

Jean Calvin

L'homme et l'œuvre *

par Richard Stauffer

Président de la Section des Sciences religieuses
de l'Ecole des Hautes Etudes (Sorbonne)

Professeur à la
Faculté de Théologie Protestante de Paris

Après la mort de la plupart des Réformateurs de la première génération (Luther est décédé en 1546, quinze ans après Zwingli et Oecolampade, cinq ans avant Bucer), l'œuvre qu'ils avaient commencée fut poursuivie par des épigones qui n'eurent pas, en général, leur envergure. Deux hommes émergent toutefois de cette seconde génération, Henri Bullinger, le successeur de Zwingli à Zurich, et Jean Calvin. Chacun d'eux a la taille des grandes figures auxquelles sont liées les origines de la Réforme. Ainsi, Calvin, par son action comme par sa pensée, a su donner une nouvelle impulsion à la cause évangélique qui, après la mort de Luther, avait quelque peu perdu de son dynamisme.

La vie de Calvin

Jean Calvin est né le 10 juillet 1509 dans la cité épiscopale de Noyon, en Picardie, à quelque cent kilomètres au nord-nord-est de Paris. Son père, Gérard Cauvin (dont le patronyme latinisé en « Calvinus » donnera « Calvin » par transposition en français) était d'origine modeste ; fils de batelier, il était devenu greffier municipal avant d'accéder à des fonctions qui devaient lui permettre d'être admis à la bourgeoisie : celles d'homme d'affaires de l'évêque et du clergé local. Sa mère, Jeanne Lefranc, fille d'un bourgeois assez influent pour être membre du Conseil

* Traduit en allemand, cet article a été publié dans le volume VI de la collection « Gestalten der Kirchengeschichte », *Die Reformationszeit II* (Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1981, pp. 211-240), éditée par Martin Greschat, Professeur à l'Université de Münster. Il paraît ici dans sa version française avec la bienveillante autorisation des Editions W. Kohlhammer.

de la ville de Noyon, nous est peu connue : on sait qu'elle était pieuse, attachée aux dévotions du temps, et qu'elle mourut assez jeune. Jean n'était pas le seul fils de Gérard Cauvin et de Jeanne Lefranc. Avant lui était né son frère Charles ; après lui vinrent Antoine et François qui connut une mort précoce.

Elevés à l'ombre de la cathédrale de Noyon, bénéficiant de la protection de l'évêque, les fils Cauvin que leur père destinait à des carrières ecclésiastiques obtinrent des chapellenies dont les revenus devaient leur permettre de poursuivre leurs études. Ainsi, à l'âge de douze ans, Jean reçut vraisemblablement la tonsure. Très doué dans le domaine intellectuel, il ne resta pas longtemps au Collège des Capettes de sa ville natale où il avait été placé avec son frère Charles. En 1523, comme l'admettent la plupart des auteurs (en 1520 ou 1521, comme le propose T.H.L. Parker, sans emporter la conviction du lecteur, dans sa récente biographie du Réformateur), il fut envoyé à Paris pour y continuer ses études. Il ne partit pas seul. Il accompagnait trois jeunes gens avec lesquels il s'était lié d'amitié et qui appartenaient à la noble famille de Hangest dont plusieurs membres furent évêques de Noyon. A Paris, Calvin s'inscrivit au Collège de La Marche où il eut comme « régent de grammaire » Mathurin Cordier qui devait être, dans les pays francophones, un des fondateurs de la pédagogie protestante. Le jeune Noyonnais ne demeura pas longtemps dans cet établissement. Il s'immatricula bientôt au Collège Montaigu, connu pour son ascétisme et son orthodoxie : le théologien Noël Bédier qui en fut le principal avant de le diriger par l'intermédiaire de Pierre Tempête, un « grand fouetteur d'enfants » selon Rabelais, était un adversaire farouche des idées évangéliques.

Durant les quatre ou cinq ans qu'il passa à Montaigu pour préparer le grade de Maître ès Arts qui lui fut conféré en 1528 vraisemblablement (ici encore, Parker propose une date antérieure : 1525 ou 1526), Calvin eut sans doute l'occasion d'entendre parler de l'« hérésie » luthérienne. En 1523, au moment où il arrivait à Paris, le moine augustin Jean Vallière, suspect d'hétérodoxie, mourait sur le bûcher. En 1524, la sœur du roi François I^{er}, Marguerite, duchesse d'Alençon, publiait son *Dialogue en forme de vision nocturne*, où elle proclamait la justification par la seule foi. En 1525, au lendemain de la bataille de Pavie, profitant de la captivité de François I^{er}, le Parlement appuyé par la Sorbonne sévissait contre les « mal pensants de la foi », tandis que, dans la ville libre de Metz, le cardeur de laine et prédicateur laïc Jean Leclerc était mis à mort. En 1526, l'exécution en Place de Grève de Jacques Pavannes (ou Pauvant) portait un coup très grave au mouvement évangélique de Meaux. Autant d'événements qui furent probablement connus de Calvin, mais qui ne l'amènèrent pas à s'engager du côté de la Réforme !

Sa formation philosophique terminée (car la philosophie et la dialectique constituaient les disciplines essentielles de la Faculté des Arts),

Calvin quitta l'Université de Paris pour celle d'Orléans, célèbre alors pour sa Faculté de Droit. Ce changement de résidence qui eut lieu, semble-t-il, en 1528, constituait un profond changement d'orientation. Destiné d'abord à la théologie par son père qui voulait faire de lui un homme d'Eglise, Calvin était dirigé maintenant vers l'étude des «lois» par Gérard Cauvin. Pourquoi projeter cette nouvelle carrière? Parce que Gérard s'était brouillé avec le Chapitre de Noyon pour des questions d'argent, mais, plus certainement encore, parce qu'il avait reconnu, comme le dit son fils dans la Préface du *Commentaire sur les Psaumes*, que «la science des lois communément enrichit ceux qui la suivent».

En fils soumis, Calvin se mit donc à l'étude du droit avec le brio qui le caractérisait. A Orléans, il suivit les cours de Pierre de l'Estoile, «le plus aigu jurisconsulte de tous les docteurs de France» au dire de Théodore de Bèze. Mais il ne fut pas entièrement accaparé par les problèmes juridiques. Pour satisfaire un goût des lettres qu'il avait contracté à Paris, il se mit à l'étude du grec auprès de Melchior Wolmar, un Wurtembergeois ouvert, sinon gagné, aux idées de Martin Luther. Comme tous les étudiants, Calvin était sensible à la renommée que peuvent acquérir certains maîtres. Aussi fut-il attiré à l'Université de Bourges. En 1529 vraisemblablement, par l'enseignement qu'à la demande de Marguerite d'Angoulême l'Italien André Alciat venait d'y inaugurer dans la chaire de droit romain. Passer de l'auditoire de Pierre de l'Estoile à celui d'Alciat, c'était passer d'une conception médiévale du droit à une conception qui, situant le droit romain dans son milieu historique et étudiant les textes au moyen de la philologie, entendait faire place aux méthodes de l'humanisme. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, Calvin ne fut pas conquis par Alciat. Même s'il doit à celui-ci son sens de la formule, il resta fidèle à Pierre de l'Estoile et le défendit contre les attaques de son rival italien (dans sa première publication : la Préface à l'*Antapologia* de Nicolas Duchemin).

Au printemps 1531, peu de temps après avoir obtenu le grade de «Licencié ès Lois», Calvin était rappelé à Noyon par la maladie de son père. Celui-ci devait mourir le 26 mai, excommunié par le Chapitre. Le décès de Gérard Cauvin permit à son fils Jean d'embrasser la carrière qui répondait à ses goûts les plus profonds : Calvin entreprit à Paris des études littéraires sans négliger entièrement le droit puisque, au cours de l'année 1533, il exerça à l'Université d'Orléans les fonctions de substitut du procureur (le représentant des étudiants au sein du collège des docteurs) de la «nation picarde». Pour mener à bien ces études, il suivit dans la capitale l'enseignement des lecteurs royaux, l'embryon du Collège de France, que François I^{er} venait de créer sur le modèle du Collège trilingue de Louvain. Deux lecteurs captivèrent son attention. L'un et l'autre avaient subi l'influence de Lefèvre d'Etaples (Faber Stapulensis), l'humaniste de Saint-Germain-des-Prés, l'animateur du Cénacle de Meaux, qui entendait promouvoir la réforme de l'Eglise : l'helléniste

Pierre Danès et l'hébraïsant François Vatable. Après de Danès, Calvin perfectionna les connaissances de grec qu'il avait acquises chez Wolmar. Après de Vatable, il s'initia vraisemblablement – nous n'en avons pas de preuve formelle – aux arcanes de l'hébreu.

Le fruit des premières recherches littéraires de Calvin parut en avril 1532. C'était un *Commentaire du De clementia* de Sénèque. Cet ouvrage n'est pas, comme on l'a dit, un « très bon travail d'étudiant sérieux ». Recourant à la méthode utilisée par Valla, Erasme et Budé, il atteste non seulement l'érudition et les qualités de style, mais encore la personnalité et l'originalité de son auteur. Malgré ses qualités, le *Commentaire du De clementia* fut accueilli fraîchement par les humanistes. On reprocha à Calvin qui avait osé y critiquer Erasme d'avoir fait preuve de présomption. Quels que soient les mérites ou les défauts du *Commentaire*, il faut remarquer que les questions religieuses n'y apparaissent qu'à l'arrière-plan. Au moment où il a rédigé son texte, Calvin n'était pas encore habité par les problèmes qui, bientôt, furent sa seule préoccupation.

Ces problèmes firent littéralement irruption dans sa vie à partir de 1533. Cette année-là, les « bibliens » (comme on nommait parfois les partisans de l'Évangile) jouissaient à Paris d'une situation favorable. Pour s'être attaqué à Gérard Roussel, disciple de Lefèvre d'Étaples, que Marguerite de Navarre avait choisi comme prédicateur, Noël Bédier, syndic de la Sorbonne (Faculté de théologie de Paris), avait été exilé par le pouvoir. Malgré la réaction des élèves du Collège de Navarre qui, dans une comédie, avaient insulté Marguerite et son aumônier, malgré la condamnation que la Sorbonne avait portée contre un ouvrage de la sœur du roi intitulé *Le miroir de l'âme pécheresse*, les réformistes paraissaient être bien en selle. Le nouveau recteur de l'Université, l'humaniste Nicolas Cop qui était un ami de jeunesse de Calvin, avait pu ramener à l'ordre ceux qui avaient osé s'en prendre à Marguerite.

Mais Cop n'en était pas resté là. Le jour de la Toussaint 1533, à l'occasion de l'ouverture de l'année académique, il s'enhardit à prononcer, en guise de discours rectoral, une espèce de sermon sur les Béatitudes. S'inspirant d'Erasme et de Luther, il y abordait certains des thèmes chers à la Réforme, celui de la justification par la foi en particulier. C'était dépasser la mesure ! Profitant d'une absence du roi, le Parlement engagea des poursuites contre le recteur de l'Université. Cop dut s'enfuir à l'étranger. Et Calvin qui se sentait également menacé, se réfugia à Angoulême chez son ami Louis du Tillet, curé de Claix. Mais pourquoi le jeune auteur du *Commentaire du De clementia* éprouva-t-il le besoin de se mettre à l'abri ? Parce qu'il avait eu part sans doute, d'une manière ou d'une autre, à la rédaction du discours de Cop. Acceptée longtemps comme un fait certain, puis mise en doute par maints historiens, la thèse selon laquelle Calvin aurait composé la harangue universitaire de la Toussaint 1533 a retrouvé aujourd'hui de

nouveaux défenseurs grâce aux recherches de l'historien strasbourgeois Jean Rott.

La fuite de Calvin à Angoulême pose un problème important : celui de sa conversion, ou, plus exactement, de son adhésion à la cause de la Réforme. En cherchant à échapper aux poursuites déclenchées par le discours de Cop, il prouvait qu'il avait certaines accointances avec l'idéal évangélique. En novembre 1533, il devait être, pour le moins, un partisan du réformisme que Lefèvre d'Étaples avait cherché à mettre en œuvre. On voudrait en dire davantage, mais il est difficile de le faire, car Calvin ne parle pas volontiers de lui dans son œuvre. Dans le passage de sa Préface aux *Commentaires sur le livre des Psaumes* (1557) où il évoque la *subita conversio ad docilitatem* (l'expression, consciemment ambiguë, désigne une conversion «subite» ou «subie») grâce à laquelle Dieu, le détournant des «superstitions de la papauté», «dompta et rangea à docilité son cœur», aucune date n'est indiquée. On peut penser toutefois – c'est l'hypothèse la plus probable – que c'est à la fin de 1533 qu'il passa du réformisme fabrisien à une attitude franchement réformatrice. Car, au printemps 1534, il se rendit dans sa ville natale pour y résigner tous les bénéfices ecclésiastiques dont il avait joui jusqu'alors et pour mettre fin à sa situation de clerc.

Au retour de Noyon, gagné à l'idéal évangélique, Calvin fit halte à Paris, puis séjourna en divers lieux, à Orléans en particulier. C'est là, dans la ville où il avait fait une partie de ses études de droit, qu'il mit au point son premier ouvrage théologique, la *Psychopannychia* (*Le sommeil des âmes*), où il entendait prouver contre les Anabaptistes que «les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps». À peine avait-il achevé ce traité qu'un événement retentissant l'obligea à quitter la France. Durant la nuit du 17 au 18 octobre 1534, en effet, des placards contre la messe dus à Antoine Marcourt, pasteur à Neuchâtel, furent affichés à Paris et à Amboise jusque dans les appartements royaux. François I^{er} ne put souffrir cette offense. Encouragé par la Sorbonne, le Parlement et même quelques humanistes, il fit procéder à un certain nombre d'exécutions. Pour échapper au danger auquel ses convictions l'exposaient, Calvin prit le parti de se réfugier à Bâle au début de 1535.

Dans cette ville où Oswald Myconius poursuivait l'œuvre de réforme commencée par Jean Oecolampade, le jeune Français trouvait un asile sûr. Mais, tenant à passer inaperçu, il s'y fit appeler Martinus Lucianus. Consacré entièrement à la théologie, il y acheva en moins d'une année, au prix d'un effort intensif, un ouvrage qu'il avait certainement mis en chantier avant de quitter la France : l'*Institution de la religion chrétienne*. Publié en latin au mois de mars 1536, ce livre introduit par une Épître apologétique «au roi de France», se présentait comme un manuel de théologie composé de six chapitres consacrés respectivement – on remarquera cette structure inspirée du *Petit catéchisme* de Luther – à la loi (Décalogue), à la foi (Symbole des apôtres), à la prière (Oraison

dominicale), aux sacrements (baptême et cène), aux faux sacrements et à la liberté chrétienne. Dès sa publication, l'*Institution* fit de son auteur le héraut de la Réforme française. Un héraut qui ne cessa, durant toute sa carrière, de retravailler et d'augmenter son ouvrage: la dernière édition de l'*Institution de la religion chrétienne*, parue en 1559 (traduction française: 1560), n'avait plus rien du manuel originel puisqu'elle comprend quatre-vingts chapitres répartis en quatre livres portant successivement sur la théologie proprement dite (relative au Dieu créateur et «souverain gouverneur du monde»), la sotériologie (relative au Christ rédempteur), la pneumatologie (relative au Saint-Esprit, plus exactement ici: à l'action du Saint-Esprit en l'homme et aux fruits de la grâce de Jésus-Christ) et l'ecclesiologie (relative à l'Eglise et aux sacrements).

La rédaction de l'*Institution* terminée, Calvin se rendit en Italie en compagnie de son ami du Tillet. Après un bref séjour à la Cour de Ferrare où s'était constitué autour de la Duchesse, Renée de France, un petit cercle de partisans de la Réforme, il retourna à Bâle. Il en repartit bientôt pour la France où il entendait régler ses affaires avant de prendre définitivement le chemin de l'exil. Il avait l'intention de s'établir à Strasbourg quand, après avoir fait vendre à Noyon les terres qu'il possédait avec ses frères, il quitta sa patrie sans espoir de retour. Comme la guerre entre François 1^{er} et Charles-Quint, qui avait repris en 1536, l'empêchait de se rendre en Alsace par le plus court chemin, il dut, en partant de Paris, faire le détour par Genève. Il venait d'arriver en cette ville, au mois de juillet 1536, lorsque Guillaume Farel (1489-1565) qui, secondé par Pierre Viret, venait d'y introduire la Réforme, le somma par «une adjuration épouvantable» d'y rester pour l'aider à consolider son œuvre.

En retenant Calvin à Genève, Farel fit preuve de discernement: il eut le mérite de découvrir dans l'auteur de l'*Institution de la religion chrétienne* l'homme capable de mener à bien l'entreprise de renouvellement qui venait d'être commencée dans cette cité de quelque dix mille habitants (un chiffre respectable pour l'époque si l'on se souvient que Strasbourg comptait alors environ vingt mille âmes, Zurich sept mille, et Wittenberg deux mille), dont les bourgeois, jaloux de leurs franchises, venaient de s'affranchir de la tutelle de leur évêque, leur souverain théorique, et de leur dépendance envers les Ducs de Savoie. Chargé des fonctions de «lecteur en la sainte Ecriture», Calvin ne se contenta pas de commenter les Epîtres de saint Paul à la cathédrale. Comme il n'y avait encore «aucune réformation» à Genève, comme tout y était «en tumulte» (ainsi qu'il le dira, sur son lit de mort, à ses collègues dans le ministère), il se mit rapidement à organiser l'Eglise. De concert avec Farel, il élaborait quatre *Articles* qu'il soumit au Conseil de la ville. Avant de préconiser le chant des Psaumes dans le deuxième d'entre eux, de proposer l'introduction d'un catéchisme pour les enfants dans le troisième, et de suggérer une réforme du droit matrimonial dans le quatrième, il s'attaquait, dans le premier, le plus important de tous, au pro-

blème de la sainte cène. Partisan de la communion hebdomadaire dont il disait qu'elle devrait être administrée «tous les dimanches pour le moins», il consentait à ne célébrer l'eucharistie qu'une fois par mois en raison de «l'infirmité du peuple». En revanche, parce qu'il désirait que la cène ne fût pas «souillée et contaminée» par des gens indignes, il réclamait pour l'Eglise le droit d'excommunier les pécheurs impénitents. Outre les *Articles*, Calvin rédigea, dans l'intention de doter ses nouveaux paroissiens d'un catéchisme, l'*Instruction et confession de foi dont on use en l'Eglise de Genève* (1537) où il vulgarisait sur un ton parfaitement irénique l'enseignement de l'*Institution de la religion chrétienne*. Et, avec Farel peut-être, il composa une profession de foi en vingt et un articles qu'il entendait faire signer par tous les citoyens genevois.

Ces efforts destinés à doter l'Eglise de Genève, décidée à «vivre selon l'Evangile et la Parole de Dieu», d'une solide armature disciplinaire et doctrinale, suscitèrent de vives résistances. Le Magistrat (autorité politique) qui craignait d'être dépouillé d'une partie de ses prérogatives en reconnaissant à l'Eglise le droit d'exercer la discipline, tint à se réserver la surveillance des mœurs publiques. Quant aux bourgeois, ils refusèrent dans de nombreux cas de souscrire à la confession de foi, soit qu'ils fussent demeurés fidèles à l'Eglise romaine, soit qu'au nom d'une liberté évangélique mal comprise, ils fussent opposés à toute discipline ecclésiastique. Ainsi, une année après son arrivée à Genève, Calvin se heurtait avec ses collègues à une opposition qui n'allait pas tarder à devenir menaçante. A ces difficultés qui lui venaient de l'intérieur s'en ajoutèrent d'autres qui étaient d'origine extérieure, et auxquelles il dut faire face. Il eut à juguler une offensive anabaptiste en provenance des Pays-Bas. Et, surtout, il dut se défendre contre les accusations de Pierre Caroli, un ancien membre du Cénacle de Meaux devenu pasteur à Lausanne, qui, en le soupçonnant injustement d'être un disciple d'Arius, le sensibilisa à jamais sur le dogme de la Trinité.

De latent qu'il était, le conflit entre le Magistrat et les Réformateurs devint aigu en 1538. Calvin et ses collègues ayant estimé qu'ils devaient exclure de la cène les adversaires de la confession de foi, le Conseil décida que la communion ne devait être refusée à personne. Cette décision était d'une extrême gravité. Elle présupposait que les autorités politiques étaient habilitées à intervenir souverainement dans les affaires religieuses. Elle faisait du pouvoir civil le maître de l'Eglise. Aussi, lorsque le Conseil, outrepassant une fois de plus ses compétences, résolut, pour plaire à ses alliés bernois, d'adopter leurs usages liturgiques (l'emploi des fonts baptismaux pour les baptêmes, et de l'hostie pour la communion), les Réformateurs réagirent-ils avec vigueur. Refusant de se soumettre aux ordres du Magistrat, ils montèrent en chaire pour prêcher, le jour de Pâques 1538, mais renoncèrent à célébrer la cène. La riposte des autorités fut aussi rapide que draconienne. Calvin et Farel

furent destitués en compagnie de leur collègue Coraud, et sommés de quitter Genève dans un délai de trois jours.

Alors que Farel allait s'installer à Neuchâtel où, jusqu'à sa mort (1565), il exerça un ministère extrêmement actif, Calvin songeait à s'établir à Bâle pour s'y remettre aux études. Un appel pressant de Martin Bucer qui l'invitait à ne pas imiter Jonas refusant sa mission auprès des Ninivites, le détourna de ses projets et le convainquit de son devoir de poursuivre « en la charge d'enseigner ». En septembre 1538, il prenait la responsabilité de la communauté des Français qui s'étaient réfugiés à Strasbourg pour cause de religion. Son séjour dans la métropole de l'Alsace, tout bref qu'il fut (il ne dura que trois ans), eut une importance décisive. Au contact des Réformateurs strasbourgeois, il apprit beaucoup, dans les domaines de la liturgie et de l'ecclésiologie entre autres. A Bucer, en particulier, il emprunta la doctrine des quatre ministères dont on parlera plus loin. Ce qui fait dire à Jacques Courvoisier qu'« avant 1538 », Calvin « est luthérien », et qu'« après 1541, il est bucérien, ou mieux : réformé ».

Jouissant de la confiance des autorités religieuses et politiques, Calvin put donner toute sa mesure à Strasbourg. Outre ses fonctions de pasteur de l'Eglise française, il assumait celles de professeur d'exégèse à la Haute Ecole qui venait de s'ouvrir sous le rectorat de Jean Sturm, et celles d'assistant, puis de délégué aux Colloques de Haguenau, de Worms et de Ratisbonne où, à l'instigation de l'Empereur, des théologiens romains et évangéliques s'efforcèrent en vain de rétablir l'unité religieuse. Sur le plan littéraire, Calvin fit preuve d'une extraordinaire fécondité. Il prépara la seconde édition latine (1539) et il élaborait la première édition française (1541) de *l'Institution de la religion chrétienne*. Inaugurant une longue série de travaux exégétiques, il publia un remarquable volume de *Commentaires sur l'Épître aux Romains*. Répondant au prélat humaniste qui, après son départ pour Strasbourg, avait adressé au Sénat et au peuple de Genève une lettre pour les inviter à rentrer dans le giron de l'Eglise romaine, il rédigea le texte incisif connu sous le nom d'*Épître à Sadolet*. Enfin, préoccupé par les divisions que le problème eucharistique créait parmi les partisans de la Réforme et que le Colloque de Marbourg (1529) n'avait pas réussi à surmonter, il composa le *Petit traité de la sainte cène*. Tout en s'y opposant à la doctrine romaine, il prenait ses distances à l'égard de la conception luthérienne comme à l'égard de la conception zwinglienne ; il entendait montrer qu'« en recevant en foi le sacrement (sous-entendu : de l'eucharistie)..., nous sommes vraiment faits participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ ».

Durant le séjour de Calvin à Strasbourg, l'Eglise de Genève fut agitée par de graves dissensions. Les partisans des Réformateurs bannis, les Guillermins comme on les nommait en souvenir de Guillaume Farel, s'opposèrent aux nouveaux pasteurs nommés par le Magistrat. S'affligeant de loin de ces querelles dangereuses pour l'avenir de la Réforme,

Calvin exerça une influence modératrice sur les Genevois : il réussit à rétablir la paix dans leur Eglise. Mais il apparut bien vite que les prédicants chargés de défendre la cause de l'Evangile n'étaient pas de taille à faire face à la situation confuse engendrée par les Bernois qui, gagnés eux-mêmes à la Réforme, cherchaient à exercer leur emprise sur Genève. Aussi, au lendemain d'élections favorables aux Guillermins qui renouvelèrent la composition du gouvernement, le Petit Conseil décida-t-il de rappeler Calvin qui, seul, pouvait dominer la situation. Heureux à Strasbourg même s'il ne comprenait pas la langue de ses habitants, le Réformateur français n'avait aucune envie de renouer avec les difficultés de sa première paroisse. Les sollicitations des Genevois s'étant faites de plus en plus pressantes, il estima cependant qu'il ne pouvait pas se dérober à une tâche qui, pensait-il, lui était imposée par Dieu. Il accepta « avec tristesse, larmes, grande sollicitude et détresse » (comme il le dit dans la Préface de ses *Commentaires sur le livre des Psaumes*) de retourner dans la ville dont il avait été chassé trois ans plus tôt.

En septembre 1541, Calvin rentrait à Genève avec l'intention d'y rester seulement le temps nécessaire pour remettre un peu d'ordre dans l'Eglise. Il devait y finir ses jours, après un ministère de vingt-trois ans dont certains de ses détracteurs modernes, Stefan Zweig par exemple, ont voulu faire une véritable dictature. Un tel jugement est non seulement injuste, il est calomnieux. Jusque dans les dernières années de sa vie, Calvin fut à Genève un étranger qui n'appartenait pas aux Conseils de la ville. La bourgeoisie ne lui fut accordée qu'en 1559, dix-huit ans après son retour de Strasbourg et cinq ans avant sa mort. Son autorité, longtemps battue en brèche par le Magistrat, tient au fait qu'il fut, comme l'a montré Jean-Daniel Benoît, « pasteur dans l'âme », un pasteur servi par une intelligence aiguë, une extraordinaire puissance de travail, une ténacité à toute épreuve, un rayonnement enfin qu'oublient trop souvent nos contemporains.

Dès son arrivée à Genève, Calvin se mit à organiser l'Eglise. Pour ce faire, il élaborait une discipline qui, sous le nom d'*Ordonnances ecclésiastiques*, fut présentée aux autorités politiques. Après avoir subi de la part de celles-ci diverses modifications destinées à préserver leurs prérogatives (en particulier le droit de participer à la nomination des pasteurs et celui de s'associer, dans une certaine mesure, aux procédures d'excommunication), les *Ordonnances* furent adoptées par le Magistrat en novembre 1541. S'inspirant des conceptions de Martin Bucer, le Réformateur de Strasbourg, elles distinguaient quatre ministères dans l'Eglise : celui des pasteurs qui ont pour mission d'« annoncer la Parole de Dieu » et d'« administrer les sacrements », celui des docteurs dont le rôle est d'« enseigner les fidèles en saine doctrine », celui des anciens auxquels incombe la tâche de faire respecter la discipline, celui des diacres enfin qui sont chargés d'assister les pauvres et de soigner les malades.

Outre la doctrine des quatre ministères, les *Ordonnances ecclésiastiques* contenaient des dispositions précises sur l'instruction religieuse des enfants. Pour en permettre l'application, il fallait disposer d'un «formulaire», c'est-à-dire d'un manuel contenant la vraie «doctrine». Aussi Calvin rédigea-t-il en 1542 un catéchisme sous forme de questions et de réponses, mieux adapté que l'*Instruction et confession de foi* de 1537 aux besoins de la jeunesse. Suivant un plan qui est celui du *Kurtzer Katechismus* de Bucer, le *Catéchisme de l'Eglise de Genève* (comme se nomme le texte de 1542) renonçait à la structure luthérienne du catéchisme de 1537: il traite de la foi avant d'aborder la loi et la prière. Avec les *Ordonnances* et le *Catéchisme*, Calvin donna enfin à l'Eglise de Genève, en vue de parfaire son organisation, une liturgie, la *Forme des prières et chants ecclésiastiques*, qui empruntait maints éléments au rituel de Strasbourg, le *Psalter mit aller Kirchenübung* de 1539. Les fondements de la Réforme ainsi posés, Calvin engagea un combat difficile pour essayer de faire de Genève ce que Georges Goyau a nommé une «ville-Eglise». Avec l'aide du Consistoire, instance ecclésiastique composée de douze anciens et des membres du corps pastoral, il entendait amener les Genevois à «vivre selon l'Evangile et la Parole de Dieu», comme ils s'y étaient engagés en mai 1536.

En se consacrant ainsi à la réformation de l'Eglise de Genève, Calvin n'oubliait pas sa patrie. Dès 1537, il avait dénoncé le danger qu'y faisaient courir ceux qui, gagnés à l'Evangile, continuaient à s'associer aux cérémonies de l'Eglise romaine, les laïques qui persistaient à assister à la messe et les prêtres qui ne renonçaient pas à exercer leurs fonctions sacerdotales. Il avait alors stigmatisé ces «moyenneurs» et condamné tout compromis entre la foi évangélique et la participation au culte officiel dans deux épîtres importantes. La première, adressée plus particulièrement aux laïques, indiquait «comment il faut éviter et fuir les cérémonies et superstitions papales» (*De fugiendis impiorum illicitis sacris*). La seconde, destinée aux clercs, montrait «quel est l'office de l'homme chrétien en administrant ou rejetant les bénéfices de l'Eglise papale» (*De christiano hominis officio in sacerdotiis papalis ecclesiae*).

Ces écrits n'avaient pas conjuré la menace que constituait, aux yeux du Réformateur de Genève, une position qui consistait à nourrir des sentiments évangéliques tout en faisant semblant d'être attaché au culte établi, sous le prétexte que, pour ceux qui n'y adhéraient pas intérieurement, les cérémonies romaines étaient choses indifférentes. Calvin revint donc à la charge, en 1543, dans son *Petit traité montrant ce que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Evangile quand il est entre les papistes*. Les conseils qu'il y prodiguait se ramènent à ceci: un chrétien doit être conséquent. S'il ne peut confesser ouvertement sa foi, qu'il sorte de Babylone. S'il ne peut s'en échapper, qu'il s'abstienne de toute «idolâtrie». Ces recommandations qui étaient lourdes de conséquences éurent en France de nombreux adeptes de l'Evangile. A ceux d'entre eux qui, ne se sentant ni appelés au martyre ni contraints

à l'exil, l'accusaient d'être inhumain, Calvin répondit sans faire aucune concession dans son *Excuse à Messieurs les Nicodémistes* (1544). Il y tançait les «évangéliques» craintifs et honteux qui, pour excuser leur attitude, invoquaient l'exemple du pharisien Nicodème (qui, de peur de se compromettre, vint de nuit questionner Jésus).

Le nicodémisme condamné, un autre danger menaça les Français ouverts à l'Évangile : celui de l'illuminisme. Fondée par un certain Copin de Lille, protégée par Marguerite de Navarre, sœur du roi François I^{er}, la secte des «Libertins» (ou des «Spirituels», comme ses adeptes préféraient se nommer) constitua en effet, peu avant le milieu du siècle, une déviation redoutable à l'aile gauche de la Réforme française. Panthéiste et antinomienne, cette secte estimait que, puisque tout émane de Dieu, puisque tout est manifestation de l'Esprit, la distinction entre le bien et le mal ne possède aucun fondement. «Voyant la vérité de Dieu ainsi assaillie», Calvin estima de son devoir d'intervenir. Il le fit dans deux pamphlets, le traité *Contre la secte fantastique et furieuse des Libertins qui se disent Spirituels* (1545) et l'*Epître contre un certain Cordelier, suppôt de la dite secte* (1547). Par ces interventions, par le fait aussi que, grâce à l'*Institution de la religion chrétienne* et à ses autres ouvrages, sa pensée était largement diffusée, il contribua à donner peu à peu à ses compatriotes gagnés à l'Évangile la cohésion doctrinale qui leur faisait défaut.

Pendant qu'il menait ces combats destinés à promouvoir la cause de la Réforme en France, Calvin livrait à Genève une lutte difficile dont l'enjeu était la discipline ecclésiastique. Convaincu de la nécessité de réserver la communion aux chrétiens conséquents avec les principes de leur foi, soucieux d'écarter de la cène tous ceux qui ne respectaient pas les commandements de Dieu, il suscita de nombreuses réactions. Celle du Magistrat, tout d'abord, qui estimait qu'il lui appartenait de prononcer ou de suspendre les excommunications. A cette résistance des autorités politiques s'ajouta le mécontentement de toute une partie de la population qui supportait mal le contrôle moral auquel elle était soumise. En butte à une opposition populaire qui ne manquait pas une occasion de s'exprimer par la raillerie ou par l'insulte (plus d'un Genevois, à cette époque, a donné le nom de «Calvin» à son chien), le Réformateur français dut affronter en outre, à partir de 1546, l'hostilité de deux notables. Ils s'appelaient Ami Perrin et François Favre, et ils avaient contribué pour beaucoup à faire revenir Calvin à Genève. Exaspérés d'avoir été réprimandés à plusieurs reprises par le Consistoire, sans égard à leur condition, Perrin, chef des Guillermins, et Favre, son beau-père, se tournèrent contre Calvin en groupant autour d'eux les Genevois qui, sans vouloir renoncer à la Réforme, s'insurgeaient contre la rigueur du régime ecclésiastique instauré dans leur ville. Qualifiés de «Libertins» par les «Calvinistes» (qui se recrutaient surtout dans les rangs des réfugiés français ou italiens), les partisans de Perrin triomphèrent aux élections de 1548. Durant sept ans, c'est-à-dire jusqu'en 1555,

ils détinrent la majorité dans les Conseils de Genève. Leur accession au pouvoir ne facilita pas, on le conçoit, les rapports entre l'Eglise et le Magistrat.

Si la conception très stricte que Calvin se faisait de la discipline ecclésiastique lui attira maintes inimitiés, sa volonté de défendre la vérité évangélique (ou, du moins, celle qui lui paraissait telle) lui créa de non moins nombreux ennemis. En 1543, il s'en prit à l'humaniste savoyard Sébastien Castellion, principal du Collège, qui, en refusant d'admettre la canonicité du Cantique des Cantiques, lui semblait mettre en question l'autorité de la Bible. En 1551, il eut à riposter aux attaques de l'ancien Carme Jérôme Bolsec qui, refusant la doctrine de la double prédestination, l'accusait de considérer Dieu comme l'auteur du péché. En 1553, il porta plainte contre le médecin espagnol Michel Servet qui, pour avoir nié le dogme de la Trinité dans son *De Trinitatis erroribus*, fut condamné à mort par le Magistrat (la peine capitale était au XVI^e siècle le sort tragique que les autorités civiles, tant réformées que catholiques, réservaient aux hérétiques). Après avoir ainsi extirpé de Genève les «fausses» doctrines qui auraient pu contaminer l'Eglise, Calvin fut à même de porter l'offensive contre ses adversaires de l'extérieur. Ainsi, en 1553, il s'engagea dans une polémique aussi violente que stérile avec Joachim Westphal, pasteur luthérien de Hambourg, qui, sensibilisé par l'avance des Réformés dans les pays nordiques, avait trouvé dans le *Consensus tigurinus* (*Accord de Zurich*) dont on parlera plus loin, l'occasion de confondre Calvinien et Zwinglien dans une même réprobation.

Les efforts poursuivis par Calvin pour transformer Genève en une cité soumise à l'Evangile, ses polémiques pour maintenir la vraie foi sont jugés sévèrement par certains historiens qui les considèrent comme les manifestations d'une regrettable intolérance. Si l'on veut porter un tel jugement sur les combats menés par le Réformateur dans le double domaine de la discipline et de la doctrine, on risque d'oublier que la tolérance, comme l'a montré Joseph Lecler, en était à ses balbutiements au milieu du XVI^e siècle; on risque aussi de méconnaître le fait qu'à cette époque les théologiens s'engageaient corps et âme dans la controverse. Il ne faut donc pas se méprendre: si Genève apparaissait comme un enfer aux yeux des papistes et de certains luthériens, elle fut pour des milliers d'hommes la nouvelle Jérusalem où l'on désirait vivre et mourir (la ville fut si accueillante pour les réfugiés qu'elle reçut mille nouveaux bourgeois de 1540 à 1564). Si Calvin passait pour un doctrinaire sourcilieux ou un insupportable tyran auprès de ses adversaires, il fut pour ses partisans le Docteur suscité par Dieu pour les aider à mieux comprendre l'Ecriture.

Docteur de l'Eglise réformée selon la Parole de Dieu, Calvin fut aussi un extraordinaire rassembleur. Pour essayer de réconcilier les Eglises issues de la Réforme, il ne ménagea ni son temps ni sa peine. Après plu-

sieurs années de démarches et de discussions avec Bullinger, le successeur de Zwingli, il réussit à conclure en 1549 le *Consensus tigurinus* (*Accord de Zurich*). Dans ce texte composé de vingt-six articles qui rejettent et la transsubstantiation et la consubstantiation luthérienne, il maintenait la réalité de la présence spirituelle du Christ qui lui était chère, tout en faisant quelques concessions propres à satisfaire les disciples de Zwingli. A la suite de cet accord, les destinées de la Réforme calvinienne et de la Réforme zwinglienne se confondirent peu à peu. Les Zurichois ne furent pas, cependant, les seuls interlocuteurs de Calvin. Il entra aussi en contact avec les Anglicans. De 1548 à 1553, il envoya une série de lettres au jeune roi Edouard VI et au Duc de Somerset, Edouard Seymour, Protecteur d'Angleterre, afin de les conseiller. Il leur proposait tout un plan de réforme de l'Eglise qui – ce fait mérite d'être signalé – respectait le régime épiscopal. Après s'être tourné ainsi vers l'Eglise d'Angleterre, Calvin engagea enfin des pourparlers avec les successeurs de Luther, en 1557, au lendemain de sa controverse avec Westphal. Il le fit par l'intermédiaire de Théodore de Bèze et de Guillaume Farel qui entreprirent plusieurs voyages dans les pays d'Allemagne, sans parvenir toutefois à s'entendre avec leurs interlocuteurs sur la question de la cène. Ces diverses démarches qui, malheureusement, ne furent pas toutes couronnées de succès, attestent le besoin de concorde du Réformateur de Genève. Soucieux d'unir les familles du protestantisme, il mérite bien le titre de *Calvinus oecumenicus* que lui a donné Willem Nijenhuis.

Rassembleur d'Eglises, Calvin fut également un remarquable organisateur. Les dons que Farel avait décelés en lui et considérés comme nécessaires au triomphe de la Réforme à Genève, il les mit généreusement au service de ses compatriotes gagnés à l'Evangile. Après les avoir mis en garde contre les dangers du nicodémisme et de l'illuminisme, il avait acquis auprès d'eux une autorité considérable. Ainsi, en 1549, au moment où le pouvoir royal envoyait à la mort les Réformés français, Haller, le Réformateur de Berne, pouvait écrire à Bullinger que toute la France dépendait de Calvin. Jouissant d'un tel prestige, le Réformateur de Genève était bien placé pour organiser ses frères. S'y prit-il de la bonne manière? On peut se le demander depuis que le professeur Etienne Trocmé a montré que, soucieux de ne pas indisposer le roi de France qu'il espérait amener à prendre en main la réforme de l'Eglise gallicane, Calvin a freiné la création des Eglises réformées de France: il leur imposait en effet des conditions trop rigoureuses en exigeant la présence dans chaque communauté d'un pasteur et d'un Consistoire chargé de veiller sur la discipline. La question posée par Trocmé est ouverte. Quelle que soit la réponse qu'on y donne, on doit constater qu'à partir de 1555 les petits groupes de prière et d'édification constitués par les fidèles touchés par l'Evangile commencèrent à se transformer en assemblées animées toutes par un Consistoire et pourvues chacune d'un ministre de la Parole habilité à administrer les sacrements. En se dotant d'une telle structure, les Réformés français avaient le sen-

timent de «dresser» leurs Eglises qui, auparavant, n'étaient que «plantées».

Pour diriger cet effort d'organisation, Calvin utilisa divers moyens. Par lettres (cf. entre autres celles qu'il a envoyées aux Eglises de Paris, de Poitiers, d'Angers, de Loudun, de Chambéry, de Meaux et de Dieppe de 1555 à 1558), il prodiguait encouragements et directives à ceux qui se réclamaient de l'Evangile. Mais ce fut surtout par le truchement des prédicateurs qu'il envoyait de Genève qu'il parvint à organiser la Réforme française. Les hommes qu'il déléguait auprès des communautés qui lui demandaient des «docteurs» étaient, comme l'a montré Robert M. Kingdon, des émigrés pour la plupart. Retournant dans leur patrie au péril de leur vie, ils étaient entièrement dévoués à ses ordres. S'ils ne furent pas aussi nombreux qu'on l'a prétendu parfois (de 1555 à 1562, leur effectif ne dépassa pas le chiffre de quatre-vingt-huit), ils exercèrent néanmoins une influence déterminante dans la fondation des Eglises réformées de France.

Conduites par des pasteurs, dotées de Consistoires, les Eglises «dressées» avaient besoin d'un organe de liaison leur permettant d'assurer entre elles une certaine cohésion. Cet organe fut trouvé dans le régime synodal. Une assemblée pastorale tenue à Poitiers, en 1557 ou en 1558, pour régler une question de discipline, estima en effet que certains problèmes devaient être débattus dans une instance groupant des représentants de toutes les Eglises. Dans le quatrième de ses *Articles politiques*, l'assemblée de Poitiers déclarait : «Pour autant que toute primauté est dangereuse et aspire à une tyrannie, comme on en voit l'exemple en la papauté, à cette cause on se donnera garde de résoudre chose qui touche les autres Eglises sans le consentement d'icelles et en être requis, ce qui se pourra faire en synode légitimement assemblé, là où pourront assister ceux qui seront députés d'une chacune Eglise». Ces principes ne tardèrent pas à être appliqués. En mai 1559 se tint à Paris, sous la présidence du pasteur François de Morel, le premier Synode national des Eglises réformées de France. Réuni à l'instigation de la noblesse huguenote qui entendait faire pression sur le roi Henri II, il ne put grouper les délégués de toutes les Eglises «dressées» : soixante-douze d'entre elles y furent tout de même représentées.

Calvin n'avait pas vu d'un œil favorable la convocation du Synode de Paris. Au lendemain de la signature du traité de Cateau-Cambrésis (avril 1559) qui, en réconciliant Henri II et Philippe II, roi d'Espagne, permettait au roi de France de consacrer toutes ses forces à la lutte contre l'«hérésie», le moment paraissait mal choisi pour une telle rencontre : Henri II ne se proposait-il pas d'extirper de son royaume l'«infâme» canaille luthérienne ? Mais le Réformateur de Genève semblait redouter plus encore les difficultés qui pouvaient surgir d'une assemblée chargée d'élaborer, dans des conditions défavorables, une déclaration ayant valeur de *credo*. Lorsqu'il se rendit compte qu'il ne pouvait pas s'opposer aux desseins de ses compatriotes et coreligionnai-

res, Calvin leur envoya un projet de confession de foi. Composé de trente-cinq articles, ce projet ne parvint à Paris que le dernier jour du Synode. Il fut accepté après l'élaboration d'une *Discipline*, non sans avoir été quelque peu modifié par les représentants des Eglises réformées de France. Le premier article qui, de manière très forte, affirmait que la foi repose sur le seul fondement de la révélation biblique fut, en particulier, remplacé par cinq articles où, avant l'Ecriture, sont évoqués les attributs de Dieu et sa révélation dans la création. Dans sa forme définitive (comprenant quarante articles), la Confession de foi de 1559 devait être reconnue, après avoir subi quelques menus changements, par le septième Synode national des Eglises réformées de France (1571) et être nommée *Confession de La Rochelle* en souvenir de la ville où ce Synode tint ses assises.

Les qualités d'organisateur de Calvin, qui, en France, contribuèrent à l'établissement des Eglises réformées, apparurent à Genève, de façon éclatante, en juin 1559, à l'occasion de l'inauguration de l'Académie. La ville avait été dotée d'un établissement d'instruction publique dès son adhésion à la Réforme. Un Collège y avait été fondé par Guillaume Farel, en 1536. Deux ans plus tard, avec la collaboration de Mathurin Cordier, son ancien maître au Collège de La Marche, et d'Antoine Saurin, Calvin en avait fixé les statuts. Dès qu'il fut délivré de l'opposition des «Libertins», il songea à lui adjoindre un enseignement de troisième cycle. Dans son dessein, il fut aidé par le conflit qui mit aux prises les autorités bernoises et les professeurs de l'Académie de Lausanne. Plusieurs de ceux-ci s'étant repliés sur Genève après avoir été démis de leurs fonctions, il put recourir à leurs services et fonder, en 1559, l'Académie qu'il projetait. Il en confia la direction à Théodore de Bèze (1519-1605) qui devait lui succéder à la tête de l'Eglise genevoise, et, de concert avec lui, il y donna un enseignement théologique consacré essentiellement à l'interprétation des Ecritures. En raison de l'envergure de ses maîtres, l'Académie de Genève (dont l'Université de cette ville est l'héritière) connut un succès considérable. Quelques années après sa création, elle comptait déjà trois cents étudiants originaires de tous les pays d'Europe. Parmi ses élèves, elle compta Philippe Marnix de Sainte-Aldegonde, le futur conseiller de Guillaume le Taciturne, et Gaspard Olevianus qui, en 1562, introduisit le calvinisme dans le Palatinat et composa avec Zacharie Ursinus le *Catéchisme de Heidelberg*.

Après la fondation de l'Académie, mettant à profit les bonnes dispositions du Magistrat envers lui, Calvin put s'atteler en 1561 à la révision des *Ordonnances ecclésiastiques* qu'il avait élaborées à son retour à Genève (1541). S'il ne put pas y imposer toutes ses conceptions, il parvint du moins à y souligner «la superintendance qui doit être en l'Eglise pour ranger à l'obéissance et au vrai service de Dieu tous chrétiens, et empêcher et corriger les scandales». Après vingt ans de luttes, il voyait son autorité spirituelle reconnue. A ce motif légitime de satisfaction devaient bientôt s'ajouter pour lui, toutefois, de graves sujets d'inquié-

tude. Celui, tout d'abord, de l'avenir de la Réforme en France. Quelques mois après l'échec du Colloque de Poissy (réuni en septembre 1561 par la Régente Catherine de Médicis dans le but de réconcilier Catholiques et Evangéliques) avait lieu en effet, le 1^{er} mars 1562, le massacre de Wassy (Champagne) qui devait déclencher les Guerres de religion. Second sujet de préoccupation : épuisé par ses innombrables travaux et ses durs combats, Calvin se sentait gravement atteint dans sa santé. A partir de 1563, son état empira. Aussi, dès le début de l'année suivante, se prépara-t-il à la mort en prenant successivement congé de ses étudiants, de ses paroissiens, des représentants des autorités civiles, et, finalement, de ses collègues dans le ministère.

Lorsque Calvin mourut, le 27 mai 1564 (il n'avait pas cinquante-cinq ans), il laissait une œuvre considérable. Une œuvre littéraire dont l'ampleur est attestée par les cinquante-neuf volumes des *Calvini opera quae supersunt omnia* et par les cinq tomes des *Supplementa calviniana* (Sermons inédits) en cours de parution. Mais aussi l'œuvre plus étonnante encore que fut la transformation de Genève ! John Knox, le Réformateur écossais qui la connaissait bien pour y avoir trouvé refuge, disait de cette ville qu'elle était « la plus parfaite école du Christ qu'il y ait jamais eu sur la terre depuis le temps des apôtres ». L'éloge de Knox est sans doute exagéré. On sera plus près de la vérité en affirmant, avec Emile G. Léonard, qu'à Genève Calvin réussit à façonner « un nouveau type d'homme, le réformé ». Pour atteindre ce résultat, il a fallu au Réformateur français, outre les dons qui lui avaient été impartis par la nature, une inébranlable conviction d'ordre spirituel : celle d'avoir été investi d'une mission qui lui venait d'En Haut. Cette conviction, il l'a exprimée dans son testament lorsqu'il a écrit, un mois avant sa mort : Dieu « a étendu vers moi sa merci jusque-là de se servir de moi et de mon labeur pour porter et annoncer la vérité de son Evangile ».

La pensée de Calvin

Il ne saurait être question d'examiner ici en détail tout ce que Calvin, homme de la deuxième génération, a reçu des Réformateurs et des humanistes qui l'ont précédé. Il suffira de relever qu'il doit beaucoup à Martin Luther (qui, comme l'écrit Alexandre Ganoczy, « avait sur lui le plus d'ascendant », au début de sa carrière tout au moins), qu'il est très largement tributaire de Martin Bucer dans le domaine de l'ecclésiologie, qu'il a entretenu les meilleurs rapports avec Philippe Mélancthon, et que, même après sa conversion, il n'a pas rompu avec les méthodes et les objectifs d'un Budé ou d'un Erasme : gagné à la Réforme, « il est resté humaniste » (Wendel, 1976, p. 96). Redevable envers les théologiens et les lettrés qui ont frayé une voie à la Réforme, il a connu éga-

lement un certain nombre d'auteurs du Moyen Age: saint Anselme de Canterbury, saint Bernard de Clairvaux qu'il cite avec prédilection, Pierre Lombard, saint Thomas d'Aquin et Duns Scot qui, quoi qu'on ait pu dire, l'a certainement influencé dans sa conception de Dieu. Au-delà des docteurs du Moyen Age, il a fréquenté enfin, et de manière assidue, les Pères de l'Eglise. Ceux qu'il a préférés sont saint Jean Chrysostome dont il appréciait le talent d'interprète de l'Ecriture, et, surtout, saint Augustin avec lequel il s'est senti de profondes affinités. Au total, si Calvin s'est nourri de la Bible, sa lecture de celle-ci a été fécondée par son étonnante connaissance des grands auteurs de la tradition chrétienne.

Pour présenter la pensée de Calvin, la voie la plus commode est de dégager les lignes maîtresses de l'*Institution de la religion chrétienne*. C'est cette voie qui sera suivie ici. Quoiqu'elle privilégie le dogmaticien que fut le Réformateur de Genève, elle ne doit pas faire oublier que ce dogmaticien a été aussi un incomparable exégète et un extraordinaire prédicateur. Calvin a commenté dans ses cours et dans ses sermons un nombre impressionnant de livres de l'Ancien Testament et la plupart des livres du Nouveau. Ses œuvres exégétiques et homilétiques occupent la plus grande partie de ses *Opera omnia*. Il est donc faux de prétendre, comme on l'a fait parfois, que le Réformateur de Genève est l'homme d'un seul livre, ou que le «calvinisme» se réduit à la seule *Institution chrétienne*. Toute grande qu'elle est, cette somme théologique n'éclipse pas le fruit du labeur accompli par l'exégète et le prédicateur.

Le premier livre de la dernière édition (1559/1560) de l'*Institution de la religion chrétienne* traite de la connaissance de Dieu en tant que «créateur et souverain gouverneur du monde». Calvin y définit d'abord cette connaissance: elle ne consiste pas en une spéculation rationnelle sur l'essence de Dieu qui est incompréhensible à la créature humaine. La connaissance qui intéresse le Réformateur est «pratique»: sa fin est, comme chez Luther, d'amener l'homme à craindre, à révéler et à louer Dieu. Mais comment parvenir à cette connaissance? A cette question, Calvin répond en faisant intervenir d'abord une révélation qu'on a souvent qualifiée de «naturelle» (l'adjectif est équivoque, et il est responsable, en partie, de la polémique qui a opposé sur ce sujet Karl Barth et Emil Brunner), mais qu'il serait plus sage de nommer «générale», parce qu'elle est faite à tous les hommes, y compris les païens. En vertu de la révélation générale, Dieu se manifeste dans l'homme, dans l'univers et dans l'histoire. Dans l'homme: l'être humain a non seulement reçu de Dieu un sentiment de divinité (*sensus divinitatis*) ou une semence de religion (*semen religionis*), il reçoit encore de lui, selon le discours de l'apôtre Paul à l'aréopage (Actes des Apôtres 17,27-28), la vie, le mouvement et l'être. Dans l'univers et dans l'histoire: Dieu se manifeste dans le «bâtiment tant beau et exquis du ciel et de la terre» (v,1), et dans tout ce qui advient hors du «cours ordinaire de nature» (v,7).

Si Calvin souligne ainsi l'existence d'une révélation générale, il n'en fait pas dériver une « théologie naturelle ». La connaissance de Dieu que les hommes auraient pu acquérir à travers elle est en effet étouffée ou corrompue par leur péché. La révélation générale ne les conduit donc pas à Dieu, mais elle leur enlève toute excuse devant lui. Cela étant, se pose à nouveau la question : comment parvenir à la connaissance de Dieu ? Par le moyen de la révélation biblique (que, par opposition à la révélation générale, on a qualifiée parfois de révélation spéciale, parce qu'elle ne s'adresse qu'aux Juifs et aux Chrétiens), répond le Réformateur. L'Ecriture est en effet la seule voie qui permette de discerner « le vrai Dieu créateur d'avec toute la troupe des idoles que le monde s'est forgé » (vi,1). Inspirée aussi bien dans les livres de l'Ancien que dans ceux du Nouveau Testament – ce qui ne veut pas dire que Calvin a professé la doctrine de l'inspiration littérale – la Bible ne tient pas son autorité de l'Eglise. C'est le Saint-Esprit qui atteste au croyant, par un témoignage intérieur ou secret, que Dieu parle en elle ou par elle.

Dans son enseignement sur Dieu, que déclare l'Ecriture ? Qu'il est unique évidemment, mais qu'en lui il y a trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. En défendant le dogme de la Trinité que Caroli l'avait injustement accusé de mettre en question, Calvin est soucieux d'éviter toute interprétation qui pourrait accrédi-ter l'idée d'un quelconque trithéisme. S'il maintient, comme il se doit, la distinction des personnes, il souligne l'unité de Dieu. Et, du même coup, il affirme avec force la divinité du Fils et du Saint-Esprit, une divinité sur laquelle il a insisté toujours davantage après l'affaire Caroli, une divinité qui explique la sévérité dont il a fait preuve envers Servet (qui mourut en s'écriant : « Jésus, Fils du Dieu éternel, aie pitié de moi », alors que, pour être orthodoxe, il aurait dû dire : « Jésus, Fils éternel de Dieu... »).

Après le dogme trinitaire, la Bible enseigne à propos de Dieu qu'il est le créateur du monde et de toutes choses. Dans sa doctrine de la création, telle qu'il l'a exprimée dans l'*Institution* tout au moins, Calvin ne s'arrête pas longtemps à la cosmogonie : il affirme que le « bâtiment du monde », créé il y a six mille ans par la vertu de la Parole et de l'Esprit de Dieu, a été achevé en six jours. Après avoir consacré aux anges, « ministres de Dieu », des développements (xiv,3-12) dont la longueur a surpris François Wendel, et aux diables qui, avec Satan, sont des anges déchus, des considérations assez étendues (xiv,13-19), le Réformateur voue tout son intérêt à l'homme, « le plus noble et le plus excellent chef-d'œuvre où la justice de Dieu, sagesse et bonté apparaît » (xv,1). Formé d'un corps et d'une âme (encore que certains passages de l'*Institution chrétienne* parlent du corps, de l'âme et de l'esprit), doué par le Créateur d'un libre arbitre qu'il a perdu par suite de la chute, l'homme a été créé à l'image de Dieu. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il a été revêtu d'une dignité qui le distinguait de toutes les espèces d'animaux, qu'il a été doté « en l'esprit et au cœur, ou en l'âme et ses facultés » de « quelque éti-

celle luisante» (xv,3) qui, si elle n'a pas été complètement anéantie et effacée par la faute d'Adam, a été du moins fortement corrompue.

La doctrine de la Providence qui, dans l'*Institution* de 1536, ne faisait pas l'objet d'un chapitre particulier, et qui, dans l'édition de 1539/1541, était liée à la doctrine de la prédestination, clôt le premier livre de l'édition de 1559/1560 (où elle est disjointe de la doctrine de l'élection). Mais pourquoi placer la Providence aussitôt après la création? Parce que, pour Calvin, la Providence n'est rien d'autre que la continuation de la création (*creatio continuata*). Après avoir créé le monde, Dieu ne l'abandonne pas à lui-même: il le conserve, il le maintient, il le dirige, il le gouverne à chaque instant, et sa volonté se manifeste non seulement dans les plus petits événements, mais aussi – ce qui n'est acceptable que par la foi – dans les calamités les plus cruelles. En reprenant ainsi de Luther, de Zwingli et de Bucer la notion d'une action permanente du Créateur au sein de sa création, le Réformateur de Genève n'était pas insensible au problème du mal. Il termine en effet ses développements sur la Providence en montrant que, si l'action des méchants sert à l'exécution des jugements divins, Dieu ne saurait, en aucun cas, être regardé comme l'auteur du mal.

Le deuxième livre de l'*Institution* de 1559/1560 traite de la connaissance de Dieu «en tant qu'il s'est montré rédempteur en Jésus-Christ». Avant d'y examiner la christologie proprement dite, Calvin y aborde trois grands problèmes: celui de la chute et de ses conséquences, celui de la loi et de ses usages, celui enfin des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

Au sujet de la chute d'Adam, Calvin est d'accord avec saint Augustin. Il estime que, telle qu'elle était sortie de la main de Dieu, la créature était bonne. Si elle est tombée néanmoins, c'est parce que Dieu l'a voulu. Mais cette chute n'exclut en rien la responsabilité de l'homme: il est coupable, et la racine de son péché réside dans l'infidélité conjointe à l'orgueil. A la suite de la désobéissance originelle, les enfants d'Adam sont contaminés: ils héritent la corruption et la perversité de leur père; leur raison et leur volonté sont atteintes, sans être pourtant anéanties. En revanche, comme on l'a déjà dit, le libre arbitre est totalement perdu, aux yeux de Calvin. Pour répondre à ceux qui lui reprochent d'affirmer néanmoins la responsabilité humaine, il recourt à la distinction faite par Luther dans son *Traité du serf arbitre* (*De servo arbitrio*) entre nécessité et contrainte: «L'homme, après avoir été corrompu par sa chute, pèche volontairement et non pas malgré son cœur, ni par contrainte...; et néanmoins... sa nature est si perverse qu'il ne peut être ému, poussé ou mené sinon au mal» (iii,5).

Bien que l'homme déchu soit incapable d'aucun bien, Dieu ne l'abandonne pas. Il rétablit le contact avec lui, ou, plus exactement, avec la postérité d'Abraham, en lui révélant sa loi. Le don de celle-ci au peuple juif est une grâce: la loi, en effet, est une figure du Christ destinée à

«tenir les esprits en suspens» jusqu'à son avènement (vii,1). Après la venue du Christ, elle ne devient caduque que dans ses prescriptions cérémonielles et judiciaires. Dans ses prescriptions morales, telles qu'elles sont consignées dans le Décalogue, par exemple, elle demeure valable pour les chrétiens, bénéficiaires de la Nouvelle Alliance. Elle revêt alors pour eux – Calvin s'inspire ici de Mélanchthon et de Bucer – trois aspects. En premier lieu, la loi, comme Luther l'a souvent affirmé, a un usage pédagogique: en «démontrant» la justice de Dieu, elle révèle à chacun son injustice; en étant le «miroir des péchés», elle est comme «un pédagogue pour nous conduire à Christ» (Ga 3,24). En deuxième lieu, la loi a un usage politique, au sens le plus large du terme: elle empêche les non-régénérés, les méchants qui ne cèdent qu'à la contrainte, d'exécuter le mal. En troisième lieu, la loi a un usage normatif: elle incite les fidèles qui ont les commandements de Dieu déjà inscrits dans leur cœur à se soumettre toujours davantage à sa volonté. De ces trois usages, le dernier est le plus important pour Calvin. En insistant sur l'usage normatif, il peut prêter le flanc à l'accusation de favoriser un certain legalisme. Et, quoiqu'il reconnaisse à propos de cet usage un double office à la loi, celui d'«instruire» et celui de «captiver (rendre captives) les consciences» (I,vii,15), il estompe la distinction entre loi et Evangile si chère à Martin Luther.

En attribuant à la loi la place qu'on vient de voir, Calvin pouvait être accusé de mettre l'Ancien Testament sur le même plan que le Nouveau. Aussi, après avoir souligné leur «similitude» – l'un et l'autre chantent la grâce de Dieu manifestée en Christ, l'un et l'autre ont les «mêmes signes et sacrements» (x,5) – tient-il à marquer les différences qui existent entre eux. Ces différences qui ne touchent pas à la substance, mais à la méthode utilisée par le Saint-Esprit pour s'adresser aux Juifs d'abord, aux Chrétiens ensuite, sont au nombre de cinq. En quoi consistent-elles? Dans le fait que, par rapport à l'Ancien, le Nouveau Testament révèle les choses invisibles plus clairement, qu'il contient la vérité au lieu de la représenter par images, qu'il expose l'Evangile au lieu d'annoncer la loi (cette troisième différence est aussitôt atténuée par Calvin), qu'il délivre les consciences au lieu de les asservir, qu'il appelle enfin toutes les nations au lieu de s'adresser à un seul peuple.

Après avoir montré que, quelles que soient leurs différences, les deux Testaments rendent témoignage au Christ, Calvin peut aborder la christologie. Fidèle à l'enseignement du Concile de Chalcédoine (451), il fait sien le dogme des deux natures: il était nécessaire en effet que «celui qui devait être notre Médiateur fût vrai Dieu et vrai homme» (I,xii,1). Vrai homme, à cette différence près qu'il était étranger au péché, Jésus-Christ, par son obéissance au Calvaire, a pu se substituer à Adam, payer notre dette et nous réconcilier avec Dieu en satisfaisant à sa justice. Vrai Dieu, il a pu acquitter auprès du Père la dette de l'humanité entière, et a permis à cette dernière de triompher de la mort. En concevant ainsi

la rédemption en termes de satisfaction, l'auteur de l'*Institution* a sans nul doute été influencé par saint Anselme de Canterbury.

Dans sa défense du dogme des deux natures, Calvin, sans méconnaître leur union, insiste sur leur distinction. Il redoute de «contaminer» la divinité du Christ par son humanité. Il ne rejette pas pour autant la communication des idiomes (doctrine selon laquelle, en raison de leur union en Christ, la divinité fait participer l'humanité à ses propriétés, tandis que l'humanité participe aux propriétés de la divinité). Mais il l'utilise avec réserve. Ainsi, contrairement à Luther, il refuse d'attribuer à la nature humaine du Christ l'ubiquité qui appartient à sa nature divine. Dans le même souci de sauvegarder la divinité, il affirme – c'est ce que les théologiens luthériens du ^{xvii}^e siècle nommeront l'*extra calvinisticum* – que, quoique le Fils de Dieu, en s'incarnant, ait uni son essence infinie avec notre nature, il n'a pas été prisonnier de notre humanité.

Pour décrire l'œuvre du Christ, Calvin recourt à la doctrine (qui, au-delà de Bucer, remonte à certains Pères de l'Eglise) des trois offices ou des trois ministères (*triplex munus Christi*). Le Christ est prophète: il a été, en effet, le héraut et le témoin de la grâce de Dieu, il a enseigné «toutes les parties de sagesse parfaite» (xv,2). Le Christ est roi: il a inauguré un règne qui n'est ni terrestre, ni charnel, mais spirituel, un règne qui s'exerce sur les croyants par l'action du Saint-Esprit, et sur les méchants par la force. Le Christ est sacrificateur enfin: il nous a rendus agréables à Dieu par sa sainteté, il a apaisé la colère du Père et s'est immolé pour nous.

Le troisième livre de l'*Institution de la religion chrétienne* traite de «la manière de participer à la grâce de Jésus-Christ, des fruits qui nous en reviennent et des effets qui s'en ensuivent». L'ordre en est quelque peu surprenant. Après y avoir défini la foi, Calvin, au lieu de parler de la justification par la foi qui, pour la théologie protestante, est première dans l'ordre du salut, parle de la régénération par la foi, puis de la pénitence et de la vie chrétienne. Ce n'est qu'après ce long détour qu'il aborde la justification, avant d'exposer la doctrine de la prédestination. Pourquoi l'auteur de l'*Institution* a-t-il suivi un tel ordre? Non pas parce qu'il attribuait plus d'importance à la régénération qu'à la justification, mais, vraisemblablement, parce qu'il entendait montrer aux théologiens romains que la Réforme, en redécouvrant la justification par la foi, n'avait pas disqualifié la régénération et la vie chrétienne.

Pour obtenir le salut, pour bénéficier de la grâce, l'homme doit entrer en communion avec le Christ, une communion spirituelle qui ne peut s'établir que par la foi. La foi n'est pas due à l'initiative de l'homme. C'est le Saint-Esprit qui, en agissant en lui, la lui donne. Confiance en Christ (c'est son aspect fiducial), la foi est aussi «ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu envers nous» (ii,7). Saisi par la foi, le croyant est en quelque sorte habité par le Christ qui s'empare

de tout son être. Cette prise de possession du fidèle par son Seigneur constitue la nature même de la régénération ou sanctification. Par la régénération, le croyant est associé à la mort du Christ (son vieil homme est crucifié) en même temps qu'à sa résurrection (il participe à la vie nouvelle). Régénéré, progressivement sanctifié, l'homme n'en reste pas moins pécheur. C'est la raison pour laquelle, durant toute sa vie, il doit demeurer pénitent.

La justification par la foi est considérée par Calvin comme « le principal article de la religion chrétienne » (XI, 1). En quoi consiste-t-elle ? En ce que l'homme, renonçant à la justice des œuvres, « appréhende par la foi la justice de Jésus-Christ, de laquelle étant vêtu, il apparaît devant la face de Dieu, non pas comme pécheur, mais comme juste » (XI, 2). Cette définition montre bien que, pour le Réformateur de Genève, comme pour Luther et Mélanchthon, la justification implique l'idée d'une justice étrangère qui nous est attribuée par imputation. Tributaire des Réformateurs de Wittenberg dans son enseignement sur la justification, Calvin l'est aussi, quoiqu'il lui donne un caractère plus accentué, dans sa doctrine de la double justification. Il montre ainsi que, comme le croyant est justifié, réputé juste par la foi, ses œuvres sont de même justifiées, réputées justes par la foi qui les recouvre de la pureté du Christ.

Contrairement à ce qu'ont prétendu de nombreux théologiens, la prédestination ne constitue pas la doctrine centrale de la pensée de Calvin. Certes, elle occupe une place non négligeable dans l'*Institution chrétienne* puisqu'elle y est examinée dans quatre chapitres (XXI-XXIV). Mais elle n'est pas le noyau autour duquel s'organiseraient les divers aspects de la théologie calvinienne. Ainsi remise à sa vraie place, la prédestination est définie par le Réformateur de Genève comme « le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation » (XXI, 5). Indépendante de toute prescience, fondée sur la seule volonté divine, la prédestination est donc double : elle implique un décret d'élection, fruit de la bonté de Dieu, et un décret de réprobation, fruit de sa justice, qui « nous doit épouvanter » (*decretum horribile*, XXIII, 7). Dans sa rigueur, Calvin s'écarte de saint Augustin. Pour l'évêque d'Hippone, en effet, seuls les élus sont l'objet d'une décision spéciale qui les arrache à la « masse de perdition » (*massa perditionis*) que constitue l'humanité depuis la chute. Quant aux réprouvés, ils sont, aux yeux de saint Augustin, abandonnés par Dieu à la ruine où les a entraînés leur péché.

Le quatrième livre de l'*Institution* de 1559/1560 qui traite des « moyens extérieurs ou aides dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ, son Fils, et nous retenir en lui », est, en fait, centré entièrement sur l'ecclésiologie. L'Eglise, institution divine, y apparaît sous deux aspects. Sous un aspect invisible (celui qui était cher au jeune

Luther): elle est la communion des saints, l'assemblée des élus connus de Dieu seul. Sous un aspect visible: elle est la communauté de ceux qui font profession de christianisme. Sous ces deux aspects, l'Eglise est unique, et elle a pour chef Jésus-Christ. Soucieux de fixer les critères qui permettent de découvrir cette Eglise ici-bas, Calvin, s'inspirant de l'article VII de la *Confession d'Augsbourg*, retient deux «notes»: la pure prédication de la Parole de Dieu et l'administration des sacrements selon l'institution du Christ. A ces deux notes, on serait tenté d'en ajouter une troisième: la discipline ecclésiastique. Le Réformateur de Genève a été, en effet, très attaché à cette dernière. Mais, contrairement à Bucer, il n'a pas cru devoir la considérer comme appartenant à l'essence même de la notion d'Eglise.

Organisée selon les principes fixés dans les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1541 (cf. *supra*, p. 9), comprenant quatre ministères, ceux de pasteur, de docteur, d'ancien et de diacre, l'Eglise est dotée de «puissance spirituelle» (VIII, 1). C'est-à-dire qu'elle a un pouvoir doctrinal (dont la nature est la soumission à l'autorité de l'Ecriture) et une puissance législative (dont la fonction est d'édicter des lois ecclésiastiques, sans pour autant «lier les consciences» comme l'a fait le droit canonique). L'exercice de cette «puissance spirituelle» ne doit pas mettre l'Eglise en concurrence avec le Magistrat. Celui-ci a son domaine propre, et il n'est pas soumis à l'Eglise. Les deux pouvoirs, civil et religieux, sont complémentaires. Contrairement donc à ce qu'on a souvent affirmé, Calvin n'est pas l'apôtre d'un régime théocratique: jamais il n'a proclamé la nécessité de placer le Magistrat sous la tutelle de l'Eglise.

Pour s'acquitter fidèlement de sa mission, l'Eglise, comme on l'a relevé, doit prêcher la Parole de Dieu et administrer les sacrements. Les sacrements? Calvin leur consacre six des vingt chapitres du quatrième livre de l'*Institution* (chap. XIV-XIX). Il les considère comme étant, à côté de la prédication de l'Evangile, «une aide... pour soutenir et confirmer la foi». Il les définit, à la suite de saint Augustin qui fait d'eux les signes visibles de la grâce invisible, comme des «signes extérieurs par lesquels Dieu scelle en nos consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous», ou comme des «témoignages de la grâce de Dieu envers nous, confirmés par signes extérieurs» (XIV, 1). Et il les limite à deux: le baptême et la cène, parce qu'ils sont attestés dans l'Ecriture, parce qu'ils sont institués par le Seigneur et parce qu'ils «présentent... clairement Jésus-Christ» (XIV, 22). Il exclut ainsi comme de faux sacrements la confirmation, la pénitence, l'extrême onction, l'ordre et le mariage, car ce ne sont que des «cérémonies... inventées de la tête des hommes» (XIX, 1).

Dans sa doctrine du baptême, Calvin, à la suite de Bucer, combine la conception zwinglienne et la conception luthérienne. A Zwingli, il emprunte l'idée selon laquelle le baptême, comme tout sacrement, doit «servir à notre confession envers les hommes» (XV, 1), c'est-à-dire à exprimer devant l'Eglise notre engagement au service de Dieu. A

Luther, Calvin doit son intérêt pour le contenu proprement religieux du baptême. En quoi consiste-t-il, à ses yeux ? En ce qu'il est un signe de la rémission des péchés, en ce qu'«il nous montre notre mortification en Jésus-Christ et... notre nouvelle vie en lui» (xv, 5), en ce qu'il nous certifie enfin que «nous sommes tellement unis» au Seigneur qu'«il nous fait participants de tous ses biens» (xv, 6). Contre les Anabaptistes qu'il a connus à Strasbourg, Calvin défend la légitimité du pédobaptisme. Il s'efforce de prouver que le baptême des enfants n'est pas une invention des hommes ou une innovation de l'époque post-apostolique, mais qu'il a été institué par Dieu. Obligé toutefois de concéder à ses adversaires que ce rite n'est pas attesté dans le Nouveau Testament, il fait de lui, en s'inspirant de Bucer, l'équivalent pour les Chrétiens de ce que la circoncision fut pour les Juifs : le signe de l'alliance de Dieu avec son peuple.

La doctrine calvinienne de la cène est beaucoup plus originale que celle du baptême. L'auteur de l'*Institution* distingue trois aspects dans la vérité spirituelle figurée, bien plus : «exhibée» (c'est-à-dire présentée et offerte aux communicants) par les signes visibles du pain et du vin. Ces trois aspects concernent la signification, la matière ou la substance, la vertu ou l'effet de l'eucharistie. La signification : elle réside dans les promesses qui accompagnent le rite extérieur et qui sont identifiées avec les paroles d'institution. La matière ou la substance : elle consiste dans le fait que, par la communion, le croyant reçoit le corps du Christ. La vertu ou l'effet : elle réside dans les bienfaits apportés par le Christ, la rédemption, la justice, la sanctification et la vie éternelle.

Pour Calvin, la cène n'est pas «un signe vain et vide» (xvii, 10). En elle, en effet, le croyant est «repu de la substance» du Christ (xvii, 1). En employant ainsi le terme de «substance», le Réformateur a créé une ambiguïté qui a contribué à nourrir son conflit avec Westphal. Aussi faut-il remarquer que ce terme n'a pas ici le sens matériel qu'il a dans la scolastique (où la substance s'oppose aux accidents). Il exprime simplement la réalité des bienfaits offerts par le Christ dans l'eucharistie. A la différence des Luthériens pour lesquels, en vertu de la consubstantiation, le corps et le sang du Christ sont substantiellement (matériellement) présents dans, avec et sous les espèces du pain et du vin, Calvin estime que le corps du Christ n'a aucun rapport local ou spatial avec les éléments matériels de la cène. Il rejette donc la doctrine luthérienne de l'ubiquité selon laquelle le Christ ressuscité est présent corporellement dans les espèces eucharistiques. Et il affirme que le Christ est présent dans la cène, réellement présent par l'intermédiaire du Saint-Esprit.

Telle est, dans ses grandes lignes, la pensée de Calvin dans l'*Institution de la religion chrétienne*. Comme on l'aura constaté, cette pensée s'efforce dans toute la mesure du possible de systématiser les données bibliques et de les ordonner en un ensemble cohérent. Dans cet effort, elle ne privilégie aucune doctrine particulière : elle entend rendre

justice à tous les aspects de l'Écriture. Théologien biblique, le Réformateur utilise largement la tradition dogmatique : il s'inspire souvent de saint Augustin, de Luther, de Mélanchthon et de Bucer. Aussi nombreux qu'ils soient, ses emprunts à ses prédécesseurs n'enlèvent cependant rien à son génie. En composant l'*Institution*, Calvin a sans doute fait mieux que Mélanchthon dans ses *Loci theologici communes*, et mieux que Zwingli dans son *De vera et falsa religione* : il a donné à la Réforme sa somme théologique la plus monumentale.

Finale : l'influence de Calvin

Le problème de l'influence de Calvin sur la postérité ne peut être résolu dans les limites de cette étude. Aussi faut-il se borner à poser quelques jalons : on se limitera à la question du rôle joué par le Réformateur de Genève dans l'orthodoxie réformée. En ce faisant, on s'inspirera de l'excellente communication présentée au deuxième Congrès de recherches calviniennes par Olivier Fatio qui a montré que la présence de Calvin dans la théologie réformée de la fin du XVI^e et du XVII^e siècle n'était pas aussi évidente que l'ont cru jusqu'ici la plupart des historiens des dogmes (Alexander Schweizer et Otto Ritschl, en particulier).

Après la mort de Calvin, ses œuvres continuent d'être largement diffusées. Ce n'est pas son *Institution chrétienne* seulement qui est ainsi répandue (c'est plus tard seulement qu'elle sera mise en vedette aux dépens des textes exégétiques et homilétiques), mais également son Catéchisme, ses Commentaires et ses Sermons. À côté des éditions latines et françaises – ces dernières vont se raréfier au début du XVII^e siècle pour ne renaître que cent ans plus tard – paraissent de multiples traductions : en anglais (ce sont les plus nombreuses), en néerlandais et en allemand, pour ne mentionner que les plus importantes. Toutes ces publications attestent que Calvin a en Europe occidentale un large public de lecteurs : dans les pays francophones évidemment, aux Pays-Bas et dans les États allemands, en Angleterre enfin où, contrairement à ce qu'on imagine parfois, le Réformateur de Genève est, comme l'a montré Basil Hall, l'avocat des Anglicans contre les Puritains.

De toutes les œuvres de Calvin ainsi publiées, l'*Institution de la religion chrétienne* est celle qui connaît le plus grand succès. Elle était considérée en effet, dans de nombreuses Facultés de théologie, comme le manuel de lieux communs idéal. Pour employer les termes de Pierre Fraenkel, elle était l'«arsenal où le jeune théologien trouvait les armes offensives et défensives au maniement desquelles il devait s'exercer». Utilisée à l'Académie de Genève, elle était également employée à l'Université de Heidelberg, où l'une des trois chaires de théologie, occupée

par Heinrich Altling, était consacrée à son interprétation ; à la Haute Ecole de Herborn où elle jouait le rôle que les *Sentences* de Pierre Lombard avaient joué au Moyen Âge ; enfin, pour clore cette liste qui ne prétend pas être exhaustive, au Collège wallon de Leyde, au début du xviii^e siècle.

La notoriété de Calvin et l'intérêt suscité par l'*Institution chrétienne* sont attestés, dans le domaine littéraire, par une série d'ouvrages où l'on essaie, comme le dit Fatio, d'«accommoder» la pensée du Réformateur, c'est-à-dire de la mettre à la portée du lecteur. Parmi ces ouvrages, il faut citer trois titres. C'est tout d'abord l'*Institution* munie de résumés marginaux que Nicolas Colladon, successeur de Calvin dans sa chaire de théologie, éditait en 1576. C'est ensuite l'*Institutionis christianae religionis... compendium simul ac methodi enarratio*, un abrégé de l'*Institution chrétienne*, qu'Edmund Bunny publia à Londres, la même année, à l'intention des étudiants d'Oxford. C'est enfin l'*Institutionis christianae religionis... epitome*, un condensé «systématisé» de l'*Institution*, que fit paraître à Londres également, en 1583, Guillaume Delaune, réfugié français qui exerçait le ministère pastoral dans la capitale de l'Angleterre tout en y pratiquant la médecine (l'*Epitome* qui fut traduite en anglais et en néerlandais, fut fort priseée des pasteurs puisqu'elle ne connut pas moins de douze éditions latines).

Après ces «digestes», Olivier Fatio a distingué une seconde catégorie d'ouvrages qui montrent bien le succès durable de l'*Institution chrétienne* : celle des manuels tirés des cours universitaires consacrés au maître-livre de Calvin. Trois titres, ici encore, doivent être relevés. C'est tout d'abord celui de l'*Institutionis christianae religionis epitome*, publiée en 1586 à Herborn, qui constituait le fruit de l'enseignement de Gaspard Olevianus en même temps qu'une arme destinée à favoriser l'offensive du calvinisme dans les pays germaniques. Ce sont ensuite les *Aphorismi doctrinae christianae ex Institutione Calvini excerpti* de Johannes Piscator, qui parurent à Herborn en 1589 et qui, spécialement adaptés aux disputes scolaires du temps, eurent une large diffusion puisqu'ils n'eurent pas moins de onze éditions jusqu'en 1630. C'est enfin l'*Analysis paraphrastica Institutionum theologicarum... Calvini...* de Daniel Colonius, élève de Théodore de Bèze et régent du Collège wallon de Leyde, qui sortit de presse dans cette ville en 1628 et qui offrait, comme les *Aphorismi*, un bon instrument pour les disputes théologiques.

Selon Fatio, le dernier auteur qui aurait tenté de présenter Calvin dans son intégralité est Théodore Zwinger, antistes de l'Eglise de Bâle. En 1652, il publiait en effet son *Theatrum sapientiae coelestis ex... Calvini Institutione repraesentatum*, un gros ouvrage de plus de mille pages, fruit d'une série de disputes sur l'*Institution* où il avait défendu le Réformateur de Genève contre des accusations aussi nombreuses que diverses. Le *Theatrum* marquerait l'apogée des tentatives destinées à faire revivre Calvin au xviii^e siècle. Après sa parution, l'influence de l'auteur

de l'*Institution* aurait décliné dans les milieux académiques. Cette influence se serait maintenue plus longtemps toutefois, à moins qu'elle n'y ait été « restaurée », parmi les laïcs du Refuge néerlandais et allemand. C'est à leur intention, en effet, que le pasteur Jean de Labruno publia à Amsterdam, en 1693, un *Traité de la justification* qui n'était rien d'autre que la traduction, à partir du latin, des chapitres XI à XIV du livre III de l'*Institution* ; à leur intention également que le pasteur Charles Icar, réfugié à Brême, édita en 1713 une nouvelle traduction, faite également à partir du texte latin, de l'*Institution de la religion chrétienne*.

Les indications qui précèdent ont montré l'impact littéraire de Calvin. L'étude de son influence proprement théologique sur les grandes sommes des auteurs réformés du XVII^e siècle reste à faire. Alors que dans le luthéranisme (à en juger d'après les *Loci theologici* de Johann Gerhard ou la *Theologia didactico-polemica* de Johann Andreas Quenstedt), l'enseignement de Luther est resté vivant au cours du siècle qui a suivi celui de la Réforme, la théologie du Réformateur de Genève semblerait moins présente, la problématique ayant changé, dans les œuvres des représentants de l'orthodoxie réformée, dans le *Collegium theologicum* (1645) de Samuel des Marets (Maresius) et dans l'*Institutio theologiae elencticae* (1679-1685) de François Turretini, par exemple.

ŒUVRES

Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, éditées par Guillaume Baum, Edouard Cunitz et Edouard Reuss, Brunswick et Berlin, 1863-1900, 59 volumes.

Ioannis Calvini opera selecta, éditées par Peter Barth et Wilhelm Niesel, Munich, 1926-1952, 5 volumes.

Supplementa calviniana (Sermons inédits), édités par Erwin Mülhaupt, Neukirchen, 1936-1981, 5 volumes parus.

La littérature relative à Calvin est immense. Aussi, après avoir indiqué les bibliographies indispensables, nous bornerons-nous à citer ici, outre les études auxquelles nous faisons référence dans notre article, quelques-uns des principaux ouvrages consacrés à la personne et à la pensée du Réformateur français.

BIBLIOGRAPHIES (dans l'ordre de leur parution)

ERICHSON Alfred, *Bibliographia calviniana*, 1^{re} éd. 1900, 3^e éd. Nieuwkoop, 1965.

NIESEL Wilhelm, *Calvin-Bibliographie (1901-1959)*, Munich, 1961.

KEMPF Dionysius, *A Bibliography of Calviniana (1959-1974)*, Leiden, 1975.

ETUDES (dans l'ordre alphabétique des auteurs)

BERNOÏT Jean-Daniel, *Calvin directeur d'âmes : Contribution à l'histoire de la piété réformée*, Strasbourg, 1947.

BIÉLER André, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, 1959.

BIÉLER André, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Genève, 1963.

BOHATEC Josef, *Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz, 1950.

BOISSET Jean, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, Paris, 1959.

CADIER Jean, *La doctrine calviniste de la sainte cène*, Montpellier, 1951.

CADIER Jean, *Calvin, l'homme que Dieu a dompté*, Genève, 1958.

CHENEVIÈRE Marc-Edouard, *La pensée politique de Calvin*, Genève et Paris, 1938.

COURVOISIER Jacques, *La notion d'Eglise chez Bucer dans son développement historique*, Paris, 1933.

DANKBAAR Willem F., *Calvin. Sein Weg und sein Werk*, Neukirchen, 1959.

DOMINICE Max, *L'humanité de Jésus d'après Calvin*, Paris, 1933.

DOUMERGUE Emile, *Jean Calvin : les hommes et les choses de son temps*, 7 volumes, Lausanne, 1899-1917, et Neuilly, 1926-1927.

DOWEY Edward A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York, 1952.

FATIO Olivier, « Présence de Calvin à l'époque de l'orthodoxie réformée », in : *Calvinus Ecclesiae doctor*, Kampen (Pays-Bas), 1980, pp. 171-207.

FRAENKEL Pierre, *De l'Ecriture à la dispute. Le cas de l'Académie de Genève sous Théodore de Bèze*, Lausanne, 1977.

GANOCZY Alexandre, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère*, Paris, 1964.

GANOCZY Alexandre, *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, 1966.

GOUMAZ Louis, *La doctrine du salut d'après les Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Lausanne et Paris, 1917.

GOUMAZ Louis, *Timothee ou le ministère évangélique d'après Calvin et ses Commentaires sur le Nouveau Testament*, Lausanne, 1948.

GOYAU Georges, *Une ville-Eglise : Genève (1535-1907)*, Paris, 1919, 2 volumes.

HALL Basil, « Calvin Against the Calvinists », in : *John Calvin* (vol. I des *Courtenay Studies in Reformation Theology*), Grand Rapids (Michigan), 1966, pp. 19-37.

IMBART DE LA TOUR Pierre, *Calvin et l'Institution chrétienne* (tome IV de l'ouvrage : *Les origines de la Réforme*), Paris, 1935.

KINGDON Robert M., *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France (1555-1563)*, Genève, 1956.

KRUSCHE Werner, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, 1957.

LECERF Auguste, *Etudes calvinistes*, Neuchâtel et Paris, 1949.

LECLER Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, 1955, 2 volumes.

- LÉONARD Emile G., *Histoire générale du protestantisme*, vol. I, Paris, 1961.
- MILNER Benjamin Charles, *Calvin's Doctrine of the Church*, Leyde, 1970.
- MCNEILL John T., *The History and Character of Calvinism*, New York, 1967.
- NIESEL Wilhelm, *Die Theologie Calvins*, Munich, 1^{re} éd. 1938, 2^e éd. 1957.
- NIJENHUIS Willem, *Calvinus oecumenicus. Calvin en de eenheid der kerk in het licht van zijn briefwisseling*, La Haye, 1958.
- PARKER T.H.L., *Calvin's New Testament Commentaries*, Londres, 1971.
- PARKER T.H.L., *John Calvin: A Biography*, Philadelphia, 1975.
- PARTEE Charles, *Calvin and Classical Philosophy*, Leyde, 1977.
- Regards contemporains sur Jean Calvin*, Paris, 1965.
- ROTT Jean, « Documents strasbourgeois concernant Calvin. Un manuscrit autographe: la harangue du recteur Nicolas Cop », in: *Regards contemporains sur Jean Calvin*, Paris, 1965, pp. 28-43.
- SCHELLONG Dieter, *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien*, Munich, 1969.
- SCHOLL Hans, *Calvinus catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1974.
- SCHUMMER Léopold, *Le ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement*, Wiesbaden, 1965.
- SCHÜTZEICHEL Heribert, *Die Glaubenstheologie Calvins*, Munich, 1972.
- SCHÜTZEICHEL Heribert, *Katholische Calvin-Studien*, Trèves, 1980.
- SMITS Luchesius, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, 2 volumes, Assen (Pays-Bas), 1957 et 1958.
- STAUFFER Richard, *L'humanité de Calvin*, Neuchâtel et Paris, 1964.
- STAUFFER Richard, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Berne, 1978.
- STAUFFER Richard, *Interprètes de la Bible. Etudes sur les Réformateurs du XVI^e siècle*, Paris, 1980.
- TORRINE Thomas F., *Calvin's Doctrine of Man*, Londres, 1949.
- TROCMÉ Etienne, « Une révolution mal conduite », in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Paris, 1959, pp. 160-168.
- WALKER Williston, *Jean Calvin. L'homme et l'œuvre*, Genève, 1909.
- WALLACE Ronald S., *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, Edimbourg, 1953.
- WALLACE Ronald S., *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Edimbourg, 1959.
- WARFIELD Benjamin B., *Calvin and Calvinism*, New York, 1931.
- WENCELIUS Léon, *L'esthétique de Calvin*, Paris, 1937.
- WENDEL François, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950.
- WENDEL François, *Calvin et l'humanisme*, Paris, 1976.
- WERNLE Paul, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, vol. III: *Calvin*, Tübingen, 1919.
- WILLIS E. David, *Calvin's Catholic Christology*, Leyde, 1966.
- ZWEIG Stefan, *Castellion contre Calvin ou conscience contre violence*, Paris, 1946.