacrements? A-t-elle consacré suffisamment de temps et d'énergie à examiner comme ils le méritent le baptême et la cène en tant que marques de l'Église?

³⁶ Inst. IV.1. 13.: «Quant à l'imperfection des mœurs, nous en devons beaucoup plus endurer. Car il est facile de trébucher en cet endroit, et le diable a de merveilleuses machinations pour nous séduire. Il y en a toujours quelques-uns qui se faisant accroire qu'ils avaient une sainteté parfaite, comme s'ils eussent été quelques Anges du Paradis, ont méprisé toute compagnie des homes en laquelle ils apercevaient quelque faiblesse humaine. Tels ont été jadis ceux qu'on nommait *cathares*, c'est-à-dire les purs, et aussi les *donatistes*, qui approchaient de la folie des autres. Aujourd'hui il y a quelques anabaptistes semblables, à savoir ceux qui veulent paraître le plus habiles, et qui pensent avoir profité plus que les autres.

Il y en a d'autres qui pèchent plus par un zèle de justice inconsidéré, que par une telle outrecuidance. Car quand ils voient qu'entre ceux auxquels l'Évangile est annoncé, le fruit n'est pas correspondant à la doctrine, incontinent ils jugent qu'il n'y a là nulle Église. Quant à leur offense, elle est très juste ; et certes nous en donnons trop de manière, et ne pouvons aucunement excuser notre maudite paresse, que Dieu ne laissera point impunie, comme déjà il commence à la châtier d'horribles verges. Malheur donc sur nous, qui faisons par notre licence désordonnée, que les consciences débiles son navrées et scandalisés par nous ! Néanmoins, ceux dont il est question faillent aussi de leur part, en tant qu'ils outrepassent la mesure. Car là où le Seigneur requiert qu'ils usent de clémence, la laissant derrière ils s'adonnent entièrement à la rigueur et à la sévérité. Car en estimant qu'il n'y a nulle Église sinon celle où ils voient une parfaite pureté et sainteté de vie, sous ombre de haïr les vices ils se séparent de l'Église de Dieu, pensant se retirer de la compagnie des méchants. Ils allèguent que l'Église de Jésus-Christ est sainte (Eph. 5:26). Mais il faut qu'ils écoutent ce que lui-même en dit: qu'elle est mêlée de bons et de mauvais. Car la parabole est vraie, où il la compare à un rets, qui attire toutes sortes de poisons qui ne sont point choisis jusqu'à ce qu'ils viennent à la rive (Mat. 13 : 47-58). Qu'ils écoutent ce qu'il en dit en une autre parabole : c'est qu'elle est semblable à un champ qui, après avoir été semé de bon froment, est aussi gâté d'ivraie dont la bonne moisson ne peut être nettoyée, jusqu'à ce qu'elle soit amenée à la grange (Mat. 13 : 24-30). Finalement, qu'ils écoutent ce qui est dit encore en une autre parabole : qu'elle est semblable à une aire, en laquelle le grain est assemblé en un monceau, de telle sorte qu'il est caché sous la paille jusqu'à ce qu'il soit vanné et criblé pour être mis au grenier (Mat. 3 : 12). Puisque le Seigneur prononce que l'Église sera sujette à cette misère jusqu'au jour du jugement, d'être toujours chargée de mauvais hommes, c'est en vain qu'ils la cherchent entièrement pure et nette. »

³⁷ Martha L. Moore-Keish, *Calvin, Sacraments and Ecclesiology: what makes a Church a Church*, in <http://reformedtheology.org/SiteFiles/PublicLectures/Moore-KeishPL.html>

Cette critique n'a rien de nouveau. Les catholiques romains, les luthériens, les anglicans *High Church* et même certains spécialistes éminents de l'œcuménisme font fréquemment la remarque que les chrétiens réformés n'ont souvent qu'une notion insuffisante de l'Église visible. Cette remarque est-elle justifiée? En théorie, non, mais dans la pratique il faut bien souvent répondre par l'affirmative. Si tel est le cas, à quoi cela est-il dû? Est-ce une réaction à l'égard des modes sacramentalistes qui nous empêche de développer une vie ecclésiale au sens plein du terme, qui comprenne à la fois la Parole et les sacrements? Et surtout: comment remédier à cet état de choses? Partant de l'idée qu'il y a dans la pensée calvinienne une tendance à sous-estimer le lien indissoluble entre la prédication et les sacrements, Moore-Keish propose comment enrichir notre conception de l'Église en réintégrant la théologie sacramentelle dans l'ecclésiologie. Permettez-moi de résumer ses propositions:

1. Les sacrements nous présentent au Christ et nous lient à lui, donc leur pratique fréquente nous aide à concevoir l'Église comme le corps du Christ.
2. Les sacrements nous rassemblent en une communauté et donc nous aident à donner à l'Église sa valeur de peuple de l'Alliance.
3. Les sacrements nous appellent à reconnaître le péché et donc incitent l'Église à confesser ses imperfections et ses manques.
4. Les sacrements nous rappellent notre dépendance, et de cette manière l'Église se souvient qu'elle est une entité dépendante des dons et des actions de Dieu.
5. Les sacrements reconnaissent à la fois notre pleine humanité et la pleine humanité du Christ; ainsi l'Église aussi se souvient qu'elle est une institution pleinement humaine, responsable tant des corps que des âmes de ses membres.
6. Les sacrements sont des actes éthiques et donc appellent l'Église à être une communauté de vie sainte, tant dans le domaine privé que public.
7. Les sacrements nous rappellent la venue du règne de Dieu; donc l'Église sacramentelle est une communauté eschatologique, «répétition générale» vivante du règne de Dieu.

D'une manière générale, Moore-Keish semble croire que «pour Calvin, les sacrements comprennent le don de Dieu et leur réception par les humains: Jésus-Christ vient à nous dans le pain, le vin et l'eau et à travers eux, mais nous devons avoir la foi pour recevoir ce don... Cela pourrait être ce que l'ecclésiologie de Calvin a de plus valable et de plus dérangeant à nous enseigner aujourd'hui: que l'Église n'est pas quelque chose que nous formons de notre

propre accord. Elle n'est pas le produit de notre aspiration à Dieu, mais un don de Dieu qui descend vers nous.»

Je n'ai rien de crucial à ajouter à cela, sinon que je voudrais souligner combien notre pratique des sacrements est éloignée de la conception que Calvin a de ceux-ci.³⁸ Certes, cela n'implique pas que les Églises réformées ont tort d'accorder à l'Écriture, à la doctrine et à la prédication la valeur qu'elles leur confèrent – ou du moins leur conféraient, car ces aspects de notre héritage ne sont plus guère en honneur parmi nous, pour notre plus grande perte. Néanmoins, il faut dire que l'accent mis sur le texte et la prédication a marginalisé et déprécié les sacrements, si bien que leur message au sujet du Seigneur crucifié et vivant, vie de l'Église, n'est plus entendu clairement et que l'eucharistie devient le simple appendice d'un service de prédication au lieu de l'acte cultuel principal d'une assemblée, comme Calvin le voulait. Il est certainement excessif d'invoquer une antithèse Parole / sacrements, comme le font Moore et d'autres critiques, mais le logocentrisme disproportionné de l'ecclésiologie réformée n'en demeure pas moins une réalité et il pourrait même être une cause notable de la faiblesse de son caractère d'Église.

3) **L'Église et le gouvernement civil institué par Dieu**

³⁸ Cf. Inst. IV.17.38: «Notre Seigneur a voulu (i.e. la Cène) qu'il nous soit pour *exhortation* : qui est telle, que nulle autre ne nous pourrait de plus grande véhémence *inciter et enflammer à charité, paix et union*. Car notre Seigneur ainsi nous communique là son corps, qu'il est entièrement fait un avec nous, et nous avec lui. Or puisqu'il n'a qu'un corps, duquel il nous fait tous participants, il faut nécessairement que par cette participation nous soyons faits aussi tous ensemble un seul corps, unité qui nous est représentée par le pain qui nous est offert au sacrement. Car comme il est fait de plusieurs grains de blé, qui y sont tellement mêlés et fondus ensemble, qu'on ne pourrait discerner ni séparer l'un de l'autre: en cette manière nous devons aussi être par accord de volonté tellement conjoints et assemblés entre nous, qu'il n'y ait aucune noise ni division. Ce que j'aime mieux être expliqué par les paroles de St. Paul: 'La coupe, dit-il, de bénédiction que nous bénissons, est la communication du sang de Christ ; et le pain de bénédiction que nous rompons, est la participation du corps de Christ ' (1 Cor. 10: 16). Donc nous sommes un même corps, nous tous qui participons d'un même pain. Nous aurons beaucoup profité au sacrement, si cette connaissance est engravée et imprimée dans nos cœurs, que nul des frères ne peut être de nous méprisé, rejeté, violé, blessé, ou en aucune manière offensé, que semblablement nous ne blessions, méprisions, ou offensions en lui Jésus-Christ, et le violions par nos injures ; que nous ne pouvons avoir discorde ni division avec nos frères, que nous ne discordions et soyons divisés de Jésus-Christ ; que Jésus-Christ ne peut être aimé de nous, qu nous ne l'aimons en nos frères ; que telle sollicitude et soin que nous avons de notre propre corps, nous le devons aussi avoir de nos frères, qui sont membres de notre corps ; que comme nulle partie de notre corps ne peut souffrir aucune douleur que le sentiment n'en soit répandu en toutes les autres, aussi nous ne devons endurer que notre frère soit affligé de quelque mal, duquel nous ne portions pareillement notre part par compassion.

C'est pourquoi non sans cause S. Augustine a si souvent appelé ce sacrement *lien de charité*. Car quel aiguillon pourrait être plus âpre et plus piquant à nous inciter d'avoir mutuelle charité entre nous, que quand Jésus-Christ, en se donnant à nous, non seulement nous convie et nous montre par son exemple que nous nous donnions et exposions mutuellement les uns pour les autres, mais d'autant qu'il se fait commun à tous, il nous fait aussi vraiment être tous un en lui ?»

Concernant les conséquences éthiques de la théologie sacramentelle de Calvin, cf. Brian A. Gerrish, *Grace and gratitude*, Minneapolis 1993.

Au livre IV, chapitre 20, de l'*Institution*, Calvin expose clairement sa conception des rapports entre l'Église et le gouvernement civil³⁹, qui s'éloigne sensiblement de bien d'autres. S'il rejetait fermement la hiérocraie papale de la fin du Moyen Âge, il était également opposé à la subordination de l'Église à l'autorité politique préconisée par Éraſte, que ce soit à la manière de Luther ou à celle de Zwingli. Bien qu'il refusât, comme les anabaptistes, toute confusion entre le spirituel et le temporel, il n'estimait pas, comme ils le faisaient, qu'un chrétien doit demeurer à l'écart de toute charge civique.⁴⁰ Son idéal n'était pas la séparation des pouvoirs spirituel et temporel, mais plutôt leur assistance mutuelle et leur collaboration, chacun demeurant libre dans sa propre sphère. Toutefois, les lignes de démarcation n'étaient pas précises, comme semblent l'indiquer une bonne partie des critiques. Dans plusieurs textes mordants et provocants consacrés à ce sujet, William C. Naphy qualifie d'«incroyablement entremêlées», «extrêmement complexes mais largement consensuelles» les relations entre les deux institutions dans la Genève de Calvin.⁴¹

Il nous faut être parfaitement clair à ce sujet, ne serait-ce que pour éviter certaines anciennes inexactitudes et proposer une image romantique du réformateur genevois en tant que précurseur de la formule «une Église libre dans un État libre». Comme tous les autres réformateurs et presque tous ses contemporains du XVI^e siècle, à l'exception des anabaptistes, Calvin était fermement partisan d'une Église d'État dont tous doivent faire partie.⁴² Au cœur de leur affirmation figure la conviction que l'Église et la collectivité civile ne constituent pas deux entités séparées fondées sur des principes essentiellement différents mais plutôt deux éléments d'un seul et même organisme. Le gouvernement ne doit pas usurper la fonction spirituelle de l'Église, mais celle-ci, pour sa part, ne doit pas se prévaloir de quelque suprématie que ce soit sur l'autorité temporelle. Bien que leurs tâches soient différentes, les deux entités reposent sur des principes communs et toutes deux doivent reconnaître l'autorité de l'Écriture. Conformément à ces prémisses, la participation étroite de l'État à la vie de l'Église fait partie intégrante tant des *Ordonnances ecclésiastiques* genevoises que de la

³⁹ Cf. Josef Bohatec, *Calvin und das Recht*, Freudingen i. Westfalen 1934; Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*; Höpfl, *The Christian Polity of Jean Calvin*.

⁴⁰ Hans Scholl, *Der Geist der Gesetze. Die politische Dimension der Theologie Calvins dargestellt besonders an seiner Auseinandersetzung mit den Täufern*, in Peter Opitz (sous la dir. de), *Calvin im Kontext der Schweizer Reformation. Historische und theologische Beiträge zur Calvinforschung*, Zurich 2003, 93-125. On trouvera un exposé complet de la conception anabaptiste chez Michael Driedger, *Anabaptists and the Early Modern State: A Long-Term View*, in *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, (sous la dir. de John D. Roth & James M. Stayer), Leyde / Boston 2007, 507-544.

⁴¹ Naphy, *Church and State in Calvin's Geneva*, in *Calvin and the Church*, 20 et 27.

⁴² Cf. la vue d'ensemble très utile exposée par Otto Weber, *Kirchliche und staatliche Kompetenz in den Ordonnances ecclésiastiques von 1561*, in *Die Treue Gottes*, du même, 119-130.



Prediger- und Synodalordnung de Zurich. A Genève, les anciens, qui constituaient avec les pasteurs l'organe disciplinaire connu sous le nom de Consistoire, étaient choisis parmi les membres des trois conseils genevois – Petit Conseil, Conseil des Soixante et Conseil des Deux Cents – tandis que la présidence était assumée par le syndic. A Zurich, tous les ministres et sept membres du Conseil participaient au Synode, présidé conjointement par le doyen des pasteurs et le *Bürgermeister* en fonction.⁴³ Tant les autorités civiles genevoises que les magistrats zurichois exerçaient des pressions constantes pour assurer la juridiction de l'État sur l'Église. A Genève comme à Zurich, les obligations des pasteurs envers l'État, la surveillance de celui-ci sur les premiers et les rôles respectifs du clergé et du gouvernement faisaient l'objet d'un large consensus, tout en recelant de nombreuses possibilités de dissensions récurrentes. La spécificité genevoise résidait dans le rôle joué par les magistrats-anciens dans la discipline consistoriale et dans les décrets d'excommunication.

Il est de notoriété commune que la Réforme zurichoise, contrairement à la genevoise, était très réticente à élaborer sa propre discipline ecclésiastique et l'avait confiée entièrement – ou du moins dans une large mesure – au Conseil de la ville. Même si l'Église devait se surveiller elle-même en prenant des mesures à cet effet lors des sessions bisannuelles du Synode, Bullinger ne préconisa jamais – comme Calvin le fit à Genève – de placer le pouvoir d'excommunication entre les mains de l'autorité cléricale plutôt qu'entre celles du gouvernement. Le modèle zurichois, défini comme une «relation de réciprocité» par Pamela Biel⁴⁴, consistait en un *modus vivendi* qui prenait en compte les préoccupations des deux parties. Tandis que l'autorité dernière sur l'Église était entre les mains des maîtres temporels, la fonction prophétique (*Wächteramt*) de l'Église concernant l'ensemble de la société, y compris les magistrats, incombait au seul clergé. En outre, par l'intermédiaire de l'*Antistes*, les ministres pouvaient s'adresser directement au Conseil de la ville et faire entendre leur voix chaque fois qu'il leur semblait important d'exprimer leur opinion auprès du gouvernement.⁴⁵ Il est ainsi évident que Bullinger rejetait la position anabaptiste, souvent plus vigoureusement que Calvin, mais jamais moins. En revanche, Bullinger s'exprime parfois favorablement au sujet du modèle genevois, bien que l'affrontement entre ces deux visions dans le Palatinat –

⁴³ Bruce Gordon, *Clerical Discipline and Rural Reformation. The Synod in Zürich, 1532-1580*, Berne 1992.

⁴⁴ Pamela Biel, *Doorkeepers at the House of Righteousness. Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535-1575*, Berne 1991, 20.

⁴⁵ Je fais allusion à la coutume particulière des *Fürträge*, mémorandums officiels présentés aux autorités de la ville, instaurée par Bullinger et conservée à Zurich pendant une bonne partie du XVII^e siècle. Cf. Hans Ulrich Bächtold, *Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Züricher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575*, Berne 1982. La plupart des *Fürträge* existent maintenant dans une version en allemand moderne dans: Heinrich Bullinger, *Schriften*, vol.6, (sous la dir. d'Emidio Campi *et al.*), Zurich 2006.

connu par la suite sous le nom de controverse érastienne – eût contribué à exacerber les divergences entre Zurich et Genève.

L'impression qui prédomine à la lecture du long chapitre 20 du livre IV de l'*Institution* est que Calvin, comme Bullinger⁴⁶, tenait beaucoup à faire sentir à l'autorité temporelle qu'elle avait la lourde responsabilité de la *cura religionis*, mais surtout qu'il était très soucieux de préserver l'autonomie de l'Église de toute confusion avec la juridiction des «autorités instituées par Dieu». Son modèle se caractérise par une autonomie et une indépendance relatives à l'égard des autorités civiles dans le cadre d'une Église d'État, et notamment en ce qui concerne les conséquences sociales et politiques de l'imposition de la discipline ecclésiastique. En recourant à une terminologie anachronique, nous pourrions dire que Calvin met en évidence le rôle des «freins et contrepoids» dans un système où l'Église et l'État opèrent «comme une seule unité nationale qui emploie en grande partie le même personnel et recouvre les mêmes domaines».⁴⁷ On ne saurait qualifier la lutte concernant l'excommunication de conflit constitutionnel portant sur l'indépendance de l'Église à l'égard de l'État, puisqu'il n'y avait pas de séparation entre l'Église (la Compagnie) et l'État (le Petit Conseil), mais uniquement «une divergence de vues entre une institution de l'Etat, le Consistoire, et une autre, le Petit Conseil».⁴⁸ En d'autres termes, il s'agissait d'un «problème de juridiction entre une structure bureaucratique de l'Etat, le Consistoire, et une autre, le Petit Conseil».⁴⁹

Il faut reconnaître que ce n'est pas là une mince réussite. Les vues très fermement affirmées de Calvin forcent notre admiration parce qu'elles sont devenues la source d'énergies vivaces, toujours en train de s'adapter aux diverses cultures politiques. Son modèle d'organisation ecclésiale était certainement plus biblique et moins dangereux que celui de Bullinger relatif aux relations entre les domaines religieux et temporel; à la longue, il allait exercer une plus forte influence, tant spirituelle que politique.

Il faut bien dire aussi que Calvin traitait avec une société et des autorités chrétiennes. La Réforme genevoise avait ses origines dans une zone géographique distincte, celle de l'Europe septentrionale, où le modèle constantinien s'était imposé, et elle n'aurait pas survécu sans le

⁴⁶ En ce qui concerne les relations entre l'Église et l'État dans le Zurich de Bullinger, voir Emidio Campi, *Bullingers Rechts- und Staatsdenken*, in "Evangelische Theologie" 64 (2004), 116-126; du même, *Bullinger's Early Political and Theological Thought: Brutus Tigurinus*, in Bruce Gordon et Emidio Campi, *Architect of the Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504-1575*, Grand Rapids 2004, 181-199.

⁴⁷ Naphy, *Church and State in Calvin's Geneva*, in *Calvin and the Church*, 22.

⁴⁸ Ibid., 26.

⁴⁹ Ibid.

soutien de l'État. Reste la question fondamentale de notre attitude face au modèle médiéval et protomodern d'une société chrétienne issue de l'Édit de Constantin. Pour certains, il s'agit là de la plus grande victoire de l'Église et ils estiment que nous continuons à en récolter les fruits, tandis que d'autres – et l'hérétique vaudois que je suis se place dans leurs rangs – le considèrent comme une voie trompeuse. Pourtant en ma qualité d'historien de la Réforme, je serais le dernier à reprocher à Calvin ou à Bullinger de n'avoir pas mis en question l'idée du *corpus christianum*.

Mais nous nous trouvons face à un autre problème: nous vivons dans une société pluraliste et un État laïque, et les débats concernant les «autorités instituées par Dieu» perdent rapidement toute pertinence. A cet égard, la Genève de Calvin présente certes pour nous un intérêt historique, mais sans grandes conséquences pratiques. Si tant est qu'on puisse établir une comparaison, notre situation actuelle est analogue non pas à celle de l'Église de l'époque protomodern mais à celle de la fin du III^e siècle, lorsque l'Église était encore une petite minorité au sein de l'Empire romain. Comme on le sait, le problème constant des minorités est que, par un processus aussi compréhensible que regrettable, elles se préoccupent avant tout de leur survie, au détriment de leur souci de vivifier et de renouveler la société. Cette limitation de la préoccupation à l'égard de la société constitue un terrain favorable à l'éclosion du sectarisme et devrait être évitée à tout prix. Nous ne devons pas réagir à une politique constantinienne en nous réfugiant dans une spiritualité privée et tournée vers l'intérieur. L'Église peut et doit exercer une influence sur l'ensemble de la société, non pas pour la dominer mais pour y jouer le rôle d'un ferment novateur. Les *Fürträge* de Bullinger et le modeste système calvinien de freins et contrepoids vont au-delà de la simple défense des intérêts de l'Église. Ces réformateurs avaient une conviction que nous devons nous rappeler de temps à autre: le message chrétien du salut est vain si ses conséquences ne se font pas sentir dans la totalité de l'existence humaine y compris dans les structures politiques sociales et internationales – et ils mettaient cette conviction en pratique. C'est peut-être en cela que réside la plus importante contribution de Calvin – et de Bullinger – dans le domaine de l'éthique politique, et cette contribution va bien au-delà des limites confessionnelles et de l'époque où elle a été formulée pour porter sur l'ensemble de l'Église chrétienne.⁵⁰

Professeur Emidio Campi, Zurich

⁵⁰ Voir l'ouvrage de référence d'André Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève 1959, Nicholas Wolterstorff, *Until justice and peace embrace*, Grand Rapids 1983; du même, *The Wounds of God: Calvin's theology of social justice*, in "The Reformed Journal" 37 (1987), 14-22. Voir également la déclaration publique sur "The economic and social witness of Calvin for Christian life today", de l'Alliance réformée mondiale, du Centre John Knox et de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, in "Reformed World" 55 (2005), 5 ss.

Traduit de l'anglais