

# Le combat de l'Eglise selon Calvin

par KLAUSPETER BLASER

L'ecclésiologie de Calvin a suscité de grandes études et des recherches de détail<sup>1</sup>. Son influence durable sur la tradition des Eglises réformées a été probablement plus considérable que tout autre élément de la théologie de Calvin. La présente contribution reprend quelques aspects latéraux de cette thématique, illustrant moins le fondement que la finalité de l'Eglise, moins sa raison d'être que son existence terrestre dans la concrétude de la vie. Calvin conçoit cette existence concrète de l'Eglise comme une bataille<sup>2</sup>. Le présent texte représente le dernier chapitre d'une réflexion plus ample, et non encore publiée, sur la vision calvinienne de l'Eglise. L'ecclésiologie de Calvin met en lumière successivement l'élection, l'unité, les marques et le gouvernement. Rappelons en effet que selon l'«Institution Chrétienne» l'élection et, en son sillage, l'unité de l'Eglise, sont les thèmes qui préparent le terrain d'une explication occupant chez Calvin le plus d'espace aussi bien quantitativement que qualitativement, à savoir la Parole et le régime ecclésiastique qu'elle instaure. Le fondement de l'Eglise, c'est l'élection par Dieu<sup>3</sup>; l'édification de l'Eglise, c'est l'unité en Christ, mais ses marques (ou «enseignes» comme dit l'auteur), ce sont la Parole et les sacrements, auxquels correspond un ordre extérieur. Ainsi Calvin parle surtout de l'unité dans la foi et dans l'ordre ecclésiastique institué; ce faisant, il opère à la fois un élargissement et une concentration ecclésiologique considérables. Tout le développement au sujet de l'Eglise se trouve abordé in nuce au chapitre 1 du livre IV de l'«Institution», source principale de la vision calvinienne<sup>4</sup>. Les chapitres 2 et 3 reprennent en détail respecti-

<sup>1</sup> *Werner Krusche*, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, (FKDG 7) [ci-après désigné: Krusche, *Wirken*]. *Calvin-Studien* 1959, hrsg. von *Jürgen Moltmann*, Neukirchen 1960. *Alexandre Ganoczy*, *Calvin, théologien de l'église et du ministère*, Paris 1964, (Unam sanctam 48) [ci-après désigné: Ganoczy, Calvin]. *Benjamin Charles Milner jr.*, *Calvin's doctrine of the church*, Leiden 1970, (SHCT 5). *François Wendel*, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, 2e éd., Genève 1985, (Histoire et société 9) [ci-après désigné: Wendel, Calvin]. *William James Bouwsma*, *John Calvin, a sixteenth century portrait*, Oxford 1988. *Pierre Gisel*, *Le Christ de Calvin*, Paris 1990, (Collection Jésus et Jésus-Christ 44), 151.

<sup>2</sup> Cf. *Klauspeter Blaser*, *Calvins Lehre von den drei Ämtern Christi*, Zürich 1970, (Theologische Studien 105), 18s.

<sup>3</sup> Certes, l'Eglise ne cristallise pas à elle seule l'élection libre de Dieu. Elle en est plutôt une émanation, elle y a son fondement. Dieu attire les siens qui portent ses marques alors que, du même coup, ils se démarquent des non-élus, des misérables réprouvés. Mais Calvin désigne comme fondement de l'Eglise également Jésus-Christ ou la Parole (cf. p. 41). Sur le rapport *electio – vocatio* cf. Krusche, *Wirken* 312.

<sup>4</sup> Le présent travail étant moins de type historico-critique que herméneutique et systématique, il citera les textes de Calvin en français. Pour ce faire, on se référera à l'édition finale de l'«Institution» de 1560 telle qu'elle a été publiée, en français modernisé, par la

vement la question des marques et des ministères. Quant aux aspects dont il sera question dans la suite, ils forment le milieu dans lequel cette ecclésiologie prend son visage concret. Là encore, le chapitre 1 représente une source importante de renseignements, mais il faut également se référer aux chapitres 6 à 12. Gageure que de vouloir traiter un domaine si vaste sous ce titre: combat de l'Eglise! C'est dire qu'on ne visera en aucun cas l'exhaustivité. Il s'agira plutôt de mettre en évidence les lignes de force d'un même combat, qui se déroule sur différents fronts. Calvin défend une vie à la hauteur de la Parole de Dieu, mais selon des problématiques spécifiques.

Sur le front intérieur, Calvin demande que «nos ordures soient nettoyées» (p. 33), posant par là le problème de la qualité morale de l'Eglise, du pardon et de la discipline. Sur le front extérieur, il lutte pour la liberté des consciences, ce qui suppose qu'on démasque ceux qui la bafouent ainsi qu'une opposition radicale à toute forme de pouvoir usurpé par l'Eglise. Là encore, il en va de la vraie et de la fausse Eglise. Le fait de se battre sur deux fronts explique par ailleurs pourquoi tout n'est pas absolument conciliable dans les propos de Calvin. Sa théologie n'est pas un produit de bureau, mais est née au coeur d'un combat<sup>5</sup>.

Les thématiques évoquées vont donc structurer cet exposé, avec lequel nous aimerions saluer le grand interprète des Réformateurs et l'inoubliable maître que fut Gottfried W. Locher.

### *1. Entre le purisme et le laxisme*

«En cette Eglise, il y a plusieurs hypocrites mêlés avec les bons, qui n'ont rien de Jésus-Christ hors le titre et l'apparence: les uns ambitieux, les autres avaricieux, les autres médisants, certains de vie dissolue...» (I, 7, p. 20)<sup>6</sup>.

Calvin nous dépeint un visage peu glorieux de l'Eglise concrète dans l'histoire. Situation normale, semble-t-il dire; le désordre chez les Corinthiens fut pire encore (I, 14, p. 26s.) et il n'en sera jamais autrement (I, 13, p. 26).

En lisant les passages ecclésiologiques de l'Institution, on constate ce fait à maintes reprises: l'Eglise visible de Calvin est un corps mixte et souvent discrédité par ceux-là mêmes qui se disent en être les membres. Calvin ne se fait donc au-

Société calviniste de France aux Editions Labor et Fides, Genève, plus accessible que celle de Jean-Daniel Benoît aux Editions Vrin. Sans autre indication, les références données dans le texte qui suit se rapportent au livre IV et à la pagination du volume 4 de l'édition genevoise (1958).

Pour le texte latin, on se reportera aux *Opera selecta* (OS) édité par *Peter Barth* et *Wilhelm Niesel*, Munich 1926ss, plus spécialement au volume 5. Il ne sera cité en note que lorsque la compréhension d'un passage en question l'exige ou si le texte latin diffère du texte français.

<sup>5</sup> Ainsi *Walter Kreck*, *Die Eigenart der Theologie Calvins*, in: *Calvin-Studien* 1959, hrsg. von Jürgen Moltmann, 1960, p. 29.

<sup>6</sup> OS 5, 12, 21s: *ambitiosi, aviri, invidi, maledici, aliqui impurioris vitae.*

cune illusion. Mais comment dépasser l'alternative entre purisme et laxisme? Comment l'Eglise s'en prend-elle au désordre à la fois spirituel et éthique, aux intrigues par trop humaines qui troublent ses rangs? Le principe qui régit les réflexions calviniennes à cet égard se formule à l'enseigne des prophètes:

«C'est une trop grande outrecuidance à nous, d'oser nous séparer de la communion de l'Eglise, dès que la vie de quelqu'un ne satisfait point à notre jugement, ou même ne correspond pas à la profession chrétienne» (I, 18, p. 31).

Calvin illustre le problème par des exemples de mouvements radicaux pris dans l'histoire passée et contemporaine: cathares, donatistes, anabaptistes, novatiens, dont Calvin note en tout huit objections à l'égard du corps mixte, qui visent toutes la perfection et la sainteté des membres de l'Eglise. Il les nomme donc «les grands correcteurs», lesquels reprochent d'ailleurs aux pasteurs un pessimisme décourageant (I, 20, p. 32)<sup>7</sup>.

Si, quant à leur malaise, les critiques ont raison (et c'est pourquoi Calvin instituera la discipline), ils exagèrent pourtant dans leur jugement théologique:

«Car là où notre Seigneur requiert qu'ils usent de clémence, la laissant derrière ils s'adonnent entièrement à la rigueur et à la sévérité. Car en estimant qu'il n'y a nulle Eglise sinon celle où ils voient une parfaite pureté et sainteté de vie, sous ombre de haïr les vices ils se séparent de l'Eglise de Dieu, pensant se retirer de la compagnie des méchants» (I, 13, p. 25).

Or Calvin avait justement établi auparavant que l'existence de l'Eglise se mesure à l'aide d'autres critères. Et même là où ces critères sont tout sauf satisfaits, il reste quelques traces d'Eglise<sup>8</sup>! Du reste, «c'est autre chose de fuir la compagnie des mauvais, et autre chose, par haine d'eux, de renoncer à la communion de l'Eglise» (I, 15, p. 27)

L'Institution oppose aux paroles invoquées par les rigoristes (Eph 5, 26; 1 Cor 5, 2.11 et les textes relatifs aux péchés impardonnables) une foule de citations des deux Testaments, ou interprète les passages allégués d'une autre manière (Mt 3, 12 par exemple: «Que nul ne s'attribue ce qui appartient au seul Fils de Dieu, d'arracher l'ivraie, de nettoyer l'aire, et battre la paille, pour les séparer du bon grain» [I, 19, p. 31]). Mais le témoignage des prophètes, du Christ et des apôtres vont tous dans le même sens: on n'est ni croyant à cause des chrétiens et de leur

<sup>7</sup> Le texte latin (ibid. 23, 25) est moins précis: Hoc enim modo iactant a perfectione abduci.

<sup>8</sup> L'Eglise catholique n'est pas à identifier complètement avec le règne papal. De même que l'alliance et ses signes persistaient chez les Juifs et que Dieu appelait des enfants qui furent les siens, de même la tyrannie de l'antéchrist ne peut empêcher que l'alliance et ses signes restent intacts dans diverses régions; il n'y a pas seulement des individus, mais des Eglises locales qui sont dans la vérité (cf. Krusche, Wirken 310), un peu comme ce fut aussi le cas en Israël. D'après II, 11 (p. 51-52), Calvin maintient que des traces de l'Eglise, en particulier le baptême comme témoignage de l'alliance, restent au milieu des ruines mêmes et font que l'Eglise ne périclète pas complètement.

qualité morale ni membre de l'Eglise à cause de son excellence spirituelle (cf. I, 16, p. 29). Si on l'est, c'est en raison de ce(lui) qui en constitue le fondement.

«... que celui qui de son bon gré abandonne la communion externe d'une Eglise, en laquelle la Parole de Dieu est prêchée, et ses sacrements sont administrés, n'a nulle excuse; secondement, que les vices des autres, encore qu'ils soient en grand nombre, ne nous empêchent point que nous ne puissions là faire profession de notre chrétienté, usant des sacrements de notre Seigneur en commun avec eux, d'autant qu'une bonne conscience n'est point blessée par l'indignité des autres, fût-ce même du pasteur, et les sacrements de notre Seigneur ne laissent point d'être salutaires à un homme pur et intègre, parce qu'ils sont reçus des méchants et impurs» (I, 19, p. 31-32).

En d'autres termes: *abusus non tollit usum!*

Mais un autre point est encore en jeu lorsqu'on examine les thèses puristes et plus particulièrement celles, extrémistes, qui nient le pardon ou en restreignent la validité. On touche ici à un point central de la confession de foi: la rémission des péchés. Celle-ci ne peut se passer de l'Eglise vu qu'elle ne nous est donnée que dans son cadre: par le baptême, en y entrant, par le ministère des clés en y restant (I, 21, p. 33). Souscrire aux thèses rigoristes, signifierait donc méconnaître voire rejeter la libre grâce de Dieu, la miséricorde sans bornes du Seigneur.

Ajoutons pour terminer que, dans le débat de Calvin contre les tenants de la position rigoriste, il n'y a pas qu'une question de théologie. Calvin le sait très bien et relève des motifs psychologiques sous-jacents à l'argument théologique des puristes. Il démasque cette position comme secrètement intéressée, contestant par là à ses détracteurs toute supériorité morale:

«Or, bien que cette tentation devienne même aux bons, par un zèle inconsidéré qu'ils ont que tout aille bien, toutefois nous trouverons ordinairement cela, que ceux qui sont tant scrupuleux et chagrins, sont plutôt menés d'un orgueil et d'une fausse opinion qu'ils ont d'être plus saints que les autres, que d'une vraie sainteté ou d'une affection véritable pour elle. Par suite, ceux qui sont plus audacieux que les autres à se séparer de l'Eglise, et vont devant quasi comme porte-enseignes, n'ont le plus souvent d'autre cause que de se montrer meilleurs que tous les autres en méprisant chacun» (I, 16, p. 28).

En conformité avec le principe de l'élection libre, Calvin remarque que l'apparence peut nous tromper, que le plus saint n'est jamais à l'abri du péché et que le jugement de Dieu est à préférer à celui des hommes (I, 16, p. 29). Ce point de vue semble contester les thèses puristes. Est-ce entr'ouvrir la porte au laxisme? Certes non! Ces choses par trop humaines doivent être corrigées, mais, selon Augustin, «avec humanité». Voilà l'esprit de la discipline, partenaire du pardon et face positive de la réponse au rigorisme.

## 2. Le pardon et la discipline

«... nous n'avons nul accès en la famille de Dieu, sinon que (...) par sa bonté nos ordures soient nettoyées» (I, 20, p. 33). A cet égard, le baptême auquel il est fait allusion («signe de la purification») est le gage de l'appartenance à l'Eglise invisible, à la Jérusalem céleste, à la communion des saints consuitée par l'élection. Seulement, «la miséricorde de Dieu serait vaine et frustratoire, si elle nous était pour une seule fois concédée» (ibid., cf. I, 23, p. 35). On n'aurait même aucune chance de «subsister une seule minute de temps en l'Eglise» si le pardon des péchés ne nous était pas accordé continuellement, car il n'y a aucun état de la vie, même régénérée, sans fautes (I, 23, p. 34). Au moment du baptême c'est l'aspect négatif qui se présente: nous sommes nettoyés de nos ordures. Ensuite, à tout moment de notre existence de justifiés, c'est la face positive qui apparaît: Dieu intervient continuellement par son Esprit pour nous purifier de plus en plus des reliques du péché (I, 21, p. 33). C'est pourquoi la dispensation de cette grâce par les ministres doit se faire continuellement dans l'Eglise visible<sup>9</sup>.

Le ministère des clés se présente donc comme le ministère de l'Eglise. Il s'exerce envers les individus, dans une sorte de «Seelsorge», alors que la réconciliation publique appartient à la discipline (I, 22, p. 34). Le sommaire que donne Calvin au sujet de la discipline résume en même temps les points centraux de son ecclésiologie entière:

«Il nous faut donc ici observer trois choses. La première, que quelque sainteté qui soit aux fidèles, néanmoins pendant qu'ils habitent en ce corps mortel, ils ne peuvent subsister devant Dieu, qu'en ayant la rémission de leurs péchés, d'autant qu'ils sont toujours de pauvres pécheurs.

La seconde, que ce bienfait est donné à l'Eglise comme en garde, de sorte que nous ne pouvons obtenir le pardon de nos fautes devant Dieu, qu'en persévérant en la communion de cette Eglise<sup>10</sup>.

La troisième, que ce bien nous est distribué et communiqué par les ministres et pasteurs, tant en la prédication de l'Evangile qu'aux sacrements, et même la puissance des clefs est principalement comprise en cela. Par conséquent l'office de chacun de nous est de ne chercher la rémission de nos péchés ailleurs que là où Dieu l'a mise» (I, 22, p. 34).

Envers et contre toute contestation, l'«Institution» peint une image d'un Dieu abondant en miséricorde, auprès duquel le pauvre pécheur trouvera toujours grâce. L'histoire des patriarches, de David et de Moïse, du peuple rebelle des Israélites en fournit la preuve. Même le divorce entre Dieu et son Eglise est pardonné. Qui plus est, la venue du Christ augmente encore la clémence plutôt que de la diminuer (I, 26, p. 37). Les preuves néotestamentaires ne manquent pas. Personne n'est exclu de la bonté de Dieu, à tous est donné la possibilité de se repentir.

<sup>9</sup> cf. Ganoczy, Calvin 218s.

<sup>10</sup> OS 5, 25, 28s.: hoc beneficium sic esse Ecclesiae proprium, ut non aliter eo fruamur quam si permanemus in illius communione.

Ces pages, écrites par un Calvin tenu généralement pour austère, dur, et même inhumain à cause de sa notion inflexible de prédestination, sont assez surprenantes, «universalistes» pour ainsi dire. Mais il est clair que son opposition au rigorisme avec l'arme de la rémission des péchés ne saurait à ses yeux justifier ni indifférence ni laisser-aller. L'insistance sur le lien entre Eglise et rémission des péchés doit avant tout mener à la connaissance de Dieu et de nous-mêmes (I, 8, p. 20s.)<sup>11</sup>.

Tout ce que Calvin dira lui-même à propos des moyens de remédier au désordre spirituel et moral dans l'Eglise (et dans la cité) est d'abord à placer sous le signe de la bonté, du pardon, de la libéralité:

«Ne fermons point donc par notre inhumanité la porte à la miséricorde de Dieu, laquelle si libéralement se présente à nous» (I, 28, p. 38)<sup>12</sup>.

Et plus précisément encore:

«Toutefois la Parole de Dieu, que nous devons seule ici tenir pour notre règle, requiert une plus grande modération et humanité. Car elle enseigne que la rigueur de la discipline ecclésiastique ne doit point aller jusque-là, que celui dont on doit chercher le profit soit accablé de tristesse, comme nous l'avons plus amplement montré ci-dessus» (I, 29, p. 39).

Calvin confirme ce point de vue dans le grand chapitre consacré à la discipline<sup>13</sup>. Toute sévérité doit être modérée par la miséricorde, rappelle-t-il, ou «conjointe avec la douceur et l'humanité» (XII, 8ss), soulignant sa position théorique par des propos analogues chez les Pères. Toute correction doit être «médecine plutôt qu'un poison» (XII, 13, p. 227), soutient Calvin avec Augustin. Il semble bien que le réformateur tienne à cette perspective en raison de l'élection éternelle justement.

<sup>11</sup> Allusion au célèbre thème du Livre I, chap. 1. A ce sujet, cf. *Alfred Göhler*, *Calvins Lehre von der Heiligung*, München 1934, p. 125: «Die Beziehung zwischen Rechtfertigung, Heiligung und Kirche ist die, dass eben da, wo Gott den Menschen rechtfertigt und heiligt, Kirche ist. Damit ist für dieses Verhältnis unter dem Gesichtspunkt der cognitio Dei alles gesagt. Diese Identität der Gerechtfertigten und Geheiligten zieht aber unter dem Gesichtspunkt der cognitio hominis bemerkenswerte Folgen für die Bestimmung des Begriffs der sichtbaren Kirche nach sich. Nämlich wie die Gerechtfertigten und Geheiligten hier auf Erden leben, so steht die sichtbare Kirche in der Welt.»

<sup>12</sup> OS 5, 30, 1s.: Ergo Dei misericordiae tam benigne se exerenti viam nostra malignitate ne praecludamus. Quant au passage qui suit, il figure dans les éditions françaises de l'«Institution» depuis 1541, mais pas dans ses versions latines.

<sup>13</sup> XII; pour l'arrière fond historique cf. *Peter Barth*, *Calvins Leben*, in: *Reformatio* 8, 1959, p. 290, et *Fritz Blanke*, *Calvins Fehler*, in: *Reformatio* 8, 1959, p. 300) [ci-après désigné: *Blanke*, *Fehler*]. *Jaques Courvoisier*, *Le sens de la discipline ecclésiastique dans la Genève de Calvin*, in: *Hommage et reconnaissance*, recueil de travaux publié à l'occasion du 60e anniversaire de Karl Barth, Neuchâtel 1946, (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, hors série II), p. 19-30 [ci-après désigné: *Courvoisier*, *Discipline*]. *Johannes Plomp*, *De kerkelijke tucht bij Calvijn*, Diss. Univ. Amsterdam, Kampen 1969. *R. N. Caswell*, *Calvin's view of ecclesiastical discipline*, in: *Studies in John Calvin*, ed. G. E. Duffield, Grand Rapids 1966, 210-226. *Richard R. De Ridder*, *John Calvin's views on discipline, a comparison of the Institution of 1536 and the Institutes of 1559*, in: *CTJ* 21, 1986, 223-230.

Ayant opté, dans l'explication du troisième article, pour le complément direct et contre la préposition «en», Calvin insiste sur le fait que l'on ne peut que croire l'Eglise vu que les enfants de Dieu et les gens profanes y sont mélangés sans qu'on puisse noter la différence (I, 2, p. 11). Croire également que, grâce à l'élection, les cartes ne sont pas distribuées aussi clairement qu'on imagine et que l'Eglise de Dieu subsiste à travers les âges et les espaces, au milieu de la confusion et de la corruption. C'est peut-être de l'ordre de la folie et de la démence, mais c'est précisément pourquoi seul l'ordre du croire peut correspondre à ce miracle. La conséquence en est que «nous ne devons donc point effacer du nombre des élus les excommuniés, ou en désespérer comme s'ils étaient déjà perdus» (XII, 9, p. 224). Il n'y a pas d'anathème chez Calvin, mais seulement une excommunication temporaire. Même l'homme le plus exécrationnel est dans la main de Dieu.

Paroles vides? Comment les concilier avec les pratiques inexcusables et la dureté proverbiale de Calvin à l'égard de ses adversaires personnels et théologiques? Peut-on à la fois prévoir des admonitions privées et publiques, l'excommunication, des péchés cachés et des péchés notoires, des fautes légères et des crimes patents, et parler encore dans cet apparent esprit de charité? Ou Calvin se pose-t-il plutôt en casuiste, comme pourraient le faire croire certains passages (cf. XII, 6)?

Ces questions liées à la discipline ecclésiastique se posent indépendamment de l'attitude moderne qu'on peut avoir à l'égard d'une telle notion. Nous avons en effet du mal à supporter l'ingérence du ministre et de l'Eglise dans la vie privée des gens (existe-t-elle encore quelque part?). Mais que représente cette discipline chez Calvin, abstraction faite des réticences modernes et compte tenu surtout de l'arrière-fond déjà présenté<sup>14</sup>?

L'«Institution» opère d'abord une différence entre la discipline qui concerne le peuple et celle qui touche les ministres. Ensuite, face au mur d'incompréhension qu'elle rencontre, son auteur en explique la raison: aucune vie sociale et communautaire n'est imaginable sans un minimum d'ordre. L'Eglise en est un cas d'épée, d'autant plus sensible à cette exigence qu'elle n'est pas n'importe quelle assemblée: «...comme la doctrine de notre Seigneur Jésus est l'âme de l'Eglise, aussi

<sup>14</sup> Courvoisier, Discipline 20, fait remarquer: «La discipline était pour les Eglises, à cette époque, une question de vie ou de mort. Les batailles qu'elles devaient mener, non seulement vis-à-vis du catholicisme romain, mais vis-à-vis de l'Anabaptisme et des éléments exaltés, en faisaient pour les Eglises une impérieuse nécessité.» Il faut d'emblée préciser que la discipline ecclésiastique n'est pas à confondre avec la discipline civile tout en étant complémentaire. Le magistrat punit la faute et fait justice, l'Eglise, elle, s'occupe de l'attitude et de la volonté tordues qui s'expriment à travers le délit commis (XI, 3, p. 202ss.). Par analogie, la juridiction ecclésiastique n'est pas non plus à confondre avec la juridiction civile.

la discipline est en elle comme les nerfs sont en un corps pour unir les membres et les tenir chacun en son lieu et son ordre» (XII, 1, p. 216).

Quant à l'objectif général, Calvin le précise ainsi :

«Or il y aurait une telle liberté, si, avec la prédication de la doctrine, on n'usait pas d'admonitions privées, de corrections et d'autres aides, qui sont pour tenir la main à la doctrine, pour qu'elle ne soit point oisive. La discipline est donc comme une bride pour retenir et dompter ceux qui sont rebelles à la doctrine, et comme un éperon pour piquer ceux qui d'eux-mêmes sont tardifs et non-chalants; ou bien quelquefois comme une verge paternelle, pour châtier doucement et avec une mansuétude chrétienne, ceux qui ont failli plus gravement» (XII, 1, p. 216).

Si Calvin se défend de faire de la discipline une troisième marque de l'Eglise à côté de la prédication de l'Evangile et de l'administration des sacrements, elle le deviendra très rapidement avec Bucer et dans l'évolution ultérieure des Eglises calvinistes. L'organisation de l'Eglise ne relève en effet pas comme chez Luther du temps et des circonstances. Selon l'ecclésiologie réformée, la discipline est ordonnée de Dieu et représente l'une des expressions du pouvoir des clés<sup>15</sup>.

Pour un homme du 20<sup>ème</sup> siècle, un tel statut apparaît comme une restriction terrible et un asservissement, alors que Calvin conçoit la discipline comme un «remède» institué par Jésus et toujours en usage dans l'Eglise. C'est en tout cas sa réponse à la fois positive et pratique aux injonctions rigoristes. Mais c'est aussi pour lui un moyen de sortir des impasses de la morale catholique, que le réformateur juge plus que problématique.

Soulignons d'abord que la «discipline ecclésiastique est un concept beaucoup plus vaste que ne laisse entendre sa connotation morale. Il y a une étroite interdépendance entre la discipline et la doctrine en tant que message que l'Evangile annonce. Par la doctrine, elle est reliée à l'Evangile». Il n'y a pas de doctrine sans discipline, et inversement, là où l'on voit la discipline exercée, c'est qu'il y a une doctrine à sa base. Ainsi catéchisme et discipline vont ensemble, de même que «prendre garde à la vie de chacun c'est prendre garde à ce qu'il croit ou ne croit pas»<sup>16</sup>. La discipline vise alors trois buts: ne point profaner l'Eglise et la cène, éviter la corruption des bons, susciter la repentance. Elle a donc très clairement une visée pédagogique. On ne pourra éviter que l'Eglise dans sa forme concrète se présente sous des aspects souvent peu favorables, mais on pourra tout de même protéger la gloire de Dieu («qu'il n'y ait rien en l'Eglise dont le nom de Dieu reçoive quelque ignominie», XII, 5, p. 219) et la communauté elle-même. La discipline a aussi pour but de sauver les pécheurs de la condamnation éternelle. Poussé à la limite, une telle conception fait que l'hérétique doit subir la peine capitale;

<sup>15</sup> cf. Wendel, Calvin 229 et Courvoisier, Discipline 22.

<sup>16</sup> Courvoisier, Discipline 24-25.

lorsqu'il s'agit de défendre la gloria Dei, il faut oublier l'humanité<sup>17</sup>. Mais il s'agit avant tout d'aider les membres dans leur sanctification, de veiller à la pureté de l'enseignement, d'éviter que l'ordre soit troublé, notamment dans la communauté eucharistique. Elle n'est pas purement répressive et n'a pas à proprement parler de caractère juridictionnel<sup>18</sup>. Par ailleurs, ce n'est pas, à l'enseigne du prêtre dans l'Eglise romaine, le ministre qui exerce la discipline, mais la communauté<sup>19</sup>.

Voilà la prétention de la discipline ecclésiastique chez Calvin, tant décriée, en vue du combat que l'Eglise mène sur son front intérieur.

### 3. «L'horrible apostasie»<sup>20</sup>

Sur le front extérieur de l'Eglise réformée naissante, Calvin mène une lutte impitoyable contre les papistes en qui il voit, on le sait, l'incarnation de l'antéchrist et du principe d'immoralité, bref une institution diabolique en raison de l'idolâtrie et de la superstition qui règnent en son sein. C'est surtout au chapitre II 8-12 et à partir du chapitre V dans le Livre IV que l'auteur de l'«Institution» développe sa critique acerbe:

- l'évêque de Rome ne satisfait pas aux exigences de son office; il n'est donc point évêque et ses prétentions sont caduques.
- la décadence de Rome, jadis la mère de toutes les Eglises, mais aujourd'hui siège de l'antéchrist, culmine dans la négation de Dieu (VII, 27, p. 136) et dans une morale sauvage (ibid. 29, p. 137; V; XI, 3, p. 203 etc). Tous les maux qui remplissent le monde apparaissent comme concentrés dans l'institution de la papauté et le système qu'elle symbolise (VII, 24, p. 133).

On pourrait continuer indéfiniment à rassembler des munitions renforçant l'arsenal des armes liturgiques, théologiques, juridiques et idéologiques dont Calvin se sert pour liquider cet adversaire. La communion n'est vraiment pas possible avec de pareils imposteurs; malgré la diversité des arguments en présence, cette impossibilité tient principalement au déficit ecclésiologique. Car là où la Parole de Dieu n'est point honorée, il n'y a point d'Eglise, malgré la présence de temples, de prêtres et d'autres richesses (II, 4, p. 45). Il est donc inutile de chercher l'Eglise là où elle n'est pas, c'est-à-dire là où n'apparaissent pas ses marques qui l'attestent indu-

<sup>17</sup> Ainsi Blanke, Fehler 305, et Courvoisier, Discipline 26: «Il n'y a pas délit d'opinion pour la raison bien simple que *tout* est délit d'opinion qui n'est pas d'accord avec la foi de l'Eglise.»

<sup>18</sup> Wendel, Calvin 226s., 228. Même si on est exclu de la Cène, on peut et doit fréquenter le culte (Courvoisier, Discipline 27).

<sup>19</sup> cf. Courvoisier, Discipline 28s.

<sup>20</sup> Expression empruntée à VII, 24, p. 133 (OS 5, 128, 13: ubi nihil cernimus nisi horrendam apostasiam). Nous traiterons ici de la polémique contre l'Eglise romaine à titre de rappel et sans vouloir ou pouvoir épuiser le sujet. La portée de cette polémique pour la thèse d'un Calvin qui serait plus catholique qu'on ne l'imagine, thèse défendue par Ganczy, devrait être sérieusement évaluée.

bitablement. Le critère des marques permet de distinguer entre le vrai et le faux, entre Jérusalem et Babylone; il est applicable aux seules communautés tandis que le genre mixte de la multitude relève d'un autre ordre de jugement. Une Eglise qui ne remplit pas les critères de la vraie Eglise selon la Parole n'en est pas une. Sur ce point, Calvin est aussi intransigeant que possible.

Dans ce débat de Calvin contre le catholicisme des «papistes», il reste un point de litige délicat: le pouvoir des clés, dont nous avons déjà souligné l'importance en matière de discipline (XI, 1ss; cf. aussi I, 22 et VI, 4). La question précise qui se pose est celle de l'interprétation de Mt 16, 18s. et de Mt 18, 18, deux passages qui parlent de «lier et délier», quoique dans des perspectives différentes. Selon lui, le premier passage (cf. aussi Jn 20, 23) se rapporte à la prédication, la rémission des péchés, la vie éternelle, le message du salut (XI, 1, p. 201) et ne peut relever d'une puissance humaine ou sortir de la bouche d'un homme. Quand les apôtres lient et délient, c'est bien Dieu qui est à l'oeuvre. Le second passage traite de la discipline de l'excommunication confiée à l'Eglise. Celle-ci fait référence à son autorité et vise la correction du malfaiteur. L'Eglise lie celui qu'elle excommunie et délie celui qu'elle reçoit en sa communion. Calvin distingue ainsi ce que l'Eglise romaine mélange grossièrement. Mais, que fait Rome de tout cela?

«Par ces deux passages, ces furieux, selon leur frénésie, sans aucun discernement s'efforcent de prouver tantôt leur confession, tantôt leurs excommunications, tantôt leur juridiction, tantôt la puissance d'imposer des lois, tantôt leurs indulgences. Le premier, ils l'allèguent pour établir la primauté du Siècle romain. Ainsi ils savent tant bien approprier leurs clefs à toutes les serrures et à tous les huis, qu'on dirait qu'ils ont exercé l'art de serruriers toute leur vie!» (XI, 2, p. 202).

Le diagnostic contre les papistes est donc parfaitement clair (malgré la petite porte entre-ouverte en II, 11; cf. note 8). Quant à la thérapie à ce mal stigmatisé, s'il y en a une, la Réforme la veut fondamentale et radicale. On pourrait dire qu'elle la manifeste dans la cassure de toutes les serrures.

#### *4. La libération*

«Car quelle est la somme de l'Evangile sinon que nous tous étant serfs de péché et de mort, sommes délivrés et affranchis par la rédemption qui est en Jésus-Christ? Au contraire, que ceux qui ne reconnaissent et ne reçoivent Christ pour leur libérateur et rédempteur, sont condamnés à la prison éternelle?» (XI, 1, p. 200).

Pour l'un et l'autre des fronts auxquels Calvin et son Eglise se voient confrontés vaut ce qui constitue la finalité de l'Eglise dans son ensemble: la promesse de libération des divers esclavages que représentent nos positions (si justifiées soient-elles), nos comportements (si vicieux soient-ils), nos traditions (même specta-

bles), nos cérémonies (toutes solennelles qu'elles soient). Le combat de l'Eglise est en définitive un combat de libération, avec le Christ comme chef du mouvement. Cette libération s'effectue, me semble-t-il, sur au moins quatre plans.

#### a. Le premier plan

Le premier plan est celui indiqué tout au long de cet exposé et dans la citation mise en exergue: le pardon renouvelé chaque jour par la grande bonté de Dieu. Dans la mesure où l'Eglise exerce le ministère des clés en liant et déliant, elle ne fait rien d'autre que de publier cette bonne nouvelle du pardon et libérer les gens du poids de leurs péchés. Cette libération est fondamentale.

#### b. Le second plan

L'Evangile libère des fausses dominations et notamment d'un régime autocratique comme a pu l'être le régime papal («détruire le règne de l'Antéchrist pour restituer derechef le règne du Christ», XI, 5, p. 204). A cet égard, Calvin opère une double correction:

«...c'est que cette puissance spirituelle soit entièrement séparée du glaive et de la puissance terrestre. Secondement, qu'elle ne s'exerce point au plaisir d'un seul homme, mais par une bonne compagnie députée à cela<sup>21</sup>. L'une et l'autre a été observée en l'Eglise ancienne» (XI, 5, p. 204).

Du moins pour ce qui est du domaine ecclésiastique, une limitation du pouvoir (à ne pas confondre avec la juridiction civile) et sa démocratisation s'annoncent<sup>22</sup>. Le réformateur critique vertement les évêques d'avoir usurpé le pouvoir: «C'est comme si en un parlement ou un conseil de ville, un président, un consul ou un maire chassait les conseillers pour régner lui seul» (XI, 6, p. 206). Si, selon le témoignage de Cyprien, rien ne devrait se faire sans le conseil du clergé et le consentement du peuple, dans l'Eglise de Calvin, le gouvernement et l'administration ne peuvent se concevoir sans les anciens et les assemblés<sup>23</sup>. Celle-ci devra se dé-

<sup>21</sup> OS 5, 200, 33ss.: deinde ne minus arbitrio, sed per legitimum concessum administratur.

<sup>22</sup> *Eric Fuchs*, La morale selon Calvin, Paris 1986 (Histoire de la morale). *Eric Fuchs* et *Pierre André Stucki*, Au nom de l'autre, essai sur le fondement des droits de l'homme, Genève 1985, (Le champ éthique 12).

<sup>23</sup> Dans le cadre de l'organisation des ministères, Calvin aborde la question de savoir par qui les pasteurs doivent être nommés: par une seule personne comme le prétend la théorie épiscopale ou par le peuple entier de l'Eglise selon un mode démocratique? L'exégèse des passages bibliques invoqués par les défenseurs de l'autocratie ainsi que la référence à Cyprien montrent que le peuple de l'Eglise doit consentir au choix que les pasteurs qui président à l'élection lui proposent (III, 15, p. 66). *Ganoczy* parle à cet égard d'une théologie du laïc (378-380).

Cf. à ce sujet et avec des optiques légèrement différentes *Wendel*, Calvin 231, et *Krusche*, *Wirken* 115.

velopper comme une entreprise communautaire et déployer sa nature synodale<sup>24</sup>, sans pour autant abandonner sa structure différenciée.

### c. Le troisième plan

La tyrannie de la papauté a généré d'autres tyrannies dont il faut s'affranchir, la plus importante étant le célibat des prêtres. La libération du mariage d'une série d'interdits liés à lui est un des faits notables de la Réforme dans ce sens. Calvin ne fait pas exception. Il dit cependant que la chasteté hors mariage peut être une grâce spéciale de Dieu:

«Je confesse bien que virginité est une vertu qui n'est pas à mépriser; mais d'autant qu'elle n'est pas donnée à chacun, et aux autres qu'elle n'est donné que pour un temps, ceux qui sont tourmentés d'incontinence et ne la peuvent surmonter, doivent recourir au remède de mariage afin de garder chasteté selon le degré de leur vocation» (Livre II, chap. VIII, 42, p. 163s.).

La chasteté serait donc facultative et de l'ordre de la vocation. Exiger plus reviendrait justement à ériger une de ces traditions humaines en lois:

«Tant y a que cette défense montre assez combien les traditions humaines sont nuisibles, vu que non seulement elle a privé et dénué l'Eglise de bons et idoines pasteurs, et qui se fussent bien acquittés de leur charge, mais aussi elle a apporté un horrible amas et bourbier de beaucoup d'énormités et a plongé beaucoup d'âmes au gouffre du désespoir» (XII, 23, p. 237).

L'interdiction du mariage des prêtres va à l'encontre de la Parole de Dieu, contredit toute équité (XII, 23, p. 238), bref est diabolique (ibid., p. 237). Image de l'union entre Christ et l'Eglise, le mariage bénéficie même d'un statut spécialement digne; il correspond à un second degré de chasteté, une seconde espèce de virginité (XII, 27, p. 241). L'ombre d'impureté jetée sur la sexualité disparaît du même coup, et le saint mariage luit à nouveau comme don libre pour des hommes et des femmes libérés, libérés aussi de «la déshonnêteté qui se commet chez eux; et qu'ils délivrent l'Eglise de cette honte et turpitude par laquelle elle a été depuis longtemps défigurée» (XII, 28, p. 241).

### d. Le quatrième plan

Certes, la liberté des consciences – quatrième aspect de la libération en Christ – n'est pas celle que l'époque moderne a célébré en des termes subjectivistes et pluralistes. Mais par rapport au régime décrit et dénoncé dans l'«Institution Chrétienne», l'apparition de cette libération constitue malgré tout un fait remarquable. Cal-

<sup>24</sup> Klauspeter Blaser, *Le synode en régime protestant*, in: RThPh 122, 1990, 67-84.

vin en parle dans le contexte de lois humaines érigées en lois spirituelles, conditions du salut:

«Voici donc l'argument que nous avons maintenant à traiter: s'il est licite à l'Eglise d'astreindre les consciences aux lois qu'elle voudra faire. En cette dispute nous ne touchons point à l'ordre qui sert à la police, mais il est seulement question que Dieu soit purement et dûment servi selon qu'il a commandé, et que la liberté spirituelle nous demeure sauve<sup>25</sup>. L'usage commun de parler est tel, que tous les édits procédés des hommes touchant le service de Dieu, soient nommés traditions humaines. C'est contre de telles lois que nous avons à combattre, non pas contre les saintes et utiles ordonnances, qui servent à garder la modestie et l'honnêteté, ou nourrir la paix» (X, 1, p. 172)<sup>26</sup>.

Dieu étant le seul législateur, il faut le reconnaître pour «seul supérieur de nos âmes» (X, 8, p. 179) et tenir sa volonté comme une règle parfaite de toute justice et sainteté (ibid.). Aucun homme ni aucune institution ne peut usurper ce pouvoir; cela est vrai aussi bien pour l'Etat que pour l'Eglise (catholique en particulier). S'il s'agit de respecter les magistrats (et les ministres) parce qu'ils sont ordonnés par Dieu, aucune des «lois ou statuts qu'ils font appartiennent au régime spirituel des âmes» (X, 5, p. 176); elles ne lient pas la conscience mais se rapportent simplement «à la fin générale qu'il y ait bon ordre et police entre nous» (ibid. p. 177).

Qu'en est-il alors de cette conscience? «Une connaissance moyenne entre Dieu et l'homme, laquelle ne permet point à celui qui voudrait supprimer ses fautes, de s'oublier, mais le poursuit pour lui faire sentir qu'il est coupable», répond Calvin (X, 3, p. 174). Cette conscience a «son but et adresse à Dieu» (X, 4, p. 175), dont la loi a pouvoir sur elle. Bonne et mauvaise conscience ne jouent qu'en rapport avec elle, mais non pas pour les adiaphora (ibid. p. 175) ou les détails des règlements ecclésiastiques et gouvernementaux.

Le pourquoi de cette énorme décharge, s'inscrivant en faux contre la tendance quasi naturelle des croyances d'imposer leurs systèmes et de les tenir pour indispensables, est expliqué dans ce superbe passage:

«Je laisse maintenant à dire sur quelle impiété ils fondent l'observance de leurs lois, disant que par là nous acquérons la rémission des péchés et la justice, en mettant en elles toute la somme de la religion. Pour l'instant je débattrai seulement ce point, qu'on ne doit imposer nécessité aux consciences dans les choses dont elles sont affranchies par Jésus-Christ, franchise sans laquelle, comme nous avons ci-devant enseigné, elles ne peuvent avoir repos envers Dieu. Il faut qu'elles reconnaissent pour leur roi et pour libérateur le Christ seul, et qu'elles soient gouvernées par la seule loi de la liberté, qui est la Parole sacrée de l'Evangile, si elles veulent retenir la grâce qu'elles ont une

<sup>25</sup> OS 5, 164, 16s.: et spiritualis libertas, quae Deum respicit, salva nobis maneat.

<sup>26</sup> Wendel, Calvin 233s. note la différence entre une législation séculière ayant comme but de réglementer le statut de l'Eglise – objectif des Ordonnances ecclésiastiques – et les lois ecclésiastiques par lesquelles l'Eglise se crée un droit qui lui est propre mais qui ne saurait lier les consciences de la même manière que le droit canonique.

fois obtenue en Jésus-Christ, et qu'elles ne soient assujetties à aucune servitude, ni captivées sous aucuns liens» (XX, 1, p. 172-3).  
Voilà donc le combat libérateur d'une Eglise inspirée du message de liberté pour les enfants de son Dieu libre.

### 5. Conclusion

La distance entre le combat de l'Eglise de Calvin et celui auquel les Eglises d'aujourd'hui sont confrontées paraît énorme. Le combat entre laxisme et purisme ne semble guère présent en leurs seins. C'est plutôt – et malheureusement – entre elles qu'il se joue puisque une des polarisations modernes consiste précisément dans le fait que les unes (généralement des Eglises de type libre, évangélique, fondamentaliste) reprochent aux autres (multitudinistes, officiellement reconnues) d'être trop laxistes alors que celles-ci diagnostiquent chez leurs partenaires-adversaires un légalisme et un moralisme des plus détestables. Entre purisme et laxisme, que faire? La question ne se pose donc plus dans ces termes; dans une époque affranchie des tutelles cléricales et baignant dans un esprit totalement subjectiviste et pluraliste, l'instrument de Calvin pour traiter ce problème, la discipline ecclésiastique, a été voué à la disparition<sup>27</sup>. Trop de gens en ont souffert dans leur milieu familial ou communautaire, marqué par des croyances étroites et moralisantes, pour qu'on renonce à remettre sur le chantier dans l'Eglise un instrument qui ne rappelle que trop l'Inquisition. Tout au plus, la discipline existe encore dans des Eglises du Tiers Monde, où elle est utilisée pour sanctionner par exemple des polygames. Il se peut que la condition permettant à des Eglises de multitude d'exister dans une société où la religion est du domaine privé soit à ce prix. N'est-il pas vrai, corollairement, que l'annonce du pardon des péchés a aujourd'hui émigré plutôt dans les milieux des psychiatres? Les occasions sont rares en effet où le pasteur, outre dans la liturgie, exerce le pouvoir des clés.

Quant à la polémique entre confessions, elle a fait heureusement place au dialogue, non sans quelques grincements et régressions; les jugements de Calvin à l'égard du catholicisme seraient aujourd'hui sans doute déplacés.

Y a-t-il alors une conclusion et un quelconque profit à tirer de notre parcours dans le texte du Réformateur? Il serait en tout cas non seulement illusoire, mais même absurde, de souhaiter le rétablissement d'une situation uniquement parce que ses paroles séduisent. Le combat de l'Eglise actuelle est une lutte pour la survie plutôt que celui d'une épuration constante. Tous les moyens sont bons pour que l'institution ecclésiastique puisse survivre. Cette adaptation aux circonstances des temps n'est certes pas fautive. Mais on peut quand même se demander s'il est possible à une Eglise de survivre sans qu'elle mène sur le front intérieur comme sur le

<sup>27</sup> cf. *Paul Tillich*, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Stuttgart 1966, p. 210: «Im Protestantismus kann Kirchengemeinschaft nichts anderes sein als Beratung und im Fall von Amtsstrafen Ausschluss von ihrem Amt.»

front extérieur un combat pour le sens, la vérité et les exigences de l'Evangile, même dans une situation très différente du 16ème siècle. Le danger n'existe-t-il pas qu'à vouloir sauver l'Eglise de sa lente et difficile mort on la compromette et l'ouvre non seulement à des exigences légitimes du temps présent, mais encore à des postulats qui l'aliènent de son être propre (dont la définition donnée par la Réforme n'épuise certes pas sa richesse biblique et théologique!).

Dans cette dialectique entre attachement et adaptation, le rappel de la finalité de l'Eglise, la libération, est aujourd'hui encore et toujours à nouveau fondamental. Certes ce n'est pas sur le mariage que la libération portera, puisque celui-ci est de plus en plus ressenti comme une prison et que, paradoxalement, la recommandation du célibat dans le milieu protestant se fait forte. Mais qui refusera de trouver en Calvin un protagoniste et un défenseur de la libération, constitutive de l'être et de la mission de l'Eglise? Ne faisons cependant pas de lui un théologien de la libération avant la lettre, bien qu'il y aurait de bonnes raisons pour voir dans la libération chrétienne une sorte de principe herméneutique calvinien. Il suffit déjà que la lecture de Calvin même s'en trouve renouvelée et qu'un pont soit ainsi établi avec cette grande problématique de la modernité et d'une humanité en constante quête de libération.

Prof. Dr. Klauspeter Blaser, BFSH 2, 1015 Lausanne

