

LA REVUE REFORMÉE

Carrefour théologique
Aix-en-Provence février 2009
Jean Calvin : théologien, exégète et homme d'Eglise
(1^{ère} partie)

Emile NICOLE Calvin, interprète de la Genèse	1
Donald COBB L'exégèse de Calvin, actualité et spiritualité	21
Olivier MILLET Calvin, homme de la Parole, interprète de la Bible et écrivain	37
Henri BLOCHER L'expiation et la justice de Dieu chez Calvin	57
Daniel BERGÈSE Le rapport entre l'Eglise et la société chez Calvin	77
Yves KRUMENACKER La démocratie chez Calvin et ses héritiers	95

N° 254 – 2010/3 – AVRIL 2010 – TOME LXI – 5 FOIS/AN



La Revue réformée

publiée par

l'association *LES ÉDITIONS KERYGMA*
33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP TOULOUSE 1176 229 B - EK La Revue Réformée

Comité de rédaction:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, D. COBB, W. EDGAR,
F. HAMMANN, Y. IMBERT, M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS

Editeur: Paul WELLS, D. Th., D.D.

pwells@club-internet.fr

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL.
Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée
d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»;
elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs –
qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

Couverture: maquette de Christian GRAS

CALVIN INTERPRÈTE DE LA GENÈSE

Emile NICOLE*

« Calvin, patriarche des Protestants de France, fait paraître plus d'esprit et plus de jugement dans ses commentaires de l'Écriture que Luther. Il est néanmoins trop subtil dans ses raisonnements, et la religion, selon ses principes, semble être plus appuyée sur les conséquences qu'il tire du texte de la Bible que sur le texte même. Comme il était accoutumé à prêcher des moralités au peuple et à faire des leçons de théologie, il en a rempli ses commentaires. Il accommode aussi la plupart des choses à ses préjugés, et aux disputes qu'il avait avec différentes personnes. C'est ce qu'on peut voir dans son commentaire sur la Genèse et même dans tous les autres, parce qu'il est assez uniforme dans sa méthode¹. »

Ce n'est pas tant par goût pour la provocation que l'on choisit d'introduire cet exposé par la citation de la trop célèbre *Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon². On peut être impressionné par la perspicacité des remarques de l'oratorien sur les qualités des commentaires de Calvin. Certes, sa notice d'une page et demie se présente davantage comme une critique que comme un éloge. Il reproche à Calvin d'être trop subtil, d'accommoder la plupart des choses à ses préjugés et à ses disputes, de ne savoir de l'hébreu guère plus que l'alphabet, d'être entêté, de vouloir être chef de parti.

* E. Nicole est professeur d'Ancien Testament à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

1. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, Reiner Leers, 1685, 434.

2. R. Simon (1638-1712), oratorien, considéré comme le « père de la critique biblique moderne » en raison de l'hypothèse qu'il soutint concernant la rédaction du Pentateuque dans son ouvrage *Histoire critique du Vieux Testament*, publié initialement en 1678, puis interdit en France. Cf. Richard Woodbridge, « Richard Simon, le père de la critique biblique », in s. dir. J.R.A. Armogathe, *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, 193-206, et J. Bernier, « Richard Simon et l'hypothèse des écrivains publics : un échec humiliant », *ETR*, 82, 2007, 156-176.

Ses critiques sont aussi marquées par le contentieux confessionnel : il reproche à Calvin (et à Luther) leur rejet de la Tradition comme autorité, ce qui les oblige à tirer de l'Écriture les preuves de leur doctrine, et ainsi à trop tirer le sens des textes (cf. le reproche de subtilité), de ne laisser passer aucune occasion de « médire de l'Église romaine et de ses cérémonies³ », de ne rien oublier « de ce qui pouvait appuyer son parti⁴. » Il ne reconnaît pas une qualité à Calvin sans accabler Luther.

Tout cela ne surprend pas de la part d'un auteur catholique du XVII^e siècle, mais ces critiques n'empêchent pas Richard Simon de relever bien des qualités chez Calvin et, dans ces traits positifs des critiques de Richard Simon, on peut percevoir un éloge bien plus éloquent que les louanges du calviniste le plus convaincu.

1) Il note le soin que prend Calvin de ne pas avancer des arguments fragiles⁵, et donne comme exemple son refus dans l'interprétation du premier verset de la Genèse, « Dieu créa », d'utiliser la forme plurielle du nom de Dieu, *Elohim*, comme preuve de la Trinité. Il cite avec approbation Calvin qui déclare à ce propos : « J'avertirais plutôt le lecteur de se garder de considérations aussi violentes⁶. »

2) A propos de la connaissance de l'hébreu, le seul point où Simon donne à Luther l'avantage sur Calvin, cet avantage tourne vite au désavantage de Luther. Il déclare : « Quoique Luther fût plus savant dans la langue Hébraïque que Calvin qui n'en connaissait guère que les caractères, ce dernier est néanmoins plus exact car il était plus capable de faire des réflexions sur ce qu'il lisait dans les autres auteurs⁷. » La connaissance que Calvin avait ou non de l'hébreu est, en effet, débattue, on y reviendra, mais il est indéniable qu'il a utilisé des ouvrages spécialisés et en

3. Simon, *Histoire critique*, 435.

4. Simon, *Histoire critique*, 436.

5. « Il paraît néanmoins plus réservé que Luther et il prend garde à ne se servir pas de preuves faibles, où ses adversaires peuvent prendre quelque avantage sur lui. » Simon, *Histoire critique*, 434.

6. « Plutôt j'avertirai les lecteurs de se donner garde de telles gloses si violentes. » *Commentaires sur l'Ancien Testament. Le livre de la Genèse*, Genève, Labor & Fides, 1961, 25. Dans la suite, pour les commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament: Comm.

7. Simon, *Histoire critique*, 435.

a tiré profit. Simon, après avoir donné l'avantage à Calvin sur ce point, revient cependant à sa critique : Calvin ne se serait pas assez exercé à la critique, au grec et à l'hébreu. Il en donne pour preuve le fait qu'il affirme que le verbe *bara* signifierait en hébreu « créer à partir de rien ». Cela convient bien à l'interprétation du premier verset : « Dieu créa le ciel et la terre. » Mais Calvin se trouve en difficulté au verset 21 : « Dieu donc créa les grandes baleines... » alors que le verset 20 disait, selon la traduction de Calvin : « Que les eaux produisent reptile ayant âme vivante et volaille qui voltige sur la terre ! » Si, d'après le verset 20, les poissons ont été produits par l'eau, comment peut-on prétendre qu'ils auraient été créés à partir de rien ? Calvin, pour maintenir le sens qu'il estimait propre au verbe *bara* dans son commentaire du verset 1, s'engage dans une démonstration compliquée, proposant des solutions qu'il écarte l'une après l'autre, pour se ranger finalement à cette explication peu convaincante: en disant que Dieu a *créé* (c'est-à-dire à partir de rien) les baleines, Moïse aurait pris en compte l'ensemble du processus de création, depuis le rien initial jusqu'aux baleines, et non l'action divine propre au cinquième jour où elles ont été produites à partir de l'eau. La critique de Richard Simon sur le sens du verbe *bara* paraît bien pertinente, mais il est déplacé d'attribuer cette faiblesse dans l'exégèse de Calvin à un défaut de connaissance de l'hébreu. C'est plutôt un problème de sémantique générale: est-il raisonnable de penser qu'un verbe, en une langue quelconque, ait un sens aussi précis que « créer à partir de rien » ?

Deux autres réserves peuvent être faites sur les critiques de Richard Simon :

- a) Il en conclut que la doctrine de la création *ex nihilo*, à laquelle il adhère, ne peut être tirée du texte biblique, d'où le recours nécessaire à la Tradition⁸.
- b) Les seuls exemples relevés par Richard Simon se limitent au premier chapitre de la Genèse, ce qui peut éveiller quelque doute ;

8. « Il est bien vrai que Dieu a fait le monde de rien, et que le chaos ou la matière des anciens Philosophes est une pure fable, mais on ne peut pas le prouver invinciblement de ce passage de la Genèse, à moins qu'on n'y joigne la Tradition que nous avons de la création du Monde. » *Histoire critique*, 435.

qu'a-t-il effectivement lu des commentaires de Calvin ? Il semble toutefois que si les critiques de détails restent limitées au premier chapitre, les appréciations d'ensemble conviennent à l'ensemble du commentaire, et même de l'œuvre exégétique de Calvin, avec des réserves qui ne tiennent pas à une lecture partielle.

3) L'intérêt de Calvin pour la morale, sans connotation péjorative⁹, et pour la connaissance de l'âme humaine. Richard Simon a déjà fait remarquer que Calvin « était accoutumé de prêcher des moralités au peuple¹⁰. » Il revient sur ce point dans un dernier paragraphe :

« Calvin ayant l'esprit fort élevé, on trouve dans tous ses commentaires sur l'Écriture un je-ne-sais-quoi qui plaît d'abord, et, comme il s'était principalement appliqué à connaître l'homme, il a rempli ses livres d'une Morale qui touche et il tâche même de rendre sa Morale juste et conforme à son texte. S'il avait été moins entêté et qu'il n'eut pas eu envie d'être chef de parti, il aurait pu travailler fort utilement pour l'Église¹¹. »

Cette dernière remarque ouvre la voie à des critiques déjà mentionnées. Il revient ensuite à la connaissance de l'être humain et de sa misère :

« On peut ajouter qu'il n'y a guère d'Auteur qui ait mieux connu que lui le néant de la Créature depuis le péché. Et comme il s'applique principalement à marquer les défauts auxquels les hommes sont sujets, il touche le cœur au lieu que la plupart des réflexions de Luther ne sont que de vaines spéculations et des disputes ridicules¹². »

Mais Simon ne peut s'empêcher de terminer sans contrebalancer son appréciation positive par une critique : « Calvin a néanmoins ce défaut dans tous ses ouvrages d'avoir fait paraître avec excès le néant de l'homme depuis le péché et de l'avoir toujours laissé dans ce même néant sans avoir égard à l'état de grâce¹³. »

9. Sans aucune connotation péjorative dans la pensée de Richard Simon, pour qui c'est une qualité incontestable des commentaires de Calvin. On le rejoint volontiers sur ces deux points: appréciation positive de la morale, injustement dénigrée aujourd'hui, et qualité morale des ouvrages de Calvin.

10. Simon, *Histoire critique*, 434.

11. Simon, *Histoire critique*, 435.

12. Simon, *Histoire critique*, 436.

13. Simon, *Histoire critique*, 436.

4) Ce dernier paragraphe, qui se termine donc par cette critique, contient cependant encore deux appréciations positives. D'abord, son sérieux dans la démonstration : « Il tâche de rendre au moins probable ce qu'il avance¹⁴. » Ensuite, la qualité de son style : « Il a même affecté une certaine grandeur de style qui contribue beaucoup à faire valoir ses pensées¹⁵. »

Après cette entrée en matière où Richard Simon a servi de guide insolite, on propose de revenir sur certains traits mentionnés et d'en relever quelques autres.

Le présent apport à ce colloque reste celui d'un interprète actuel de l'Ancien Testament. A la lecture des commentaires contemporains de l'Ancien Testament, on tombe, ici ou là, sur une mention de Calvin parmi les interprètes cités ; il est un des rares noms qui échappent à l'oubli des exégètes du passé, et l'on peut se demander si ce traitement de faveur est dû à la notoriété du personnage, à la sûreté de son jugement exégétique, ou à la disponibilité de ses ouvrages, au moins en anglais.

En cette année du cinq centième anniversaire de la naissance du réformateur, le présent auteur apporte sa modeste contribution, en ayant fait le modeste effort, largement récompensé, d'aller au-delà de la consultation épisodique habituelle, pour lire de manière plus suivie le commentaire sur la Genèse ainsi que certains des sermons sur la Genèse¹⁶.

I. Abondance

Calvin a beaucoup commenté l'Ancien Testament et de manière suivie, aussi bien dans ses commentaires que dans ses cours et ses sermons, qui, tous, sont des commentaires suivis du texte. Richard Simon se révèle d'ailleurs bien informé : « Comme il était accoutumé à prêcher des moralités au peuple et à faire des leçons de théologie, il en a rempli ses commentaires¹⁷. » Sous le ton condescendant, on retrouve les trois types d'explications suivies du texte : la prédication,

14. Simon, *Histoire critique*, 436.

15. Simon, *Histoire critique*, 436.

16. Dans la suite de l'exposé, le *Commentaire sur la Genèse* sera cité d'après l'édition parue chez Labor & Fides en 1961, cf. note 7.

17. Simon, *Histoire critique*, 434.

la leçon et le commentaire, et aussi le lien étroit qui les unit, leur grande similitude.

Pour un *spécialiste de l'Ancien Testament*, commenter autant de livres de l'Ancien Testament que Calvin représente déjà une performance que bien peu ont égalée. Quand on ajoute commentaires et leçons, Calvin a commenté la moitié de l'Ancien Testament¹⁸. L'édition anglaise de ces commentaires représente quinze volumes de 500 pages, soit environ 7500 pages ! Et pour un *prédicateur*, prêcher autant de sermons sur l'Ancien Testament représente une performance au moins aussi difficile à atteindre.

Quand un « généraliste » comme Calvin dépasse autant les spécialistes, chacun dans leur domaine, cela donne à réfléchir sur la stature du personnage. Mais aussi, et c'est peut-être plus profitable pour chacun d'entre nous, sur l'orientation de sa pensée, sur sa volonté de donner au texte biblique la première place. Le choix du commentaire suivi, aussi bien pour les leçons que pour la prédication, est très significatif.

L'importance que Calvin attache à ses commentaires et à ses cours peut aussi se mesurer aux hautes autorités auxquelles il dédicace ces œuvres.

- Il dédicace le commentaire sur la Genèse à Henri de Navarre, le futur Henri IV, alors âgé de 9 ans et demi¹⁹.
- Le commentaire sur Esaïe est dédicacé au jeune roi d'Angleterre Edouard VI (1537-1553)²⁰.
- Les leçons sur Jérémie à un prince allemand, Frédéric, prince palatin²¹.

18. Genèse à Josué, Esaïe aux Douze, Psaumes, Lamentations, Daniel, soit 63% du nombre de pages dans la Bible hébraïque, 46 % du nombre de lettres en hébreu.

19. Dedicace en juillet 1563. Datée par erreur de 1554 dans l'édition Labor et Fides, *Commentaire*, 15. Le commentaire sur la Genèse a bien été achevé en 1554 (CR, XXIII, xv), mais c'est l'édition de 1563 qui a été dédicacée à Henri duc de Vendôme, roi héritier de Navarre (CR, XX, 116-122).

20. Roi de 1547 à 1553, de 10 à 16 ans. Dedicace à Esaïe en décembre 1550, le roi a 13 ans.

21. Frédéric III, électeur palatin du Rhin et comte palatin du Haut-Palatinate de 1559-1576, introduit la réforme calviniste dans son Etat, d'après Emile Léonard, Olevianus et Ursinus, chargés de définir la foi de la réforme palatine, «représentaient Zurich plus encore que Genève». Emile Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, II, Paris, PUF, 1961, 11. D'après Léonard (p. 10), Frédéric III est né en 1525.

– Les leçons sur Daniel au roi de Suède Gustave²².

II. Sérieux

– Recours fréquent à l'*hébreu* comme texte original, et comparaison fréquente avec la *Septante* et la *Vulgate*.

– Effort personnel de traduction. Sa traduction est très littérale ce qui convient bien à un commentaire. La traduction figurant dans les sermons n'est pas identique²³.

– Mention d'*interprétations* antérieures et contemporaines, les interprètes juifs sont souvent cités.

– Exposé d'*arguments* contre les interprétations qu'il récuse, et en faveur de celles qu'il propose. Il ne se contente pas d'affirmer, il cherche régulièrement à prouver ce qu'il avance.

– Il reste lucide sur la plus ou moins grande *fiabilité* des interprétations qu'il propose²⁴.

Toutes les caractéristiques que l'on attend d'un commentaire sérieux et que l'on trouve moins dans les sermons que dans les commentaires.

L'utilisateur d'un commentaire est souvent déçu par la brièveté de certaines démonstrations, et l'on trouve fréquemment chez Calvin des appréciations subjectives telles que « cela n'a pas de couleur » ou « cela est bien froid »²⁵, qui manquent évidemment de précision et de consistance. Mais, quelle que soit la prétention des exégètes à la rigueur scientifique, leur entreprise comporte une part inévitable d'intuition ; on ne saurait reprocher à Calvin ce qui est en fait le lot de tout interprète. Ou faudrait-il lui reprocher d'énoncer plus candidement ce que d'autres cherchent à se dissimuler ?

Pour revenir à la question de l'hébreu, Richard Simon prétend qu'il n'en connaissait guère plus que l'alphabet, mais la preuve qu'il avance n'est pas concluante. On a cherché à savoir où et

22. Gustave I^{er} Vasa (1495-1560), roi de Suède de 1523 à 1560.

23. Erreur typographique dans le *Comm.*, 214, traduction de Gn 14.15. « Hobab qui est à la fenestre [sic] de Damas » au lieu de senestre, c'est-à-dire la gauche.

24. Cf. Gn 2.2, *Comm.*, 26 sur l'Esprit de Dieu se mouvait, voltigeait ou gisait, couvait.

25. Cf. sur la traduction « vent » en Gn 1.2 : « cela est si froid qu'il n'y a nul besoin de réfutation. » (*Comm.*, 25) « Cela est bien froid. » (*Comm.*, 57).

quand il aurait appris l'hébreu²⁶. Le catalogue de la bibliothèque de l'Académie quelques années après la mort de Calvin permet de repérer les ouvrages spécialisés auxquels il avait accès²⁷. La mention de l'original hébreu intervient très régulièrement au cours du commentaire sur la Genèse. Les mentions ne concernent pas seulement les mots du texte, mais aussi la syntaxe, notamment les questions d'accord portant sur le genre et le nombre : en Genèse 4.7, il insiste sur le fait que le péché étant féminin, les suffixes qui suivent étant masculins ne peuvent s'y rapporter. Donc, au lieu de rapporter la suite au péché, « ses désirs se portent vers toi, mais toi domine sur lui », Calvin la rapporte à Abel, inférieur à son frère par la naissance, que celui-ci serait exhorté à dépasser par la piété, alors qu'il s'est laissé distancer en apportant une offrande que Dieu n'a pas agréée. Cette interprétation originale que Calvin présente comme « le sens vrai et naturel » (p. 102) apparaît bien peu naturelle, et Calvin n'a pas remarqué que le participe qui suit le mot péché, et que Calvin dans sa traduction et son commentaire rapporte bien au péché, « le péché gît à la porte » (pp. 91 et 102), est, lui aussi, au masculin, ce qui ruine son argumentation et oblige à une autre solution, facile. Le péché, féminin, est traité comme masculin parce qu'il est représenté sous les traits d'un animal. On remarquera encore une autre distraction du même ordre par rapport à l'hébreu, elle peut simplement être un indice de la hâte avec laquelle Calvin était contraint de travailler. Un témoin note moins d'une heure de préparation par heure de leçon.

A propos du nom de Jacob, on lit cette déclaration étrange : « Le nom de Jacob signifie : celui qui est vaincu après avoir combattu en vain²⁸. » Commentaire présenté en rapport avec la naissance de Jacob. Mais il est fort probable que Calvin ne donne pas ici le sens du mot hébreu, mais il rappelle que Jacob a saisi son frère par le talon, circonstance mise explicitement en rapport avec le nom de

26. Cf. M.W. Elliot, « Calvin the Hebraiser ? Influence and Independence in Calvin's Old Testament lectures, with special reference to the commentary on Jeremiah », in s. dir. Anthony N. S. Lane, *Interpreting the Bible*, in honour of David F. Wright, Leicester, IVP, 1997, 99-112.

27. Cf. Anthony N.S. Lane, « The Sources of Calvin's Citations in his Genesis Commentary », in s. dir. Anthony N. S. Lane, *Interpreting the Bible*, Calvin's Citation, 47-97.

28. *Comm.*, 378.

Jacob dans le récit, comme signe qu'il luttait et qu'il a été distancé par son frère²⁹.

III. Confiance au texte biblique

Le lecteur contemporain ne peut qu'être frappé, en lisant le commentaire sur la Genèse, par le nombre de critiques du texte biblique que Calvin cite pour y répondre.

Exemples :

– Comment Moïse pouvait-il avoir connaissance des événements qu'il rapporte ? Il n'en a pas été le témoin et il ne pouvait bénéficier d'aucun écrit antérieur. Il ne s'agit pas de critiques supposées, Calvin renvoie à des personnes qui énoncent ces critiques : « Il y a des présomptueux et des arrogants qui s'élèvent ici et qui demandent par moquerie (...)»³⁰. »

– Autre critique, Calvin parle de gens qui « jappent contre Moïse »³¹. Pourquoi Dieu a-t-il tant attendu pour créer le monde ? Que faisait-il ? La réponse à ce type de critiques est une des préoccupations constantes de Calvin.

A propos de l'accroissement du troupeau de Jacob : « Afin que nul ne pense que ce qui ne convient point avec la raison soit une fable, Moïse vient au-devant et dit que le saint personnage fut enrichi et augmenté par une façon extraordinaire³². »

On s'arrêtera sur deux exemples significatifs.

A propos de la création du soleil et de la lune, appelé le grand et le petit luminaire, il évoque ceux qui reprochent à Moïse³³ de s'être exprimé de manière incorrecte. Il évoque deux problèmes, – le fait que la lune soit appelée un *luminaire* alors qu'elle ne fait que renvoyer la lumière du soleil,

29. Cf. la signification donnée au nom d'Esau : « Ainsi Esau a porté le nom de son âpreté, parce que dès sa première enfance il était formé comme un homme déjà fort et puissant. » *Comm.*, 378, et l'évocation du nom donné à la naissance lors de l'octroi du nouveau nom Israël : « Jacob avait été ainsi appelé dès le ventre de sa mère, comme nous l'avons vu, parce qu'il s'était efforcé de retenir son frère en lui empoignant la plante du pied. » (*Comm.*, 474-475)

30. *Comm.*, 17.

31. *Comm.*, 19.

32. *Comm.*, 447.

33. « ... débattent contre Moïse de ce qu'il n'a pas parlé plus exactement. » (*Comm.*, 31)

– et le fait que la lune soit citée avec le soleil comme les deux *grands* luminaires, alors qu’il y a des corps célestes bien plus grands que la lune. Calvin évoque plusieurs fois Saturne, faisant remarquer qu’on sait qu’il est bien plus grand que la lune.

Calvin répond que Moïse s’exprime de manière simple en tenant compte de ce qui se voit, de ce qui apparaît au témoin ordinaire. Vus de la terre, le soleil et la lune sont les deux sources principales de lumière, les deux corps célestes les plus grands. Et, à partir de là, il introduit une réflexion sur la science qu’il dénomme souvent philosophie. Il est parfaitement légitime, utile, de s’adonner à la recherche pour mieux connaître le monde. Mais l’Ecriture n’a pas été écrite pour enseigner la science, elle est destinée aux plus simples pour leur faire comprendre l’action de Dieu³⁴.

Quelques versets plus loin, à propos de la création des oiseaux à partir de l’eau, ce qui semble peu convenir à la raison, concède Calvin, les moqueurs tirent cela en calomnie (*Commentaire*, 33). Il réplique :

a) S’il n’y avait d’autre motif que le bon vouloir de Dieu, que pourrions-nous objecter ?

– Dieu a bien fait le monde à partir de rien, ne pouvait-il pas faire aussi les oiseaux à partir de l’eau ?

– Est-il plus absurde que Dieu crée les oiseaux à partir de l’eau que la lumière à partir des ténèbres.

Et il conclut cette première série de considérations par une menace : le Créateur pourrait bien réduire à néant ceux qui s’élèvent avec tant d’arrogance contre lui !

b) S’il faut en venir à des raisons naturelles, l’eau a plus d’affinité avec l’air qu’avec la terre : c’est au cinquième jour que sont créés les poissons et les oiseaux (que les eaux grouillent), alors que les animaux terrestres le sont au sixième (que la terre produise).

c) Mais Calvin conclut que Moïse a plutôt voulu nous émerveiller, nous surprendre. Dieu qui a créé la nature n’a pas suivi la

34. Calvin écrit à une époque où la science est encore rudimentaire. D’ailleurs, il a un développement assez étrange sur la lumière de la lune, qui serait bien un corps épais, mais pas, selon lui, un corps obscur ou ténébreux ; elle produirait bien de la lumière, mais pas assez pour que celle-ci parvienne jusqu’à la terre, elle devrait donc emprunter au soleil ce qui lui fait défaut (*Comm.*, 32).

nature comme son guide pour la créer. Il faut que nous soyons surpris et ébahis.

Calvin est ici tributaire d'une traduction inexacte du texte hébreu, imputable au grec et au latin dont il dépend de manière évidente. Latin : « Que les eaux produisent reptile d'âme vivante et volatile sur la terre et sous le firmament du ciel. » Grec : « Que les eaux produisent des reptiles d'âme vivante et des oiseaux volant sur la terre sous la voûte du ciel. » Alors que l'hébreu dit : « Que les eaux grouillent de grouillants, âmes vivantes, et que sur la terre volent les oiseaux sur la face de l'étendue du ciel. » Dans le texte hébreu,

– il n'est pas question que les eaux *produisent*, elles grouillent,
– les *oiseaux* sont bien distincts des animaux aquatiques.

La difficulté que Calvin cherche tant bien que mal à résoudre, les oiseaux produits par l'eau, n'existe donc pas.

Pourquoi Calvin, qui dans son commentaire recourt souvent à l'hébreu, citant des mots hébreux, des constructions de phrase en hébreu, ne le fait-il pas ici ? Nous le retrouvons en défaut, mais ses efforts pour répondre à ce problème, inexistant, sont une preuve touchante de la confiance qu'il fait au texte biblique. Il pense, à tort, que le récit dit que les oiseaux ont été produits par l'eau. Eh bien, il le croit ! Aussi étonnant que cela soit, les oiseaux ont été produits par l'eau. Dieu a voulu ainsi nous surprendre, nous faire comprendre qu'il peut faire n'importe quoi.

La différence avec la façon de traiter la question des grands luminaires est très instructive. Pour les grands luminaires, son argument est : Moïse parle le langage de l'apparence, il n'enseigne pas la science. Mais ce même argument, il se garde de l'employer pour les oiseaux produits par l'eau. Parce que là, cela ne peut pas être le langage de l'apparence, le récit biblique ne nous parle pas de ce qui apparaît, mais de la façon dont Dieu a créé les oiseaux. Et même si cela va à l'encontre de ce qui paraît naturel aux humains, cela ne peut qu'être vrai.

Tirons déjà une première conclusion : ne pensons pas que la difficulté à recevoir avec confiance le texte biblique soit un phénomène limité aux temps modernes, qui serait né avec les

Lumières. A l'époque de Calvin, les critiques sont nombreuses et Calvin, lui, fait confiance au texte biblique. La nature des questions posées, des critiques formulées, peut varier au cours des âges, comme aussi la pertinence des réponses proposées, mais restent constants le phénomène des critiques et la démarche de foi pour y répondre ou les écarter.

Un autre indice de la confiance qu'il porte au récit biblique, c'est sa manière de raisonner sur les événements racontés ; il cherche, assez souvent, à combler les silences du récit, à se représenter ce qui n'est pas raconté.

L'entreprise est évidemment hasardeuse, et on peut souvent penser que Calvin cherche trop souvent à *deviner*, comme il le reproche souvent à d'autres. Mais cela prouve à l'évidence que, pour lui, les événements racontés sont bien réels.

Par exemple, Rébecca, enceinte, troublée par le mouvement qui agite les jumeaux dans son ventre, consulte Dieu (Gn 25.22). Comment consulte-t-elle Dieu ? Le récit ne le dit pas. Calvin y consacre un paragraphe dans son commentaire (*Commentaire*, 375). L'opinion la plus courante, dit-il, est qu'elle est allée consulter un prophète. Le récit semble bien indiquer qu'elle est allée quelque part : « Elle alla consulter le Seigneur. » (v. 22) Mais il considère que cette supposition (litt. *divination*) n'a pas de *couleur*. Et il avance des arguments :

- Quels autres prophètes aurait-elle pu trouver que son beau-père ou son mari ?
- A l'époque, Dieu a presque toujours manifesté sa volonté par des oracles ; il faut comprendre : en communiquant de manière directe avec les humains.
- La chose était si importante qu'il ne convenait pas qu'elle soit transmise par un être humain.

Les arguments paraîtront plus ou moins pertinents, mais on voit que Calvin ne se borne pas à donner son avis, il cherche à le justifier, il cherche à comprendre ce qui était pratiquement réalisable. Cela montre que pour lui les événements sont bien réels.

Et il se préoccupe aussi de l'*application* pratique. Il est conscient que cette révélation directe à Rébecca pourrait donner

de mauvaises idées à certains, favoriser l'illuminisme, aussi il précise qu'aujourd'hui Dieu n'a pas besoin du miracle d'une communication directe pour nous faire connaître sa pensée : nous avons la Loi, les Prophètes et l'Évangile, et cela doit nous suffire pour diriger notre vie.

Ce n'est pas la seule fois où Calvin cherche à comprendre comment Dieu a communiqué avec les patriarches. Comment Caïn et Abel ont-ils su que Dieu agréait l'offrande de l'un et non celle de l'autre ? Calvin récuse la supposition des interprètes juifs, il dit que c'est leur habitude d'ajouter des détails aux récits: le feu du ciel aurait consumé l'offrande d'Abel³⁵. On n'a pas le droit, dit-il, d'inventer des miracles dont les Écritures ne parlent pas. Et il estime très probable que ce soit en constatant que ses affaires périssaient, alors que celles de son frère prospéraient, qu'il a compris que Dieu n'agréait pas son offrande. Calvin cherche l'explication la plus simple, qui en rajoute le moins au récit, mais il en rajoute quand même un peu, en insérant une remarque de morale : c'est à la bénédiction terrestre que les hypocrites tiennent le plus³⁶. Précédemment, Calvin avait avancé l'hypothèse que Caïn était un hypocrite dont le culte était de simple apparence : « Il n'y a nul doute que Caïn se soit comporté à la façon des hypocrites, c'est-à-dire qu'il a voulu apaiser Dieu en s'acquittant d'offrandes extérieures et ne s'est pas soucié de se donner totalement à lui³⁷. »

Un trait notable de cette confiance dans la réalité des faits est le soin que prend Calvin à situer le jardin d'Éden avec ses quatre fleuves. Cela occupe trois pages et demie³⁸ de l'édition de 1961, agrémentées d'une carte dessinée par Calvin : « Je mettrai ici une figure devant les yeux par laquelle on pourra entendre où j'estime que Moïse met le paradis³⁹. » Il avance une interprétation originale dans laquelle les quatre fleuves sont en fait l'Euphrate et le

35. *Comm.*, 98.

36. *Comm.*, 99.

37. *Comm.*, 98.

38. *Comm.*, 50-53.

39. *Comm.*, 51.

Tigre, qui se rejoignent dans la région de Babylone (cela fait deux fleuves), ils entourent la région et, ensuite, se séparent pour se jeter dans le golfe Persique (ce qui fait quatre).

Calvin explique la suite du récit en rapport avec cette localisation du paradis. L'entrée a été d'abord gardée par un ange, mais ensuite, le jardin ayant perdu son charme, il n'a plus été gardé : « Depuis que la fertilité bienheureuse et la plaisance de ce lieu furent abolies la frayeur du glaive a été superflue⁴⁰. »

Tout cela confirme que, pour Calvin, le texte biblique ne nous plonge pas dans l'univers de la fiction narrative, mais qu'il nous met bien en rapport avec un passé réel dans un monde réel. On pourrait aussi évoquer la manière dont il envisage le serpent dans le récit de la chute. C'est bien un vrai serpent, même si Satan s'est servi de lui pour tenter l'être humain.

IV. Sobriété

La sobriété est une des caractéristiques auxquelles Calvin tient particulièrement. Ce n'est pas seulement une question de tempérament ou de goût personnel. Il relie cette qualité au respect que le croyant doit avoir pour Dieu et pour sa Parole. Vouloir en savoir plus que ce que Dieu a dit, c'est se départir de la modestie, de l'humilité qui conviennent à la créature devant le Créateur. Dieu dans l'Écriture ne nous dit pas tout, il nous dit ce qui nous est utile, et nous devons nous appliquer à nous en contenter.

Commentant dans un sermon la réponse que Rébecca a reçue de Dieu lorsqu'elle s'inquiétait du remue-ménage dans son ventre, Calvin explique que lorsque nous sommes tourmentés par un problème, il n'y a rien de mieux que de demander conseil à Dieu, de recourir à l'Écriture, et lorsque nous avons la réponse de nous en contenter :

« Quand donc nous serons tourmentés de cela, que nous venions à Dieu, c'est à dire que nous escoutions ce qui nous est montré en l'écriture sainte, prions Dieu qu'il nous ouvre les yeux et les aureilles, afin que nous apprenions quelle est sa volonté. Et puis, avons-nous cela ? Il nous

40. *Comm.*, 91.

y faut nous arrester du tout et estre paisibles. Car il n'est point question de disputer plus outre, quand Dieu nous prononce son arrest⁴¹. »

Et il ajoute que nous ne serons vraiment aptes à recevoir l'instruction de l'Écriture que si nous avons cette attitude modeste, humble, de ne vouloir rien savoir sinon ce qui est contenu dans l'Écriture⁴².

On peut parfois estimer que Calvin n'est pas aussi sobre qu'il le prétend. Par exemple sur Caïn et Abel. Alors que le récit ne dit rien de la conduite ou de l'attitude des deux adorateurs, Calvin, lui, prétend qu'il n'y a nul doute que Caïn se soit comporté comme un hypocrite, ce qui fait dire au commentateur contemporain Walter Bruggemann : « Calvin en sait plus que le texte⁴³. » Le réformateur estime pouvoir et devoir justifier le rejet de l'offrande de Caïn et l'acceptation de l'offrande d'Abel, qui, ni l'une ni l'autre, ne sont expliquées dans le récit de la Genèse, ce qui aurait pu conduire Calvin à orienter son commentaire vers la souveraineté de Dieu, comme il le fait en commentant le choix de Jacob et le rejet d'Esau.

Mais il est fort probable que Calvin a été influencé par la façon dont les auteurs du Nouveau Testament parlent de Caïn et Abel.

– « C'est par la *foi* qu'Abel offrit un sacrifice de *plus grande valeur* que celui de Caïn. » (Hé 11.6) Calvin cite d'ailleurs le passage et parle de la foi d'Abel.

– « Ne faisons pas comme Caïn *qui était du Mauvais* et qui tua son frère. Et pourquoi le tua-t-il ? Parce que ses œuvres étaient *mauvaises* alors que celles de son frère étaient *bonnes*. » (1 Jn 3.12)

Ce qui est particulier à Calvin, c'est de stigmatiser Caïn comme un *hypocrite*, il y revient plusieurs fois.

Calvin fait d'ailleurs preuve de sobriété en écartant la supposition que Dieu aurait manifesté par un miracle son agrément du *sacrifice d'Abel*. Il avance une explication plus ordinaire. Il

41. *Corpus Reformatorum. Calvini Opera*, LIX, 48. Dans la suite : CR.

42. « Bref, journellement ceci est pour nous montrer que jamais nous ne pourrions estre disposez, pour recevoir instruction de l'escriture sainte, et de chercher là toute nostre sagesse, sinon que nous aions ceste modestie là, et ceste humilité en nous de n'appeter point de rien cognoistre ne savoir, sinon ce qui est là contenu. » CR, LIX, 48.

43. W. Bruggemann, *Genesis, Interpretation*, Atlanta, John Knox Press, 1982, 56. C'est nous qui traduisons.

refuse aussi de chercher une faille dans le type d'offrande présenté par Caïn.

Que l'on soit toujours convaincu ou non par la façon dont Calvin suit cette règle de sobriété, de modestie, on ne peut que l'approuver et chercher à la suivre soi-même aussi bien que l'on peut.

V. Souci pastoral

Avant d'être un théologien, un interprète du texte, Calvin est un pasteur. Ce trait ne caractérise pas seulement les sermons, ce qui est naturel, mais également les cours, qui se terminent toujours par une prière assez longue, et même, très largement, les commentaires. C'est aussi dans le commentaire sur la Genèse qu'on relèvera les exemples de cet émouvant et édifiant souci pastoral.

Pour tout lecteur qui entreprend la lecture suivie de plusieurs pages du commentaire, il semble bien que Calvin ne manque aucune occasion de tirer une application pratique.

L'ivresse de Noé lui donne l'occasion de dénoncer l'usage excessif de la boisson. Il concède d'abord que l'on pourrait faire preuve d'indulgence à l'égard de Noé qui, ayant bien travaillé, a voulu se récompenser et se réjouir en prenant du vin⁴⁴. Mais il nous invite à constater que Dieu, lui, n'a pas eu cette indulgence, l'ivresse à laquelle Noé s'est livré a flétri sa mémoire. « Que pensons-nous donc qu'il fera aux ventres oisifs et aux gouffres insatiables qui ne se proposent d'autre combat sinon à qui consommera le plus de vin⁴⁵ ? »

Commentant le passage où Dieu a fait à Adam et Eve des vêtements de peau, il explique d'abord qu'il ne faut pas nous imaginer Dieu en train de fabriquer lui-même des vêtements à Adam et Eve, il a plutôt suggéré à Adam et Eve de le faire. Mais Calvin ne manque pas l'occasion d'en tirer deux conclusions :

– L'une, *spirituelle*, le vêtement de peau rappelle à l'être humain sa faute, à la différence du lin ou de la laine, la peau rappelle à l'être humain sa propre nudité, cette nudité dont il a honte depuis

44. *Comm.*, 165.

45. *Comm.*, 166.

qu'il est pécheur.

– L'autre, *pratique* : Dieu a voulu habituer l'être humain à des vêtements simples.

« Et plût au ciel que les délicats qui ne pensent point être bien accoutrés et ornés si tout ne va pas en excès, pensent à ceci ! Non qu'il faille condamner tout ornement quel qu'il soit, mais parce que, quand on désire trop curieusement d'être joli et de reluire, non seulement on méprise ce maître qui a voulu que le vêtement soit un signe de pudeur⁴⁶, mais on fait comme la guerre à la nature⁴⁷. »

L'intérêt de Calvin pour la pratique ne se limite pas à des considérations de morale élémentaire comme la mise en garde contre les excès de vin ou d'habillement. Il fait aussi des remarques d'ordre psychologique. Observant que Caïn a attendu d'être dans les champs pour agresser son frère, qu'il lui a d'abord adressé la parole, peut-être de manière amicale, il en conclut que c'est quand les hypocrites sont les plus aimables avec nous qu'il faut nous méfier le plus d'eux :

« Quand ils n'ont pas le moyen de nuire comme ils le voudraient par une violence ouverte, soudainement ils se mettent à faire quelque paix trompeuse (litt. fourrée). Mais il ne faut pas espérer que ceux qui se montrent comme des bêtes cruelles envers Dieu entretiennent une amitié pure et fidèle avec les hommes⁴⁸. »

Durant toute l'activité de Calvin et longtemps après, jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, Genève a vécu sous la menace du duc de Savoie.

On peut remarquer qu'ici l'intérêt pour la réflexion pratique perturbe, en fait, la rigueur de l'interprétation. Calvin, comme à son habitude, commence par citer le texte « Caïn dit à Abel ». Puis il signale que certains considèrent qu'il a parlé à son frère de manière déloyale en dissimulant sa colère. Mais il fait remarquer qu'on ne sait pas ce que Caïn a dit à son frère. Cependant il pense que Moïse veut faire ressortir ici en bref la déloyauté de ce méchant hypocrite, qui a fait semblant d'être en bons termes avec son frère, lui parlant

46. « Vergogne ».

47. *Comm.*, 89.

48. *Comm.*, 103.

familièrement jusqu'à ce qu'il ait eu l'occasion de commettre son meurtre. C'est en parlant amicalement avec son frère qu'il l'aurait attiré dans les champs pour le tuer. Et il en tire l'application que l'on vient d'évoquer : c'est quand les méchants sont aimables qu'il faut s'en méfier le plus. L'argumentation est déjà assez fragile : alors qu'on ne sait pas ce que Caïn a dit à Abel – et Calvin le reconnaît – Calvin tire son application de la supposition qu'il lui a parlé amicalement, en dissimulant sa colère.

Mais, ensuite, il avance une autre supposition : que Caïn, bien que Dieu lui ait donné tort, s'est disputé avec son frère à propos de la décision de Dieu. Et il conclut qu'il préfère cette opinion. Caïn n'a pu cacher son trouble : « Il s'est jeté sur son frère en l'accusant et en lui exposant avec colère et indignation la cause de sa tristesse⁴⁹. » Dans sa hâte à tirer une leçon pratique du texte biblique, Calvin s'appuie sur une interprétation qu'il va ensuite écarter au profit d'une autre.

On saisit l'occasion de cette évocation des hypocrites, dont il faut se méfier, pour mentionner, par honnêteté, que Calvin, qui ne manque pas une occasion de tirer une application pratique, saisit de temps à autre l'occasion de lancer une flèche à des adversaires, notamment les papistes. A propos de la malédiction de Canaan prononcée par Noé (Gn 9.25), « Maudit soit Canaan, qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères », traduit par Calvin « serviteur des serviteurs », Calvin évoquant le titre que se donne le pape de serviteur des serviteurs⁵⁰, déclare : « Puisque le pape prétend avec tant d'insistance qu'il est parfois prophète, je veux bien le croire, prophète contre son gré comme Caïphe. Je ne veux pas nier que ce titre lui ait été dicté par le Saint-Esprit. Qu'il soit donc «serviteur des serviteurs», tout comme Canaan⁵¹ ! »

Calvin commente l'affection privilégiée qu'Isaac porte à Esau et que Rébecca porte à Jacob (*Commentaire*, 379). Il blâme d'abord l'attitude d'Isaac : il savait par l'oracle que Jacob devait

49. *Comm.*, 103.

50. Plus précisément, serviteur des serviteurs de Dieu, *servus servorum Dei*, titre remontant à Grégoire I^{er} (540-604).

51. *Comm.*, 169.

être l'héritier de la promesse et non pas Esau, son affection était donc au rebours de la décision de Dieu, il aurait dû « par piété et modestie dompter et assujettir son affection pour obéir à Dieu ».

Cette remarque montre l'intérêt pastoral de Calvin et sa sensibilité. Il comprend qu'on puisse avoir un penchant pour un fils plutôt que pour l'autre, mais il affirme qu'Isaac aurait dû faire effort pour résister à cette inclination pour son fils aîné, qui allait à l'encontre de la décision divine. Au lieu de résister à cette inclination, Isaac se laisse en plus entraîner par son goût pour le gibier qui, dit le récit, est la cause de son attachement à Esau.

Calvin en vient à Rébecca. Son affection pour Jacob était-elle aussi discutable que celle d'Isaac pour Esau ? Calvin laisse d'abord la question ouverte : « On ne sait pas si la mère a failli dans le sens contraire. » Et cette absence, momentanée, de réponse donne à Calvin l'occasion de faire des remarques sur la paix des ménages : « Nous voyons bien souvent que les affections des pères et des mères sont tellement divisées que si la femme voit que son mari aime l'un des enfants, elle mettra son affection en l'autre par une émulation contraire. »

Le commentateur revient à Rébecca. Si elle a préféré Jacob à cause de la prophétie, c'était légitime, « mais il se peut aussi bien que son amour ait été désordonné ». D'où une nouvelle réflexion pratique : « En cela se montre trop la corruption de notre nature. » Il n'y a pas de lien plus saint que le mariage pour tenir les êtres humains en accord, les enfants lorsqu'ils naissent renforcent encore ces liens, et cependant ils fournissent souvent une occasion de discorde. Mais finalement Calvin revient à Rébecca pour conclure que la suite du récit va montrer que c'est l'intérêt qu'elle portait à la bénédiction de Dieu, qui a dominé dans sa préférence pour Jacob. Ainsi elle a certainement été conduite à préférer Jacob par soumission à Dieu.

Ce parcours assez sinueux montre tout l'intérêt que Calvin porte aux réflexions pratiques. S'il avait tout de suite conclu que Rébecca s'est soumise à la décision divine, il aurait perdu l'occasion de faire réfléchir son lecteur sur ce problème des préférences de tel parent pour tel enfant. Deux fois, il maintient l'interprétation en suspens pour prolonger ces réflexions et ne pas les limiter à la préférence

d'un parent pour un enfant (Isaac). On peut se poser la question : le fait-il sciemment ? ou hésite-t-il réellement ? Les conclusions exégétiques auxquelles parvient Calvin ne sont pas toujours fermes. Elles sont parfois hésitantes, et c'est une des qualités de l'interprète de renseigner son lecteur sur la fiabilité des réponses proposées : sûre, moins sûre, incertaine. Calvin reste ici prudent sur la conclusion à laquelle il se range finalement : « Il est plus probable qu'elle fut induite par l'autorité de Dieu à préférer le puîné à l'aîné. »

On rejoint ici les observations faites par Richard Stauffer, reprenant des propos de Calvin sur la prédication. Ils ne conviennent pas seulement à sa prédication, mais aussi à ses commentaires : « La prédication doit toujours comporter une application pratique⁵². » Calvin considère que « Dieu est déshonoré » dans la prédication si elle ne comporte pas d'application. « Si on ne fait qu'exposer l'Écriture sainte, cela s'écoule et nous n'en sommes pas touchés au vif. » (*Ibid.*) « Si la doctrine n'est pas aidée d'exhortations, elle est froide, elle ne nous percera pas le cœur. »

« Deux choses sont requises que nous fassions bien comprendre ce qui est demandé pour le salut, et puis que nous ajoutions l'insistance, afin que la doctrine touche les cœurs au plus vif, et que non seulement on sache ce qui est bon, mais qu'on soit incité à le suivre et à y adhérer. Voilà les deux choses qu'on n'a pas le droit de séparer. »

On laissera le lecteur sur cet exemple, parmi bien d'autres, de prédication dans le commentaire sur la Genèse. Calvin a expliqué comment Satan, en flattant nos premiers parents, les a trompés, et il poursuit :

« C'est pourquoi, si nous ne voulons pas être pris dans le même filet, apprenons à dépendre totalement de la seule volonté de Dieu qui est le seul auteur de tous les biens. Parce que l'Écriture nous fait comprendre que nous sommes nus et pauvres, et que c'est en Christ que nous pouvons retrouver ce que nous avons perdu en Adam, présentons-nous vides à Christ pour être remplis de ses richesses⁵³. »

52. R. Stauffer, « L'homilétique de Calvin », *Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du XVI^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, 173.

53. *Comm.*, 74. Cette dernière citation apporte un démenti à la critique finale de Richard Simon, qui reproche à Calvin d'avoir « toujours » laissé l'homme « dans ce même néant sans avoir égard à l'état de grâce ». *Histoire critique*, 436.

L'EXÉGÈSE DE JEAN CALVIN, ACTUALITÉ ET SPIRITUALITÉ

Donald COBB*

Avant toute autre chose, Jean Calvin fut un homme de la Bible. Si, de nos jours, le Français moyen le connaît – éventuellement ! – comme un des réformateurs du XVI^e siècle ou comme le grand protagoniste de la «double prédestination», il faut pourtant souligner que l'œuvre de Calvin est, en très grande partie, celle d'un exégète, c'est-à-dire d'un interprète de l'Écriture. Cela se voit déjà dans ses activités à Genève : à partir de 1549, Calvin prêchait deux fois tous les dimanches et, une semaine sur deux, encore cinq fois dans la semaine¹. En plus des prédications, il enseignait trois fois par semaine, en moyenne, à l'Académie². L'importance accordée à l'explication de la Parole se voit clairement, par ailleurs, dans les commentaires : Calvin a commenté pratiquement tous les livres du Nouveau Testament et environ les deux tiers des livres de l'Ancien – ce qui est assez exceptionnel, non seulement au XVI^e siècle, mais à toute époque de l'histoire de l'Église³.

* D. Cobb est professeur de Nouveau Testament à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1. T.H.L. Parker, *Calvin's Old Testament Commentaries*, Louisville, Westminster-John Knox Press, 1993, 9-10.

2. Cet enseignement se faisait, avec des interruptions, sur des semaines alternées. Enseignant en latin, sans notes et sur la base du texte hébreu ou grec qu'il traduisait directement, Calvin entendait donner à l'Église une intelligence de l'Écriture. Le réformateur poursuivit d'ailleurs cette tâche, alors même que sa santé, déjà fragile, déclinait, jusqu'à la veille de sa disparition. La plupart de ses commentaires de l'Ancien Testament, malheureusement indisponibles en français, sont des transcriptions de ces lectures. De fait, seuls trois commentaires de l'Ancien Testament ont été écrits suivant le mode habituel : ceux de la Genèse, de Josué et des Psaumes. Les choses se présentent autrement pour les commentaires du Nouveau Testament, qui sont sans exception des commentaires au sens classique du terme. *Ibid.*

3. Les seuls livres du Nouveau Testament que Calvin n'a pas commentés sont 2-3 Jean et l'Apocalypse. Pour ce qui est de l'Ancien Testament, Calvin a fait des commentaires sur la Genèse,

Jean Calvin fut donc un commentateur de l'Écriture, commentateur qui est encore écouté de nos jours. L'éloge de K. Barth, dans la préface de son commentaire de l'épître aux Romains, mérite d'être cité :

« Avec quelle énergie [Calvin] se met-il à l'œuvre, afin de *re-penser* son texte après avoir constaté, lui aussi, scrupuleusement « ce qui s'y trouve », autrement dit, afin d'être aux prises avec lui jusqu'à ce que le mur entre le I^{er} et le XVI^e siècle devienne *transparent*, jusqu'à ce que, là-bas, l'apôtre Paul *parle* et qu'ici l'homme du XVI^e siècle *entende*, jusqu'à ce que l'entretien entre le document et le lecteur soit entièrement concentré sur l'*objet* (qui, ici et là-bas, ne *peut* pas être différent !) ». »

L'appréciation est sans doute excessive. Elle illustre néanmoins bien l'attachement de Calvin à l'Écriture et l'importance qu'il accordait à la tâche de l'exégète : montrer comment cette Écriture s'adresse à l'Église, non seulement à celle du I^{er} siècle, mais encore à l'Église d'aujourd'hui. Or, quelle est précisément la méthode exégétique de Calvin ? Quels en sont les fondements et les visées ? Au-delà de ces interrogations qui pourraient n'être que d'un intérêt historique, de quelle façon pouvons-nous parler de l'actualité d'une exégèse vieille de pratiquement cinq cents ans ? Que peut-elle nous montrer sur le plan de la spiritualité ? C'est à ces questions que nous voulons chercher quelques réponses dans le présent article.

I. Les fondements et les influences

A) Le point de départ de l'exégèse de Calvin

Au départ de l'exégèse calvinienne se trouve une conviction décisive : l'auteur de l'Écriture n'est autre que Dieu lui-même. Il en est l'*auctor* et c'est ce fait qui confère au Nouveau, comme aussi à l'Ancien Testament, leur *auctoritas*, leur autorité⁵. Pour Calvin, l'Écriture sainte donne une vraie connaissance de Dieu, car c'est

Exode-Lévitique-Nombres-Deutéronome (une harmonie des quatre derniers livres du Pentateuque), Josué, les Psaumes, Esaïe, Jérémie, Lamentations, Daniel, Osée, les petits prophètes, et une partie d'Ezéchiel (Calvin est décédé avant d'avoir achevé ses cours sur ce livre).

4. K. Barth, *L'épître aux Romains*, Genève, Labor & Fides, 1972 pour la traduction française, 14-15 (italiques dans le texte). La préface de la deuxième édition du commentaire de Barth date de 1921.

5. Cf. T.H.L. Parker, *Calvin's Preaching*, Louisville, Westminster-John Knox Press, 1992, 2.

comme si ce dernier y parlait « de sa propre bouche » et s'offrait à nous⁶. L'Écriture a donc le rôle de « registres authentiques » de Dieu pour que la vérité divine ne tombe pas dans l'oubli⁷.

Pour autant, Calvin ne perd pas de vue la réalité humaine des auteurs bibliques. Même s'il insiste moins là-dessus que ne le feront les exégètes des siècles suivants, les écrivains humains de la Bible sont loin d'être de simples instruments passifs dans la main de la divinité ; leur personnalité y est mise en jeu et c'est aussi eux-mêmes qui pensent, qui argumentent, qui écrivent, à partir de leur situation et selon leur compréhension. En d'autres termes, la Bible, tout en étant Parole de Dieu, est en même temps un livre d'hommes. Cela ne se voit peut-être nulle part plus clairement que dans le commentaire de Calvin sur le Psautier : en effet, dit-il, nous voyons les psalmistes assaillis de doutes, de difficultés, mais aussi amenés, dans leur ébranlement et leur faiblesse mêmes, à crier à Dieu. C'est même grâce à cette humanité réelle des auteurs que le livre des Psaumes « [...] nous apporte un bien qui est souhaitable sur tous autres », à savoir qu'il montre que « [...] non seulement nous avons accès familier à Dieu, mais aussi qu'il nous est permis et libre de déployer devant Dieu nos infirmités, lesquelles nous avons honte de déclarer devant les hommes⁸. »

B) Une attitude d'écoute

De ce double point de départ, il découle une attitude qui sera fondamentale pour toute l'exégèse calvinienne : l'Écriture en tant que Parole de Dieu doit recevoir toute notre attention, car c'est uniquement dans un esprit de soumission que nous pouvons recevoir la révélation que Dieu nous donne de lui-même⁹. En même temps, en tant que paroles d'hommes, cette Écriture doit se comprendre d'après son sens grammatical, selon la pensée de l'auteur

6. *Institution de la religion chrétienne*, I, vi, 1 (dans la suite IRC) et *passim*. L'expression revient constamment sous la plume du réformateur, notamment dans les premiers chapitres de l'*Institution*.

7. IRC, I, vi, 3.

8. *Commentaires de Jehan Calvin sur le livre des Pseaumes*, t. I, Paris, Librairie de Ch. Meyrieux et Cie, 1859, vi. Le commentaire lui-même date de 1557. Ici et dans d'autres citations de Calvin, nous avons légèrement modernisé le français, soit dans l'orthographe, soit dans l'expression, ou encore les *deux*.

9. IRC, I, vi, 2.

humain et dans les situations précises où elle a pris forme. Si nous devons résumer en une phrase le principe fondamental de cette exégèse, nous pourrions dire qu'elle consiste en l'*écoute attentive de la Parole*.

Le réformateur explique sa méthodologie dans un des seuls endroits où il en parle explicitement, à savoir la préface de son commentaire de l'épître aux Romains qui date, pour la version française, de 1539. Cette préface, qui est doublement intéressante puisque c'est aussi le premier commentaire biblique de Calvin, publié alors qu'il avait tout juste 30 ans¹⁰, précise que l'« office » – c'est-à-dire la tâche ou la responsabilité – du commentateur se ramène, finalement, à un seul objectif : « découvrir l'intention de l'auteur qu'il a entrepris d'exposer ». En allant au-delà de cet objectif, l'exégète sort des limites propres à sa tâche : « [...] Dans la mesure où il mène les lecteurs hors de [l'intention de l'auteur], dans cette mesure il s'éloigne de son but ou du moins extravague quelque peu hors de ses limites¹¹. »

C'est pour cette raison que le reproche que l'on rencontre le plus souvent dans les commentaires est que l'exégète d'un tel *ne rend pas compte de la pensée de l'auteur biblique*¹². Citons quelques exemples, tirés du commentaire de l'épître aux Romains :

- Sur Romains 4.21 : « Erasme a traduit ceci autrement [...] et je m'ébahis pourquoi; car bien que le sens ne change en rien pour cela, toutefois, il me semble bon d'approcher le plus qu'on peut des mots de S. Paul¹³. »
- Sur Romains 8.3 : « Le mot *et* a été cause qu'Erasme s'est abusé et a pensé qu'il fallait suppléer le verbe *l'a fait* [...]. Toutefois, j'ai suivi ce qui me semblait être du sens naturel de S. Paul¹⁴. »

10. Le premier ouvrage de Calvin est en fait son commentaire du *De Clementia* de Sénèque. Il en a commencé la rédaction à l'âge de 20 ans et l'a achevé en 1532. Calvin avait alors 23 ans.

11. J. Calvin, *Épître aux Romains*, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1978, 7. Dans la suite *Comm.*

12. Bien souligné in T.H.L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries*, Grand Rapids/Londres, Eerdmans/SCM Press, 1971, 56.

13. *Comm.*, 112.

14. *Comm.*, 176.

– Sur Romains 8.19 : « J’ai retenu les propres mots de S. Paul parce que la traduction d’Erasmus, à savoir « jusqu’à ce que les enfants de Dieu soient manifestés » m’a semblé être par trop hardie, sans toutefois exprimer suffisamment l’intention de l’apôtre¹⁵. »

On le voit, c’est souvent Erasmus – exégète très coté à l’époque – qui est pris à partie dans les commentaires. Mais ce n’est pas le seul. Nous pouvons aussi mentionner Augustin, que Calvin affectionne pourtant pour ses positions doctrinales. C’est ainsi que nous lisons, sur Romains 5.5 :

« [Paul] dit en outre que cet « Esprit nous a été donné », c’est-à-dire conféré par la bonté gratuite de Dieu et non pas attribué pour nos mérites, comme S. Augustin l’a fort bien observé. Toutefois, ce dernier s’abuse en l’exposition de ces mots l’« amour de Dieu ». [...] Il est vrai que c’est une sentence sainte et bonne, mais elle ne convient pas à l’intention de S. Paul [...]»¹⁶.

Ces quelques citations le montrent bien: la responsabilité de l’exégète est de rendre compte de ce que dit l’Écriture, de l’intention de son auteur humain – qui est aussi l’intention de l’Esprit qui l’a inspiré. Cette façon d’aborder le texte biblique peut paraître évidente à nos yeux. L’exégèse, du moins l’exégèse évangélique, se veut une retranscription fidèle de ce qui se trouve dans le texte biblique. Or, si cela va plus ou moins de soi, c’est dire en réalité à quel point l’influence de Calvin nous a marqués, nous qui nous situons, d’une façon ou d’une autre, dans le sillage de la Réforme. Il faut pourtant savoir qu’au XVI^e siècle une telle perspective n’allait pas de soi, comme le montre l’engouement à cette époque pour l’exégèse allégorique de la Bible, point sur lequel nous devons revenir.

C) Calvin en dialogue avec ses contemporains et prédécesseurs

Quelles sont les influences de Calvin ? Il n’est pas toujours facile de les démêler dans les commentaires, car Calvin ne cite pas souvent les sources secondaires qu’il utilise, du fait justement que la

15. *Comm.*, 192.

16. *Comm.*, 120.

tâche de l'exégète est avant tout de laisser parler l'Écriture et de rendre compte de ce qu'elle dit. Lorsqu'il le fait, c'est le plus souvent par crainte que, en passant telle ou telle position sous silence, le lecteur en soit troublé. Comme il le dit dans sa préface au commentaire des Psaumes : « [...] afin de m'éloigner tant plus de toute ostentation, je me suis abstenu le plus souvent de réfuter les autres. [...] Je n'ai jamais touché les opinions contraires, sinon là où il était à craindre qu'en me taisant, je laisse les lecteurs en suspens¹⁷. »

Pourtant, Calvin connaissait, lisait et utilisait les ouvrages exégétiques disponibles à l'époque. Dans la préface du commentaire des Romains, il mentionne nommément ceux de Ph. Melancthon, de H. Bullinger et de M. Bucer, des contemporains, fers de lance comme lui de la Réforme. Nous l'avons déjà vu, les commentaires sont aussi en dialogue régulier avec Erasme. Plus important encore, il y a les Pères de l'Église. Comme le souligne O. Millet, le réformateur de Genève – plus que ses contemporains protestants – a une connaissance étendue des théologiens des premiers siècles de l'Église¹⁸. Cela se voit dans son *Institution de la religion chrétienne*, qui regorge de références à Augustin, à Jérôme, à Bernard de Clairvaux, comme aussi à Thomas d'Aquin et à Pierre Lombard¹⁹. Mais cet apport des docteurs anciens n'est pas moins présent dans les commentaires, même s'il est plus discret. Jean Chrysostome, en particulier, a exercé une grande influence sur la méthode exégétique de Calvin, en raison de la sobriété de ses commentaires²⁰.

Cette brève énumération permet de relever un fait important: le réformateur de Genève ne néglige pas ce que les autres,

17. *Commentaires de Jehan Calvin sur le livre des Pseaumes*, t. I, xii.

18. « Calvin connaît admirablement les Pères de l'Église; c'était en quelque sorte sa spécialité parmi les théologiens du camp de la Réforme et la référence privilégiée aux autorités patristiques, bien que subordonnée à la souveraineté de la seule Écriture, constitue un trait original de sa pensée réformatrice. » *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de la rhétorique réformée*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1992, 168.

19. Les recherches de T.H.L. Parker sur les commentaires d'Ésaïe 30-41 ont conduit cet historien à conclure que l'exégèse de Calvin s'appuyait « essentiellement sur certains Pères de l'Église et ses contemporains ». *Calvin's New Testament Commentaries*, 88.

20. Cf., par exemple, D. Steinmetz, « Calvin and Patristic Exegesis », in *Calvin in Context*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1995, 122-140, et O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, 168-181.

avant lui ou à son époque, ont compris de la Parole. En ce sens-là, Calvin n'a rien d'un iconoclaste. Il sait que l'interprétation de la Parole ne se réinvente pas à chaque génération. L'exégèse se fait en dialogue avec ses frères et pères spirituels, qu'ils soient ou non de son bord théologique. Pourtant, on constate aussi une réelle indépendance. Cela se voit au niveau de l'enseignement doctrinal dans les grandes lignes comme aussi sur des détails parfois très précis. Un exemple – mais il y en a beaucoup – se trouve dans le commentaire sur Colossiens 2.14 :

« Les commentateurs interprètent ce passage de diverses manières, mais il n'y en a pas un qui me satisfasse. Les uns pensent que S. Paul parle simplement de la Loi morale : mais ils s'abusent [...]. Erasme, dans sa traduction, a embrouillé le fil du texte [...]. Retenez donc l'explication que j'ai donnée, car c'est la vraie et naturelle²¹. »

On le voit, Calvin n'hésite pas, lorsqu'il l'estime nécessaire, à proposer une interprétation qui va à l'encontre de toute la tradition exégétique avant lui²². Comment expliquer l'apparente opposition entre cette grande indépendance et, dans le même temps, l'influence constante de ses contemporains et devanciers ? La solution réside simplement dans le fait que Calvin ne cherche, en matière d'exégèse, ni le conservatisme ni l'innovation²³. Le désir de reprendre ce que d'autres ont dit de juste, comme aussi le besoin de s'en démarquer par moments, procède l'un et l'autre du fait que Calvin veut être sûr d'entendre ce que Dieu dit dans sa Parole. L'apport des autres est un

21. *Épîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens et Colossiens*, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1978, 356 s. On trouve un deuxième exemple de l'extrême liberté que l'on découvre par moments chez Calvin dans son commentaire sur Ph 3.9 : « Tous les autres ont traduit : « Et que je sois trouvé en lui. » Mais ils suivent trop rapidement le fil du texte, comme s'il ne comportait point de poids. [...] Mais comme le mot grec signifie aussi bien « recouvrir ce qu'on a quitté de son propre gré », [...] je n'ai point craint d'être d'une opinion contraire aux autres. » *Comm.*, 295. Ces deux exemples sont repris de T.H.L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries*, 89.

22. Pour être tout à fait complet, il faut dire que, dans ces deux cas précis, c'est plutôt à la tradition exégétique antérieure qu'il faut donner raison ! La relative indépendance interprétative du réformateur montre donc aussi, par moments, les limitations de ce dernier, souvent liées d'ailleurs à des limitations linguistiques (grec ou hébreu).

23. Ainsi de même, R.W. Holder, « Calvin as Commentator on the Pauline Epistles », in *Calvin and the Bible*, éd. Donald K. McKim, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 249s.

moyen – mais ce n'est qu'un moyen – de mieux s'approcher du sens de l'Écriture²⁴.

Notons que Calvin, à ce niveau, reste réaliste : il reconnaît que, dans l'histoire présente, l'accord parfait entre exégètes n'existera pas. Le « conflit des interprétations » demeurera une constante jusqu'au retour du Christ. Cela ne doit pourtant pas être un prétexte pour faire dire à la Bible ce que l'on veut. Au contraire, dit-il, les différences d'interprétation sont là comme une exigence à se mettre davantage encore à l'écoute de l'Écriture. Des divergences sont donc permises, voire, dans certains cas, nécessaires, mais le but reste toujours de saisir ce que dit le texte, de s'enraciner davantage dans la vérité de la Parole²⁵.

II. La méthode et les objectifs de l'exégèse calvinienne

On entend dire parfois qu'il y aurait en quelque sorte deux Calvin, le systématiseur froid et rigoriste de l'*Institution chrétienne* et le Calvin des commentaires, beaucoup plus humain, chaleureux et pastoral. Cette différence se confirme-t-elle d'après les textes ? Si oui, que peut-elle nous montrer de la méthode exégétique du réformateur ? En réalité, pour être tout à fait complet, il faut reconnaître qu'il y a, non pas deux, mais bien *trois* Calvin ! Le dogmaticien et le commentateur biblique, mais aussi le *prédicateur*. En effet, si les commentaires présentent une autre facette de Calvin que l'*Institution chrétienne*, les prédications laissent découvrir un autre aspect encore. Quel est le rapport entre ces trois « faces » du théologien de Genève ?

En fait, s'il y a une différence sensible entre les trois choses, c'est que l'une et les autres remplissent des fonctions et répondent à des besoins différents. Dès le début de son activité, Calvin fait une distinction entre son activité d'exégète et son œuvre de dogmaticien : un livre doctrinal comme l'*Institution chrétienne*

24. On trouve cette affirmation extraordinaire dans la préface de l'épître aux Romains : « [...] Celui-là ne sera aucunement supportable qui, avec ses mains polluées (c'est-à-dire d'une façon profane) ou n'étant point bien préparé, en viendra à manier et traiter la chose la plus sacrée qui soit au monde. C'est donc une audace qui comporte sacrilège de tirer ça et là les Écritures sans [discernement aucun], et de s'en jouer à plaisir comme d'une chose qui n'est faite que pour le passe-temps [...] » *Comm.*, 9-10.

25. *Ibid.*

doit permettre au lecteur d'appréhender l'enseignement global de l'Écriture, de percevoir les lignes de forces et les idées maîtresses. Les commentaires, quant à eux, visent à dégager, de la façon la plus succincte possible, le sens du texte sacré.

Nous arrivons ici à un des traits les plus caractéristiques des commentaires de Calvin. Revenons à la préface du commentaire des Romains : « [...] La principale qualité d'un expositeur consiste en une brièveté facile et qui ne comporte point d'obscurité²⁶. » C'est le célèbre principe de *brevitas et facilitas*, qui traverse toute l'œuvre exégétique de Calvin²⁷. Non pas que la brièveté soit une qualité à maintenir à tout prix; il y a des passages de l'Écriture qui posent problème et Calvin n'hésite pas à faire des développements plus approfondis pour en démêler les difficultés. Mais, sans tomber dans le piège des explications partielles, la tâche de l'exégèse est de dire, le plus limpide possible, le fait biblique. Pour Calvin, l'explication de l'Écriture, c'est bien cela : ce n'est pas le lieu d'entrer dans des considérations doctrinales ou historiques interminables, qui éloigneraient le lecteur du texte lui-même. On perçoit dans cette démarche un grand souci pédagogique. De fait – et les moutures successives de l'introduction à l'*Institution chrétienne* le montrent bien – un des objectifs du manuel de théologie est justement d'alléger le plus possible les commentaires pour que ceux-ci puissent s'en tenir à l'essentiel²⁸.

Il y a là une différence de taille entre Calvin et bon nombre de ses contemporains. Prenons comme exemple le commentaire de

26. *Comm.*, 7.

27. Cf., par exemple, R.C. Gamble, «*Brevitas et facilitas* : Toward an Understanding of Calvin's Hermeneutic», *WTJ*, 47 (1985), 1-17.

28. Ainsi, dans l'« Argument du présent livre » de la version française de 1541 de l'*Institution*, Calvin écrit ceci : « Si [plus tard], notre Seigneur me donne le moyen et opportunité de faire quelques commentaires, j'userai de la plus grande brièveté qu'il me sera possible, parce qu'il ne sera pas besoin de faire longues digressions, vu que j'ai ici déduit au long quasi tous les articles qui appartiennent à la chrétienté. » *IRC*, xviii (noter que ces mots traduisent le texte latin de 1537; en 1541, le commentaire de l'épître aux Romains existe déjà). Pratiquement vingt ans plus tard, cette démarche reste inchangée; seul l'achèvement de la plupart des commentaires bibliques a modifié la situation; c'est pourquoi, dans la préface de l'édition de 1559 de l'*Institution*, le réformateur dit ceci : « [...] il n'est guère besoin qu'en mes commentaires, dans lesquels j'expose les livres de l'Écriture sainte, j'entre en longue dispute des matières qui y sont traitées, vu que le présent livre est un guide général pour guider ceux qui désirent être aidés. » *Ibid.*, xix.

Martin Luther sur Galates 3.1-5²⁹. En nous penchant sur l'exégèse du réformateur allemand, nous constatons que ce dernier profite du texte biblique pour développer, sur une trentaine de pages³⁰ :

- l'importance de faire des reproches à ceux qui en ont besoin ;
- l'existence simultanée, en l'homme régénéré, de l'œuvre de l'Esprit et du péché ;
- le caractère répréhensible de la sorcellerie (y compris celle, dissimulée, des anabaptistes !) ;
- le fait que les papistes «crucifient à nouveau» Jésus-Christ, notamment dans les ordres monastiques ;
- la différence entre la justification par la foi et par les œuvres ;
- le message du livre des Actes des Apôtres ;
- la réaction de l'Eglise de Rome et des anabaptistes au message de Luther...
- et ainsi de suite !

En comparaison, Calvin traite en quatre pages le même passage, cherchant simplement à dégager le sens du texte.

Cette spécificité de la démarche exégétique du réformateur de Genève permet aussi de comprendre la différence entre les commentaires et les prédications. Autant les commentaires se restreignent, dans l'ensemble, à exposer l'Écriture, autant les prédications visent à *appliquer* le sens que l'exégèse a éclairé. A ce niveau, on voit une réelle différence entre les deux ; la prédication chez Calvin n'est pas simplement l'exégèse redite. Cela se remarque déjà en termes de longueur ; dans l'*Opera calvini*, le commentaire des Galates fait 105 pages³¹. En revanche, les quarante-trois prédications que Calvin a données sur cette même épître à partir de 1557

29. Voici le texte des Galates (d'après la NBS) : « Galates stupides, qui a pu vous fasciner, alors que sous vos yeux Jésus-Christ a été dépeint crucifié ? Voici seulement ce que je veux apprendre de vous : est-ce en vertu des œuvres de la loi que vous avez reçu l'Esprit, ou parce que vous avez entendu le message de la foi ? Etes-vous donc stupides à ce point ? Après avoir commencé par l'Esprit, allez-vous maintenant achever par la chair ? Avez-vous fait tant d'expériences pour rien ? Si au moins c'est pour rien ! Celui qui vous accorde l'Esprit et qui opère des miracles parmi vous, le fait-il donc en vertu des œuvres de la loi, ou parce que vous avez entendu le message de la foi ? »

30. Trente-sept, pour être précis, dans la traduction française. Cf. M. Luther, *Œuvres*, t. XV, Labor & Fides: Genève, 1969, 197-233 (l'original date de 1535).

31. *Commentarius in Epistolam Pauli ad Galatas*, in *Corpus Reformationum*, t. LXXVII (éd. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae, Appelhaus & Pfenningstorff), 1892, 162-267.

représentent, dans le même tome, plus de 550 pages !³² La différence ne réside pas uniquement en la longueur ; les prédications, beaucoup plus que les commentaires, sont axées sur l'édification, l'exhortation et l'affermissement dans la foi. C'est en fait surtout ici, dans la prédication, que Calvin cherche à développer le lien avec la vie de l'Eglise.

Faisons, à ce sujet, une parenthèse : contrairement à Luther, dont les écrits exégétiques sont émaillés d'invectives contre la papauté, cet aspect de la situation du XVI^e siècle prend relativement peu de place dans les commentaires. On peut s'en étonner lorsqu'on se rappelle que Calvin s'est fait une réputation, entre autres, de polémiste hors pair. Bien sûr, il s'en prend dans son exégèse à des interprétations du Moyen Age ou de son époque et, plus d'une fois, aux abus de l'Eglise de Rome. Mais, dans l'ensemble, les commentaires bibliques restent centrés sur le texte.

Loin de poser une opposition entre Calvin dogmaticien et Calvin commentateur – ou encore Calvin prédicateur –, il faut donc y voir des approches complémentaires permettant de saisir le message de l'Ecriture et de vivre en chrétiens. Certes, les trois choses sont, sinon cloisonnées, du moins distinguées. Cependant, il ne s'agit pas, dans l'esprit de Calvin, de les isoler l'une des autres mais d'opérer une certaine délimitation pour que chaque facette puisse être approfondie de la façon la plus limpide possible, en évitant tout encombrement inutile.

III. La spiritualité dans les commentaires de Calvin

Du fait, justement, que l'exégèse ne se confond pas avec la prédication, nous pouvons éprouver une certaine difficulté à aller très loin dans la question de la spiritualité de l'exégèse calvinienne. Ce n'est pas que les commentaires soient arides ou desséchants. Mais, d'une certaine façon, la spiritualité y est « médiate » ; elle est surtout donnée au travers du sens du texte, avec ses spécificités grammaticales et son contexte historique. Cette approche qui consiste, non pas à piller le texte pour y dérober une application à tout prix, mais à le serrer du

32. *Opera Calvini*, vol. L, 268-695, et vol. LXI, 5-135.

plus près possible pour savoir d'abord ce qu'il *voulait dire* pour ceux qui l'entendaient pour la première fois, a des implications importantes pour la spiritualité.

Là encore, Calvin opère une rupture par rapport aux méthodes exégétiques de l'époque. Il faut savoir qu'au XVI^e siècle, l'exégèse allégorique de l'Écriture régnait plus ou moins en maîtresse incontestée³³. Si pour Thomas d'Aquin, qui donna à cette approche sa définition classique³⁴, le sens allégorique ne pouvait pas être en conflit avec le sens littéral et devait même en découler directement, à l'époque de Calvin la lecture allégorique faisait régulièrement fi du sens littéral avec tout ce qu'il avait de situé, et de la pensée de l'auteur biblique lui-même (étonnamment, Lefèvre d'Étaples, qui semble avoir influencé le jeune Calvin, était un grand protagoniste de l'approche allégorique ainsi comprise)³⁵. Or, pour Calvin, le vrai sens de l'Écriture est « naïf » – c'est-à-dire qu'il découle naturellement du texte – et il est *simplex*, en ce sens où il n'est pas multiple, ayant plusieurs « couches », qui pourraient être en conflit les unes avec les autres ou s'annuler les unes les autres.

Cette remarque n'est pas sans rapport avec la spiritualité de l'exégèse calvinienne, car dans la lecture allégorique, telle que pouvait la pratiquer un Lefèvre d'Étaples, la personne et les circonstances de l'auteur biblique – David dans les Psaumes, par exemple – n'ont aucun intérêt en soi. L'important, c'est la façon dont ce que ce dernier a écrit renvoie plus loin, au Christ et à notre édification. Le texte et celui qui l'a composé sont un simple tremplin pour aller vers un « ailleurs » qui nous est plus proche et plus important. T.H.L. Parker souligne qu'une des différences entre Calvin et Erasme, friand lui aussi de l'exégèse allégorique, est qu'Erasme n'aurait jamais prêché quotidiennement, comme l'a

33. Cf., pour ce qui suit, T.H.L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries*, 60-68.

«[L]orsque les réalités de la loi ancienne signifient celles de la loi nouvelle, on a le sens allégorique; quand les choses réalisées dans le Christ, ou dans ce qui signifie le Christ, sont le signe de ce que nous devons faire, on a le sens moral; pour autant, enfin que ces mêmes choses signifient ce qui existe dans la gloire éternelle, on a le sens anagogique.» *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1999, Q1, art. 10 (page 163 ; Thomas d'Aquin écrit le premier tome de la *Somme* vers 1269).

35. T.H.L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries*, 61 s.

fait Calvin, durant pratiquement une année, sur le Deutéronome ou une année et demie sur la Genèse³⁶. L'intérêt de ces textes n'aurait été que ce qu'ils peuvent montrer, de façon métaphorique, du Christ. Ceci étant, pourquoi ne pas aller directement à la source, au Nouveau Testament ? Pour Calvin, par contre, *l'histoire biblique est importante d'abord comme le lieu où Dieu agit, où il se révèle et se fait connaître*³⁷.

En somme – et ceci est fondamental –, il s'agit dans l'exégèse calvinienne, non pas de pénétrer derrière le sens évident de l'Écriture pour accéder à une signification spirituelle, cachée, qui seule nous concerne, mais de comprendre ce que le texte dit vraiment, dans la situation où elle a été entendue pour la première fois et où elle a édifié, réconforté et encouragé ceux qui l'ont entendue. La raison en est simple : l'Esprit, qui est aujourd'hui accordé aux croyants, est le même qui a inspiré la Parole dans les situations précises où elle fut donnée. On ne peut comprendre ce que l'Esprit veut nous dire aujourd'hui qu'en cherchant à comprendre ce qu'il disait, ce qu'il voulait faire comprendre *à ce moment-là*³⁸.

Pour autant, il ne faudrait pas conclure que les commentaires de Calvin seraient dénués d'applications pratiques. Calvin sait établir le lien entre l'époque biblique et le XVI^e siècle – mais il le fait, le plus souvent, en rapport avec le texte dans sa situation première.

36. T.H.L. Parker, *ibid.*, 66-67.

37. *Ibid.*, 65.

38. Cf. *IRC*, I, ix, 3. Signalons que Calvin pratique occasionnellement une interprétation qui s'approche de la lecture allégorique ou reprend des interprétations allégoriques des Pères de l'Église. Ainsi, à la mention des oiseaux de proie qui « s'abattirent sur les cadavres » qu'Abraham avait disposés en vue de l'établissement de l'alliance en Gn 15.11, Calvin fait la remarque suivante : « Bien que le sacrifice soit dédié à Dieu, toutefois il n'est pas exempté de l'incursion et de la violence des oiseaux. Les fidèles aussi, après être repus sous la protection de Dieu, ne sont pas tellement couverts de sa main qu'ils ne soient assaillis de toutes parts, d'autant que Satan et le monde ne cessent de les gêner et molester. Afin donc que le sacrifice que nous avons offert une fois à Dieu ne soit pas violé mais demeure pur et entier, il faut repousser les assauts contraires, ce qui ne se fait pas sans que nous ayons beaucoup de peine et de travail. » *Comm.*, 237 (le commentaire, dans sa première édition, date de 1554). La distinction ici entre lecture allégorique et application pastorale, on le voit, est minime. De même, dans le commentaire de Lv 11.3ss, Calvin retient l'interprétation allégorique, d'une part, du sabot fendu comme signifiant un nécessaire discernement des « mystères de l'Écriture » et, d'autre part, des animaux qui ruminent comme une exhortation à « méditer ses doctrines célestes ». Cependant, comme le remarque T.H.L. Parker, ce genre d'interprétation reste, chez Calvin, extrêmement rare. *Calvin's Old Testament Commentaries*, 77.

Ainsi, dans son explication des effets du ministère de Paul, en Galates 3.2, il dit : « C'est pourquoi, que ceux qui voudront s'acquitter du ministère de l'Évangile ainsi qu'il appartient, apprennent non seulement à parler et à haranguer, mais aussi à pénétrer jusqu'au dedans des consciences, afin qu'elles sentent en elles Christ crucifié, et que son sang goutte en elles³⁹. » Autre exemple : lorsque le Psaume premier affirme que « les méchants ne résistent pas au jour du jugement » (Ps 1.5), Calvin commente, avec beaucoup de perspicacité, qu'il y a dans ces paroles « [...] une sorte de concession : comme si le prophète avouait tacitement que les méchants vivent effectivement dans le plaisir et connaissent la réussite, alors que les choses sont confuses dans le monde [...] mais que les choses ne seront pas toujours ainsi confuses⁴⁰. » De la sorte, « [...] il faut élever les yeux plus haut, si nous désirons voir le conseil des justes dont il est ici fait mention⁴¹. » Et l'on pourrait multiplier les exemples. C'est d'ailleurs dans ce domaine que l'on voit la plus grande évolution dans les commentaires. Ce genre d'application pratique, assez rare au début, va croissant au fur et à mesure que le réformateur prend de l'expérience en tant que pasteur et homme de terrain⁴².

En somme, l'Écriture n'est pas, pour Calvin, une sorte de livre magique qui nous édifierait en dehors de son contenu, compris dans son contexte. En même temps – et il faut le souligner – il n'y a pas davantage chez lui d'opposition entre exégèse (lecture « scientifique ») et lecture « personnelle » de l'Écriture. Certes, il y a une distinction entre les deux. Mais la lecture qui nourrit s'appuie toujours sur une exégèse sérieuse. De même, l'exégèse « scientifique » n'existe pas pour elle-même, elle est *au service* de l'Église et de son édification.

39. *Comm.*, 58.

40. *Comm.*, t. I, 4.

41. *Ibid.*

42. Ce point est bien souligné par R.W. Hölzer, « Calvin as Commentator on the Pauline Epistles », 226-227.

Conclusion. L'exégèse de Calvin : quelle actualité ? quelle spiritualité ?

Calvin reste un homme de son époque. Son exégèse en porte nécessairement les marques, ainsi que les limitations. Au niveau des précisions géographiques et linguistiques en particulier, il y a souvent des erreurs de détail. De même, l'exégèse moderne est beaucoup plus attentive que ne l'a été le réformateur au mouvement global des livres bibliques : on a parfois l'impression, dans les commentaires, que les arbres cachent la forêt, que le développement de l'ensemble n'est pas toujours clairement perçu. Il serait encore possible de souligner que l'exégèse calvinienne reste relativement peu sensible à la façon dont la forme du texte – les questions de style ou de genre – permet d'en saisir et de mieux en circonscrire le fond. L'actualité de la démarche du réformateur ne se trouve pas nécessairement sur ce plan-là. En même temps, il faut se garder des comparaisons trop rapides ; juger l'exégèse calvinienne selon les critères et les avancées de la science exégétique moderne nous ferait forcément tomber dans l'anachronisme.

Plus globalement, il y a aussi des passages où nous pourrions avoir la conviction que Calvin n'a pas saisi l'essentiel. Certaines de ses explications sont forcées ou peu fondées ; en cela d'ailleurs, Calvin est en bonne compagnie, puisque des explications forcées ou peu convaincantes, nous en trouvons autant – et souvent davantage – chez bon nombre d'exégètes plus récents ! Cela étant dit, il ne faut pas non plus exagérer ces faiblesses. Ce qui est frappant, c'est de voir à quel point les commentaires, pourtant vieux de pratiquement cinq siècles, restent solides dans l'ensemble et font preuve de bon sens et de sensibilité exégétiques. L'interprète moderne ou simplement le croyant désireux de mieux comprendre l'Écriture, qui se donne la peine de faire le détour par ces commentaires, trouvera souvent des observations perspicaces, des perspectives qui stimulent et édifient.

Peut-être la chose la plus importante que l'exégèse de Calvin nous apprend est-elle cette attitude d'écoute sérieuse envers l'Écriture comme Parole de Dieu qui est aussi entrée dans l'his-

toire, et par rapport à laquelle nous avons à tout mettre en œuvre afin de comprendre ce qu'elle a dit et, par conséquent, ce qu'elle nous dit, aujourd'hui encore.

Dans son testament, rédigé en avril 1564, environ quatre semaines avant sa disparition, Calvin écrivit ceci : « Je déclare [...] avoir essayé, selon la mesure de grâce qu'il m'avait donnée, d'enseigner purement sa parole tant en sermons que par écrit, d'exposer fidèlement l'Écriture sainte. Pareillement, dans toutes les disputes qui m'ont opposé aux ennemis de la vérité, je n'ai point usé de ruse ou de mauvaise foi. Au contraire, j'ai procédé entièrement à soutenir sa Parole⁴³. » Dans quelle mesure ces mots ne souffriraient-ils d'aucune exception ? Nul ne le sait. Toujours est-il que nous avons là, certainement, une clé importante pour discerner la démarche et la spiritualité de l'exégèse calvinienne, comme aussi un rappel de ce qui doit caractériser notre démarche à nous aussi, chrétiens du XXI^e siècle, vis-à-vis de la Parole de Dieu.

43. Reproduit in Th. de Bèze, *La vie de Jean Calvin*, Chalon-sur-Saône, Europresse, 1993, 116 (l'original date de 1564).

CALVIN, HOMME DE PAROLE, INTERPRÈTE DE LA BIBLE ET ÉCRIVAIN

Olivier MILLET*

Calvin, homme de la Parole et prédicateur : son statut

Calvin a été engagé par les autorités de Genève, en 1536, en qualité de « lecteur » de l'Écriture sainte, c'est-à-dire comme interprète de la Bible, puis aussi comme prédicateur et pasteur de l'Église locale. C'est principalement à cette tâche que le Français s'est livré au cours des trois décennies qui ont suivi, jusqu'à sa mort. C'est de la manière qu'il l'a conduite qu'il tenait son autorité et son prestige, aussi bien dans Genève qu'à l'extérieur de la cité. Sa prédication était presque quotidienne une semaine sur deux, et à ces sermons s'ajoutaient les leçons, plus savantes et données en latin, d'exégèse, ainsi que les « congrégations », qui réunissaient autour de la Bible surtout les ministres de l'Église de Genève.

La fonction de prédicateur urbain est des plus traditionnelles à la fin du Moyen Âge. Seules les circonstances, les modalités, et le contenu de celle de Calvin à Genève (comme d'autres réformateurs dans certaines villes libres d'Empire) lui confèrent une portée extraordinaire. A la fin du Moyen Âge, la prédication était une affaire très importante, mais en même temps elle subissait une crise qui était à la fois celle de l'institution ecclésiale et de la tradition interprétative dont elle relevait. Dans la vie quotidienne des paroisses, urbaines et surtout rurales, la prédication ne jouait alors

* O. Millet est professeur de littérature française de la Renaissance, Université de Paris 12.

pratiquement aucun rôle. La célébration de la messe et des autres rites (sacrements, etc.) représentait l'essentiel des activités ecclésiastiques. Cela s'explique notamment par le fait que le clergé desservant les communautés ordinaires était trop ignorant pour pouvoir assumer la prédication, et, dans les meilleurs cas, en assurait la charge à travers de brefs sermons commentant le rite célébré ou les besoins immédiats des fidèles. La prédication à proprement parler était réservée aux circonstances particulières, notamment dans l'année liturgique à l'occasion des grandes fêtes. Cet art était d'autant plus relevé, et prestigieux, que son exercice était donc limité.

D'autre part, des deux formes traditionnelles de la prédication, le sermon homilétique et le sermon scolastique¹, seul le second était courant. En fait, dans les décennies suivantes, c'est le sermon scolastique qui allait disparaître, alors que seul le premier survit jusqu'à nos jours : l'humanisme chrétien d'un Erasme, puis la crise de la Réforme protestante et de la Contre-Réforme le remirent en selle. Le sermon scolastique, comme son appellation l'indique, dérive des pratiques de l'exégèse biblique et de la rhétorique universitaires du Moyen Age. Il suppose une formation théologique et rhétorique très poussée, et il repose entièrement sur l'interprétation allégorique des Ecritures. Le sermon homilétique, lui, consiste à commenter librement un passage assez bref de la Bible, au fil du texte, sur un mode direct et familier. Les grands modèles en avaient été donnés, aux origines du christianisme, par les Pères de l'Eglise, dont l'exégèse se trouve en grande partie dans leurs sermons bibliques. Les humanistes chrétiens, surtout Erasme, en publiant leurs grandes éditions des œuvres de ces Pères, avaient réveillé, dans les deux premières décennies du XVI^e siècle, l'intérêt et le goût pour cette forme de prédication. Sa rareté à la fin du Moyen Age explique le fait que la Réforme, en le remettant au centre de la prédication, a suscité un immense enthousiasme. Il permettait de redécouvrir, selon le slogan du mouvement réformateur, la « pure Parole de Dieu », et de prêcher de manière simple et directement accessible sur un texte biblique, bientôt rendu lisible en langue vernaculaire par les

1. Ce type de sermon repose sur des principes complexes de composition du discours.

traductions protestantes de la Bible, elles-mêmes établies d'après les textes en langue originale. La revalorisation de la prédication communautaire et la traduction linguistiquement fidèle de la Bible en langue vernaculaire, à partir des nouvelles connaissances humanistes sur les langues originelles de la Bible (hébreu et grec), se confondirent ainsi avec la cause doctrinale et spirituelle de la Réforme. C'est dans ce contexte que Calvin intervient.

Il s'agissait donc pour lui de guider et d'édifier l'ensemble du corps social genevois au moyen d'une pratique que le réformateur lui-même considérait comme sa principale charge : expliquer quotidiennement les Écritures saintes, pour éclairer sur leur seul fondement les consciences, et apporter jour après jour à la cité humaine les exigences ainsi que les consolations de leur message. Cette pratique se confond avec une théologie. La Parole de Dieu, consignée dans la Bible, n'est pas seulement une somme d'informations sur Dieu ou de savoirs à assimiler. C'est d'abord, comme disent aujourd'hui les linguistes, une parole « performative », qui agit sur l'auditeur ou le lecteur. Dans la perspective réformatrice, et particulièrement dans celle de Calvin, l'accueillir, c'est recevoir la grâce ; la rejeter, c'est être jugé par elle. Dans les deux cas, Dieu parle aux hommes, ici et maintenant. C'est le moyen qu'il a choisi pour mettre en œuvre leur salut, faire entrer les élus rachetés par Christ dans la voie de la sanctification, pendant que les réprouvés y trouvent l'occasion de scandale qui provoque leur impiété. Pour Calvin, la prédication de la Parole de Dieu, c'est la Parole de Dieu, et elle en a l'autorité ; le prédicateur est le premier à s'y soumettre. C'est aussi une des deux « marques » qui permettent, depuis la Confession d'Augsbourg (qui date de 1530), de savoir où se trouve la véritable Eglise aux yeux des protestants : là où il y a pure prédication de la Parole divine, et célébration des sacrements conforme à l'institution du Christ. Calvin précise cependant : Parole purement prêchée, et écoutée, et *reçue*. Cela signifie que la manière dont la Parole est reçue détermine, avec la qualité des membres de l'Eglise, l'identité chrétienne de celle-ci. D'où le drame que va rencontrer le réformateur : comment non seulement prêcher, mais s'assurer que cette prédication change effectivement, sinon les cœurs, du moins les comportements visibles d'une cité

qui se déclare chrétienne ? Le Français installé malgré lui au bord du Rhône allait découvrir que la mission de la prédication engageait, avec l'exercice de la parole, avec sa responsabilité l'existence même du prédicateur.

En raison de la formation universitaire qu'il avait suivie, Calvin n'était pas au départ un théologien ni, bien sûr, un prédicateur. Il l'est devenu par lui-même, en autodidacte, en deux étapes. D'abord, il y eut un choix personnel qui se situe après la fin de ses études universitaires, en 1533-1534, et sous l'effet d'une réorientation radicale de sa vie intellectuelle et spirituelle. Ce changement de cap, qu'il a plus tard désigné par l'expression de « conversion subite », allait faire de lui la tête théologique et stratégique de la seconde génération de la Réforme française, voire européenne. Le jeune humaniste prometteur sera un homme de plume au service de la rupture réformatrice dans les pays francophones, tout en se situant immédiatement dans une plus large perspective européenne, ce que manifeste, en mars 1536, la publication à Bâle de sa *Christianae religionis institutio*. Les dés sont alors jetés, mais Calvin ne sait pas encore ce que cela signifie exactement pour lui. Jusqu'alors, il a pris parti en humaniste chrétien évangélique, sans assumer de fonction précise ou officielle. « Converti », sa vocation attend encore de se préciser. Refusant de se désolidariser des auteurs des placards provocateurs contre la messe (scandale de l'automne-hiver 1534-1535), il voudrait faire la synthèse entre les différents courants de la Réforme, luthérienne et helvétique (zinglienne). Cet intellectuel exilé et errant cherche à cette époque, avec un milieu favorable à ses idées, une place où employer ses talents ; il songeait à Strasbourg. Le hasard des itinéraires compliqués par des opérations militaires l'amena à faire étape le 5 août 1536 à Genève, où, en mai, l'assemblée générale des bourgeois s'est prononcée pour la Réformation. Guillaume Farel retient Calvin, dont il a évalué le potentiel pour stabiliser la Réforme genevoise. Calvin, impressionné par cet homme plus âgé et qui l'adjure au nom de Dieu, accepte. Il va assumer la mission que lui a indiquée son collègue, d'abord comme « lecteur » en Ecriture sainte, puis, assez vite, également comme pasteur. La désignation traditionnelle de

Calvin comme « réformateur » se précise ici, sur le plan historique, intellectuel et subjectif. Arrêtons-nous donc un peu sur ce moment décisif, et d'abord sur ce terme de Réforme.

Comment Calvin se représente sa vocation de réformateur

Le mot *Réforme* désigne, dans la tradition chrétienne, en particulier monastique, le retour à la règle ancienne ; il suppose que l'état présent des choses est anormalement déformé, et doit être ramené à sa pureté originelle. On est donc très loin du sens moderne et politique de la réforme comme amélioration intervenant dans un processus continu de progrès. Pour Calvin et pour les autres réformateurs, la Réforme, qui est un retour au fondement et à la règle de la Parole divine (la Bible), est la version chrétienne du retour que préconise l'humanisme aux sources antiques au moyen de l'étude des langues anciennes et des textes dans leur version d'origine. Leur étude apporte un progrès par rapport à ce qui va être bientôt appelé « Moyen Age ». Celle de la Bible dans ses sources hébraïques et grecques sert de fondement au mouvement spirituel et religieux déclenché par Luther. Le terme de « réforme » change alors de sens. Muni par les historiens modernes d'une majuscule, le mot désigne la révolution religieuse déclenchée par Luther, avec toutes ses conséquences.

Quant aux fonctions officielles de Calvin comme « lecteur » et « prédicateur », elles signifient que les autorités de Genève fixent au jeune savant la mission d'enseigner à la cité le message chrétien que celle-ci a choisi comme norme de son existence collective dans le cadre qu'elle vient de fixer : rupture avec l'évêque et avec la hiérarchie romaine, et programme de vie inspiré du contact direct de la Bible. C'est une révolution. Comme à Strasbourg et à Zurich quinze ans plus tôt, la réforme religieuse permet une prise en main nouvelle par la cité de ses orientations et de ses valeurs, sur tous les plans. Calvin entre dans une mission a priori sans limites de durée, et pour apporter à la cité une Parole qui devra éclairer non seulement les consciences individuelles, mais aussi les orientations collectives d'une république en train de se constituer sur de nouvelles bases. C'est un tournant historique pour la modeste ville de Genève, qui a choisi la réforme religieuse pour

mieux affirmer son autonomie politique ; c'est le moment clef de la carrière de Calvin, qui discerne enfin, dans ces événements et dans cet appel, sa « vocation ». Tout ce qu'il a étudié et fait auparavant s'éclaire enfin : on a besoin de ses talents de spécialiste des textes, d'exégète et de connaisseur des origines du christianisme, dans un petit Etat qui veut devenir à la fois plus libre et plus chrétien. Y expliquer la Bible, conçue comme charte du christianisme, sera son rôle.

A la différence des prédicateurs médiévaux engagés temporairement par les cités, Calvin n'est pas un prêtre ordonné, encore moins un « religieux » spécialiste² de la prédication, c'est un « laïc », et il refusa de se prêter à un rite d'ordination qui aurait conféré à sa mission un type de légitimité dont elle n'avait pas besoin à ses yeux. La cité et ses collègues (d'anciens prêtres devenus « ministres de la Parole de Dieu ») n'y virent pas d'objection. Seules ses capacités étaient en cause : au sacerdoce romain, on opposait ainsi la seule autorité de la Parole divine, au rite les besoins concrets de la communauté, à la hiérarchie la compétence.

Sur le plan subjectif, enfin, Calvin a entendu l'appel de Farel, et interprété son aventure genevoise à la lumière d'un modèle biographique de « conversion » d'origine biblique. Ce scénario est essentiel pour comprendre comment il conçut ensuite sa propre existence et son rôle historique. Ce modèle narratif est celui des prophètes bibliques appelés par Dieu à devenir les témoins ou les messagers de la Parole divine pour leur peuple ou même pour les autres nations, alors qu'ils ne s'y attendent pas. La première vocation de ce type, dans la Bible, est celle d'Abraham, au prix de l'exil loin de sa terre natale. Les « appelés » suivants essayent de se soustraire à leur vocation en s'excusant, comme Moïse ou Jérémie ; ils n'en ont pas *a priori* les dons, comme David, ou même ils cherchent à échapper à l'appel divin en fuyant, comme Jonas (un autre modèle important de Calvin). Ce schéma a été repris ensuite par saint Augustin, qui raconte, dans ses *Confessions*, l'histoire de sa longue mais impossible résistance à l'appel de Dieu, jusqu'à sa conversion au christianisme. Le grand texte « autobiographique »

2. Comme l'étaient, notamment, beaucoup de dominicains et de franciscains.

de Calvin, la Préface à son *Commentaire des Psaumes* de 1557³, exploitera après coup, et vingt ans plus tard, cette manière de penser et de se représenter sa vie, à une époque où la psychologie n'existait pas, et où les contradictions de la personnalité et de la conscience ne pouvaient être pensées qu'à travers des images-modèles. Calvin y explique, en effet, comment sa vocation de réformateur s'est imposée à sa personne malgré lui. Il évoque sa conversion comme un changement d'orientation « subit », non prémédité. Ensuite, il raconte comment, à peine débutant dans la foi évangélique, il découvrit qu'il était déjà un maître pour ceux qui l'écoutaient. Caché à Bâle, auteur de l'*Institution*, il n'aspirait qu'à rester anonyme. Puis reconnu par Farel à Genève comme l'auteur de ce livre, et en quelque sorte mis devant les faits, il commence par refuser « quelque certaine charge », mais connaît déjà ses premières luttes genevoises. Si Calvin oppose en général, comme les autres réformateurs, la parole de Dieu à la légitimité de la hiérarchie de l'Eglise romaine, et justifie ainsi la Réforme en général, en ce qui le concerne subjectivement, la question posée est dès lors celle-ci : suis-je réellement fait pour cette mission qui m'échoit du dehors ? La réponse de Calvin est claire : non ! Malgré mes compétences, mon tempérament est celui d'un homme d'étude et de bibliothèque, « un pauvre escolier timide comme je suis et comme je l'ai toujours été », pas celui d'un porte-parole public chargé de guider une communauté concrète et donc d'affronter les soubresauts de la vie collective. L'horreur de Calvin devant cette perspective, qui se vérifia dans les vingt années suivantes, explique un premier mouvement de recul face à Farel, et les souffrances, physiques et morales, qu'éprouva ensuite le réformateur tout au long de sa carrière, et cette tension qui anima tout son être, jusqu'à sa mort, de maladie et d'épuisement, en 1564. Mais en même temps la tentation du refus, que sa raison conseille, est pour lui la preuve que sa vocation n'est pas un choix arbitrairement personnel. L'appel des autres (Farel), celui, objectif, d'une situation donnée (Genève), sont le signe que le choix ne lui appartient plus, s'il veut obéir à

3. Nous nous référons à la version française de cette préface, qui se trouve, comme la latine, dans le volume 31 des *Calvini opera* dans le *Corpus Reformatorum*, en résumant plus bas les principales étapes du récit qui est donné de cette vocation.

Dieu⁴. Sa propre répugnance signifie que ce n'est pas lui qui est le maître de la situation, mais la providence divine, à laquelle, ultime acte de foi et véritable conversion, il se livre. Scénario fondamental, que Calvin va revivre une seconde fois, quand, chassé de Genève en 1538 après l'échec de ce premier séjour genevois, il croit en se réfugiant à Bâle retrouver enfin la paix de ses chères études, mais reçoit bientôt deux appels successifs. Celui de Martin Bucer, qui a besoin de lui pour guider, comme pasteur, la communauté des réfugiés francophones de Strasbourg. Ensuite, en 1541, c'est le rappel à Genève, qui ne peut se passer de lui. Il revient alors comme un berger vers son « troupeau », mais avec « tristesse, larmes, grande sollicitude et détresse ». Ces aléas confirment sa conscience dans la certitude de sa vocation, à la fois préparée par ses études et reçue comme appel extérieur s'imposant à lui. Selon cette conception, chacun a sa propre vocation, qui se déchiffre objectivement à travers les circonstances qui portent une existence individuelle. Dans le cas de Calvin, la vocation ne provient pas d'une quête intérieure du salut, comme ce sera au contraire le cas dans d'autres formes de spiritualité protestante. Chez le réformateur français, le souci de soi naît de la rencontre inattendue avec la Parole divine, et de l'éclairage que celle-ci apporte, de l'extérieur, sur le déroulement jusque-là normal, ou incompréhensible, de l'existence.

Ce récit « autobiographique », que Calvin présente en 1557 comme celui de sa « Passion » et de son imitation, découverte après coup, du sort de David (et à travers lui, implicitement, du Christ), met donc en valeur de manière très particulière l'idée que son existence a été conduite et déterminée par la main secrète de Dieu. C'est ainsi que Calvin devint « réformateur », à travers les contradictions de sa personnalité : lettré épris d'études humanistes et

4. Nous insistons, ici, sur des idées mises en valeur par toute une tradition, notamment par Jean Cadier dans *Calvin. L'homme que Dieu a dompté*, Genève, Labor et Fides, 1963, mais en les situant dans la perspective d'une histoire de la culture attentive aux schémas mentaux et littéraires qui ont permis ce type de représentation. Voir, entre autres, notre contribution « Calvin témoin de lui-même dans la Préface de son commentaire sur les Psaumes », *Emergence du sujet. De L'Amant vert au Misanthrope*, études réunies par Olivier Pot, Genève, Droz, 2005, 113-132, et *Calvin. Un homme, une œuvre, un auteur*, éditions InFolio, CH-Gollion, 2009 ; pour la dimension médicale et humaniste de ces schémas, voir notre communication « Calvin als Leidensmann » au colloque de Putten (Pays-Bas, novembre 2008) *Calvin Saint or Sinner ?*, dont les actes sont à paraître.

bibliques, il va se transformer en leader spirituel de la communauté genevoise, et, plus largement, réformée et européenne, et payer le prix de cette tension en devenant « homme de souffrance ».

Homme de la parole, homme de souffrance, champion de Dieu

Quels sont les modèles qui permettent à Calvin de formuler l'idée de cette charge de la Parole comme source de souffrance ? J'ai déjà mentionné l'opposition entre d'une part la vie privée et les activités liées aux études, qu'on appelle en latin *otium*, et d'autre part leur contraire, les *negotia*, les charges de la vie publique. Cette opposition provient de la tradition classique, à travers notamment la médiation des humanistes Guillaume Budé et Erasme, les deux maîtres initiaux de Calvin. Erasme et Budé avaient donné, en publiant leurs lettres, une image d'eux-mêmes comme auteurs se consacrant à leurs études, malgré un corps débile et une santé chancelante, au point d'y compromettre leur santé, par dévouement et par amour pour la cause des Lettres (c'est-à-dire de la culture humaniste chrétienne), et en dépit des *negotia* qui réclamaient par ailleurs leur attention. Chez ces deux auteurs, la faiblesse corporelle devient ainsi une marque du dévouement à la cause des études humanistes ; la maladie et l'épuisement soulignent l'effort que cette cause leur coûte, et la supériorité spirituelle de la culture authentique de l'esprit par rapport à la sphère matérielle et sociale. D'autre part, nos deux humanistes célèbrent l'*otium* qu'ils s'efforcent de préserver contre la pression de la vie publique, afin de disposer du temps nécessaire à leurs travaux intellectuels et littéraires. Chez Calvin, ce schéma, ainsi rendu disponible, est inversé. Sa vocation genevoise signifie un renoncement définitif à l'*otium*. Les occupations sociales, intellectuelles et littéraires de l'exégète, du prédicateur et de l'écrivain, vont se confondre avec la charge écrasante des *negotia* de l'homme d'Eglise⁵. Cependant, comme chez Budé et chez Erasme, la maladie et l'épuisement conservent chez Calvin

5. C'est ainsi qu'un correspondant de Calvin lui écrit qu'il sait que le réformateur est *negotiis obrutum verius quam occupationibus*, « écrasé plus réellement par les affaires que par les occupations » (*Corpus Reformatorum, Calvini opera*, vol. 17, col. 622). Sur Calvin *obrutus* (« écrasé ») dès son retour à Genève, voir par exemple *Calvini opera*, vol. 15, col. 337.

leur valeur d'argument et de signe en faveur de la supériorité de la cause pour laquelle ils sont acceptés et endurés.

Un second modèle, également répandu par les lettres d'Erasmus dans le milieu de Calvin, est de nature médicale. Les maladies de Calvin font partie de son portrait comme homme de souffrance. La grande biographie moderne de Doumergue⁶ crée ici un effet d'illusion. Elle traite, en effet, de ces maladies dans le livre second du tome 3, livre intitulé « La maison de Calvin », et dans un chapitre « Calvin chez lui ». Cette place tend à réduire les maladies de Calvin à la dimension domestique de l'existence privée et de la conception moderne du corps comme appartenant à la sphère de l'intime, même si Doumergue relie étroitement l'état maladif de Calvin à ses labours extraordinaires. En réalité, les souffrances physiques de Calvin font bien partie de son image d'homme public, déjà de son vivant. Le réformateur lui-même y a contribué, notamment par sa correspondance, ou bien en recevant dans sa chambre de malade des personnes accourant de toute l'Europe, ou encore en laissant publier des préfaces de ses œuvres qui signalent son épuisement physique. Au XVI^e siècle, le rapport à la maladie n'avait rien d'intime ; les lettres qu'Erasmus avait publiées, et dans lesquelles il mentionnait de manière réaliste des parties intimes (comme le bas-ventre) de son corps malade, en sont la preuve. Après la mort de Calvin, la seconde version de la biographie officielle de Calvin publiée sous le nom de Nicolas Colladon consacre cette dimension publique. Elle utilise en particulier les étapes successives des différentes maladies de Calvin, mentionnées de manière précise et réaliste, pour dramatiser la narration au moyen de cet élément pathétique. Ce qui est ici important est que les maladies de Calvin sont présentées comme résultant d'un mode de vie sacrificiel, entièrement voué à l'étude, dans la jeunesse, puis aux activités réformatrices. La causalité mise en relief par ces biographies officielles de Calvin par Théodore de Bèze et Colladon⁷ est la suivante. Calvin, naturellement faible de

6. Elle consacre dans l'historiographie moderne la vie de Calvin comme celle d'un homme de souffrance: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, t. 3 : *La ville, la maison et la rue de Calvin*, Lausanne, G. Bridel, 1905, 509 : caractère prodigieux de ces souffrances.

7. Les trois versions successives (latines et française) se trouvent dans le volume 21 des *Calvini opera*, titre désormais abrégé en CO.

corps, avait un tempérament qui lui a fait adopter un mode de vie laborieux dès sa jeunesse, bien avant sa vocation réformatrice ; ce mode de vie a ensuite causé ou aggravé des maladies extrêmement douloureuses et à la longue fatales ; mais il a également permis à Calvin de produire, au prix de labeurs incroyables, l'œuvre réformatrice qui subsiste après sa mort.

La biographie latine de Bèze donne, à la suite du portrait physique et moral de Calvin qu'on y trouve à la fin, la clef symbolique des labeurs de Calvin. Bèze la conclut sur la force surhumaine qu'il a fallu à son héros pour accomplir son œuvre, notamment pour la défense de la cause de Dieu attaquée sur tant de fronts :

*Sed hoc potius admiratione dignum est, unicum hominem tanquam Herculem quendam christianum tot domandis monstris sufficere potuisse, nempe fortissima illa clava, id est Dei verbo utentem (...).*⁸
(« Mais ce qui est davantage digne d'admiration, c'est qu'un seul individu, à la manière d'un Hercule chrétien, ait pu suffire à dompter tant de monstres, à savoir au moyen de cette massue si forte, c'est en usant de la Parole de Dieu. »)

L'image des travaux d'Hercule domptant les monstres peut nous sembler banale. Elle ne l'était pas dans la culture humaniste. Erasme, en effet, avait associé l'image d'Hercule à celle de l'homme faible qu'il était lui-même sur le plan physique, selon une antithèse du corps (faible) et de l'esprit (puissant et héroïque) qui mettait l'image du héros mythologique surhumain au bénéfice du prestige de la culture humaniste. Cette image valorisait l'immensité du labeur philologique et littéraire d'Erasme, ainsi que la victoire des valeurs spirituelles que représentaient notamment son édition du Nouveau Testament grec et des œuvres de saint Jérôme. Dans un célèbre portrait d'Erasme peint par Holbein, un livre fermé porte la double inscription : « *Hērakleioi ponoi* » (« Travaux d'Hercule ») et « *Erasmī Rotero* » (« Erasme de Rotterdam »)⁹. Or, dans le livre d'Erasme le plus célèbre à l'époque, ses *Adages*, l'adage n° 2001 est justement consacré aux « Travaux d'Hercule ». Qu'y trouve-t-on ? Cet adage invite le lecteur à renoncer aux plaisirs ordinaires, à

8. *CO*, vol. 21, col. 170.

9. Voir Ch. Bénévnt, *op. cit.*, «La grandeur d'un Hercule souffreteux».

n'épargner « ni l'apparence du corps, ni le sommeil, ni la santé », à « vieillir prématurément, à mépriser sa vie, de façon à susciter contre toi la haine de la plupart des gens, et surtout leur envie ». Pour accomplir ce programme de *labores* au service du public (*publicum negocium*), il faut être « un Hercule par l'esprit, capable de tout faire et de tout supporter ». Et Erasme précise encore que « quand il est question de restaurer la culture (*in restituenda literaria*), il faut fournir un esprit herculéen¹⁰. »

La biographie officielle de Calvin capte donc la mythologie érasmiennne au bénéfice de la mémoire de Calvin, de la réforme calvinienne de l'Église et des combats et controverses menés par le leader réformé. Mais on peut également dire que Calvin a pris à la lettre, dès sa jeunesse, le programme de sacrifice tracé par l'humaniste hollandais, et qu'il l'a mis en œuvre ensuite, au point de sacrifier effectivement sa vie et son corps en réalisant une vocation qu'il n'avait pas choisie et qui contrariait son tempérament.

C'est dans le cadre biographique de ce principe de tension que je voudrais maintenant évoquer l'œuvre de Calvin envisagée comme univers de la Parole divine, et univers de parole. Du double versant, oral et écrit, de l'œuvre de Calvin, je ne mentionnerai ici que les sermons, puis quelques caractéristiques littéraires des traités.

Les sermons du prédicateur et l'écrivain

Durant sa carrière de réformateur, Calvin a dû prononcer plusieurs milliers de sermons. Nous ne connaissons bien le détail de sa pratique qu'à partir de 1549, quand un secrétaire régulier fut engagé pour prendre en sténographie le texte de ses sermons. Il s'agissait de conserver une trace écrite de sermons qui n'étaient pas rédigés, mais improvisés en chaire. On constate que, sauf circonstances extraordinaires, il prêchait deux fois par dimanche, et, une semaine sur deux, chaque jour. A la fin de sa vie, devenu malade chronique, il se faisait porter de chez lui jusqu'à l'église pour remplir sa tâche. Chaque sermon – dont la durée était limitée par un sablier – durait en général plus d'une heure. Calvin prêchait, sermon après sermon,

10. *Opera omnia*, Amsterdam/New York, North Holland Publishing Company, 1981, Adagia, tome I-5, n° 2001.

du début à la fin d'un livre biblique, en retenant pour chaque homélie quelques versets, selon le modèle patristique de la *lectio continua*, particulièrement adapté à la prédication homilétique. Prêcher revient donc à interpréter systématiquement la totalité des Ecritures saintes, de livre en livre. L'ordre des livres retenus n'est cependant pas celui de la Bible, mais il est dicté par des circonstances diverses. Cela ne signifie pas que les sermons de Calvin traitaient indifféremment les divers livres bibliques. Il prêchait en semaine sur l'Ancien Testament, et le dimanche sur le Nouveau Testament. Les Psaumes donnèrent lieu cependant à une série de sermons les dimanches après-midi, et la Semaine sainte justifia des textes du Nouveau Testament en dehors du dimanche.

Les sermons conservés de Calvin présentent les traits suivants. Ils expliquent le texte au fil de ses versets, en s'appuyant sur des connaissances linguistiques et historiques solides pour l'époque (surtout en grec, moins en hébreu), même si elles sont moins techniques que celles employées dans les commentaires bibliques de l'exégète. Par rapport aux principes de l'exégèse chrétienne traditionnelle, celle de Calvin privilégie, dans ses sermons comme dans ses commentaires bibliques, une explication du sens littéral, mais en appliquant ce sens à la situation des fidèles. Cela veut dire que l'exégèse allégorique, qui déchiffre dans l'Ancien Testament des symboles annonciateurs du Nouveau Testament et du Christ, est rarement pratiquée par Calvin quand il prêche sur l'Ancien Testament. Les sermons sur le Nouveau Testament insistent, eux, sur l'œuvre rédemptrice du Christ, et sur l'union des fidèles avec leur Sauveur, en vue de la vie nouvelle des régénérés. Le fait que ces sermons étaient donnés le dimanche explique, autant que la matière même des livres du Nouveau Testament, cette insistance thématique. Mais, dans les deux cas, les idées du texte biblique sont mises sur le compte d'une volonté divine d'interpeller directement et de toucher l'auditoire. On n'a donc pas affaire à une théologie abstraite et spéculative. Souvent, même s'il ne personnalise pas son propos, le prédicateur fait référence ou allusion à des situations économiques, sociales ou morales concrètes de la vie genevoise ou de son temps, qui ont besoin d'être corrigées à la lumière de la volonté divine. La langue est claire et directe,

sans prétention oratoire, assez souvent familière. L'exégèse du texte et son application vont de pair, selon quelques principes constants : tenir compte du contexte, identifier le sens de chaque passage avec un vouloir-dire de Dieu (ou de ses porte-parole), dégager ce vouloir-dire univoque grâce à l'analyse rhétorique¹¹ du texte. Mais Calvin soumet aussi les énoncés bibliques particuliers à une cohérence globale de la révélation biblique. Il tend à négliger ce que notre culture moderne privilégie parfois dans les différents livres bibliques : le caractère singulièrement irréductible, sur le plan littéraire et idéologique, de chacun d'eux.

Malgré leur caractère souvent répétitif, ces sermons devaient captiver l'auditoire, ainsi confronté directement à une Parole divine directement tendue vers lui. Ils introduisent les auditeurs à une grande familiarité avec l'Ancien Testament. Celui-ci n'est pas christianisé sur un mode allégorique, comme s'il n'était qu'une annonce symbolique des réalités de la révélation évangélique, mais il est traité pour lui-même avec aisance, comme un texte de référence ordinaire pour la foi et la piété chrétiennes. Il y a là un changement d'attitude et de mentalité caractéristique du monde protestant, notamment réformé.

« Je n'ai pas corrompu un seul passage de l'Écriture, ne détourné à mon escient, et quand j'eusse bien pu amener des sens subtils, si je me fusse étudié (= efforcé) à subtilité, j'ai mis tout cela sous le pied, et me suis toujours étudié à simplicité¹². »

Dans ses sermons, Calvin cherche donc à appliquer à la communauté genevoise le message de réforme de la vie chrétienne, individuelle et collective, dont il trouve le programme dans la Bible. Le lien est direct entre cette prédication et le reste de l'œuvre réformatrice de Calvin, c'est-à-dire ses luttes à Genève, ses controverses avec des adversaires théologiques nombreux et divers, et son rôle de « consultant » de la Réforme française et européenne. C'est sur la base de son exégèse et de l'application de celle-ci dans sa prédication, que Calvin a fondé son autorité de réformateur.

11. Cette analyse est plutôt implicite dans les sermons, et est menée dans les commentaires et « leçons » bibliques destinés à un public plus averti.

12. *Discours d'adieu*, dans *Œuvres*, éd. F. Higman et B. Roussel, Paris, Gallimard, collection de la Pléiade, 2009, 991.

Quant à la part écrite de son œuvre, qui lui a assuré un grand prestige et un immense rayonnement, elle en est le prolongement en dehors de la cité de Genève, à travers le support éditorial du livre imprimé. Comme Luther avant lui, Calvin a saisi très rapidement l'importance du livre imprimé dans la société de son époque, et il en a exploité au maximum les ressources pour les mettre au service de ses idées en matière de réforme de l'Eglise. Les genres qu'il a pratiqués sont très divers : commentaires bibliques, traités, dont *l'Institution de la religion chrétienne*, pamphlets, traités de controverse, etc. L'ampleur de l'ensemble de l'œuvre exégétique (sur presque toute la Bible) publiée est sans précédent à cette époque. D'autre part, l'ensemble de ces productions exégétiques est traduit et imprimé en français du vivant de Calvin. Geste décisif, puisqu'il complète la décision de traduire en langue française *l'Institution de la religion chrétienne*, que le réformateur a conçue à partir de 1539, après la découverte de sa vocation d'exégète et de pasteur, comme une introduction à la compréhension de la Bible. Pour le public des non-lettrés, l'accès à l'exégèse est essentiel, comme cela est programmé par *l'Institution*.

À côté des écrits ecclésiastiques (catéchisme, etc.), le groupe des textes calviniens appelés par la tradition éditoriale *traités* présente des ouvrages à la physionomie très diverse. On distingue, par exemple, une série de nombreux pamphlets, souvent rédigés en langue française. Sur des questions chaque fois d'actualité, Calvin y traite une question ponctuelle ou s'en prend à un adversaire ou à un groupe d'adversaires particuliers, dans un écrit bref, à l'écriture concise, au style mordant, de manière à disqualifier ses valeurs ou ses positions. Plusieurs de ces textes de propagande, quasi journalistiques, sont publiés sans nom d'auteur, anonymat qui a pour but de cacher l'identité de l'écrivain, notamment pour en faciliter la diffusion en pays catholiques. Les besoins de la propagande ont fait ainsi de Calvin une sorte de brillant journaliste. Mais la plupart de ses textes pamphlétaires présentent une allure plus développée, et traitent de questions permanentes et même générales, même si c'est à travers un point ou un adversaire particuliers. Les traités plus développés concernent les différents fronts et adversaires que le réformateur a

affrontés dans les années 1540-1560 : contre les « nicodémistes », les anabaptistes, les « libertins spirituels », les catholiques et les antitrinitaires, à quoi il faut ajouter, après le milieu des années 1550, les textes visant des personnalités et des questions théologiques particulières : Michel Servet après son exécution, ainsi que Sébastien Castellion, le luthérien Joachim Westphal, etc. Leur propos, essentiellement théologique, et de nature plus technique, présente cependant de nombreux aspects moraux, spirituels et littéraires qui sont cohérents avec les autres œuvres du penseur, de l'écrivain et du pamphlétaire.

Ces différents genres (j'aurais pu mentionner également les lettres de la correspondance, très abondante) ont au moins un point commun : il n'existe pas d'ouvrage de Calvin qui ne contienne au moins un moment de controverse ou de polémique, et nous retrouvons ainsi le principe de tension que j'ai commenté à partir de la vocation de Calvin. Même le *Petit traité de la Sainte Cène*, paru en 1541, et qui cherche à dégager une solution acceptable par l'ensemble du camp protestant à propos de la nature de la présence du Christ dans l'eucharistie, contient, bien qu'il soit largement positif, quelques pointes anti-luthériennes et, surtout, s'appuie sur un rejet explicite et développé des conceptions catholiques. Malgré sa tonalité édifiante et en partie conciliante, Calvin y reste donc le redoutable débatteur que l'on retrouve presque toujours dans ses autres productions (y compris dans ses sermons et son exégèse !). C'est un aspect important de la dimension littéraire de Calvin, qui a d'ailleurs choqué certains lecteurs au cours des siècles. Comment l'expliquer ? J'ai déjà mentionné plus haut des raisons personnelles, en parlant du réformateur comme homme de souffrance. Mais la culture rhétorique et théologique de Calvin ainsi que la nature même de son projet réformateur expliquent aussi cette orientation constante. Aux yeux du réformateur, la vérité a besoin de s'appuyer sur l'erreur qui lui est opposée pour être mise en lumière. Ce principe, hérité de la culture antique, était renforcé par la mise en œuvre systématique, sur le plan argumentatif et littéraire, de la rhétorique. Celle-ci puise volontiers dans les ressources du genre oratoire judiciaire, qui accuse pour défendre, ou du genre délibératif, qui dissuade pour

conseiller, au détriment de la dimension conciliatrice de la parole humaine. L'habitude médiévale et universitaire du débat intellectuel contradictoire pouvait donc être récupérée et transformée par des humanistes comme Calvin en raison de leur goût de la rhétorique. Celle-ci, coulée dans de nouvelles formes de controverse, triomphe sous la plume de Calvin écrivain. Enfin, le même principe de la contradiction s'applique sur le plan proprement théologique dans la mesure où, selon Calvin, le retour à la lumière de la vérité évangélique implique la résistance de Satan et conduit les représentants de l'erreur et de l'obscurité à redoubler d'effort pour s'y opposer. La prédication de la Parole divine dévoile le vrai visage des impies (du moins à vue humaine), autant qu'elle fait accéder les élus au salut. Historiquement, l'œuvre de Calvin est ainsi une manifestation de ce que les historiens appellent la confessionnalisation de la religion chrétienne aux XVI^e et XVII^e siècles : structurer de manière solide et identitaire l'Église, pour Calvin dans sa version réformée, appelait la délimitation claire de divers fronts de combat.

Revenons pour finir à la dimension littéraire de cette œuvre. Calvin écrit dans l'une ou l'autre langue, le latin ou le français, selon le public qu'il vise prioritairement, savant et international, ou moins lettré et francophone. Mais presque toutes ses œuvres publiées ont été traduites dans l'autre langue, soit par lui-même, soit par des collaborateurs. En fait, Calvin, ce n'est pas seulement un écrivain, c'est un atelier collectif d'écriture. Le réformateur Calvin disposait de secrétaires qui lui servaient dans certains cas d'*alter ego*. Véritables collaborateurs de son œuvre imprimé, restant disciples même quand ils deviennent collègues, dévoués à leur « père et maître » comme dit l'un d'eux, Nicolas Des Gallars, ils écrivent sous sa dictée, mais aussi rédigent pour lui, traduisent et éditent les textes issus de la plume de Calvin et dont ils ont la charge. Mais il ne faut cependant pas exagérer la part de leur intervention. Normalement, Calvin reste bien le seul auteur de ses textes, surtout de ceux qu'il considère comme essentiels : lettres autographes ou dictées ; versions successives de l'*Institution*, et commentaires bibliques. Du point de vue littéraire, l'intervention de ces *alter ego* se décèle, le cas échéant,

par de minimes « failles » dans le processus d'imitation par lequel les secrétaires reproduisent le modèle stylistique calvinien. Inversement, devant des ouvrages rédigés effectivement et publiés par tel collaborateur, on peut hésiter un moment et se demander parfois si Calvin n'en est pas l'auteur, tant le style du secrétaire ressemble à celui du maître. Nous touchons ici un autre chapitre, encore peu étudié, celui de la diffusion, par mimétisme, du style de Calvin dans la France de la seconde moitié du XVI^e siècle. Or ce mimétisme se constate, au premier chef, chez ceux qui avaient effectivement la « main du maître », et qui apprenaient ainsi à son contact direct cette imitation au beau style si nécessaire et si prestigieux à cette époque. Ce phénomène conduit évidemment à relativiser, dans le cas de Calvin, une notion trop romantiquement individualiste de l'écriture et du style personnel. Il révèle également la fascination qu'a exercée le réformateur sur ses contemporains – adhérents comme adversaires –, et, dans le cas des secrétaires, le rôle qu'ils ont joué pour démultiplier la présence et la voix, d'abord orale et genevoise, de leur maître. Calvin n'est pas seulement un réformateur et un homme d'Eglise ; il a inventé un univers de langage nouveau.

Partout, son style est immédiatement reconnaissable. Certains pamphlets de Calvin parus de manière anonyme ont pu ainsi lui être attribués récemment sur la base de ce critère stylistique.

Dans le message du réformateur français, les traits idéologiques – originaux – sont cohérents avec les moyens d'expression – nouveaux – qui servent à les formuler, ce qui explique la physionomie littéraire si personnelle de son œuvre.

Les principales qualités en sont la clarté, l'élégance, l'*emphasis* (qui est l'art de suggérer plus de sens que ne le porte la simple signification des termes), et l'emploi constant de l'antithèse, explicite ou implicite. Calvin illustre aussi la véhémence accusatrice de certains auteurs ou de certains passages bibliques, à laquelle il était très sensible comme exégète et prédicateur. Dans ses commentaires bibliques, il a mis en évidence l'idée d'une éloquence divine qui touche les cœurs par sa familiarité chaleureuse autant que par sa majesté, mais qui contrarie également la

mauvaise foi en démasquant l'hypocrisie. Ces conceptions sont en partie mises en œuvre par l'écrivain Calvin lui-même, mais elles se combinent chez lui avec une autre source, la nouvelle rhétorique élaborée par l'humanisme germanique de la Renaissance. Son principal représentant était, pour notre réformateur français, Philippe Melancthon, l'humaniste réformateur luthérien qui allait devenir son ami. Cette nouvelle rhétorique insistait sur la simplicité didactique de la composition et du style, sur les ressources argumentatives des genres oratoires de nature judiciaire (accusation/défense) et délibérative (conseil/dissuasion), et sur la clarté persuasive du discours, qui doit être conforme à la « raison naturelle ». Ce nouvel instrument, mis au service des controverses philosophiques et religieuses, allait permettre la diffusion de celles-ci en dehors des milieux strictement universitaires. Cependant, à cet idéal d'éloquence mesurée, Calvin ajoute souvent une vivacité énergique, ou véhémence, qui se nourrit de modèles antiques et bibliques, et qui s'entretient de la conviction qu'il avait d'avoir été placé par Dieu dans la situation de champion de sa vérité.

Ainsi, malgré la difficulté que présente parfois pour le lecteur moderne la langue du XVI^e siècle (surtout le lexique, et parfois la syntaxe), une transposition directe en français moderne des œuvres de Calvin ne demande pas beaucoup de transformations, et ne perd pas grand-chose du texte ancien. Autrement dit, l'univers de langage de Calvin donne l'impression d'être déjà moderne, par sa clarté, par l'organisation apparemment « naturelle » des idées et des arguments, par le caractère direct du style, par l'énergie intérieure qui anime la phrase et l'ensemble du discours. Cette impression d'évidence ne doit pas tromper. L'univers de langage de Calvin se distingue fortement d'autres univers de langage contemporains, élaborés à la Renaissance par d'autres grands écrivains, latins et français, comme Erasme ou Rabelais, ou, un peu plus tard, par Montaigne. Calvin a bien inventé son style, à partir de sa culture latine et humaniste, et de son sens personnel de la langue française. Il est ainsi un des premiers qui ait traité systématiquement de hautes questions intellectuelles dans la langue commune, et qui l'ait fait avec une telle efficacité. Ce

style correspond à la vision qu'il avait de Dieu et de l'homme, de la révélation biblique et de la société humaine, de la vérité et de l'Eglise. On peut préférer d'autres visions, plus consensuelles, et d'autres styles, moins antithétiques et moins tendus, mais on ne peut dénier ce fait : Calvin a été un grand écrivain pour les mêmes raisons qui lui ont permis de structurer intérieurement par sa pensée et de fortifier par son action et par son verbe le mouvement évangélique de la seconde génération de la Réforme. Il lui a ainsi assuré un avenir.

Erratum
concernant le numéro 253, janvier 2010
publié à la mémoire du pasteur Pierre Courthial

1°) Le témoignage reproduit pp. 33 et 34 n'est pas de Pierre Bourrely mais de Harold KALLEMEYN, professeur associé de la Faculté d'Aix.

2°) Voici, ci-après, le témoignage de Pierre Bourrely qui a été omis :

Monsieur Courthial était le Doyen de la Faculté de théologie, lorsque je m'y suis inscrit pour la première fois, à la rentrée 1977.

Il y assurait l'enseignement d'éthique et de théologie pratique.

Il rayonnait autour de lui la solidité, et la solennité – c'est sans doute pour cela que nous l'appelions « Monsieur Courthial », alors que nous disions « Paul Wells » ou « Peter Jones ».

Il manifestait envers nous, étudiants, un souci pastoral ainsi qu'une bienveillance paternelle.

Et à propos de son ministère pastoral, quand nous lui demandions pourquoi il restait dans l'ERF, malgré les penchants de celle-ci pour le libéralisme, il nous répondait que c'était par souci d'y maintenir la fidélité à la Parole de Dieu.

Et aussi pour y prêcher l'Évangile, en quelque sorte, « de l'intérieur ».

Monsieur Courthial mettait un point d'honneur à entretenir sa culture extra-biblique : il nous racontait qu'il se levait très tôt le matin pour lire des livres littéraires, de la philosophie, se tenir au courant de l'actualité, ou des dernières avancées scientifiques.

Il a certainement marqué plusieurs générations d'étudiants, et a été un modèle fort pour nous tous et, plus particulièrement, pour ceux qui se destinaient au ministère pastoral.

Pierre BOURELLY
 Centre biblique Aix-en-Provence

3°) Pour ceux qui l'ignorent, « PC » signifie « Politiquement Correct ».

JUSTICE DE DIEU ET EXPIATION RÉDEMPTRICE SELON JEAN CALVIN

Henri BLOCHER*

Les avis peuvent diverger quelque peu sur la méthode calvinienne, mais une chose est sûre, et nul expert n'y contredira : la doctrine de Calvin n'a rien à voir avec un système déductif, où tout se tire *more geometrico* de deux ou trois propositions, axiomes, définitions ou théorèmes fondateurs. A telle procédure, Calvin est peut-être plus étranger qu'aucun autre des grands noms de l'histoire de la pensée. Il est d'abord un *bibliste* et un *prédicateur*. S'il s'efforce, certes, de l'exposer en bon ordre, il livre les fruits d'une exégèse exceptionnellement docile, voire *ductile*. Il serre le sens objectif du texte original de plus près que ne l'avait fait aucun commentateur avant lui. Il respecte les diversités scripturaires, y compris celles qui lui présentent des éléments difficiles à combiner rationnellement, à penser ensemble. Du coup, on a pu qualifier sa doctrine de *complexio oppositorum*, et, non sans hyperbole oratoire, Emile Doumergue pouvait écrire : « L'arc [d'une ogive], pour être l'arc, a besoin de deux poussées dites contraires, et la pensée de Calvin n'est la pensée de Calvin que grâce à ses *contrariétés*¹. »

* H. Blocher est professeur de théologie systématique, responsable du cycle doctoral à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

1. *Le Caractère de Calvin*, Paris, Ed. de Foi et Vie, 1921, 49. Un moment, Doumergue semble imputer à Calvin de réelles contradictions : Calvin part de l'expérience religieuse, prolonge les lignes, « ces lignes, il s'efforce de les faire converger vers un point central. Mais l'effort est vain. Le plus logique des logiciens aboutit à une banqueroute de la logique. Sur tous les points, son système finit par se contredire. » (p. 46) Mais il affirme ensuite énergiquement que les contradictions ne sont qu'apparentes (pp. 47s.); Doumergue associe malheureusement sa célébration des contrariétés à une opposition suspecte entre la logique des concepts et celle « de la vie » (p. 48).

Je parlerai volontiers de thèses complémentaires ou *antagonistes*, au sens où sont dits antagonistes (et complémentaires) les muscles qui nous permettent de bouger le bras ! Wilhelm Niesel évoque le modèle chalcédonien: Jésus-Christ est Dieu mais homme, en deux natures *mais* une seule personne². On peut se rappeler le fameux « et pourtant », et *tamen*, du symbole *Quicumque*, dit d'Athanase.

Un antagonisme qui influence tout le calvinisme de Calvin mérite qu'on le souligne. Il associe le motif *religieux* de la crainte de Seigneur et le motif *éthique* de la justice. La parole de Calvin frémit de la crainte du Seigneur, du frisson sacré devant la Majesté qu'il dit « épouvantable », c'est-à-dire apte à faire sentir la bassesse de la créature (poudre et cendre) et l'infinie supériorité du Dieu transcendant ; Calvin est de ceux « qui tremblent à la Parole de Dieu » (Es 66.2 ; cf. Esd 9.4 et 10.3). Mais Calvin n'est pas moins attaché à la teneur éthique de l'Instruction divine, l'ensemble des valeurs et des normes que la révélation nous inculque, et par lesquelles, les ayant intériorisées (écrites sur le « cœur »), nous sommes appelés à devenir « les imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés ». Je crois l'entrelacs des deux motifs *biblique* – sans préjuger du bon dosage – et il faut souligner, chez Calvin, la *solidarité* qui lie les deux : rien de plus impie, de plus attentatoire à la majesté divine, que l'idée d'un Dieu indifférent à l'éthique ou qui violerait les préceptes moraux ; réciproquement, il ne saurait être question d'une éthique indépendante, d'une éthique qui ne serait pas religieuse dans son origine et sa profondeur.

Je propose de garder à l'esprit cette dualité complexe pour tenter de discerner les équilibres, et peut-être les tensions, des vues de Calvin sur la justice, et la dimension qui correspond à la justice, dans sa doctrine de l'expiation rédemptrice. Sans prétendre au traitement exhaustif, j'espère dégager un aperçu intéressant, et même utile³.

2. *Die Theologie Calvins*, Einführung in die evangelische Theologie VI, Munich, Chr. Kaiser, 1938, 235s.

3. Pour une part, le présent essai recoupe mon chapitre « The Atonement in John Calvin's Theology », in Charles E. Hill & Frank A. James III, dir., *The Glory of the Atonement : Biblical, Historical and Practical Perspectives*, Essays in Honor of Roger Nicole, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2004, 279-303.

Dans l'œuvre volumineuse du réformateur, où chercher ? La plupart, pour s'informer, vont à l'*Institution (de la Religion chrétienne)*. Ils font bien. Calvin désigne lui-même l'ouvrage, en juillet 1559, comme « le livre qui entre tous mes travaux dépasse tous les autres et occupe le rang le plus remarquable⁴ », l'édition finale (1559 et 1560) se prêtant le mieux à la référence courante. Mais Calvin laisse d'abondants écrits, de diverses catégories : outre les catéchismes, les commentaires et les conférences ou leçons bibliques (d'abord en latin), les sermons (en français), les traités, et les lettres ! Sur le sujet de l'expiation rédemptrice, il ne semble pas que les lettres fassent grande contribution (j'avoue ne pas avoir mené de recherche digne de ce nom dans les lettres en latin, les plus nombreuses), et les traités non plus : ils sont généralement polémiques, et le point n'était pas controversé. Les commentaires et les sermons sont plus riches. Quiconque en est familier reconnaîtra la même doctrine que dans l'*Institution* – disons sans circonlocution que l'auteur se répète beaucoup, ainsi qu'il était inévitable dans les conditions de son ministère –, mais on rencontre ici ou là une formulation plus pleine ou plus forte, une audace significative, peut-être un embarras symptomatique : il vaut la peine de le signaler⁵.

I. La justice de Dieu, une et double

Qu'enseigne Calvin sur la justice que Dieu déploie dans toute son action, et, spécialement, dans l'expiation rédemptrice ? (Il ne s'agit pas ici de la « justice de Dieu » au sens de Romains 1.17, au sens que le réformateur attribue à la formule dans ce verset, c'est-à-dire comme le don fait au croyant et mis à son compte.)

4. Lettre 3083 dans la numérotation des *Calvini Opera*, comme citée par Philippe Janton, *Jean Calvin, ministre de la Parole*, 1509-1564, Paris, Cerf, 2008, 303.

5. Dans les citations des œuvres publiées en français au XVI^e siècle, par les soins de Calvin ou sous son contrôle (y compris pour l'*Institution*), je prends le parti de moderniser l'orthographe, mais seulement l'orthographe : pour ne pas léser l'art de Calvin jouant, parfois, des sonorités, de la musique de la phrase. L'*Institution (IRC)* est simplement citée selon la méthode ordinaire (livre, chapitre, section); les *Commentaires du Nouveau Testament (CNT)*, en version française, selon l'édition de 1854, Paris, Ch. Meyrueis, 4 volumes ; les autres écrits, sauf indication différente, tels qu'ils apparaissent dans les volumes des *Calvini Opera (CO)*, publiés sous dir. G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss, Brunswick & Berlin, Schwetschke, 1863-1900, et je les traduis s'ils ne sont pas en français.

Sous l'influence du grand libéral Albrecht Ritschl, certains auteurs ont rapproché Calvin de Jean Duns Scot, qu'ils caricatureraient du même coup, et des nominalistes auxquels Scot avait ouvert la voie. Le même accent sur la *volonté*, le décret souverain, leur suggérerait une convergence substantielle : pour le réformateur comme pour les nominalistes, le bien et le juste auraient été déterminés par la libre décision de Dieu, auraient dépendu de sa puissance absolue – ce qui aurait frappé leur définition de contingence et permis d'imaginer une définition différente. La conséquence fait vaciller, dans le cœur des humains, le sentiment éthique.

Les meilleurs calvinologues ont pulvérisé cette erreur de lecture⁶. Calvin attaque plusieurs fois la conception nominaliste. Après avoir dit que « le Seigneur se défendra assez par sa justice, sans que nous lui servions d'avocats », il ajoute : « Toutefois en parlant ainsi, nous n'approuvons pas la rêverie des théologiens papistes, touchant la puissance absolue de Dieu », et il insiste : « Car ce qu'ils en gergonnent est profane, et pourtant [pour cette raison] doit nous être en détestation. Nous n'imaginons point un Dieu qui n'ait nulle loi (*exlegem* en latin), vu qu'il est loi à soi-même. » (*IRC*, III,xxiii,2; cf. I,xvii,2) Richard Stauffer cite dans le même sens plusieurs sermons sur Job (le 64^e, le 88^e), et le 21^e sur Jérémie⁷.

Au-delà de ce rejet, un souci se marque constamment chez Calvin. Il n'en lâchera rien, jamais : il faut reconnaître que le Juge de toute la terre agit selon le droit (pour reprendre les termes d'Abraham en Genèse 18). C'est le souci *éthique*. Il est très net dans son commentaire d'Ezéchiel 18 : « Rien ne serait plus indigne que d'accuser Dieu de dominer de façon quasi tyrannique parmi les hommes⁸ », car « sa justice est la règle très parfaite de toute justice⁹. » Evoquant Genèse

6. B.B. Warfield, *Calvin and Augustine*, éd. par Samuel G. Craig, Philadelphie, Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1971, 155s. (le chapitre, republié, était un article de la *Princeton Theological Review* de 1909).

7. *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, 33, Berne, Peter Lang, 1978, 113-116.

8. *CO*, 40, 424 ; faute d'avoir accès à une traduction française, je traduis du latin : *nihil esse indignius, quam Deum trahi in crimen quasi tyrannice dominatur in homines*.

9. *Ibid.*, 450. Cf. Steven Coxhead, « John Calvin's Interpretation of Works Righteousness in Ezekiel 18 », *Westminster Theological Journal*, 70, 2008, 304-6, article qui m'a conduit au passage du commentaire.

18 et Job 34, Calvin écrit en commentant Romains 3 : « Si entre les hommes souvent il se trouve des juges iniques, cela advient pource que contre droit et raison ils usurpent la puissance (...) Mais en Dieu, il n'y a rien de tout cela. » Il explique : « Puis donc que de nature il est juge, il ne peut être aussi qu'il ne soit juste, vu qu'il ne peut se renoncer soi-même » et il enfonce le clou : « c'est folie et contre toute raison d'accuser Dieu d'injustice, lequel a cela propre et nécessairement conjoint avec son essence, de gouverner le monde en droiture¹⁰. » Quand il traite de la visitation du péché des pères jusqu'à la troisième et la quatrième génération parmi leurs descendants (et de la bénédiction étendue jusqu'à mille !), Calvin a grand soin d'écarter toute apparence d'arbitraire et de rappeler la responsabilité morale de chacun : si Dieu « les punit tant par calamités temporelles, que par la mort éternelle, ce n'est point pour les péchés d'autrui, mais pour les leurs » (*IRC*, II, viii, 20). La justice que doit rendre le prince selon le cœur de Dieu inclut « récompense des actes vertueux, et punition des forfaits », et cela vaut à coup sûr de la justice divine¹¹.

La formation juridique du jeune Calvin le prédisposait sans doute à cette vigilance, à l'importance pour lui d'un ordre « bien compassé » ; il ne faudrait pas, cependant, y réduire sa notion de la justice, et encore moins son christianisme. Je déplore ce jugement d'Emile-G. Léonard (il n'aimait pas Calvin, et multiplie à son endroit les pointes antipathiques¹²) : « Si, chez Luther, l'Amour est l'attribut essentiel de Dieu et chez Zwingle, la Sagesse, c'est l'Ordre chez Calvin...¹³ ».

10. *CNT*, III, 51.

11. Commentaire des Psaumes (le volume que j'ai est du XVI^e siècle mais manque la page de titre), 298, sur le Ps 45,8, dont Calvin plaide qu'il « tend plus haut, qu'à la figure d'un royaume terrien », avec l'argument que le titre *Elohim* n'est nulle part ailleurs attribué à un individu unique. De la droiture du règne, il commente qu'elle « n'est pas moins sévère à faire vengeance, qu'à maintenir Justice » et encore (avec référence positive à Platon) : « La bonne conduite et droit gouvernement consiste en ces deux points, que ceux qui ont la domination répriment avec sévérité et punissent les méfaits, et maintiennent soigneusement et de courage justice et intégrité. » Cf. 547 sur le Ps 82.14.

12. R. Stauffer, *L'Humanité de Calvin*, Cahiers théologiques, 51, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1964, 13 n. 40, a bien relevé de Léonard « qu'aucune sympathie naturelle ne portait vers le Réformateur de Genève ».

13. *Histoire générale du protestantisme*. Tome I, *La Réformation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 269.

Warfield se montre bien plus exactement au diapason des textes quand il écrit :

« (...) avec tout l'accent qu'il met sur la souveraineté de Dieu, Calvin souligne encore davantage son amour ; sa doctrine de Dieu se distingue entre toutes les doctrines de Dieu de l'époque de la Réforme par la place déterminante [*commanding place*] qu'elle donne à la paternité divine. « Seigneur et Père » – souverain paternel et Père souverain – telle était sa conception de Dieu¹⁴. »

Calvin s'affranchit avec audace d'un juridisme étroit. Il peut dire du droit positif d'Israël, ce miroir inférieur de la justice divine, que « leur loi judiciaire ne tend[ait] à autre fin qu'à la conservation d'icelle même charité qui est commandée en la Loi de Dieu », et, un peu plus loin, que « la liberté est laissée à toutes nations de se faire telles lois qu'ils aviseront leur être expédientes, *lesquelles néanmoins soient compassées à la règle éternelle de charité* » (IRC, IV,xx,15; italiques ajoutées).

Comment minimiser le motif *éthique* chez Calvin ?

Et tamen ! On ne peut pas davantage ignorer l'interférence de l'autre motif, l'intime enlacement des deux. Plusieurs des passages déjà cités affirment la justice de Dieu face au doute, dont les apparences fournissent l'occasion : c'est une affirmation *de la foi* qui dépasse la vue¹⁵. Et Calvin ne se contente pas d'avertir contre l'erreur attachée aux apparences : il exalte l'altérité de la justice de Dieu. Il va jusqu'à prêcher la justice de Dieu *double* : « Je confesse qu'au livre de Job, il est fait mention d'une justice plus haute que celle qui est située en l'observation de la Loi » ; c'est « sa [de Dieu] justice secrète, laquelle surmonte tous sens » ; cette justice est « incompréhensible » (IRC, III,xii,1).

La dualité de la justice s'articule sur celle de la volonté divine, décrétive et préceptive. Elle permet à Calvin de pousser sa logique jusqu'à poser que les créatures les plus pures, les anges demeurés fidèles, sont « souillées et contaminées »

14. *Calvin and Augustine*, 176.

15. Ainsi, sur Ez 18, CO, 9, 451 : « Même si Dieu paraît renverser tout ordre de justice dans ses œuvres, nous devons toujours nous laisser retenir par cette bride, qu'il est juste, et que si nous sommes ainsi conduits à désapprouver ce qu'il fait, c'est par erreur et ignorance. »

au regard de Dieu, « ne peuvent porter la justice » et méritent le reproche divin (*ibid.*). Le 16^e sermon sur Job développe le thème¹⁶. Trois versets de ce livre semblent avoir vivement impressionné Calvin, 4.18, 15.15 et 25.5 : ce sont les seuls qu'il cite à l'appui de son dire. Il n'a pas noté qu'ils proviennent des discours des amis de Job (Eliphaz, et Bildad pour le troisième) – or ceux-ci n'ont pas reçu du Seigneur une si bonne note pour leur dissertation théologique (Job 42.7) ! L'absence d'autre preuve scripturaire (du genre dont Calvin est si généreux d'ordinaire) est éloquente. On peut se demander si le désir d'exalter la Transcendance divine ne conduit pas à frôler le dualisme métaphysique, en rapprochant dangereusement finitude et culpabilité...¹⁷

II. La logique de la justice dans l'expiation

Quoi qu'il en soit de la justice « incompréhensible », la justice ordinaire, avec sa normativité éthique et la logique de ses exigences, joue un rôle éminent dans la doctrine calvinienne de l'expiation rédemptrice.

Au centre de l'Évangile, comme le proclame Calvin, nul ne peut manquer le « Il est mort pour nos péchés, selon les Écritures ». L'efficacité de la mort du Christ pour régler le « problème » de nos péchés est dite en deux langages qui s'entremêlent sans cesse (comme dans l'Écriture elle-même) : le langage « sacrificiel » de la propitiation et de l'expiation ; le langage judiciaire de l'imputation, de la punition, de la satisfaction et de la justification comme fruit pour les bénéficiaires. Le langage du rachat (par rançon) leur est associé, et subordonné. Ils se traduisent l'un dans l'autre. Calvin définit le sacrifice propitiatoire ou expiatoire comme

16. Stauffer, Dieu, la création et la Providence, 191s.

17. La proximité de la tentation dualiste se perçoit également dans le choix de termes assez péjoratifs pour caractériser l'état originel de l'être humain, *avant la chute*. Dans sa réponse aux calomnies *De occulta providentia Dei*, CO, 9, 291, Calvin dit de l'homme qu'il fut créé *infirmus*, et *ad defectionem flexibilis*, et parle de faiblesse, *hanc debilitatem*. Certes, *infirmus* n'est pas nécessairement « infirme » (mais « non ferme »), et Calvin maintient que la faiblesse était « très bonne », mais la thèse tend à réduire l'écart entre la condition de créature et celle de pécheur. La traduction française, dans *le Recueil des Opuscles, c'est-à-dire, Petits Traités de M. Jean Calvin*, Genève, Baptiste Pinereul, 1566, 1784, porte que l'homme a « été créé infirme et prompt à révoltement, que cette débilité était fort bonne »... Un tel langage n'est pas fréquent chez Calvin (pour la création même) ; à ma connaissance, il se rencontre deux ou trois fois.

« celui lequel est fait pour apaiser l'ire¹⁸ de Dieu, satisfaire à sa justice » (*IRC*, IV,xviii,13).

Les exemples surabondent, et quelques échantillons devront suffire – un par genre littéraire principal ! *L'Institution* propose ce résumé entre plusieurs (II,xvii,4) :

« Or quand nous disons que la grâce nous a été acquise par le mérite de Jésus-Christ, nous entendons que nous avons été purgés par son sang, et que sa mort a été satisfaction pour effacer les péchés. (...) Si la vertu et effet du sang épandu, est que nos péchés ne nous soient point imputés, il s'ensuit qu'il a été satisfait par ce prix pour récompense [compensation] au jugement de Dieu. (...) il nous a appointés [réconciliés] avec Dieu, en se chargeant de la punition à laquelle nous étions obligés. (...) le fardeau de damnation a été mis sur Jésus-Christ, pour nous en alléger. »

Le commentaire sur Daniel 9.24 énonce que le Christ « s'est présenté en victime expiatoire, et par le sacrifice de sa mort a satisfait à Dieu, afin qu'ainsi il nous absolve de notre culpabilité [*reatu*]¹⁹. » Les sermons attestent la même compréhension. Sur Esaïe 53, Calvin prêche : « Voilà donc Jésus-Christ qui était chargé de toutes nos fautes et iniquités : non pas qu'il en fût coupable, mais il a voulu que le tout lui fût imputé, et qu'il en rendît compte, et fît le paiement²⁰. » Il précise que le Christ « a comparu devant le siège judiciaire de Dieu, que là il a répondu en notre nom, que là il s'est soumis à porter la charge que nous avions méritée », jusqu'à être « comme maudit en notre personne²¹. » Les divers langages se recouvrent tout naturellement.

La présentation polémique, qui célèbre la victoire de Jésus-Christ sur l'ennemi (*spoliatio hostium*) est bien présente (*IRC*, II,xii,2, par exemple), mais nullement comme un thème rival, ni même un thème indépendant. Calvin discerne le ressort du paradoxe : comment la faiblesse de Jésus, son apparente défaite ignominieuse, a

18. Calvin explique l'attribution biblique de colère à Dieu comme un exemple d'anthropopathie : Dieu en punissant se montre comme courroucé, Commentaire sur Rm 1.18, *CNT*, III, 25.

19. *CO*, 41, 181.

20. *CO*., 35, 623s.

21. *Ibid.*, 624.

dépouillé le péché, la mort, le diable, de leur pouvoir. C'est la satisfaction de toutes les exigences de la justice rétributive qui les prive de leur emprise. Calvin a bien compris Colossiens 2.14s. : « S. Paul dit qu'ils [les diables] sont désarmés, tellement qu'ils ne peuvent rien produire contre nous, vu que l'attestation de notre culpabilité est abolie²². » C'est l'effet du sacrifice si « le diable maintenant n'a nul droit ni appartenances sur nous²³. »

La vigueur avec laquelle Calvin loge au cœur de la rédemption-réconciliation-expiation ce qu'on appelle la « substitution pénale » (c'est par ces mots qu'on désigne l'interprétation qu'énoncent les citations offertes) ne caresse pas très agréablement les oreilles de nombreux théologiens. La substitution pénale les choque. Leur admiration pour Calvin les pousse à l'en exonérer. En général, ils reconnaissent que bien des passages semblent enseigner la doctrine réprouvée, mais ils trouvent une raison pour la mettre à distance du réformateur.

Deux exemples suffiront. Robert S. Paul reconnaît, des images sacrificielles, qu'il « est clair qu'elles sont souvent employées dans un sens proche de la substitution pénale²⁴ » ; après avoir cité l'*Institution* II,xii,3, il commente :

« Ce passage et d'autres semblables pourraient être extraits de Calvin et tissés ensemble pour constituer une théorie pénale de l'expiation très stricte, dans laquelle notre Seigneur est volontairement (ou par ordre du Père ?) devenu la victime de la colère de Dieu contre le péché, si bien que l'expiation qu'il a pourvue est vue entièrement en termes de satisfaction rendue à la Justice Divine par sa Passion et sa Mort substitutives²⁵. »

Mais selon lui, Calvin s'écarte de cette théorie en comprenant que, si « la dette a été payée, dans une certaine mesure, par la

22. CNT, IV, 86.

23. Sermon sur Es 53, CO, 35, 676.

24. *The Atonement and the Sacraments : The Relation of the Atonement to the Sacraments of Baptism and the Lord's Supper*, New York, Abingdon, 1960, 98s.

25. *Ibid.*, 99. « Expiation » traduit *Atonement*, dont l'usage est plus fréquent et le sens plus large en théologie anglophone. L'ambiguïté la plus critiquable dans la phrase de R.S. Paul concerne l'adverbe « entièrement » (*wholly*) ; s'il veut dire que la satisfaction de la justice est centrale, affirmée sans réserve, dans la doctrine de Calvin et l'orthodoxie évangélique, la formulation est exacte ; mais s'il exclut par là d'autres composantes dans l'œuvre d'expiation-rédemption, il vise une doctrine de la substitution pénale tronquée et défigurée !

souffrance », la logique de Calvin implique qu'« à un niveau beaucoup plus profond, elle doit avoir été payée par l'*obéissance* de notre Seigneur²⁶. » L'autre différence principale est la place faite à l'*amour* de Dieu, « la base même de la conception qu'il propose de l'initiative de Dieu en Christ », de telle sorte que « ce fut la miséricorde de Dieu le Père qui seule a rendu possible l'action du Christ²⁷. » Mais bien sûr ! On reste médusé de voir qu'un théologien compétent comme R.S. Paul ait pu ignorer à quel point les traits relevés appartiennent à la grande théologie évangélique de la substitution pénale ! Celle dont il veut artificiellement séparer Calvin n'est qu'un épouvantail à moineaux fabriqué par les adversaires. Certes, Calvin a sans doute souligné plus fort que beaucoup de successeurs l'obéissance de Jésus-Christ (nous reviendrons au sujet dans un instant) – dont c'est myopie que d'opposer le caractère volontaire et le commandement du Père (Jn 10.18 !) – mais sa présence nécessaire, essentielle, dans le sacrifice a bien été reconnue.

Pierre Gisel, dont *Le Christ de Calvin* offre en général une présentation sérieuse et stimulante, discerne la dramatique judiciaire, et que, pour Calvin, le Christ « reçoit la malédiction « en sa personne » et, *eo ipso*, la dissipe²⁸ » ; il rappelle les représentations juridiques de la tradition et il évoque s. Anselme, reconnaissant : « Calvin ne semble pas rompre avec les termes théologiques historiques qui se tiennent derrière ces schèmes de représentations. Il les reprend même de façon tout à fait centrale²⁹. » Mais le théologien de Lausanne dilue et déforme le sens en suggérant que le Christ a porté les péchés en s'incorporant leurs effets, en les laissant s'investir sur lui et ainsi se dissiper³⁰ – schème étranger à Calvin comme à l'Écriture (pour qui « porter les péchés » signifie subir la peine correspondante). « Il ne saurait notamment être question, ose P. Gisel, chez Calvin, d'une sorte de *compensation*,

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, 105.

28. *Le Christ de Calvin*, coll. Jésus et Jésus-Christ, 44, Paris, Desclée, 1990, 115 (113 pour dramatique judiciaire).

29. *Ibid.*, 122.

30. *Ibid.*, 126.

de type cosmique ou judiciaire et qui se jouerait dans la mort du Christ³¹. » Manque de chance ! Calvin use expressément du mot de *compensatio*, qu'il traduit « récompense » ! « Il y a eu, dit-il, paiement et récompense [*solutio enim vel compensatio*] pour nous délivrer de damnation. » (*IRC*, II,xvii,5) Et ce n'est pas la seule occurrence, même si Calvin dit, ordinairement, dans le même sens « prix » et « satisfaction » : dans le 8^e sermon sur la Passion (Mt 27.55-60), il remarque « comme le sang qui est découlé du côté de notre Seigneur Jésus-Christ nous est témoignage que le sacrifice qu'il a offert est la *récompense* de toutes nos iniquités, en sorte que nous en sommes acquittés devant Dieu³². » Non seulement toute « cavillation » devrait cesser sur la présence de la doctrine chez Calvin, mais on pourrait plaider que son influence, historiquement parlant, a été le facteur principal de la promotion de la « substitution pénale » au centre de la prédication évangélique de la Croix, jusqu'à nos jours.

Trois observations renforcent encore ce qui est solidement établi. Il est remarquable que, pour Calvin, la logique de la substitution pénale rende compte de la fonction expiatoire des sacrifices lévitiques : « Car qu'est-ce qu'ils faisaient en sacrifiant, sinon qu'ils se confessaient être coupables de mort, vu qu'ils substituaient en leur lieu la bête pour être tuée ? » (*IRC*, II,vii,17) En outre, Calvin estime que la mort corporelle de Jésus n'eût pas suffi (car la substitution n'aurait pas été complète) : « Il était besoin qu'il portât la rigueur de la vengeance de Dieu en son âme, pour s'opposer à son ire, et satisfaire à son jugement. » (*IRC*, II,xvi,10) D'où son interprétation originale de la clause du Credo, « Il est descendu aux enfers ». Il ne s'agit pas pour Calvin d'une étape postérieure à la Croix et concernant le séjour des morts, mais de

31. *Ibid.*, 127.

32. Dans l'édition des *Sermons* faite par Albert-Marie Schmidt, *Œuvres de Jean Calvin*, III, Paris/Genève, Je Sers/Labor, 1936 (orthographe modernisée), 230 (correspond à *CO*, 46, 934). Pour citer un autre genre littéraire calvinien, *la Supplication et remontrance sur le fait de la chrétienté, et de la réformation de l'Eglise faite au nom de tous amateurs du règne de Jésus-Christ, à l'Empereur et aux Princes et Etats tenant maintenant journée impériale à Spire*, in *Recueil des Opuscules*, 532 : nous « ne reconnaissons aucune satisfaction, sinon celle que Jésus-Christ a faite, quand il a effacé nos péchés par le sacrifice de sa mort (...) nulles récompenses ne viennent en compte quant à cela, d'autant que le Père céleste, se contentant de la seule satisfaction de Jésus-Christ, n'en requiert nulle de nous ». (Dans les deux cas, j'ai ajouté les italiques.)

l'équivalent de la damnation dans la Passion et la mort (*IRC*, II,xvi,8-11). Enfin, Calvin, voyant en Pilate le représentant du Juge divin, pense tellement indispensable la dimension judiciaire de la mort de Jésus qu'il ose lancer l'hypothèse : « Si les brigands lui eussent coupé la gorge, ou qu'il eût été lapidé et meurtri par sédition, il n'y eût point eu pour satisfaire à Dieu. » (*IRC*, II,xvi,5) Pour que sa pensée s'engage sur pareils chemins, il fallait qu'elle fût profondément gouvernée par le schème pénal – qui repose lui-même sur cette conviction : l'exercice de la justice « ordinaire », solidaire du motif éthique, est essentiel à l'expiation rédemptrice.

III. Les « retouches » apportées à cette logique

Et tamen ? Il ne faut pas dire trop fort « et pourtant », car les textes ne le permettent pas. On ne trouve pas vraiment de thèses « antagonistes » dans la ligne du motif religieux. On note cependant des *retouches* symptomatiques. Elles peuvent s'interpréter d'une certaine relativisation de la justice « ordinaire ».

L'une des premières controverses qui aient mis aux prises les théologiens réformés entre eux, après Calvin, concerne l'obéissance rédemptrice du Christ : *active* ou *passive* ? On éclaire son sens, en rapport avec notre sujet, quand on observe que la logique éthico-juridique conduit à privilégier la *mort* du Christ, donc l'obéissance passive (la mort n'est-elle pas l'ultime passivité ?), comme la cause de notre salut, ce qui efface les péchés, ce qui satisfait la justice. Plus on élève le Seigneur au-dessus de cette logique, plus on sera porté à chercher d'autres composantes dans l'œuvre de la rédemption.

Comment Calvin s'orienté-t-il d'avance dans un débat qu'il n'a pas connu comme tel ? Il choisit la nuance. Il refuse d'exclure l'obéissance active (celle de toute la vie du Christ). Mais le centre de gravité de son enseignement reste la mort de la Croix : neuf fois sur dix, il la mentionne seule, et il met en valeur le châtement supporté. Le 4^e sermon sur l'épître aux Ephésiens reflète le dosage qui lui semble juste :

« Il est vrai que notre Seigneur Jésus s'est bien constitué pour rançon en toute sa vie : car l'obéissance qu'il a rendue en ce monde à Dieu son Père a été pour réparer l'offense d'Adam, et toutes les iniquités

dont nous sommes redevables. Mais saint Paul notamment parle ici de son sang, pource qu'il nous faut adresser à sa mort et passion, comme au sacrifice qui a la vertu d'effacer toute iniquité³³. »

Ô sage et biblique Calvin ! Je trouve à peu près ce même dosage dans l'Écriture: celle-ci fait ressortir la continuité entre l'obéissance de Jésus-Christ en tout son service et celle de sa Passion (Mc 10.45 et parallèles; Ph 2.7-8), mais elle concentre à la Croix le service qui nous sauve³⁴. Pour l'analyse, les deux obéissances ne se séparent pas. L'obéissance parfaite de toute sa vie (dite active) est absolument nécessaire à la constitution de la victime : une seule tache, et l'Agneau n'était plus apte au sacrifice ! Et toute obéissance accepte de subir. J'ai d'ailleurs suggéré que l'originalité de Calvin consiste à mettre en valeur la passivité dans l'obéissance « active » du Christ – toutes les souffrances, tous les jours, patiemment endurées – et l'activité dans l'obéissance « passive » : c'est librement que Jésus marche à la mort et *donne* sa vie, afin de la reprendre.

La seconde controverse est d'une autre magnitude ! Elle concerne la référence de la substitution et son étendue. Les enjeux ne sont pas minces. Les débats sur le choix fidèle à l'Écriture et à la saine doctrine, *universalisme hypothétique* ou *expiation définie*, ne sont pas clos³⁵. Les experts ne s'accordent pas sur le choix de Calvin lui-même, et Pieter L. Rouwendal a récemment tenté d'en renouveler la lecture³⁶. Il dépasserait le cadre du présent travail de s'engager dans une recherche systématique, y compris des positions calviniennes. Un résumé relativement « impressionniste » devra suffire, du seul point de vue historique (à propos du réformateur), et dans le prolongement de

33. CO, 51, 286.

34. Les textes sont multitude ! Je me borne à un seul exemple qui me frappe. Dans le grand « cantique » christologique de Colossiens 1, Paul a déjà dit que Dieu a tout réconcilié en Christ, tout pacifié par le sang de sa croix (v. 20), et on attendrait au verset suivant qu'il se contente d'affirmer « maintenant, il vous a réconciliés dans le corps de sa chair » : mais il se sent obligé d'ajouter, dans une incise que sa gaucherie syntactique rend d'autant plus éloquente, *dia tou thanatou*, « par la mort » ; on croirait qu'il veut prévenir spécialement toute atténuation du crucicentrisme !

35. Un livre collectif devrait paraître en 2010, consacré au sujet, auquel j'espère contribuer.

36. « Calvin's Forgotten Classical Position on the Extent of the Atonement: About Sufficiency, Efficiency, and Anachronism », *Westminster Theological Journal*, 70, 2008, 317-335.

l'enquête menée jusqu'à ce point. Il semble commode de partir de la thèse de Rouwendal.

Le théologien néerlandais se réclame d'un grand compatriote, Gisbertus Voetius, qui, en 1650, identifie *trois* et non pas deux positions « orthodoxes » : outre la position particulariste (celle de l'expiation définie) et l'universalisme hypothétique (d'Amyraut et Saumur), la position que Rouwendal dénomme « classique ». La différence de celle-ci avec la position particulariste se trouve dans la réponse à la question : « Le Christ est-il mort en un sens [*in any sense*] pour tous les hommes ? » Les particularistes répondent « non », et les tenants de la position classique « oui »³⁷. On a malheureusement oublié cette tierce possibilité et enfermé Calvin dans l'alternative des deux premières options, Théodore de Bèze ou Moïse Amyraut ! Rouwendal plaide pour un Calvin « classique ». Calvin admettait la formule qui remonte à Pierre Lombard, l'œuvre rédemptrice du Christ *suffisante* pour tous, mais *efficace* pour les seuls élus, tout en montrant chaque fois son insatisfaction³⁸. Il n'a pas enseigné l'universalisme hypothétique, mais il n'a pas pour autant professé la doctrine particulariste³⁹.

J'avoue douter que l'autorité de Voetius suffise à imposer sa typologie. L'impression que je retire de la tradition réformée serait que les représentants majeurs du particularisme (expiation définie) n'ont *pas* exclu une référence à tous, au genre humain. Rouwendal lui-même relève que Théodore de Bèze, tout en critiquant, en latiniste raffiné qu'il était, le latin barbare de Pierre Lombard, estimait que sa proposition, « bien comprise, était vraie »⁴⁰. Les concepts de suffisance et d'efficacité sont tellement élastiques que tout théologien agile peut les accommoder à sa guise. Dans ces conditions, la frontière n'est plus guère étanche entre l'expiation définie et la position « classique ». (Rouwendal reconnaît aussi que Th. de Bèze « n'a pas eu un grand pas à faire », *did not take a very great step*, pour se distinguer de Calvin⁴¹.)

37. *Ibid.*, 323.

38. *Ibid.*, 324s.

39. *Ibid.*..., 332s.

40. *Ibid.*, 319.

41. *Ibid.*, 325.

Ces observations, cependant, ne règlent pas la question du positionnement calvinien. Face à cette question, des impressions plus ou moins antagonistes se mêlent... D'un côté, le dossier autrefois réuni par Roger Nicole, avec la finesse méticuleuse qui le caractérise⁴², est un formidable arsenal d'arguments pour la lecture particulariste. Calvin n'interprète pas de façon hypothétiquement universaliste les textes dont se réclament Amyraut et ses amis, comme 1 Jean 2.2 ; il associe étroitement les deux éléments de l'office sacerdotal, l'expiation et l'intercession, et souligne (avec Jn 17.9) que le Christ ne prie pas pour le monde ; les successeurs immédiats de Calvin, proches collaborateurs de son vivant, ont professé l'expiation définie, un désaccord étant d'autant moins plausible que le sujet avait été discuté dans la tradition ancienne⁴³. Rouwendal écarte d'ailleurs la lecture amyraldienne. De l'autre côté, on peine à trouver une seule affirmation univoque de l'expiation définie. La fameuse phrase de la *Déclaration naïve de la saine doctrine de la vraie participation de la chair et du sang de Jésus-Christ en la sainte Cène, pour rabattre les fumées de Heshusius*, « découverte » par William Cunningham, semble régler la question : réfutant la doctrine luthérienne de la manducation de la chair du Christ par les *impies* qui reçoivent le pain du sacrement, Calvin objecte : « Je voudrais bien savoir comment mangent la chair de Christ les méchants, pour lesquels elle n'a point été crucifiée, et comment ils boivent le sang, qui n'a point été répandu pour effacer leurs péchés⁴⁴. » Il est clair, cependant, comme le fait valoir Rouwendal⁴⁵, que le débat ne porte pas sur l'étendue de la substitution, et qu'on peut, à la rigueur, comprendre les formules de Calvin soit dans un sens subjectif – « à ce qu'ils estiment eux-mêmes »⁴⁶ – soit par référence à l'effet de la grâce obtenue⁴⁷.

42. « John Calvin's View of the Extent of the Atonement », *Westminster Theological Journal*, 47, 1985, 197-225.

43. C'est une considération vigoureusement développée par Raymond A. Blacketer, « Definite Atonement in Historical Perspective », in *The Glory of Atonement*, op. cit., 304-323.

44. *Recueil des Opuscules*, 1717 ; le latin se trouve en CO, 9, 484.

45. « Calvin's Forgotten Classical Position », 330s.

46. A la page précédente (1716), Calvin a écrit : « Ils ne présentent rien l'agneau au sacrifice par lequel les péchés du monde ont été effacés, et les hommes réconciliés à Dieu. » La logique de l'argument calvinien serait faible, toutefois, dans la mesure où Heshusius ne dirait pas autre chose.

Rouwendal suggère que la parole la plus positive en faveur de l'expiation définie serait celle du *Traité de la prédestination éternelle de Dieu* : « Christ a tellement été ordonné à salut à tout le monde, qu'il sauve ceux qui lui ont été donnés du Père⁴⁸. » Comme il le voit, ce texte n'est pas décisif : le propos de Calvin concerne l'*élection* spéciale au salut, maintenue conjointement avec l'offre universelle de la grâce, comme par tout vrai calviniste après Calvin⁴⁹. Je confesse ma frustration : cent fois, Calvin s'engage dans la déclaration nette et précise de la portée de la Croix, quant à ses bénéficiaires, cent fois il se crée l'occasion de se prononcer sur l'expiation définie, et chaque fois il glisse au plan de l'application (de l'efficacité dans la vie des humains). A titre d'échantillon, on peut citer le commentaire de Romains 5.18 :

« Il fait la grâce commune à tous les hommes, pource qu'elle est présentée à tous : non pas que par effet elle s'étende sur tous. Car combien que Christ, ait souffert pour les péchés de tout le monde, et soit offert par la bénignité de Dieu indifféremment à tous : si est-ce néanmoins que tous ne l'appréhendent pas⁵⁰. »

Sur l'abolition des péchés de « plusieurs » en Hébreux 9.28, Calvin ose affirmer « Il dit *plusieurs*, pour Tous », mais Calvin passe aussitôt à l'application : « Il est bien vrai que la mort de Christ ne profite pas à tous : mais ceci se fait pource que leur incrédulité les empesche. Combien que cette question serait ici débattue pour néant, d'autant que l'Apôtre ne dispute point si la mort de Christ profite à peu ou à plusieurs⁵¹. » Le 4^e sermon sur l'Épître aux Ephésiens livre un passage significatif ; il pose la question

47. La phrase qui précède immédiatement énonce : « Il est besoin en premier lieu de montrer comment Christ se rend présent aux incroyants, en tant qu'il est la viande spirituelle des âmes, et finalement la vie et le salut du monde. »

48. « Calvin's Forgotten Classical Position », 332, qu'il cite en latin, *CO*, 8, 298, et que je cite dans la traduction française du *Recueil des Opuscles*, 1255.

49. Pour Rouwendal, *ibid.*, la phrase « s'accorde [fils] parfaitement avec la position classique » ; je dirais qu'elle est tout à fait compatible avec elle, mais aussi avec la position « particulariste », et pourrait être admise par Amyraut ! Le point sensible concerne l'intention divine.

50. *CNT*, III, 96.

51. *CNT*, IV, 464. Sur le *logion* de la rançon (Mt 20.28 et parallèles), il précise que le mot *plusieurs* « comprend tout le genre humain », mais, quant à la mort du Christ, que « la vertu et le fruit d'icelle est fort bien exprimé » – toujours le glissement sur le plan de l'application – sans indiquer le rapport aux réprouvés, *CNT*, I, 515.

« ... à savoir si tous communiquent à ce bien qui nous a été acquis par notre Seigneur Jésus-Christ ? Non : car les incrédules n'y ont ni part ni portion. C'est donc un privilège spécial pour ceux que Dieu recueille à soi. Et aussi saint Paul montre que la foi est requise, ou Christ ne nous profitera de rien. Combien donc que Christ soit en général Rédempteur du monde, si est-ce que sa mort et passion n'apporte nul fruit sinon à ceux qui reçoivent ce qui est ici montré par S. Paul⁵². »

Une telle constance dans l'évitement n'est sans doute pas due au hasard, que le motif en soit conscient ou inconscient. Tout se passe comme si Calvin *se retenait* d'exprimer ce qui paraît la conséquence de sa doctrine de la grâce, de l'élection et de la rédemption (le particularisme). S'agit-il de prudence en l'absence de preuve scripturaire incontestable ? Le motif « religieux », exaltant la transcendance et la justice « incompréhensible », joue-t-il un rôle ? On peut imaginer que ce motif, chez lui, ait enlevé de sa force à la logique « juridique » de l'expiation définie, et que le sens du mystère divin, qui surpasse tout sens, lui ait fait considérer la question comme trop spéculative. Ce motif n'est pas sans lien avec la méfiance de Calvin envers les raffinements scolastiques et la prédominance, dans toute sa théologie, de l'intérêt pastoral, voire « existentiel ».

La troisième « retouche », après l'accent sur l'obéissance et la réticence sur l'étendue de la substitution, concerne *la nécessité* de l'expiation rédemptrice par la mort du Christ. Dans la présentation des manuels, l'affaire est réglée : Calvin a nié la nécessité pour Dieu, contrairement à la tradition calviniste après lui (Fr. Turretin reconnaît l'écart). Comment en douter ? Le 1^{er} sermon sur la Passion l'énonce sans ambiguïté : « De fait il [Dieu] nous pouvait bien retirer des abîmes de la mort d'une autre façon : mais il a voulu déployer les trésors de sa bonté infinie, quand il n'a point épargné son Fils unique⁵³. » On repère aisément le désir d'élever le Très-Haut infiniment au-dessus de toutes les logiques à nous accessibles...

Il ne s'agit pourtant, à mon avis, que d'une « retouche », car la situation est plus complexe qu'on ne la résume souvent. A côté de la déclaration citée, et de quelques déclarations parallèles, on en

52. CO, 51, 287s.

53. Dans l'édition d'A.-M. Schmitt, 72.

rencontre des dizaines qui emploient le langage de la nécessité – apparemment sans restriction. « Il fallait... », « Il était besoin... », « sans cela il était impossible... » « Or il n’y a qu’un seul moyen de l’apaiser : à savoir par la satisfaction qui se fait au sang⁵⁴. » « Jusqu’à tant, donc que nos péchés soient effacés, il est impossible que nous puissions espérer que Dieu nous porte ni faveur ni amour⁵⁵. » La solution serait trop facile qui rattacherait simplement la nécessité au décret de Dieu (dans la ligne de *l’IRC*, II, xvii, 1), car elle se rapporte souvent aux *attributs* de Dieu (non pas à sa seule volonté), particulièrement à sa justice. La raison donnée pour la dernière affirmation citée est la suivante : « Il faut que Dieu, qui est la fontaine de toute justice et droiture, déteste le mal qu’il voit en nous⁵⁶. » Il prêche sur Esaïe 53 : Dieu « est notre ennemi jusques à ce que nos fautes soient ensevelies, d’autant qu’il ne peut aimer l’iniquité, lui qui est fontaine de justice⁵⁷. » Il commente 2 Corinthiens 5.19 en ces termes : « Tant que Dieu nous imputera nos fautes, il faut nécessairement qu’il nous hâisse. Car il ne peut être ami ni propice aux pécheurs⁵⁸. »

Détecterions-nous une contradiction dont Calvin ne se serait pas rendu compte ? Son langage frôle tellement l’embarras qu’il doit avoir éprouvé la présence de la difficulté. Un sermon sur Esaïe 53 réaffirme : « sans nul moyen Dieu nous pouvait bien sauver » et ajoute aussitôt « mais nous avons toujours à présupposer qu’il fallait que la vie nous fût acquise par Jésus-Christ⁵⁹. » Il nous faut affirmer une chose et nous efforcer de ne pas la penser ! Et pire encore : « Il est vrai que Dieu par un autre moyen nous pouvait bien retirer de la mort : mais il ne l’a pas voulu, et n’était pas bon aussi⁶⁰. » Le choix par Dieu d’un moyen *qui n’aurait pas été bon* est, à coup sûr, une pensée problématique.

54. Sur Hé 9.22, *CNT*, IV, 461.

55. Quatrième sermon sur l’épître aux Ephésiens, *CO*, 51, 283. Cf. 284 : « Il ne s’est point trouvé autre prix, sinon au sang qu’il a épanché. »

56. *Ibid.*

57. *CO*, 35, 622. Cf. 625 : « Il est impossible que Dieu nous soit pitoyable, et que nous soyons assurés de trouver grâce devant lui » car il est juste.

58. *CNT*, III, 577. Cf. *IRC*, IV, xvii, 2 : « D’autant que Dieu est la fontaine de toute justice, il est nécessaire, pendant que nous sommes pécheurs, que nous l’ayons pour ennemi et juge. »

59. *CO*, 35, 666.

60. *Ibid.*, 659.

Il convient d'assouplir l'antithèse trop rudimentaire entre la nécessité et son contraire. Depuis saint Augustin, en passant par saint Anselme et saint Thomas d'Aquin, la tradition avait travaillé la notion, et il faut en tenir compte pour bien comprendre Calvin. La nécessité connaît tous les degrés. La plus forte s'imposerait à Dieu avant tout décret, elle marquerait l'enchaînement d'une logique interne à Dieu même : Dieu aurait besoin de la rédemption pour s'accomplir pleinement, pour être lui-même ; une telle nécessité est exclue pour l'orthodoxie (peut-être saint Anselme ne l'a-t-il pas assez repoussée, par maladresse plutôt que par intention délibérée). Une fois la rédemption librement décidée, se pose la question du moyen. La nécessité de celui que Dieu a mis en œuvre peut être stricte (pas d'autre moyen concevable pour Dieu s'il ne peut se renier lui-même), ou peut être de congruence (convenance), plus ou moins marquée. Calvin s'est contenté d'un degré plus bas que la tradition réformée (qui a voulu, ici, suivre l'Écriture plutôt que le réformateur) ; il ne l'a pas fait sans qu'une vive tension se trahisse – tension qui me semble relever de l'antagonisme des motifs éthique et religieux.

La leçon pour nous ? Calvin nous est peut-être un plus précieux modèle par la rigueur et la loyauté de son combat avec la difficulté que s'il avait su la masquer habilement ou la négocier dans un parfait équilibre ! La dualité des motifs est aussi biblique. Nous sommes aux prises avec elle. Nous pourrions, à la lumière de l'Écriture, sondée grâce aux outils que nous lèguent les générations passées, et dans notre contexte, déplacer un peu le « curseur », par rapport aux choix de Calvin – mais, restons lucides, nous n'y arriverons pas sans profiter de l'aide et de l'exemple de notre frère et père en la foi, le réformateur Jean Calvin.

Pierre Chaunu (1923-2009)

Le protestantisme français a perdu, après Pierre Courthial, un de ses grands témoins, l'historien bien connu Pierre Chaunu qui, après avoir été professeur à Caen, a poursuivi sa carrière à Paris IV (1970-1991). Membre de l'Institut (1982) et du conseil scientifique du CNRS, commandeur de la Légion d'honneur, Pierre Chaunu a influencé, par ses convictions et sa méthodologie historique, de nombreux étudiants.

Selon la parole de Bernard Vogler, un de ses compagnons, il a été pionnier dans les trois domaines de « l'histoire économique, la démographie historique et l'histoire culturelle ».

Pierre Chaunu a publié de nombreux ouvrages fondamentaux qui ont marqué leur époque, en particulier dans le contexte des bouleversements post '68 : *Le temps de la Réforme*, *La mémoire de l'éternité*, *La peste blanche* (tous parus en 1975-1976). Son ouvrage, édité en 1986, *L'aventure de la Réforme. Le monde de Jean Calvin* a fait connaître l'époque de Luther et de Calvin (Chaunu avait une préférence pour le premier) et a attiré des lecteurs pas l'excellence de sa présentation. Chaunu ne s'est pas limité à l'histoire et a fait des incursions dans le domaine théologique avec sa *Brève histoire de Dieu* ou *La violence de Dieu*.

Chaunu n'avait pas peur – bien au contraire ! – d'afficher ses convictions personnelles, comme dans *Ce que je crois*, et d'exposer ses opinions sur la dénatalité, contre l'avortement ou ses critiques de la révolution française (cf. sa contribution au *Livre noir de la révolution française*, 2008). Il a ainsi souligné le caractère atypique de ses positions qui le situent dans un contre-courant intellectuel.

Comme celles de Pierre Courthial, Pierre Marcel, Jean Brun et d'autres de sa génération, ses opinions n'ont pas été plébiscitées par le protestantisme officiel ou son Eglise. Pierre Chaunu est resté néanmoins, pendant de longues années, prédicateur laïque dans l'Eglise de Courseulles en Normandie. Ami de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix, il était présent à son inauguration en septembre 1974.

Sa fidélité, sa rigueur intellectuelle, sa défense du christianisme historique, son dynamisme font que Pierre Chaunu a été et continue d'être un encouragement pour beaucoup dans un monde où le désarroi ou/et les incertitudes sont banals.

P.W.

LE RAPPORT ENTRE L'ÉGLISE ET LA SOCIÉTÉ CHEZ CALVIN

Daniel BERGÈSE*

Introduction: une vieille problématique

Lorsque l'empereur Constantin signa, avec Licinius, l'Edit de Milan (313), sans s'en douter il allait poser à l'Eglise de Jésus-Christ une question extrêmement importante et au sujet de laquelle personne n'avait vraiment préparé une réponse : quelle allait être la place de l'institution ecclésiale au sein de la société ? Comment le règne du Christ devra-t-il s'incarner, maintenant que César ne se déclarait plus comme son ennemi ? Tant que Rome pouvait être identifiée à Babylone, alors, c'était sûr, la Jérusalem fidèle n'avait rien à faire avec elle. La persécution des croyants, en application des édits impériaux, maintenait une ligne nette entre les deux cités. En conséquence de quoi, il était évident que les affaires publiques appartenaient à César... et une fois qu'on avait rendu à César ce qu'on lui devait, c'est-à-dire les impôts, on en était quitte et l'on affirmait, surtout dans le culte rendu à Dieu, une autre citoyenneté qui n'est pas de ce monde.

Mais lorsque Rome cesse tout à coup d'être persécutrice, et qu'elle devient rapidement protectrice, c'est tout une symbolique qui s'évanouit... laissant la place à un grand vide ! Etait-il normal que ce soit l'empereur qui, quelques années plus tard, convoque le premier concile universel ? Etait-il légitime qu'il utilise le très efficace réseau de la poste d'empire pour convoquer les délégués ? Et

* D. Bergèse est pasteur de l'Union des Eglises protestantes évangéliques à Plan-de-Cuques (13) et chargé de cours en histoire de l'Eglise à la Faculté de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

tant d'autres situations très concrètes qui auraient exigé un discernement, mais que l'Eglise d'alors, brutalement dessaisie de son schéma séculaire de l'affrontement des deux cités, n'était pas en mesure d'exercer.

Et puis, comment ne pas s'émerveiller de ce retournement si providentiel ? Comment faire la fine bouche devant des avantages auxquels tant de générations de fidèles n'auraient même pas osé rêver ? Et puis, enfin, la « conversion » de Constantin n'était-elle pas la manifestation la plus criante de la victoire du Christ sur toutes les puissances de ce monde, représentées en particulier par celle de Rome ? Il nous est facile de comprendre que l'heure était à la joie, à la célébration de la gloire du Sauveur, bien plus qu'à l'enquête suspicieuse sur la légitimité de tous ces changements. Mais c'est ainsi qu'on est entré dans un monde où les intérêts de l'Etat et ceux de l'Eglise allaient joyeusement se mélanger, et où la confusion des pouvoirs tournera finalement à la confusion de l'Eglise !

Osons le dire dès maintenant: dans cette problématique millénaire, la contribution de Jean Calvin est à marquer d'une pierre blanche ! Souverainement libre vis-à-vis des traditions et des passions humaines, il va apporter au débat l'éclairage déterminant de sa compréhension symphonique des Ecritures.

Nous allons essayer d'en rendre compte ci-après, mais il nous faut, tout d'abord, dire un mot sur la manière avec laquelle la chrétienté avait géré jusque-là la coexistence du civil et du religieux.

I. César-Papisme et vice versa

Confusion des rôles : c'est évident ! On s'aperçoit rapidement que les évêques, hommes généralement instruits, intelligents, aptes à diriger, ont bien des qualités pour occuper des postes de responsabilité dans l'administration impériale. Leur accession à ces postes se fera donc naturellement. Dans l'autre sens, il n'est pas rare qu'on choisisse comme évêque un personnage en vue de la société civile. Il sera ainsi un bon protecteur de la communauté chrétienne, puisque muni d'un pouvoir

conféré par la cité. Et s'il arrive qu'il ne soit pas encore baptisé, peu importe, on le baptise pour qu'il puisse devenir évêque. Un des plus beaux exemples de ce mélange de genre est Ambroise, évêque et gouverneur de Milan.

Confusion donc au niveau des personnes, mais rivalité aussi au niveau des institutions. Laquelle, de l'Eglise ou de l'Etat, doit avoir le dernier mot dans les multiples domaines où leurs influences se superposent ? La prise en main des affaires de l'Eglise par Constantin donne déjà le ton. Il est vrai que, dans l'héritage coutumier de Rome, l'empereur est reçu comme *Pontifex maximus*, le grand pontife, c'est-à-dire le chef de la religion romaine. Selon les clauses mêmes de l'Edit de Milan qui institue la liberté de religion, Constantin ne pouvait pas, ouvertement, revendiquer ce rôle vis-à-vis de l'Eglise. Cependant, il se désignera lui-même comme l'« évêque de l'extérieur ».

Les évolutions ultérieures ne feront que confirmer la tendance. Théodose (empereur de 379 à 395), dernier empereur à avoir régné sur l'empire unifié, convoque le Concile de Constantinople pour résoudre la crise arienne. Tout en refusant, lui aussi, le titre de grand pontife – c'est-à-dire acceptant le principe de la séparation des rôles entre le souverain temporel et les autorités de l'Eglise –, il s'immisce cependant au cœur même des affaires religieuses. Bien plus que Constantin, Théodose doit être considéré comme le père de l'Etat chrétien, légiférant en matière de foi pour éradiquer les religions païennes de son empire. Le processus atteindra sa pleine maturité en Orient, au VI^e siècle, sous le règne de Justinien (empereur de 527 à 565), le constructeur de la superbe basilique Sainte-Sophie à Constantinople.

Césaro-papisme donc, dans lequel l'Eglise accepte d'être l'obligée du souverain, celui-ci étant considéré sous un angle quelque peu messianique. L'Eglise d'Orient s'établira dans ce régime pour très longtemps puisque, aujourd'hui encore, on en sent la marque dans les mentalités et les pratiques des sociétés de tradition orthodoxe.

En Occident, les choses vont évoluer différemment sous l'effet de la dislocation rapide de l'empire. Certes, les chefs qui

s'imposent sur les nouveaux Etats entendent bien gouverner le devenir religieux de leur peuple aussi bien que le reste. On connaît le rôle important de Clovis sur le royaume franc, et lorsque Charlemagne parviendra à rétablir une unité politique sur une part importante de l'Europe, il prendra quantité de décisions (même dogmatiques) qui montrent bien sa volonté hégémonique. Malgré tout, la chute de Rome a eu des conséquences à court et à long terme sur le rapport mutuel entre les autorités de l'Etat et celles de l'Eglise.

Au milieu du V^e siècle, lorsqu'Attila était aux portes de Rome et l'empereur en fuite, l'évêque Léon fit partie d'une délégation du sénat pour négocier la sauvegarde de la ville auprès du conquérant. Plus même, trois ans plus tard, après l'assassinat de Valentinien III, il vint seul à la rencontre du Vandale Genseric pour lui demander d'épargner la vie des Romains. Ayant obtenu gain de cause, le prestige de l'homme d'Eglise fut évident aux yeux de tous. Finalement l'évêque s'avérait plus efficace pour protéger ses fidèles – même dans le domaine temporel – que le souverain temporel dont c'était pourtant la charge ! Si on ajoute à cela le fait que les pouvoirs civils seront désormais divisés en Europe – alors que l'Eglise va parvenir à maintenir son unité sous l'autorité d'un seul chef, l'évêque de Rome – on comprend que, fondamentalement, le rapport entre les deux institutions évolue.

Et c'est ainsi que s'élabore, à partir d'éléments tirés de *La Cité de Dieu* de saint Augustin, une doctrine politico-religieuse qu'on a appelée l'augustinisme politique. Dans cette perspective, le droit de l'Etat se trouve complètement absorbé dans celui de l'Eglise. L'Etat existe, certes, et il possède son organisation et ses autorités spécifiques, mais il ne peut être que l'obligé de l'Eglise. Tous les règnes temporels doivent se soumettre au règne du Christ représenté par l'Eglise. Dans ce système, l'Etat est de fait le « bras séculier » de l'Eglise.

Il va de soi qu'une telle doctrine se heurtera régulièrement aux velléités d'indépendance des souverains, mais, en 1075, le pape Grégoire VII n'hésite pas à formuler, dans le *Dictatus papae*, la

suprématie de son office sur toute autre autorité dans le monde. Dans l'article 9, il est dit que le pape est le seul homme dont tous les princes baisent les pieds et, au 12, qu'il lui est permis de déposer les rois et même l'empereur.

Le pape joue donc au César suprême, contrairement à la tradition orientale, mais, dans l'un et l'autre cas, le caractère très insatisfaisant de ces deux options saute aux yeux des citoyens et chrétiens du XXI^e siècle que nous sommes.

II. La pensée du réformateur

Comme le dit fort justement Marc Chenevière au début de son ouvrage *La pensée politique de Calvin*, on ne peut comprendre cette dernière si on ne comprend pas sa théologie. Des thèmes comme la doctrine de l'homme, le rapport de l'ancienne à la nouvelle alliance, la Providence déterminent sa vision de la place et du rôle de l'Eglise et de l'Etat au sein de la communauté humaine. Et plus encore, en arrière-fond de ces thèmes, il y a la question de la révélation et de la connaissance de Dieu, avec le statut particulier de la Sainte Ecriture.

On le sait, le *sola scriptura* constitue un des deux principes majeurs de la Réforme, le principe formel. Tous les réformateurs en ont été les hérauts, mais il est bien légitime de dire que Calvin en est le champion, tant par la rigueur avec laquelle il l'applique dans sa réflexion que dans le fait qu'il cherche dans la Bible un éclairage sur tous les aspects de la vie humaine, y compris sa dimension sociale. C'est cette position fondamentale qui va lui permettre de concevoir tout à nouveau le rapport Eglise-Etat, de maintenir ainsi l'augustinisme à distance, tout en refusant le césaro-papisme ou encore les solutions anarchiques.

Le fondement du droit et de l'Etat

Thomas d'Aquin avait déjà modéré l'augustinisme dans le sens d'une certaine reconnaissance de l'autonomie de l'Etat. Mais celle-ci reposait sur un droit de nature que la raison était à même de discerner. Il s'agissait d'un droit venant de Dieu, mais de manière indirecte. Cependant, comme l'Eglise, elle, détenait son

autorité directement de Dieu, Thomas reconnaît qu'en définitive le droit du pape est supérieur à celui des souverains temporels.

Chez Calvin, cette question du droit naturel ne pèse pas bien lourd car, selon les Ecritures, la chute originelle a atteint non pas seulement la grâce comme le pensait Thomas, mais aussi la nature. Il y a chez Calvin, et c'est bien connu, un grand pessimisme concernant notre condition actuelle. Le péché a atteint tous les aspects de l'existence de telle sorte que notre capacité à lire la loi naturelle inscrite dans l'ordre de la création est réduite à fort peu de chose. Certes, tous les hommes ont un certain sens moral, leur conscience leur dit qu'il faut bien faire et se garder du mal, mais quand il s'agit de définir ce que sont le vice et la vertu, ils s'égarèrent souvent. Pire encore, lorsque rien ne les oblige ou ne les retient, les hommes se conduisent au gré de leurs passions, ce qui engendre confusion, injustice et malheur.

C'est la raison pour laquelle, dans un acte de préservation de sa création, et quelquefois même pour l'avancement de son œuvre de rédemption, Dieu suscite au sein de chaque société des formes de gouvernement et des « magistrats » chargés de faire régner la justice. Ainsi, et contrairement à Aristote qui pensait que l'ordre politique a été inventé par les hommes, Calvin affirme que c'est Dieu qui dirige les choses de cette manière.

Ce point a été largement partagé par les autres réformateurs, ce qui justifia leur rejet des tendances révolutionnaires et leurs fréquentes exhortations à l'obéissance due au magistrat.

Ce qu'il n'est pas aisé de savoir, c'est si, dans la pensée de Calvin, l'Etat est une institution créationnelle, incluse dans la vocation reçue par Adam, ou bien s'il s'agit d'une réalité voulue par Dieu postérieurement au péché pour remédier à ses conséquences néfastes. Martin Luther se situe très clairement dans la seconde option et porte finalement sur l'Etat un regard assez mitigé. Pour lui, il n'est qu'un « mal nécessaire ». En conséquence, il n'a pas jugé utile d'élaborer une pensée politique. Cette question était à ses yeux hors du champ couvert par la Réforme. Le résultat fut dramatique puisque, lors de la révolte paysanne de 1525, il ne put que choisir un camp contre l'autre. En choisissant

les révoltés, il aurait sûrement signé l'arrêt de mort de la Réforme, mais, en choisissant les princes, il s'est rangé dans la ligne césaro-papiste qui sera celle de l'Église luthérienne jusqu'au milieu du XX^e siècle.

Sans trancher le débat soulevé plus haut, il est certain que Calvin considère l'Etat de manière sensiblement plus positive. Certes, il n'attend pas de l'Etat qu'il fasse venir le règne du Christ – qui est aujourd'hui une réalité intérieure et non extérieure (pas de messianisme donc) –, mais il représente quand même un bienfait que Dieu dispense dans sa grâce commune.

Le Décalogue, base de toute morale politique

Le principe de l'organisation politique et juridique de toute société est donc établi : Dieu en est l'initiateur. Ceci implique que chacun a un devoir moral d'obéissance envers les représentants de l'autorité civile, car obéir aux autorités que Dieu a placées, c'est obéir à Dieu lui-même.

Maintenant, la question qui se pose est celle de l'action que doit mener ce pouvoir politique. Sur quelle base peut-il établir des lois, promulguer des décrets et fonder ses décisions ? Dans un premier temps, la réponse est simple, et somme toute fort logique : sur la loi de Dieu. Le magistrat reçoit son autorité directement de Dieu afin d'appliquer la loi de Dieu dans son domaine de responsabilité. C'est cette vision qu'on a qualifiée, avec quelques raisons, de principe théonomique.

Cela dit, cette réponse engendre immédiatement plusieurs autres interrogations : qu'en est-il lorsque ceux qui ont en charge le pouvoir ne connaissent pas ou n'adhèrent pas à la foi chrétienne ? Dans cette hypothèse, la loi de Dieu révélée dans l'Écriture n'agit pas directement sur eux. Et comme, par ailleurs, Calvin ne valide guère la notion d'un droit naturel perçu par la raison ou par la conscience (à cause du péché, nous l'avons vu), que reste-t-il du principe théonomique dans ces conditions ? On remarquera que le réformateur n'aborde jamais directement cette problématique. Il est vrai qu'il a vécu dans un univers de chrétienté et que sa pensée politique, pour une bonne part, est

construite en situation, en fonction de ce qui est possible dans le monde qui est le sien. Autrement dit, tout ce qu'il énonce sur la « vocation sainte » du magistrat ainsi que sur ses responsabilités civiles et religieuses doit être reçu en sachant que cela concerne avant tout le magistrat chrétien. Toutefois, cela ne remet pas en cause le principe théonomique. Ce sont les possibilités d'application qui peuvent être tout à fait variables. Alors, dans le cas de figure évoqué, Calvin aurait probablement répondu que l'Etat païen, dans son organisation et dans ses autorités, accomplit toujours une vocation divine, quoi qu'il en pense, mais que, bien évidemment, abandonné à ses passions et à son aveuglement, sa gestion des affaires publiques n'est plus que l'ombre de ce qu'elle devrait être.

En revanche, lorsqu'une cité, lorsqu'un Etat – comme c'était le cas à l'époque – entendait bien se donner le titre de chrétien, ses autorités se devaient de soumettre leur politique à la loi de Dieu révélée dans l'Écriture. Ici, une autre question surgit : qu'est-ce qui, dans l'Écriture, est normatif de l'action politique ? Le sujet est vaste et complexe, mais Calvin, sur ce point, présente clairement sa pensée. Il n'est pas question d'appliquer sans autre les lois cérémonielle et judiciaire de l'Ancien Testament qui n'ont été données que pour Israël. Il n'est pas question non plus de fonder lois et décrets sur les exigences spirituelles qu'on trouve particulièrement en l'Évangile ; celles-ci ont cours dans l'Église. Le fondement de la morale politique, c'est le Décalogue. Et comme il s'agit avant tout d'une morale, il ne convient pas de faire un simple copier-coller ! C'est le Décalogue, éclairé, interprété et saisi par l'intelligence que donne la lecture de l'ensemble de la Bible. Cette attitude confère une grande autonomie législative et exécutive, laissant à chaque peuple le soin de voir comment, en fonction de son histoire et de ses coutumes, il peut mettre en œuvre cette morale politique fondamentale.

Enfin, troisième interrogation : le Décalogue contient des lois de nature religieuse – ce qu'il est d'usage d'appeler la « première table ». L'autorité civile a-t-elle pour vocation de soutenir et de faire appliquer des règles de vie en ce domaine ? La réponse de Calvin est sans ambiguïté, car on la retrouve partout dans son

œuvre, y compris dans *La Confession de foi de La Rochelle*, qui s'exprime ainsi:

« Dieu a mis le glaive dans la main des magistrats pour réprimer les péchés commis non seulement contre la seconde Table des commandements de Dieu, mais aussi contre la première. »

Cette position heurte particulièrement les mentalités modernes et bien peu de chrétiens la soutiendraient encore telle quelle. Mais, à vrai dire, il n'est pas facile d'évacuer la question qui se trouve juste derrière ce choix : toute morale, publique ou privée, n'est-elle pas liée à une certaine conception religieuse du monde ? Peut-on vraiment séparer la deuxième table de la première ? Toujours est-il que, pour Calvin, il est clair dans l'Écriture, et même chez les écrivains profanes, que le devoir des magistrats commence par la bonne gestion de la religion, sans quoi on mettrait « la charue avant les bœufs ».

L'Eglise et l'Etat

Ce qui vient d'être dit, et notamment le dernier point, pourrait être vu comme alimentant le moulin des positions césaro-papistes. La deuxième institution, l'Église, ne serait qu'une institution d'espérance nourrissant la foi des fidèles mais n'ayant, de fait, rien à dire sur le monde d'aujourd'hui. Ce dernier serait entièrement aux mains de l'État, lequel générerait toutes les choses de la vie présente, y compris le phénomène religieux.

Mais telle n'est pas la pensée de Calvin. Tout d'abord, si l'État trouve sa légitimité en Dieu, il en est de même de l'Église, et pas seulement de l'Église « invisible ». L'Église instituée, avec son organisation et ses ministres, est une réalité sociale qui découle de la volonté expresse de Dieu. Elle ne doit rien à l'État, pas plus que celui-ci n'est redevable de l'Église. Chaque institution a sa légitimité indépendamment de l'autre, de sorte que le principe de base de leur relation mutuelle, c'est l'indépendance foncière de l'un vis-à-vis de l'autre.

Cette position fut extrêmement profitable dans toutes les situations où la Réformation s'est trouvée minoritaire et rejetée par les autorités en place. Alors que le luthéranisme ne pouvait

que fonder une résistance individuelle et de conscience, la pensée réformée va s'actualiser dans le maintien d'Eglises instituées. Les réformés de France en particulier vont appliquer, quelquefois de manière héroïque, cette indépendance de principe de l'Eglise face à l'Etat. En outre, la distinction très nette des deux institutions va se traduire par le refus de tout cumul des rôles. Le pasteur se doit exclusivement à sa tâche pastorale et le magistrat à son office civil.

Mais un deuxième aspect doit être souligné qui achève de distinguer la pensée calvinienne du césaro-papisme : c'est la compétence de l'Eglise en matière disciplinaire. Non seulement l'Eglise doit pouvoir s'organiser selon les règles de son génie propre – et l'Etat n'a pas à s'y opposer –, mais ensuite il est de son devoir d'exercer une veille doctrinale et éthique en faveur du troupeau remis à sa garde. Le règne du Christ n'est pas seulement annoncé, il appartient aussi à l'Eglise de mettre en place une pédagogie active au travers d'exhortations, de réprimandes et jusqu'à l'excommunication si nécessaire, afin que la confusion ne vienne pas ruiner l'efficace de la Parole. Autrement dit, le règne du Christ dans l'Eglise ne se cantonne pas à un discours d'espérance pour l'au-delà, il se traduit aussi par une connaissance juste de la foi et un nouveau mode de vie que vient soutenir une discipline adaptée. En ces matières, et puisqu'il s'agit de la loi évangélique (et non seulement du Décalogue), l'Etat doit reconnaître son incompetence et laisser pleine liberté d'action à l'Eglise.

Les deux institutions concourent donc ensemble au bien de la société globale, chacune selon sa loi, sa visée et le mode d'action qui lui est propre. Renvoyant dos à dos les prétentions dominatrices de l'Etat ou bien de l'Eglise, Calvin veut que chacun, dans sa sphère, se situe prioritairement en dépendance d'une autorité commune qui est celle de la Parole de Dieu. Lorsque cette perspective est clairement acceptée, il est évident qu'il y a ensuite des liens de dépendance réciproque entre les deux institutions, ainsi qu'une synergie qui sera profitable à l'une comme à l'autre. Une synergie, certes, mais aussi d'inévitables tensions, car c'est bien dans la même société et au travers des mêmes personnes que s'actualisent les deux « règnes ». Tensions suscitées par des intérêts

qui peuvent quelquefois s'opposer, et générées également par la nature des hommes (il est bien rare, par exemple, que le magistrat accepte de bonne grâce de se plier à la discipline de l'Eglise). Mais tensions productives aussi, en ce sens que l'Eglise, interprète de l'Ecriture, a la responsabilité d'interpeller l'Etat afin de lui dire ou de le rappeler à sa vocation.

Après ce rapide tour d'horizon, il peut être intéressant de voir, en quelques exemples, comment cette problématique de la place de l'Eglise au sein de la société a été vécue à Genève.

III. L'expérience Genevoise

Peu avant l'arrivée de Calvin, la cité s'était débarrassée de son prince-évêque et se gouvernait en république indépendante avec un système représentatif. A la base, la population s'exprime par le Conseil général, constitué par la réunion de tous les bourgeois de la ville ; puis vient le système représentatif proprement dit avec le Conseil des Deux Cents (ou Grand Conseil) et le Petit Conseil, qui constitue l'organe dirigeant, lequel est représenté par quatre syndics soumis à réélection chaque année.

Fidèle à sa conception selon laquelle chaque nation a le droit de choisir son système d'autorité comme il lui semble bon, Calvin n'a jamais critiqué cette organisation. Il aurait pu tout aussi bien en accepter une autre, par exemple une monarchie, quoique de son avis les libertés octroyées au peuple sont un bienfait.

L'Etat décide de la Réforme

A Genève, comme dans de nombreux pays d'Europe où la Réforme a pris pied, c'est l'autorité civile qui a décidé de l'orientation religieuse de la cité. Certes, l'évolution des mentalités sous l'effet des livres et traités qui circulaient, sous l'effet aussi du témoignage et des convictions des premiers évangéliques, et de Guillaume Farel en particulier, est une évidence. Il n'est pas question de dire que les autorités auraient agi contre la volonté des Genevois, mais cela n'empêche que c'est bien elles qui décident, d'abord de suspendre la messe (1535), puis finalement, le 21 mai 1536, d'adopter définitivement la foi nouvelle.

Ce faisant, le Conseil se comporte selon ce qui est d'usage un peu partout, et personne n'en est surpris. Mais il faut bien reconnaître que c'est un fonctionnement césaro-papiste, or celui-ci aura formé des mentalités qui seront largement persistantes, longtemps après la venue de Calvin.

L'Etat décide des pratiques religieuses et des mœurs

On imagine fréquemment que la Genève autoritaire sur le plan religieux et moral est le produit d'un puritanisme attaché à la personne de Calvin. Dans les visions les plus négatives, on se représente le réformateur en dictateur religieux, réussissant à imposer son mode de vie sombre et ascétique à une cité qui va désormais vivre sous sa coupe. On est là fort loin de la réalité ! L'histoire montre que la plupart des dispositions qui constituent à nos yeux des atteintes aux libertés publiques ont été prises avant l'arrivée de Calvin. On peut y lire l'influence de la prédication réformée, celle de Farel notamment, mais il est vrai que cela reste avant tout des décisions d'Etat, reflétant sans doute les attentes d'une bonne partie de la population. Il convient d'en faire mémoire :

16 avril 1535 : interdiction de danser dans les rues.

28 février 1536 : interdiction de blasphémer le nom de Dieu, de jouer aux cartes ou aux dés, d'ouvrir les tavernes pendant le sermon ni après 21 heures.

7 mars 1536 : expulsion des prostituées.

13 juin 1536 : interdiction de chômer un jour autre que le dimanche.

16 juin 1536 : obligation d'aller au sermon.

Calvin n'arrive à Genève qu'en août de la même année.

Mû par le sens de ses responsabilités, et en toute bonne foi, le Conseil s'est comporté en chef de la chrétienté ne laissant à l'Eglise que la prédication. A son actif aussi, des décisions que nous jugerions certainement plus positives car elles n'impliquent aucun empiétement sur les affaires de l'Eglise – mais qui ressortent cependant d'un même élan de foi – comme la fondation de l'Hospice général (novembre 1535) et l'instruction publique obligatoire (mai 1536).

Les frontières de l'Eglise

C'est une constante qui ne souffre pas d'exception : partout où la Réforme a été adoptée par les autorités civiles, le principe de la nation-Eglise a été admis (multitudinisme). La raison en est simple : puisque tous étaient baptisés (à part les Juifs, là où il y en avait), tous faisaient donc partie de l'Eglise. Il ne paraissait pas approprié de chercher à faire une distinction parmi les baptisés, entre ceux qui désiraient vraiment mener une vie chrétienne et les autres. Ainsi, Genève – avec sa juridiction hors les murs – constituait tout naturellement l'Eglise que les pasteurs devaient conduire. Dans ce contexte, un des articles du règlement de la vie religieuse proposé par Calvin et Farel au Petit Conseil de la ville, dès l'automne 1536, a de quoi surprendre ! Il est, en effet, demandé que chaque citoyen approuve explicitement une confession de foi que Calvin avait rédigée à cet effet. Le réformateur s'explique ainsi :

« Le remède donc qu'avons pensé à ceci [au désordre spirituel qui règne dans la cité], est de vous supplier que tous les habitants de votre ville aient à faire confession et rendre raison de leur foi (...) et cela serait seulement pour cette fois, *puisque'on n'a point encore discerné quelle doctrine chacun tient*, qui est le droit commencement d'une Eglise. »

Le Conseil, prenant la chose en main, décrète que ceux qui refuseraient d'adhérer seraient expulsés de Genève. En fait, les choses se passent assez mal. Il règne une certaine confusion dans la méthode suivie ; beaucoup refusent de signer pour une raison ou pour une autre ; et, devant le nombre des opposants, le Conseil renonce à expulser qui que ce soit. Cependant, les pasteurs, poursuivant leur projet, se préparent à interdire l'accès à la cène à ceux qui n'auront pas manifesté leur adhésion. La situation devient très tendue entre le Conseil et les réformateurs, si bien que ceux-ci seront finalement expulsés au printemps 1538. Calvin avait donc tenté de faire apparaître une forme d'Eglise qui n'allait pas épouser nécessairement les frontières de la nation. Il est à noter que Martin Bucer, à Strasbourg, faisait des tentatives dans le même sens mais par d'autres voies.

Il ne conviendrait pas cependant, s'appuyant sur cette affaire, de voir en Calvin un des pères des Eglises de professants. En effet, on

est à nouveau surpris de constater que lors de son retour à Genève en 1541, et dans les Ordonnances qu'il fait approuver rapidement après, il n'est pas question de relancer le processus d'adhésion explicite de chaque Genevois à la confession de foi. Est-ce de la *Realpolitik* ? Calvin aurait-il changé de point de vue entre-temps ? Sans exclure tout à fait l'une ou l'autre de ces hypothèses, il me semble plus juste de mettre l'accent sur le fait que Genève avait changé. La demande de 1536, Calvin le précise bien, était seulement pour une fois et elle était liée au fait que la cité venait tout juste de passer à la Réforme, avec tout ce que cela signifiait de tendances contradictoires. En 1541, les Genevois avaient eu l'occasion de tester leur véritable attente (dans une période difficile de conflit interne) et le rappel du réformateur pouvait constituer un signe confirmant la ferme volonté de la cité de marcher dans les voix de l'Évangile. Visiblement, Calvin n'en a pas demandé plus, l'application de la discipline permettant de canaliser les quelques individualités réfractaires.

Eglise et Etat côte à côte

Genève était donc une ville-Eglise, et il est certain que la collaboration étroite entre le magistrat et le pasteur, si elle souffre à nos yeux d'une trop grande ingérence du bras séculier dans des affaires de foi et de mœurs, a cependant produit une société qui a quelques titres de gloire. On mentionnera, bien sûr, le niveau de moralité bien plus élevé qu'ailleurs, mais aussi le remarquable et indéfectible soutien accordé aux plus démunis, que ce soit les malades, les orphelins, les veuves ou les étrangers. On n'oubliera pas non plus d'évoquer la tout aussi remarquable volonté d'instruction de tous avec l'école publique obligatoire (la première en Europe), qui plus est gratuite pour les enfants de foyers modestes, jusqu'à la formation professionnelle, afin que tous ceux qui le peuvent vivent de leur métier.

En toutes ces choses, l'Église a pris sa part, non pas de manière servile par rapport à l'État, mais comme un partenaire éclairé et exigeant. Dans les Ordonnances, Calvin avait pris soin de donner à l'Église les structures nécessaires pour qu'elle puisse exister, non pas seulement dans sa liberté de parole, mais aussi avec une véritable liberté d'action.

Le Consistoire, composé de douze anciens (laïcs) et de neuf pasteurs au début, sera l'organe disciplinaire de l'Eglise. Son poids moral agira très favorablement pour éviter dans bien des cas d'inutiles passages devant la justice. Il sera également mis à contribution pour mettre de l'ordre dans les conflits matrimoniaux. Lorsque son autorité paraîtra bafouée par des cas répétés d'indiscipline, le réfractaire sera alors renvoyé au pouvoir civil, qui pourra prononcer des peines à son libre choix (souvent quelques jours de prison). Lorsque la peine est purgée, l'individu doit à nouveau comparaître devant le Consistoire afin de pouvoir réintégrer sa place dans l'Eglise. Ainsi apparaît bien la collaboration des deux instances, sans que l'une ne se substitue à l'autre.

Calvin veillera farouchement au respect de cette indépendance contre les tentatives toujours envahissantes du magistrat, qui entend tout contrôler. « Cette maladie-ci, dit Calvin, a toujours régné aux Princes, qu'ils ont voulu dresser la Religion à leur fantaisie et selon leur appétit. » Concrètement, la volonté de pouvoir du Conseil de Genève se focalisera sur la question de l'excommunication. Il paraissait très difficile au Petit Conseil de laisser entre les mains de l'Eglise cet acte disciplinaire (surtout quand la sanction tombait sur un des notables de la ville, voire sur un membre du Conseil !). Chacun ré-interprétait les Ordonnances à sa convenance. Il faudra près de quinze ans d'affrontements pour parvenir à un accord (1555), un curieux compromis dans lequel le droit était maintenu en faveur du Conseil, mais ce dernier devait laisser, de fait, une grande marge de manœuvre au Consistoire. Calvin fut assez satisfait de cet accord.

Il est indéniable que les tendances césaro-papistes étaient prégnantes à Genève (le Conseil, par exemple, s'est toujours réservé le droit de nommer les pasteurs et les anciens siégeant au Consistoire) et il est bien légitime de penser que seule la personnalité hors du commun de Jean Calvin – son exceptionnelle érudition, son intelligence vive, ses convictions fermes et son caractère déterminé – a pu garantir l'indépendance de l'Eglise réformée en ses origines.

Conclusion : quel héritage ?

En ce qui concerne le thème de notre étude, nous devons prendre acte que durant les deux millénaires qui nous ont précédés, il y a eu deux révolutions qui ont profondément changé la donne : celle initiée par Constantin au IV^e siècle, et qui a brutalement révélé à l'Eglise son manque de réflexion politique, et puis, vers la fin du second millénaire, la révolution laïciste, la sécularisation de la société et la marginalisation de l'Eglise.

Pas plus que la première qui a eu des conséquences considérables, nul ne peut ignorer la seconde révolution qui nous oblige, en effet, à repenser, à nouveaux frais, le rôle de l'Etat et la posture que doit prendre l'Eglise dans ce contexte. Des solutions de facilité se présentent à nous. Il suffirait d'appliquer le vieux schéma de l'opposition des deux cités ; laisser Babylone gouverner le monde, se replier dans sa petite Jérusalem, payer ses impôts... et basta ! Mais ce serait dommage. L'Eglise n'aurait-elle rien appris depuis l'époque de Constantin ? Il n'est certes pas facile de faire le point tant les différences entre l'époque de chrétienté et notre situation contemporaine semblent considérables. Et cependant, on devra reconnaître que la perspicacité de Calvin dans le contexte qui était le sien, sa capacité à résister aux dérives issues de la situation constantinienne, donne confiance et peut nous laisser entrevoir quelques pistes pertinentes pour aujourd'hui.

Je retiendrai, tout d'abord, sa formidable confiance en l'autorité de l'Ecriture, et d'une Ecriture qui ne parle pas que de questions religieuses, mais qui révèle aussi la pensée de Dieu pour tout ce qui concerne la vie, y compris la vie en société. C'est l'affirmation de cette autorité qui lui a permis de dépasser le vieux conflit de primauté entre l'Eglise et l'Etat. Dans une situation de marginalité forcée, seule l'autorité de l'Ecriture peut donner à l'Eglise la force et la clairvoyance pour revendiquer et être ce qu'elle doit être.

Car l'Eglise n'est pas seulement le rassemblement de croyants qui veulent vivre un culte ensemble. L'Eglise est une société, avec ses structures, ses ministères et sa discipline qui lui donnent

les moyens d'être active dans ce monde. Parce qu'elle sait qu'elle concourt au bien de la cité, l'Église a le droit de se présenter devant l'autorité civile et de lui demander son aide. Elle refuse, autant que cela lui est possible, de se laisser réduire à n'être qu'une opinion religieuse exprimée dans des cercles privés. Elle veille à ce que les lois qui définissent son statut dans la société soient bien appropriées à sa nature et à ses activités. Et, bien entendu, ses pasteurs, dans leur prédication, ne doivent être liés que par la Parole de Dieu, c'est-à-dire libres de toute autre influence ou contrainte.

Et, bien sûr, Calvin nous enseigne la dignité essentielle de la carrière et de la fonction politique. L'obéissance que le chrétien doit aux autorités civiles est avant tout motivée par des considérations morales, puisque, en elles, c'est l'autorité de Dieu qui se manifeste. La sécularisation du pouvoir ne change rien à cette attitude fondamentale. Entre l'exaltation utopique du tout politique qui a animé les révolutions depuis 1789 jusqu'à 1968, et l'attitude désabusée qui domine aujourd'hui, nous sommes conduits par le réformateur à porter un regard positif sur nos gouvernants, tout en sachant qu'il ne leur appartient pas de faire venir le règne du Christ sur la terre.

Cette attitude de respect et de considération vis-à-vis de ceux qui exercent l'autorité s'accompagne d'une prière en leur faveur, car une part de la bénédiction que Dieu accorde aux hommes passe entre leurs mains. Cela ne signifie pas l'abandon de tout discernement, et il peut y avoir des situations critiques où l'obéissance à Dieu passe par la désobéissance civile. Cette question délicate est largement abordée par le réformateur, notamment dans le concret de ses relations avec les réformés de France.

Enfin, j'admire chez Calvin une qualité, qui est sûrement liée à sa pensée, mais qui se traduit dans l'existence par une détermination sans faille, curieusement conjointe à une capacité à accepter des compromis là où il semble qu'on soit allé au bout du possible. On voit, certes, des attitudes de l'ordre du tout ou rien, mais, dans bien des cas, il sait faire preuve de souplesse et

se réjouir de quelques acquis, même si on est encore loin de la perfection. On le sent ainsi parfaitement en prise avec les réalités du monde présent, capable de négocier avec les responsables de la cité, sans que cela n'affadisse le moins du monde sa pensée, sans que cela ne soit au détriment de l'exigence évangélique. Cela aussi exprime quelque chose de la place de l'Eglise dans la société.

D'une manière ou d'une autre, Calvin est quelqu'un qui nous pousse en avant, car il a évidemment devant les yeux l'exigeante vision de la gloire de Dieu.

LA DÉMOCRATIE CHEZ CALVIN ET SES HÉRITIERS

Yves KRUMENACKER*

Calvin passe souvent pour un des « pères » de la démocratie moderne. C'est pourtant loin d'être évident lorsqu'on lit ses écrits, souvent très déférents envers les puissants et, au contraire, méfiants envers le peuple. Il ne faudrait d'autre part pas tomber dans l'anachronisme : la démocratie telle qu'on l'a connaît actuellement était totalement inconnue au temps de Calvin, où les monarchies dominaient. Quand ce n'était pas le cas, comme à Genève, il s'agissait plutôt d'oligarchies que de régimes démocratiques.

Il est possible, cependant, de se demander si certains textes de Calvin n'ont pas permis une évolution ultérieure vers l'idée de démocratie. C'est pourquoi nous essaierons de découvrir, en parcourant son œuvre, l'évolution de sa pensée politique. Nous verrons aussi quelle a été sa pratique politique à Genève, car elle peut révéler ce qu'il considérait comme un régime politique juste. Mais nous nous intéresserons aussi à l'organisation des Eglises qu'il a fondées ou soutenues, dans la mesure où elles passent, elles aussi, pour « démocratiques ». Dans un dernier temps, nous essaierons de voir, en nous limitant au XVI^e siècle, comment ses successeurs ont adapté sa pensée aux circonstances politiques du moment.

Évolution de la pensée politique

Les premières réflexions politiques de Calvin apparaissent dans son tout premier livre, le *Commentaire* du *De Clementia*, de Sénèque (1532). Calvin fait œuvre d'humaniste en expliquant le

* Y. Krumenacker est professeur d'histoire moderne à l'Université Jean-Moulin de Lyon III.

texte de Sénèque avec force érudition. Mais, alors que Sénèque cantonne le pouvoir dans les limites de la sagesse et de la droite raison, Calvin va jusqu'au bout de l'opposition entre la cruauté et la clémence du prince : « La cruauté rend un roi exécration à tous ; bien plus, d'un prince elle fait un tyran. La clémence le rend aimable à tous, et semblable aux dieux. » Pourtant, un mauvais prince peut mettre à mort ses sujets : « Le prince peut, comme une bête féroce, tuer et massacrer. Seulement ce sera non un règne mais un brigandage. » Que faire alors ? La réponse de Calvin est claire : il faut lui obéir, car tout pouvoir vient de Dieu, rappelle-t-il à la suite de saint Paul (Romains 13). Que dire de plus ? Il s'agit d'un écrit théorique, d'un homme jeune, qui sait que les milieux évangéliques, dont il est alors proche, ont des problèmes avec la Faculté de théologie de Paris et le Parlement, mais qui n'a pas encore été personnellement inquiété¹.

Une deuxième étape de la pensée de Calvin se trouve dans l'« Épître au Roi » du 23 août 1535, introduisant la première édition de l'*Institution de la religion chrétienne*². Calvin a fui la France par peur des persécutions et il se trouve alors à Bâle. Dans cette épître, il cherche à défendre les réformateurs poursuivis par les « adversaires de Dieu ». Il est remarquable qu'il ne remette absolument pas en cause le pouvoir monarchique, mais il s'adresse à son souverain comme à un juge³, faisant appel du roi mal informé au roi bien informé. Ce sont les mauvais conseillers qui sont seuls attaqués. Le prince, quant à lui, est un « ministre » de Dieu, ayant une « vocation » qui l'oblige à gouverner en suivant la volonté divine.

Pour aller plus loin, il faut examiner l'édition de 1539-1541. Calvin ne s'attarde guère sur le sujet, qu'il trouve peu intéressant : « C'est une vaine occupation aux hommes privés, qui

1. F.L. Battles, A.M. Hugo (éd.), *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, Leyde, Brill, 1969 ; H. Lecoultré, *Calvin d'après son commentaire du De Clementia de Sénèque*, Lausanne, 1891 ; Fr. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, 1985 (1^{re} éd. 1950) ; A.I. Ganoczy, *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, 1966 ; H. Oberman, *Initia Calvini : The Matrix of Calvin's Reformation*, Amsterdam, 1991.

2. Pour l'*Institution de la religion chrétienne* (IRC), je me réfère à l'édition critique publiée par Jean-Daniel Benoît, Paris, Vrin, 1961, qui fait apparaître les modifications successives du texte. Mais les textes sont cités en orthographe moderne, en utilisant l'édition publiée en 1978 par les éditions Farel et Kerygma.

3. O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, Paris, 1992, 464-477.

n'ont nulle autorité, d'ordonner les choses publiques, de disputer quel est le meilleur état de police⁴. » Il présente néanmoins brièvement les trois formes de gouvernement : « On compte trois espèces de gouvernement civil : à savoir la monarchie, qui est la domination d'un seul, qu'on le nomme roi, ou duc, ou autrement ; l'aristocratie, qui est une domination gouvernée par les principaux et gens d'apparence ; et la démocratie, qui est une domination populaire, en laquelle chacun du peuple a puissance. » Lequel est le meilleur ? Il semble avoir un faible pour la forme de gouvernement

« qui est la moins plaisante aux hommes, est recommandée singulièrement par-dessus toutes les autres : à savoir la seigneurie et domination d'un seul homme, laquelle, parce qu'elle comporte avec soi une servitude commune de tous, excepté celui-là seul au plaisir duquel elle assujettit tous les autres, n'a jamais été agréable à toutes gens d'excellent et haut esprit. Mais l'Écriture, d'autre part, pour obvier à cette malignité des jugements humains, affirme nommément que cela se fait par la providence de la sagesse divine que les rois règnent, et commande très particulièrement d'honorer les rois⁵. »

La Bible le rendrait donc monarchiste, mais il ne tranche pas vraiment, s'en remettant à la Providence divine : « Certainement nous trouverons que cela ne s'est point fait sans la providence de Dieu que diverses régions fussent gouvernées par diverses manières de police. » Chaque système a son inconvénient : « Il est bien vrai qu'un roi ou autre à qui appartient la domination, aisément décline à être tyran. Mais cela est aussi facile, quand les gens d'apparence ont la supériorité, qu'ils conspirent à élever une domination unique ; et c'est encore beaucoup plus facile, là où le populaire a l'autorité, qu'il émeuve sédition⁶. » La démocratie serait donc même plutôt inférieure aux autres régimes... Mais Calvin ne s'attarde pas sur ce point. Il développe en revanche davantage la question de l'autorité des magistrats, quels qu'ils soient, en affirmant l'origine divine de leur pouvoir, et donc la

4. *IRC*, IV,xx,7.

5. *IRC*, IV,xx,7.

6. *IRC*, IV,xx,8.

nécessité d'une obéissance absolue. La seule nuance est l'obéissance prioritaire à Dieu :

« Il doit toujours y avoir une exception, ou plutôt une règle qui est à garder avant toutes choses : c'est qu'une telle obéissance ne nous détourne point de l'obéissance à Celui sous la volonté duquel il est raisonnable que tous les édits des rois se contiennent, et que tous leurs commandements cèdent à son ordonnance, et que toute leur hauteur soit humiliée et abaissée sous sa majesté⁷. »

A dire vrai, une possibilité de résistance existe, mais toute hypothétique. Calvin évoque des magistrats constitués pour défendre le peuple, comme les éphores lacédémoniens ou les démarques athéniens : s'il en existait de tels aujourd'hui – Calvin évoque l'assemblée des états d'un royaume, mais sans en être bien sûr – il leur faudrait résister à la tyrannie ; eux seuls cependant, jamais des personnes privées.

Calvin évolue pourtant, sans doute en grande partie en raison du contexte. Installé définitivement à Genève à partir de 1541, il continue à garder des liens très forts avec la France et côtoie de nombreux réfugiés français, nombreux à Genève à partir de 1542. Or, la répression redevient importante à partir de 1538 et surtout 1544. La législation se durcit. En 1545, 3000 Vaudois de Provence sont massacrés à Mérindol et Cabrières. Cela explique peut-être l'ajout de 1545 dans l'*Institution* : « Si on fait comparaison des trois espèces de gouvernements [...], la prééminence de ceux qui gouverneront en tenant le peuple en liberté, sera plus à priser⁸. »

L'évolution est beaucoup plus nette dans les années 1550. La situation en France est encore plus difficile, avec de nombreuses exécutions en 1546, la création en octobre 1547 de la Chambre ardente, chambre du Parlement chargée des procès d'hérésie. Après une accalmie, la répression connaît de nouveaux pics en 1553-1554 et 1559. La situation n'est pas meilleure ailleurs : en Angleterre, la catholique Marie Tudor succède en Angleterre à Edouard VI. Aux Pays-Bas, la répression, forte depuis 1521 et

7. IRC, IV,xx,32.

8. IRC, IV,xx,8.

surtout 1529, est facilitée par un formulaire définissant l'orthodoxie en 1545, un Index des livres prohibés en 1546 et l'édit de 1550 qui reprend toute la législation antérieure. Dans le Saint-Empire, la victoire de Mühlberg (24 avril 1547) suivie de l'Interim de mai 1548 a consolidé le catholicisme, avant une reprise de la guerre en 1552. L'Inquisition romaine est rétablie en Italie en 1542 et pourchasse les dissidents ; dans le Piémont, le culte vaudois est interdit en 1556. La Réforme semble donc compromise un peu partout, au moment où le pouvoir de Calvin à Genève est fortement contesté.

Il faut avoir ce contexte à l'esprit pour comprendre le changement qui s'opère dans les textes de Calvin. Un sermon sur Daniel de 1552 semble permettre une désobéissance active :

« Quand ils [les princes] voudront desroguer [rabaïsser] à sa majesté, qu'ils entreprendront plus qu'il ne leur est permis, si les princes s'élèvent jusque là, fi, fi, ce n'est qu'ordure d'eux [...]. Mais quand ils s'élèveront contre Dieu, il faut qu'ils soient mis en bas, et qu'on ne tienne plus compte d'eux non plus que de savates [...]. Quand ils commanderont qu'on se pollue en idolâtrie, qu'ils voudront qu'on consente à toutes les abominations qui sont contraires au service de Dieu, et qu'on y communique, ô, ils ne sont pas dignes d'être réputés princes, ni qu'on leur attribue aucune autorité⁹. »

Difficile de savoir cependant si Calvin se contente de suggérer qu'il ne faut pas tenir compte des commandements du prince, ou si on peut aller jusqu'à le renverser. Le *Commentaire sur les Actes des Apôtres*, publié en 1554, affirme que « si un roi, ou prince, ou magistrat s'élève jusque là, qu'il diminue l'honneur et droit de Dieu, ce ne sera plus qu'un simple homme¹⁰. » Un peu plus loin, il se défend contre l'idée que les réformés abolissent « la puissance et autorité des rois », mais en ajoutant :

« Si la religion nous contraint de résister quelquefois à quelques édits tyranniques, lesquels défendent de rendre au Seigneur Jésus l'honneur qui lui appartient, et le service que nous devons à Dieu : lors nous pouvons à bon droit protester que nous ne violons point la puissance des

9. Cité par M. Engammare, « Calvin monarchomane ? Du soupçon à l'argument », in *Protestantisme et politique*, Université Paul Valéry, 1997, 18.

10. *Comm.*, 5.29.

rois. Car ils ne sont pas ainsi élevés en dignités hautes, afin qu'à la façon des géants ils tâchent de tirer Dieu hors de son trône¹¹. »

Et Calvin de donner l'exemple de Daniel qui s'oppose à Darius en affirmant ne pas avoir désobéi au roi.

Dans tous ces textes, il est surtout question de la résistance à un magistrat impie. L'idée principale est que, dans la mesure où le roi s'oppose à la loi de Dieu, il n'est plus vraiment roi et il est réduit à l'état de citoyen privé. C'est aussi l'impression que donne un sermon sur la Genèse, prêché le 23 mars 1560, et les Sermons sur les huit derniers chapitres du livre de Daniel, publiés posthumes en 1565. Il y est dit que les princes qui s'opposent à la volonté de Dieu « n'ont plus à être comptés pour princes » et que même, quand ils se dressent contre Dieu, il est nécessaire « de les mettre à bas ». Mais cette théorie a l'inconvénient de légitimer éventuellement toute résistance individuelle face aux magistrats établis et donc de permettre une certaine anarchie, celle-là que stigmatise Calvin en pensant aux anabaptistes. Parallèlement, par conséquent, il réfléchit aux divers modes de gouvernement. La dernière édition de l'*Institution* (1559/60) en porte la trace avec cet ajout significatif :

« Il n'advient pas souvent et est quasi miracle que les rois se modèrent si bien que leur volonté ne se fourvoie jamais d'équité et droiture. D'autre part, c'est chose fort rare qu'ils soient munis de telle prudence et vivacité d'esprit, que chacun voie ce qui est bon et utile. C'est pourquoi le vice, ou le défaut des hommes, est cause que l'espèce de supériorité la plus passable, et la plus sûre, est que plusieurs gouvernent, s'aidant les uns les autres, et s'avertissant de leur office ; et si quelqu'un s'élève trop haut, que les autres lui soient comme censeurs et maîtres¹². »

On est plus proche de ce qu'il a appelé l'aristocratie, le gouvernement des principaux, que de la démocratie ; en fait, les événements ont poussé Calvin à considérer que, tout compte fait, le système genevois est le meilleur. Il est vrai qu'à ce moment-là, il a triomphé de ses ennemis et n'est plus guère contesté dans la ville où il s'est réfugié.

11. *Comm.*, 17.7.

12. *IRC*, IV,xx,8.

L'évolution est nette, sous le poids des événements, Calvin a remis peu à peu en cause l'idée d'une obéissance absolue au souverain et donc rejeté le principe de la monarchie absolue. Il lui oppose le modèle genevois. Mais il sait qu'il n'est pas transposable en France ou dans d'autres pays. Quel autre modèle alors privilégié ? Il ne s'exprime guère sur le sujet. L'examen de sa pratique politique va nous permettre cependant de progresser dans la réflexion.

Pratiques politiques et ecclésiastique

Après avoir quitté la monarchie française, Calvin s'est retrouvé dans des républiques urbaines gouvernées par des oligarchies : à Bâle, à Strasbourg, à Genève. Le système genevois, élaboré en 1519, maintenu en 1530, répartit le pouvoir entre quatre conseils : le Petit Conseil ou Conseil Etroit (ou Seigneurie), le Conseil des Soixante, le Conseil des Deux Cents, ou Grand Conseil, et le Conseil général ou Commune.

Le Petit Conseil est composé de 25 membres qui se recrutent par cooptation. Il a le pouvoir exécutif et une partie du pouvoir législatif. Le Conseil des Deux Cents prépare les lois. Le Conseil des Soixante a un rôle essentiellement diplomatique. Quant au Conseil général, composé des citoyens et des bourgeois de Genève, c'est-à-dire des fils de bourgeois, nés et baptisés dans la ville, et de ceux qui ont pu acheter un droit de bourgeoisie ou à qui on l'a donné pour service rendu à la ville, il peut soumettre des lois préalablement acceptées par les Deux Cents et le Petit Conseil. Ce Conseil général n'a donc pratiquement aucun pouvoir. Quant aux membres des Conseils des Deux Cents et des Soixante, ils sont élus par les membres du Petit Conseil parmi les citoyens et les bourgeois (pour être au Petit Conseil, il faut être citoyen). Au sommet se trouvent les quatre syndics : chaque membre du Petit Conseil donne quatre noms ; les Deux Cents en retiennent huit, et le Conseil général en choisit quatre. Cette élection est annuelle. Les syndics ont le pouvoir exécutif, avec l'aide du Petit Conseil.

Comme on le voit, le système n'a rien de démocratique et ce sont les mêmes familles qui peuvent conserver le pouvoir sur la ville. Calvin n'en est évidemment pas responsable : il a trouvé ce

système en place quand il est arrivé à Genève. Le système est d'ailleurs à peu près le même dans la plupart des villes suisses. Mais Calvin s'en est accommodé et a fini par trouver que c'est le meilleur mode de gouvernement.

On note une véritable reconnaissance des réalités politiques du temps dans les relations de Calvin avec les pays étrangers. Un des principaux soucis de Calvin est, en effet, d'étendre la Réforme. Pour cela, il a des rapports avec les gouvernants ou la noblesse. En Angleterre, Calvin cherche à influencer l'oncle du jeune Edouard VI, le duc de Somerset, pour qui il brosse, dans une lettre d'octobre 1548, un véritable programme de réforme de l'Eglise. Il écrit, ensuite, à Edouard VI pour l'exhorter à persévérer dans la vraie foi. A partir de 1559, il cherche à avoir une influence sur la reine Elisabeth, mais sans grand succès. Quoiqu'il en soit, il est clair qu'il espérait une réforme imposée par le haut en Angleterre. Il avait sans doute fait le même calcul pour la France, au temps de sa jeunesse et de « l'Epître au Roi » de 1535. Bien plus tard, à partir de 1549, il tente d'obtenir le soutien à la Réforme du roi de Pologne Sigismond-Auguste et il se lie à l'archichancelier de Lituanie, Nicolas Radziwill, ainsi qu'à plusieurs nobles polonais. Il dédie en 1559 ses *Leçons sur douze petits prophètes* au roi de Suède, Gustave Vasa, dans l'espoir, déçu, qu'il soutiendra sa réforme. En Italie, il a surtout des liens avec la duchesse de Ferrare, qu'il est allé voir en 1536 et avec qui il correspondra jusqu'à sa mort. Il s'entretient également avec Jeanne d'Albret.

Tous ces contacts montrent que Calvin respecte les autorités politiques de son temps et accepte tous les types de régime, établis par la providence de Dieu comme il le remarque dans *l'Institution*.

Difficile d'en dire plus sur les idées politiques de Calvin. Un regard sur son ecclésiologie peut permettre néanmoins d'aller un peu plus loin. C'est, en effet, le rejet d'une hiérarchie sacrée et la mise en place de consistoires qui a souvent servi de prétexte à l'accusation de favoriser la démocratie. Toutes les études montrent en réalité que, là encore, il s'agit plutôt d'oligarchies qui sont mises en place ; partout les notables accaparent les places

d'ancien, quelle que soit la taille des communautés : grands bourgeois dans les grandes villes, paysans riches dans les villages, etc. à Genève, les anciens sont nommés par le Petit Conseil après entretien avec les pasteurs, puis approuvés par le Conseil des Deux Cents. En France, la Discipline ecclésiastique prévoit une élection par les seuls membres du consistoire et les pasteurs, donc une cooptation, avant que les nouveaux membres soient présentés au peuple.

Mais il faut aussi attirer l'attention sur un autre aspect : le territoire de Genève, au temps de Calvin, ne connaît qu'une seule Eglise, et donc un seul consistoire. Les communes rurales n'ont aucune autonomie, elles font partie de l'Eglise de Genève et sont, dans les faits, dominées par les bourgeois et les pasteurs de la ville. On a donc, à une petite échelle, un système centralisé et très peu démocratique.

L'évolution de la pensée politique calviniste¹³

Avec le début des guerres de Religion en France commencent à apparaître des textes beaucoup plus radicaux sur le plan politique. Un des premiers paraît à Lyon en 1563 : *Défense civile et militaire des Innocents et de l'Eglise du Christ*, qui attribue le droit de révolte au peuple tout entier. Il est immédiatement dénoncé par le pasteur Viret et le gouverneur huguenot de Lyon, Soubise, ainsi que par Charles Du Moulin. En 1568, des *Discours par dialogues sur l'édit de la révocation de la paix* invoquent les anciennes coutumes du royaume pour demander l'approbation des cours souveraines au gouvernement des rois. Un radicalisme certain apparaît également dans la *Question politique* de Jean de Coras (1570). Hotman, réfugié à Genève, publie sa *Francogallia* en 1573, mais elle a été rédigée quelques années auparavant. Il veut faire l'histoire de la constitution française pour affirmer son origine populaire et en conclure que le peuple peut toujours contrôler le pouvoir. Une argumentation historique montre que les Gaulois, hommes libres, donnaient le pouvoir à ceux qui lui en semblaient dignes et que l'autorité des rois était toujours

13. C. Mercier, « Les théories politiques des calvinistes en France au cours des guerres de Religion », *BSHPF*, 1934, 225-260 et 381-415.

contrôlée par la loi. Ce sont aujourd'hui les états généraux qui doivent s'assurer que le gouvernement agit conformément à la religion et à la justice. Hotman aboutit à une théorie de la souveraineté populaire, mais pour mieux affirmer l'excellence des institutions aristocratiques en faisant l'éloge du gouvernement mixte représenté par l'Assemblée des Etats dominée par la noblesse. En effet les nobles sont de la même race que les rois, mais sont sujets comme le peuple.

Théodore de Bèze publie, en 1574, *Du droit des Magistrats sur leurs sujets*, qui aborde directement la question du droit de révolte, mais en se plaçant du point de vue de la loi naturelle et non de l'histoire. Il considère que le Magistrat est pour le peuple et non l'inverse, qu'il est établi pour le bien du peuple. Par conséquent, s'il abuse de son pouvoir, il peut être démis : non par des particuliers, car c'est l'ensemble du peuple qui lui a délégué son pouvoir, mais par les magistrats inférieurs (« ducs, marquis, comtes, châtelains... », officiers électifs), qui sont chargés de défendre le peuple. Ils disposent, en effet, d'une autorité qui leur est propre et qui ne provient pas principalement des rois. En fait, le modèle politique de cet ouvrage est la République de Venise où le Grand Conseil élit le doge.

La *Francogallia*, *Du droit des Magistrats sur leurs sujets* et le *Réveille-Matin des Français et de leurs voisins* d'Eusèbe Philadelphe (un pseudonyme, sans doute pour Nicolas Barnaud), aussi de 1574, sont les trois principaux premiers traités considérés comme monarchomaques. On peut aussi citer *Le Politicien* et les *Discours politiques*. Tous affirment la légitimité d'une résistance à un roi exerçant une tyrannie religieuse qui transgresserait les lois de Dieu. Pour Bèze, cela peut aller jusqu'à une prise d'armes si le roi viole les édits qui établissent l'exercice de la vraie religion ; mais, si le tyran est un souverain légitime, il faut pour résister un appel clair des magistrats ou des représentants du peuple. Seuls les *Discours politiques* vont jusqu'à affirmer nettement la possibilité du tyrannicide. Les monarchomaques pensent que la souveraineté réside dans le Parlement (sauf Hotman), mais surtout dans les Etats généraux, seuls capables de résister aux tendances tyranniques du roi. C'est en tout cas toujours la noblesse qui est privilégiée. Pour

mieux affirmer le caractère purement défensif de leur résistance, les huguenots insistent sur la corruption absolue du gouvernement de Catherine de Médicis, symbolisée par la planification du massacre d'août 1572 afin d'exterminer les protestants ; la France serait tombée sous l'influence de Machiavel.

Un autre traité célèbre, sans doute de Duplessis-Mornay, les *Vindiciae contra Tyrannos* (rédaction vers 1575-1576, impression à Bâle, 1579, trad. franç. : *De la puissance légitime du prince sur le peuple...*, 1581), affirme qu'il ne faut obéir aux rois que lorsqu'ils obéissent à Dieu, car ils ont promis de respecter cette loi ; s'ils ne le font pas, ils sont félons et donc privés de leur royaume. Il préconise de résister par la parole si on est attaqué par la parole, par les armes si on l'est par les armes ; mais l'initiative revient toujours aux magistrats ou aux Etats généraux, jamais à de simples particuliers.

Ce traité pose aussi la question de savoir s'il est permis de résister à un prince qui opprime ou ruine l'Etat. Dieu choisit les rois, mais c'est le peuple qui les établit. Si donc un tyran s'empare du trône, les Etats généraux, représentant le peuple, ont le devoir de le chasser et d'établir un bon roi à sa place. Le bon roi s'appuie sur les principaux officiers, les grands seigneurs, les gens de bien, alors que le tyran s'entoure de flatteurs et exploite les divisions de ses sujets à son profit, il mène la guerre à l'intérieur comme à l'extérieur, il favorise « deux ou trois mignons ». Mais s'il est légitimement au pouvoir, seuls les officiers peuvent décider de prendre les armes contre lui, en commençant par les officiers supérieurs et en descendant jusqu'aux plus petits magistrats.

Les textes des années 1570 utilisent, dans leurs sources, en plus de celles qui proviennent des traités luthériens, les traités scolastiques et les théologiens conciliaristes. Cela leur permet d'affirmer que la condition originaire du peuple est la liberté naturelle et que toute société politique légitime doit donc se fonder sur son libre consentement. Les théoriciens huguenots se fondent ainsi sur la loi naturelle. C'est pour sa sûreté et son bien-être, pour préserver ses droits que le peuple a accepté de renoncer à sa

liberté naturelle ; c'est pourquoi aucun gouvernement n'est légitime s'il n'a été établi avec le consentement du peuple, quitte à ce qu'il délègue son pouvoir aux magistrats : la théorie de la loi naturelle rejoint ainsi l'argument constitutionnaliste pour défendre, en général, une monarchie élective.

Par la suite, en France, les huguenots, protégés par l'édit de Nantes, seront de fervents défenseurs du pouvoir monarchique. C'est, en fait, dès l'alliance entre Henri III et le roi de Navarre que les protestants se sont mis à revenir à la doctrine de Calvin. Après un moment de flottement, jusqu'à la paix d'Alès de 1629, les protestants français ont unanimement professé l'absolutisme de droit divin, et cela jusqu'à la Révocation¹⁴. L'obéissance aux princes est inconditionnelle, indépendante de leurs mérites ou de leurs vices. Comment expliquer un tel retournement ? En premier lieu, il faut insister que, pour tous les Français, le centralisme monarchique, l'affermissement du pouvoir royal contre les forces centrifuges nobiliaires et l'« anarchie » du peuple, des « anabaptistes » dans le langage religieux protestant ; pour les huguenots, c'est de plus l'assurance que les clauses de l'édit de Nantes ne seront pas remises en cause, puisqu'elles dépendent de la capacité du souverain à les faire respecter ; c'est aussi un moyen de résister aux prétentions du Saint-Siège, la papauté étant considérée – à tort – comme une menace contre l'indépendance des Etats. Les protestants appuient donc le gallicanisme et ils espèrent une rupture avec Rome. D'une certaine manière, ils sont plus antipapistes qu'anticatholiques. Ils sont de plus persuadés que le droit divin, que la responsabilité du prince chrétien devant le tribunal de Dieu sont le meilleur rempart contre la tyrannie, qu'on attribue au « grand Turc » ou à l'« Empereur de Chine ».

Conclusion : des pistes pour la démocratie ?

La boucle semble bouclée : Calvin, dans sa jeunesse, ne remettait pas en cause la monarchie de son temps. Ses lointains héritiers, dans la première moitié du XVII^e siècle, la soutiennent.

14. E. Labrousse, « La doctrine politique des huguenots, 1630-1685 », in *Id.*, *Conscience et conviction. Etudes sur le XVII^e siècle*, Paris, Oxford, 1996, 81-88.

Entre-temps le régime républicain des cités, la monarchie élective ou la monarchie mixte ont été loués et la souveraineté populaire a été affirmée, en vertu de l'histoire ou de la loi naturelle. Mais jamais la démocratie n'est apparue comme une alternative raisonnable. Les auteurs que nous avons étudiés ne sont pas des révolutionnaires et leurs références sont très traditionnelles : la Bible, évidemment, mais finalement peu utilisée au-delà de l'épître aux Romains et des Actes des Apôtres ; l'attachement de l'Ancien Testament à la monarchie semble même gêner Calvin... Nos auteurs se fondent, ensuite, sur les théoriciens antiques : Platon, Aristote, Cicéron en premier lieu ; ils se réfèrent, enfin, aux réalités politiques de leur temps, monarchie française ou anglaise, modèle politique des cités italiennes, villes libres du Saint-Empire ou de la Suisse. Même s'ils défendent la souveraineté populaire, ils raisonnent en termes de délégation de souveraineté, selon les principes de la philosophie politique antique et médiévale. L'individualisme leur est inconnu, l'idée que l'individu puisse être sa propre fin, fondement des démocraties modernes, leur est étrangère. Et leur problématique est toujours religieuse : ce qui les intéresse est moins le gouvernement idéal que la possibilité d'exercer librement la vraie religion.

Comment pourrait-on faire alors de Calvin un des pères de la démocratie ? On considère généralement que la présence des anciens au consistoire et la liberté de conscience sont aux sources de la démocratie calviniste ; mais le premier point se rapporte plus à une oligarchie et le second ne mène pas forcément au rejet de toute autorité. Et considérer qu'il y a une progression linéaire et logique de la monarchie à l'oligarchie et à la démocratie n'est qu'une vue de l'esprit ; l'oligarchie est sans doute aussi éloignée que la monarchie de la démocratie.

On peut, pourtant, insister sur quelques points permettant de comprendre pourquoi les disciples de Calvin ont pu se rallier beaucoup plus tard, sans trop de mal et sans avoir l'impression de trahir leurs principes, à la démocratie. Le premier est le manque d'attachement à un régime particulier. La Providence divine a fait naître différents types de gouvernement, remarque Calvin. En définitive, malgré l'Ancien Testament, aucun n'a de légitimité

supérieure. Ce qui compte, c'est plutôt la capacité d'un régime politique à suivre les lois de Dieu. Et dans beaucoup de pays, notamment en France, le calvinisme a plutôt eu à souffrir de la monarchie. Il était donc prêt à explorer de nouvelles voies.

C'est peut-être d'autant plus facile qu'il récuse tout caractère sacré à la hiérarchie. Le calvinisme n'a rien de révolutionnaire socialement, on pourrait même montrer qu'il s'est souvent montré conservateur. Mais, s'il respecte l'ordre social, le calvinisme ne sacralise aucune autorité. C'est vrai dans le domaine ecclésiologique, avec le refus du caractère sacerdotal des ministres. C'est aussi vrai dans le domaine politique. Pour les protestants français, l'onction royale n'a rien de sacré, le roi est incapable de faire des miracles comme celui de guérir les malades, il n'est pas protégé par saint Louis ou la Vierge. Cette manière d'envisager les autorités politiques rend évidemment plus facile la perspective de changer de régime.

On retrouve ainsi les perspectives très stimulantes d'un historien américain, Dale Van Kley, dans un ouvrage par ailleurs quelquefois controversé¹⁵. Il note l'incompatibilité entre la monarchie française et la théologie de Calvin. Alors que celle-là apparaît très liée aux miracles, aux reliques, aux saints, à la majesté divine, Calvin réserve la majesté à Dieu seul, il rejette les reliques et les images. Il refuse la conception sacramentelle catholique de l'eucharistie, avec la présence réelle, quand la monarchie prend un caractère sacramentel. Au-delà même des conceptions politiques de Calvin, il y a dans sa théologie une force de désacralisation du pouvoir qui ne peut qu'aboutir à une distance envers une conception de la monarchie absolue de droit divin. En ce sens, indique Van Kley, le calvinisme peut être à l'origine lointaine de la Révolution française (au même titre, précise-t-il, que le jansénisme).

15. D.K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française 1560-1791*.

Aux ÉDITIONS KERYGMA

en coédition avec Excelsis

Aixcursus

En quête des origines

**Les premières étapes de l'histoire de la Révélation :
Genèse 1 à 11**

par Pierre Berthoud

**Cette étude aidera tout lecteur désireux
de mieux apprécier la grâce merveilleuse de Dieu
qui révèle son plan à sa création rebelle
et ainsi de glorifier le Second Adam
qui a mené ce plan à son accomplissement**

Diffuseur : Excelsis, BP 11, F – Cléon d'Andran

36 € plus forfait frais de port : 3,50 €

Commandes avec règlement à l'ordre d'Excelsis

Tél. 33 (0)4 75 91 81 81. Courriel: excelsis.libri@club-internet.fr

**NOUVELLE ÉDITION COMPLÈTE
EN FRANÇAIS MODERNE**

(à l'occasion du 5^{ème} centenaire de la naissance
de Jean Calvin, 1509)

***INSTITUTION
DE LA RELIGION CHRÉTIENNE***
Jean Calvin

Les 4 livres sont reliés en 1 volume

Format: 17 x 25 cm

Nombre de pages : 1515

Coédition Kerygma & Excelsis

Prix public: 56 €*
A envoyer avec votre règlement à :

Excelsis, BP 11, F- 26450 Cléon d'Andran

Tél. 04 75 91 81 81

* Frais d'envoi en France: 4,50 €
Autres destinations : consulter Excelsis

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 30 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 15 Euros
Etudiants en théologie: 12 Euros. Deux ans: 20 Euros
C.C.P.: TOULOUSE 1176229 B
IBAN FR 70 20041 01016 1176229B037
BIC: PSSTFRPPTOU
Périodicité : 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

7 Euros pour l'année et l'année précédente
10 Euros pour les numéros double de l'année en cours
et de l'année précédente
3 Euros pour les années précédentes
+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 9 Euros
C.C.P.: Toulouse 1176229 B
IBAN FR 70 20041 01016 1176229B037
BIC: PSSTFRPPTOU

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 45 CHF; solidarité: 62 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 28 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France :
tarifs français + 9 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 15 Euros

Envoi *prioritaire*: supplément aux tarifs ci-dessus : 10 Euros
ou 15 CHF

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/tr

N° 255 – 2010/3 – AVRIL 2010 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : Janvier 2010

Imp. I.M.E.A.F, 26160 LA-BÉGUDE-DE-MAZENC. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: P. WELLS. Commission paritaire N° en cours.



SOLI DEO GLORIA