

LA REVUE REFORMEE

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

Anne HOFFMANN
Le Psautier de Calvin, enjeux et rayonnement 1

Michel JOHNER
L'Eglise visible et invisible ; l'architecture ecclésiologique de Calvin 27

+
+ +

Jean-Paul REMPP
Calvin, la conversion et les évangéliques 69

Gordon CAMPBELL
« Jésus de Genève ».
Pour le Rédempteur de Calvin, quelle pertinence aujourd'hui ? 83

+
+ +

Histoire
Georges BESSE
Pierre Viret et les Dix commandements 97

N° 255 – 2010/4 – JUILLET 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

LE PSAUTIER DE JEAN CALVIN : GENÈSE, RAYONNEMENT ET ENJEUX

Anne HOFFMANN*

Le chant d'assemblée est un des corrélats les plus perceptibles du sacerdoce universel. En tant que « conducteur d'hommes », Jean Calvin n'en a nullement fait l'économie. Au contraire, il l'a soigneusement institué dès le début de son activité pastorale, rendant aux croyants laïcs ce qui était réservé aux clercs, permettant à ce véhicule privilégié de la doctrine de devenir le vecteur d'un nouveau mode de vie. Quelles ont été les circonstances de l'action du réformateur et qu'a-t-il accompli ? Quel a été le rayonnement de son œuvre hymnographique à la fin du XVI^e siècle ? Comment comprendre cette œuvre à la lumière des idées de Calvin en matière de pratique musicale ecclésiastique ?

L'élaboration du Psautier

Attesté à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament, par des écrivains paléochrétiens, par les Pères de l'Eglise, pratiqué dans les monastères au Moyen Age et dès le milieu du XV^e siècle dans certaines communautés de laïcs, comme l'*Unitas Fratrum* de Bohême et de Moravie, le chant communautaire acquiert un nouveau souffle avec Martin Luther à partir de 1523 : en adaptant des textes bibliques versifiés en allemand à des mélodies de facture simple, que le peuple s'approprie aisément, le réformateur de Wittenberg contribue à la création d'un idiome musical nouveau, le choral ou *Kirchenlied*, littéralement « chant d'Eglise », c'est-à-dire essentiellement des psaumes, mais aussi d'autres cantiques ou hymnes,

* Doctorante, Université de Paris Ouest Nanterre-La Défense.

qu'il diffuse sur la voie publique dans le but d'édifier, d'encourager et de fixer la doctrine, convaincu – entre tous – que « la foi vient de ce qu'on entend¹. » Grâce à des chanteurs itinérants et des imprimeurs dynamiques, les chorals se propagent dans toutes les villes germaniques gagnées à la Réforme, et c'est ainsi que Calvin, qui arrive à Bâle en janvier 1535, les entend pour la première fois.

Bâle et Genève

Quelles mélodies chante-t-on à Bâle ? Lorsqu'un recueil de cantiques luthérien est introduit dans une autre ville, il est souvent adapté au contexte musical local. Ainsi, dans la réédition strasbourgeoise de l'*Enchiridion d'Erfurt*², qui comporte dix-neuf mélodies, un tiers ont été modifiées ou remplacées par des compositions locales. Les mélodies strasbourgeoises semblent avoir été appréciées, puisqu'elles apparaissent rapidement dans d'autres centres hymnologiques, et précisément à Bâle dès le mois d'août 1526. A l'arrivée de Calvin, elles y étaient donc déjà pratiquées depuis plus de huit ans³, par exemple celle du Psaume 68, sur laquelle se chante toujours « Que Dieu se montre seulement⁴. »

Ces mélodies ne tarderont pas à convaincre le jeune réformateur de la nécessité du chant communautaire, puisque dans la première édition de l'*Institution de la Religion chrétienne*, celle qu'il publie à Bâle en 1536, il explique que le chant fait partie des prières publiques⁵. En septembre de la même année, lorsque Calvin rejoint Farel à Genève, il constate que cette forme de prières n'y est pas encore pratiquée : à l'église Saint-Pierre, « il n'y avait comme rien. On preschoit et puis c'est tout⁶. » Le 16 janvier 1537, pour pallier ce manque, il adresse au Conseil de la ville des Articles qui comportent les doléances suivantes :

1. Romains 10.17.

2. Un des premiers recueils luthériens.

3. C.J. Riggensbach, *Der Kirchengesang in Basel seit der Reformation*, Bâle, H. Georg, 1870, 8-12.

4. RC : *Arc-en-ciel*, n° 68, *Alléluia*, n° 68/CD : *Chants et musiques de la Réforme*, MIR, Genève, 2005 VDE-GALLO, page 14.

5. G.J. van de Poll, *Martin Bucer's Liturgical Ideas*, Groningen, 1954, 128.

6. Jean Calvin, « Discours d'adieux aux Ministres », 28 avril 1564. Cité par R. Weeda, *Le Psautier de Calvin. L'histoire d'un livre populaire au XVI^e siècle (1551-1598)*, Turnhout, Brepols, 2002, 17.

« Comme nous faysons, les oraisons des fidelles sont si froides que cela doit nous tourner à grande honte et confusion. [...] Ce serait une chose bien expédiente à l'édification de l'esglise, de chanter aulcungs pseaulmes en forme d'orayson publicqs par lesquels on face prieres à Dieu. [...] La manyere de y proceder nous a semblé advis bonne, si aulcungs enfans auxquels on ayt auparavant recordé un chant modeste et ecclesiastique, chantent à aulte voix et distincte, le peuple escoutant en toute attention et suyvant de cueur ce qui est chanté de bouche, jusque à ce que petit à petit ung chascun se accoutumera à chanter communément⁷ »

Il faudra attendre l'année 1541 pour que ce programme commence à être mis en œuvre : en 1538, Calvin est obligé de quitter Genève et répond, après beaucoup de résistance, à l'appel de Martin Bucer, qui lui demande de venir diriger la communauté de protestants francophones réfugiés à Strasbourg.

Le contexte strasbourgeois, l'Eglise des Français et la genèse du Psautier

« C'est à Strasbourg que Calvin devint Calvin »⁸, en d'autres termes, c'est là qu'il prend pleinement conscience de sa vocation de prédicateur. Au cours des trois années qu'il passe en Alsace, Bucer est son mentor, un modèle dont il se détache progressivement pour définir les contours de sa propre théologie. Et c'est pendant ce « stage » que Calvin devient hymnographe.

Le contexte est le suivant : Strasbourg entretient au XVI^e siècle une tradition d'accueil et un climat de tolérance religieuse, attirant ainsi un nombre important d'exilés francophones, qui commencent à affluer dès 1525. Capiton, un des pasteurs de la ville, fait l'observation suivante : « Ici les proscrits de tous les pays trouvent asile, et d'ici ils repartent au service de la Parole de Dieu⁹. » D'ailleurs, toutes les tendances de la Réforme sont représentées

7. Cité d'après Weeda, *Le Psautier*, 17 & 20/P. Pidoux, *Le Psautier huguenot*, vol. 2, Bâle, 1962/Riggenbach, *Kirchengesang*, 29.

8. J. Courvoisier, « Les catéchismes de Genève et de Strasbourg. Etude sur le développement de la pensée de Calvin », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 84 (1935), 107. Cité par B. Cottret, *Calvin*, Paris, Jean-Claude Lattès 1995, réédition poche : Petite Bibliothèque Payot (Payot & Rivages) 1998, 143.

9. R. Peter, « Strasbourg et la Réforme française vers 1525 », dans *Strasbourg au cœur religieux du XVI^e siècle. Hommage à Lucien Febvre. Actes du colloque international de Strasbourg* (25-29 mai 1975), Strasbourg, Istra, 1977, 276.

dans la ville ; leurs chefs de file sont invités à la table des pasteurs, pourvu, explique Catherine Zell, l'épouse de Matthieu Zell,

« qu'ils reconnaissent en Jésus-Christ le véritable Fils de Dieu et le seul Sauveur des hommes. [...] Qu'ils fussent luthériens, zwingliens, schwenckfeldiens ou anabaptistes, riches ou pauvres, sages ou fous, selon l'expression de saint Paul, tous avaient libre accès chez nous. Que nous importait leur nom¹⁰ ? »

Ainsi, les idées nouvelles foisonnent et circulent, grâce aussi à la création par Jean Sturm du Gymnase. La prédication évangélique aboutit à la suppression de la messe en 1529, et la nouvelle Eglise s'organise de manière plus radicale qu'à Wittenberg, mais sous l'œil vigilant du pouvoir civil. En ce qui concerne le chant, les changements concernent essentiellement quatre aspects, que Calvin appliquera à l'Eglise des Français.

Premièrement, la langue latine est abolie, car, explique Matthieu Zell, qui prêche à la cathédrale, « chanter et prier sans comprendre ce que l'on dit constitue une offense à Dieu ; en effet, Christ a dit à ses apôtres : « Allez par tout le monde et prêchez. » Il n'a pas dit : « Allez par tout le monde et chantez dans une langue que personne ne comprend¹¹. »

Deuxièmement, l'assemblée participe de plus en plus activement à l'office : l'ancienne liturgie éclate au profit de cantiques monodiques entièrement chantés par les fidèles sous la direction d'un chantre. Voici ce que Gérard Roussel, venu du cercle de Meaux, écrit à son évêque en 1525 :

« Dès cinq heures du matin, on prêche dans les différentes Eglises [...], à huit heures il y a sermon dans la cathédrale, accompagné du chant des psaumes traduits en langue vulgaire ; le chant des femmes se mêlant à celui des hommes produit un effet ravissant [...]. Par les cantiques avant le sermon, on demande à Dieu d'être rendu capable de recevoir la semence évangélique ; et par ceux qui suivent on lui rend grâces de l'avoir reçue¹². »

10. Cité par E. Lehr, *Matthieu Zell, le premier pasteur évangélique de Strasbourg* (1477-1548) et sa femme Catherine Schutz, *étude biographique et historique*, Paris, Meyrueis & Cie 1861, 72-73.

11. Cité d'après A. Wolff, *Le recueil de cantiques de Catherine Zell 1534-1536*, 2 volumes, mémoire de maîtrise, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1986, vol. 2, 85.

Comme ces réunions quotidiennes devaient durer une heure, Bucer recommande que le chant ne dure pas plus d'une demi-heure, pour pouvoir consacrer le temps qui reste à l'écoute du sermon. Le dimanche, les fidèles chantent « plusieurs psaumes courts ou hymnes de louange » après la confession des péchés; ils chantent le Décalogue ou autre chose après la lecture des Épîtres, le Credo après le sermon et un hymne de louange après la sainte cène. Ils interviennent donc quatre fois, ce qui devait bien aussi durer une demi-heure¹³.

Troisième aspect du changement, le primat de l'Écriture : « Dans l'Eglise, dit Bucer, nous ne tolérons aucun chant ni aucune prière qui ne soit tiré de l'Écriture sainte¹⁴. » Tout texte qui n'est pas rigoureusement biblique est écarté d'une quelconque utilisation liturgique. Les recueils contenant les Ordonnances liturgiques accordent une part grandissante aux psaumes ; dès 1538, le Psautier strasbourgeois en langue allemande est achevé : les cent cinquante psaumes bibliques sont versifiés et on peut les chanter sur quarante et une mélodies différentes. Ils font désormais l'objet d'un recueil séparé, qui s'ajoute au nombre important des autres chants liturgiques ou paraliturgiques.

Quatrièmement, un soin particulier est accordé à la qualité de la mélodie : sur les cent quatorze mélodies que Calvin entend pendant son séjour, la moitié sont des créations locales, de forme et de style assez variés : les mélodistes, Matthias Greiter et Wolfgang Dachstein en tête, composent chacun selon sa particularité esthétique. Calvin reprendra leurs créations les plus réussies, auxquelles il en ajoutera d'autres, composées semble-t-il par Guillaume Franc¹⁵, dont le style est encore différent.

12. Lettre publiée par A.L. Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, Genève/Paris, 1874-1883, tome I, 407, citée par M. Honegger, « La place de Strasbourg dans la musique au XVI^e siècle », *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, Zagreb, June 1982, 7.

13. D'après R. Leaver, *Goostly psalmes and spirituall songes, English and Dutch Metrical Psalms from Coverdale to Utenhove 1535-1566*, Oxford, Clarendon Press 1991, 25-26.

14. M. Bucer, *Grund und Ursach der Neuerungen*, 1524. Cité d'après Théodore Gérold, « Les plus anciennes mélodies de l'Eglise de Strasbourg et leurs auteurs », *Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses publiés par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg*, 18, Paris, Alcan 1928, 39.

15. Dernier état de la recherche : Pierre Pidoux, *Franc, Bourgeois, Davantès : leur contribution à la création des mélodies du Psautier de Genève*, édition ronéotypée, Genève, 1993.

Calvin prêche pour la première fois le dimanche 8 septembre 1538 devant une assistance nombreuse, mais qui n'est pas encore d'une Eglise « dressée », c'est-à-dire que cette communauté n'avait ni liturgie, ni chant, ni catéchisme¹⁶. Calvin lui procure le catéchisme qu'il avait rédigé à Genève en 1526. Les deux autres éléments, il les élabore rapidement sur place ; il célèbre la sainte cène une fois par mois dès octobre et, en novembre, la communauté chante des psaumes en français¹⁷. En décembre, Calvin écrit à Farel qu'il va lui envoyer lesdits psaumes, pour que celui-ci les fasse chanter à Neuchâtel et les transmette ensuite à l'Eglise de Genève ; en effet, au début de l'année 1539, Calvin publie chez Johannes Knobloch *Avlcyns pseaulmes et cantiques mys en chant*, avant même d'éditer sa première liturgie. Ce recueil est le prototype du Psautier huguenot¹⁸ ; il comprend treize psaumes versifiés par Clément Marot, six par Calvin lui-même¹⁹, le Cantique de Siméon, le Décalogue et le Credo, également versifiés par Calvin. Calvin reconnaît très rapidement la supériorité de la plume de Marot et n'hésitera pas à retirer ses textes au profit de ceux du poète dès la réédition de 1542²⁰.

Cela dit, Calvin n'est pas musicien, et c'est en cela que le recueil *Avlcyns pseaulmes et cantiques* surprend un peu. Comment son auteur a-t-il réussi en deux mois à offrir à la communauté protestante francophone un moyen d'expression qu'il avait lui-même découvert récemment ? Certes, Calvin enseignait au Gymnase et a donc eu l'occasion de profiter des leçons de chant pendant lesquelles Greiter et Dachstein apprenaient les psaumes aux élèves. On peut imaginer que Greiter, qui était aussi

16. R. Stauffer, « L'apport de Strasbourg à la Réforme française par l'intermédiaire de Calvin », *Strasbourg au cœur religieux du XVI^e siècle*, 287.

17. Lettre à Farel, citée par R. Bormert, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523-1598)*, *Studies in Medieval and Reformation Thought*, vol. XXVIII, Leiden 1981, 195, d'après Herminjard, *Correspondance des Réformateurs*, 5, n° 19, 145.

18. Voir Annexes 1 & 2.

19. Les Psaumes 25 et 46 sont ses premiers essais. Voir sa lettre à Farel, citée par Riggenbach, *Der Kirchengesang in Basel 30-31* & R. Weeda, *L'Eglise des Français de Strasbourg (1538-1563). Rayonnement européen de sa Liturgie et de ses Psautiers*, Collection d'études musicologiques, volume 94, Baden-Baden & Bouxwiller, Valentin Koerner 2004, 33.

20. Par exemple : Psaume 1 : CD Christophorus 77292, chant 1450, *Psalmen und Chansons der frankophonen Reformation*, 2007, page 26 : « Qui au conseil des malins », texte de C. Marot, harmonisation de Claude Le Jeune.

chantre à la cathédrale, a assisté Calvin aux réunions de l'Eglise des Français. Cependant, même si une collaboration avec les musiciens locaux est plausible, on peut considérer ce premier imprimé francophone de textes bibliques avec mélodies notées comme un petit exploit. En tout cas, sa publication rapide prouve que la motivation du nouveau pasteur – et certainement aussi celle de ses ouailles – était très forte ; il n'est donc pas abusif de parler de nécessité hymnologique, d'autant que son ouvrage est réédité quatre fois après son départ de Strasbourg²¹. Ses successeurs enrichissent le recueil expérimental et favorisent ainsi une pratique de plus en plus appréciée, à en croire le témoignage d'un étudiant lillois en 1546 :

« Jamais créature ne saurait croire la joie que l'on a quand on chante les louanges et merveilles de Dieu en sa langue maternelle. Je fus bien au commencement cinq ou six jours quand je voyais cette petite assemblée, laquelle était expulsée de tout pays pour avoir maintenu l'honneur de Dieu et l'Evangile. Je commençais à pleurer, non par tristesse, mais de joie, en les oyant chanter de si bon cœur comme ils chantent. Vous n'y ouïriez point une voie déborder l'autre ; chacun a un livre de musique en sa main, tant homme que femme, chacun loue le Seigneur²². »

A dix-neuf ans d'intervalle, ce témoignage fait écho à celui de Roussel et prouve que Calvin a bien réussi le transfert dans le contexte francophone. De plus, l'Eglise des Français de Strasbourg était devenue le laboratoire qui devait lui permettre ensuite de mieux asseoir la Réforme à Genève.

Retour à Genève : l'achèvement du Psautier

Rappelé dans la cité lémane en 1541, Calvin poursuit activement son travail hymnologique et préside aux six éditions successives du Psautier jusqu'à son achèvement en 1562²³. Parallèlement, il s'attache à y réorganiser le culte²⁴.

21. Voir Annexe 1.

22. A. Erichson, *L'Eglise française de Strasbourg au XVI^e siècle*, Strasbourg, F. Bull, 1886, 15 & 22. Cité par Cottret, *Calvin*, 145-146, et Weeda, *L'Eglise des Français*, 30.

23. Voir les éditions successives du Psautier en Annexe 2.

24. Il réserve trois moments au chant des psaumes : avant l'invocation, après la confession des péchés, après la prière finale assortie du Notre Père. Il veille aussi à ce qu'on établisse une table qui détermine le choix des psaumes, de sorte qu'en 1553, par exemple, les quatre-vingt-trois psaumes disponibles sont répartis sur vingt-huit semaines. Voir Weeda, *Le Psautier*, 20.

A la fin de l'année 1542, Marot se réfugie à Genève ; il remanie les textes qu'il avait déjà écrits et en ajoute vingt nouveaux. Calvin souhaitait le voir terminer la paraphrase des cent cinquante psaumes, mais il n'obtient pas du Conseil l'aide financière qui aurait permis à Marot de réaliser cette tâche. Marot quitte donc Genève en 1543 après avoir versifié cinquante et un textes : quarante-neuf psaumes, le cantique de Siméon et le Décalogue. Marot meurt à Turin l'année suivante ; la tâche s'interrompt alors pendant six ans, c'est-à-dire jusqu'à ce que Calvin découvre le talent de Théodore de Bèze et lui demande de reprendre le flambeau. Ainsi paraissent en 1551 les *Psaumes octante trois*, avec trente-quatre paraphrases de Bèze, et, en 1562, le volume complet, avec les soixante-sept restants, soit cent un en tout.

Du côté des musiciens, Guillaume Franc²⁵ compose les mélodies pour les textes de Marot de 1543. On lui attribue aussi une vingtaine de mélodies des deux premières éditions du Psautier²⁶. En 1545, il est remplacé par Loys Bourgeois²⁷, qui ajoute à l'ouvrage plus de quarante mélodies. A sa suite, Pierre Davantès travaille d'arrache-pied avec Bèze et compose les quarante mélodies nécessaires à l'achèvement du recueil ; Davantès meurt peu après, à trente-six ans, le 31 août 1561, mais son labeur est récompensé puisque quelques jours plus tard Bèze se rend au Colloque de Poissy et obtient un privilège royal en faveur de l'impression du Psautier.

Les divers musiciens qui ont entouré Calvin dans l'élaboration du Psautier lui ont permis en même temps de réaliser son projet pédagogique : Bourgeois publie en 1550 *Le Droict Chemin de Musique*, une méthode pour l'acquisition du chant polyphonique, puis, en 1551, à la fin des *Psaumes octante trois*, un *Avertissement*, « voyans le grand discord qui se faisoit trop souvent en chantant les Pseaumes, par ceus qui ne entendent rien en

25. Originaire de Rouen, Franc exerce à Genève l'activité de chantre ; parallèlement il crée une école de musique et y enseigne les psaumes aux enfants.

26. Les éditions strasbourgeoises de 1539 et de 1542.

27. Outre ses fonctions de chantre, de mélodiste et de pédagogue, ce musicien originaire de Paris publie à Lyon en 1547 deux collections de psaumes harmonisés à quatre voix.

musique, & qui toutefois veulent estre ouïs par-dessus tous les autres²⁸. » Manifestement l'homogénéité observée par l'étudiant lillois à Strasbourg était quelquefois difficile à obtenir à Genève. Mais les musiciens-enseignants ne se découragent pas : le Psautier de 1556 contient, dans sa préface, un petit traité explicatif sur la notation musicale, rédigé par les soins de Pierre Valette²⁹. Dans ce traité, les notes de musique sont pourvues de leur nom, ce qui favorise l'acquisition des psaumes à ceux qui n'avaient aucune notion de solfège et propose à l'enseignant un outil de pédagogie différenciée. D'autre part, en 1559, Calvin fonde un Collège, ouvert aux garçons et aux filles ; il y prévoit une heure de pratique du chant sacré par jour, doublée semble-t-il d'une deuxième heure de cours de musique. Lorsque les mélodies sont d'origine profane, comme celle du Psaume 138³⁰, l'apprentissage est peut-être plus aisé. Il est vrai que les emprunts au répertoire profane sont rares.

Si la mise en œuvre du projet pédagogique de Calvin a été ardue, elle n'a pourtant pas freiné la diffusion du Psautier : imprimé à vingt-quatre mille quatre cents exemplaires dès le 27 janvier 1562, il vise un public beaucoup plus large que celui de la ville de Genève³¹. Qui étaient les destinataires de ce Psautier ? Et quel sera son rayonnement à la fin du XVI^e siècle ?

Le rayonnement du psautier de Calvin au XVI^e siècle : quelques itinéraires

Les protestants du royaume de France et de Metz

Si Charles IX accorde son privilège pour la publication de l'ouvrage, il n'empêchera pas les guerres de religion d'enrayer la création musicale réformée dans son royaume. En revanche, les idées

28. *Advertissement touchant les chants des Pseaumes*, cité d'après J. Lyon, *Chantez au Seigneur un chant nouveau. Introduction à l'hymnologie*, Lyon, Olivétan 2008, 58.

29. Un chantré qui succède à Bourgeois.

30. Chanson de 1529 : « Quand vous voudrez faire une amye ». Voir Edith Weber, « Réforme et légitimité de la création hymnologique », *Les Protestants et la création artistique et littéraire*, Etudes réunies par Alain Joblin et Jacques Sys, Lettres et Civilisations Etrangères, Arras, Artois Presses Université, 2008, 119. RC *Louange et Prière*, n° 63/CD Champeaux CSM 0010 865, *Le Psautier français*, 1995/97, page 6.

31. Le nombre d'habitants passe certes de treize mille à vingt mille vers 1560, mais il comprend un grand nombre de non francophones.

de la Réforme progressent rapidement ; les protestants s'organisent en Eglises, et le chant des psaumes est attesté à Meaux dès 1546³², à Lyon en 1551, à Beaune en 1558³³. Suite à la prédication de Farel, une Eglise est dressée à Metz et entretient des relations avec celle de Strasbourg³⁴, qui lui envoie des psautiers à deux reprises. Le deuxième colis, qui contient six cents exemplaires de l'édition de 1548, est confisqué aux portes de la ville³⁵. Mais on peut considérer qu'à partir de 1561, lorsque les premiers temples sont édifiés, les recueils arrivent plus souvent à destination, ce qui explique le tirage en grand nombre de l'édition de Genève.

Les Provinces Unies et l'Angleterre

L'exemple des recueils confisqués à Metz montre que le rayonnement du Psautier de Calvin avait commencé bien avant son achèvement à Genève. La diffusion simultanée du Psautier dans les deux centres hymnologiques où Calvin a œuvré a renforcé ce rayonnement.

Pierre Brully, le premier successeur de Calvin à Strasbourg, est l'artisan de *La forme des prieres et chantz ecclesiastiques* de 1542³⁶. Originaire de Tournai, il y retourne en 1544 pour répondre à l'appel des protestants de la ville. Il est plus que probable qu'il y emporte sa version du Psautier. La persécution et le martyre l'auront empêché de le diffuser : Brully meurt au bûcher le 19 février 1545, et certains de ses paroissiens se réfugient à Anvers. Mais son successeur, Guy de Brès, y introduit les recueils genevois, qui connaissent une grande diffusion dans toute la région des Flandres, notamment sur la place publique par les « chanteries », mais aussi lors de cultes secrets tenus généralement le soir³⁷.

32. E. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, PUF, 1961, tome II, 84.

33. Weeda, *Le Psautier*, 37-38.

34. L'*Histoire ecclésiastique* de Théodore de Bèze fait état d'une centaine de personnes qui « chantèrent tout haut le pseume seizième: « Sois moi, Seigneur », etc. ». Citée par Weeda, *L'Eglise des Français*, 116.

35. Une ordonnance impériale de 1543 exigeait que les livres hérétiques soient rendus à la justice, en particulier « des livres contenant l'interpretation des Psaulmes en François avec les notes des chants qui s'appellent vulgairement Marotines et d'autres semblables Pseaulmes ou chantz ». Weeda, *L'Eglise des Français*, 116.

36. La première réédition *D'Aulcuns pseaulmes et cantiques*.

37. Par exemple, on estime qu'en 1561 la moitié des vingt-cinq mille habitants de Tournai était devenu calviniste. Weeda, *L'Eglise des Français*, 65-84.

Valérand Poullain, qui dirige l'Eglise de Strasbourg juste après Brully, va, lui, exporter la liturgie calvinienne en Angleterre³⁸. Lorsqu'il prend la direction de l'Eglise des réfugiés wallons établis à Glastonbury, il dote cette communauté d'un texte intitulé *Liturgia sacra*, très largement inspirée de *La manière de faire prières aux eglises francoyses*, la liturgie de Pierre Brully de 1542, mais aussi des liturgies genevoises de 1547 et 1549³⁹. La *Liturgia sacra* fait douze références au chant d'assemblée, sans toutefois préciser sur quelles mélodies les psaumes devaient être chantés. Les fidèles avaient donc forcément un psautier à leur disposition et avaient l'habitude de s'en servir⁴⁰. Cette liturgie contribue à la diffusion des mélodies du Psautier⁴¹ de diverses manières. On peut dire qu'elle a quatre axes de rayonnement : premièrement, les communautés francophones établies dans le Royaume ; deuxièmement, le *Book of Common Prayer* de 1552⁴² ; troisièmement, la communauté d'exilés de langue néerlandaise⁴³ ; quatrièmement, le Psautier anglo-genevois des exilés de Marie Tudor, qui rétablit le culte catholique en 1552 et contraint les protestants à l'exil. Les Européens retournent donc sur le continent, en emportant leurs cantiques et leur liturgie. Ils sont accompagnés de protestants anglais⁴⁴ qui, eux, s'exilent

38. Entre 1547 et 1553, c'est-à-dire pendant le règne du jeune roi Edouard VI, le royaume d'Angleterre devient une terre de refuge pour les protestants européens. Plusieurs réformateurs strasbourgeois ou ayant transité par Strasbourg s'y retrouvent, invités par l'évêque Crammer, notamment pour s'occuper des communautés francophones qui s'étaient établies à Canterbury, Glastonbury et Londres. Bucer lui-même, refusant les contraintes de l'Interim imposé par Charles Quint, y finira ses jours, après avoir enseigné à Oxford.

39. Il la publie d'abord en latin en 1551, pour s'assurer la faveur de l'évêque de Londres, puis en français à plusieurs reprises à partir de 1552.

40. On ignore de quelle version il s'agissait ; peut-être de l'édition strasbourgeoise de 1545 ou de 1548.

41. Par exemple celle du Psaume 128, « Bienheureux est quiconque », texte de Marot, mélodie strasbourgeoise de 1545. CD Naxos 8.553025, LC 5537, *Early Music, Psaumes de la Réforme*, Ensemble Claude Goudimel, 1994, page 1.

42. Qui sera par ailleurs révisé par Bucer et qui va considérablement simplifier la liturgie de l'anglicanisme naissant.

43. Dont le pasteur était Jan Utenhove, qui avait également séjourné à Strasbourg et qui édite pour les Hollandais d'Angleterre un psautier intitulé *Eenige Psalmen*.

44. Il s'agit de quatre cent soixante-douze familles, d'après Christina Garrett, *The Marian Exiles*, Cambridge, University Press 1938 & 1966. Citée par Robert Faerber, « La communauté anglaise à Strasbourg pendant le règne de Marie 1553-1558 », dans *Strasbourg au cœur religieux du XVI^e siècle. Hommage à Lucien Febvre*, Actes du colloque international de Strasbourg (25-29 mai 1975), Strasbourg, Istra 1977, 431.

pour la première fois. Poullain se retrouve à la direction de la communauté de Francfort et après beaucoup de péripéties sa liturgie remaniée atteindra Genève, aux bons soins de John Knox. *La Liturgia sacra* devient alors la trame de la liturgie anglo-genevoise. Encore faut-il y associer des psaumes versifiés en anglais.

Le Psautier de Calvin en anglais et en italien

On dit communément que le Psautier de Calvin a été « traduit » en quatre-vingt-six langues. Il serait peut-être plus précis de dire que ses mélodies ont été associées à des paraphrases versifiées des psaumes bibliques dans ces diverses langues. En effet, qu'ont fait Calvin, Marot et Bèze ? Pas vraiment de la traduction : Calvin et Marot ne connaissaient pas l'allemand, et Bèze ne s'est servi d'aucun modèle de psaumes mis en chant. Ils ont médité le texte biblique, ils ont certainement fait des vérifications dans l'original hébreu, puis ils ont imposé au texte les contraintes de la rime française et de la prosodie musicale, en essayant de respecter sa sémantique et sa valeur esthétique. C'est ce travail-là qui a été répété quatre-vingt-six fois au cours de l'histoire du Psautier.

En ce qui concerne la versification anglaise, elle a été achevée du vivant de Calvin. Amorcée à la Cour d'Henry VIII par le poète-musicien Thomas Sternhold, qui versifie trente-sept psaumes⁴⁵, elle est enrichie par sept textes de John Hopkins, qui emporte ce psautier partiel en exil à Genève, où il est complété principalement par William Wittingham et Miles Coverdale. La différence entre les textes de Sternhold et Hopkins et ceux de Marot et Bèze, c'est qu'ils n'étaient pas pourvus de mélodies notées. Ainsi leurs poèmes avaient presque toujours la même structure⁴⁶ et se chantaient sur des mélodies transmises oralement. A Genève, Wittingham et ses collègues entendent – ou réentendent – les mélodies du continent, dont les formes sont plus variées ; ils versifient alors à la genevoise, ce qui représente un défi nouveau et fait du Psautier anglo-genevois un recueil

45. Le jeune Edouard VI lui avait accordé un patronage pour qu'il continue son œuvre ; mais comme Marot, il décède sans pouvoir l'achever.

46. Celle de la ballade, de schéma métrique 8.6.8.6.

plus éclectique que s'il avait été achevé sans subir l'exil : lorsque les mélodies anglaises des psaumes de Sternhold sont imprimées pour la première fois à Genève, elles sont associées à celles du Psautier de Calvin.

Parallèlement, Wittingham et Knox remanient la liturgie de Poullain et la font réviser par Calvin. Puis, ils publient le psautier et la liturgie, édités pour la première fois dans un même recueil⁴⁷, à l'attention des deux cents réfugiés anglais qui se réunissent à Genève dès le 1^{er} novembre 1555. En 1561, le Psautier est réédité simultanément à Genève et à Londres⁴⁸, puis dans sa version définitive à Londres en 1562, l'année même de la publication du Psautier de Genève en langue française⁴⁹. Il comprend les cent cinquante psaumes, pourvus de soixante-trois mélodies, dont cinq de Strasbourg et neuf de Genève.

1562, c'est plus de trois ans après l'accession au trône d'Elisabeth I^{re}. Alors que la nouvelle souveraine recherche une voie médiane pour l'Eglise d'Angleterre, l'organisation du culte prend des accents nettement calviniens : d'après la 49^e Injonction royale de 1559, la reine autorise le chant d'un hymne au début ou à la fin de la prière commune, selon les mêmes critères que ceux qui étaient pratiqués par les réformes continentales, à savoir l'intelligibilité, la diversité des styles et une exigence de qualité esthétique. Ainsi, *The Whole Book of Psalmes* s'intègre au culte anglican ; l'ouvrage est souvent relié avec le *Book of Common Prayer*. Mais les exilés de retour à Londres ne se contentent pas de chanter deux psaumes pour encadrer la prière commune : après la célébration, la communauté se retrouve dans la rue pour don-

47. Voici le titre de cette publication double :

– *The forme of prayers and ministration of the Sacraments, &c. vsed in the Englishe Congregation at Geneva : and approued, by the famous and godly learned man, John Caluyn.* [...] IMPRINTED AT GENEVA BY IOHN CRESPIN M.D.LVI.

– *ONE AND FIFTIE PSALMES OF DAUID in Englishe metre, wherof 37 were made by Thomas Sternholde, and the rest by others: conferred with the Hebrewew, and in certeine places corrected, as the text and sens of the Prophete required.*

48. *Fourre Score and Seven Psalmes of David in English Mitre.*

49. *The whole booke of Psalmes, collected into Englysh metre by T. Starnhold I. Hopkins & others : conferred with the Ebrue, with apt. Notes to synge them withal, Faithfully perused and allowed according to thordre appointed in the Quenes maiesties Iniunctions.*

ner libre cours à l'expression de la louange⁵⁰. D'autre part, ces mélodies sont jouées à la cour, notamment grâce à l'instrumentation et à l'harmonisation de plusieurs d'entre elles par John Dowland⁵¹. Cependant, ce n'est qu'en 1603 que les mélodies du Psautier de Genève franchiront la Manche dans leur intégralité, associées cette fois-ci à une versification des psaumes en italien.

En Italie, la Réforme a pris pied d'abord dans les vallées du Piémont⁵² ; elle se propage jusqu'en Sicile mais l'Inquisition⁵³ provoque une émigration importante, notamment vers Genève et vers l'Angleterre. Le catéchisme de Calvin est traduit en italien en 1545 et les travaux sur le psautier démarrent⁵⁴. Cependant, au tournant du siècle, l'Eglise italienne n'a pas encore de psautier complet avec mélodies. Cette lacune est fortement ressentie par Francesco Perrotto, un protestant français réfugié dans les vallées vaudoises : ne trouvant personne pour accomplir la tâche, il s'y attelle lui-même et publie, en 1603, *Salmi di David, tradotti in lingua volgare italiana, & accommodati al canto de i Francesi per messer Francesco Perrotto*⁵⁵. Ce recueil contient les cent cinquante psaumes bibliques versifiés en italien et adaptés aux cent vingt-cinq mélodies du Psautier de Genève. Fait significatif pour le rayonnement du Psautier, Perrotto dédie son œuvre à la reine

50. Voici le témoignage de John Jewell, le nouvel évêque de Salisbury, revenu de Strasbourg, où il avait passé ses années d'exil :

« La religion est plutôt mieux établie maintenant que par le passé. En tous lieux les gens sont infiniment mieux disposés au bien. La pratique communautaire de la musique d'Eglise y a largement contribué : en effet, dès que l'assemblée s'est mise à chanter dans une petite paroisse de Londres, non seulement les Eglises voisines, mais aussi d'autres, qui se trouvent dans des villes éloignées, ont immédiatement suivi le mouvement à qui mieux mieux. A Paul's Cross, à Londres, on voit quelquefois six mille personnes, jeunes et vieux, hommes et femmes, chanter tous ensemble les louanges de Dieu après le culte. » Lettre à Peter Martyr du 5 mars 1560, citée par Leaver, *Goostly psalmes*, 240-241.

51. Psaumes 100, 104 et 130 : CD J. Dowland (1563-1626), *The Collected Works, The Consort of Musick*, directed by A. Rooley, Decca 452 563-2 [O C 12] PY 808, Editions de L'Oiseau-Lyre, 1997, CD 7, pages 4, 6, 7, 8.

52. Lorsque les Vaudois ont invité Farel au synode de Chamforan en 1532 et ont décidé de financer la traduction de la Bible par Olivétan.

53. Importée d'Espagne à partir de 1542.

54. L'Eglise italienne de Genève est pourvue dès 1554 d'un psautier avec mélodies notées, les XX *Salmi di David*, qui deviennent les *Sessanta Salmi* en 1560. Voir : H-P. Schreich Stuppan, « Les sources hymnologiques de l'Eglise réformée italienne », *Psaume : Bulletin de la recherche sur le psautier huguenot*, n° 17, avril 2006, Institut Claude Longeon, Bibliographie du Psautier, Université de Saint-Etienne, 8.

55. [Genève] : Jean II de Tournes, 1603.

d'Angleterre, un peu tard malheureusement, puisque Elisabeth I^{ère} décède précisément en 1603, mais en lui rendant hommage parce que, grâce à elle, relève-t-il dans la Préface, les croyants réformés persécutés dans plusieurs pays d'Europe pouvaient vivre en paix sur le territoire britannique. Perrotto vise donc la petite Eglise italienne de Londres, qui avait été fondée par Bernardo Ochino vers 1551. Cette Eglise possédait une liturgie depuis 1553 ; mais elle avait été menacée de fermeture à deux reprises faute de pasteur. Pour subsister, elle avait donc été obligée de s'aligner sur deux autres Eglises des étrangers de Londres, la française et la néerlandaise, ce qui pour la pratique du chant avait dû s'avérer difficile. Désormais, les fidèles italophones pourraient unir leurs voix à celles de leurs coreligionnaires pour chanter les psaumes dans leur langue maternelle sur des mélodies communes.

L'entreprise courageuse de Perrotto et l'itinéraire quasi circulaire du Psautier anglo-genevois ne représentent qu'une toute petite partie du rayonnement du Psautier de Genève. Néanmoins, ces exemples nous permettent d'en comprendre trois aspects : le premier est que si la diffusion du psautier est tributaire des contextes politiques et quelquefois freinée par la persécution, cette diffusion est quand même ressentie comme nécessaire à la pratique de la foi. Le deuxième, c'est que le rayonnement n'est jamais unilatéral : les mélodies vont et viennent ; elles se substituent à d'autres, se transforment, enrichissant le chant sacré à chaque étape de leur itinéraire. Comme l'observait le musicologue Wilhelm Tappert en 1889 :

« Les mélodies voyagent, elles sont les touristes les plus infatigables de la terre, elles traversent les fleuves, les Alpes, les océans, et jouent aux nomades dans les déserts ; partout, elles rencontrent d'autres mélodies qui font le même chemin ou en sens inverse⁵⁶. »

Le troisième aspect, c'est que, dans ce mouvement perpétuel de populations, ce sont les mélodies qui assurent la pérennité du Psautier. Véhicules des idées, elles permettent de s'approprier le texte et de le transmettre. Le fait est qu'un bon nombre des mélodies

56. W. Tappert, *Wandernde Melodien*, Berlin 1889. Traduit et cité par E. Weber, « Réforme et légitimité de la création hymnologique », dans *Les Protestants et la création artistique et littéraire*, études réunies par A. Joblin et J. Sys, Arras, Artois Presses Université, 2008, 123.

éditées en 1562 sont encore chantées de nos jours, alors que les textes ont tous été modifiés ou remplacés.

Qu'aurait pensé Calvin du rôle prépondérant qu'a joué la mélodie dans l'histoire du chant d'assemblée ? Quelles étaient ses idées sur le plan musical ?

Le chant dans l'Église : quels enjeux ?

Nous avons vu, plus haut, que Calvin s'était aligné sur les idées motrices de la réforme liturgique à Strasbourg. Ce qu'il retient, c'est le chant monodique. Ce qu'il ne retient pas, c'est l'usage du chœur et des instruments. Mais que dit-il au juste sur le chant dans l'Eglise ?

Les textes de Calvin

D'après les textes principaux dans lesquels Calvin s'est exprimé à propos du chant, à savoir les *Articles* de 1537, l'*Institution de la Religion chrestienne* et les Préfaces des Psautiers, le chant est, premièrement, une prière : « Quant est des prières publiques, il y en a deux espèces. Les unes se font par simple parolle : les autres avecque chant⁵⁷. » Deuxièmement, une louange communautaire et une proclamation, c'est-à-dire un témoignage public et une confession de foi, comme il l'explique dans l'édition de 1560 de l'*Institution de la Religion chrétienne*⁵⁸ :

« Davantage, d'autant que tous nos membres, chacun en son endroit, doivent glorifier Dieu, il est bon que même la langue, qui est spécialement créée de Dieu pour exalter et magnifier son nom, soit employée à le faire, soit en parlant, soit en chantant. Et principalement elle est requise aux oraisons qui se font publiquement aux assemblées des chrétiens, auxquelles il nous faut montrer que comme nous honorons Dieu d'un même esprit et d'une même foi, aussi nous le louons d'une commune et même parole, et quasi d'une même bouche (Rm 15.5-6) : et ce, devant les hommes, afin que chacun entende manifestement la confession de la foi qu'a son frère, et soit édifié et incité à l'imitation de celle-ci. »

57. « Epistre au lecteur », c'est-à-dire la préface à l'édition de 1545, qui est une synthèse de celles de 1542 et de 1543. Cf. Weeda, *Le Psautier*, 12.

58. J. Calvin, *JRC*, III,xx,31, Genève, Robert Estienne 1560. Réédition Genève, Labor & Fides 1967, 364.

Troisièmement, Calvin insiste ici sur l'idée d'édification mutuelle, une notion qu'il développe plus loin en faisant référence à Colossiens 3.16, un passage « qui loue les chansons spirituelles, par lesquelles les fidèles s'édifient entre eux ». Quatrièmement, le chant favorise la méditation, « la parole ou le chant [...] aident l'intention de l'homme, autrement fragile et facile à divertir [...] et ils la retiennent en la cogitation de Dieu⁵⁹. » Ainsi, Calvin n'a pas été hymnographe malgré lui : le chant n'est pas un « adiaphoron »⁶⁰, mais bien un élément nécessaire au culte.

Quelles sont alors les caractéristiques du chant qui glorifie Dieu ? Tout d'abord, il doit être solennel, consacré à Dieu : il s'agit, dit Calvin en 1543, « d'avoir chansons non seulement honnestes, mais aussi saintes⁶¹. » Et déjà dans l'« Epistre au lecteur » de 1542 :

« Il y a toujours à regarder, que le chant ne soit legier & volage : mais ait pois & maïesté, [...] & ainsi qu'il y ait grande difference entre la musique qu'on faict pour rejouyr les hommes à table & en leur maison : & entre les psalmes, qui se chantent en l'Eglise, en la presence de Dieu & de ses anges⁶². »

De même, souligne Calvin à la fin de l'Epistre, le chant doit être « convenable au subject ». C'est pourquoi la mélodie sera « modérée »⁶³. Ce qui importe, c'est qu'il y ait concordance de style entre l'objectif, qui est de louer Dieu, et le moyen utilisé.

Bien sûr, le cantique doit toujours être parfaitement intelligible, c'est-à-dire syllabique et en français, pour se démarquer de ceux qui « chantent et brayent de langue estrange et incongrue, en laquelle le plus souvent ils n'entendent pas eux-mêmes une syllabe, et ne veulent que les autres y entendent ». Le texte doit toujours primer sur la mélodie : « Il faut toujours donner garde que les aureilles ne soyent plus attentives à l'harmonie du chant, que les esprits au sens spirituel des parolles⁶⁴. » Ici, il ne s'agit plus de

59. J. Calvin, *IRC*, III,xx,31, 364-65.

60. C'est-à-dire un rite facultatif

61. Cité d'après Weeda, *L'Eglise des Français*, 49.

62. Cité d'après Weeda, *L'Eglise des Français*, 25.

63. Cité d'après Weeda, *Le Psautier*, 13.

64. J. Calvin, *IRC*, III,xx,32, 365-66.

braillerie, mais plutôt d'une exécution si plaisante qu'elle risque de distraire. Quand Calvin mentionne l'harmonie du chant, il ne vise pas l'harmonisation à quatre voix, mais plutôt l'attrait, l'esthétique de la mélodie elle-même. Cette esthétique, il en reconnaît certes les vertus, mais il souligne l'importance de l'utiliser avec mesure :

« Or entre les autres choses, qui sont propres pour recréer l'homme et luy donner volupté, la Musicque est, ou la premiere, ou l'une des principales : et nous faut estimer que c'est un don de Dieu deputé à cest usage. Parquoy, d'autant plus devons nous regarder de n'en point abuser, de peur de la souiller et contaminer, la convertissant en nostre condamnation où elle estoit desdiée à nostre proffit et salut. [...] Elle a une vertu secrette et quasi incredible à esmouvoir les cueurs en une sorte, ou en l'autre⁶⁵. »

En revanche, « si le chant est accommodé à telle gravité qu'il convient avoir devant Dieu et devant ses Anges, c'est un ornement pour donner plus de grace et dignité aux louanges de Dieu, et un bon moyen pour inciter les cœurs et les enflamber à plus grande ardeur de prier⁶⁶. » Car le chant qui plaît à Dieu est celui qui vient du cœur : « Il faut nous souvenir de ce que dit S. Paul, que les chansons spirituelles ne se peuvent bien chanter que de cœur. Or le propre don de l'homme est de chanter, [...] ce qui ne peut estre que n'ayant le cantique imprimé en nostre memoire pour ne iamais cesser de chanter. » Pour ce faire, on ne peut pas trouver mieux que ce que Dieu a lui-même donné : « Quand nous aurons bien circui par tout pour chercher ça & là, nous ne trouverons meilleures chansons ne plus propres pour ce faire, que les Psaumes de David : lesquels le saint Esprit lui a dictez & faitz⁶⁷. » La logique est imparable : les Psaumes sont la meilleure louange qu'il soit possible de rendre à Dieu. Pourquoi faire moins bien ?

Dans le Psautier de Genève, on ne trouve donc que des paraphrases du texte biblique : les cent cinquante Psaumes, le Décalogue et le cantique de Siméon ; aucun hymne ou cantique d'écriture libre, contrairement aux recueils de chorals luthériens

65. J. Calvin, Préface de 1542, citée d'après Weeda, *Le Psautier*, 159.

66. J. Calvin, *IRC*, III,xx,32, 365.

67. J. Calvin, préface de 1542, citée d'après Weeda, *Le Psautier*, 159-160.

ou même aux recueils publiés à Strasbourg. Calvin a visiblement appliqué les consignes de Bucer de manière beaucoup plus littérale que le réformateur strasbourgeois lui-même. Est-ce à dire que Calvin interdit tout autre texte de cantique ? A ma connaissance, aucun de ses écrits ne permet de l'affirmer ; pourtant, dans son sillage, certaines Eglises n'ont jamais dépassé la limite de cette application littérale et font preuve d'un purisme tenace que Calvin n'a sans doute pas prescrit, et n'aurait peut-être même pas souhaité s'il avait été contemporain de Paul Gerhardt, d'Isaac Watts ou de Charles Wesley. En chantant *les Psaumes et puis c'est tout*, ne risque-t-on pas d'être plus calviniste que Calvin ?

Une question subsiste cependant, celle du manque de décorum, aisément perçu comme un iconoclasme musical, un vide esthétique.

L'exclusivité de la monodie

Dans l'*Institution de la Religion chrestienne*, Calvin plaide pour l'unisson. Il dénonce

«les chants et mélodies qui sont composées au plaisir des oreilles seulement, comme sont [...] tout ce qu'ils appellent musique rompue et chose faicte, et chants à quatre parties, [qui] ne conviennent nullement à la maiesté de l'Eglise et ne peut se faire qu'ils ne desplaisent grandement à Dieu⁶⁸. »

Ce que Calvin critique ici, c'est le chant polyphonique latin en contrepoint fleuri de l'Ars Nova, dans lequel les quatre voix ne chantent pas les mêmes paroles en même temps, de sorte que le texte est pratiquement inintelligible. Je ne pense pas que ce texte suffise à dire que Calvin était complètement opposé à l'harmonisation des cantiques. Mais la tradition strasbourgeoise monodique lui convenait. Peut-être, avant tout, pour des raisons pratiques : il fallait bien d'abord apprendre la mélodie, ce qui était déjà difficile pour certains. En ajoutant des voix, la congrégation risquait de se concentrer sur la musique, d'en oublier le sens des paroles et, du même coup, la raison d'être du chant. Autrement dit, lorsque la musique requiert davantage de concentration que le texte, on sort du cadre du sacerdoce universel et le culte devient un concert.

68. J. Calvin, *IRC*, III,xx,30, 31.

Cependant, devant la difficulté que représentait l'apprentissage des mélodies, Louis Bourgeois a eu la réaction inverse : lorsqu'il publie ses versions polyphoniques, puis son *Droict Chemin de Musique*, il souhaite justement remédier à la médiocrité du chant tel qu'il est pratiqué à ce moment-là. Dans la dédicace de ses *Pseaumes cinquante de David roy*, il dit qu'il « commençoye à avoir en desdaing ces chansons dissolues, desquelles on ne peut rapporter aucun fruit pour le contentement de l'esprit [...]. Car [...] ceste musique [...] ne convient point à la majesté de ces affections saintes et divines⁶⁹. » Au lieu d'accroître la difficulté, l'apport esthétique que constituait l'harmonisation devait contribuer à la réduire, et rendre ainsi au chant des psaumes sa dignité. N'oublions pas que la création du Psautier se situe dans une période charnière, pendant laquelle on passe de la modalité ecclésiastique à la tonalité classique. L'harmonisation d'un cantique ne pouvait qu'en renforcer la mémorisation, et favoriser l'adaptation de l'apprenant au système tonal qui était en train de se mettre en place.

Bourgeois sera écouté et, après lui, Goudimel, Philibert Jambe de Fer et Claude Lejeune ; mais, au moment de l'achèvement du Psautier, la polyphonie devait se pratiquer « ès maisons » ; le temple, ce sera pour plus tard.

L'absence d'instruments de musique

Calvin appréciait la musique instrumentale. Voici ce qu'il dit dans un *Commentaire* de 1554 : « Combien que l'invention de la harpe et autres instruments de musique, serve plutôt à volupté et délices qu'à nécessité, toutefois il ne faut pas la tenir pour superflue du tout, et mérite encore moins d'être condamnée. » En 1563⁷⁰, il précise que le texte biblique parle « de la fleute, de la harpe, du tambourin et d'autres instruments de musique » comme de « choses bonnes de leur nature », « qui ne doivent pas estre tirees par nous en mauvais usage, comme la musique en soi ne peut point estre condamnée ». Pourquoi alors les instruments ne franchissent-ils pas le seuil du sanctuaire ?

69. Weed, *Le Psautier*, 124.

70. Dans son sermon sur Job 21.11-12.

Essentiellement par prudence : « mais pource que le monde en abuse quasi tousiours, nous devons estre tant plus sur nos gardes [...] Nous voyons aujourd'hui que ceux qui usent de musique s'enveniment à l'encontre de Dieu, ils s'endurcissent⁷¹. » On ne peut pas courir le risque de laisser la musique faire une œuvre inverse de celle pour quoi elle a été créée ; en aucun cas elle ne doit constituer un piège pour le croyant.

Mais ce n'est pas toute l'explication. Je crois plutôt qu'il faut chercher une réponse dans la définition que Calvin donne de la musique sacrée dans la Préface au Psautier de 1542 : par « Musique, ie comprends deux parties, asçavoir la lettre, ou subiect et matière. Secondement le chant, ou la mélodie⁷². » Autrement dit, la musique, c'est un texte associé à une mélodie. La réflexion s'arrête là.

Comparons maintenant cette vision bipartite avec l'approche luthérienne : Luther reconnaît trois dimensions à la musique : *Wort* (le texte), *Gesang* (le chant) et *Klang* (le son, la résonance)⁷³. Si Calvin avait formulé les choses ainsi, le Psautier aurait eu droit à son accompagnement instrumental.

Par sa philosophie de la musique sacrée, Luther a ouvert la voie non seulement à l'accompagnement du chant d'assemblée, mais aussi à des orchestrations ultérieures très riches, par exemple celle de la mélodie du Psaume 68⁷⁴, présente dans la *Passion selon Saint Matthieu* de J.-S. Bach avec le texte « *O Mensch, bewein dein Sünde gross* », un cantique de pénitence sur un texte de Sebald Heyden de 1525. Bach propose une harmonisation contrapuntique du choral, interprété par un chœur qui dialogue avec l'orchestre ; pendant presque six minutes, l'assistance se recueille en écoutant la première strophe du cantique, elle en repère les phrases, mais elle ne chante pas⁷⁵. Il aurait été difficile à Calvin

71. CO, vol. XXII, col. 100. Cité d'après Weeda, *Le Psautier*, 26.

72. Weeda, *Le Psautier*, 159.

73. Weeda, *Le Psautier*, 13, note n° 14.

74. Voir ci-dessus, note 4.

75. CD J.-S. Bach, *Matthäus-Passion*, Harmoncourt/Prégardien, Warner Classics 2564 64347-2 DDD LC 04281, CD1 page 29.

de percevoir dans la *Passion* de Bach un mode d'expression du sacerdoce universel.

Choral polyphonique, orchestré, d'une part, psaume monodique *a capella* d'autre part : deux manières de glorifier Dieu par le chant. Faut-il sacrifier l'une à l'autre ? Calvin savait très bien qu'une mélodie est *en elle-même* un chant harmonieux, et que la chanter à l'unisson, c'est *déjà* faire de la belle musique.

Est-ce à dire, pour conclure, qu'en matière de musique d'Eglise, il faut *chanter et puis c'est tout* ? Le fait est que le Psautier de Genève, s'il s'est enrichi par l'apport successif de poètes et de musiciens de talent, s'il a permis de faire chanter les foules, reste un exemple de dépouillement dû, en grande partie, à la circonspection extrême du réformateur en matière de pratique musicale ecclésiastique. Il n'en est pas moins vrai que sur les vingt et une mélodies du recueil expérimental de 1539, la moitié ont été intégrées dans l'édition définitive ; que sur les cent vingt-cinq mélodies de cette édition définitive, plus de la moitié sont encore éditées aujourd'hui. Si ces mélodies ont franchi les barrières du temps et sont restées intactes, peut-on encore parler de vide esthétique ? Il suffit d'observer la variété de leur style, leur expressivité et leur dynamique interne, la fluidité de leur prosodie et, surtout, la cohérence entre la sémantique du psaume et l'atmosphère de ces mélodies, pour se convaincre que Calvin avait très bien compris ce qui faisait un beau cantique ; et que les contraintes qu'il a imposées au chant dans l'Eglise ont précisément assuré à ce corpus sa pérennité.

Annexe 1.

Editions successives du Psautier francophone de Strasbourg

Titre du recueil; auteur ou compilateur	Editeur et date d'édition	Localisation des exemplaires conservés	Nombre de mélodies
<i>Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chantz.</i> Jean Calvin	Jehan Knobloch 1539	München, Staatsbibliothek	21
<i>La manière de faire prieres aux eglises francoyses, tant devant la predication, comme apres, ensemble psaumes et canticques françoys qu'on chante aux dictes eglises [...]. Le tout selon la parolle de nostre Seigneur.</i> Pierre Brully	Wolfgang Köpfel 1542	Genève, Bibliothèque publique et universitaire	30
<i>La Forme des prieres et chantz ecclésiastiques</i> Jean Garnier	Jehan Knobloch 1545	perdu	34 + 19 ?
<i>Pseaumes de David, par Clement Marot, avec plusieurs autres compositions, mises de nouveau en chant.</i> Compilateur inconnu	Remi Guédon 1548	Wolfenbüttel	55
<i>Pseaumes de David mis en rime francoyse par C. Marot, avec plusieurs cantiques, comme on les chante en l'eglise francoyse d'estrobourg</i> Jean Garnier	1553	Genève	60

Annexe 2.

*Du prototype strasbourgeois à l'édition définitive
du Psautier de Genève*

Titre du recueil et date d'édition	Compositeurs	Poètes
<i>Aulcuns pseaulmes et cantiques</i> Strasbourg 1539	Greiter, Dachstein, Pollio, Vogtherr, chanson profane, Franc (?)	Calvin Marot
<i>La forme des priereset chantz ecclesiastiques</i> 1542	Greiter, Dachstein, Pollio, chanson profane, Franc	Calvin Marot
<i>Cinquante pseaulmes en françois par Clem. Marot</i> 1543, réimpression 1545	Greiter, Dachstein, Pollio, chanson profane, Franc	Marot
<i>Pseaulmes octante trois de David</i> 1551	Dachstein, Pollio, chanson profane, Franc, Bourgeois	Marot Bèze
<i>Pseaulmes de David</i> 1556	Greiter, Dachstein, Pollio, chanson profane, Franc, Bourgeois	Marot Bèze
<i>Les Pseaulmes mis en rime françoise Par Clement Marot, & Theodore de Beze</i> 1562	Greiter, Dachstein, Pollio, chanson profane, Franc, Bourgeois, Davantès	Marot Bèze

Sources

1°) Recueils de cantiques (Abréviation : RC)

Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant. A Strasbourg, Johannes Knobloch 1539. Edition en fac-similé, avec une introduction de Jan R. Luth, Brasschaat 2003.

Les Pseaulmes mis en rime françoise par Clément Marot, & Theodore de Beze. Genève,

Michel Blanchier, pour Antoine Vincent 1562. Edition en fac-similé avec une introduction de

Pierre Pidoux, Genève, Droz 2008.

The Whole Book of Psalmes, collected into Englysh metre by T. Starnhold I. Hopkins & others : conferred with the Ebrue, with apt Notes to synge them with al, Faithfully perused and allowed according to thordre[]appointed in the Quenes maiesties Iniunctions. Londres, John Day 1562.

Salmi di David, tradotti in lingua volgare italiana, & accommodati al canto de i Francesi per messer Francesco Perrotto. Genève, Jean II de Tournes 1603.

Louange et Prière, Psaumes, chorals, cantiques, chants liturgiques, adoptés par les Eglises évangéliques de France, Paris, Delachaux & Niestlé 1939.

Arc-en-ciel. Un recueil de chants au service de toutes les Eglises, Réveil Publications, Lyon 1988 & 1994.

Alléluia. Avec le Christ, dépasser les frontières, Un recueil de chants au service des Eglises francophones, Lyon, Olivétan 2005.

2°) Complément de bibliographie : ouvrages non cités en notes

Jean-Marc BERTHOUD, « Théodore de Bèze, pasteur et défenseur de la foi (1519-1605) », *La Revue réformée*, LVII, n° 240, 2006/5.

Charles BOST, *Histoire des protestants de France*, Carrières-sous-Poissy, La Cause 1998.

Félix BOVET, *Histoire du psautier des Eglises réformées*, Neufchâtel, Paris, Sandoz, 1872.

Jean CALVIN, *Institution de la Religion chrestienne*, 4 volumes, Genève, Robert Estienne 1560, réédition Genève, Labor et Fides 1967.

Martine DELAVEAU, *Bibles imprimées du XV^e au XVIII^e siècle conservées à Paris*, & Denise HILLARD, Catalogue collectif, Paris, Bibliothèque Nationale de France 2002.

Marc-François GONIN, *Les pseavmes de David mis en rime Française par Clement Marot et Théodore de Bèze*, adaptation en français actuel, Nîmes, éditions Vida 1998.

Daniel LORTSCH, *Histoire de la Bible française*, PERLE 1984.

Christian MEYER, *Les mélodies des Eglises protestantes de langue allemande, catalogue descriptif des sources et édition critique des mélodies. I. Les mélodies publiées à Strasbourg (1524-1547)*, Baden-Baden &

Bouxwiller, Collection d'études musicologiques, volume 74, Valentin Koerner 1987.

Pierre PIDOUX, *Le Psautier huguenot du XVI^e siècle. Mélodies et Documents*, 3 volumes, Bâle, Baerenreiter 1962.

Edith WEBER, *La musique protestante en langue française*, Musique – Musicologie n° 7, Paris, Honoré Champion 1979.

« Les mélodies du Psautier huguenot, des origines à nos jours », *La controverse interne au protestantisme, XVI^e-XX^e siècles, Actes du 2^e colloque Jean Boisset, VII^e colloque du Centre d'histoire des Réformes et du protestantisme, recueillis par M. Perronnet*, Université Paul Valéry – Montpellier, 1983, 185-200.

3°) Discographie : Les exemples musicaux sont référencés dans les notes n° 5, 21, 42, 52 & 76.

ÉGLISE VISIBLE ET INVISIBLE : L'ARCHITECTURE ECCLÉSIOLOGIQUE DE CALVIN

Michel JOHNER*

Résumé

Calvin, à la suite de Luther, et contre le catholicisme romain de son temps, plaide tout d'abord en faveur de l'invisibilité de l'Eglise, dont les limites ne sauraient être confondues avec celles d'une institution ecclésiale temporelle, quelle qu'elle soit. L'Eglise est d'abord et essentiellement « corps mystique du Christ », et à ce titre objet de foi.

Mais, dans un second temps, et sous l'influence de Bucer, Calvin, en lutte contre le protestantisme radical et spiritualiste, saura équilibrer son propos en revenant sur la visibilité institutionnelle de l'Eglise et donner à celle-ci un fondement théologique précis et solide.

Au fil des éditions successives de son *Institution chrétienne* (IV), Calvin, de 1536 à 1559, développe un véritable traité d'ecclésiologie, remarquable d'équilibre et de précision, intitulé « Des moyens extérieurs, ou aides, dont Dieu se sert pour nous conduire à Jésus-Christ son Fils et pour nous garder en lui », qui reste, jusqu'à aujourd'hui, pour les Eglises réformées, une référence incontournable.

* M. Johner est professeur d'éthique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

Introduction

En l'année anniversaire 2009, nombreuses ont été les études publiées sur la théologie de Jean Calvin, mais relativement rares, curieusement, les références à son ecclésiologie¹ ; c'est à se demander si cette ecclésiologie mérite qu'on s'y intéresse ou représente une contribution réelle au développement de la théologie protestante. Le lecteur appréciera.

Pour d'autres doctrines, les données sont dispersées dans les différents écrits du réformateur. Mais l'ecclésiologie de Calvin, à l'exception de certains développements sur les sacrements, se trouve pour l'essentiel dans l'*Institution de la religion chrétienne*². Dans sa dernière édition, en particulier, elle apparaît comme une doctrine élaborée et complète. Ganoczy ira jusqu'à dire d'elle : « une des synthèses les moins inachevées de toute la théologie du réformateur³. »

De plus, particularité très stimulante pour l'étude, le lecteur peut observer, sur le sujet, l'évolution et le développement de la pensée de Calvin au fil des éditions successives de l'*Institution*, partant de la première édition (la bâloise, de 1536, en latin) à la dernière (la genevoise, de 1559, en français, et rééditée une dernière fois par Calvin lui-même en 1562) portant comme sous-titre « Nouvellement mise en quatre livres, et distinguée par chapitres, en ordre et méthode bien propre, augmentée aussi de tel accroissement qu'on la peut presque esti-

1. A signaler parmi les publications récentes sur l'ecclésiologie de Calvin : Christopher L. Elwood, « La théologie ecclésiale de Calvin et le salut de l'être humain », et Eva-Maria Faber, « Une interdépendance comme don et comme mission. A propos de la conception calvinienne de l'Eglise », dans Martin Ernst Hirzel et Martin Salimann (sous la direction de), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influence sur l'Eglise et la société*, Genève, Labor & Fides, 2008, 143-164 et 191-222, ainsi que Robert Kingdom, « Calvin et la discipline ecclésiastique », *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, t.155, 2009, 117-128.

2. Pour le texte de l'*Institution chrétienne*, nous recommandons l'édition scientifique *Institution de la religion chrétienne*, édition critique avec introduction, notes et variantes, publiée par Jean-Daniel Benoit, Paris, Vrin, 1957-1963, comme aussi, pour une première lecture, la nouvelle édition mise en français moderne par Marie de Védrines et Paul Wells, Aix-en-Provence/Charols, Kerygma/Excelsis, 2009, 1516 p. Pour le texte de 1541 (première édition en français), nous recommandons l'édition remarquable d'Olivier Millet : *Institution de la religion chrétienne* (1541), Genève, Droz, 2008.

3. A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, collection Unam Sanctam, n° 48, Paris, Le Cerf, 1964, 183.

mer un livre nouveau⁴. » Ces éditions successives brossent un tableau vivant de l'évolution de la pensée ecclésiologique de Calvin entre l'âge de 27 et de 53 ans, deux ans avant sa mort.

Pour cette étude comparative des éditions successives de l'*Institution*, je suis très redevable au chapitre II de la seconde partie de la thèse de A. Ganoczy (intitulée « La doctrine ecclésiologique de Calvin »), qui m'a servi de portail et a largement inspiré l'étude que je présente aujourd'hui⁵. Les notes critiques de l'édition scientifique de J.-D. Benoit fournissent également de précieuses indications sur les dates des modifications successives du texte⁶. Enfin, le texte des différentes éditions de l'*Institution* est accessible dans les œuvres complètes de Calvin⁷.

Afin d'éviter la dispersion, j'ai volontairement laissé de côté les développements qui concernent le pédobaptisme de Calvin et sa théologie de la sainte cène, lesquels ont fait l'objet d'études spécialisées et ne modifient pas l'architecture ecclésiologique générale que nous allons présenter.

I. Le visible et l'invisible, perspective générale

A. UNE DISTINCTION FONDAMENTALE

L'ecclésiologie de Calvin est tout entière construite autour d'une distinction, fondamentale pour lui (comme aussi pour

4. Nous répertorions les diverses éditions de l'*Institution* de la manière suivante :

- | | |
|------|---|
| 1536 | Première édition latine (Calvin a 27 ans). |
| 1539 | Seconde édition latine, strasbourgeoise. De retour à Genève, Calvin publie en 1541 une traduction française de l'édition latine de 1539, traduite par lui-même, premier ouvrage de théologie en langue française. |
| 1543 | Troisième édition latine, traduite et éditée en français en 1545. |
| 1545 | Quatrième édition latine. |
| 1550 | Cinquième édition latine, traduite en 1551. |
| 1553 | Sixième édition latine, traduite en 1553. |
| 1554 | Septième édition latine, traduite en 1554. |
| 1559 | Huitième et dernière édition latine, traduite en 1560, et rééditée en 1562, deux ans avant sa mort (Calvin a 53 ans). |

5. A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 183-222.

6. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, édition critique avec introduction, notes et variantes, publiée par Jean-Daniel Benoit, Paris, Vrin, 1957-1963.

7. J. Calvin, *Opera quae Supersunt Omnia*, Corpus Reformationum XXIX, Brunsvigae, Schwetschke et Filium, 1863-1865, volumes I, II et III.

Zwingli), entre ce qu'il appelle l'« Eglise visible » et l'« Eglise invisible »⁸.

Dès l'édition latine de 1543, Calvin écrit :

« L'Ecriture sainte parle de l'Eglise de deux manières. En utilisant ce terme, elle évoque, parfois, l'Eglise telle qu'elle est en Vérité, et qui ne comprend que ceux qui, par la grâce de l'adoption, sont enfants de Dieu et, par la sanctification de son Esprit, sont de vrais membres de Jésus-Christ. Dans ce cas, elle envisage non seulement les saints qui habitent sur la terre, mais aussi tous les élus depuis le commencement du monde. Souvent aussi, l'Ecriture évoque, par le nom d'Eglise, la multitude de personnes disséminées partout dans le monde, qui fait profession d'honorer Dieu et Jésus-Christ, qui atteste de sa foi par le baptême, témoigne de son unité en matière de doctrine et d'amour, et adhère à la Parole de Dieu, dont elle veut garder la prédication selon le commandement de Jésus-Christ.

Dans cette Eglise se trouvent, mêlés aux autres membres, des hypocrites qui n'ont rien de Jésus-Christ, sauf le nom et l'apparence : les uns sont ambitieux, les autres avares, d'autres sont médisants, certains mènent une vie dissolue. Ils sont tolérés pour un temps, ou parce qu'on n'a pas de preuve pour les condamner, ou parce que la discipline n'est pas toujours ce qu'elle devrait être.

Mais de même qu'il nous faut croire l'Eglise qui est invisible, pour nous, et connue de Dieu seul, de même, il nous est ordonné d'avoir en honneur cette Eglise visible, et de nous maintenir dans sa communion.⁹ »

L'interprétation de ces lignes a inspiré bien des débats parmi les spécialistes de Calvin¹⁰, mais il est indubitable que, de son point de vue, tout ce que la Bible enseigne sur l'Eglise n'est pas réductible à une proposition simple. L'Ecriture en parle de deux manières, que la théologie doit savoir distinguer et respecter.

8. Sur ce point, Calvin suit la position de Zwingli, qui est aussi celle de la *Confession d'Augsbourg* (VII-VIII) du 15 juin 1530, et inspirera lui-même la *Confession de foi de Westminster* (XV, 1-2) de 1649.

9. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 2009, IV,i,7, 954-955. Le même texte dans l'édition française de 1545, cité par A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 203-204 : « La sainte Ecriture parle de l'Eglise en deux sortes. Car aucunes fois [MJ : jamais. N.B. Par la mention de mes initiales (MJ), je signalerai dans cette étude les propositions de traductions ou de paraphrases qui sont les miennes.] en nommant l'Eglise, elle entend seulement celle qui est devant Dieu [Latin de 1543 : *quae revera est coram Deo*. Français de 1560 : l'Eglise qui est telle à la vérité.], en laquelle ne sont compris sinon ceux qui [MJ : uniquement ceux qui], par la grâce d'adoption, sont enfans de Dieu, et par la sanctification de son esprit, sont vrais membres de Iesus Christ.

Mais distinguer ne signifie pas séparer, et encore moins opposer. L'erreur, dans l'interprétation de ces paroles de Calvin, serait d'opposer les deux Eglises, comme s'il y avait, d'un côté, une Eglise essentielle et invisible et, de l'autre, une réalité accessoire et apparente, accidentelle et temporelle, qui serait, elle, vouée à disparaître et n'aurait pas de statut divin dans l'ecclésiologie.

A. Lecerf rend compte de cette articulation en disant :

« L'Eglise invisible, pour Calvin, est l'Eglise «idéale», telle que Dieu l'a contemplée dans le pacte d'élection avec le Christ (MJ : l'Eglise dans sa perfection eschatologique)¹¹. Mais l'Eglise doit, pour se constituer dans sa plénitude, apparaître comme un institut de salut et d'éducation à la sainteté, avoir une manifestation visible dans l'histoire (...). Et l'Eglise visible (dont le cercle déborde en ce sens de celui de l'Eglise invisible) est le cercle de l'alliance de grâce. Il comprend tous les professants et leurs enfants, quelle que soit la qualité de leur profession de foi, sincère, superficielle, conventionnelle, ou même simulée¹². »

Puis Lecerf de préciser : « Dans la théologie de Calvin, (...) la doctrine de l'Eglise invisible, qui se rattache elle-même à la doctrine de l'élection au salut, assure ses droits à la personne du croyant. La doctrine de l'Eglise visible, quant à elle, confère à la société religieuse ses titres de pérennité et se rattache (...) à la doctrine de l'alliance de grâce (...). Chez Calvin, l'Eglise invisible et

Souvent (*saepe*) par le nom d'Eglise elle signifie toute la multitude des hommes, laquelle estant esparse en diverses régions du monde, fait une mesme profession d'honorer Dieu et Iesus Christ [MJ : tous ceux qui professent la foi chrétienne, dispersés dans le monde] a le baptesme pour tesmoignage de sa foy [MJ : Tous ceux qui], en participant à la Cène, protestent d'avoir unité en doctrine et en charité : et consentante [MJ : consentent] à la Parole de Dieu, de laquelle elle [MJ : ils] veut [MJ : veulent] garder la prédication, suyvnt le commandement de Iesus Christ. En ceste Eglise, il y a plusieurs hypocrites meslez avec les bons, qui n'ont rien de Iesus Christ hors que le titre et l'apparence : (...) lesquels sont tolerez pour un temps (...) des hypocrites qui n'ont rien de JC, sauf le nom et l'apparence : les uns sont ambitieux, les autres avares, d'autres sont médisants, certains mènent une vie dissolue. Ils sont tolérés pour un temps, ou parce qu'on a pas de preuve pour les condamner, ou parce que la discipline n'est pas toujours ce qu'elle devrait être. Pourtant comme il nous est nécessaire de croire l'Eglise invisible à nous, et connue à un seul Dieu: aussi il nous est commandé d'avoir ceste Eglise visible en honneur (latin de 1543 : *quae respectu hominum Ecclesiae dicitur*) et de nous maintenir en la communion d'icelle. »

10. Détails sur ce débat : cf. A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 203-204.

11. Par la mention de mes initiales (MJ), je signalerai dans cette étude les propositions de traductions ou de paraphrases qui sont les miennes.

12. A. Lecerf, « La doctrine de l'Eglise dans Calvin », *Etudes calvinistes*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1999 (édition originale Delachaux et Niestlé Neuchâtel 1949, 61-62 (c'est nous qui remodelons la phrase).

l'Eglise visible ne sont ni confondues ni séparées, elles sont logiquement distinguées et organiquement unies¹³. »

B. LES FAUSSES REPRÉSENTATIONS DE CE RAPPORT

Calvin, parlant de l'Eglise, utilise également d'autres couples d'expressions qu'il ne faut pas confondre les uns avec les autres.

1. *Vraie et fausse Eglise ?*

Notamment, ce que Calvin dit de l'Eglise visible et invisible ne doit pas être confondu avec ce qu'il dit de la *vraie* et de la *fausse* Eglise¹⁴. Car ce qu'il appelle vraie et fausse Eglises sont toutes deux visibles, aussi concrètes l'une que l'autre.

Lorsqu'une Eglise devient « fausse » (entendez : lorsqu'une institution religieuse perd les marques de l'ecclésialité), elle n'en devient pas invisible pour autant ! Si tel était le cas, et si toutes les fausses Eglises mouraient ou devenaient invisibles, nous n'aurions plus aucun problème ecclésiologique à résoudre, et notre étude serait terminée ! Positivement, de même, l'Eglise réputée « vraie » ne glisse pas dans l'invisibilité. Fort heureusement, elle ne s'affranchit pas de diverses formes d'incarnation.

Confondre les deux couples d'expression, comme cela se produit parfois dans le spiritualisme évangélique, revient en pratique à ramener l'Eglise véritable à l'Eglise invisible, qui serait la seule essentielle. Comme le dit A. Birmelé : « Une identification des deux questions conduirait à comprendre l'Eglise invisible, communauté des croyants, comme étant la vraie Eglise et par conséquent la visible comme étant la fausse. Pareille conclusion serait fatale, car elle n'entraînerait qu'une compréhension négative de l'Eglise visible¹⁵. »

2. *Eglise locale et Eglise universelle ?*

Parlant d'Eglise visible et invisible, Calvin ne parle pas non

13. *Ibid.*, 56.

14. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 2009, IV,ii, 974-985. Cette notion de vraie et de fausse Eglise est aussi présente dans la *Confession de foi de La Rochelle* de 1559, articles 27 et 28.

15. A. Birmelé, « Eglise », *Encyclopédie du protestantisme*, Paris et Genève, PUF et Labor et Fides, 2006, 422.

plus d'Eglise locale et d'Eglise universelle, puisque, à ses yeux, visibilité et invisibilité sont deux traits qui traversent à la fois l'Eglise universelle et l'Eglise locale ! Le rapport du visible et de l'invisible, de son point de vue, n'équivaut pas au rapport d'un fragment avec un tout, puisque le fragment lui-même (en l'occurrence l'Eglise locale) est porteur de cette ambivalence. En outre, l'universalité de l'Eglise ne s'affranchit pas non plus de diverses formes de visibilité.

3. Une relation dialectique ?

De nombreux spécialistes de Calvin, surtout dans la mouvance du barthisme d'après-guerre, ont parlé à ce propos de « rapports dialectiques ».

J. Courvoisier, par exemple, leur fait écho en écrivant : « Chez Calvin, il y a deux voies d'approche pour traiter la question de l'Eglise. Ces deux voies correspondent à ce qu'il appelle l'Eglise visible et l'Eglise invisible. Dans leur dépendance réciproque, elles illustrent ce que l'on peut appeler *le principe dialectique de l'ecclésiologie du réformateur*, (...) l'aspect visible nous renvoyant à la réalité invisible et la réalité invisible nous obligeant à considérer l'indispensable réalité visible, de telle sorte que l'on ne peut comprendre ce qu'est l'Eglise sans ce mouvement. La doctrine de l'Eglise n'a rien de statique¹⁶. »

Cet appel à la dialectique est certainement utile sur ce thème, pour éviter les interprétations sélectives ou les harmonisations forcées des textes de Calvin. Mais elle a pour défaut majeur, de mon point de vue, de conclure trop vite à la contradiction et au paradoxe, là où Calvin ne perçoit que de la cohérence, des relations harmonieuses et fécondes.

Dans l'esprit de la dialectique, les deux affirmations initiales sont posées *a priori* comme contradictoires, et la vérité divine située dans le dépassement des deux termes du paradoxe, qui tous deux conduisent à cette vérité, sans jamais lui correspondre.

16. J. Courvoisier, « La dialectique dans l'ecclésiologie de Calvin », dans *Regards contemporains sur Jean Calvin*. Actes du Colloque Calvin, Strasbourg 1964, *Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 39, 1965, 86 (c'est nous qui soulignons).

Alors que, chez Calvin, les deux propositions (en l'occurrence Eglises visible et invisible) désignent deux aspects complémentaires de l'Eglise, qui, droitement posés, ne sont pas contradictoires, pas plus qu'ils n'ont à être dépassés ici-bas. Tous deux reçoivent un statut théologique positif. Tous deux ont un rôle essentiel à jouer dans l'histoire du salut et font partie de la pensée de Dieu pour l'Eglise.

Pour Calvin, ce rapport du visible et de l'invisible est aussi un mystère (au sens théologique du terme) qui ne se laisse pas rationaliser. Il demande à être cru, et doit être respecté dans les limites et avec les équilibres que la Révélation elle-même lui donne.

C. LA JUSTE REPRÉSENTATION DE CE RAPPORT

La question de l'articulation du visible et de l'invisible en ecclésiologie n'a cessé d'être débattue dans la tradition protestante du XVI^e siècle jusqu'à aujourd'hui, soit pour atténuer la distinction entre les deux (P. Althaus, K. Barth)¹⁷, soit, au contraire, pour renforcer leur opposition (E. Brunner, P. Tillich)¹⁸.

Comment est conçue, chez Calvin lui-même, l'articulation du visible et de l'invisible ? Il n'est pas facile de trouver les mots justes pour le dire. Je risquerai pour ma part une image qui aura elle aussi ses limites : celle d'un fruit ou, plus précisément, du rapport entre le noyau du fruit et sa peau extérieure.

Dans l'ordre des causes et des effets, c'est le noyau qui est premier, c'est lui qui est la source, le génome ou le principe vital grâce auquel l'ensemble de ce fruit singulier se développe. Telle est, pour Calvin, la notion d'Eglise invisible (ou du « corps mystique du Christ ») sans laquelle la doctrine de l'Eglise, à ses yeux, serait littéralement « décapitée » ou « énucléée ».

17. Suivant les indications données par A. Birmelé (p. 421) : cf. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 1947-1948, Gütersloh, Mohn, 1969^s, 510ss, et K. Barth, *Dogmatique*, II/2*, 1942, Genève, Labor & Fides, 1958.

18. Suivant A. Birmelé, *ad. loc.* : cf. E. Brunner, *Le malentendu de l'Eglise*, Neuchâtel, Meiseiller, 1956 (édition originale 1951), et P. Tillich, *Théologie systématique, IV : La vie de l'Esprit*, 1963, Genève, Labor & Fides (édition originale 1991).

Mais ce noyau, dans le rapport que les hommes peuvent avoir avec lui, n'est pas perceptible de façon immédiate. Il est dissimulé *à l'intérieur* d'un fruit. Il est donc *invisible a priori*. Dans leur expérience existentielle, les hommes ne peuvent accéder à lui qu'en mordant résolument dans la peau et la chair du fruit, elles bien visibles, qu'en franchissant progressivement, dans la foi, toute la distance qui semble séparer la peau du noyau, en s'appropriant de façon personnelle toute la matière qui les « sépare ». Cet emballage visible, c'est, pour Calvin, la doctrine de l'alliance de grâce, établie par la *promesse* de salut que Dieu, dans l'histoire, a adressée à Abraham et transmise après lui à ses enfants, sous la forme d'un serment, avant même qu'ils en aient conscience¹⁹.

D. UNE DOUBLE PERSPECTIVE APOLOGÉTIQUE

Une autre précision importante pour comprendre ce qui va suivre : c'est la double perspective apologétique dans laquelle s'est développée historiquement l'ecclésiologie de Calvin.

Il s'agit, tout d'abord, pour Calvin, de se démarquer de l'ecclésiologie catholique – son « aile droite » ecclésiologique, si je puis dire – qui tendait à confondre l'Eglise ou le corps du Christ avec une institution ecclésiastique temporelle, en l'occurrence l'institution romaine catholique²⁰. Et Calvin, dans ce premier combat, rejoint totalement Luther dans la proclamation de l'invisibilité de l'Eglise.

19. Quel est donc le fondement de l'ecclésiologie ? La question, du point de vue de Calvin, peut être abordée sous deux angles distincts. Elle peut être posée, tout d'abord, du point de vue de l'éternité et de l'invisibilité (c'est là sans doute le choix le plus judicieux dans une approche proprement théologique de la question, et c'est le choix le plus habituel de Calvin), et il convient de parler en premier lieu de l'Eglise invisible, de poser comme fondement la christologie et la doctrine de l'élection éternelle.

Mais la question peut aussi, en second lieu, être posée du point de vue de la temporalité et de l'expérience existentielle que les hommes sont appelés à en faire, et le discours ecclésiologique commencera légitimement par l'Eglise visible : parlant en premier lieu de l'Alliance, du ministère de la Parole, pour évoquer, en second lieu, la foi personnelle en cette parole, et finir, enfin, par la doctrine de l'élection éternelle et la christologie, qui en deviendront, pour les croyants, le couronnement positif.

Toutefois, ces deux chemins de pensée ne sont pas contradictoires dans l'appréhension de l'objet commun qui les relie. Certes, « on reconnaît un arbre à son fruit » (c'est grâce à ses fruits que les hommes parviennent à identifier tel ou tel arbre, de façon rétrospective), mais cela ne permet pas pour autant de renverser l'ordre des causes et des effets, et d'en déduire que l'existence de cet arbre particulier serait objectivement postérieure à l'apparition de son fruit.

20. La critique de l'ecclésiologie catholique romaine occupe une place considérable dans l'*Institution*, puisque, sur les vingt chapitres que comporte l'ouvrage dans sa version finale, une douzaine sont consacrés exclusivement à la critique du catholicisme (et de la « cruelle tyrannie de la papauté ») et plusieurs autres de façon indirecte.

Mais il s'agit aussi pour Calvin, en second lieu, de se démarquer, à l'extrême opposé, des idées ecclésiologiques du protestantisme radical (anabaptiste ou autre) – son « aile gauche » ecclésiologique, si je puis dire – qui, par spiritualisme ou mysticisme, tendait à vider l'institution ecclésiastique et les ministères institués de leur nécessité ou statut théologique positif, ceux dont l'ecclésiologie courait le risque, aux yeux de Calvin, de disparaître dans l'invisibilité²¹. Et c'est sur ce second front apologétique, et sous l'influence de son séjour à Strasbourg et de Bucer, que Calvin va développer sa pensée sur la visibilité de l'Eglise.

Dans quelle mesure les catholiques et les anabaptistes de l'époque se seraient-ils reconnus dans les idées que Calvin leur prêtait ? La question mérite d'être posée. Le ton de son discours surprend par sa violence et son absence de nuances. Les réactions de Calvin sont tellement vives qu'on peut se demander parfois s'il ne tombe pas dans la caricature, et si ses aversions, largement partagées avec Bucer, ne sont pas motivées par des raisons extérieures à la théologie et l'exégèse. Mais telle était, en tous les cas, l'image qu'il voulait donner de ces deux « périls » ecclésiologiques. Ce sont là deux visions de l'Eglise que Calvin entend renvoyer dos à dos, et qui se trouvent, à ses yeux, à égale distance de ce qu'il pense être l'enseignement de l'Ecriture.

E. UNE CONSTRUCTION

AUTOUR DE TROIS AXES DIRECTEURS

Dans cette double perspective apologétique, comment se construit la pensée de Calvin sur l'Eglise au fil des éditions successives de l'*Institution chrétienne* ? Essentiellement autour de trois axes directeurs, que nous évoquerons successivement, et qui, de mon point de vue, ne sauraient être comprimés ou confondus sans tordre la pensée du réformateur.

21. La tentation inverse (confondre l'Eglise invisible avec sa propre organisation ecclésiastique) s'est aussi rencontrée dans certains mouvements du protestantisme radical, qui affichaient l'ambition de pouvoir établir, sur la terre, dans la temporalité présente, l'Eglise, dans sa pureté et sa perfection eschatologique. Mais, de façon générale, le protestantisme radical a davantage été induit par la tentation inverse : un spiritualisme et un individualisme qui relativisent l'importance de l'institution ecclésiastique au nom de l'inspiration personnelle et du sacerdoce universel des croyants.

1. L'ecclésiologie de Calvin a tout d'abord *une clé de voûte*, qui se situe, avec les précisions posées plus haut, dans l'invisibilité (et dirigée donc contre le catholicisme) : la christologie (le corps mystique du Christ et l'absolue efficacité de la médiation du Christ) et la doctrine de l'élection.

2. Elle a ensuite (cette fois dans la visibilité, et dirigée contre l'anabaptisme) *une colonne vertébrale*, qui est le ministère public de la Parole et des sacrements, et donne corps à ce que Calvin appelle la *maternité de l'Eglise visible*.

3. Et, enfin, toujours dans la visibilité, un fondement, ou une pierre angulaire (et toujours dirigée contre l'anabaptisme) qui est la doctrine de l'alliance de grâce, laquelle, du point de vue de la condition humaine, fonde et encadre le tout, comme l'emballage dans et par lequel Dieu choisit de mettre les hommes en relation avec la grâce qu'il veut leur faire.

II. La clé de voûte : L'invinsibilité de l'Eglise, opposé au catholicisme romain

La première édition latine de l'*Institution* de 1536 n'aborde, dans son introduction (l'« Epître au Roi ») et dans un court chapitre, que la seule doctrine du corps mystique du Christ. Ce texte servira de base à toute l'évolution ultérieure de la doctrine de Calvin sur l'Eglise. On le retrouvera dans toutes les éditions de l'*Institution*, textuellement ou substantiellement. Comme le dit A. Ganoczy, « beaucoup d'éléments nouveaux y seront ajoutés, mais rien d'important n'y sera retranché »²².

A 27 ans, Calvin, dans ce texte fondateur, soutient que l'essentiel de l'Eglise est situé dans la transcendance et dans l'invisible. Il le dit par réaction contre l'immanentisme et l'abus de puissance attribués à la papauté. Son propos est d'abattre toute prétention humaine à la souveraineté sur l'Eglise et d'affirmer sur l'Eglise la seule Seigneurie de Dieu et du Christ.

22. A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 190.

A. LE CORPS MYSTIQUE DU CHRIST

Répondant aux adversaires qui accusent le parti luthérien de détruire la structure de l'Eglise et l'unité du corps ecclésial, Calvin déclare :

« L'Eglise du Christ a vescu et vivra tant que le *Christ regnera à la dextre de son Père* : de la main duquel elle est soutenue, de la garde duquel elle est armée, de la vertu duquel elle est fortifiée. » Elle existe et subsiste grâce à la royauté céleste de son Fondateur et Chef, qui transcende infiniment tout ce qui est temporel ou lié à l'espace. »

Et Calvin enchaîne : « Les adversaires des évangéliques (MJ: protestants) sont bien loin de la vérité, quand ils ne reconnaissent point l'Eglise, *si elle ne se voit* présentement à l'oeil, et la veulent enclorre (MJ: enfermer) en certaines limites, auxquelles elle n'est nullement comprise (MJ: enfermée). Oui, ils ont tort, parce qu'ils ont oublié que l'Eglise participe à la transcendence de son Roi glorieux et éternel. C'est pour cela qu'ils requierent toujours une forme d'Eglise visible et apparente. Voire même, dans leur aveuglement, ils constituent icelle forme au siège de l'Eglise romaine et en l'état de leurs Prelats (MJ : ils confondent sa forme avec celle de). Nous, au contraire, *affirmons que l'Eglise peut consister sans apparence visible* (MJ : c'est nous qui soulignons). Elle n'est donc pas là où sont les cadres inventés par les hommes. Elle n'est liée ni à un lieu géographique, ni à une tradition temporelle, mais seulement aux éléments qui lui viennent d'en haut: à la prédication de la Parole de Dieu et à l'administration des sacrements bien institués²³. »

Et à l'accusation de briser l'unité ecclésiale et de déchirer l'Eglise, Calvin répond : « Si le peuple de Dieu est un, c'est que son conducteur et prince est le Christ unique. (...) Si elle est une, c'est qu'elle est le corps du Christ qui ne peut pas avoir deux ou trois corps. (...) Ce n'est pas le chef visible, ou la tête visible, qui tient le corps assemblé²⁴. »

De plus, rien ne saurait mettre en échec la souveraineté du Christ. Calvin, commentant le livre des Rois (1 Rois 19.18) : « Il y a sept mille hommes qui n'ont pas fléchi les genoux devant Baal. Quand on verrait la désolation la plus horrible, et qu'il n'y

23. Texte de l'*Institution* de 1536, traduit du latin et cité par A. Ganoczy, *ibid.*, 184-185, référence à *Opera Omnia*, 3, 26ss.

24. Texte de l'*Institution* de 1536, in A. Ganoczy, *ibid.*, 186 (dans cette citation, les paroles de Calvin et les commentaires de Ganoczy sont entremêlés).

aurait plus de résidus de l'Eglise, sachons que la mort de Christ demeure fructueuse, et que Dieu garde miraculeusement son Eglise comme en cachette. Jézabel ne peut arriver à anéantir le troupeau du Seigneur²⁵. »

B. LA DOCTRINE DE L'ÉLECTION

Dans ce texte fondateur de 1536, Calvin, pour donner à son ecclésiologie des formes de solidité supplémentaires, fait aussi largement référence à la doctrine de l'élection. De l'inamissibilité de la grâce justificatrice, Calvin déduit l'indestructibilité de l'Eglise. Et sur l'inamissibilité individuelle de la grâce, il fonde l'indéfectibilité collective de l'Eglise : « Ceux qu'il avait lui-même élus selon sa prédestination éternelle (...), les siens, Dieu les a conservés au milieu de ces erreurs et ténèbres qui ont défigurés le vrai visage de l'Eglise, bien qu'ils fussent épars et cachez. Il a appris de les garder et en la confusion de Babylone, et en la flamme de la fournaise ardente²⁶. » Et de l'Eglise invisible, il dit : « Il faut laisser à Dieu seul le privilège de connaître son Eglise, dont le fondement est son élection éternelle²⁷. »

Du reste, la place importante que Calvin donne à la doctrine de l'élection dans ce développement sur les fondements de l'Eglise, de notre point de vue, n'est pas sans ambiguïtés théologiques, quand on sait que Calvin n'a pas confondu l'alliance de grâce (fondement de l'appartenance à l'Eglise visible et signifié du baptême) et l'élection au salut (l'héritage des seuls croyants), ni pensé que tous les membres de l'Eglise visible auraient en commun, au départ, une commune assurance de l'élection (au sens sotériologique du terme).

Toutefois, il est utile de faire remarquer que la référence à l'élection, ici, s'entend essentiellement de l'Eglise invisible. Le lecteur à qui la distinction du visible et de l'invisible n'est pas

25. Cité par J. Courvoisier, « La dialectique dans l'ecclésiologie de Calvin », 92, en référence à *Institution*, IV,1,2.

26. Texte de l'*Institution* de 1536, in A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 185, référence à *Opera Omnia*, 3, 26ss (dans cette citation, les paroles de Calvin et les paraphrases de Ganoczy sont entremêlées).

27. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 2009, IV,1, 947.

familière doit y être particulièrement attentif : si la doctrine de l'élection éternelle change le regard de Calvin sur l'Eglise visible, ce n'est que de façon indirecte. Non pas dans le sens où tous les membres de l'Eglise visible seraient individuellement élus, mais dans le sens où l'Eglise visible serait comme la « pépinière » de l'élection, ou le cadre privilégié choisi par Dieu pour que naissent à la foi, dans l'histoire, les élus de Dieu.

Pour prendre une autre image, celle d'un navire ou d'un paquebot en lutte avec la tempête : c'est, pourrait-on dire, la certitude de la présence dans la navire d'élus de Dieu (à l'identité et au nombre inconnus) qui fonde chez Calvin la certitude de l'indestructibilité du navire et l'assurance de son arrivée à bon port. Ce n'est qu'en vertu du mariage qui, dans le Conseil de Dieu, unit les Eglises visible et invisible, que l'Eglise visible va, par ricochet, bénéficier des prérogatives de l'élection.

C. CONVICTIONS COROLLAIRES

1. *Dieu seul connaît les siens*

L'invisibilité de l'Eglise se traduit également, chez Calvin, par plusieurs considérations pratiques, qui vont devenir des classiques dans l'argumentaire protestant. Notamment, parlant du salut et de l'élection, l'affirmation que *Dieu seul connaît les siens* : « Dieu seul a le privilège de connaître ceux qui sont les siens, comme j'ai rappelé que Paul l'a dit (2 Tm 2.19). En fait, afin que les hommes ne soient pas trop péremptoirs, Dieu a établi clairement et nous avertit, quotidiennement, par l'expérience, que ses jugements secrets dépassent notre compréhension. En effet, d'une part, les personnes qui semblaient totalement perdues et qu'on tenait pour des cas désespérés sont ramenées sur le droit chemin ; d'autre part, celles qui semblaient fermes trébuchent. C'est pourquoi, selon la prédestination de Dieu, cachée et secrète, comme le dit Augustin, il y a beaucoup de brebis hors de l'Eglise et beaucoup de loups dedans (*Homélies sur l'Evangile de Jean*, 45.12)²⁸. » Et de l'Eglise invisible, Calvin dit : « Il faut laisser à Dieu seul le privilège de connaître son Eglise, dont le fondement est son élection éternelle²⁹. »

28. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 2009, IV.i, 955.

29. *Ibid.*, IV.i, 947.

De son point de vue, les jugements des hommes ne porteront jamais que sur l'apparence des choses. Et du cœur de l'homme, de la vérité profonde et intime de chacun, Dieu seul est et demeure le juge.

Ici est aussi marquée, pour Calvin, la limite de la discipline ecclésiale, qui, de son point de vue, ne peut appréhender la vérité profonde des personnes, ou avoir prise sur elle, mais uniquement évaluer la cohérence *externe et apparente* de leur comportement avec la profession de foi chrétienne. D'où aussi l'exercice, dans l'Eglise, d'un jugement de charité qui concerne non seulement les sanctions disciplinaires (les excommunications temporaires), mais aussi les situations les plus favorables : lorsque la foi est confessée, le jugement par lequel le confesseur est admis dans la communion de l'Eglise est aussi un *jugement de charité*, par lequel il est crédité d'intentions authentiques, malgré les nombreuses imperfections et contradictions qui demeurent en lui³⁰.

2. La mixité de l'Eglise visible: la cohabitation des croyants et des incroyants

Une autre facette de l'invisibilité de l'Eglise sera, pour Calvin, à la suite de Zwingli et d'une importante tradition patristique³¹, la *mixité* irréductible des croyants et des incroyants au sein du peuple de l'Eglise visible. C'est la conviction que l'Eglise visible, jusqu'à la fin des temps, restera ici-bas un corps *mixte*, dans lequel *cohabiteront des croyants et des incroyants*, à l'image, dans l'Evangile, de la parabole du bon grain et de l'ivraie.

Dans l'édition latine de l'*Institution* de 1539, nous trouvons une longue diatribe contre les anabaptistes, censément « destructeurs de

30. Ainsi que le précise A. Lecerf dans « la doctrine de l'Eglise dans Calvin », 70 : « L'Eglise parfaite est invisible, dans le sens où Dieu seul connaît avec une certitude infaillible ceux qui sont siens, ceux qui sont les membres du corps du Christ (au sens le plus absolu du terme). L'Eglise est visible par la profession que font les hommes qui se disent chrétiens de suivre la parole de Dieu et de pratiquer les sacrements selon l'institution du Christ. » « Mais comme nous ne pouvons juger de cette profession que par un jugement faillible de charité nous ne savons pas avec certitude si une Eglise visible locale quelconque coïncide dans sa totalité avec l'Eglise qui est telle en vérité. ».

31. Dans l'Eglise des premiers siècles, il a été beaucoup débattu de la présence des hypocrites dans l'Eglise. Et la position de l'orthodoxie, sur ce sujet, a été définie en réaction contre le donatisme, en particulier par Augustin.

toute autorité ». Calvin y oppose la référence à plusieurs paraboles évangéliques : la parabole du filet, du champ, comme aussi l'exemple peu glorieux de l'Eglise de Corinthe. Nous citons ici sa traduction française de 1541 – édition reconnue par les historiens de la langue française comme étant la première tentative d'exprimer la théologie chrétienne en français – dans la récente édition critique d'O. Millet :

« Les anabaptistes faillent aussi de leur part (MJ : sont fautifs) en tant qu'ils outrepassent la mesure. Car là où nostre Seigneur requiert qu'ilz usent de clemence, la laissant derrière (MJ : laissant de côté cette clémence) ilz s'adonnent du tout à rigueur et severité. Car en estimant qu'il n'y a nulle Eglise sinon où ilz voyent une parfaite pureté et sainteté de vie, soubz umbre (MJ : sous prétexte) de haïr les vices, ils se départent (MJ : se séparent) de l'Eglise de Dieu, pensans se retirer de la compaignie des meschans. Ilz alleguent que l'Eglise de Jesus Christ est sainte. Mais il fault qu'ilz escoutent ce que luymesme (MJ: Jésus-Christ) en dit : qu'elle est meslée de bons et de mauvais. Car la parabole est vraie, où il l'acompare à un retz (MJ: où Jésus compare l'Eglise à un filet) lequel attire toute manière de poyssons, (MJ : toutes sortes de poissons) qui ne sont point choysiz jusques à ce qu'ilz viennent à rive (MJ : pas sélectionnés avant d'arriver au port) – Matthieu 13.47ss –. Qu'ils escoutent ce qu'il en dit en une autre parabole: c'est qu'elle (MJ: l'Eglise de Dieu) est semblable à un champ, lequel, après avoir été semé de bon froment, est aussi gasté d'yvraye, de laquelle la bonne moysson ne peut être purgée, jusqu'à ce qu'elle soit amenée à la grange (Matthieu 13 : 24-41 et 36-43) .

Puis que le Seigneur prononce (MJ : affirme) que son Eglise sera subiecte à ceste misere, jusques au jour du Jugement, d'estre tousjours chargée de mauvais hommes. C'est en vain qu'ilz la cherchent du tout pure et nette³². »

3. La place de l'eschatologie dans l'ecclésiologie

Distinguer l'Eglise invisible de l'Eglise visible, c'est aussi pour Calvin, dans le même élan, faire une place essentielle à l'eschatologie dans l'ecclésiologie. L'Eglise de Jésus-Christ, de son point de vue, n'atteindra pas sa perfection et sa pureté avant la fin des temps. Les fruits de l'élection éternelle de Dieu ne seront visibles de façon totale, ne seront palpables aux doigts des hommes, qu'à

32. Première traduction française de 1541 par Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), édition critique par Olivier Millet, 668.

la fin du temps présent (qui est le « temps de l'Eglise » précisément). Et c'est une perfection qui s'entend non seulement de la constitution de l'Eglise (c'est-à-dire du rassemblement de tous les élus, du point de vue quantitatif) mais également de leur totale et parfaite sanctification (du point de vue qualitatif).

A. Birmelé l'explicite en disant : « L'être (...) de l'Eglise, pour le réformateur, englobe une dimension eschatologique. Cette communion n'est pas seulement une réalité présente, mais (...) renvoie à un accomplissement plus grand et plus parfait à la fin des temps (1 Corinthiens 9.3). Les communautés chrétiennes sont comprises comme préfigurant la Jérusalem céleste³³. »

Dans la parabole du bon grain et de l'ivraie, qui est le texte de référence préférentiel sur le sujet, ce n'est effectivement qu'à la fin des temps que la séparation est faite, par le Maître de la moisson, entre le bon grain et l'ivraie. Et Jésus, dans ce récit biblique, de mettre en garde ses interlocuteurs contre la tentation d'anticiper cette séparation eschatologique, qui aurait pour effet, dit-il, et cette remarque est très importante, « d'arracher le bon grain avec l'ivraie » (Matthieu 13.24-30), c'est-à-dire de prendre l'un pour l'autre, de faire des erreurs sur les personnes en se fiant trop aux apparences. Tous « ceux qui disent Seigneur, Seigneur », n'entreront pas nécessairement dans le Royaume des cieux (Matthieu 7.21) et, à l'inverse, il est possible que certaines prostituées ou des publicains, n'ayant pour eux, dans le temps présent, aucune respectabilité ecclésiale, devancent les « bons croyants » dans le Royaume du Seigneur (Matthieu 21.31). Telle était la vision de Calvin.

4. La communion des vivants et des morts

L'Eglise de Jésus-Christ est encore qualifiée d'invisible, par le réformateur, pour dire qu'elle réunit l'ensemble des croyants, non seulement du présent et du futur, mais également du passé. L'Eglise parfaite, c'est la communion de tous les élus de Dieu, au nombre desquels sont aussi compris « ceux qui sont déjà morts »³⁴. « L'Eglise que nous confessons (MJ : l'Eglise dont il est question

33. A. Birmelé, « Eglise », 419.

34. *Institution de la religion chrétienne*, 2009, IV, 2, 946.

dans le Credo) n'est pas un sous-ensemble de l'Eglise visible, mais elle la dépasse, et inclut les élus de Dieu au nombre desquels sont compris ceux qui sont trépassés³⁵. »

Dès l'édition de 1541, dans le second chapitre de l'*Institution* consacré à l'explication du Symbole des Apôtres, Calvin précise ce qu'il pense de l'Eglise invisible en disant : « C'est le nombre total des élus, qu'ils soient anges ou hommes, (...) qu'ils soient décédés ou qu'ils vivent encore, (...) habitant telle ou telle partie de la terre ou dispersés parmi tous les peuples³⁶. » Le corps du Christ englobe les croyants de tous les temps et de tous les lieux. Jusqu'à aujourd'hui, l'Eglise n'a été perçue, dans sa totalité, par l'œil d'aucun homme.

5. L'Eglise, article du credo

En corollaire, et pour récapituler le tout, l'idée d'Eglise invisible est étroitement associée, chez Calvin, à la conviction que l'Eglise ne peut être perçue pour ce qu'elle est vraiment que *dans la foi*. Il est convaincu que l'Eglise est à juste titre un article du Credo : *je crois* l'Eglise. L'Eglise est une donnée de la foi, qui se distingue d'une simple réalité vécue, et qui dépasse très largement les limites de la perception empirique ou celles de l'expérience pragmatique, la foi étant, en toutes choses, « assurance des choses que l'on espère et démonstration de celles que l'on ne voit pas » (selon la définition d'Hébreux 11).

Luther, déjà, dans sa préface de l'Apocalypse de 1530, répète qu'on ne peut voir l'Eglise. « Même si l'on s'arme de toutes les lunettes, il faut y croire ! » disait-il. De même, pour Calvin, « il faut croire l'Eglise, car on croit ce qu'on ne peut voir. Il est évident que l'Eglise n'est pas une chose charnelle, soumise à nos sens, circonscrite en un espace déterminé ou fixée en un siège quelconque. »

En particulier dans l'édition de 1539 (la seconde édition latine, la strasbourgeoise) : au « corps mystique du Christ », constituant la clé de voûte invisible de l'Eglise, « répond le seul

35. A. Birmelé, «Eglise», 421, en référence à *Institution*, IV,i,2.

36. Cité par A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 185, en référence à l'*Institution* texte de 1541, chap. II.

acte qui puisse pénétrer dans le monde de ce qui ne se voit pas : c'est la foi³⁷. »

Aussi devons-nous croire l'Eglise. Elle ne peut être contemplée par des yeux de condition terrestre. Calvin développe sa pensée, dans son exposition du Symbole des apôtres, en faisant une distinction subtile entre « *credere ecclesiam* » (je crois l'Eglise) et « *credere in ecclesiam* » (je crois en l'Eglise). La première formule convient mieux à Calvin que la seconde. Car, dit-il, Dieu seul est cause de notre salut. L'Eglise ne l'est pas, elle en est seulement le moyen privilégié. Et l'expression « croire en », selon lui, est propre à désigner notre attitude envers celui qui est la cause du salut et en qui doit reposer notre pleine confiance³⁸. Pour Calvin, « l'Eglise peut être objet de notre foi, mais non pas le sujet en qui et grâce à qui nous croyons³⁹. » C'est une précision qu'il conviendra de ne pas oublier lorsque nous parlerons plus loin de la maternité de l'Eglise visible.

III. UNE COLONNE VERTÉBRALE : LA VISIBILITÉ DE L'ÉGLISE OPPOSÉE À L'ANABAPTISME

A. PERSPECTIVE GÉNÉRALE

C'est arrivé à ce point, toujours dans la même édition de 1539 (traduite en 1541), que Calvin en vient à parler pour la première fois de l'aspect visible de l'Eglise. Trois ans seulement après avoir écrit son texte fondateur sur l'Eglise invisible, il cherche à décrire le mystère de l'Eglise dans son application concrète et pratique, « tel qu'il tombe sous notre connaissance sensible ». Comme le dit le titre général du quatrième tome de l'*Institution*, il s'agira dès lors de parler « des moyens extérieurs, ou aides, dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ, son Fils, et nous retenir en lui ».

Calvin propose alors une version revue et corrigée de son exposition du Symbole des apôtres, dans laquelle il utilise pour

37. *Ibid.*, 191.

38. *Institution de la religion chrétienne*, 2009, IV, 2, 946-947.

39. Selon l'analyse de A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 193.

la première fois l'expression « Eglise visible » en un sens positif. Une grande distance a été prise avec la tonalité négative de l'« Epître au Roi » sur le même sujet. Avant 1539, Calvin n'a parlé que de l'aspect invisible de l'Eglise. Après cette date, et sans renier ses idées antérieures, il en accentue l'aspect visible.

Pourquoi cette évolution ? Les historiens font remarquer que l'édition de 1539 est contemporaine du séjour de Calvin à Strasbourg. Elle est marquée par l'influence de Bucer, et une confrontation directe de Calvin avec les courants radicaux et anabaptistes avec lesquels Bucer se débattait⁴⁰.

Dans cette perspective ecclésiologique, comme le dit A. Lecerf, « nous sommes très loin d'une pensée entachée de platonisme, d'après laquelle l'*âme de l'Eglise* (en l'occurrence l'Eglise invisible) pourrait subsister indépendamment de toute institution visible⁴¹. » A ceux pour qui le corps de l'Eglise importe si peu qu'il pourrait disparaître, dans certaines circonstances, sans grand dommage, Calvin oppose que l'ecclésiologie répond aussi à une exigence d'incarnation. F. Wendel l'explique en disant : « De même que Dieu, pour Calvin, a eu recours au moyen de l'incarnation de son Fils pour rétablir avec l'humanité déchue le contact rompu, de même il lui faut faire usage de nos moyens terrestres pour procéder à la sanctification des hommes à qui il a fait don de la foi⁴². » Il y aurait un processus de dissolution inexorablement impliqué dans l'ecclésiologie protestante, si elle n'englobait pas une solide doctrine de l'incarnation⁴³. Pour J. Courvoisier, cette référence à la doctrine de l'incarnation est une des marques les plus visibles de l'influence de l'ecclésiologie de Bucer sur celle de Calvin⁴⁴.

Cet équilibrage se renforce encore dans les éditions ultérieures de l'*Institution*. Et l'édition de 1543 marque un deuxième pas

40. J. Courvoisier, *La notion d'Eglise chez Bucer dans son développement historique*, thèse présentée à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, Paris, Jersers, 1933.

41. A. Lecerf, « La doctrine de l'Eglise dans Calvin », 62.

42. F. Wendel, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, PUF, 1950, 222.

43. W. Niesel, de même, écrit « Pour Calvin, l'Eglise est une image (*Abbild*) de l'Incarnation », « Wesen und Gestalt der Kirche nach Calvin », *Evangelische Theologie*, 3, 1936, 187.

44. J. Courvoisier, *La notion d'Eglise chez Bucer dans son développement historique*, 65-68.

vers la visibilité : l'explication du Symbole des apôtres est enrichie de plusieurs développements concrets. Le ministère institué, en particulier, est considéré comme mode de gouvernement de l'Eglise voulu par son fondateur⁴⁵.

Calvin, dès lors, consacrera presque toute son attention à l'institution ecclésiale et aux instruments qui doivent servir à son édification. La notion d'Eglise invisible est toujours présente et essentielle dans sa pensée, mais le réformateur de la seconde période est surtout préoccupé de parler de l'Eglise visible : comment construire, comment organiser, structurer, comment discipliner l'institution ecclésiale, de façon à ce que celle-ci se rapproche le plus possible de l'Eglise idéale, sans pour autant tomber dans les erreurs affichées par l'Eglise romaine ou celles de certains groupes spiritualistes et perfectionnistes du protestantisme radical.

Dans la prédication de Luther, le thème de l'Eglise visible est passé progressivement au second plan⁴⁶. Alors que chez les réformateurs qui lui ont succédé, ceux de la seconde génération (comme Zwingli, Bucer, Calvin), qui ont été les constructeurs et organisateurs du corps ecclésiastique nouveau issu de la Réforme, l'idée d'Eglise invisible occupe une place de plus en plus restreinte et passe progressivement au second plan⁴⁷.

B. LES MARQUES DE L'ÉGLISE VISIBLE

Surgit alors la question pratique, dite des « marques » de la vraie Eglise. Qu'est-ce qu'une vraie Eglise ? Qu'est-ce qu'une fausse Eglise ? Quelles sont les marques qui permettent de distinguer, ici-bas, la première de la deuxième ?

45 Selon A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 202.

46. Sur l'antijuridisme spiritualiste de Luther, voir H. Liermann, « Der unjuristische Luther », dans *Luther Jahrbuch*, 1957, 69-85, et P. Bels, *Le mariage des protestants français jusqu'en 1685, fondements doctrinaux et pratique juridique*, Bibliothèque d'histoire du droit et droit romain, t. XII, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence (R. Pichon et R. Durand-Auzias), 1968.

Page 45 : « Luther réclame la liberté des âmes contre une Eglise organisée, qui prétend faire passer par ses rouages les voies du Salut. La justification par la foi de Luther rencontre et étaye (...) une ecclésiologie hostile à toute organisation humaine de l'Eglise (c'est nous qui soulignons). Tout ce qui se situe en dehors des rapports entre la conscience individuelle et Dieu, et demande une réglementation humaine, réclame de la vigilance, et doit être désacralisé. »

Page 91 : « Luther a toujours nié qu'une organisation ecclésiastique puisse être de droit divin. »

47. Voir A. Birmelé, « Eglise », 416-430.

On appelle « marques » les critères par lesquels sont distinguées, parmi toutes les institutions ecclésiales existantes, celles qui doivent être reconnues comme authentiques Eglises chrétiennes. Ou *a contrario* : quels sont les critères minimaux en dessous desquels on ne peut plus considérer être en présence d'une légitime Eglise.

1. L'importance pratique de la théorie des marques

La nécessité de cette définition s'impose à Calvin, en 1539, par ses expériences pastorales à Strasbourg, où de plus en plus de communautés particulières, fort diverses, se disent authentiques Eglises (groupes luthériens et réformés, mais aussi cénacles anabaptistes).

Pour Calvin, la théorie des marques de l'Eglise visible entend répondre à deux questions très concrètes :

a. Quelle est la limite en deçà de laquelle la séparation d'avec une communauté religieuse serait un péché ou une infidélité, un séparatisme coupable et présomptueux, un schisme que le Dieu de l'Evangile condamne ? Quelle est la limite en deçà de laquelle les hommes doivent faire confiance à leur communauté ecclésiale et à ses ministres, malgré leurs défauts, et se soumettre à leur autorité pastorale ?

La critique du sectarisme et du séparatisme est aussi appuyée chez Calvin, dès l'édition latine de 1559, par l'application à l'Eglise visible du titre d'« Epouse du Christ » (en référence à Ephésiens 5.27 et 1.23). L'unité ecclésiale, de son point de vue, doit aussi être sauvegardée par respect de l'indissolubilité du mariage entre l'Epoux et l'Epouse (qui est l'Eglise visible), dont il s'ensuit, dit Calvin, que « quiconque renonce à elle renonce à Dieu et à Jésus-Christ »⁴⁸. Et il ajoute : « Il n'y a pas de crime plus détestable que de rompre le saint mariage que le Fils unique de Dieu a bien daigné contracter avec nous »⁴⁹. »

b. A l'inverse : quelle est la limite au-delà de laquelle cette même séparation deviendrait une permission, voire une obligation, limite au-delà de laquelle rester serait une compromission, une forme de complicité que la même Parole de Dieu réprouve ? « Sortez de

48. Pour la réunion des textes de Calvin sur le sujet, cf. A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 196-197.

Babylone, mon peuple, de peur qu'en participant à ses péchés, vous ne participiez à ses plaies » (Apocalypse 18.4) est une référence récurrente à ce propos sous la plume des réformateurs.

Telles sont les deux implications pratiques de la définition des marques de l'Eglise visible, même si Calvin n'a parlé essentiellement que de la première. Dans son contexte, il était avant tout préoccupé de lutter contre le séparatisme et l'esprit sectaire dont étaient frappés les milieux protestants. C'était là son principal souci et combat : « le fait de trouver beaucoup de vices dans une Eglise n'autorise personne à la délaisser tant que le ministère de la parole et des sacrements s'y exercent droitement⁴⁸. »

Rarement Calvin aborde la permission, voire l'obligation de « séparation ». On pourrait même hésiter à utiliser le mot « séparation », car Calvin, par exemple, a qualifié l'Eglise catholique romaine de « fausse » par défaut de marques, mais il n'a pas voulu pour autant se séparer d'elle, et a même hésité à lui retirer le titre d'« Eglise ». La qualification de « fausse Eglise », de son point de vue, n'empêche pas la survivance en son sein de « reliques d'Eglise », en quantité et qualité suffisantes (grâce à l'indéfectibilité de Dieu aux promesses données) pour interdire tout anabaptisme. De son point de vue, l'Eglise catholique romaine est agonisante, mais pas morte⁵¹.

2. Les marques distinctes des notes

Même s'il arrive à des théologiens protestants de croiser les deux expressions, il est essentiel de distinguer, dans la tradition

48. Dernière édition latine de 1559, tome IV,i,10, traduite et citée par A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 217.

50. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 2009, IV,i,12, 958.

51. L'attitude de Calvin envers l'Eglise catholique romaine est assez complexe, au croisement de sa définition exclusive de la fausse Eglise et de ses idées inclusives sur les vestiges ou « reliques » d'Eglise. Pour lui, les vestiges d'Eglise survivant dans l'Eglise catholique romaine sont suffisants pour conserver à celle-ci le titre d'Eglise. « Bien sûr, le pape est l'Antéchrist. Cependant, nous ne nions point que les Eglises sur lesquelles il domine par sa tyrannie ne demeurent Eglises, (...) mais quasi mises à la mort. » (*Institution* IV,ii,12, source indiquée *Opera Omnia*, 4, 925-926.)

A. Ganoczy commente en disant : « Les anabaptistes disaient que sous Rome l'Eglise était morte. Calvin dit qu'elle est seulement « quasi mise à la mort ». Nuance importante, qui reflète la conviction calvinienne de l'indéfectibilité de l'Eglise en tant qu'institution divine. Il n'y a que son état de santé (...) qui soit exposé à de graves fluctuations, jusqu'à l'agonie inclusivement. Mais le décès ne peut jamais se produire. » *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 220-221.

réformée, ce qui est appelé les « marques de l'Eglise visible » et ce qui est appelé les « notes de l'Eglise invisible ».

Dans la grande tradition de l'Eglise ancienne (Symbole du Concile de Nicée-Constantinople), sont appelées « notes de l'Eglise » : l'unité, la sainteté, l'apostolicité et la catholicité (au sens d'universalité). Mais il faut tout de suite relever que ces quatre attributs sont nommés dans le Credo de l'Eglise, et ne sont jamais que partiellement perceptibles dans le temps présent. Il arrive même que ces notes deviennent imperceptibles (cf. l'unité de l'Eglise en situations de divisions). La doctrine des notes de l'Eglise concerne donc en premier lieu l'Eglise invisible.

3. La doctrine des deux marques

Dans la temporalité présente, quelles sont donc concrètement les *marques* de la véritable Eglise ? A quels signes reconnaît-on une authentique Eglise dans sa réalité collective et historique ?

Dans la tradition chrétienne, de nombreuses propositions ont été faites à ce sujet, au nombre de 4, de 6, de 12, de 15, voire de 100⁵². Mais la plupart d'entre elles (comme les miracles, les visions, l'ancienneté, le nombre, etc.) n'ont pas été jugées recevables par les théologiens protestants, qui leur reprochaient d'être des marques par trop « équivoques », pouvant accompagner autant la vérité que l'erreur, autant la vraie Eglise que la fausse.

Les marques que Calvin a retenues comme non équivoques (ou plus précisément comme les moins équivoques possibles) sont au nombre de deux, selon la formule devenue classique, *la droite*

Tout est dans ce « quasi », qui fonde la portée et les limites de ce que A. Lecerf appelle l'« œcuménisme de Calvin » : « Il est œcuménique théoriquement, en reconnaissant que le domaine de l'Eglise s'étend aussi loin que les limites des peuples qui font profession d'être chrétiens (mêmes catholiques) (...). Mais il ne conçoit d'intercommunion qu'entre les Eglises qui s'accordent sur le fondement de la foi, et il considère comme un devoir, pour une Eglise fidèle, de rompre la communion avec toute Eglise qui ferait porter sa dissidence sur ces points-là. » (A. Lecerf, « La doctrine de l'Eglise dans Calvin », 65.)

En conséquence, comme l'écrit J. Courvoisier : « Pour Calvin, on ne se sépare pas, on réforme. (...) Calvin (tout comme Bucer ou Luther) aurait aimé la convocation d'un concile, comme il l'a écrit en 1560, un concile libre et universel, où le pape serait admis à siéger, voire à le présider, pourvu qu'il se soumette aux décisions de l'assemblée. » (J. Courvoisier, « La dialectique dans l'ecclésiologie de Calvin », 100.)

52. Cf. R. Voetzel, *Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestants français au XVII^e siècle*, Paris et Strasbourg, 1935, 97-98.

prédication de la Parole et la *fidèle administration des sacrements*⁵³, appelées aussi les « moyens de la grâce » dans la tradition réformée : « Partout où nous voyons la Parole de Dieu être purement prêchée et écoutée, les sacrements être administrés selon l'institution du Christ, là il ne faut douter nullement qu'il n'y ait Eglise⁵⁴. » Il n'y en a pas d'autres. C'est par elles qu'un rassemblement religieux peut se prévaloir de la promesse de Matthieu « là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux » (18.20). Comme le dit F. Wendel : « A quoi reconnaîtra-t-on qu'une Eglise a Jésus-Christ pour Chef et qu'elle est à son service ? *Ce ne pourra être à la qualité individuelle de ses membres, qui ne pourrait donner lieu qu'à un jugement subjectif* (italiques MJ), et puisque en son sein sont tolérés des réprouvés, et que les chrétiens de surcroît restent pécheurs pendant toute leur vie terrestre, (...) mais à la présence des moyens de grâce institués par le Christ, et qui constituent l'Eglise⁵⁵. » Du point de vue de Calvin, c'est la présence ou l'absence de ces marques qui fera toute la différence. « Ceux qui désertent la communion extérieure de l'Eglise tant que la Parole de Dieu y est prêchée, et que les sacrements y sont administrés, ne peuvent avoir aucune excuse, même s'ils prennent prétexte de l'indignité du pasteur⁵⁶. »

Beaucoup de protestants évangéliques, aujourd'hui, répondraient spontanément à la question des marques de l'Eglise visible en parlant de la « conversion », de la « nouvelle naissance » ou du « baptême dans le Saint-Esprit » des membres qui la composent. Calvin, lui, n'aurait pas adhéré à cette vision, trop étroite à ses yeux. Mais s'il s'était placé dans cette optique, il aurait demandé à ses interlocuteurs à quels signes concrets se reconnaissent, dans l'histoire, la « conversion », la « nouvelle naissance », etc., question qui renvoie à la distinction des marques équivoques et des marques univoques. Or, tout

53. Tout comme Luther et Melancthon, dans la *Confession d'Augsbourg* (art. VII et VIII), Calvin admet deux critères. La *Confession de foi de Westminster*, XXV, 1-2, suivra à son tour Calvin sur ce point.

54. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 2009, IV,i,9, 256.

55. F. Wendel, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, 225-226.

56. Cité et traduit par A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 207, référence *Opera Omnia*, I, 550.

ce qui appartient à l'expérience subjective des croyants, de son point de vue, trouve spontanément place dans la première catégorie. Ce n'est que par leur relation objective avec la Parole que ces expériences subjectives sont qualifiées spirituellement et deviennent marques d'appartenance ou d'authenticité. En ces matières, Calvin refuserait toute idée d'automatisme ou d'immédiateté mystique.

4. La discipline ecclésiastique comme tierce marque ?

Certains réformateurs, comme Bucer, auraient voulu ajouter l'idée d'une *tierce marque* : l'exercice de la discipline ecclésiastique. Mais ni Zwingli ni Calvin ne les ont suivis dans cette proposition.

Calvin croit bien évidemment à la nécessité de la discipline ecclésiastique, sans laquelle le ministère de la Parole et des sacrements, à ses yeux, ne saurait porter son fruit et avoir son rayonnement. Fort de cette conviction, Calvin fera même de l'adoption d'une discipline ecclésiastique une des conditions de son retour à Genève, en 1541⁵⁷, et luttera toute sa vie pour l'établissement d'un Consistoire (l'autorité en charge de cette discipline) indépendant de l'Etat. Mais il ne veut pas donner à cette discipline le titre de « marque », pour ne pas donner de caution au « perfectionnisme ecclésial » qu'il reproche au protestantisme radical : « Lorsque le fruit ne correspond pas à la doctrine, incontinent, ils jugent qu'il y a nulle Eglise⁵⁸. » Par le refus de la tierce marque, Calvin entend congédier définitivement l'idée que l'on puisse reconnaître l'Eglise à la piété de ses membres, et rappeler que l'Eglise restera toujours imparfaite tant qu'elle existera sur la terre. « Il faut prendre garde en de telles observances qu'elles ne soient estimées à salut pour lier les consciences », dit-il⁵⁹.

5. Les limites de la doctrine des marques

Comme le fait remarquer A. Ganoczy : « Si par son origine le ministère est divin, par son état il est humain, et susceptible de

57. J. Calvin, « Ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève » (textes de 1541 et de 1576), texte intégral reproduit dans H. Heyer, *L'Eglise de Genève. Esquisse historique de son organisation*, Genève, A. Julien, 1909, 261-313.

58. Cité par J. Courvoisier, « La dialectique dans l'ecclésiologie de Calvin », 88, référence *Institution*, IV,1,13.

59. *Ibid.*, *ad loc.*, sans indication de source.

fluctuations quant à la fidélité et la pureté. Tous les ministères ne sont pas purs⁶⁰. » C'est pourquoi Calvin éprouve le besoin d'ajouter deux qualificatifs : « le *pur* ministère de la parole » et « la *droite* manière d'administrer les sacrements ». « Ce n'est que s'ils sont purs, qu'ils sont constitutifs d'une véritable autorité ecclésiastique, dont il n'est permis ni de repousser les admonestations, ni de rejeter les conseils, et *a fortiori* de se détacher, et par là de rompre l'unité de l'Eglise⁶¹. »

Mais qu'est-ce que la *pure* prédication ? Qui la définira ? Et sur la base de quels critères ? Lorsqu'il y a conflit et séparation entre deux groupes protestants à cause de divergences de doctrines, ce sont généralement deux conceptions de la pureté de la prédication qui s'opposent, soit que les uns s'attachent à une doctrine que les autres rejettent (*cf.* millénium, baptême des enfants, respect du sabbat, règle vestimentaire, etc.), soit que les uns considèrent comme majeures (et donc impératives) des convictions doctrinales que les autres considèrent comme mineures (et donc secondaires). Le cas échéant, la seule référence à la pureté de la prédication suffira-t-elle pour réunir les deux groupes ? Encore faudra-t-il trouver à la pureté une définition qui emporte l'adhésion des groupes, ce qui peut se révéler impossible.

Dans l'édition de 1539, Calvin précise que le ministère doit être considéré comme légitime « même si des *erreurs légères* s'y mêlent, erreurs qui ne détruisent pas la doctrine principale et capitale de la religion, erreurs qui n'abolissent pas ce qui, dans les sacrements, vient de l'institution du Christ. Cependant, si les erreurs sont d'une telle gravité qu'elles équivalent à des mensonges, qu'elles renversent la somme de doctrines nécessaires au salut et détruisent l'usage droit des sacrements, elles provoquent la ruine de l'Eglise, elles lui portent des blessures mortelle⁶². » Et c'est pour clarifier cette question que Calvin propose son fameux développement sur la distinction de ce que seraient, dans l'enseignement de la Bible, les points essentiels et les points secondai-

60. Cité par A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 199.

61. *Ibid.*, 197.

62. Traduit de l'édition de 1539 par A. Ganoczy, *ibid.*, 200, référence à *Institution*, IV,i,12, dans *Opera Omnia*, I, 552-553.

res⁶³. Cette page est particulièrement intéressante sous la plume de celui à qui l'on prête généralement beaucoup d'intransigeance en matière de doctrine !

Toutefois, la question reste redoutablement difficile. Même lorsque cette distinction est reconnue légitime (ce qui n'est pas toujours le cas avec des groupes qui affichent la prétention ou l'ambition d'être fidèles à la Bible *jusqu'au bout*), la localisation de cette frontière peut encore prêter à de nombreuses controverses.

De même en ce qui concerne la *droite* administration des sacrements : y a-t-il eu sujet plus controversé et générateur de schismes, dans l'histoire des Eglises protestantes, que la doctrine et la discipline des sacrements (baptême et sainte cène) ?⁶⁴

De mon point de vue, la doctrine des deux marques est sans doute la meilleure qui ait été proposée jusqu'à ce jour, en théologie, pour distinguer la vraie Eglise de la fausse. Elle n'a jamais été dépassée. Ceci dit, elle n'est pas non plus la panacée, il est important d'en prendre conscience. Et l'interprétation des deux qualificatifs peut se révéler redoutablement difficile dans la gestion d'un conflit ou d'un schisme. Du reste, il est intéressant d'observer que les deux qualificatifs (pur et droit), dans les textes œcuméniques des siècles suivants, tendent à disparaître de la définition des marques.

C. DES MARQUES À LA MATERNITÉ DE L'ÉGLISE VISIBLE

1. *L'Eglise-mère*

Dans le prolongement de son discours sur les marques, Calvin introduit dans son ecclésiologie une notion qui semble conférer au corps ecclésial une forme de personnalité mystique : celle d'une mère. Dans l'édition de 1539, les grandes nouveautés sont

63. Calvin distingue, dans le corps de la doctrine chrétienne, entre les points fondamentaux et ceux d'importance secondaire. Et ce n'est que lorsque les premiers sont méconnus que le « vrai état de l'Eglise » est comme interrompu. Cf. *Institution de la religion chrétienne*, 2009, IV,ii, 974, et surtout IV,i,12, 958.

64. Du point de vue de l'historien, la doctrine et la discipline des sacrements n'est-elle pas une véritable pomme de discorde dans le protestantisme, comme en témoigne, par exemple, le titre choisi pour un ouvrage récent d'André Gounel : *La cène, sacrement de la division ?*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996.

les pages que Calvin ajoute sur la maternité de l'Eglise visible. Le premier chapitre du quatrième tome de l'*Institution* porte pour titre : « De la vraie Eglise, avec laquelle nous devons garder l'union, *parce qu'elle est la mère de tous les fidèles* ». Et le paragraphe 4 est intitulé : « L'Eglise visible est *la mère de tous les croyants* » (c'est nous qui soulignons).

Dans son développement, Calvin cite de façon approbatrice l'axiome de Cyprien et d'Augustin⁶⁵ : « Hors le giron⁶⁶ de cette Eglise, on ne peut espérer la rémission des péchés ni salut aucun (...). C'est une chose pernicieuse et mortelle de se distraire ou séparer de l'Eglise. » Puis il précise : « Il n'y a nulle entrée en la vie permanente, sinon que nous soyons conçus au ventre de cette mère, qu'elle nous enfante, qu'elle nous allaite de ses mamelles⁶⁷, finalement qu'elle nous tienne et garde sous sa conduite et gouvernement, jusqu'à ce qu'étant dépouillés de cette chair mortelle, nous soyons semblables aux anges (Matthieu 22.30)⁶⁸. » Peu avant, il affirme : « Il n'est pas licite de séparer ces deux choses que Dieu a conjointes (Marc 10.9) : c'est que *l'Eglise soit mère de tous ceux desquels il est père*⁶⁹. » Et commentant l'épître aux Galates, il ajoute encore : « Quiconque refuse d'être enfant de l'Eglise, c'est en vain qu'il désire avoir Dieu pour père, car ce n'est sinon par le ministère de l'Eglise que Dieu engendre des enfants et les nourrit⁷⁰. »

65. Sur l'influence de Cyprien (III^e siècle) et d'Augustin, dont Calvin a commenté les travaux, lire *Institution*, IV.i.2 et IV.i.4.

Sur la maternité de l'Eglise, quelle serait la différence de Calvin, par rapport à la pensée catholique ? De son point de vue, l'Eglise exerce bel et bien une certaine médiation entre Dieu et les hommes, mais cette médiation se localise dans la Parole – on revient toujours à ce thème – que l'Eglise a reçu mission de prêcher. Si l'Eglise est médiatrice de la grâce, dans cette perspective, ce n'est que de façon indirecte, par l'intermédiaire de la *Parole* qu'elle est appelée à prêcher. Seule cette Parole est « moyen de la grâce » au sens strict du terme. En tradition catholique, par ailleurs, est souvent déduite de l'adage « hors de l'Eglise point de salut » une idée d'exclusivité sur laquelle Calvin serait critique, comme aussi, implicitement, une idée d'adéquation ou d'automatisme dans l'accession à la grâce, par simple soumission institutionnelle.

66. Le « giron », en vieux français, est « l'espace qui s'étend de la ceinture aux genoux d'une personne assise » (Littré).

67. Augustin déjà comparait les deux mamelles de l'Eglise aux deux Testaments dont les chrétiens sont abreuvés (*Traité sur l'épître de St Jean*, III,1).

68. *Institution de la religion chrétienne*, Aix-en-Provence, Kerygma/Farel, 1978, IV.i.4, 14.

69. *Ibid.*, IV.i.4, 11 (c'est nous qui soulignons).

70. Cité par L. Schümmer, « Le ministère pastoral dans l'*Institution chrétienne* de Calvin », *La Revue réformée*, 45, 1994/5, 9-48, sans références.

Positivement, Calvin défend ici la conviction que l'Eglise visible n'est pas seulement le *résultat* de l'action de la Parole ou son *fruit* – idée chère aux protestants – mais qu'elle est aussi un *organe* ou un *instrument* par lequel les hommes entrent et sont maintenus dans la communion avec Dieu⁷¹. Dieu, par l'institution ecclésiale, tient compte de notre infirmité et propension à la paresse, et nous pourvoit de moyens générateurs et éducatifs ayant pour but d'épanouir la vie de foi jusqu'à la fin de notre parcours terrestre (et pas uniquement à ses débuts). Les plus matures, les plus avancés dans l'Eglise, restent dépendants de ces béquilles. Telle était sa vision.

Par rapport au catholicisme romain, quelle aurait été, sur le sujet, les réserves de Calvin? Dans sa théologie, la « paternité de Dieu », pourrait-on dire, prime sur la « maternité de l'Eglise ». Comme le dit Ganoczy : « L'Eglise, dans cette perspective, incorpore, purifie, sanctifie ses enfants, qui ne sont les siens que parce qu'ils sont en premier lieu ceux du Père⁷². »

2. L'Eglise-mère et l'Eglise-épouse

Ce thème de l'Eglise-mère, dans le discours de Calvin, est également étayé par celui de l'Eglise-épouse. Si l'Eglise visible remplit sa fonction maternelle, c'est aussi « en vertu du mariage sacré et spirituel qui l'unit au Christ⁷³. »

Les « épousailles » entre le Christ et l'Eglise visible fondent aussi le rôle dévolu à l'Eglise dans l'accession des hommes au Christ. Les deux sont tellement associés qu'on ne peut accéder à l'un sans rencontrer l'autre, qu'on ne peut s'attacher à l'un sans s'attacher à l'autre. Le Christ et son Eglise ne forment-ils pas en cela « une seule chair » ? demande F.-J. Leenhardt⁷⁴.

71 Selon H. Strohl, « La notion d'Eglise chez les réformateurs », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1936, n° 3-5, 216.

72 A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 221.

Sur ce point, nous signalons toutefois l'analyse différente de L. Schümmer, qui inscrit en partie la théologie des ministères ecclésiastiques de Calvin dans la continuité de la paternité de Dieu : cf. *L'Ecclésiologie de Calvin à la lumière de l'Ecclesia Mater*, Berne, Peter Lang, 1981, 77-89, 203-205 (thèses 5-8, 28, 33-35).

73 Cité par L. Schümmer, « Le ministère pastoral dans l'*Institution chrétienne* de Calvin », 12, avec comme référence *Institution*, IV,xii,24 et I,viii,18.

74 F.-J. Leenhardt, « L'Eglise épouse et mère », *L'Eglise, questions aux protestants et aux catholiques*, Genève, Labor & Fides, 1978, 163-185.

D. DE LA MATERNITÉ DE L'ÉGLISE AUX MINISTÈRES INSTITUÉS

1. Généralités

Enfin, dernière étape dans la reconstruction calvinienne de l'Eglise visible : de la maternité de l'Eglise visible, le réformateur débouche sur la doctrine des ministères institués. Dans sa dernière édition, le quatrième tome de l'*Institution* prend la forme d'un traité du ministère de l'Eglise. Comme le dit A. Ganoczy : « Le testament ecclésiologique du réformateur nous est parvenu comme une ecclésiologie ministérielle⁷⁵. »

L'influence maternelle et éducative de l'Eglise visible, pour Calvin, n'est pas une réalité abstraite : elle nous atteint concrètement par le ministère des pasteurs ordonnés. C'est par leur prédication, en particulier, que les membres de l'Eglise « croissent petit à petit sous la nourriture de l'Eglise ».

La nécessité des ministères institués se renforce encore d'un degré supplémentaire, pour Calvin, lorsqu'il évoque la question des sacrements, que nous ne faisons qu'effleurer dans cette étude. Comme le dit A. Ganoczy : « Le réformateur a hésité longtemps sur la nécessité quasi absolue du baptême des enfants. (...) Ceci confère une nouvelle importance aux ministres. Ceux-ci apparaissent non seulement comme serviteurs de la Parole, mais aussi comme administrateurs d'un sacrement indispensable pour entrer concrètement dans la mouvance de la justification et de la sanctification⁷⁶. »

Alors que, pour Luther, l'ordre ministériel était affaire de temps et de circonstances (et donc susceptible de variations), Bucer et Calvin, quant à eux, le font dériver de la volonté éternelle de Dieu pour l'Eglise. De leur point de vue, « le ministère n'appartient pas au *bien-être* (*bene esse*) de l'Eglise, mais à l'*être* tout court », précise J. Courvoisier⁷⁷.

L'ordre ministériel n'a pas été cité par Calvin dans la théorie des marques. Mais il joue pratiquement un rôle similaire.

75. A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 221.

76. A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 218.

77. J. Courvoisier, « La dialectique dans l'ecclésiologie de Calvin », 90.

L'Eglise demeure ou disparaît, selon que le ministère pastoral s'y exerce ou en est absent. « Le ministère, lequel Jésus-Christ a tellement ordonné en son Eglise que, iceluy abbatu, l'édification de l'Eglise périst⁷⁸. »

Cette conception du ministère est aussi exprimée dans la *Confession de foi de La Rochelle* (1559), que l'on doit en partie à l'inspiration de Calvin. Il est tout à fait significatif, sur ce point, que le statut du ministère pastoral (article 25 intitulé « Le ministère de la prédication et des sacrements ») soit traité au chapitre V de la Confession (intitulé « La nature de l'Eglise ») et non au chapitre VI (intitulé « Son organisation »). Et l'article 25 d'affirmer péremptoirement : « L'Eglise ne peut se maintenir que s'il y a des pasteurs qui ont la charge d'enseigner⁷⁹. » N'assiste-t-on pas ici à une forme de « sacralisation » (ou de « cléricatisation », diraient les critiques) du ministère pastoral, qui restera une des particularités du calvinisme français dans les siècles ultérieurs ?

L'idée positive qui s'exprime, ici, est la conviction que le ministère de la Parole et des sacrements ne peut s'épanouir en dehors du respect d'une certaine discipline ministérielle: la façon dont les ministres sont reconnus, formés, investis de leur charge, puis soumis à une discipline spécifique. C'est la conviction que l'Eglise ne remplit son rôle que s'il y a des personnes particulières, qui, dans le ministère de la Parole et des sacrements, tiennent une autorité et une responsabilité publique. Si l'Eglise était la cour du roi Pétaud (une « pétaudière » où tout le monde fait tout et personne n'est responsable de rien), alors, selon Calvin, l'enseignement de l'Evangile n'aurait plus de visibilité, comme cela se produisait, de son point de vue, dans les groupes anabaptistes.

Il en découle aussi, pour Calvin, une idée d'obligation au profil particulier : Dieu pourrait très bien, quant à lui, se passer des ministères, mais les hommes, quant à eux, ne peuvent pas se passer des médiations que Dieu a lui-même choisies pour se

78. A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 198, avec pour référence *Opera Omnia*, I, 544.

79. *Confession de La Rochelle*, Aix-en-Provence/Krimpen Aan Den IJssel, Kerygma/Fondation d'entraide chrétienne réformée, 1988, 48.

communiquer à eux ! Les évacuer, sous prétexte de la liberté de l'Esprit Saint, ce serait vouloir être plus sage que le Christ lui-même, et mépriser les médiations qu'il a lui-même instituées⁸⁰. Nul ne peut rejeter un ambassadeur sans offenser le Souverain qui l'a envoyé auprès de lui. Comment les membres de l'Eglise pourraient-ils rejeter les béquilles que Dieu lui-même a ordonnées pour les soutenir dans leur « imbécillité » (MJ : faiblesse), « rudesse » ou « bassesse » ? Tous ceux qui méprisent cet ordre veulent être plus sages que le Christ⁸¹. Dieu « ha en telle recommandation l'autorité d'icelle que, quand elle est violée, il dit que la sienne propre l'est⁸². »

Ce choix de Dieu, pour Calvin, est un mystère qui appelle notre reconnaissance et notre respect indépendamment de la compréhension que l'on peut en avoir. Mais ceci n'empêche pas Calvin, dans une belle page de l'*Institution*, de sonder quelques-unes des raisons qui, selon lui, inspirent ce choix divin : 1) Par ce choix, Dieu entend déclarer l'amour et la considération qu'il a pour nous, quand il choisit parmi les hommes ceux dont il veut faire ses ambassadeurs. 2) Dieu l'ordonne comme bon et utile exercice d'humilité « quand il nous accoutume à obéir à sa Parole encore qu'elle nous soit prêchée par des hommes semblables à nous, voire même quelquefois inférieurs en dignité ». S'il nous parlait lui-même du ciel, « ce ne serait point surprenant, si tout le monde recevait incontinent son dire avec crainte et révérence ». Mais ce serait dans la peur et la crainte. 3) Il l'ordonne pour pourvoir à notre infirmité « aimant mieux parler à nous de façon humaine par ses messagers, afin de nous allécher doucement, que de donner de sa majesté pour nous effaroucher ». 4) Il l'ordonne pour éprouver l'obéissance de notre foi, quand nous entendons les ministres qu'il nous envoie comme si lui-même parlait. 5) Il l'or-

⁸⁰. Comme le dit J.-J. von Allmen : « Il serait faux d'en déduire que, puisque ce qui prime pour le salut c'est le témoignage intérieur de l'Esprit Saint, le moyen externe, le ministère, s'en trouve comme vidé de sa nécessité. Il n'y a pas à choisir entre les deux, car Dieu a choisi les deux. » *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des réformés du XVI^e siècle*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, 22.

⁸¹. J. Courvoisier, « La dialectique dans l'ecclésiologie de Calvin », 90.

⁸². Edition de 1539 traduite et citée par A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 199, avec la référence à *Opera Omnia*, I, 544.

donne pour entretenir la charité fraternelle entre les hommes, aucun d'entre eux n'ayant en lui-même tout ce qu'il lui faut⁸³.

2. Critique du refus anabaptiste des ministères institués

Calvin ne défend jamais aussi violemment la nécessité des ministères institués que lorsqu'il se trouve en face des anabaptistes⁸⁴. Il en parle alors sans nuances ni ménagements :

« Il y a eu de nostre temps de grans combats touchant l'efficace du ministere. Les uns, voulans amplifier la dignité d'iceluy, ont excedé mesure (MJ : les catholiques romains). Les autres, voulant protester contre la tendance de transporter à l'homme mortel ce qui est propre au Saint-Esprit, ont pratiquement détruit tout ministère (MJ : les anabaptistes). (...) Qu'est-ce qu'ils veulent ces «fantastiques», ces gens exhaltés qui méconnaissent la «façon ordinaire» dont Dieu a voulu enseigner ses élus? Plusieurs sont induits ou par orgueil et présomption, ou par desdain, ou par envie à se persuader qu'ils profiteront assez en lisant en leur privé, ou méditant ; dont ils méprisent les assemblées publiques, et pensent que la prédication soit superflue. Ces sectaires rompent ainsi le lien sacré de l'unité. Leur crime porte en lui son châtement. Ils reçoivent le salaire de tel divorce, lorsqu'ils s'ensorcellent d'erreurs et resveries qui les menent à confusion⁸⁵. »

IV. UNE PIERRE ANGULAIRE : L'ALLIANCE COMME FONDEMENT HISTORIQUE DE L'ÉGLISE

Enfin, quel est, du point de vue de la condition humaine, l'élément initial de l'appartenance à l'Eglise visible ? En particulier, quelle est la réalité signifiée par le baptême, marque d'appartenance à la communauté ecclésiale ?

83. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 2009, IV,iii,1, 986-987.

84. La protestation anabaptiste sur les ministères : dès 1527 (date de la Confession de Schleithem) les anabaptistes reprochent à Luther, à Bucer, à Zwingli puis à Calvin d'être restés attachés à une ecclésiologie à leurs yeux trop papiste, comme aussi leur « mésalliance » avec l'Etat.

Cette revendication ecclésiologique vise tout particulièrement le baptême des enfants, mais aussi la doctrine des ministères. Les anabaptistes ont relativisé, au nom d'une certaine idée du *sacerdoce universel des croyants*, la légitimité de ministères particuliers dans l'Eglise, et plus directement le fait qu'ils puissent être rémunérés.

85. Édition de 1559, texte traduit par A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, 215 (les paroles de Calvin et celles de Ganoczy sont entremêlées). Sont données comme références : *Institution*, IV,i,5 et 6, citée de *Opera Omnia*, 4, 571-574.

Si c'était la seule écoute attentive de la prédication délivrée par les ministères ordonnés, Calvin n'aurait pas lieu de défendre avec autant d'acharnement le baptême des enfants. Pour lui, l'écoute attentive de la prédication, si elle accomplit la vocation adressée à l'Eglise visible, n'en est certainement pas le fondement historique.

Tout ce qui a été évoqué dans cette étude n'a pas d'existence, ou de statut, pour Calvin, en dehors d'un cadre juridique et historique préalable qu'il appelle l'« alliance de grâce », constituée matériellement par la promesse de grâce que Dieu, dans l'histoire, a adressée à Abraham et à ses fils après lui, constituant un peuple auquel il s'est lié par un serment.

C'est une promesse donnée dans l'histoire qui, pour Calvin, précède, encadre, et conditionne la prédication de la Parole, l'administration des sacrements et l'exercice de la discipline, puis la profession de foi personnelle et toutes les expériences subjectives de la foi.

Une précision essentielle toutefois : pour clarifier ce point, il convient de ne pas confondre ce que Calvin peut dire de façon générale de l'*élection au salut* et ce qu'il peut dire de l'*alliance de grâce*.

Certes, les deux sont corrélatives dans sa pensée, puisque l'alliance de grâce est la modalité historique que Dieu a choisie pour que l'élection des siens se manifeste dans l'histoire. Cependant, l'alliance de grâce et l'élection restent distinctes, dans la perspective qui est la sienne, non seulement du point de vue quantitatif (« il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus », dit Jésus en conclusion de la parabole des noces), mais aussi du point de vue qualitatif, puisque l'élection débouche, par nature, sur un don inamissible, infrangible, incorruptible..., autant de qualités qui sont absentes de la constitution de l'alliance de grâce, qui va, elle, au contraire, par les clauses pénales qu'elle renferme, jusqu'à prévoir la possibilité de sa rupture et les peines encourues par ceux qui la trahiraient.

Conclusion : reprise critique

Pour conclure, vous me permettez quelques remarques plus personnelles, susceptibles, de stimuler la réflexion.

Si Calvin était encore de ce monde, et projetait la publication d'une « énième » édition du quatrième tome de l'*Institution*, qu'est-ce qu'il faudrait souhaiter qu'il y maintienne, qu'il y ajoute ou qu'il en retranche ?

A. REMARQUES POSITIVES

1. J'apprécie tout particulièrement, pour ma part, dans l'ecclésiologie de Calvin, le fait qu'elle propose un cadre interprétatif ouvert, dans lequel la diversité des données bibliques sur l'Eglise trouve une place naturelle, sans contrainte ni violence. Il n'y a pas ici d'impératifs dogmatiques qui fassent violence à l'exégèse biblique. Des passages comme Hébreux 10.29, Jean 15.1-8 et nombre des « paraboles du Royaume » trouvent ici une place naturelle dans l'ecclésiologie, sans faire de l'ombre à la doctrine de l'élection.

2. Calvin, par ailleurs, ose une réponse aux questions les plus complexes, qui sont au cœur de l'ecclésiologie : comment l'invisible de l'Eglise entre-t-il dans le visible ? Quelles sont les modalités de son incarnation ? Comment, dans l'inspiration du Saint-Esprit, l'événement s'articule-t-il avec l'institution ? Il est un des rares théologiens protestants à avoir risqué une réponse.

3. C'est aussi une ecclésiologie qui s'appuie sur une vision très réaliste de l'humanité de l'Eglise, que ce soit l'humanité des membres qui la composent (vision opposée à l'angélisme et au perfectionnisme), comme aussi l'humanité des structures qui la gouvernent (opposée à l'idéalisation ou sacralisation institutionnelle, du moins théoriquement). C'est une ecclésiologie qui ne présuppose pas acquise la sanctification ou la perfection de ses membres, mais plutôt leur propension à la paresse, à l'assoupissement spirituel, leurs « bassesses » et « rudesses », la fragilité de leurs serments, leur vulnérabilité aux tentations. De même, elle ne dissimule pas la corruptibilité de ses ministres.

4. Mais ce réalisme n'enferme pas pour autant les membres de l'Eglise dans le désespoir. Car, bien que reconnus radicalement pécheurs, ceux-ci sont mis en relation par l'ecclésiologie avec les promesses divines les plus glorieuses, et mobilisés par elles

dans un processus de sanctification dynamique et idéalement infini, et qui, de surcroît, s'inspire tout entier d'une éthique de la grâce et de la reconnaissance envers les bénéfices de la seule médiation du Christ.

5. L'ecclésiologie de Calvin a pour vertu de rendre compte de la tension perpétuelle que connaît le membre d'Eglise, ici-bas, entre la vocation que Dieu lui a adressée, et sa pleine fidélité personnelle à cette vocation, qui, elle, est toujours devant lui, et demeure perfectible. C'est une conception ecclésiologique qui s'accorde naturellement avec le *simul peccator et justus et penitens* de Luther.

B. INTERROGATIONS CRITIQUES

1. La théologie calvinienne des ministères institués : un retour au ministère de droit divin ?

Calvin, tout comme Luther avant lui, réagit dans un premier temps, parfois violemment, contre l'ecclésiologie catholique. En insistant sur l'invisibilité de l'Eglise, il s'oppose à toute identification trop hâtive entre l'Eglise du Christ, le corps du Christ et une institution ecclésiale, quelle qu'elle soit. Mais lorsqu'il achève l'élaboration de son ecclésiologie, en reconnaissant aux institutions visibles un statut théologique positif, Calvin ne va-t-il pas jusqu'à redonner aux ministères institués ce qui ressemble à un « statut de droit divin » ? Calvin n'a-t-il pas cautionné, en fin de parcours, à 53 ans, une idée des ministères analogue à celle qu'il avait critiquée à ses débuts, quand il avait 27 ans ? En fin de parcours, garde-t-il la conscience de la corruptibilité des institutions ecclésiales (et des ministères ecclésiastiques) qu'il avait affichée dans ses premiers écrits ? La violence avec laquelle il a pu s'opposer aux protestations anabaptistes sur le sujet ne pose-t-elle pas des questions, pour le moins ?

2. La confusion de l'Eglise et de l'Etat

Une réalité qui, de mon point de vue, altère considérablement la lisibilité de l'ecclésiologie de Calvin, pour un lecteur du XXI^e siècle occidental, c'est l'absence de distinction qui subsiste, chez Calvin, comme chez de nombreux théologiens

protestants du XVI^e au XVIII^e siècles (!), entre la sphère de l'Eglise et la sphère de l'Etat, entre l'appartenance à l'Eglise et la citoyenneté politique.

La conception calvinienne du rapport entre l'Eglise et l'Etat est un sujet complexe, qui mériterait à lui seul plusieurs études. Calvin a combattu toute sa vie pour établir la liberté de l'Eglise par rapport à l'Etat et lutté contre toute ingérence « césaro-papiste » en matière de discipline ecclésiastique. Mais a-t-il défendu avec le même enthousiasme la liberté de l'Etat par rapport à l'Eglise ?⁸⁶

De plus, pour Calvin, l'Eglise visible est une réalité théologico-politique qui reste assez ambiguë, et Calvin ne dédaigne pas les appuis que peut apporter à l'Eglise la contrainte politique. Par exemple, lorsqu'il parle de l'Eglise visible en disant « la multitude de ceux qui professent », l'expression ne doit pas être entendue dans le sens qui lui est donné aujourd'hui dans les « Eglises de professants ». Cette expression désigne, dans sa bouche, l'ensemble des citoyens de la ville de Genève, attachés par la loi et le serment civique à la confession de foi protestante, comme par automatisme légal. Comme le précise son commentaire : tous les citoyens et tous les nourrissons font partie de cette « multitude qui professe », même un certain nombre d'adultes incroyants et hypocrites qui n'ont de chrétiens que l'apparence !⁸⁷

Dans la vision « théologico-politique » idéale de Calvin, il n'existe pas non plus à Genève (la « Cité-Eglise ») un espace civil (ou espace de tolérance civile) plus large que l'espace ecclésial, dans lequel pourrait paisiblement vivre un non-confessant. Le pacte de citoyenneté, de son point de vue, implique la confession de la foi chrétienne, et plus précisément encore la confession protestante. Est significative, sur ce point, la manière dont Calvin et Farel ont demandé et obtenu des autorités politi-

86. Sur la question de la « théocratie » présumée de Calvin, cf. E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Genève/Paris, Labor et Fides/Je sers, 1937, 383 pages; E. Choisy, « L'Etat chrétien calviniste », *Foi et Vie*, 16 octobre 1909; E. Choisy, *L'Etat chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*, Genève, 1902; E. Choisy, *La théocratie à Genève du temps de Calvin*, Genève, Ch. Eggimann, 1897; D. Müller, *Jean Calvin, puissance de la loi et limite du pouvoir*, Paris, Michalon, 2001, collection Le Bien Commun; A. Roget, *L'Eglise et l'Etat à Genève du vivant de Calvin*, 1867.

87. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 2009, IV, i, 7, 954.

ques de la ville que tous les citoyens soient contraints, sous peine de bannissement, de se présenter à la cathédrale de Genève, le dimanche 29 juillet 1537, pour jurer individuellement et solennellement la confession de foi, sous la conduite des surveillants de quartier⁸⁸.

Dans cette situation, la confession de foi n'est-elle pas comme « prise en otage » par l'obligation ou le besoin d'établir ses droits civiques ? Lorsque cette confession devient obligatoire, voire implicite ou automatique, garde-t-elle le minimum de liberté et d'individualité qu'implique la doctrine paulinienne du salut par la foi seule ?⁸⁹

En raison de cette absence de distinction entre les sphères de l'Eglise et de l'Etat, il est aussi possible – et certains théologiens « libéraux » n'y manquent pas – de lire dans l'*Institution* de Calvin l'apologie d'une ecclésiologie de multitude, de voir en lui le défenseur d'un protestantisme sociologique, renforcé encore, en plusieurs pays protestants, par l'idée d'Eglise nationale, à laquelle Calvin a largement adhéré. Trouve-t-on, dans l'*Institution chrétienne*, le modèle de ce que de nombreux calvinistes aujourd'hui appellent une « Eglise de confessants » (notamment dans le calvinisme hollandais ou américain) ? Encore faut-il, dans la lecture des textes de Calvin, dénouer l'étreinte de l'Eglise et de l'Etat pour que l'« ecclésiologie confessante » apparaisse telle que ces calvinistes la conçoivent.

88. Il est intéressant de rappeler que Farel et Calvin n'ont pas voulu se satisfaire de l'adoption officielle de la confession de foi par la ville de Genève, ni de sa proclamation par les autorités politiques de la ville (les membres du Petit et du Grand Conseil), et ont exigé de celles-ci qu'elles soumettent l'ensemble des habitants de Genève à l'obligation de venir jurer fidélité à la confession de foi à la cathédrale, quartier par quartier, famille par famille, sous peine de bannissement. La chose fut faite le dimanche 29 juillet 1537, non sans soulever de violentes oppositions, qui aboutirent, en dernière instance, en 1538, au bannissement, non des Genevois réfractaires, mais de Calvin et de Farel eux-mêmes. Sur cette page mouvementée de l'histoire, lire le récit très détaillé et instructif de J.-H. Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation en Europe au temps de Calvin*, Paris, Michel Lévy, 1875, VI, 355-455.

89. Dans l'histoire de France, nous pourrions poser des questions analogues concernant le baptême des enfants dans les Eglises réformées, et sa « prise en otage », jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, par les contraintes de l'état civil. Lorsque le baptême des enfants est reconnu et imposé par l'Etat comme seul moyen pour accéder à l'état civil, faire reconnaître la légitimité de la filiation et assurer les droits à l'héritage, reste-t-il encore propre à « distinguer les enfants des fidèles de ceux des infidèles », comme le disait le *Catéchisme de Heidelberg* ?

3. Une théologie de la mission entravée ?

Enfin, et pour terminer, une question qui s'emboîte naturellement sur la précédente : l'ecclésiologie de Calvin a-t-elle été inspiratrice (ou régénératrice) d'une authentique pensée missionnaire ? A-t-elle su mettre en mouvement un véritable élan de mission et d'évangélisation en dehors des pays « christianisés » et des cercles ecclésiastiques déjà constitués ?

Je ne doute pas que les fondements d'une théologie de la mission soient présents chez Calvin, en nombre plus important qu'on ne l'admet généralement⁹⁰. Calvin apporte aussi une aide inlassable, dans toute l'Europe, aux Eglises protestantes, à tous ceux qui professent la foi, parfois de façon héroïque (comme son aide aux « Eglises de France sous la Croix »). Il fait en sorte que partout des Eglises protestantes puissent se dresser, les plus nombreuses possibles, et que, par elles, le ministère de la Parole puisse bénéficier au plus grand nombre. L'impression de ses nombreux écrits et leur diffusion dans toute l'Europe par des réseaux clandestins fait aussi partie de cette stratégie d'expansion. La célèbre épopée des « quatorze calvinistes chez les Topinambours » est aussi une illustration symbolique de cette ouverture⁹¹.

Mais l'attachement de Calvin à l'idée d'Eglises nationales, établies sous l'autorité des princes (*Cujus regio, illius religio*), idée qu'il partage avec la plupart des théologiens de son siècle, n'a-t-elle pas empêché ou entravé chez lui le développement d'une pensée missionnaire authentiquement « évangélique » ? Avant que ne soit abandonnée l'idée qu'il appartient au prince de choisir la religion de ses sujets, l'idée de mission pouvait-elle retrouver la signification que l'Ecriture lui donne ?

90. Cf. A. Buckler, *Jean Calvin et la mission de l'Eglise*, Strasbourg, Olivetan, 2008, 248 p.

91. O. Reverdin, *Quatorze calvinistes chez les Topinambours. Histoire d'une mission genevoise au Brésil (1556-1558)*, Genève, Droz, 1957.

BIBLIOGRAPHIE SUR L'ECCLÉSIOLOGIE DE CALVIN

- ALLMEN Jean-Jacques von, *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des réformés du XVI^e siècle*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, 252 p.
- BARTH Peter, « Calvins Verständnis der Kirche », *Zwischen den Zeiten*, 8, 1930, 216-233.
- BIÉLER André, « La régénération de la société : l'Eglise », *La pensée économique et sociale de Calvin*, Publications de la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève, volume XIII, Genève, Librairie de l'Université Georg, 1959, 251-256.
- BIRMELÉ André, « Eglise », *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Presses Universitaires de France/Labor & Fides, 2006, 416-430.
- BOHATEC J., « Calvins Lehre von Staat und Kirche », *Untersuchungen zur deutschen Rechtsgeschichte*, n° 147, Breslau, 1937, 267-580.
- COURVOISIER Jacques, « La dialectique dans l'ecclésiologie de Calvin », dans *Regards contemporains sur Jean Calvin. Actes du Colloque Calvin*, Strasbourg 1964, *Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 39, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, 86-101.
- DANKBAAR Jacques, « L'office de docteur chez Calvin », dans *Regards contemporains sur Jean Calvin. Actes du Colloque Calvin*, Strasbourg 1964, *Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 39, Paris, Presses de France, 1965, 102-126.
- DOUMERGUE Emile, « La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin », *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, 1889-1927, tome V.
- ELWOOD Christopher L., « La théologie ecclésiale de Calvin et le salut de l'être humain », dans HIRZEL Martin Ernst et SALIMANN Martin (sous la direction de), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influence sur l'Eglise et la société*, Genève, Labor & Fides, 2008, 143-164.
- FABER Eva-Maria, « Une interdépendance comme don et comme mission. A propos de la conception calvinienne de l'Eglise », dans HIRZEL Martin Ernst et SALIMANN Martin (sous la direction de), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influence sur l'Eglise et la société*, Genève, Labor & Fides, 2008, 191-222.
- FROEHLICH K., Gottesreich, *Welt und Kirche bei Calvin*, München, 1930, 48-74.
- GANOCZY Alexandre, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, collection Unam Sanctam, n° 48, Paris, Le Cerf, 1964, 182-222.

- KINGDOM Robert, « Calvin et la discipline ecclésiastique », *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, tome 155, 2009, 117-128.
- KRUMENACKER Yves, « L'Eglise et les sacrements », *Calvin au-delà des légendes. Biographie*, Paris, Bayard, 2009, 498- 503.
- LECERF Auguste, « La doctrine de l'Eglise dans Calvin », *Etudes calvinistes*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1999 (édition originale Delachaux et Niestlé Neuchâtel, 1949, 55-68).
- LEENHARDT Franz-J., « L'Eglise épouse et mère », *L'Eglise, questions aux protestants et aux catholiques*, Genève, Labor & Fides, 1978, 163-185.
- MILNER Benjamin Charles Jr., « Calvin's Doctrine of the Church », *Studies in the History of Christian Thought*, volume V, Leiden, E. J. Brill, 207 p.
- NIESEL W., « Wesen und Gestalt der Kirche nach Calvin », *Evangelische Theologie* 3, München, 1936, 308-330.
- PANNIER J., *Calvin et l'épiscopat. L'épiscopat, élément organique dans le calvinisme intégral*, Paris et Strasbourg, 1927.
- PETRY Ray, « Calvin's Conception of the «Communion Sanctorum» », *Church History*, V, 1936, 227-238.
- RICHEL Pieter J., *Het Kerkbegrip van Calvijn*, Utrecht, 1942.
- SCHÜMMER Léopold, « Le ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin », *La Revue réformée*, XLV, 1994/5, 9-48.
- SCHÜMMER Léopold, *L'Ecclesiologie de Calvin à la lumière de l'Ecclesia Mater*, Berne, Peter Lang, 1981, 222 p. *Le ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 108 p.
- SENARCLENS Jacques (de), *De la vraie Eglise selon Jean Calvin*, Genève, Labor & Fides, 1965, 54 p.
- STROHL Henri, « La notion d'Eglise chez les réformateurs », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1936, n° 3-5, 265-319.
- VOETZEL R., *Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestants français au XVII^e siècle*, Paris et Strasbourg, Presses Universitaires de France, 1935, 185 p.
- WENDEL François, « L'Eglise », *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 221-236.
- WERDERMANN Th., « Calvins Lehre von der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung », *Calvinstudien*, Leipzig, 1909, 238-246.

CALVIN, LA CONVERSION ET LES ÉVANGÉLIQUES

Jean-Paul REMPP*

Introduction

Pour l'historien britannique David Bebbington, l'accent sur la conversion (changement de vie sous l'effet de la foi chrétienne) et le militantisme (témoignage tourné vers l'extérieur de la communauté chrétienne) constituent deux des quatre critères décrivant l'identité particulière de l'évangélisme actuel. Sébastien Fath souligne, pour sa part, la spécificité de la « tradition conversionniste évangélique », et l'équivalence entre « évangélisme » et « protestantisme de conversion¹. »

Nulle surprise pour les évangéliques, français y compris, qu'ils soient évangéliques « de souche » ou de la première génération, habités qu'ils sont par la conviction qu'il n'y a de salut qu'en Jésus-Christ seul. Le *Manifeste de Manille*² l'affirme clairement :

« Notre vocation est de proclamer le Christ dans une société de plus en plus pluraliste... les apôtres ont fermement [annoncé] le caractère unique, indispensable et central du Christ. Nous devons faire de même... Rien ne nous permet donc d'affirmer que le salut peut se trouver en dehors du Christ et sans une reconnaissance explicite, par la foi, de son œuvre... ■

* J.-P. Rempp est pasteur de l'Entente Évangélique des Communautés et Assemblées Évangéliques de France (CAEF), Église de « La Bonne Nouvelle » à Lyon (1^{re}). Il a été et est impliqué à différents niveaux avec le Comité de Lausanne pour l'évangélisation du monde.

1. Voir par exemple S. Fath, « Deux siècles d'histoires des Églises Évangéliques en France (1802-2002), Contours et essor d'un protestantisme de conversion », *Hokhma*, 81 (2002), 1-51.

2. Les documents de Lausanne, en particulier la *Déclaration de Lausanne* et le *Manifeste de Manille*, constituent les textes les plus représentatifs et les plus connus de l'évangélisme contemporain.

y a un seul Evangile, comme il y a un seul Christ, dont la mort et la résurrection constituent le seul chemin qui conduit au salut. Nous rejetons donc à la fois le relativisme, qui considère toutes les religions et spiritualités comme également valables pour s'approcher de Dieu, et le syncrétisme qui voudrait mêler la foi au Christ et les autres croyances³. »

Leur « refus de tout universalisme de salut⁴ » et leur conviction que la Bonne Nouvelle de l'Evangile doit être communiquée à tous les hommes, conformément à l'ordre du Christ en Matthieu 28, expliquent leur engagement dans l'évangélisation et la Mission. Significativement, l'évangélisation, c'est-à-dire la diffusion de la « Bonne Nouvelle », est en principe non négociable pour les protestants qui revendiquent l'identité « évangélique ». Avec la *Déclaration de Lausanne*⁵, ils proclament que « dans sa mission de service sacerdotal, l'Eglise doit accorder la priorité à l'évangélisation⁶. »

I. Quels rapports entre le zèle évangéliste des évangéliques aujourd'hui et Calvin ?

Contrairement aux idées reçues, l'élection ne tient pas la première place dans la pensée de Calvin. « *solī deo gloria* ! » : c'est comme un souverain absolu, mais généreux, faisant rayonner sa gloire que Calvin voit Dieu. Calvin donne tout à Dieu (typique à cet égard l'emblème du Réformateur : la main qui offre son cœur à Dieu !) parce que la fin de l'homme est de participer à la vie de Dieu : « Dieu est tenu pour roi (écrit-il dans l'*Institution de la religion chrétienne* (III. XX. 42), quand les hommes renonçant à eux-mêmes et méprisant le monde et cette vie terrestre, s'adonnent à la justice de Dieu pour aspirer à la vie céleste... Car la condition du royaume de Dieu est telle qu'en nous voyant assujettis à sa justice, il nous fasse participants de sa gloire. »

3. « Le caractère unique de Jésus-Christ », 13-14.

4. *Un unique Christ pour tous, les religions et le salut en Christ*, Déclaration du Comité de Lausanne français, 1.

5. *La Déclaration de Lausanne*, document fondateur du Mouvement de Lausanne, fut principalement rédigée par le Dr John Stott, en conclusion du Congrès international sur l'évangélisation du monde (4 000 délégués, 150 pays représentés), qui s'est tenu à l'initiative du Dr Billy Graham, en juillet 1974 à Lausanne.

6. « L'Eglise et l'évangélisation ».

Le but de notre vie, c'est la gloire de Dieu, et la sanctification, c'est tendre vers ce but ! Significatif à cet égard, cet autre texte de l'*Institution* : « Nous ne sommes point nôtres... Au contraire, nous sommes au Seigneur : que toutes les parties de notre vie soient référées à lui, comme à leur fin unique... Que nous ne cherchions point les choses qui nous agréent, mais celles qui sont plaisantes à Dieu, et appartiennent à exalter sa gloire » (III. VII. 1- 2). Jacques Blandenier commente avec perspicacité :

« Notre vie, notre pensée, nos échelles de valeur et nos décisions doivent être réorientées en fonction de la gloire de Dieu. Car Dieu n'est pas là pour nous, mais nous sommes là pour lui ! Révolution copernicienne, a-t-on pu dire à ce propos. Comme l'astronome a démontré que ce n'est pas le soleil qui tourne autour de la terre, mais la terre autour du soleil, de même Calvin nous invite à un décentrement : je ne suis pas le centre du monde ! Il faut que nous devenions théocentriques, et non plus anthropocentriques... voire égocentriques ! Et cela aussi bien dans nos raisonnements et notre piété que dans notre comportement quotidien⁷. »

Or, s'il y a un thème qui magnifie la grandeur souveraine de Dieu, c'est bien celui de l'élection. Il est intéressant de noter que Calvin l'aborde dans le livre III de l'*Institution*, celui qui est consacré à la doctrine du salut. C'est bien, en effet, en raison de sa doctrine de Dieu (théologie) et de sa doctrine du salut (sotériologie) que Calvin réaffirme la doctrine biblique de l'élection qui, bien comprise, nous aide à mieux saisir l'immensité de la grâce manifestée en Jésus-Christ. On ne trouve chez le Réformateur ni théorie métaphysique fumeuse, ni exposé philosophique à ce propos, mais un rappel scripturaire (à partir de textes tel Ep 1.4-6) que l'élection est attestation de la grâce souveraine de Dieu : « Quel est le résultat de l'élection si ce n'est qu'étant adoptés comme ses enfants nous obtenions, par sa grâce et son amour, le salut et la vie éternelle ? On peut s'énervier, discuter ou critiquer, mais le but de notre élection n'est rien de plus. »

On n'insistera jamais assez, avec l'Écriture et à la suite de Calvin, sur le fait que l'élection dont le Père a élu les croyants en

7. J. Blandenier, « Calvin et les évangéliques du 21^{ème} siècle... font-ils deux ? », *Vivre*, janvier-février 2009, 7.

Christ est une élection d'amour accompli « selon le dessein bienveillant de sa volonté. » On comprend ainsi le commentaire avisé du Réformateur à propos d'Ephésiens 1.4-6 : « ...il n'y a point de doctrine qui soit plus utile, pourvu qu'on en traite dûment et sobrement, à savoir comme St. Paul en traite ici, Quand en cette élection, il nous propose à considérer la bonté infinie de Dieu, et nous incite à lui rendre grâces. » Le mystère de l'élection est bien un mystère « lumineux », c'est-à-dire une vérité biblique révélée, parfaitement raisonnable mais dépassant notre entendement, qui, reçue humblement par une intelligence respectueuse de l'Écriture, ne peut que dynamiser notre louange et fortifier notre foi et notre service.

Il est remarquable, chez Calvin, que l'accent mis sur la souveraineté divine n'empêche pas un rappel incessant de la responsabilité humaine. Sa vision de la gloire de Dieu n'est pas, en effet, écrasante, mais libératrice. Pour Calvin, l'élection divine ne tue pas la liberté, mais la rend enfin possible ! Comme le signale judicieusement Henri Blocher, « Calvin met [en effet] toute son énergie à 'gérer' la tension correspondante... Comme nous bougeons le bras grâce aux 'muscles antagonistes', je propose 'vérités antagonistes', auxquelles Calvin veut faire droit... [En cela] il est pour nous aussi 'voie par excellence' ». »

8. *Commentaires sur le Nouveau Testament, Épîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens et Colossiens*, Genève, Labor & Fides, 1965, 140.

9. H. Blocher, « L'apport original de Calvin », *Christ Seul*, 987 (avril 2009), 27. Certaines vérités doivent être crues ensemble et ne pas être considérées comme des enseignements contradictoires. Le célèbre prédicateur Charles Spurgeon, quand on lui posait la question : « Comment comprenez-vous le mystère de la tension entre la souveraineté divine et la responsabilité humaine ? », répondait : « Il n'est pas nécessaire de réconcilier des amis. » Et d'ajouter ailleurs avec à propos :

« Il est des vérités qui, difficiles en théorie, s'expliquent sans difficulté dans la pratique. Il n'y a aucune contradiction entre le fait que le pécheur croit et que sa foi est opérée en lui par le Saint Esprit. C'est folie pour les hommes que de s'arrêter à des choses très claires pendant que leurs âmes sont en danger. Il n'est personne qui refuserait de monter sur un bateau de sauvetage sous prétexte qu'il ne connaît pas la densité des corps. Un homme affamé ne refuserait pas de manger jusqu'à ce qu'il ait parfaitement compris le fonctionnement des organes de la digestion. Si donc vous refusez de croire jusqu'à ce que vous ayez compris tous les mystères, vous ne serez jamais sauvé, et si vous vous permettez d'inventer des difficultés pour échapper à l'obligation d'accepter le pardon de votre Seigneur et Sauveur, vous périrez par une condamnation justement méritée. Ne vous suicidez pas moralement pour le plaisir de discuter des subtilités métaphysiques. »

In C.H. Spurgeon, *Tout par grâce*, Braine-L'Alleud, Belgique, Éditeurs de Littérature Biblique, 1964, 93.

II. Quelques conséquences pratiques de la doctrine retrouvée de l'élection dans le domaine de l'évangélisation

A. Un nouvel amour et une nouvelle assurance

Si « Dieu nous a élus [en Christ] avant la fondation du monde » (Ep 1.4) et si « le salut est le don de Dieu » (Ep 2.8), la raison de l'élection se trouve en Dieu, et en lui seul. A lui soit donc toute la gloire ! C'est ce que nous reconnaissons spontanément lorsque nous le remercions de nous avoir fait venir à lui et de nous avoir convertis.

Lorsque nous lui disons notre gratitude et notre reconnaissance pour l'amour qu'il nous a manifesté en Jésus-Christ, nous reconnaissons, par là même, notre incapacité totale à venir à Dieu par notre propre volonté et nos propres forces. Calvin écrit d'ailleurs à ce propos : « Si nous sommes élus 'en Christ', il s'ensuit donc que c'est hors de nous¹⁰. »

Nous ne sommes pas meilleurs que les autres. Aussi Spurgeon a-t-il pu relever à juste titre : « La chose étonnante, ne consiste pas en ce que tout le monde ne soit pas sauvé, mais en ce qu'il y ait des hommes qui le soient¹¹. Loin de conduire à l'orgueil, la doctrine de l'élection place le croyant dans une position de vraie humilité : « Je ne sais pas pour quelle raison Dieu m'a sauvé, moi pauvre pécheur. Mais il l'a fait, et c'est pourquoi je l'aime en retour ! » N'est-ce pas exactement cela que l'on avait l'habitude de chanter lors des campagnes d'évangélisation avec l'évangéliste Billy Graham : « Tel que je suis, sans rien à moi, sinon ton sang versé pour moi et ta voix qui m'appelle à toi, tel que je suis, je viens à toi, Agneau de Dieu, je viens, je viens ! »...

Si l'élection suscite en nous un nouvel amour, elle suscite aussi en nous une nouvelle assurance. Comme l'indique fort justement Paul Wells, « pour Calvin, cette doctrine n'est autre qu'une immense consolation pour celui qui est en Jésus-Christ, car il n'a

10. *Commentaires sur le Nouveau Testament...*, op. cit., 139.

11. Cité in J. Kennedy, *La vie est belle en vérité*, L'Evangile transforme la vie, Chalon-sur-Saône, Europresse, 1994, 42. Voir également sur ces questions, de Spurgeon, le remarquable *La grâce aux mille facettes*, Sermons sur la grâce souveraine, Chalon-sur-Saône, Europresse, 1992.

pas à douter de son élection¹². » En réalité, la doctrine de l'élection est seule capable de nous donner une ferme assurance et la sérénité nécessaire face aux assauts du Diable et aux périls de la vie.

C'est sous l'angle pastoral que Calvin aborde cette question : qui tient en main ma destinée sur terre et pour l'éternité ? Serait-ce moi ? Dans ce cas, tout deviendrait aléatoire ! Est-ce au contraire le Dieu infiniment juste et sage, le Dieu qui ne change pas ses desseins ? Alors je peux être en paix, quoi qu'il arrive ! Blandenier surenchérit à ce propos : « Celui qui se sait élu comprend que Dieu a un projet pour sa vie, une mission qu'il lui confie. Notre vie a un sens, parce qu'elle fait partie du projet de Dieu. A Calvin et à ses disciples, la doctrine de [l'élection] donne une assurance, et une paix dans l'épreuve et la persécution, comme l'histoire tragique mais impressionnante des huguenots l'a démontré. Les persécutés de la révocation de l'édit de Nantes osent ne pas céder au roi de France, car leur vie est dans les mains du Roi des rois¹³.

Combien nous avons aujourd'hui besoin de cette conviction intime, ce « témoignage intérieur de l'Esprit » qui nous atteste que, puisque « tout est accompli » en Christ et le salut entièrement sien, nous pouvons désormais être en paix avec Dieu, pour toujours. Dans un monde évangélique de plus en plus influencé par l'émotionnel¹⁴, l'expérience, voire le sensationnel, de telles convictions vraiment enracinées dans l'Écriture sont indispensables pour apaiser et affermir ceux que nous voyons venir au Seigneur.

B. Une nouvelle conception du discipulat

Pour Calvin, « Christ ne justifie personne qu'il ne sanctifie en même temps » (IC III. XVI. 1). En d'autres termes, justification et sanctification sont indissociables. La vérité de la justification par

12. P. Wells, « Que signifie, aujourd'hui, être calviniste ? », *Horizons Évangéliques* 5 (Janvier-Février 2009), 24.

13. J. Blandenier, *Martin Luther, Jean Calvin, Contrastes et ressemblances*, St-Prex, Suisse, Cléon d'Andran, Je Sème, Excelsis, 2008, 282-283.

14. J. Edwards avait coutume de rappeler, en ce qui concerne les émotions, que « ce qui compte, ce n'est pas leur intensité, mais leur nature. »

la foi seule s'accompagne de la sanctification qui est même développée en premier par le Réformateur¹⁵. Nous aurions donc bien tort de sous-estimer l'accent mis par Calvin sur le rôle du Saint-Esprit dans la sanctification du croyant¹⁶. Paul Wells précise : « ...en Christ, il n'y a pas de justifiés qui ne soient pas sanctifiés... Cela préserve de la 'grâce à bon marché' et de la conversion comme expérience sans réel changement de vie. Un chrétien calviniste n'a pas une spiritualité désincarnée, mais il se soucie de mener une vie de converti¹⁷. »

On touche ici du doigt à un problème fondamental dans l'évangélisation contemporaine. Nous aimerions certes, et à juste titre, que ceux qui reçoivent Christ le reçoivent comme leur « Sauveur et Seigneur » personnel. Mais combien de ceux qui le reçoivent comme Sauveur acceptent-ils qu'il devienne réellement, concrètement, et de plus en plus, le Seigneur de leurs vies ? Beaucoup ne se comportent-ils pas comme s'il était possible de dissocier justification et sanctification, comme si l'on pouvait bénéficier des « avantages » de la vie chrétienne sans avoir à en « payer le prix », comme si l'on pouvait vivre la vie chrétienne en consommateur sans avoir à approfondir sa vie de consécration à Dieu ? Ont-ils compris que s'ils se sont « convertis, c'est pour servir le Dieu vivant et vrai » (1 Th 1.9) ?

Pour l'apôtre Paul, la preuve de l'élection et de la conversion des Thessaloniens, était leurs vies radicalement transformées par l'Évangile (cf. 1 Th 1, 4-6). C'est cette perspective que choisit le réformateur genevois. Pour lui, le salut est une réalité qui doit se développer ici et maintenant, et se manifester en particulier par une profonde transformation de la personnalité du croyant. L'Évangile est une puissance transformatrice ; aussi Calvin rappelle-t-il fréquemment : « La Parole de Dieu n'est pas

15. Sur la base de passages tels que 2 Th 2.13 : « Dieu vous a choisis dès le commencement pour le salut, par la sanctification de l'Esprit... ».

16. Selon P. Wells, cet accent a eu des conséquences incalculables dans l'histoire de l'Eglise : « La notion de réveil est impossible s'il n'y a pas d'accentuation sur la sanctification et l'œuvre du Saint-Esprit. C'est ainsi qu'on trouve le phénomène des réveils dans le protestantisme. Dans le catholicisme, il n'y a rien de pareil. » In P. Wells, « En finir avec la caricature », *Christianisme aujourd'hui* 4, (avril 2009), 17.

17. P. Wells, « Que signifie... », *art. cit.*, 25.

pour nous apprendre à babiller, pour nous rendre éloquents et subtils, mais pour réformer nos vies. » Sa définition de la conversion est éloquente : « La conversion est un changement non pas seulement aux œuvres externes, mais aussi en l'âme, une rénovation du cœur. Le renouvellement de vie se fait quand l'Esprit de Dieu, ayant transformé nos âmes en sa sainteté, les dirige tellement à nouvelles pensées et affections qu'on puisse dire qu'elles sont autres qu'elles n'étaient auparavant. » (*IC* III. III. 6, 8). En d'autres termes, la « nouvelle naissance » oui, mais pour vivre une vie nouvelle à la gloire de Dieu. N'est-ce pas de cette façon que devraient se distinguer les authentiques disciples du Christ ?

Mais Calvin ne s'est pas contenté de prêcher la sanctification et la seigneurie du Christ dans la vie des croyants. Cet enseignement, il l'a aussi pratiqué, non sans résistances ni douleurs. Son témoignage est significatif à cet égard : « Par une conversion subite, Dieu dompta et rangea mon cœur à docilité. » Pour lui, conversion et obéissance à Dieu vont de paire.

En tout cas, la conversion à Dieu proposée par Calvin est bien la conversion « évangélique » avec repentance et œuvres de repentance, impliquant une vraie transformation de vie, avec une insistance certaine sur la nécessaire vie d'union avec le Christ. Et si cette préservation de l'union quotidienne, permanente avec le Christ était la solution à une authentique vie de disciple aujourd'hui ?

C. Une nouvelle urgence

Pour Calvin, l'homme souffre, depuis le péché d'Adam, d'« une corruption et perversité héréditaire de notre nature, qui, étant épandue sur toutes les parties de l'âme, nous fait coupables premièrement de l'ire de Dieu, puis après produit en nous les œuvres que l'Écriture appelle 'œuvres de la chair' » (*IC* II. I. 8). Cette corruption touche l'intelligence comme la volonté de telle sorte que la nature humaine est « fertile en mal » et mérite donc sa condamnation. Cette anthropologie pessimiste, inspirée de Saint Augustin, permet de mettre davantage en valeur la régénération des élus et la gloire de Dieu.

La théologie naturelle n'est, en effet, plus possible depuis le péché d'Adam : désormais, seul Dieu peut se faire connaître et c'est pourquoi il envoie l'Evangile aux hommes. C'est, en effet, par l'Ecriture, qui vient de Dieu, que sont révélées la connaissance du Dieu créateur, mais aussi la « connaissance spéciale » du Dieu sauveur en Jésus-Christ. Mais pour bénéficier du salut en Jésus-Christ, il faut entrer en communion avec le Christ pour qu'il habite l'homme par l'opération secrète du Saint-Esprit. Cela se fait par une véritable conversion du cœur, faite de repentance sincère et d'une foi personnelle, qui est « une ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu envers nous : laquelle, étant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ, est révélée à notre entendement et scellée en notre cœur par le Saint-Esprit » (*IC* III. II. 7). On comprend donc qu'aux yeux du Réformateur, la justification par la foi soit « le principal article de la religion chrétienne » (*IC* III. XI. 1).

La foi en l'élection et en la souveraineté de Dieu ne change donc rien à la nécessité pour l'homme pécheur de répondre à l'invitation de l'Evangile et de venir à Christ pour expérimenter sa miséricorde. Mais comment un homme corrompu par le péché pourrait-il comprendre la nécessité de la conversion et à plus forte raison la vouloir ? La réponse se trouve dans cette merveilleuse prière qu'Ephraïm adresse à l'Eternel : « Fais-moi revenir et je reviendrai » (*Jr* 31.18). Aussi, lorsque nous présentons l'Evangile, n'oublions-nous pas d'exhorter notre interlocuteur à demander au Seigneur de faire en lui, par son Esprit, ce qu'il est incapable de faire par ses propres forces. C'est, en effet, en suscitant la vie en l'homme mort à cause de ses péchés, que le Saint-Esprit accomplit le miracle de la grâce.

La foi en l'élection et en la souveraineté de Dieu ne change rien non plus à la nécessité d'évangéliser. C'est, en effet, généralement par la prédication de l'Evangile que Dieu a choisi de sauver les pécheurs (*cf.* *Rm* 10.12-17). Nous devons être au service du Dieu qui parle. Calvin lui-même a expérimenté cette puissance transformatrice de la Parole de Dieu (*cf.* *Rm* 1.16), lui qui s'est converti à son contact. En évangélisant, nous entrons donc dans le plan de Dieu. Ainsi, c'est en réponse à l'Evangile annoncé par

les membres du peuple de Dieu, tous appelés à être témoins, que les élus viendront au salut que Dieu leur a préparé.

Prenons donc conscience que Dieu a probablement préparé des personnes dont – comme Lydie en Actes 16.14 – il « ouvrira le cœur » pour qu’elles s’attachent à ce que nous leur dirons. Le même Esprit qui nous guidera *vers* ces personnes, qui se révéleront être des élus lorsqu’elles se convertiront, travaillera également *en* elles et les rendra capables de comprendre et de croire au moment décisif.

Croyons aussi que Dieu veut nous « ouvrir des portes » en sachant saisir toutes les occasions qui se présenteront. Il semble que, pour Calvin, l’idée de la « porte ouverte » correspondait à un concept fondamental. Andrew Buckler cite cette constatation de Calvin à propos de 1 Corinthiens 16.9 : « [Paul] use d’une similitude assez commune, quand il met ‘porte’ pour ‘occasion’. Car le Seigneur lui faisait ouverture à avancer le cours de l’Evangile. Il appelle cette porte ‘grande’, pour autant qu’il pouvait gagner beaucoup de gens. Il l’appelle ‘efficace’, parce que Dieu faisait prospérer son labeur, et rendait sa doctrine efficace par la vertu de son saint Esprit¹⁸. »

En commentant 2 Corinthiens 2.12, Calvin applique le principe précédemment mentionné : « ...quand quelque moyen d’édifier apparaît, estimons que la porte nous est ouverte par la main de Dieu pour introduire Christ là...¹⁹. » Dans une lettre à Pierre Martyr, le Réformateur pousse même l’image à sa limite : « Si ce n’est pas encore le plaisir de Dieu de nous ouvrir une porte, c’est notre devoir de nous glisser par les fenêtres, ou de nous pousser par les moindres trous qui nous donnent entrée, plutôt que de laisser échapper l’occasion²⁰. »

S’il nous arrive d’éprouver un sentiment de découragement face à l’immense tâche à accomplir ou face aux difficultés du terrain, comme c’est fréquemment le cas en France, rappelons-nous

18. In A. Buckler, *Jean Calvin et la mission de l'Eglise*, Lyon, Olivétan, 2008, 61.

19. Cité *in ibid.*

20. Cité *in ibid.*, 62.

que Dieu ne nous demande pas de « sauver » notre pays. Ce qu'il nous demande, et c'est cela l'urgence ultime, c'est de prêcher fidèlement l'Evangile en utilisant toutes les occasions qui se présentent. Dieu se chargera lui-même de sauver ceux qu'il a élus depuis toujours. Peut-être ce genre de pensées nous permettront-elles d'échapper à certaines frustrations, voire au désespoir, et même de devenir de meilleurs instruments entre ses mains !

Lorsque nous annonçons l'Evangile à des incroyants – car Dieu commande à tous les hommes de se repentir et de croire – soyons donc pleinement convaincus de l'importance de notre ministère aux yeux de Dieu, à la fois pour le temps présent et pour l'éternité (cf. 2 Co 5.19-20). Lors d'un atelier sur le thème du message de l'évangéliste – à l'occasion de la Consultation nationale sur l'évangélisation à Lyon en mars 2005 – je me souviens avec quelle ardeur l'évangéliste Ulrich Parzany a exprimé sa conviction à ce propos. C'est avec l'autorité du Seigneur qu'il prêche l'Evangile en invitant ses auditeurs à se tourner vers le Christ. Il est, en effet, profondément convaincu de la puissance de l'Evangile et de sa capacité à ressusciter les morts spirituels parmi ses auditeurs...

D. De nouvelles possibilités

Le Manifeste de Manille proclame (p. 18) :

L'Ecriture déclare que Dieu lui-même est l'Evangéliste par excellence. Car l'Esprit de Dieu est l'Esprit de vérité, d'amour, de sainteté et de puissance ; sans lui, l'évangélisation est impossible. C'est lui qui consacre le prédicateur, confirme la parole, prédispose l'auditeur, convainc le pécheur, illumine l'aveugle, rappelle les morts à la vie ; il nous donne de nous repentir et de croire, nous agrège au corps du Christ, nous atteste que nous sommes enfants de Dieu, nous conduit à ressembler au Christ dans l'être et le faire, et nous envoie à notre tour comme témoins du Christ.

Dans son autobiographie *Tel que je suis*²¹, Billy Graham écrit à la fin de son chapitre sur sa grande campagne à New York :

« Je suis toujours profondément conscient de ma totale incapacité et que seul le Saint-Esprit peut pénétrer les esprits et les cœurs de ceux

21. B. Graham, *Just as I am, The autobiography of Billy Graham*, San Francisco, Zondervan, 1997, 760 p.

qui sont sans Christ. Lorsque je parle à partir de la Bible, je sais qu'il y a une autre voix qui parle aux personnes, et cette voix est la voix du Saint-Esprit. Je me rappelle fréquemment la parabole de Jésus de la semence et du semeur (cf. Marc 4,1-20), conscient que dans tout ce que je fais je ne fais que semer la semence. C'est Dieu – et seulement Dieu – qui peut amener cette semence à porter du fruit²². »

Si c'est Dieu lui-même qui convertit, ce qu'a affirmé avec force en son temps Calvin, alors rien ni personne, pas même les pires circonstances, ni Satan lui-même, ni même le péché de l'être humain éternellement aimé, n'empêcheront Dieu de sauver une personne qu'il a élue au salut. Job 3.23 le rappelle avec force : « Mais lui, s'il prend une décision, qui pourra l'en faire revenir ? Ce que lui-même désire, il l'exécute. »

S'il est vrai que le salut vient de Dieu et que c'est Dieu qui régénère, la conséquence merveilleuse, c'est qu'aucun homme n'est trop corrompu, aucun homme n'est trop « pourri » pour pouvoir être sauvé. Si c'est l'Esprit qui régénère, alors tout est possible, car tout homme, même le pire des pécheurs, a la possibilité d'expérimenter la grâce et de se convertir. N'est-ce pas là en son temps le vibrant témoignage apporté par un homme comme John Newton qui, de négrier, se transforma en apôtre de la grâce²³?

La doctrine de l'élection est réellement pour nous une source d'encouragement. Elle nous invite à nous engager résolument et avec hardiesse dans l'évangélisation et le témoignage, dans la foi que nul cœur n'est trop dur, nul pécheur n'est trop endurci pour le Dieu Tout-Puissant. Il peut faire ce que nous sommes incapables de faire dans la vie des hommes ; n'en restons donc jamais aux réactions premières de ceux auxquels nous apportons l'Évangile.

Comme l'a bien résumé J.I. Packer, « la souveraineté de Dieu dans la grâce est le seul élément qui peut nous donner un espoir de succès dans l'évangélisation. Au lieu de rendre l'évangélisation

22. *Ibid.*, 324.

23. Cf. l'ouvrage de B. Edwards, *Affranchi*, L'histoire de John Newton, Chalon-sur-Saône, Europresse, 1992.

inutile, la grâce souveraine de Dieu est justement ce qui seul l'empêche d'être inefficace²⁴. »

Calvin exhortait ses lecteurs à être « affectionnés à souhaiter le salut de tous²⁵ ! » Mais puisque « toute évangélisation implique un combat spirituel contre les principautés et les puissances mauvaises²⁶ », on ne sera pas surpris par l'importance que le Réformateur accorde à la prière²⁷ : « Combien l'exercice de prier est nécessaire, et en combien de manières il nous est utile, on ne le pourrait assez expliquer par paroles » (IC III. XX. 2). A sa suite, toutes les grandes entreprises d'évangélisation ou missionnaires – pensons aux campagnes d'évangélisation avec l'évangéliste Billy Graham ou au dynamisme actuel des Eglises de Corée du Sud – ont accordé une place prépondérante à la prière. Et si c'était précisément cela que Dieu voulait nous rappeler à nous-mêmes ainsi qu'aux membres de nos Eglises à l'occasion du 500^{ème} anniversaire du Réformateur ? Le monde moderne où nous vivons est si matérialiste et stressé ! N'aurions-nous pas besoin pour mieux évangéliser de réapprendre à cultiver la prière fervente du juste et à y persévérer ?

Constatons-le : en réaffirmant le *Sola Scriptura* et le *Soli Deo Gloria*, Calvin a bien ouvert la porte à une nouvelle ère pour l'annonce de l'Evangile libérateur et le militantisme évangélisateur. Cet héritage, les évangéliques d'aujourd'hui ne sauraient le récuser !

24. J.I. Packer, *L'évangélisation et la souveraineté de Dieu*, Mulhouse, Grâce et Vérité, 1968, 109-110.

25. Cité in F. Clavairolly, « Calvin et l'Eglise, L'Eglise compagnie de Dieu... », *Presse Réformée du Sud*, février 2009, 20.

26. *Manifeste de Manille*, 18.

27. Dans le livre III de l'*Institution*, le chapitre consacré à la prière : « De l'oraison » est le plus long.

**RENTRÉE DE L'ANNÉE ACADÉMIQUE
2010-2011**

**À LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE
RÉFORMÉE D'AIX-EN-PROVENCE**

Elle aura lieu plus tôt que les années précédentes,

le dimanche 19 septembre

avec la participation de

M. Florian ROCHAT,
pasteur de la Communion d'Eglises Protestantes
Evangéliques et
président du Comité Protestant Evangélique
pour la Dignité Humaine (C.P.D.H.)

Au programme

A 17 h, un accueil « Portes ouvertes »

comprenant une visite de la Faculté,
des mini cours, de la musique...

et **une conférence de F. Rochat**

sur **« Quel avenir pour la foi évangélique en France ? »**

suivis d'un **apéritif-dinatoire**
dans les jardins de la Faculté.

La retraite de rentrée des étudiants
aura lieu le lundi 20 septembre.

« JÉSUS DE GENÈVE » Pour le Rédempteur de Calvin, quelle pertinence aujourd'hui ?

Gordon CAMPBELL*

L'année Calvin aura été l'occasion d'une redécouverte du réformateur qu'on croyait déjà connaître. Personnellement, j'en ai tiré profit pour explorer un aspect particulier de l'héritage interprétatif légué, au christianisme réformé, par son premier et plus illustre exégète de l'Écriture. Mon investigation a porté sur le Jésus de Calvin – le Jésus de Genève, si l'on veut – dans le but d'en évaluer la pertinence pour l'idée de Jésus que nous nous faisons, vous et moi, aujourd'hui.

Dans le livre II de l'*Institution chrétienne*, Calvin développe son propos en explorant, dans l'ordre, les sujets suivants : l'humanité du Christ ; ses deux natures, divine et humaine ; son œuvre de Rédempteur (en tant que prophète, prêtre et roi) ; sa mort, sa résurrection et son ascension ; son statut de Sauveur. Tout cela est imprégné de sa lecture de l'Écriture. Pour trouver le Jésus de Genève, je me suis tourné, cependant, vers son *Harmonie* (ou Concordance) des trois Évangiles synoptiques, ouvrage moins bien connu publié, par Calvin en 1555, en latin et en français simultanément¹.

* G. Campbell est professeur de Nouveau Testament à l'Union Theological College, Belfast (Faculté de théologie de l'Eglise presbytérienne en Irlande) et simultanément principal prestataire au sein de l'Institut de théologie de Queen's University Belfast. Cet article reproduit le texte d'une intervention faite, en septembre 2009, dans le cadre d'un colloque consacré à l'héritage de Calvin et publié dans les Actes du colloque, *John Calvin. Reflections on a Reformer*, Union Theological College, Belfast, 2009, 75-87. Le style oral de la conférence est maintenu pour la traduction française.

1. Le texte anglais citait une édition en anglais de l'*Harmonie* traduite du latin et publiée, en trois volumes, par la St. Andrew Press (Édimbourg, 1972) ; ici, les citations sont tirées de la version en français éditée par Ch. Meyrueis et Compagnie (Paris, 1854).

La méthode de Calvin reproduit celle de son maître, le réformateur strasbourgeois Martin Bucer, dont les efforts, à son avis, font preuve d'« industrie » et de « diligence » (xix). Il considère que sa propre *Harmonie* représentera pour « les gens de moyen esprit... un grand soulagement, utile et agréable », car son récit uni et en continu leur évitera le devoir fastidieux de comparer puis réconcilier, sur tous les points, les trois synoptiques ; n'empêche que l'*Harmonie* comporte plus de 750 pages ! En ce qui suit, je tâcherai de refléter le plus fidèlement possible le Jésus de Genève qui s'y révèle, ainsi que la façon dont Calvin s'y prend face à ce que l'on appelle la question synoptique.

Dans l'épître destinée aux bourgmestres de Francfort, puis dans sa préface, Calvin laisse voir ses intentions. Comme il l'explique :

« Je me suis efforcé... de faire honneur à Christ, porté et conduit magnifiquement par ses quatre chevaux de pareure royale » (Préface iii).

En parlant des évangiles de cette manière, Calvin reconnaît sa dette envers les Pères de l'Eglise qu'il appréciait tant.

Avant d'entamer son commentaire à proprement parler, Calvin focalise brièvement *le thème de l'Evangile de Jésus-Christ*. A la manière de l'ouverture de Romains – qu'il estime être le meilleur résumé paulinien qui soit de l'Evangile – Calvin caractérise le témoignage (ou l'ambassade) donné par l'Evangile comme étant

« une solennelle publication du Fils de Dieu manifesté en chair, afin qu'il délivrast le monde de la perdition en laquelle il estoit, et qu'il restablist les hommes de mort à vie » (xvii).

Les évangiles eux-mêmes sont « quatre Histoires qui déduisent comment Christ s'est acquitté de l'office de Médiateur » (xviii). Chacun des évangélistes synoptiques s'intéresse au même point essentiel selon lequel « notre Christ est le Fils de Dieu, qui avoit esté promis Rédempteur du monde » et en qui « a esté accompli ce que le Père avoit promis dès le commencement ». Calvin attire souvent l'attention sur la pertinence, pour la foi, des promesses de Dieu ; c'est là un aspect de son exégèse des évangiles qui mériterait qu'on s'y attarde plus longuement une autre fois.

Selon l'*Harmonie* de Calvin, qui est donc ce Rédempteur ?

Pour répondre à cette question, je propose dans ce qui suit de rendre compte de la contribution significative faite, au portrait dressé par le réformateur, par cinq phases distinctes des récits synoptiques :

- les récits d'enfance dans Matthieu et Luc ;
- les débuts du ministère public de Jésus ;
- le Sermon sur la montagne (Matthieu) et en plaine (Luc) ;
- le reste de l'activité publique de Jésus (enseignement, guérisons, autres activités) ;
- la Passion et la mort de Jésus.

1. Les récits d'enfance dans Matthieu et Luc

Le Christ est « Fils unique de Dieu, et seul nay du Père » (22). En examinant l'annonciation faite à Marie dans Luc 1, Calvin explique la manifestation du Fils de Dieu parmi les hommes comme un signe pour ceux-ci, « afin qu'ils le reconnussent estre celui qui jadis avoit esté promis » (22-23). Ce qui témoigne de son origine et de sa nature divine (et, par conséquent, de sa dignité et pureté), c'est sa conception par le Saint-Esprit : étranger à toute trace du péché, il est digne qu'on lui réserve le rôle du vrai Médiateur (26). Dans la référence à « Jésus, qu'on appelle Christ » (Mt 1.16), le lecteur n'entrevoit « point un homme privé, et n'ayant nul estât, mais qu'il est oinct de Dieu, pour faire office de Rédempteur » (54), tandis qu'en Matthieu 1.21 « sous le nom de Jésus, le Fils de Dieu est présenté pour autheur de salut... il est notamment appelé Sauveur de l'Eglise » (58). Cette remarque est d'une importance capitale pour la foi :

« Le Christ n'est point de nous vraiment reconnu Sauveur, jusques à ce que nous apprenions à recevoir par foy la rémission gratuite des péchez, sçachans que nous sommes réputés justes devant Dieu, d'autant que nous sommes absous de la damnation que méritions : puis après, que nous luy demandions l'Esprit de justice et droiture. » (58)

Jésus sauve *du péché et en vue de* la sanctification par l'Esprit ; l'œuvre de rédemption accomplie par le Christ n'est jamais très loin de l'esprit du Calvin exégète.

Voici comment Calvin explique « Emmanuel », Dieu avec nous, en Matthieu 1.23 : « estans conjoints avec Christ par foy, nous possédons Dieu » (61) – une union personnelle depuis longtemps promise. Mais cela requiert un médiateur. Par les temps passés, le symbole partiel et incomplet de la médiation avait été le propitiatoire situé sur l'arche ; mais, par voie de contraste, c'est maintenant une révélation pleine et entière du Dieu véritable qui est donnée au peuple en Christ :

« Il est vray qu'il a fait office de Médiateur dès le commencement du monde : mais pource que tout cela se rapportoit à la dernière révélation... il prend le nom d'Emmanuel... pour effacer les péchez des hommes par le sacrifice de son corps, et pour les réconcilier au Père par le prix de son sang : somme, pour faire et accomplir toutes choses requises au salut du genre humain. » (61)

Lorsque Calvin se tourne vers Luc 2.11 (« en ce jour il vous est né un Sauveur, qui est Christ le Seigneur »), le lecteur commence à se rendre compte – si ce n'est pas déjà fait – qu'aux yeux du réformateur le Christ n'est jamais autre que *le Christ pour nous*. Accueillir soi-même le Christ, c'est apprendre comme les bergers à l'adorer humblement et à trouver en lui le salut. C'est nous apercevoir comme eux qu'en cet enfant, il faut voir le Sauveur. Ou c'est voir, comme les mages matthéens, plus loin que celui qu'ils trouvent « en plus grande indigence et mespris que n'eust esté l'enfant du plus petit compagnon du commun populaire » (78) ; c'est déduire, de leurs présents dignes d'un roi, comment « Dieu l'a ordonné Roy » et être amenés à l'adorer, à notre tour, comme notre Rédempteur. Enfin, bien qu'il ne nous soit pas donné de berce le Christ dans nos bras, il nous faut partir de là tel un Siméon pour voir le Christ « non pas en l'infirmité de la chair, mais en la vertu magnifique de l'Esprit... », en portant notre regard sur celui qui « est tellement absent d'avec nous selon le corps, que toutes-fois il nous convient le contempler assis à la dextre du Père » (82).

2. Les débuts du ministère public de Jésus

Lorsque Jésus est baptisé par Jean, les temps sont accomplis et le Christ est « présenté tout notoirement Rédempteur du monde » (99). C'est par obéissance au Père qu'il se soumet au baptême ; lorsque

le ciel s'ouvre et que l'Esprit descend (Mt 3.16), ces actions s'appliquent à « l'office de Rédempteur [pour lequel] il est revêtu de nouvelle force de l'Esprit » (114). A quelles fins la voix céleste parle-t-elle ? Calvin de résumer : « Dieu nous proposant Christ Médiateur sous ce nom de Fils, se déclare estre nostre Père à tous » et ce, pour que « nous puissions sans crainte aucune nommer Dieu nostre Père » (115) – *le Christ pour nous*, encore une fois.

Par la suite Calvin continue à souligner la carrière du Rédempteur, dans son exégèse des tentations en Matthieu 4 et Luc 4. Comment expliquer la soumission du Christ à cet endroit ?

[Le satan] « a donc lors combattu nostre salut en la personne de Christ... [mais] le Fils de Dieu s'est de son bon gré présenté pour soustenir les tentations desquelles il est yci parlé... afin de nous acquérir le triomphe par sa victoire. » (118)

En somme, le Christ « a voulu soustenir les mesmes assaux que nous sentons en nous, afin qu'estans munis des mesmes armes (de l'Ecriture)... nous [ayons] la victoire en main » (119).

3. Le Sermon sur la montagne (Matthieu) et en la plaine (Luc)

Matthieu 4 et Luc 4 font surgir plusieurs problèmes d'ordre chronologique. Plus haut, Calvin a alerté le lecteur sur le fait que les évangélistes ne se préoccupaient pas de l'« ordre des jours », ne s'intéressant pas à une mise en récit des faits « en laquelle l'ordre des temps fust distinctement observé » (135). A présent, le double phénomène du Sermon sur la montagne de Matthieu et de son équivalent dans Luc lui inspire le commentaire suivant :

« L'intention de tous les deux évangélistes a esté de recueillir une fois en un lieu les principaux pointcs de la doctrine de Christ (...) [dans] un brief sommaire de la doctrine de Christ, recueilli de plusieurs et divers sermons d'iceluy. » (146)

Au cours de l'exposé, Calvin ne se lassera pas de rendre son lecteur attentif aux « sentences coupées » du Sermon, « lesquelles il ne faut pas prendre comme si elles s'entretenoyent tout d'un fil » (197) mais qui sont à comprendre, au contraire, comme « un sommaire de la doctrine de Jésus-Christ, recueilli de divers propos par luy » (200-01).

D'un bout à l'autre, le commentaire du réformateur présuppose que l'évangéliste voulait rassembler les enseignements de Jésus par thème : « j'ay mieux aimé avoir esgard à la doctrine qu'au temps, dit-il, pource que c'est une grande aide pour bien entendre les choses, de lire tout d'une suite les passages qui se rapportent à un mesme sens » (203).

On comprend mieux alors trois choses : pourquoi Calvin fournit si souvent des parallèles thématiques empruntés à l'apôtre Paul ; son manque d'intérêt pour toute recherche d'une situation d'origine pour les énoncés épars de Jésus, incrustés désormais dans le Sermon ; et probablement, aussi, son inattention aux traits qui caractérisent l'un ou l'autre des évangélistes, comme généralement à toute similitude ou différence dans les mots que ceux-ci emploient.

Plus important, néanmoins, pour nos besoins présents est le fait que, dans l'exposé de Calvin, la personne du Christ se fait largement éclipser par son enseignement. Car le Christ du Sermon ravive la Loi par l'Esprit et lui redonne sa pureté :

« Il ne nous faut pas prendre Christ pour un nouveau législateur, qui adjoute quelque chose à la justice éternelle de son Père : mais il nous le faut escouter comme un fidèle expositeur, afin que nous sçachions quelle est la Loy, à quel but elle tend, et jusques où elle s'estend. » (159, en rapport à Mt 5.21ss)

Avant tout, le Christ du Sermon se porte garant, aux yeux de Calvin, de l'emploi éthique de la Loi dans l'Eglise réformée.

4. Le reste de l'activité publique de Jésus (enseignement, guérisons, autres activités)

Plus loin, le point de mire devient toutefois Jésus enseignant. En Matthieu 13, lorsque Jésus explique à ses apôtres l'énigmatique parabole du semeur (Mt 13.16), les yeux illuminés de ceux-ci

« voyent et apperceyvent en luy une gloire convenable au Fils unique de Dieu, pour le recognoistre le Rédempteur : d'autant qu'ils voyent reluire en luy la vive image de Dieu, en laquelle ils soyent faits participans de salut et de la vraye béatitude. » (330)

En tant qu'œuvres de puissance, les miracles sont à considérer en tandem avec l'enseignement. « Jésus-Christ, en proposant

devant les yeux des hommes la vertu du Père, n'a pas eu cependant la bouche close : mais au contraire, les miracles ont esté conjoints avec l'Evangile, afin de rendre les hommes attentifs à ce que Christ disoit » (285) ; de cette manière « la vertu du S. Esprit reluisoit magnifiquement en tous les dits et faits de Christ » (305). Bien plus, les miracles ont eu « ce but de monstrier qu'il estoit le Fils de Dieu, et envoyé Rédempteur au monde » (301).

Sur ce sujet, Calvin n'ignore pas la contribution de chaque évangéliste. Il reconnaît, par exemple, à la fois une concordance entre les trois récits consacrés à Jésus qui calme les eaux (Mt 8.23-27/Mc 4.35-41/Lc 8.22-25), et leurs particularités (242). Il défend comme trois perspectives sur un seul incident les récits où figure le démoniaque de Gadara (Mt 8 toujours, et parallèles). Et puisque le même Esprit conduit chacun des évangélistes, Calvin préfère expliquer leurs différences en termes de complémentarité, sans pour autant vouloir résoudre à tout prix tout désaccord : « Les évangélistes ne se sont pas guères arrestez à observer l'ordre des temps, ou à réciter par le menu tout ce que Christ a dit ou fait. » (319)

A certains moments au cours de son exposé du ministère de Jésus, Calvin porte plus particulièrement son regard sur la face humaine de Jésus. Tel est le cas en Matthieu 8. Par « affection de miséricorde et compassion », Jésus touche un lépreux (Mt 8.1-4), ce qui est loin de nous surprendre puisqu'il « a bien voulu vestir nostre chair, afin de nous nettoyer de tous péchez » (212). Puis, lorsque Jésus s'étonne de la foi du centurion en Matthieu 8.10, cela aussi lui ressemble « entant qu'avec nostre chair il avoit vestu les affections humaines » (216). Le résumé conclusif de Matthieu 9.35-38 focalise la compassion du Christ, et Calvin de le baptiser « fidèle ministre du Père à avancer le salut du peuple, pour lequel il avoit prins nostre chair » (239).

A d'autres moments, Calvin est frappé de voir apparaître la nature divine de Jésus. Dans les trois évangiles indifféremment, la guérison du paralysé (Mt 9.1-8/Mc 2.1-12/Lc 5.17-26) est un miracle dont la gloire est « merveilleuse » (223) : « tous ont esté soudain saisis d'une grande admiration, en sorte que ils estoient contraints de donner gloire à Dieu » (225). Tous, à l'exception

toutefois des scribes ; ceux-ci ont raison de penser que seul Dieu peut remettre les péchés, mais ils ont tort « en disant que cela n'appartient point à Christ, veu qu'il est Dieu manifesté en chair » (224). Jésus connaît leurs pensées (p. ex. Mt 9.4) et c'est là, aux yeux de Calvin, « un tesmoignage évident de sa Divinité. » Par rapport à une même connaissance plus loin (en Mt 12.25/Lc 11.17), il conclura : « Christ a cognu ce qui estoit caché dedans leurs cœurs... [il] a cognu par son Esprit de Divinité, de quelle affection ils estoyent poussez à le diffamer. » (306-307)

A d'autres moments encore, l'une et l'autre nature, ou les deux côtés de son office de Médiateur et Rédempteur, entrent en jeu simultanément, comme c'est le cas, par exemple, avec l'incident de la tempête apaisée (Mt 14.22-33/Mc 6.45-52). En tant que Fils de Dieu, il savait qu'une tempête surviendrait mais il ne l'empêchait pas, pour faire place au miracle qui suivrait ; en même temps, « il s'est monsté homme quant à prier » (406). De même, dans la guérison du sourd-muet (Mt 15.29-39/Mc 7.31 – 8.10), son côté divin s'exprime, car « nous tenons de Christ et la parole et l'ouye, entant qu'il inspire sa vertu en nos langues, et perce de ses doigts nos aureilles » et, en pareille mesure, son côté humain transparaît sachant « combien singulière a esté son amour envers les hommes, des misères desquels il a eu si grande compassion » (426).

On le voit bien, le *Christ pour nous* n'est jamais très loin ; le commentaire sur l'appel de Lévi/Matthieu offre une nouvelle indication de cela :

« Pourquoi donc est-ce que Christ luy-mesme a esté faict exécution et malédiction, sinon afin de tendre la main aux povres pécheurs maudits ? » (228)

C'est précisément pour appeler à la repentance des pécheurs – des pécheurs *comme nous* – que le Christ est venu (p. ex. Mt 9.13). Dans le même ordre d'idée, lorsque Jésus dîne chez Simon le pharisien (en Lc 7.36-50), celui-ci « ne le recognoist point estre le Médiateur, duquel le propre office est de réconcilier les povres pécheurs avec Dieu » (345). *Nous*, par contre, en sommes conscients :

« Christ a esté donné pour libérateur au genre humain misérable et perdu, afin de le délivrer de la mort, et luy rendre la vie. » (346)

Dans sa démonstration, Calvin ne cesse de viser un même but : « que nous apprenions de regarder Christ avec les yeux de la foy » (320). Cela ressort au plus clair du récit où Pierre, à Césarée de Philippe (Mt 16.13-19/Mc 8.27-29/Lc 9.18-20), répond à la question de Jésus « qui dit-on que je suis ? » (Mt 16.15) Pierre, par révélation, a su identifier Christ (Mt 16.16) au « Rédempteur, [venu] du ciel, estant autorisé par l'onction de Dieu ». Calvin trouve que sa réponse « comprend en soy tout le sommaire de nostre salut » et poursuit en expliquant clairement, à son lecteur, tout ce que Pierre aurait voulu dire :

« Sous ce titre de Christ est comprise la dignité de Roy et Sacrificateur éternel, afin qu'il nous réconcilie à Dieu, et qu'ayant par son sacrifice fait la satisfaction de nos péchez, il nous acquière parfaite justice. En après, que nous ayant receus en sa protection et sauvegarde, il nous maintienne, enrichisse et remplisse de toutes bénédictions. » (436)

Dans l'épisode de la Transfiguration, enfin (Mt 17.1-8/Mc 9.2-8/Lc 9.28-36), le réformateur décèle la majesté du Christ à peine voilée sous la faiblesse de sa chair. Seule la résurrection ôtera, plus tard, ce voile, mais, dans l'intérim, le Christ « n'a point laissé... d'avoir sa divinité entière, combien que elle fust cachée sous le voile de la chair » (451). Aux trois disciples, le Christ fait « gouter en partie... sa gloire infinie » ; ils voient sa face resplendir comme le soleil, alors que « maintenant elle surmonte de beaucoup la clarté du soleil » (447).

5. La Passion et la mort de Jésus

L'entrée triomphale inaugure les derniers jours de Jésus à Jérusalem, « quand le povre simple peuple, en coupant les rameaux, et estendans leurs vestemens par le chemin, luy bailloit un titre de Roy en l'air » (529). Aussi insuffisante soit-elle, même cette acclamation-là est *pour nous* : car, encore aujourd'hui, le Christ qui siège désormais « à la dextre du Père, de son thrône céleste... envoie de povres gens mesprisez, par lesquels sa majesté est célébrée par une façon contemptible ». Le « joyeux recueil à Christ » fait par le peuple, ce jour-là, anticipe là encore *notre* joie devant un Médiateur qui nous libère, tandis que leur acclamation, sous l'impulsion de l'Esprit (« béni soit le règne de notre père David ») préfigure notre propre

prière lorsque *nous* prions le Père « ton règne advienne... [ou] qu'il maintienne son Fils Roy sur nous » (529-30).

Le sentiment de Calvin selon lequel l'accomplissement de la mission et de l'office du Christ se fait proche, gagne en importance au fur et à mesure que se déroule le récit de la Passion. Lorsque Jésus purifie le Temple, c'est « qu'il s'est montré Roy et souverain Sacrificateur, gouverneur et conducteur du Temple, et du service de Dieu » (534). Opérer des guérisons dans la cour du Temple, c'est donner la preuve que les droits et privilèges du Messie lui reviennent (536-37). Au cours des controverses qui l'opposent à ses détracteurs, et spécifiquement dans la parabole des méchants vignerons (Mt 21.33-46/Mc 12.1-12/Lc 20.9-19), le Christ emprunte le discours des prophètes qui l'ont précédé pour présager sa mort prochaine ; sa perception du mal que ses opposants lui veulent (Mt 22.18) offre un témoignage de sa divinité : « il a jette son regard jusques aux fons de leurs cœurs » (553).

La dernière prédiction du Christ concernant sa mort (Mt 26.1/Mc 14.1) montre à la fois comment « le Fils de Dieu venoit à la mort de sa franche volonté, pour réconcilier le monde envers le Père » et aussi « qu'il vient de propos délibéré en Jérusalem, afin que là il souffre mort ». A l'approche de sa mort (Mt 26.18), le Christ de Calvin se montre désireux de faire la volonté de son Père.

N'empêche que Gethsémané attend Jésus (Mt 26.36-44/Mc 14.32-40/Lc 22.39-46), étape toute marquée de panique et d'angoisse : « Je nomme donc hardiment Tristesse, ce qu'il a senti, pource que je presche sa croix », avait dit Ambroise de Milan. Calvin approuve cela, ajoutant avec Cyrille d'Alexandrie que la peur du Christ devant la présence palpable de la mort montre comment il est véritablement le Rédempteur, « estant vraiment homme », néanmoins (poursuit Calvin) « sans aucune tache de vice » (663-64). Lorsque Jésus demande, si possible, que la coupe lui soit enlevée, c'est sa lutte humaine pour se soumettre à la volonté du Père dont nous sommes témoins, car

« la frayeur de la mort se présentant l'a aussi esblouy... en sorte qu'en cest instant il ne pensoit point à ce qu'il estoit envoyé Rédempteur du genre humain » (666).

Plus effrayant, pour sa nature humaine, que la terreur de la mort est le fait d'être « saisi d'une frayeur et espouvantement de la malédiction de Dieu » (668). Cependant, le Christ lutte pour vaincre et obtient une réussite qui vaut, à nouveau, pour nous : « Il a voulu travailler avec peine et effort fascheux et difficile, sous l'infirmité de la chair, laquelle il avoit prinse volontairement, afin de nous acquérir victoire en sa personne. » (671)

Le principe herméneutique du *Christ pour nous* mène Calvin toujours plus loin. Jésus accepte d'être arrêté (Mt 27.56-61/Mc 14.53-59/Lc 22.54) et de porter des chaînes « afin d'exempter nos âmes d'autres liens beaucoup pires et plus dangereux » (678). Les mauvais traitements et les injures auxquels aboutit l'audience devant Caïphe (Mt 26.62-68/Mc 14.60-65/Lc 22.63-71) devraient nous faire réfléchir à la manière, dans la providence de Dieu, dont « la face de Christ polluée et deshonorée des crachats et soufflets a restauré en nous ceste image qui avoit esté desfigurée, et mesme du tout effacée par le péché » (682). Quant au verdict livré par le tribunal juif (Mt 27.1), « il faloit que le Fils de Dieu fust condamné par un juge terrien... afin qu'il effaceast et abolist nostre condamnation au ciel » (688). Et en pesant le spectacle de Jésus qui se tient devant Pilate (Mt 27.11-14/Mc 15.2-5/Lc 23.2-12)

« en contenance triste et abjecte, prenons de là matière d'assurance, afin que nous tenans fermes sur luy, qui est nostre intercesseur, nous venions devant Dieu joyeux et alaigres » (692).

Des souffrances du Christ, Calvin déduit notre profit : bien qu'abaissé et avili « mesme au-dessous d'un brigand et homicide » (Mt 27.24-32/Mc 15.15-22/Lc 23.24-32), le Christ « en s'abaissant si fort... nous feist monter en la gloire céleste... afin qu'il nous assemblast au rang des Anges de Dieu » (696). Lorsque Pilate le condamne malgré son innocence puis s'en lave les mains, Calvin raisonne que « si le Fils de Dieu n'eust esté pur de tout péché, il ne nous faudrait pas chercher en sa mort expiation et satisfaction » (700). Par leur représentation de la croix,

« les Evangélistes nous proposent le Fils de Dieu despouillé de ses habillemens, afin que nous sçachions que par ceste nudité nous sont acquises des richesses lesquelles nous rendent honorables devant

Dieu... Christ luy-mesme a souffert que ses robbes fussent mises en pièces, comme une proye, afin qu'il nous enrichist des richesses de sa victoire » (706).

Contemplant le Christ crucifié entre deux malfaiteurs, « on voit aussi l'amour inestimable de Christ envers nous, lequel afin de nous mettre avec les saints Anges, n'a point refusé d'estre tenu pour un des meschans » (708). Ne devrions-nous pas, par conséquent, prendre modèle sur le bon larron qui, à l'approche de la mort (Lc 23.35-37, 39-43), « adora en qualité de Roy, Christ estant au gibbet : il magnifie et exalte son royaume en cest anéantissement estrange et plus que difforme : il recognoist et avoue pour autheur de vie celuy qui s'en alloit mourir » (713). Le lecteur se sent concerné jusqu'à la fin.

* *

Je me dois de conclure ici cette esquisse du *Jésus de Genève*, en me contentant des mêmes limites que se donnent, de nos jours, les études du Jésus de l'histoire qui s'arrêtent d'ordinaire à la mort de Jésus.

Maintenant la question devient : quelle pertinence peut avoir pour notre temps le Rédempteur de Calvin, ou sa conception du Jésus synoptique ? Chacun verra cela à sa façon ; pour ce qui me concerne, la présentation qui précède m'inspire quatre remarques.

Interprète engagé

Trop souvent froide, sèche et enfermée dans une horizontalité interprétative, l'exégèse des évangiles au XX^e siècle ne se montrait pas assez engagée, enthousiaste, ouverte à leur dimension verticale. Au XXI^e, en revanche, il est à nouveau admis (voire bienvenu) que le bibliste chrétien conjugue sa science et sa foi en pleine connaissance de cause. Dans ce contexte, la lecture de Calvin exégète redevient rafraîchissante et actuelle. L'exégèse pratiquée avec énergie compte, car toute théologie a sa source dans l'interprétation de l'autorévélation de Dieu. Je dois avouer que l'engagement avec lequel Calvin s'adonne à l'exégèse m'a beaucoup inspiré, même lorsque son interprétation me semble passer à côté du sens d'un texte (comme, par exemple, quand il néglige

l'unique apport de l'un ou l'autre évangéliste ou que son verbe, taché des controverses du XVI^e siècle et rempli de leur venin, ne me parle plus dans le monde que j'habite).

Christ pour nous

Nous l'avons vu, *Jésus de Genève* a probablement pour principale caractéristique d'être le *Christ pour nous*. Aucun propos concernant le Jésus du témoignage évangélique n'a de sens, pour Calvin, tant qu'il ne sera pas devenu une vérité subjectivement appropriée. On ne se renseigne pas sur un médiateur, on lui confie sa vie. Un rédempteur n'est pas un héros qu'on admire de loin mais un sauveur qui vous accueille personnellement. Jamais, pour Calvin, les évangiles ne pourraient être soustraits à la foi en Jésus ; la même foi en Jésus, comme l'aide de l'Esprit, seront toujours indispensables à leur bonne compréhension. Autrement dit, pour Calvin, les évangiles sont parole d'Évangile. A l'heure où la post-modernité rassemble toutes sortes de lecteurs dans leur grande diversité, il est donc capital de faire entendre au plus grand nombre une perspective croyante (celle du bibliste, du pasteur ou simplement du croyant lambda, peu importe), sachant que l'Esprit de lumière et de vie – pour faire allusion au seul évangile non synoptique – est à l'œuvre, dans l'Eglise comme de par le monde.

Quatre Jésus et un Jésus

Oui, quatre chevaux attelés à un même char avancent comme un seul. Or le Jésus du commentaire de Calvin sur l'*Harmonie* est fondamentalement et synthétiquement un. Cependant, cet unique Jésus ne doit-il pas nous parvenir à travers les spécificités des quatre évangiles ? Le flair interprétatif, la perspicacité théologique ou la sagesse pratique du réformateur interdisent l'anachronisme grossier, l'injustice même, qui consisterait à pénaliser Calvin pour manque d'anticipation de l'étude actuelle des évangiles. Mais là précisément où apparaissent les limites de Calvin, là il y a des leçons à apprendre. Une telle leçon nous est offerte par le manque d'intérêt qu'ont, pour Calvin, le Jésus de Matthieu, celui de Marc ou de Luc (comme d'ailleurs celui de Jean). Alors qu'aujourd'hui, bien des chrétiens (tout comme leurs responsables) se contentent d'un Jésus fait de bric et de broc, création de l'évangile selon saint Amalgame, il faut se rappeler

que le canon des évangiles nous a légué *quatre portraits distincts* de Jésus, tout aussi irréductibles qu'indissociables les uns des autres. Contempler longuement chacun d'eux, et tous ensemble, constitue de nos jours le double devoir d'une Eglise soucieuse de son adoration et de sa prédication, de son enseignement comme de l'évangélisation.

Ressembler au Christ

Dans sa lecture de Matthieu comme des autres synoptiques, Calvin s'arrête souvent et longuement – et ce jusqu'à la croix – sur toute parole et toute action du Christ susceptibles d'instruire le chrétien sur l'état de disciple. Le Christ a beau être notre unique Rédempteur et Médiateur, il est aussi notre exemple. Cet accent, d'ailleurs récurrent, situe Calvin au cœur de la tradition de l'imitation du Christ. Ce facteur négligé pourrait conduire potentiellement, pour la vie éthique, à un meilleur équilibre entre Paul et Jésus susceptible, par conséquent, de rénover l'éthique réformée et redonner du souffle à la vie de croyant des chrétiens réformés actuels. Il ferait également parler Calvin, avec une pertinence nouvelle, à d'autres traditions chrétiennes en rendant un dialogue fructueux à la fois désirable et faisable.

PIERRE VIRET ET LES DIX COMMANDEMENTS

Georges BESSE*

Poursuivant le projet de publication des œuvres du réformateur Pierre Viret (1511-1571), le pasteur Arthur-Louis Hofer, soutenu par l'Association Pierre Viret, vient de publier, à L'Age d'Homme, le deuxième tome de la grande *Instruction chrétienne*, parue à Genève en 1564 et jamais rééditée depuis.

Il est heureux, peut-être justement parce que l'année 2009 a focalisé l'essentiel de l'attention sur Calvin, que *La Revue réformée* consacre également un espace à Viret, dont l'influence a été grande, aussi bien en France qu'en Suisse romande.

L'*Instruction chrétienne*, à l'origine, devait comporter trois volumes, dont le troisième n'a jamais paru. Le titre complet en indique le but et la substance : *Instruction chrétienne en la doctrine de la Loi et de l'Évangile et en la vraie philosophie et théologie tant naturelle que supernaturelle des Chrétiens ; et en la contemplation du temple et des images et œuvres de la providence de Dieu en tout l'univers ; et en l'histoire de la création et chute et réparation du genre humain*. Ce n'est pas une œuvre de premier jet. Suivant le conseil de ses « frères et amis craignant Dieu et désirant l'avancement d'icelui », Viret a rassemblé en un tout plusieurs ouvrages antérieurs de moindre importance, qu'il a complétés et enrichis.

En novembre 2005, *La Revue réformée* a rendu compte du premier tome paru, qui renferme quatre traités introductifs. Le tome 2

* G. Besse, pasteur de l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (Suisse).

est consacré entièrement à l'*Exposition sur les Dix Commandements de la Loy donnée de Dieu par Moyse*, qui a connu une première édition en 1554 (et peut-être déjà une ébauche en 1549).

Pourquoi les dix commandements ?

Il est bien connu que tous les catéchismes, au siècle de la Réforme et par la suite, ont comporté une explication du Décalogue, soit avant, soit après l'exposé du Credo. Dans son *Sommaire*, son *Bref Sommaire* et son *Exposition familière du Catéchisme*, Viret n'a pas manqué à l'usage. Mais l'*Exposition sur les Dix Commandements* n'est pas un catéchisme. C'est un commentaire très complet de chacun de ces commandements, ainsi que du sommaire de la Loi. C'est un manuel d'éthique chrétienne, basé uniquement sur la Bible, et non plus sur les lois de l'Eglise.

L'enjeu de cet ouvrage est d'autant plus important, au temps de la Réforme, qu'il est indispensable de démontrer que la joyeuse proclamation du salut par la grâce, indépendamment des œuvres, n'anéantit pas les œuvres, mais les exige au contraire. Viret s'en explique dans la préface générale de son *Instruction chrétienne*. Sachant que Dieu attend de nous que nous obéissions à sa volonté, il va mettre en avant, dans son traité, « la Loi que Dieu a baillée à son peuple, sans la connaissance de laquelle il est impossible de rendre à Dieu l'obéissance qui lui est due ». Et, puisque l'homme est incapable par lui-même d'obéir à Dieu, il en viendra ensuite à « ce second point du service de Dieu qui gît en la foi » (ce sera la substance du second volume de l'*Instruction chrétienne*).

Dans l'avertissement ouvrant l'*Exposition sur les Dix Commandements*, Viret indique d'autres mobiles. En plus des simples fidèles, il compte bien atteindre, par son traité, tous ceux qui ont la responsabilité de gouverner pays et cités et qui s'interrogent sur la manière de mettre en œuvre l'Evangile. Il discute donc la question de la meilleure forme de gouvernement possible, monarchie, aristocratie et démocratie. Chacune a des avantages... et beaucoup d'inconvénients. Les hommes ne peuvent donc être que « misérables et très mal gouvernés ». La vie commune est-elle possible sans Dieu ? Et comment les princes et magistrats peuvent-ils gouverner sans être soumis eux-mêmes à une loi supérieure ? Or

Dieu a donné sa Loi. « Il a compris en cette Loi toute la doctrine morale nécessaire aux hommes pour bien vivre. » Dès lors, « cette Loi nous pourra servir de vraies éthiques, économiques et politiques chrétiennes, si elle est bien entendue ». Par suite, pourvu que la Loi de Dieu soit connue, enseignée et pratiquée, la question de la meilleure forme de gouvernement n'est plus une priorité.

Un enseignement en dialogue

Nous n'avons pas d'autre ambition, dans cet article, que de donner aux lecteurs de *La Revue réformée* un avant-goût de l'enseignement éthique de Viret et, si possible, l'envie d'aller découvrir eux-mêmes son *Exposition sur les Dix Commandements*. Afin de ne plus avoir à y revenir, signalons que Viret, selon une méthode qui lui est chère et qu'il estime plus « délectable » au simple lecteur, met en scène deux personnages, échangeant leurs opinions sur chacun des commandements et ses implications pratiques.

Dans le cas précis de l'*Exposition*, y a-t-il vraiment dialogue ? Les deux intervenants ne se distinguent pas beaucoup l'un de l'autre, sinon que l'élève, Timothée, plus jeune, moins avancé, est celui qui questionne. Il s'instruit, mais n'a plus besoin d'être convaincu. Quant au maître, Daniel, dans lequel on peut reconnaître Viret lui-même, il apparaît comme un homme sage, posé, excellent connaisseur de la Bible, aimant l'Évangile et très conscient de tout ce que peut signifier l'obéissance à Dieu.

Au total, l'*Exposition* se compose de douze dialogues. Nous présenterons brièvement la préface (« Je suis l'Éternel, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte »), le troisième (« Tu ne prendras point le Nom de l'Éternel, ton Dieu, en vain ») et le huitième commandement (« Tu ne déroberas point »).

L'*Exposition* en trois exemples

Je suis l'Éternel, ton Dieu, qui t'ai tiré de la terre d'Égypte, de la maison de servitude.

Viret a beaucoup à dire. Il ne cherche pas à se limiter. Son exposé n'est pas construit autant qu'on le souhaiterait. Alors que Calvin, dans le commentaire qu'il donne du Décalogue dans son *Institution*, commence par définir clairement le rôle de la

Loi, Viret, après avoir expliqué brièvement la préface, passe rapidement à la discussion de différents thèmes découlant plus ou moins de cette préface, ainsi le plan du Décalogue, la révélation que Dieu donne de lui-même, la différence entre les lois humaines et les lois divines, la chute des anges et des hommes, le péché originel, le libre arbitre, la différence entre la contrainte et la nécessité.

La préface

« Explique pourquoi Dieu se présente ainsi et en quoi cette préface peut nous concerner », demande d'abord Timothée. Réponse de Daniel : « Tu sais bien que, quand les rois et princes donnent quelques lois, ils sont accoutumés d'y mettre quelque préface, contenant leur nom, et les titres par lesquels ils déclarent quelle est leur majesté. »

En révélant ses lois au peuple qui lui appartient, Dieu lui fait prendre conscience de sa Majesté. La première chose est donc que le peuple élu connaisse le Nom de son Dieu : l'Eternel. Par le Nom qu'il révèle, le Dieu d'Israël se démarque de toutes les fausses divinités qu'on adore. Mais pourquoi « ton Dieu » ? N'est-il pas le Dieu de tous les peuples ? La vérité, c'est qu'il ne veut pas garder sa grâce pour lui, qu'il tient à la communiquer au peuple « qu'il s'est acquis par droit de rédemption ». En disant « ton Dieu », il déclare sa tendresse pour les siens et leur signifie qu'étant invisible, c'est par un acte visible qu'il s'est fait connaître d'eux, en les libérant de la servitude égyptienne.

Pour Viret, on ne doit accorder aucun crédit aux opinions religieuses des humains, aux prétendues notions de Dieu qu'ils se forgent eux-mêmes. On ne le connaît que « tel qu'il s'est manifesté par sa Parole, et principalement en Jésus-Christ ». Dès lors, « la délivrance d'Israël hors du pays d'Egypte a été ombre et figure de la délivrance faite par Jésus-Christ ». Le peuple chrétien est ainsi « compris au peuple d'Israël », et nous avons d'autant plus l'obligation de nous soumettre à la Loi de Dieu que Dieu s'est révélé beaucoup plus clairement en Jésus que par la libération de l'Egypte.

La Loi de Dieu et comment y obéir

Les dix commandements contiennent, en substance, toute la Loi de Dieu, telle qu'elle a été révélée par les prophètes et les apôtres. Les deux Tables de la Loi se complètent mutuellement et s'expliquent l'une par l'autre. En les expliquant, il faut donc chercher « plus que les mots », suivant l'exemple de Jésus dans le Sermon sur la montagne. Il faut aussi, dans l'étude des commandements, se défier de son propre jugement. Car l'homme se contente, naturellement, des lois qui n'exigent qu'une obéissance extérieure et ne réclament pas l'obéissance du cœur. C'est ce qui fait toute la différence entre les lois humaines et la Loi de Dieu. Ce serait faux de ne voir dans les commandements que des interdictions. Ce que Dieu veut, c'est l'obéissance de toute la personne. S'il se contente parfois de l'obéissance extérieure, il nous montre clairement, par toute la Bible, que la pierre de touche de la véritable obéissance est la charité.

Le péché

La foi sans les œuvres est morte. Or c'est un fait que l'homme n'obéit pas. S'il n'obéit pas, explique Viret, c'est par « nécessité de nature ». Ne confondons pas la nécessité avec la contrainte ! Bien qu'abîmé par le péché, l'homme demeure responsable de ses actes. S'il pèche, c'est qu'il le veut ou y consent. Il n'est nullement contraint. Il n'a donc droit à aucune excuse.

Le péché, dans son fond, est concupiscence du cœur. Il consiste dans la prétention de l'homme à se faire comme Dieu. Dans le principe, tout péché a pour fin la mort. Viret distingue cependant entre péchés mortels et péchés véniels. Tous les péchés seraient mortels, dit-il, mais la grâce de Dieu en Christ fait qu'ils sont véniels pour les élus. N'allons donc pas nous imaginer que Dieu, parce que miséricordieux, décidera finalement de sauver même le diable et les anges déchus. Admirons plutôt ce « conseil merveilleux » qui a décidé, de toute éternité, de relever par Jésus-Christ tous ceux qu'il a élus. Viret ne recule pas devant l'affirmation de la double prédestination.

Mais il place aussi les croyants, exemples bibliques à l'appui, devant le devoir de résister au péché et de se garder de

l'endurcissement. Et Timothée résume la substance de ce dialogue en quelques mots : « Je suis bien content et satisfait sur toutes les matières qui ont été déduites... Par notre libéral arbitre, nous pouvons nous damner et perdre. Il n'y a que le seul Dieu qui nous puisse sauver par sa grâce et miséricorde. »

Tout pour la gloire de Dieu

Tu ne prendras point le Nom de l'Eternel, ton Dieu, en vain, car l'Eternel ne tiendra point pour innocent celui qui prendra son Nom en vain.

Il est difficile, dit-on, de prendre ce commandement aussi au sérieux que les autres. Tel n'est pas l'avis de Viret. « Que peuvent les hommes moins faire, que sanctifier et glorifier son saint Nom, vu qu'en ceci gît toute leur gloire, tout leur honneur, tout leur profit, et tout leur salut, et le souverain bien pour lequel Dieu les a créés ? » Ainsi qu'il le fait remarquer, le commandement renferme une défense et une menace. Mais il ordonne autant qu'il interdit. Il nous commande de sanctifier le Nom du Seigneur, conformément à la prière du Notre Père. Et il n'interdit pas aux chrétiens, à la différence des Juifs, de prononcer le Nom, à condition qu'ils s'efforcent, conformément à la Parole, de le prononcer en tout respect.

Ici aussi, comme toujours, l'obéissance véritable est d'abord celle du cœur, avant d'être celle de la parole. Cœur et parole, à quoi il faut ajouter l'action, tous les trois également nécessaires afin de bien sanctifier le Nom. Mais s'abstenir de sanctifier le Nom par la parole, c'est comme prétendre garder pour soi les biens reçus de Dieu.

Ce troisième précepte commande donc la louange. En tout temps comme en tout lieu, dans le malheur et dans le bonheur, le Seigneur attend de notre part la gloire qui lui est due. Et tout ce que nous apprenons à son école, nous le partageons les uns avec les autres. C'est aussi une manière de sanctifier le Nom. C'est le côté eucharistique de la vie ecclésiale.

Les fautes à proscrire

Après le positif, le négatif. Et l'on peut dire que Viret, en fin

connaisseur de la nature humaine, ne laisse rien au hasard. Il désigne en particulier :

- la faute des « nicodémistes », qui participent aux cérémonies papistes en cachant leurs convictions évangéliques, et celle des papistes qui prétendent connaître seuls le Seigneur et le déshonorent dans les faits ;
- la faute de ceux qui n'ont adhéré à l'Evangile que par opportunisme, prêtres et moines qui n'ont fait le choix de l'Evangile que par intérêt ou pasteurs qui sont en scandale aux fidèles ;
- les princes et les magistrats qui se servent de l'Evangile et le méprisent en réalité ;
- les « épicuriens », qui se moquent de la Providence et des Ecritures ;
- les superstitieux, qui sacralisent les lieux de culte et les objets liturgiques ;
- les « balaamites », ces faux savants qui jouent avec les Ecritures ;
- et les piliers d'auberge, qui jurent par le Nom du Seigneur !

La sorcellerie

Dans ce dialogue, Viret voue aussi une attention particulière aux pratiques de sorcellerie, qui ne peuvent que faire du mal, dit-il, puisqu'elles viennent du grand Ennemi du genre humain. Les mots dont on se sert dans certaines pratiques, même empruntés à la Bible, n'ont aucun pouvoir par eux-mêmes. Dieu seul libère, guérit et sauve. Il agit par sa Parole, quand elle est reçue dans la foi. Utiliser la Parole dans des rites magiques, c'est gravement offenser Dieu. Et quand on veut secourir un malade, qu'on mette plutôt en pratique les conseils de l'apôtre Jacques. Si Dieu veut guérir, c'est par les lois naturelles, par le moyen de la médecine ou en accomplissant un miracle.

Le serment

Le serment occupe une place non négligeable dans le commentaire de ce troisième commandement. Les anabaptistes, sur la base de Matthieu 5.33 à 37, rejettent entièrement cette pratique, fort courante pourtant durant des siècles, pour confirmer une alliance et donner force à un contrat, voire à une simple parole. Viret donne

tort aux anabaptistes. La Bible, déclare-t-il, n'interdit nullement l'usage du serment. Elle en rejette l'abus. Le réformateur expose longuement son point de vue. Le serment est une nécessité pour la société. Pratiqué avec mesure et honnêteté, il permet de créer une atmosphère de confiance entre humains. C'est un aspect du respect qu'on porte à Dieu et au prochain. Qu'avant d'y recourir, on se pose seulement deux questions : « Est-ce pour la gloire de Dieu ? Suis-je bien décidé et pourrai-je tenir mon engagement ? » Mieux vaut s'abstenir du serment dans des affaires peu importantes. User du serment à la légère, et sans vérité, revient à faire Dieu menteur, puisque c'est lui qu'on appelle en témoignage.

Pauvres en esprit

Tu ne déroberas point

Le thème de l'usure, qui mériterait d'être traité à part, occupe une place relativement importante dans ce dialogue. Nous n'en parlerons pas. Mais nous remarquons que Viret, une fois encore, est gagné par son abondance et peine à structurer son exposé. Il prend cependant bien soin, avant d'envisager toutes les facettes du sujet, d'assurer ses bases. Et il les assure bien. Il va parler de questions très concrètes. Mais, dit-il, « puisque la Loi est spirituelle, et le Législateur spirituel, il faut toujours venir à l'accomplissement spirituel d'icelle, et à la réformation du cœur, duquel tout procède. » On se souviendra de ce principe.

Et ce qui montre bien de quelle manière ce commandement, comme tous les autres, doit être reçu et obéi, c'est l'affirmation suivante : pour bien obéir à ce commandement, « il est requis que nous soyons vraiment du nombre de ces pauvres d'esprit, lesquels Jésus-Christ appelle bienheureux, et auxquels il promet le Royaume des cieux ». Viret reste donc fidèle à la règle qui veut qu'on ne se contente pas d'une explication littérale, mais qu'on attribue aux mots tout leur poids d'Évangile. Par exemple, il est question, dans ce commandement, aussi bien de l'avarice et de la prodigalité que du vol. Et la vraie manière d'obéir consiste à mettre d'abord toute sa confiance en Dieu et en sa Providence. De la sorte, ce commandement ne fait pas qu'interdire le vol : il commande aussi la générosité. Du moment que Dieu distribue largement ses biens, ce serait

du vol, et une faute scandaleuse, de priver le pauvre de sa part. La véritable obéissance, comme toujours, a sa source dans le cœur, libéré par Christ de la convoitise.

Contre les anabaptistes et contre... Rousseau

Discourant sur les origines de l'inégalité entre les hommes, Rousseau écrivait : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, fut le vrai fondateur de la société civile. » Voire le premier voleur ! Viret n'aurait probablement pas souscrit à cette affirmation. La propriété, pour lui, n'est pas nécessairement une usurpation. C'est un droit que Dieu accorde. Et le Décalogue commande le respect du bien d'autrui.

Le réformateur se distancie donc nettement du « communisme » reproché aux anabaptistes, même s'il reconnaît qu'il doit y avoir « une certaine communion » entre les hommes. Mais en exigeant le respect du bien d'autrui, le huitième commandement montre clairement que la société ne vit pas sans un certain ordre. Et Dieu, par la manifestation de sa Providence et la révélation de sa Loi, donne un fondement aux lois civiles. Le communisme à la manière anabaptiste ne peut conduire, selon Viret, qu'au brigandage, en même temps qu'il détruit la charité.

Différentes espèces de vol

Nous ne cherchons pas à résumer tout l'exposé de Viret, décidément trop touffu. Lui-même s'essaie à classer les vols en différentes catégories, mais sans y bien parvenir. C'est finalement par les Ecritures seules, dit-il, qu'on peut juger de la vraie gravité du mal. Plusieurs de ses exemples sont empruntés à la Bible.

Il désigne, sous le nom de sacrilège, le vol de ce qui appartient directement au Seigneur. Il évoque le cas de ces faussaires de la Parole de Dieu, dont parle Jérémie.

Il considère comme très grave le vol des biens publics, surtout s'il est commis par des fonctionnaires qui en ont la charge. Très grave aussi, bien sûr, le vol de personnes. Hélas, le commerce des femmes et des filles est une triste réalité. Viret mentionne le cas de ces enfants volés et mutilés par les mendiants, qui les exploitent.

Après les personnes, le bétail. Puis la monnaie, les poids et mesures, les marchandises falsifiées. Et les fonctionnaires, trop souvent corrompus, qui auraient mandat de contrôler l'activité économique. Viret cite cette maxime courante à l'époque : « Celui peut bien être larron, qui a le prince pour compagnon. » Peuvent être considérés comme voleurs ceux qui n'acquittent pas leurs dettes, de même que ceux qui ne paient pas leurs ouvriers. Il y a aussi les faux pauvres, les guetteurs de testaments, les joueurs et les parieurs...

Et il y aurait tant à dire des ecclésiastiques, qui s'attribuent les biens destinés à la prédication de la Parole et au soulagement des pauvres, aussi bien que des magistrats et princes, qui détournent ces mêmes biens de leur but légitime et ne se soucient pas d'accorder aux pasteurs fidèles leur juste rétribution.

Finalement, il est bien difficile de ne pas se sentir concerné par un commandement qui interdit la paresse et ordonne la diligence dans le travail. Et pour répondre au mieux à la volonté de Dieu, on ne peut mieux faire, déclare Viret, que de se laisser guider par les règles de vie données par Jésus et les apôtres : « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, vous aussi, faites-le pour eux... Les commandements se résument tous dans cette parole: Tu aimeras ton prochain comme toi-même... Que celui qui dérobaît ne dérobe plus, mais qu'il s'applique plutôt à faire de ses propres mains quelque travail honnête. »

Dialoguer avec Viret

Au point où nous en sommes, nous nous posons inévitablement des questions : « Quelle peut bien être, pour nous, la signification de Viret ? A-t-on raison de vouloir tirer de l'oubli son *Exposition sur les Dix commandements* ? »

Replaçons-nous dans la perspective réformée classique ! *Le Catéchisme de Heidelberg*, à peu près contemporain de l'*Exposition*, demande : « Pourquoi Dieu veut-il qu'on nous prêche si exactement les dix commandements ? » Et il répond : « C'est d'abord, afin que pendant toute notre vie, nous reconnaissons toujours mieux combien notre nature est pécheresse,

et que nous cherchions avec d'autant plus d'ardeur le pardon des péchés et la justice qui est en Christ. C'est ensuite, afin que nous nous appliquions sans relâche à demander à Dieu la grâce du Saint-Esprit. » (Question 115)

Le traité de Viret s'inscrit dans cette ligne. Pour lui, comme pour tous les réformateurs, c'est la foi seule qui justifie l'homme pécheur, mais les œuvres sont la confirmation de la foi. Elles sont commandées par la Loi. Pour être conformes à cette Loi, elles doivent procéder d'une vraie foi et servir à la gloire de Dieu. La conviction de Viret, c'est que la connaissance de la Loi divine doit servir aussi bien à reconstruire l'Eglise réformée par l'Evangile qu'à structurer une société juste. Les commandements, pour les croyants qui les mettent en pratique, attestent l'authenticité de leur foi. Pour les princes et magistrats, ils orientent vers la vraie justice.

Nous ne saurions dire quel a pu être, à l'époque, l'impact de l'*Exposition sur les Dix Commandements*. Mais ce qui est sûr, c'est que l'ouvrage est riche de toute une expérience humaine, de toute une pratique pastorale qui rejoint bien le lecteur.

Et la certitude inébranlable que seule la Loi de Dieu a autorité pour établir de justes relations entre les hommes ne peut que nous frapper aujourd'hui. Quoique issus du même courant de Réforme que Viret, nous ne sommes pas conquis d'avance par sa vision des choses. Mais nous n'avons pas le droit, pour autant, d'ignorer les questions qu'il nous pose. Sommes-nous encore des enfants de la Réforme si nous ne savons plus reconnaître l'unité profonde de l'Ancien et du Nouveau Testament ? Avons-nous encore le droit de prêcher la Grâce, si nous ne savons et ne voulons plus entendre la Loi ?

Si la réédition de l'*Exposition sur les Dix Commandements* était pour nous l'occasion d'entrer en dialogue avec Viret, en nous permettant d'approfondir ces questions, nous ne pourrions être que profondément reconnaissants au pasteur Hofer et à l'Association Pierre Viret de nous la procurer.

Aux ÉDITIONS KERYGMA

**Collection Aiguillages théologiques
(co-édition Excelsis)**

***ORIGINE,
ORDRE ET INTELLIGENCE***

**Actes du colloque universitaire
organisé par la Faculté libre de théologie réformée
d'Aix-en-Provence en décembre 2008,
sous la direction de Pierre Berthoud et Paul Wells**

Prix : 19,50 €, 236 pages.

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

Tél. 33 (0)4 75 91 81 81. Courriel : ed.excelsis@gmail.com

Frais de port en sus

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: PSSFRPPTOU
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: PSSFRPPTOU

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/r

N° 255 – 2010/4 – JUILLET 2010 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : Janvier 2010



SOLI DEO GLORIA