

Ministères et instruments d'unité de l'Eglise dans la pensée de Luther et de Calvin

par Danielle FISCHER *

Poser le problème du ministère d'unité ou, plus généralement, de l'unité de l'Eglise chez les Réformateurs est assez contradictoire, pour plusieurs raisons :

1. D'abord, l'unité de l'Eglise n'est pas pour eux la préoccupation majeure. C'est la fidélité à l'Evangile qui devait, selon eux, inspirer une réforme dans l'Eglise romaine et, au besoin, une rupture avec celle-ci. La fidélité à la Parole pouvait réclamer le sacrifice de l'unité comme celui de la vie. L'unité ne pouvait que découler de la pure prédication de l'Evangile, comme d'ailleurs l'existence entière de l'Eglise¹. En somme, l'Eglise véritable, créée et rassemblée par la Parole, n'a pas besoin d'autre instrument

* Mademoiselle Danielle Fischer est pasteur de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine (E.C.A.A.L.). Cette étude a été rédigée pour contribuer aux recherches du Groupe des Dombes sur le Ministère d'unité dans l'Eglise.

1. Cf. LUTHER : « Cum ecclesia verbo Dei nascatur, alatur, servetur et roboratur » (Weimarer Ausgabe [= W.A.], 12, 191) — « Das ganze Leben und Wesen der Kirche ist im Wort Gottes » (W.A., 6, 301) — « Ich glaub, dass da sei auf Erden, so weit die Welt ist, nit mehr denne eine heilige gemeine christliche Kirche, welche nichts anders ist, denn die Gemeine oder Sammlung der Heiligen, der frommen, gläubigen Menschen auf Erden, welche durch denselben Heiligen Geist versammelt, erhalten und regiirt wird » (W.A., 7, 219 ; 10 II, 394). — Luther donne aussi la définition de cette unité : « Ich glaub, dass in dieser Gemein oder Christenheit alle Ding gemein sind, und eines jeglichen Güter des anderen eigen und niemand etwas eigen sei, darum mir und einem jeglichen Gläubigen alle Gebet und gute Werk der ganzen Gemeine zu Hülff kommen, beistehn und stärken müssen zu aller Zeit, im Leben und Sterben, und also ein jeglicher des andern Bürde trägt, wie St Paulus lehret » (*ibid.*). Il s'agit donc d'une jouissance commune de biens spirituels et même matériels et d'une entraide dans tous les domaines. C'est par la foi en la Parole que s'opère cette unité des fidèles entre eux et avec le Christ. Le véritable instrument d'unité, c'est donc la foi, suscitée par l'Esprit Saint : « Quia per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo. Erunt enim duo in carne una, quod sacramentum magnum est in Christo et Ecclesia. Cum ergo spiritus Christi sit in

d'unité que la foi en la Parole. Cette foi, remarquons bien, n'est pas l'œuvre de l'homme, mais est donnée par le Saint-Esprit. Aucun instrument humain n'est, en réalité, capable d'assurer à l'Eglise la *sola scriptura* ni la cohésion. Nous aurons l'occasion de voir cela plus loin.

2. Deuxième raison : l'unité de l'Eglise historique et terrestre n'est pas réalisable en ce monde. Les Réformateurs vivaient dans un climat eschatologique et étaient persuadés de l'imminence de la fin des temps. La division de l'Eglise était considérée comme un châtement divin infligé à cause de son infidélité².

3. Troisième raison : même l'Eglise évangélique ne pouvait être une, car elle participait, selon les Réformateurs, à l'économie de l'histoire, économie de la chute et du péché. L'Eglise, jusqu'à la fin de cet éon, demeure une Eglise sous la croix, et même crucifiée avec son Seigneur³ ; c'est une Eglise en « crise ». Dieu laisse triompher, jusqu'à la fin, le monde et le diable, obligeant l'Eglise à supporter l'humiliation, l'impuissance et la brisure⁴. Luther s'appuie sur le témoignage de l'histoire pour faire observer que ceux qui sont dans la vérité sont toujours minoritaires, à l'encontre de la grande masse parquée dans l'erreur. Ainsi, l'Eglise de l'Evangile restera une Eglise minoritaire, et plus nombreux seront ses opposants, plus elle aura de raisons de s'estimer véritable. Le Réformateur articule ici deux lois qu'il déduit de l'histoire, à savoir que : a) la vérité (c'est-à-dire l'Evangile) a toujours suscité des contradictions et des soulèvements, tandis que l'erreur a fait la quasi

Christianis, per quem fratres cohaeredes, concorporales et cives fiunt Christi, quomodo ibi possit non esse participatio omnium bonorum Christi? nam et Christus ex eodem spiritu habet omnia sua » (W.A., 1, 593).

Et CALVIN : « La Parole de Dieu doit avoir plus de poids et importance à conserver l'Eglise en son unité, que n'a la faute d'aucuns mal vivans à la dissiper » (*Institution chrétienne*, IV, 1, 16) — « Ce sont choses inseparables que les Chrétiens soyent purement enseignés en la Parole de Dieu, et puisqu'ils reçoivent d'un cœur et d'un esprit ce qui leur est là proposé, qu'ils ayent une concorde fraternelle entre eux, parlant comme d'une bouche et faisant une confession pure et simple » (*Serm. Ephés.* C.O., 51, 432) (C.O. = *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia* éd. par BAUM, CUNITZ et REUSS, Brunshwig, 1863-1900, tomes 29 à 87 du *Corpus Reformatorum*). — « L'Eglise universelle est toute la multitude laquelle accorde à la vérité de Dieu et à la doctrine de sa parole, quelque diversité de nation qu'il y ait, ou distance de région, d'autant qu'elle est unie par le lien de religion (*Inst.*, IV, 1, 9). — Chez Calvin, il y a action réciproque entre l'Eglise et l'Evangile : Dieu a « commis comme en deposit le trésor de l'Evangile » à l'Eglise, qui est une « ayde extérieure par laquelle la foy est engendrée en nous et y croist » (*Inst.* IV, 1, 1), et, inversement, c'est l'Evangile qui fait croître l'Eglise.

2. Pour Luther, les forces du mal se déchaînent contre l'Eglise et en elle, d'autant plus vivement qu'on approche de la fin. Elles sont de deux sortes : les persécutions et les fausses doctrines (W.A. 50, 476). Pour Calvin également, l'annonce de l'Evangile se heurte, vers la fin, à plus de résistance que jamais, et le foisonnement de fausses doctrines est, à ses yeux, un signe de la fin (*Comm. Mt* 24, 14, C.O., 45, 657 ; *Comm. 1 Jn* 2, 18, C.O., 55, 320).

3. *Sermon vom Leiden und Kreutz*, W.A., 32, 28.

4. *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi*, W.A., 50, 271.

unanimité dans la paix ; b) deuxième loi : la grande masse a toujours été dans l'erreur, et la minorité dans la vérité⁵. Ainsi l'Évangile ne peut être mis en évidence qu'à travers la crise, la croix et la souffrance de la division. La tranquillité, loin de servir l'Évangile, ne ferait que lui nuire. Dieu manifeste sa toute-puissance en sauvant le témoignage évangélique à travers les flots de l'histoire de la chute, comme saint Christophe a porté l'enfant Jésus à travers les eaux⁶. Mais là s'exprime aussi l'incapacité des hommes et de l'Église à assurer le salut. Ce qui est affirmé de l'individu (à savoir qu'il n'est sauvé que par grâce), l'est aussi de l'Église : elle est sauvée par grâce, malgré sa condition misérable et ses divisions. Dieu, de même, sauve sa Parole malgré le péché de l'Église. C'est également l'opinion de Calvin⁷.

Cela étant dit — et là apparaît la contradiction — les Réformateurs ont tout fait pour assurer à l'Église évangélique son unité. Nous connaissons leurs nombreuses tentatives de colloques, de confessions de foi, d'organisation ecclésiastique, destinées à baliser un terrain d'entente, non seulement entre Protestants, mais aussi avec l'Église catholique romaine.

Nous procéderons selon trois thèmes de réflexion principaux :

1. L'idée d'unité de l'Église chez Luther et Calvin.
2. Leur position vis-à-vis des instruments d'unité du Catholicisme : pape et conciles.
3. Les ministères et moyens d'unité préconisés par les deux Réformateurs.

I. COMMENT LUTHER ET CALVIN SE REPRÉSENTAIENT-ILS L'UNITÉ DE L'ÉGLISE ?

Il est frappant que pour Luther, l'Église soit définie au moyen d'un terme désignant l'unité : l'Église est, pour lui, la « communion des saints » : « *ecclesia Christi est communio sanctorum* »⁸. L'Église est donc une par définition ; cette qualité fait partie de son essence. Luther la désigne, plus précisément, comme une communion de foi ou une communion de croyants dans la même foi, non comme une institution. Il faudra donc distinguer entre le ministère d'unité de l'institution et le ministère d'unité de la communauté de foi. Un faux problème consisterait à confondre les deux et à parler du ministère d'unité de l'Église

5. *De servo arbitrio*, W.A., 18, 650. *Grund und Ursach*, W.A., 7, 315.

6. W.A., 32, 38.

7. « Dieu garde miraculeusement son Église comme en cachette » (*Inst.*, IV, 1, 2).

8. W.A., 7, 712. L'Église est une par la foi au même Évangile : « *Sie ist eins in dem einen und selben Glauben an das eine Evangelium* » (W.A., 7, 721).

comme s'il ne s'agissait, chez Luther, que du ministère d'unité de l'institution. Le Réformateur est parfois plus précis encore, lorsqu'il dit par exemple : « Ecclesia est numerus seu collectio baptizatorum et credentium sub uno pastore, sive sit unius civitatis sive totius provinciae sive totius orbis »⁹. L'Eglise est la communauté rassemblée par l'Évangile et autour de l'Évangile. La Parole est son centre d'unification, l'origine et l'instrument de son unité¹⁰. Par la Parole, Luther entend la prédication et les sacrements. Prédication et sacrements créent et constituent l'Eglise¹¹. Ils forment le lien vital du corps ecclésial¹². L'Eglise n'a besoin de rien d'autre pour être vraiment une¹³.

Cette Eglise une, rassemblée autour de l'Évangile, est cependant une Eglise invisible, qui ne peut être saisie que par la foi¹⁴. Nous savons que l'ecclésiologie de Luther est marquée par la théologie de la croix. La véritable Eglise est cachée sous des apparences contraires, et Luther affirme cela contre les prétentions de l'Eglise romaine. Le Saint-Esprit, agent d'unité, travaille dans le secret¹⁵. Il n'est pas lié à des ministres d'unité institutionnels : aucun homme, ni évêque, ni pape, aucune créature et pas même un ange ne peut créer ni détruire cette communion, car elle est une réalité spirituelle et doit être infusée par Dieu seul dans le cœur de celui qui croit¹⁶. C'est pourquoi l'Eglise une ne sera jamais une réalité visible sur la terre¹⁷.

Toutefois, les croyants peuvent être reconnus grâce à leur confession de foi. C'est cette dernière qui rend la communauté visible. La confession de foi est donc l'expression de l'existence et de l'unité de la communauté chrétienne : « Propter confessionem coetus Ecclesiae est visibilis... Ex confessione cognoscitur Ecclesia »¹⁸. Comme nous le remarquons plus haut, l'unité de l'Eglise est donc comprise par Luther comme une unité spirituelle, une participation mutuelle à des

9. W.A., 30, II, 421.

10. Cf. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, 1963, p. 250.

11. *Ibid.*, p. 251 : « Das Wort schafft Gottes Volk ».

12. *Ibid.*, p. 251 : « Die Kirche lebt von dem verkündigten Wort. Das ist ihre wesenhafte Bindung ».

13. *Ibid.*, p. 251 : « Es bedarf auch nicht mehr denn der Verkündigung des Wortes, auf dass Kirche sei ».

14. *Ibid.*, p. 252.

15. *Ibid.*, p. 253.

16. W.A., 6, 64 : « Diese Gemeinschaft mag weder geben noch nehmen irgend ein Mensch, er sei Bischof, Papst, ja auch Engel oder alle Kreaturen, sondern allein Gott selbst durch seinen heiligen Geist muss die eingiessen ins Herz des Menschen, der da glaubt ».

17. W.A., 40, III, 422 : « Es wäre zu wünschen, dass die Kirche einig wäre, dass keine Ärgernisse in der Lehre und dem Leben geschähen, dass sich die Fürsten ans Wort hielten und es nicht hassten oder gar verfolgten. Aber eine solche Kirche und Regiment kann vielleicht von einem erfahrenen Meister gemalt werden, in dieser Welt aber wird sie nirgends gefunden. Darum sollen wir uns so einrichten, dass wir wissen, dass wir dergleichen Kirche, wie wir begehren, niemals sehen werden ».

18. W.A., 39, II, 161.

biens spirituels communs¹⁹. Le terme de *communio* est pris dans deux sens : celui de *congregatio*, qu'il revêtira par exemple dans la *Confession d'Augsbourg* et qui, en allemand, sera traduit par *Sammlung, Versammlung, Haufen*²⁰ ; l'autre sens est celui de *communicatio* : la *congregatio* est le lieu où tout devient commun²¹. *Communio*, comme *congregatio* et *communicatio*, revêt ainsi le sens de *corpus*. Être en communion, ce n'est pas seulement être ensemble, c'est former un seul corps vivant²².

L'unité de l'Eglise est une responsabilité pour chacun. Tout croyant doit exercer, vis-à-vis du Corps ecclésial, un ministère d'unité dans l'amour. Ses dons et charismes doivent être mis au service des autres car ils ne lui appartiennent pas²³.

Ramener l'unité à une communion dans la charité ne serait cependant pas rendre totalement justice à la pensée de Luther. Car l'unité de charité est, chez lui, subordonnée à l'unité de foi et de doctrine. Perdre l'unité de foi, c'est perdre le Christ et, dans ce cas, la communion dans la charité ne sert plus à rien. Je préfère, dit Luther, me séparer de tous et avoir pour ennemi le monde entier, plutôt que de me séparer du Christ²⁴. Il faut tout faire pour gagner ou conserver cette unité doctrinale, même, dans certains cas, lui sacrifier la communion dans la charité. Certains de ses adversaires, en effet, lui ont objecté qu'il est préférable, pour préserver l'union et pour éviter de pécher contre l'amour, de se contenter d'un accord sur des points généraux de doctrine, en

19. W.A., 6, 131 : « Quo communicant autem sancti ? nempe bonis et malis : Omnia sunt omnium ».

20. MELANCHTHON, *Confessio fidei*, art. VII : « Est autem ecclesia congregatio sanctorum » (« ... die Versammlung aller Glaubigen... ») (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen, 1963, p. 61). Voir aussi les notes 1 et 3, p. 61, qui relèvent la différence de nuances entre la *communio sanctorum* telle qu'elle était comprise au Moyen Age (participation aux sacrements et aux mérites des saints) et le sens que lui donne Luther (participation aux charismes de chacun, et don de soi). — W.A., 7, 219 : « Gemeine oder Sammlung der Heiligen » — W.A., 50, 624 : « Gemeinschaft der Heiligen, das ist ein Haufe oder Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind ».

21. W.A., 7, 219 : « Ich glaub, dass in dieser Gemeine oder Christenheit alle Ding gemein sind ».

22. W.A., 28, 149 : « Communio heisst nicht nur ein Haufe, sondern ein Leib sein ».

23. Cf. ALTHAUS, *op. cit.*, pp. 264-265. W.A., 2, 745-750 ; 757 ; 12, 470 : « Alles was wir haben muss stehen im Dienst. Wo es nicht im Dienst steht, so stehets im Raub ».

24. W.A., 40, II, 136 : « So sehr die einen auf die Einigkeit des Lebens dringen, so sehr müssen wir auf die Einigkeit der Lehre und des Glaubens dringen. Wenne sie uns diese unverletzt lassen, dann wollen wir zusammen mit ihnen auch die Einigkeit der Liebe preisen, die doch der Einigkeit des Glaubens und des Geistes unterzuordnen ist. Denn wenn du die verlierst, so hast du Christus verloren. Wenn aber der dahin ist, so wird dir freilich die Liebe nichts nützen. Wenn du dagegen die Einigkeit des Geistes und Christus erhältst, schadet dirs nicht, wenn du gleich mit denen nicht eins bist, die das Wort verkehren und dadurch die Einigkeit des Geistes spalten. Darum will ich lieber, dass nicht allein sie, sondern auch die ganze Welt von mir abfalle und mein Feind werde, als dass ich von Christus abfalle und ihn zum Feinde habe... ».

ignorant prudemment les sujets de dissension qui ne sont pas tout à fait primordiaux. Avec perspicacité, le Réformateur avertit cependant les chrétiens de tous les temps que vouloir transiger sur des doctrines secondaires (ou considérées comme telles), quand on s'entend déjà sur les principales, afin de préserver la charité, est un leurre. Luther s'y refuse catégoriquement : ce serait, à ses yeux, troquer la Parole de Dieu contre une paix et une unité illusoires. Il ne convient pas, affirme-t-il, de sacrifier la Parole de Dieu même à la charité ; au contraire, tout, même l'*agapè*, doit être sacrifié à la Parole. Car la Parole n'est pas donnée pour servir la paix ou l'unité extérieures de l'Eglise, mais elle est donnée pour la vie éternelle. S'il y a entente complète sur la doctrine, tout le reste suivra, y compris la vraie charité ; sinon l'unité ne sera qu'artifice²⁵.

C'est à cause de cette mésestimation sur des doctrines particulières que Luther refuse de considérer les Catholiques romains comme des frères ; il ne veut, dit-il, rien avoir à faire avec eux, mais tient à les traiter comme des ennemis, puisqu'ils s'endurcissent dans leurs erreurs²⁶.

Retenons donc de cette vue d'ensemble de l'idée d'unité, chez Luther, que l'Eglise véritable est la communion, moins invisible qu'insaisissable, des croyants, qu'elle est suscitée non par des hommes ni par une organisation quelconque, mais par le Saint-Esprit seul, qui dispense la Parole et infuse l'esprit de l'unité dans le cœur des croyants ; cet esprit d'unité consiste avant tout dans l'entente doctrinale sur tous les points, principaux et secondaires, de la foi réclamée par la Parole ; cette union de doctrine s'exprime par la confession de foi. C'est elle qui suscite la charité, c'est-à-dire l'entraide mutuelle et la mise en commun de tous les biens et charismes. Tout ministère institutionnel d'unité, nous le voyons dès à présent, ne peut donc agir qu'en second degré dans l'Eglise. Il ne peut, en aucun cas, prétendre obliger le Saint-Esprit, qui reste libre de se refuser au ministère institutionnel lui-même et d'agir, en vue de l'unité, par des moyens inconnus.

*

25. W.A., 34, II, 387 : « Nein, lieber Mann, nur nicht den Frieden und die Einigkeit, bei der man Gottes Wort verliert ! Denn damit wäre schon das ewige Leben und alles verloren. Es gilt hier nicht weichen noch etwas einräumen, die oder einigen Menschen zu Liebe, sondern dem Wort sollen alle Dinge weichen, er heisse Feind oder Freund. Denn es ist nicht um äusserlicher oder weltlicher Einigkeit und Friedens willen, sondern um des ewigen Lebens willen gegeben. Das Wort und die Lehre sollen christliche Einigkeit oder Gemeinschaft machen ; wo die gleich und einig sind, da wird das andere wohl folgen ; wo nicht, so bleibt doch keine Einigkeit ».

26. W.A., 34, II, 387 : « Das wollen wir gern tun, dass wir äusserlichen Frieden mit ihnen halten, wie wir es in der Welt mit jedermann, auch mit den ärgsten Feinden tun müssen, das gehe seinen Weg in diesem Leben und weltlichen Wesen, darüber haben wir nichts zu streiten. Aber um der Lehre und christlichen Gemeinschaft willen, wollen wir nichts mit ihnen zu tun haben, noch sie für Brüder, sondern für Feinde halten, weil sie auf ihrem Irrtum wissentlich beharren, und (wir wollen) gegen sie durch unsern geistlichen Kampf kämpfen ».

Calvin s'accorde avec la pensée luthérienne de l'unité mais, ayant davantage systématisé son ecclésiologie, place certains accents avec plus de netteté. On remarque, dès l'*Epître au Roi* de 1536 et en ouvrant le livre IV de l'*Institution chrétienne*, combien l'unité de l'Eglise lui tient à cœur. Alors que Luther avait essayé de surmonter le scrupule de diviser l'Eglise en rangeant, dans l'ordre des valeurs, la fidélité à la Parole avant le respect de l'unité, Calvin paraît ressentir plus douloureusement le reproche qui lui est fait d'avoir contribué au schisme²⁷. Il se défend d'avoir rompu l'unité et cherche à démontrer qu'au contraire, c'est l'Eglise romaine qui est schismatique²⁸. Dans la seconde génération de la Réforme, instruit par la menace que représentaient pour le Protestantisme les dissensions doctrinales et l'atomisation du camp évangélique, influencé par la réflexion ecclésiologique de Bucer et par son expérience pastorale à Strasbourg et à Genève, Calvin paraît plus sensible à l'argument d'unité, plus tourmenté par la recherche de celle-ci que Luther.

Comme le Réformateur allemand cependant, Calvin ne parle d'unité qu'à propos de l'Eglise véritable, connue de Dieu seul et composée d'une « poignée de gens, voire contemptibles, meslez parmy grande multitude, cachez comme un peu de grain sous un grand amas de paille en l'aire »²⁹. Ainsi, Calvin reproche à ses adversaires catholiques de chercher l'unité au sein d'une Eglise visible et institutionnelle et de s'arrêter aux murailles, pensant que l'unité de l'Eglise y est contenue³⁰. Or, c'est l'Eglise que Dieu seul a le privilège de connaître, l'Eglise invisible, qui est catholique-universelle et une, sous un Chef commun : Christ : « Ceste compagnie est appelée Catholique ou Universelle, pource qu'il n'y a ne deux ne trois Eglises ; mais au contraire, tous les esleuz de Dieu sont tellement uniz et liez en Christ, que comme ilz dependent d'un Chef, aussi ilz sont incorporez en un corps, s'entretenans ensemble comme vrais membres. Et a la verité, ilz sont bien faitz tous un, entant qu'en une mesme Foy, esperance et charité, ilz vivent d'un mesme Esprit de Dieu, et sont appelez non seulement a un mesme heritage, mais a une mesme communication de Dieu et de Iesus Christ »³¹.

Il nous semble pourtant, à y regarder de près, que cette distinction entre Eglise « connue de Dieu seul » et Eglise visible-institutionnelle est problématique chez Calvin ; pas très nette en tout cas. Il écrit, en effet, dans l'*Institution* : « Pource que maintenant mon intention est de parler de l'Eglise visible, apprenons du seul titre de Mère combien la cognois-

27. *Au Roy de France*. Cf. *Institution de la Religion chrestienne* (éd. J.D. BENOÎT, Paris, 1957), livre I, pp. 33 et 42 ss.

28. *Ibid.*, p. 44 : « De ces hérétiques rebelles et contumax sont issus tous les Papes, Cardinaux, Evesques, Abbez et Prestres qui ont esté depuis. (...) Auquel costé mettront-ils le nom de l'Eglise ? »

29. *Inst.*, IV, 1, 2.

30. *Au Roy*, *op. cit.*, p. 42.

31. *Institution chrétienne*, édition de 1541, ch. VIII, 4. Cité dans l'édition de J.D. BENOÎT, *op. cit.*, livre IV, p. 10, note a.

sance d'icelle nous est utile, voire nécessaire »³². Il la compare à une mère, loin de laquelle il n'y a pas de salut. Se séparer de l'Eglise visible est « chose pernicieuse et mortelle »³³. Pour l'édification des saints et du corps ecclésial, Dieu a institué les cinq ministères : Apôtres, Prophètes, Evangélistes, Pasteurs et Docteurs³⁴. Ce sont les cinq ministères d'unité. Bien que Dieu ne soit pas lié à des moyens extérieurs, c'est cependant la manière qu'il a choisie pour nous amener au salut³⁵. Calvin met tout spécialement l'accent sur le ministère de prédication comme ministère d'unité : « Retenons ce que j'ay allégué de S. Paul, assavoir que l'Eglise ne se peut edifier que par la predication externe, et que les saints ne sont retenus entre eux par autre lien que quand d'un commun accord en apprenant et profitant, ils observent l'ordre établi de Dieu »³⁶. La prédication de la Parole est à la fois le moyen d'édification et d'unification du corps ecclésial³⁷.

Nous devons donc rechercher l'unité de cette Eglise visible et l'avoir en honneur³⁸. Comme pour Luther, elle est, pour le Réformateur français, une Eglise marquée par la croix et dont l'apparence dément la réalité intérieure : « Qu'il nous souvienne que l'estat extérieur de l'Eglise est tellement contemptible, que sa beauté reluit au dedans ; et qu'elle est tellement flottante en terre, qu'elle a son siège ferme et bien estably

32. *Inst.*, IV, I, 4.

33. *Inst.*, IV, I, 5.

34. *Inst.*, IV, I, 5 (d'après Ep. 4, 11) : « ... pour l'accomplissement des Saints, pour l'ouvrage d'administration, afin d'édifier le corps de Christ, jusques a ce que nous soyons tous parvenus en l'unité de la foy et de la cognoissance du Fils de Dieu ».

35. *Inst.*, IV, III, 1 : « Car combien que Luy seul doive gouverner et regir en son Eglise, et y avoir toute preeminence, et que son gouvernement et empire se doive exercer par sa seule parole, toutesfois pource qu'il n'habite point avec nous par presence visible (Mt 26, 11) de sorte que nous puissions ouyr sa volonté de sa propre bouche, il use en cela du service des hommes, les faisant comme ses lieutenans ; non point pour leur resigner son honneur et superiorité, mais seulement pour faire son œuvre par eux, tout ainsi qu'un ouvrier s'aide d'un instrument ». — Dieu aurait pu, certes, s'en passer. Mais il a voulu utiliser de tels instruments pour trois raisons principales : 1) Manifester son amour envers les hommes en leur faisant cet honneur. 2) Nous exercer à l'humilité les uns envers les autres. 3) Nous exercer à la charité mutuelle. Le ministère des hommes, Calvin le désigne d'emblée comme un *ministère d'unité* par excellence : « Le ministère des hommes duquel Dieu use pour gouverner son Eglise, est comme la jointure des nerfs, pour unir les fidèles en un corps » (*Inst.*, IV, III, 2). Il le caractérise ensuite comme un moyen indispensable de conservation et d'édification de l'Eglise : « Secondement, il demonstre que l'Eglise ne se peut autrement maintenir en son entier, qu'en s'aidant de ces moyens, lesquels le Seigneur a institués pour la conservation d'icelle » (*Ibid.*). Voir aussi plus loin, *infra*, pp. 37 ss.

36. *Inst.*, IV, I, 5.

37. *Serm. Ephés.*, C.O., 51, 432 : « Ce sont choses inseparables que les Chretiens soyent purement enseignez en la Parole de Dieu, et puisqu'ils recoyvent d'un cœur et d'un esprit ce qui leur est là proposé, qu'ils ayent une concorde fraternelle entre eux, parlans comme d'une bouche et faisant une confession pure et simple ».

38. *Inst.*, IV, I, 7.

au ciel ; qu'elle est tellement deschirée et dissipée quant au monde, voire abattue, que neanmoins elle se tient entière et debout devant Dieu et ses Anges ; en somme, qu'elle est tellement miserable selon la chair, que sa felicité spirituelle luy demeure »³⁹. L'unité intérieure n'est pas forcément exprimée aux yeux du monde et peut être masquée par des déchirures apparentes. L'unité intérieure n'est perçue que par Dieu et par quelques élus⁴⁰. Notons que cette distinction entre caractère visible et caractère invisible de l'Eglise se rencontre aussi dès 1536 chez Zwingli, dans sa *Fidei christianae expositio*⁴¹. Voici la définition que donne Calvin de l'Eglise catholique-universelle : « L'Eglise universelle est toute la multitude laquelle accorde à la verité de Dieu et à la doctrine de sa parole, quelque diversité de nation qu'il y ait, ou distance de region, d'autant qu'elle est unie par le lien de religion »⁴². Cette définition est, nous l'avons constaté, calquée sur celle de Luther⁴³.

Là où la Parole est annoncée, le moyen d'unité essentiel est à l'œuvre et il serait périlleux de vouloir se séparer d'une communauté dans laquelle apparaît ainsi la marque de l'Eglise véritable⁴⁴. Si le Réformateur dénonce cette tentation, il conseille cependant de bien examiner si telle congrégation est bien l'Eglise, c'est-à-dire si la prédication y est dispensée sous ses deux formes : orale et sacramentelle⁴⁵. Il se défend, par conséquent, d'être schismatique : l'unique raison qui l'a conduit à se séparer de Rome était qu'on n'y souffrait pas « que la verité y soit preschée »⁴⁶. Christ étant seul évêque, seul ministre de l'unité ecclésiale, quitter l'Eglise romaine pour s'approcher de Lui, c'était retrouver l'unité véritable⁴⁷. Ainsi, le critère d'authenticité de l'Eglise (la prédication, sous ses deux formes, de la Parole) est-il en même temps critère d'unité ; pour retrouver l'unité, il faut remettre en vigueur le critère d'authenticité, c'est-à-dire l'Evangile⁴⁸. Calvin n'omet pas de mentionner, comme Luther, qu'à l'accord sur la doctrine évangélique doit s'adjoindre, pour réaliser l'unité, la charité fraternelle. Sous sa plume, l'unité est souvent synonyme de concorde⁴⁹.

39. *Traité des Scandales*, C.O., 8, 24.

40. *Inst.*, IV, I, 8.

41. ZWINGLI, *Fidei christianae expositio* (éd. SCHULER et SCHULTHEIS, IV, 58.

42. *Inst.*, IV, I, 9.

43. Cf. *supra*, note 1.

44. *Inst.*, IV, I, 11 : « Or combien est-ce une perilleuse tentation, ou plustot pernicieuse, quand il entre au cœur de l'homme de se diviser d'une congregation en laquelle apparoissent les enseignes dont notre Seigneur a suffisamment pensé marquer son Eglise ».

45. *Inst.*, IV, I, 11.

46. *Inst.*, IV, II, 6.

47. *Inst.*, IV, II, 6 : « Car il me suffit bien de ceste raison, qu'il nous estoit necessaire de nous esloigner d'eux pour approcher de Christ ».

48. *Inst.*, IV, II, 7.

49. *Inst.*, IV, II, 6 : « La source de toute l'unité (en latin : *concordiae*) de l'Eglise est en cela, que Iesus Christ soit seul Evesque ». Cf. encore *Inst.*, IV, VI, 17 et *Supplex exhortatio ad Carolum V.*, C.O., 6, 522 ss.

L'idéal de Calvin est, précise-t-il, différent de celui de l'Eglise romaine : pour retrouver la communion avec cette dernière, il faut satisfaire à deux conditions : participer aux prières, sacrements et cérémonies romains et attribuer à l'Eglise romaine l'honneur, la puissance et la juridiction revenant à l'Eglise de Jésus-Christ. Il faut, en particulier, s'attacher au principal foyer de communion de tous les fidèles : la messe⁵⁰. Mais suivre une Eglise jusque dans ses erreurs et ses vices, ce n'est pas sauvegarder l'unité : « La communion de l'Eglise ne se doit point estendre jusque là, que quand une Eglise declineroit à des façons de servir Dieu vicieuses et profanes, il la faille ensuivre »⁵¹.

Ainsi, le problème, que nous croyons très moderne, de l'unité et de son ministère dans l'Eglise est déjà soulevé avec beaucoup de précision par Calvin. Sa pensée ne diffère de celle de Luther que par certaines accentuations plus marquées : l'expression du ministère d'unité du Christ par des agents humains, institués de droit divin et désignés comme ministres de gouvernement, d'unification et d'édification de l'Eglise, absolument indispensables à son existence, est mise en lumière avec plus d'acuité et d'une façon plus systématique que chez Luther. Calvin n'en a cependant pas été le pionnier : nous trouvons dans l'ecclésiologie de Melancthon, et aussi chez Bucer, une élaboration du ministère de l'évêque comme agent de l'unité, de droit divin⁵².

II. LES INSTRUMENTS D'UNITÉ DU CATHOLICISME : CRITIQUE DES DEUX RÉFORMATEURS.

A. Le pape.

Luther oppose les prétentions du pape au sacerdoce universel des chrétiens. Le ministère de la Parole, d'édification et d'unité de l'Eglise est celui de tous les fidèles ; les « délégués » qui le représentent ne sont

50. *Inst.*, IV, II, 9.

51. *Inst.*, IV, II, 9.

52. MELANCHTHON, *Confessio fidei*, art. XXVIII : De potestate Ecclesiastica (Von der Bischofen Gewalt) (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, op. cit., pp. 120-133) ; *Apologia Confessionis augustanae*, art. XIV et XXVIII (op. cit., pp. 296-297, 396-403) ; *De potestate et primatu papae tractatus* (op. cit., pp. 489-496). — Cf. l'importante étude de G. SIEGWALT, *Sacerdoce ministériel et ministère pastoral d'après les textes protestants* (conférence du 24 mai 1967), qui met en lumière les points communs, plus nombreux qu'il n'y paraissait, entre la doctrine de l'épiscopat chez Melancthon et celle du catholicisme. — BUCER, *Ein summarischer Vergriff der Christlichen Lehre und Religion, die man zu Strasburg hat* (1548) (éd. par F. WENDEL, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1951, n° 1), art. XIII : « Wir lehren das der h. Geist zweierlei grad und underscheid des kirchen diensts verordnet hat. Einen der oberen Seelsorger, welche der h. Geist *Auffseher* und Elteren nennet, und will das sie den dienst der lehr, der heiligen Sacramenten, und Christlicher zucht, das ist, aller seelsorge verrichten sollen. Den anderen grad deren, die disen inn allem dienst der seelsorge und weiden der schaefflin Christi, sollen zudienen, und darbei der versehung der dürfftigen fleissig auszwarten ». (« Nous enseignons que

pas supérieurs aux fidèles mais sont, au contraire, leurs inférieurs et serviteurs⁵³. Les vrais prêtres, évêques et papes, ce sont donc les baptisés⁵⁴. Le Saint-Esprit ne se laisse pas canaliser par les degrés de la hiérarchie romaine ; il ne respecte même pas les prééminences établies parmi les hommes : celle de l'âge, de la culture ou du rang social. Il peut inspirer un enfant, un valet, une femme ou un laïc, au même titre qu'un pape⁵⁵. C'est pourquoi un simple prédicateur peut avoir raison contre le pape et a le pouvoir de le juger⁵⁶.

Le pape n'est pas de droit divin chef de la chrétienté. Il est seulement, de droit divin, évêque ou pasteur de l'Eglise de Rome. Les chrétiens ne lui sont pas soumis comme à un maître, mais sont ses collègues et ses frères. Il a donc usurpé sa puissance, elle est sacrilège, et c'est pourquoi Luther appelle le pape l'Antichrist ou la « Queue du dragon »⁵⁷, reflet de la puissance démoniaque. Il est un chef que le diable a ajouté à la chrétienté et l'Eglise pourrait parfaitement subsister sans cette tête⁵⁸. La chrétienté a subsisté sans pape

le Saint-Esprit a institué deux degrés distincts dans le ministère ecclésiastique (1 Tm 3, 1 s) : l'un qui comprend les pasteurs supérieurs que le Saint-Esprit qualifie de *surveillants* et d'*anciens* (Tt 1, 5-7 ; Ac 14, 23 ; 20, 28) et à qui il confie le ministère de l'enseignement, des saints sacrements et de la discipline chrétienne, c'est-à-dire l'ensemble de la cure d'âmes ; l'autre degré comprend les ministres chargés d'aider les premiers à exercer la cure d'âmes et à paître les brebis du Christ, tout en assistant avec zèle les indigents (Ac. 6, 2-4) ». — Et art. XIV : « Wir lehren, das solche ware diener Christi, sie seien in was kirchen sie woellen, hohen oder nideren, grossen oder kleinen, haben vom Herren gleichen geistlichen gewalt und befelch entpfangen, den gantzen kirchen dienst zu verichten... » (« Nous enseignons que ces véritables ministres du Christ, à quelque Eglise, supérieure ou inférieure, grande ou petite, qu'ils appartiennent, ont reçu du Seigneur semblable puissance et autorité spirituelles, en vue d'exercer l'ensemble du ministère ecclésiastique... »). — Cf. J. COURVOISIER, *La notion d'église chez Bucer dans son développement historique*, Paris, 1933, notamment pp. 143 s.

53. W.A., 6, 564 : « Wir sind allesamt Priester, so viele wir Christen sind. Die aber, die wir Priester nennen, sind von uns erwählte Diener, die in unserem Namen alles tun sollen, und ihr Priestertum ist nur ein Dienst ». — W.A., 41, 210 : « Und wer es innehat, der ist nun nicht um des Amts willen ein Priester, sondern ein Diener aller andern ».

54. W.A., 6, 408 : « Was aus der Taufe gekrochen ist, das kann sich rühmen, schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht zu sein, obwohl es nicht einem jeden ziemt, solch Amt zu üben ».

55. W.A., 10, I, 2 : « Im weltlichen Regiment geht es so zu, dass ein Alter klüger ist als ein Junger, ein Gelehrter mehr weiss als ein Laie. Aber in geistlichen Sachen kann ein Kind oder Knecht, ein Weib oder Laie die Gnade Gottes ebenso haben wie ein Alter oder Herr, ein Laie oder der Papst. In Summa : Kein Gelehrter soll dir dein Urteil nehmen, denn du hast es ebenso wie er ».

56. W.A., 47, 404.

57. W.A., 50, 204, 217 ; 53, 394 ; 26, 507.

58. *Artikel christlicher Lehre* (1537), W.A., 50, 215 s. : « Dass der Papst nicht sei jure divino oder aus Gottes Wort das Haupt der ganzen Christenheit (denn das gehoret einem allein zu, der heisst Jesus Christus) sondern allein Bischof oder Pfarrherr der Kirchen zu Rom und derjenigen, so sich williglich oder durch menschliche Kreatur (das ist weltliche Oberkeit) zu ihm begeben haben, nicht unter ihm als einem Herren, sondern neben ihm als Bruder und

pendant cinq siècles (le dernier évêque de Rome digne de ce nom a été Grégoire I^{er}). Bien des églises échappent à son obéissance et ne s'en portent pas plus mal. La papauté n'est d'aucune utilité à l'Eglise, car elle n'exerce aucune fonction chrétienne⁵⁹.

Luther n'exclut cependant pas la possibilité d'avoir un chef de la chrétienté, pour maintenir l'unité de l'Eglise contre les sectes et les hérésies. Mais le rôle de ce chef relèverait du *bene esse* et ne serait pas de droit divin. Il serait élu par les hommes et pourrait être déposé et remplacé sur leur initiative. C'est précisément pour cette raison qu'il ne pourrait être un instrument d'unité efficace : institué en vertu du bon vouloir des hommes, il serait vite méprisé et nul ne se sentirait tenu de lui obéir comme s'il était chef suprême *iure divino*. Il n'en résulterait que désordres et complications⁶⁰. Luther touche ici du doigt la nécessité absolue, invoquée par ses adversaires catholiques, d'avoir un pouvoir pontifical de droit divin pour l'unité des chrétiens. *C'était à prendre tel quel, ou à laisser*. Le Réformateur le reconnaît, mais préfère y renoncer en bloc. Il réaffirme sa thèse selon laquelle le ministère d'unité vraiment efficace et souhaitable doit être celui du Christ⁶¹. Avec ses prétentions, le pape se place au-dessus de Dieu et contre Dieu, ce qui est encore pire que les Turcs et les Tatares : ils méritent eux, bien moins que le pape, le titre d'Antichrist⁶².

Si les évêques, par contre, consentaient à remplir le rôle de vrais pasteurs, à prêcher, enseigner, administrer les sacrements du Christ, Luther consentirait à leur confier la tâche d'ordonner les pasteurs, et ce serait dans l'intérêt de la charité et de l'union. Mais, comme ils refusent leurs vraies fonctions pastorales, le Réformateur ne veut pas

Gesellen, Christen zu sein, wie solchs auch die alten Concilia und die Zeit S. Cypriani weisen ». — W.A. 50, 215 : « Denne die heilige christliche Kirche ohn solch Häupt wohl bleiben kann und wohl besser bleiben wäre, wo solch Häupt durch den Teufel nicht aufgeworfen wäre, und ist auch das Papsttum kein Nutz in der Kirchen; denn es ubet kein christlich Ampt, und muss also die Kirche bleiben und bestehen ohn den Papst ».

59. W.A., 50, 215.

60. W.A. 50, 216 : « Und ich setze, dass der Papst wollte sich des begeben, dass er nicht jure divino oder aus Gottes Gebot der Oberst wäre, sondern damit die Einigkeit der Christenheit wider die Rotten und Ketzerei deste bass erhalten wurde, musste man ein Häupt haben, daran sich die andern alle hielten. (...) Dennoch wäre damit der Christenheit nichts geholfen, und wurden viel mehr Rotten werden denn zuvor ; denn weil man solchen Häupt nicht musste untertan sein aus Gottes Befehl, sondern aus menschlichem guten Willen, wurde es gar leicht'lich und bald veracht, zuletzt kein Gelied behalten, musste auch nicht immerdar zu Rom oder anderm Ort sein, sondern wo und in welcher Kirchen Gott einen solchen Mann hätte gegeben, der tuchtig dazu wäre. O das wollt' ein weitläufig, wust Wesen werden (Haec res perplexa et confusionis plena futura esset) ».

61. W.A., 50, 217 : « Darumb kann die Kirche nimmermehr bass regiert und erhalten werden, denn dass wir alle unter einem Haupt Christo leben und die Bischöfe alle gleich nach dem Ampt (ob sie wohl ungleich nach den Gaben) fleissig zusammen halten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sakramenten, Gebeten und Werken der Liebe ».

62. W.A., 50, 217-218.

les considérer comme des ministres d'unité dans l'Eglise⁶³. Dans sa controverse sur le pouvoir pontifical, Luther se heurte à l'inutilité d'un *Ersatz* du pape, qui en aurait, pour l'unité de la chrétienté, les prérogatives de droit humain seulement. Qu'un tel chef relève du *bene esse* de l'Eglise, et il s'avèrera parfaitement inefficace pour ce bien lui-même. Il faut donc, aux yeux de Luther, que le ministère d'unité soit institué *de iure divino*. Mais ce ne peut être celui de pape. C'est, au contraire, celui des baptisés dans leur ensemble, c'est-à-dire du sacerdoce universel, dont le pasteur (ou l'évêque) est le délégué. Et, en définitive, c'est celui de Jésus-Christ, qui agit en eux tous. La seigneurie du Christ, la liberté d'action et l'égalité des chrétiens dans leur qualité d'enfants de Dieu sont, contre les prétentions pontificales, des propositions majeures.

*

Il y a, dans l'*Institution chrétienne* de Calvin, un passage très intéressant sur la primauté pontificale⁶⁴.

Dès 1545, le Réformateur relève chez Jean Eck⁶⁵ l'argument essentiel qui définit la primauté : « La prééminence, disent-ils, est en cela, qu'il reçoit luy seul à part, et en commun avec les autres, ce qui n'est donné aux autres sinon à tous ensemble »⁶⁶. C'est la définition exacte de la primauté pontificale, telle que la reprendra Vatican II⁶⁷. Calvin ne réfute pas cette définition. Au contraire, il cherche à l'attester par des témoignages de saint Cyprien et de saint Augustin. Bien plus, il s'accorde avec ces derniers pour affirmer que cette organisation a été mise en place par Jésus-Christ, dans le but d'exprimer l'unité de l'Eglise.

63. W.A., 50, 247 s. : « Wenn die Bischofe wollten rechte Bischofe sein und der Kirchen und des Evangelions sich annehmen, so mochte man das umb der Liebe und Einigkeit willen, doch nicht aus Not das lassen gegeben sein, dass sie uns und unsere Prediger ordinierten und konfirmierten. (...) Nu sie aber nicht rechte Bischofe sind aber auch nicht sein wollen, sondern weltliche Herrn und Fursten, die weder predigen nach lehren nach täufen (...), so muss dennoch umb ihrenwillen die Kirch nicht ohn Diener bleiben ».

64. *Inst.*, IV, vi : De la primauté du siège romain.

65. J. ECK, *De Primatu Petri adversus Ludderum* (1521), I, 14, fol. 21 a. Cf. *Inst.*, IV, vi, 4.

66. Pour Calvin, le privilège qui est fait à Pierre ne lui donne pas prééminence sur les autres, mais lui confère la qualité de représentant de l'unité ecclésiale.

67. Vatican II, *Constitutio dogmatica de ecclesia*, c. 3, n° 22 : « Ordo autem Episcoporum, qui collegio Apostolorum in magisterio et regimine pastoralis succedit, immo in quo corpus apostolicum continuo perseverat, una cum Capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc Capite, subiectum quoque supremæ ac plenæ potestatis in universam Ecclesiam existit, quæ quidem potestas nonnisi consentiente Romano Pontifice exerceri potest ». Et c. 3, n° 23 : « Romanus Pontifex, ut successor Petri, est unitatis, tum Episcoporum tum fidelium multitudinis, perpetuum ac visibile principium et fundamentum. Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus... ».

S'il y a vice, chez ses adversaires romains, c'est parce qu'ils se servent de cette institution divine pour exalter un homme par-dessus les autres. Si les catholiques avaient laissé à cette institution sa véritable destination, à savoir manifester l'unité, Calvin se rangerait à leur avis : « Et que sera-ce si ie respon avec saint Cyprien et saint Augustin, que Iesus Christ n'a pas fait cela pour le préférer aux autres (c'est-à-dire le pape), mais pour denoter l'unité de l'Eglise ? »⁶⁸. Un homme, Pierre, a été choisi par le Christ, afin de démontrer que l'Eglise est une⁶⁹. En la personne de cet homme, le Seigneur a donné les clefs à tous et les a faits compagnons en égal honneur et égale puissance. Pierre est donc l'image de ses compagnons et, plus généralement, la figure de l'Eglise. Il est symbole d'unité comme d'universalité. Voilà ce que le Réformateur lit chez Cyprien et Augustin⁷⁰.

On constate, ici encore, ce qui est courant chez Calvin : il est parfaitement d'accord avec ses adversaires, mais refuse de le reconnaître et leur prête des intentions plus ou moins fausses, dans le but de pouvoir les combattre. Il avoue, avec les Pères les plus représentatifs à ses yeux, que Jésus-Christ a institué un représentant de tous en une personne donnée, Pierre, et lui a conféré le rôle de manifester la catholicité et l'unité.

A partir de là, Calvin procède, selon son habitude, par concessions successives, entraînant son adversaire à le suivre dans sa retraite apparente, jusqu'au point névralgique qui conditionne tous les autres et où il devra succomber, sans possibilité de se dérober. Voici les étapes de ce processus, telles que nous les livre *l'Institution* :

1. Le syllogisme : « Pierre précède les autres en zèle, foi et constance, donc il a primauté sur eux » est d'abord récusé par

68. *Inst.* IV, vi, 4.

69. Calvin cite Cyprien de la façon suivante : « Les paroles de Cyprien sont telles : " Nostre Seigneur en la personne d'un homme a donné les clefs à tous pour dénoter l'unité de tous. Les autres estoient bien ce que S. Pierre estoit, compagnons en egal honneur et en egale puissance ; mais Iesus Christ commence par un homme, afin de monstrier que l'Eglise est une ". » Il s'agit du *De catholica ecclesiae unitate*, IV, P.L. 4, 515.

70. *Inst.* IV, vi, 4 : « " Si la figure de l'Eglise n'eust point esté en S. Pierre, le Seigneur ne luy eust pas dit : Je te donneray les clefs. Car si cela est dit a Pierre seul, l'Eglise n'a point les clefs, si l'Eglise les a, elle estoit figurée en la personne de Pierre " » (Saint AUGUSTIN, *In Ioannem tractatus*, 50 c. 12, P.L. 35. 1762). — Calvin donne une autre citation de saint Augustin encore : « Comme il avoit respondu pour tous, aussi il reçoit les clefs avec tous, comme portant la personne d'unité. Il est donc nommé seul pour tous, d'autant qu'il y a entre tous unité » (*In Ioan. tract.* 118 c. 4 et 124 c. 5, P.L. 35, 1949 en 1973-1974). — Cf. Vatican II, *Const. dogm. de ecclesia*, c. 3, n° 22 : « Dominus unum Simonem ut petram et clavigerum Ecclesiae posuit (Mt 16, 18-19), eumque Pastorem totius sui gregis constituit (Io 21, 15 ss) ; illud autem ligandi ac solvendi munus, quod Petro datum est (Mt 16, 19), collegio quoque Apostolorum, suo Capiti coniuncto, tributum esse constat (Mt 18, 18 ; 28, 16-20) ».

le Réformateur : « Il y a grande difference entre l'honneur de preceder et avoir puissance sur les autres »⁷¹.

2. Mais, même en concédant que Pierre ait été prince des apôtres, on se heurte à un autre obstacle : car, comment étendre cette qualité aux successeurs de Pierre ? Ce ne serait pas logique. Remarquons que le rôle de représenter l'unité n'est pas refusé, par Calvin, à ces successeurs, mais seulement la prééminence sur les autres évêques. Il en résulte implicitement qu'à ses yeux le pontife romain peut être bel et bien accepté comme représentant de l'unité ecclésiale, de droit divin. Notre auteur, évidemment, n'en fait pas étalage, mais le passage de *l'Institution chrétienne*, IV, VI, 4, le laisse clairement entendre. Calvin opère ici⁷² un transfert : il fait passer la controverse d'un thème à l'autre sans que le lecteur s'en aperçoive : le ministère d'unité du pape ne prêtant pas à controverse, on se battra sur le thème de la primauté. Ce glissement, subtil mais réel, mérite ici d'être noté. C'est une de ces manœuvres typiquement calviniennes, destinées à « noyer le poisson » et à se tirer, *in petto*, d'un mauvais pas.

Mais ce glissement lui est facilité par le lien établi du côté catholique entre ministère d'unité et primauté. Pour que le pape soit instrument de l'unité, il doit avoir la primauté de droit divin : tel est l'argument adverse⁷³. Calvin va voir du côté des Pères si l'instrument d'unité est bien un chef universel. Pour Jérôme et Cyprien, il s'agit de l'évêque, non du pape. L'Évêque suprême n'est pas un être humain, mais le Christ. C'est ainsi que Calvin interprète le passage fameux du *De catholica ecclesiae unitate*⁷⁴. Conclusion : « Ceste maxime que tiennent les Romanisques comme un article de foy, assavoir qu'en la Hierarchie de l'Eglise, il est

71. *Inst.* IV, VI, 5.

72. *Inst.* IV, VI, 9.

73. L'argument adverse, tel que le rapporte Calvin, était celui-ci : « L'Eglise ne se peut conserver en unité sans avoir un souverain chef en terre, auquel tous les autres membres soyent sujets et pourtant (= c'est pourquoi) nostre Seigneur a donné a Pierre la primauté pour luy et ses successeurs, afin qu'elle dure à tousiours ». L'édition de *l'Institution* par J.D. BENOÎT donne ici une référence à J. ECK, *De primatu petri* I, 13 fol. 19 a. (*Inst.*, IV, VI, 16).

74. *Inst.* IV, VI, 17 : Calvin interprète la phrase de Cyprien : « Il n'y a qu'un seul Evêché duquel chaque évêque est entièrement participant » en l'attribuant à Jésus-Christ : « On voit comme il donne à Iesus Christ seul l'Evesché universel qui comprenne toute l'Eglise. Où sera la primauté du siège Romain si l'Evesché entier reside seulement en Iesus Christ et que chacun en ait une portion ? » Cf. CYPRIEN, *De cathol. eccles. unitate*, c. V, P.L. 4, 516 s. — Calvin reprend cet argument presque textuellement dans le *Commentaire de l'Épître aux Ephésiens* de 1549 : « S. Cyprien aussi, suivant S. Paul, décrit très bien et en peu de paroles, quelle est la monarchie legitime de l'Eglise. Il n'y a qu'un seul evesché, dit-il, dont chaque evesque tient quelque partie entierement. Il attribue a Christ seul cet evesché : et dans l'administration de celui-ci il assigne a chacun une portion, voire entiere, afin que nul ne s'eleve au-dessus des autres. » (C.O., 51, 196).

requis qu'il y ait un chef en terre, a esté du tout incogne aux Anciens »⁷⁵. Au chapitre suivant, Calvin effectue une autre investigation historique pour démontrer que l'évêque de Rome, dans l'Eglise ancienne, n'était pas considéré comme le chef de tous, mais seulement comme un des évêques principaux. Il était évêque du premier siège, mais non premier évêque, ni prince des évêques⁷⁶. Parler d'évêque universel était même un sacrilège, pour saint Grégoire, et une marque de l'Antichrist⁷⁷. Toujours par des arguments historiques, le Réformateur veut démontrer que, dans les quatre grandes fonctions de la puissance ecclésiastique, le siège romain n'avait pas le premier rôle : 1) ordonner les évêques, 2) assembler les conciles, 3) exercer le pouvoir de juridiction, 4) faire observer la discipline⁷⁸. La seule puissance qu'avait alors l'évêque de Rome, c'était de résister aux rebelles, de les réprimer et corriger quand les autres évêques n'y arrivaient pas, donc à titre exceptionnel⁷⁹. Quelle est, toutefois, la position réelle de Calvin ? Elle paraît moins claire et tranchée qu'on ne l'a cru. Car, ne trouve-t-on pas après chaque dispute, des concessions étonnantes, comme celle-ci, qui laisse accès à la doctrine catholique du pouvoir pontifical dans sa totalité : « Finalement, encores qu'on leur concedast tout ce que nous avons dit iusques à ceste heure, si n'ont-ils encore rien gagné. Car nous leur faisons un nouveau procès, quand nous nions qu'il y ait Eglise à Rome, laquelle soit capable de ce que Dieu a donné à S. Pierre... Pourtant encores que tout ce que nous avons cy dessus refuté fust vray, assavoir que Pierre a esté constitué par la bouche du Christ chef de l'Eglise universelle, et qu'il a resigné au Siège Romain ceste dignité ; item que cela a esté confirmé par l'autorité de l'Eglise ancienne et par long terme ; item que tous d'un consentement ont permis tousiours la iurisdiction souveraine du pape de Rome ; item, qu'il a esté iuge de toutes les causes et de tous les hommes de la terre, n'estant subiect au iugement d'aucun ; quand, dy-ie, ie leur auray donné tout cela et beaucoup plus, s'ils veulent, néantmoins ie leur respon en un mot que rien n'a lieu, sinon qu'il y ait à Rome une Eglise et un Evesque »⁸⁰.

75. *Inst.*, IV, VI, 17.

76. *Inst.*, IV, VII, 3.

77. *Inst.*, IV, VII, 4.

78. *Inst.*, IV, VII, 6-11.

79. *Inst.*, IV, VII, 12.

80. *Inst.*, IV, VII, 23. On y lit encore : « Veulent-ils donc avoir à Rome le siège Apostolique ? Qu'ils me monstrent qu'il y a vray Apostolat et légitime. Veulent-ils là avoir le Prélat souverain de tout le monde ? Qu'ils me monstrent qu'il y ait vray Evesque ». Pour cette question, voir encore chez Calvin, *Admonitio paterna Pauli III* (1545), C.O., 7, 261. *Acta Synodi Tridentinae. Cum Antidoto* (1547), C.O. 7, 395. 403, où, au moyen d'arguments historiques, l'auteur veut démontrer qu'aux premiers siècles du christianisme, l'évêque de Rome ne jouissait d'aucune primauté, mais était considéré comme un évêque parmi d'autres.

3. Voici donc, après ces concessions hypothétiques, mais non impensables, le dernier bastion qui décidera de la victoire : l'Eglise et l'évêque de Rome sont-ils bien ceux du Christ ? Question de mauvaise foi s'il en est, à la solution indémontrable. Et on peut se demander si Calvin, rencontrant à Rome vraie Eglise et digne sacerdoce, n'aurait pas accepté, à la rigueur, le ministère pontifical comme ministère d'unité et même comme autorité suprême dans l'Eglise, telle qu'il l'avait définie en citant Jean Eck dans le passage d'*Institution*, IV, VI, 4 ? Sans les déviations et les abus qu'il dénonçait, serait-il resté catholique à la manière d'Erasmus, de Lefèvre ou de Budé, s'il avait trouvé l'Evangile à Rome ? Il ne serait pas sans intérêt de répondre aujourd'hui aux questions de Calvin et de démontrer, en se servant de son propre raisonnement, qu'il y a, à Rome, Eglise et évêque et donc qu'un ministère d'unité et une primauté pourraient y être reconnus : « Touchant du Pape, ie voudroye bien savoir que c'est qu'il a de semblable a un Evesque. Le principal point de l'office episcopal est de prescher la parolle de Dieu au peuple. Le second, prochain à celui, d'administrer les Sacremens. Le troisième, d'admonester et de reprendre, et mesme corriger par excommunication ceux qui faillent⁸¹. Qu'est-ce qu'il fait de tout cela ? »⁸².

Que reproche le Réformateur aux papes de son temps ? De persécuter l'Evangile, de répandre de fausses doctrines, des superstitions, erreurs et idolâtries. Il leur fait grief aussi de défauts personnels : la cruauté (Léon X), l'amour de la guerre (Clément VII), une rage inhumaine (Paul III) et, en règle générale, la tyrannie⁸³. « Quoy donc ? Penserons-nous qu'il y ait là siège Apostolique, où nous ne voyons qu'une horrible apostasie ? »⁸⁴. Le nœud du problème est donc de savoir si à Rome l'Evangile est défendu, ou si l'apostasie règne toujours. Il y a bien des chances que le Réformateur extrapole ici et applique à un concept absolu ce qui est le cas d'un état passager dans l'Eglise. Ce qu'il refuse en tout cas, et en bonne logique, c'est d'attacher la primauté à un lieu, Rome, de sorte qu'un diable même qui serait évêque de Rome aurait par là primauté sur toute l'Eglise. Les papes ne sont pas plus « vicaires du Christ à cause du siège, qu'une idole est Dieu quand on la colloque au temple de Dieu »⁸⁵. Il est très difficile, on le voit, de cerner la pensée de Calvin sur le ministère pontifical. Moins systématisée, celle de Luther n'était pourtant pas si

81. En latin, Calvin avait écrit une phrase de plus : « ac in sancta disciplina populum continere » (*Inst.*, IV, VII, 23).

82. *Inst.* IV, VII, 23. Cf. aussi IV, VII, 24 : « Ie dy que leur Pape n'est point souverain entre les Evesques, veu que luy-mesme n'est point Evesque. Il faut qu'ils me prouvent ce second membre s'ils veulent gagner quant au premier ». La question est reposée en IV, VII, 29.

83. *Inst.*, IV, VII, 24.

84. *Ibid.*

85. *Inst.*, IV, VII, 29.

équivoque. A moins d'en faire une caricature et de la présenter de manière unilatérale, la position de Calvin laisse à un œcuménisme *sub potestate papae* la porte entrouverte. Car ce qu'on a fait de Calvin ne correspond pas forcément à ce qui se révèle entre les lignes de ses écrits.

B. Les conciles.

La réflexion sur le phénomène conciliaire a été surtout exposée par Luther dans la *Disputatio de potestate concilii* (1536)⁸⁶ et dans le traité *Von den Konziliis und Kirchen* (1539)⁸⁷. Il en parle aussi, par exemple, dans les *Articles de Smalkalde* (1536)⁸⁸.

Cette réflexion est étroitement conditionnée par deux idées essentielles : d'abord, que l'imperfection, l'erreur et le péché se glissent dans tout ce qui est humain ; ensuite, que l'Esprit-Saint, souverainement libre, ne peut être contraint par aucune initiative ou institution dans lesquelles interviennent des hommes.

A partir de ces deux postulats, Luther affirme que l'Eglise, ses ministres et ses conciles sont faillibles et soumis au péché. Les suivre dans leurs erreurs, c'est se rendre coupable envers Dieu⁸⁹. Ils ne peuvent donc, en aucun cas, réclamer une obéissance inconditionnelle. Car il ne leur suffit pas, pour obtenir l'assistance du Christ, de se réunir ou de prétendre parler en son nom⁹⁰. La qualité des assistants n'est pas non plus critère d'orthodoxie : des anges, des saints eux-mêmes peuvent se tromper et promulguer leurs propres avis au lieu de la Parole de Dieu⁹¹. La voix de la majorité n'est pas davantage preuve de vérité⁹². Luther opère dans la pensée catholique traditionnelle la révolution qui consiste à nier le postulat en vigueur depuis Vincent de Lérins : ce qui a été cru partout, toujours et par le plus grand nombre n'est pas, aux yeux du Réformateur, forcément vrai. La mise en échec du critère traditionnel de l'orthodoxie catholique est étendue aussi au phénomène conciliaire, de sorte que, pour Luther, un homme seul peut avoir raison contre une assemblée de prélats convoquée selon toutes les règles⁹³.

A quoi peut-on alors reconnaître si un concile est orthodoxe ou non ? On ne peut le juger qu'à son résultat et en confrontant ce résultat avec la Parole de Dieu⁹⁴. Si le concile a été transparent au message

86. W.A., 39, I, 185 ss.

87. W.A., 50, 509 ss.

88. W.A., 50, 302 ss.

89. W.A., 28, 24 : « Verflucht sei aller Gehorsam in den Abgrund der Hölle, so der Oberkeit, Vater, Mutter, ja auch der Kirche gehorsam ist, so dass er Gott ungehorsam ist. Hier kenne ich weder Vater, Mutter, Freundschaft, Oberkeit oder christliche Kirche ».

90. W.A., 39, I, 189-190.

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*

93. *Ibid.*

94. *Ibid.*

évangélique, c'est ce message-là qui lui confère son autorité. On ne peut donc savoir que *post eventum* si un concile a été vraiment réuni au nom du Christ et s'il a autorité dans l'Eglise : il faut, pour cela, que ses promulgations soient conformes à l'analogie de la foi : « Congregari facile est, sed in Spiritu Sancto congregari non possunt nisi Apostolorum fundamentum secuti non suas cogitationes, sed fidei analogiam tractarint »⁹⁵.

Il en résulte que l'inerrance d'un concile ne dépend pas de l'orthodoxie de sa convocation ou de sa constitution et n'est donc pas attachée à son aspect formel de concile. Cette inerrance ne va pas de soi ; elle n'est pas « ordinaire », mais extraordinaire, exceptionnelle. Elle tient du miracle, d'une action spéciale de la grâce, tellement insolite, parfois, qu'elle n'est pas comprise. L'action de Dieu dans un concile, comme plus généralement dans l'Eglise, a caractère prophétique. Elle agit par des instruments inédits et réclame une attitude d'écoute et d'humilité⁹⁶. Ce n'est donc pas l'autorité d'un concile qui est source de vérité, mais le contraire : la vérité, conférée exceptionnellement à un concile, par grâce divine, est sa seule source d'autorité⁹⁷.

Un concile ne représente donc pas, comme tel, l'Eglise du Christ. Il n'est pas forcément lui-même cette véritable Eglise. Il ne l'est qu'à titre exceptionnel : « Imo Concilium est semper repraesentans Ecclesia per se loquendo. Sed per accidens est Ecclesia »⁹⁸. Le Saint-Esprit est, certes, promis à l'Eglise, mais il n'est pas nécessairement lié à telle ou telle forme ecclésiale, aussi légitime qu'elle soit. Aucun concile ne peut donc se réclamer du Saint-Esprit d'emblée et faire jouer son autorité par cette référence ; les décisions d'un concile ne sont contraignantes que si elles sont l'expression de la Parole de Dieu⁹⁹. La seule légitimité d'un concile est celle que lui confère la Parole divine qu'il exprime. Sa légitimité, c'est son apostolicité et non sa conformité aux réglementations ecclésiastiques¹⁰⁰. Luther applique exactement les mêmes objections aux prétentions du pouvoir pontifical.

En conclusion, jamais un concile ne peut être vu comme instrument autorisé et privilégié d'unité¹⁰¹. Si, dit Luther dans les *Articles de Smalkalde*, la réunion d'un concile attendu depuis si longtemps, pourrait être bénéfique à l'Eglise romaine, elle est absolument inutile pour les protestants : ceux-ci n'ont pas besoin de concile, car ils ont la Parole

95. W.A., 39, I, 186.

96. W.A., 39, I, 185. 187.

97. W.A., 39, I, 186.

98. W.A., 39, I, 187.

99. W.A., 39, I, 186.

100. W.A., 39, I, 187.

101. Dieu, dit Luther, ne veut pas que nous placions notre confiance dans des enseignements humains, mais que nous comptions uniquement sur sa Parole (W.A., 12, 418 : « Warum lässt denn Gott solches geschehen ? Darum tut ers, dass er nicht will haben, dass wir uns stützen und trösten auf irgendeines Menschen Wort und Lehre, wie heilig sie auch sein mögen, sondern allein unser Vertrauen setzen auf sein Wort »).

de Dieu qui leur suffit¹⁰². De toute façon, si un concile catholique est réuni, il sera présidé par le pape, ce que Luther redoute fort, car « nous serons là en présence du diable lui-même, qui voudra contraindre tout le monde à l'idolâtrie »¹⁰³.

*
**

Calvin n'a pas totalement partagé le pessimisme de Luther au sujet des conciles. Il est intéressant de voir comme son souci d'organisation et d'unité ecclésiale le pousse à des conclusions positives, à des éclairages constructifs de ce problème, donc à un dépassement des thèses de Luther qui, encore une fois, rend avec l'interlocuteur catholique l'entente plus aisée.

Ne pensons pas, cependant, qu'il prenne, d'emblée, dans l'*Institution*, la défense des conciles. Dans le chapitre ix du quatrième livre, au contraire, seul l'avant dernier paragraphe (13) leur accorde quelques timides faveurs. Tous les autres sont destinés à réfuter la doctrine adverse. Calvin commence à exposer celle-ci dès le chapitre VIII, paragraphe 10.

Ses interlocuteurs catholiques « tiennent pour une résolution certaine qu'un Concile universel représente vraiment l'Eglise ; se fondans sur ce principe, ils concluent sans aucun doute que tous Conciles universels sont regiz directement du S. Esprit, et pourtant (= c'est pourquoi) qu'ils ne peuvent errer »¹⁰⁴. Affirmer que les conciles représentent l'Eglise, c'est, pour Calvin, une fantaisie des « romanisques »¹⁰⁵. Nous avons vu combien Luther aussi refusait cette thèse.

102. Les articles de Smalkalde étaient destinés à présenter la doctrine luthérienne, afin qu'elle puisse être discutée lors d'un éventuel concile catholique : W.A., 50, 195. — Cf. plus loin, W.A., 50, 196 : « Ich möchte furwahr wohl gern ein recht Concilium sehen, damit doch viel Sachen und Leuten geholfen würde. Nicht dass wir's bedürfen ; denn unser Kirchen sind nu durch Gottes Gnaden mit dem reinen Wort und rechtem Brauch der Sakrament, mit Erkenntnis allerlei Ständen und rechten Werken also erleucht und beschickt, dass wir unserhalb nach keinem Concilio fragen und in solchen Stücken vom Concilio nichts Bessers zu hoffen noch zu gewarten wissen ». — Un concile ne serait utile que pour régler les affaires de l'Eglise catholique et mettre de l'ordre dans les diocèses, et surtout pour discuter sur la messe (W.A., 50, 204). Luther doute beaucoup de son efficacité, cependant, et va jusqu'à dire qu'une dizaine de conciles et une vingtaine de diètes d'empire ne serviraient à rien dans l'état actuel des choses (W.A., 50, 196). Melancthon est du même avis, dans son *Tractatus de potestate papae* (1537), *op. cit.*, p. 488. Car, précise-t-il, le pape n'admettra pas que le concile prenne librement des décisions et aménage des réformes. La tyrannie du pape rend le concile inutile.

103. W.A., 50, 220. — Les rapports entre le pape et les conciles avaient été définis au Concile du Latran, par la Bulle *Pastor aeternus* (1516). Cf. DENZINGER SCHÖNMETZER, *Enrichiridion symbolorum* (ed. xxxiv), pp. 355-356. Elle affirmait la supériorité du pape sur le concile, ce qui explique l'attitude désabusée de Luther et de Melancthon à l'idée d'un concile réuni par le pape.

104. *Inst.* IV, VIII, 10. Cf. J. ECK, *Enchiridion locorum communium* (1525), c. 1 A, 5 b ; c. 2 B, 3 b.

105. *Inst.*, IV, IX, 1.

La doctrine des conciles peut être tirée de Mt 18, 20 : « Là ou deux ou trois seront assemblez en mon nom, ie seray au milieu d'eux »¹⁰⁶. Mais cette promesse s'adresse aussi bien à un petit groupe qu'à un concile universel. Il faut donc que les adversaires de Calvin prouvent qu'ils sont, lors d'un concile, rassemblés au nom du Christ. En règle générale, il refuse d'attribuer aux conciles, comme aux assemblées de pasteurs, le privilège d'être foyers et gardiens de la vérité, lieux d'expression et de conservation de l'Eglise : « Touchant ce qu'ils ne pensent point que la vérité demeure en l'Eglise si elle ne consiste entre les pasteurs, ne que l'Eglise mesme puisse consister, si elle ne se monstre aux Conciles generaux, il y a bien à dire que cela ait esté tousiours vray »¹⁰⁷. Citons encore cette phrase du paragraphe suivant : « Nous sommes advertis par les exemples de tous les aages qui ont esté iusques à ceste heure, que la verité n'est pas tousiours nourrie au sein des Pasteurs, et que le salut de l'Eglise ne depend pas du tout de leur bon gouvernement »¹⁰⁸. A l'appui, Calvin cite (à tort peut-être, car il ne s'agissait pas d'assemblées chrétiennes) le cas des quatre cents prophètes qui, s'opposant à Michée, trompèrent le roi Achab (1 R 22, 6-22) et celui des sacrificateurs qui, de concert, condamnèrent Jésus (Jn 11, 47). Conclusion : Dieu n'ayant jamais promis à une assemblée de gens d'Eglise d'être toujours sans fautes, mais ayant averti, au contraire, qu'ils se tromperont parfois, « il ne faut nullement concéder que l'Eglise consiste en l'assemblée des Prelats »¹⁰⁹.

Les conclusions d'un concile n'ont autorité que si elles sont fondées sur l'Ecriture. Ici encore, Calvin épouse totalement la position de Luther. A ses yeux, seuls les conciles de Nicée, Constantinople, Ephèse et Chalcédoine font autorité, « car iceux Conciles ne contiennent rien qu'une pure et naturelle interpretation de l'Escriture »¹¹⁰. Il ne leur attribue cependant pas l'infaillibilité, car même à ces anciens conciles il y a quelque chose à redire¹¹¹.

Il faut attribuer à la conception calvinienne de l'histoire le déclin progressif qui s'est produit dans la diffusion de la vérité évangélique dès la disparition du Christ. L'histoire humaine a deux versants : le premier tend vers la Révélation parfaite en Christ (c'est le temps de l'ancienne Alliance) ; le second, après l'incarnation du Christ qui correspondait au zénith de la Révélation et de l'histoire, s'éloigne peu à peu de la lumière et fait, jusqu'à la Parousie, déferler l'humanité dans le chaos. Dans cette seconde phase, Dieu, par un conseil secret, laisse à Satan la haute main sur le monde et l'Eglise institutionnelle n'échappe

106. *Inst.*, IV, IX, 2.

107. *Inst.*, IV, IX, 3. Cf. J. Eck, *Enchiridion*, c. 2 B, 3 b.

108. *Inst.*, IV, IX, 4.

109. *Inst.*, IV, IX, 7.

110. *Inst.*, IV, IX, 8.

111. *Inst.*, IV, IX, 10-11 : « La fin de mon intention est de monstrier que le Saint Esprit a tellement gouverné les bons Conciles et chrestiens, qu'il a neantmoins permis qu'il y eust quelque infirmité humaine meslée, afin de nous apprendre qu'il ne nous faut point trop fier aux hommes ».

pas à cette emprise. Seuls les élus, connus de Dieu seul et formant donc un troupeau impossible à recenser, même s'il donne des signes visibles de son élection, sont préservés et rendus toujours plus parfaits¹¹². C'est donc la conception calvinienne de l'histoire qui nous permet de comprendre pourquoi, d'une part, les quatre premiers conciles, bien qu'ayant mieux que tous les autres reflété la Parole de Dieu, ne l'ont cependant pas fait sans que des éléments humains viennent s'y mêler et leur ôter le privilège de l'infailibilité ; et, d'autre part, elle nous explique pourquoi, les siècles passant, l'Église institutionnelle s'est de plus en plus éloignée de la Vérité, de sorte que ses promulgations conciliaires n'ont plus été crédibles. Ils se sont contredits souvent¹¹³ et il nous appartient de les passer au crible de l'Écriture pour savoir ce qu'ils ont bien ou mal résolu, « car il n'y a point d'autre loi certaine pour discerner »¹¹⁴.

Le Saint-Esprit (Luther l'avait déjà dit) n'est pas « lié et attaché » aux conciles, comme le prétendent les catholiques¹¹⁵. Veulent-ils d'autres preuves de leur caractère faillible que des témoignages historiques et scripturaires, ils en trouveront chez le pape Léon I lui-même, qui disait « plat et court » que le concile de Chalcédoine a pu errer et s'accordait en cela avec Grégoire de Nazianze¹¹⁶. La même défiance à l'égard de tout ce qui est humain conduit Luther et Calvin à relativiser le rôle des assemblées ecclésiastiques et à douter de leur pouvoir coordinateur dans l'Église. C'est bien, comme l'a judicieusement montré Roger Barilier¹¹⁷, aux deux grands Réformateurs qu'il faut faire remonter la critique du régime conciliaire et presbytérien-synodal.

Faire jaillir ce dernier de la pensée de Calvin, c'était l'interpréter de manière unilatérale et forcer les quelques remarques positives qu'il a faites, après une critique destructrice, au sujet du phénomène conciliaire.

Car ce n'est pas une volte-face qu'opère le Réformateur au paragraphe 13 d'*Institution* IV, IX, mais une complaisance devant les nécessités pratiques de l'organisation ecclésiastique. Il rédige ces lignes dans les années 1543-1545, deux ans après son retour à Genève (13 septembre 1541) et l'adoption difficile de ses *Ordonnances ecclésiastiques* par le magistrat et le consistoire (novembre 1541). Il avait, dans ces

112. *Inst.*, IV, IX, 8. Cf. D. FISCHER, *Calvin, historien de l'Église* (thèse), Strasbourg, 1980, IV^e partie, pp. 1026 à 1049 notamment.

113. *Inst.*, IV, IX, 9. Ailleurs (*Inst.* I, XIII, 5), Calvin note aussi que les anciens Pères ne s'accordaient pas toujours sur le problème trinitaire.

114. *Inst.*, IV, IX, 9. Dans de nombreux passages, Calvin fait remarquer que pour saint Augustin aussi, l'autorité de l'Écriture l'emportait sur celle des conciles ou des anciens Pères, C.O., 7, 318.379.645 ; 23, 120. 404 ; 27, 152.567 ; 28, 539.713, etc. Cf. L. SMITS, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, Louvain, 1957-1958, tome I, p. 169.

115. *Inst.*, IV, IX, 9.

116. *Inst.*, IV, IX, 11. Cf. LÉON I, *Epist.* 104, 2 ; 105, 3 ; 106, P.L. 54, 993. 1000. 1002 s. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Epist.*, 130 ad Procopium. P.G. 37, 226 A.

117. R. BARILIER, « De la souveraineté de Dieu à la souveraineté du nombre. Analyse critique du régime presbytérien synodal » dans *La Revue Réformée*, 1962/2, n° 50, pp. 1-26.

Ordonnances, fixé les réunions des pasteurs, une fois par semaine, pour des échanges sur des questions doctrinales, avec possibilité d'appel aux Anciens et droit de décision suprême réservé, en cas de contestation, au magistrat¹¹⁸. Tous les trois mois, les pasteurs devaient s'assembler pour examiner des problèmes relatifs à la discipline de leur ministère¹¹⁹. Ces *Ordonnances* n'avaient pu être adoptées lors de leur première rédaction, en 1537 : les autorités civiles voyaient d'un mauvais œil le pouvoir trop étendu que le Réformateur attribuait au bras ecclésiastique. Les nouvelles *Ordonnances* ne furent adoptées que grâce au contrôle qu'elles laissaient au magistrat sur l'Eglise de Genève¹²⁰. Le paragraphe 13 d'*Institution* IV, IX, introduit intégralement dans les esquisses antérieures, où il n'est parlé des conciles que de manière négative, porte donc la marque des efforts et des luttes de Calvin pour organiser l'Eglise de Genève, mais, aussi, il est lourd de l'expérience pastorale acquise quelques années auparavant à Strasbourg auprès de Bucser ; enfin, il est rédigé à la suite de plusieurs déceptions : l'échec de toutes les tentatives de conciliation entre catholiques et protestants à Augsbourg (1530), Haguenau, Worms, Ratisbonne (1540-1541), l'échec aussi des tentatives d'entente entre les protestants eux-mêmes à Marbourg (1529) et à Wittenberg (1536). Le climat de méfiance dans lequel s'organisa, dès 1541, la convocation d'un concile catholique¹²¹, qui, d'ailleurs, ne laissait à Calvin aucune illusion¹²², a contribué, avec tous les autres facteurs, à confirmer d'une part son attitude négative envers le phénomène conciliaire ou synodal et, d'autre part, l'a incité à chercher, pour l'Eglise protestante, le *modus vivendi* le plus adapté à sa survie. Il est fort possible aussi que le rôle joué en 1544, par la Congrégation des pasteurs, dans l'affaire Castellion, rôle insuffisant et impuissant, ait encouragé le Réformateur à rêver d'un concile vraiment efficace, où il ne soit plus nécessaire, pour régler les différends doctrinaux, de

118. F. WENDEL, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950, p. 51.

119. *Ibid.*

120. F. WENDEL, *op. cit.*, p. 31. Le cas Castellion a bien illustré le pouvoir du magistrat dans les débats doctrinaux. Lui seul en est venu à bout. Cf. F. WENDEL, *op. cit.*, p. 56.

121. H. JEDIN, *Histoire du Concile de Trente*, Paris-Tournai, 1965, tome I, p. 403.

122. Cf. *Lettre à M. de Falais* (sans date mais sans doute de l'automne 1545) : « Il nous fault preparer a voir beaucoup de pauvretés en l'Eglise chrestienne. Nous voyons la dissipation et le desordre tant confus qui y est a present. D'esperance d'amendement il n'y en apparoit point du costé du monde. (...) De remedier a la confusion tant horrible de laquelle le ciel et la terre crient, il n'en sera nouvelles » (éd. des lettres françaises de Calvin par J. BONNET, Paris, 1854, t. 1, pp. 135-136). Sa désillusion à propos des diètes d'empire apparaît aussi dans une lettre au même correspondant d'avril 1546 (*op. cit.*, p. 142) : « Et de mon costé, je quitte volontiers les dietes a ceux qui en sont friants, pour chose qu'on y face ». Il ne nourrissait pas plus d'espoir au sujet du Colloque de Poissy (1561) et, même, s'en méfiait comme d'un piège. Cf. D. FISCHER, « Calvin et la Confession d'Augsbourg » dans *Calvinus ecclesiae genevensis custos. Actes du Congrès Calvin de Genève, septembre 1982*, Frankfurt a/M, 1984, p. 268.

faire appel au magistrat. Pour prendre sa revanche sur des *Ordonnances ecclésiastiques* qu'il a dû modifier à son corps défendant, Calvin tient donc à mettre, dans l'*Institution*, les choses au point afin que nul ne se méprenne sur sa véritable pensée, et il écrit : « Certes, nous confessons tres-volontiers, que s'il se lève dispute de quelque article, il n'y a meilleur remède ne plus certain que d'assembler un concile de vrais Evesques pour en faire discussion »¹²³. Trois raisons principales à cela : d'abord, la décision ainsi prise aura plus de poids que si elle émanait d'une personne isolée ; ensuite, les évêques ou pasteurs peuvent, de cette manière, communiquer plus facilement entre eux, trouver des terrains d'entente et parer aux diversités doctrinales ; enfin, c'est ainsi que saint Paul conseille de procéder pour examiner la doctrine de chacun (1 Co 14, 29). Les conciles sont donc les meilleures remèdes contre l'hérésie et apparaissent ici comme les plus sûrs instruments d'unité. L'histoire montre qu'ils ont été « la façon ordinaire de conserver l'unité des Eglises depuis le commencement, toutes fois et quantes que le diable avoit commencé de machiner quelque chose »¹²⁴. Il n'est pas question ici d'un recours au magistrat comme à la dernière instance capable de trancher une controverse. Ce silence subsiste jusqu'à la dernière édition de l'*Institution*. Pourtant, les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1561 donnent au bras temporel le pouvoir de régler les querelles doctrinales dont un synode ne serait pas venu à bout : « S'il sortoit quelque differant de la doctrine, que les Ministres en traittent ensemble pour discuter la matière. Après (si mestier estoit) qu'ils appellent les Anciens et commis par la Seigneurie pour aider à appaiser contention. Finalement, s'ils ne pouvoient venir à concorde amiable pour l'obstination de l'une des parties, que la chose soit deferee au Magistrat pour y mettre ordre »¹²⁵.

123. *Inst.* IV, ix, 13.

124. *Ibid.*, où il écrit encore : « Davantage quand les evesques sont ensemble, ils ont plus de commodité de conférer et regarder ce qu'ils doivent enseigner, et en quelle forme, pour avoir conformité, afin que la diversité n'engendre scandale ». — Même idée dans les *Articles de la Faculté de Théologie de Paris* (1544), Remède xix : « Que les pasteurs s'assemblent, et qu'ils définissent par la Parole de Dieu ce qui est à tenir » (C.O., 7, 1-44 en latin). Il y expose aussi plus généralement sa doctrine relative aux conciles (Remède xxii) : même les conciles qui sont gouvernés par le Saint-Esprit sont contaminés d'éléments humains qui les font décliner à certains moments de la vérité.

125. *Les Ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève* (1561) C.O., 10 a, 91-124, art. 22. Les *Ordonnances* rejoignent donc ici la pensée de Luther, qui remettait au pouvoir temporel le soin de surveiller les divergences d'enseignement et de doctrine. Il faisait vraiment office de juge et de gardien de l'unité : « Wenne an einem Ort verschiedenartige Predigten gehalten werden, da sollen der Fürst oder die Stadt ein Einsehen haben und nicht zulassen, dass zweierlei Predigt in einem Lande oder einer Stadt sei, (um so) Uneinigkeit und Aufruhr zu verhüten. Man lasse beide Teile zu worte kommen und richte die Sache nach der gewissen Regel, nämlich nach der Schrift und Gottes Wort. Welcher Teil nun recht lehret, der Schrift und dem Wort Gottes gemäss, den lasse man bleiben ; wer aber unrecht lehret, wider die Schrift und Gottes Wort, den entlasse man. Aber ausrotten soll man ihn nicht » (W.A., 52, 838).

On a eu raison de caractériser la pensée de Calvin comme une pensée à double foyer, comme une *complexio oppositorum*¹²⁶. Car, s'il n'y a pas trace de cette affirmation des *Ordonnances ecclésiastiques* dans l'*Institution*, le rôle conféré, dans cette même œuvre, au magistrat laisse à penser que, au-dessus du ministère d'unité des conciles et des pasteurs ou évêques, il en existe un autre : celui du pouvoir civil. C'est lui qui, en définitive, semble tenir en main les rênes de l'Eglise et de l'Etat. Voici, en effet, ce qu'on lit dans le chapitre xx du quatrième livre de l'*Institution* consacré au pouvoir civil : la police terrestre est aussi indispensable à la vie que l'eau et la nourriture¹²⁷ ; les magistrats sont vicaires et lieutenants de Dieu et travaillent à son œuvre¹²⁸ ; ils sont « pasteurs du peuple », « gardiens de paix »¹²⁹. Calvin les honore autant que les ministres du culte et leur attribue même un pouvoir plus imprescriptible qu'aux chefs spirituels : « S'il faut obéir aux magistrats civils, même alors que leur domination serait confuse et perverse, on doit, en revanche, refuser obéissance au gouvernement spirituel lorsqu'il est "abastardi" car, dans ce cas, "on ne peut obéir à ses lois que quant et quant on ne se revolte contre Dieu". C'est ainsi qu'il est licite aux fidèles de rejeter le joug du pape »¹³⁰, mais non, ajouterions-nous, celui du prince ou du magistrat. Celui-ci est donc bien ministre d'unité dans l'Eglise, quoique seulement à titre exceptionnel¹³¹. L'organe qui assure quotidiennement la diffusion de la Parole, l'instruction et la discipline, dans l'Eglise, n'est ni le magistrat, ni le concile : c'est le ministre ordinaire de la Parole, l'*episcopè*, c'est-à-dire le pasteur.

III. LE MINISTERE D'UNITE DE L'EVEQUE OU DU PASTEUR

A la racine de la conception du ministère, chez Luther, se trouve non pas la notion de sacerdoce universel, mais celle, plus essentielle encore, de la *communio des saints*. L'Eglise est le corps mystique de ceux qui sont unis dans la foi et la charité. Le service réciproque, le partage des dons spirituels, l'intercession et l'entraide définissent la

126. C'est H. Bauke qui a été l'un des premiers à en parler (*Die Probleme der Theologie Calvins*, Leipzig, 1922, pp. 13-14). Il a été suivi par P. Barth, A. Ganoczy, R.E. Davies, W. Kolfhaus, K. Mc Donnell notamment. Ce dernier, dans son ouvrage *John Calvin, the Church and the Eucharist* (Princeton, 1967) expose avec une insistance particulière le caractère dialectique de la pensée calvinienne, rendu par les expressions : « bipolarité » (pp. 156-159), « concordia discordantium » (p. 157), « concordia oppositorum » (pp. 222, 225, 244, etc.), « logique ellipsoïdale » (p. 158).

127. *Inst.*, IV, xx, 3.

128. *Inst.*, IV, xx, 6.

129. *Inst.*, IV, xx, 22-24.

130. *Inst.*, IV, xx, 25. Voir aussi *Comm. Acta apostol. C.O.*, 41, 1-574 : Ac 23, 5. Cf. note 4 p. 530 de l'édition de l'*Institution chrétienne* par J.D. BENOÎT, tome IV.

131. *Ordonnances ecclés.*, art. 22.

notion de ministère. A la base de l'Eglise réelle et invisible, il y a donc une charité faite de bonnes œuvres, issue de la foi. C'est dans la sphère de l'œuvre, de l'action et du service qu'il faut situer, chez Luther, la notion du ministère. L'articulation entre foi et bonnes œuvres apparaît ici comme un élément essentiel de la pensée du Réformateur¹³².

Le ministère pastoral est donc, avant tout, celui des chrétiens qui forment le corps du Christ. Ils sont tous, à son exemple et en lui, prêtres et offrandes, les uns pour les autres. Ils le sont par imitation du Christ et par participation à son propre sacerdoce. Le croyant devient un seul corps avec son Seigneur et c'est par ce corps, par les chrétiens, que le Christ poursuit son action et se rend présent sur la terre et dans l'histoire. Le croyant est tellement uni à lui qu'il devient Christ pour les autres. C'est ainsi qu'il devient le lieu d'exercice de la prêtrise du Christ. En lui, Jésus est prêtre, victime, offrande, intercesseur, canal de justice, de bienfaits et d'unité pour les hommes. Dans ce sens, il y a bien, pour Luther, une prêtrise des chrétiens au sens sacrificiel : l'offrande sur la croix, accomplit une fois, se poursuit malgré tout dans la communauté où elle a son entière présence. Ce n'est pas la croix renouvelée, ni même prolongée ; c'est la croix actualisée, transposée ici et maintenant¹³³.

Ce ministère se situe dans la ligne des Apôtres : Christ leur a donné l'ordre de se laver les pieds les uns aux autres et d'annoncer la parole du pardon. C'est à leur suite que les croyants accomplissent ce commandement. Ainsi, chaque fidèle est un chaînon de la succession apostolique. Si l'Eglise vit, elle le doit, dit Luther, à la succession apostolique des fidèles¹³⁴. Dans ses *Résolutions des thèses de Leipzig*, le Réformateur note que le pouvoir des clefs a été remis, non à Pierre seul, mais à l'Eglise toute entière. Chaque croyant a pouvoir d'absoudre son frère et de lui annoncer l'Evangile du pardon¹³⁵. Cette participation des fidèles aux biens et prérogatives de l'Eglise s'opère sans l'intervention d'une quelconque institution ecclésiastique¹³⁶.

Ce qui nous rend tous participants à la prêtrise c'est, pour Luther, la nouvelle naissance et le don du Saint-Esprit, dont le baptême est le sacrement. Le baptême est la seule vraie consécration à la prêtrise¹³⁷.

132. W.A., 3, 259 : « Non in violentia, sed in amore regnum Christi inceptit et stat et perseverat ».

133. W.A., 10, II, 309 ; 11, 411 ; 12, 308 ; 17, II, 6. « Christus ist mein Priester worden, der hat für mich gebeten und erworben den Glauben und Geist, so bin ich nun auch ein Priester und soll weiter bitten für die Welt, dass Gott ihnen auch den Glauben gebe » (W.A., 10, II, 309).

134. W.A., 4, 169 : « Ecclesia semper nascitur et semper mutatur, in successione fidelium, alia et alia est Ecclesia et tamen semper eadem ». Cf. H. STROHL, *Luther jusqu'en 1520*, Paris, 1962, p. 294.

135. H. STROHL, *op. cit.*, p. 327.

136. H. STROHL, *op. cit.*, p. 297.

137. W.A., 6, 407 : « Demnach so werden wir allesamt durch die Tauf zu Priestern geweiht ». Et Aussi W.A., 17, II, 6.

Par ce sacrement, Christ devient prêtre dans tous les siens. Dans le traité *De instituendis ministris Ecclesiae* (1523)¹³⁸, il énumère les prérogatives de ce sacerdoce. Elles sont au nombre de sept : 1) annoncer la Parole, 2) baptiser, 3) célébrer la Cène, 4) exercer le pouvoir des clefs, 5) intercéder pour les autres, 6) s'offrir soi-même à Dieu en sacrifice vivant, 7) discerner les esprits¹³⁹.

Voilà ce qui fait du sacerdoce universel la condition de vie de l'Eglise et la source de vie pour le monde. Dans l'Eglise, le sacerdoce des croyants forme la *communio sanctorum* : il est source d'unité. Car, dans l'annonce de la Parole, le plus important, pour Luther, c'est l'annonce du pardon ou ministère de la réconciliation. Toute prédication doit être axée sur la réconciliation et devenir acte d'amour. L'absolution est le plus grand trésor de l'Eglise, et le prêtre est avant tout celui qui sait écouter l'autre et le réconcilier avec Dieu¹⁴⁰.

La réalité de la *communio sanctorum* s'exprime dans un sacrement : celui de l'eucharistie. C'est le sacrement de l'amour, le sacrement du frère. Dès 1519, époque où il prêche ces idées du haut de la chaire, Luther se trouve donc dans la ligne de saint Augustin et de saint Thomas¹⁴¹. Il y a, dans la doctrine eucharistique de Luther, un élément sacrificiel : les croyants distribuant la Cène offrent un sacrifice : celui du Christ auquel ils participent et qu'ils actualisent en devenant eux-mêmes offrandes d'amour, aliment et breuvage les uns pour les autres¹⁴². Ainsi, l'eucharistie devient sacrement de notre propre offrande : notre corps et notre sang sont unis à ceux du Christ et distribués avec les siens. Il y a plus, ici, qu'un sacrifice de louange.

C'est pour des nécessités pratiques que Luther confia à des ministres particuliers le soin d'exercer, en des lieux précis et de manière officielle, le sacerdoce de tous. Il constatait les ravages que faisaient, en Allemagne et en Suisse, les mouvements illuministes qui, justement, prétendaient se passer du ministère institutionnel et parfois de toute forme d'organisation. Le soin d'élire ces porte-parole du peuple chrétien, ces représentants du sacerdoce universel, Luther le confie au prince ou au magistrat. Il le remettrait volontiers à l'évêque, s'il réussissait à en trouver un qui soit fidèle à l'Évangile. Le magistrat, cependant, ne fait que reconnaître et confirmer la vocation que le pasteur tient de Dieu. Le ministère de la Parole exercé par une personne représentant le ministère de tous les chrétiens est institué par Dieu¹⁴³. Dans ce ministère pastoral particulier, il y a concours de deux vocations : celle que Dieu adresse au pasteur et celle que l'Eglise lui adresse

138. W.A. 12, 180. 311.

139. W.A., 11, 411 ; 12, 308.

140. W.A., 8, 184.

141. W.A., 2, 745. Saint AUGUSTIN : *Serm.* 227 P.L. 38, 1100. Saint THOMAS d'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 73, a. 4, ad 3um. Cf. aussi CALVIN, *Inst.*, IV. XVII, 44.

142. W.A., 11, 441.

143. W.A., 50, 647.

en confirmation, pour son *bene esse*. La communauté ou le magistrat atteste publiquement le choix divin par l'acte de l'ordination : elle confère au ministre, qui a déjà été « consacré » par son baptême, une mission, une délégation particulière¹⁴⁴. Cet acte ne confère pas de caractère au pasteur : celui-ci ne change pas d'état, ni même de fonctions ; il change seulement sa manière d'exercer les fonctions qui sont les siennes en tant que membre du sacerdoce universel. Il n'y a donc aucune différence d'essence, d'état ou de fonction entre le pasteur et le reste du peuple chrétien : il n'y a qu'une *autre manière* d'exercer le même sacerdoce. Le pasteur est un délégué de ceux qui ont le même sacerdoce, sans l'exercer de la même façon¹⁴⁵. L'imposition des mains n'est donc qu'un rite, célébré pour le bon ordre des choses. Il s'agissait pour Luther avant tout de préserver, par ce moyen, l'Eglise des fausses doctrines et des désordres de l'illumination¹⁴⁶. La conception de l'ordination sera très différente, nous le verrons, chez Melancthon et chez Calvin. Pour Luther, il faut noter que, même ordonné, tout pasteur demeure sous le contrôle de la communauté qui peut le destituer lorsqu'il a trompé sa confiance. Luther donne à la communauté le rôle de surveiller la pureté de la doctrine et de la prédication¹⁴⁷ : elle est, dans son ensemble, un corps épiscopal ou un évêque collectif. Dans le *De captivitate*, le peuple a même la charge d'organiser son culte et la constitution extérieure de l'Eglise selon les circonstances¹⁴⁸.

Luther avait fait plusieurs tentatives d'organiser en Allemagne la nouvelle Eglise évangélique. En 1522, de retour de sa retraite forcée à la Wartburg, il voulut donner une organisation paroissiale aux églises de Saxe, avec des services de prédication et des cours d'instruction religieuse. Il encouragea les croyants à se grouper en communautés auxquelles il donna le nom de *Gemeinden*. Elles avaient le droit de juger de la doctrine, de choisir leur pasteur et aussi de le destituer. Mais, la situation politique et sociale était alors trop houleuse pour que ces efforts réussissent. Des agitateurs religieux essayaient partout de soulever les masses. Si bien que Luther dut s'opposer à la violence des paysans contre leurs seigneurs, estimant de première importance que la prédication de l'Évangile ne soit pas entachée de désordres sociaux et de luttes d'intérêt. Mais, en conséquence, les paysans boudèrent les essais d'organisation ecclésiastique faits par le Réformateur, préférant se rallier aux meneurs anabaptistes ou autres. Si bien que les agglomérations rurales se montrèrent peu disposées à faire des efforts pour s'organiser en paroisses, pour instituer des services de prédication, ou encore entretenir des pasteurs. Luther, à la suite de

144. C'est pourquoi Luther peut dire : « Ordinare non est consecrare ». W.A. 15, 721.

145. W.A., 6, 657 ; 12, 189 ; 50, 633.

146. W.A., 6, 408 ; 11, 412.

147. W.A., 11, 401-416 : « Dass eine christliche Vesammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein und anzusetzen, *Grund und Ursach* aus der Schrift » (1523).

148. W.A., 6, 497-573. Particulièrement col. 504.

œs expériences, essaya encore en 1526 de rédiger un *Traité sur l'Ordonnance du culte*, insistant sur la nécessité d'avoir des cultes réguliers. Il reprenait aussi, dans cet écrit, son projet de groupements en paroisses, sans espérer toutefois en voir la réalisation en ces temps si troublés¹⁴⁹. C'est aussi dans ce but qu'il publia en 1529 son *Grand Catéchisme*, destiné aux prêtres et aux pasteurs. En 1543, il écrivit en outre un recueil d'exhortations pour les pasteurs : la *Kirchenpostille*. Ainsi, les ministres du culte se heurtèrent, au cours de ces années, à la résistance passive du peuple. Luther fut donc encouragé à remettre l'organisation des paroisses au prince et à ses conseillers, seuls assez intelligents et énergiques pour entreprendre cette tâche. « Il déconseilla, en 1526, à Philippe de Hesse, écrit H. Strohl, de mettre en pratique la constitution ecclésiastique d'allure presbytérienne et démocratique proposée par François Lambert d'Avignon » et trouva préférable de confier, pour plus de sûreté, l'administration des églises au prince chrétien. Ailleurs, à Strasbourg par exemple, le magistrat réussit pleinement dans sa tâche de réforme, d'organisation de l'Eglise et d'enseignement¹⁵⁰.

*

C'est dans le même sens que travailla Zwingli dans le canton de Zurich, avec succès. Calvin, par contre, qui désirait écarter autant que possible le pouvoir civil des affaires ecclésiastiques, se heurta, comme nous l'avons mentionné, à de nombreuses difficultés à Genève. Il semble que ni au cours de la génération de Luther, ni au temps de Calvin, les paroisses aient été assez mûres pour se passer du bras temporel et pour s'administrer elles-mêmes. Le ministère d'unité de l'Eglise évangélique demeurerait, en Allemagne, en Suisse et en Angleterre, celui du chef d'Etat. L'apprentissage de l'indépendance et de l'autogestion ne sera fait par l'Eglise réformée que sous la persécution, en France.

Hostile à l'ingérence du magistrat dans les affaires spirituelles, Calvin donna, plus encore que le Réformateur allemand, au ministère pastoral, le rôle de gardien de l'unité ecclésiastique. Sa doctrine du ministère est exposée en deux endroits de l'*Institution chrétienne*, dans le chapitre intitulé : « De la vraie Eglise, avec laquelle nous devons garder union, pource qu'elle est mère de tous les fidèles »¹⁵¹ et dans celui qui parle

149. W.A., 19, 72 ss. Il faut cependant mentionner ici le cas de Nicolaus von Amsdorf (+ 1565), ami de Luther, pasteur et superintendant de Magdebourg pendant les années 1524 à 1541 et qui fut, en janvier 1542, institué évêque de Naumbourg par Luther. Il avait été nommé par le prince électeur Jean-Frédéric de Saxe, contre l'élection du chapitre qui avait donné la préférence à Julius Pflug. Il fut le premier évêque luthérien d'Allemagne. Il perdit cette charge en 1547, lors de la guerre de Smalkalde, mais continua à promouvoir l'intégrisme luthérien. Cf. E.G. LÉONARD, *Histoire générale du Protestantisme*, Paris, 1961, tome I, pp. 83, 87, 218, 220, 233.

150. H. STROHL, *op. cit.*, p. 323. Cf. aussi E.G. LÉONARD, *op. cit.*, pp. 102-105, 200, 281.

151. *Inst.*, IV, 1, 5-22.

« Des Docteurs et ministres de l'Eglise, de leur élection et office »¹⁵² où, d'ailleurs, Calvin se répète beaucoup. Pour le Réformateur, le principe générateur de l'organisation ecclésiastique est la volonté de Dieu. C'est lui qui a voulu que l'Eglise soit gouvernée par des ministres¹⁵³.

Les ministères sont les instruments par lesquels Dieu habite parmi nous ; ils sont ses ambassadeurs et forment donc un lien entre Dieu et l'homme, entre l'homme et ses semblables. Ils sont générateurs d'édification et d'unité : « Dieu a conjoint son Eglise d'un lien, lequel il voyoit estre le plus propre à conserver l'unité, assavoir quand il a commis le salut et la vie éternelle aux hommes, afin qu'elle fust communiquée par leurs mains aux autres »¹⁵⁴. La finalité du ministère, c'est donc l'unité et l'édification de l'Eglise.

C'est pour que le ministère atteigne cette double finalité que Dieu lui confère le Saint-Esprit¹⁵⁵. Dieu a exalté la dignité de cet état « de toutes les louanges qu'il estoit possible, afin que nous l'ayons en estime comme une chose excellente dessus toutes les autres »¹⁵⁶. Paré de la volonté et de la force divines, l'office des ministres est la condition essentielle de vie et de croissance du corps ecclésial : « Car il n'y a ne la clarté du soleil, ne viande ne breuvage qui soit tant necessaire pour conserver la vie presente, qu'est l'office d'Apostres et de Pasteurs pour conserver l'Eglise »¹⁵⁷.

Remarquons que le Réformateur l'appelle bien un « état » et non simplement une « fonction ». Il ne s'agit pas du sacerdoce universel, mais bien de « ceux qui doyyent presider en l'Eglise, pour la regir selon l'ordonnance du Christ »¹⁵⁸. C'est un état de droit divin et institué à perpétuité¹⁵⁹. Jamais le gouvernement de l'Eglise n'a été exalté à ce point par Luther. Calvin en fait un véritable sacrement, un moyen

152. *Inst.*, IV, III, 1-16.

153. *Inst.*, IV, III, 1 : « Car combien que luy seul doit gouverner et regir en son Eglise, et y avoir toute preeminence, et que son gouvernement et empire se doit exercer par sa seule parole, toutesfois pource qu'il n'habite point avec nous par presence visible (Mt 26, 11) en sorte que nous puissions ouyr sa volonté de sa propre bouche, il use en cela du service des hommes, les faisant comme ses lieutenans ; non point pour leur resigner son honneur et supériorité, mais seulement pour faire son œuvre par eux, tout ainsi qu'un ouvrier s'aide d'un instrument ».

154. *Inst.* IV, III, 1.

155. *Inst.*, IV, III, 2 : « Il se fait aucunement present a son Eglise par eux, donnant efficace a leur ministère par la vertu de son Esprit, a ce que leur labeur ne soit pas vain. Voila donc comme la restauration des saints se fait. Voila comme le corps du Christ est edifié ». N'avoir plus de ministres, ce serait « couper la gorge a l'Eglise et mettre tout en desolation » (*Serm.* Dt 10, 8-11, C.O. 27, 27-28).

156. *Inst.*, IV, III, 3.

157. *Inst.*, IV, III, 2.

158. *Inst.*, IV, III, 4.

159. *Inst.*, IV, III, 3 : « Que nous n'ayons point en mespris et n'aneantissons point par nostre nonchalance la façon de gouverner l'Eglise par le ministere des hommes, que Iesus-Christ a institué pour durer a tousiours ».

par lequel Dieu se rend présent, parle et agit. Chez lui, l'Écriture et le ministère forment un couple absolument indissociable. A la différence de Luther aussi, le ministère, chez Calvin, est compris comme un ministère de « gouvernement ». Alors que pour le Réformateur allemand, il s'agissait du sacerdoce universel, Calvin entend par « ministère » tout autre chose : il lui donne une connotation de directivité, d'administration du trésor ecclésial, qui en fait nécessairement un état à part, privilégié et de droit divin. Voilà donc un élément *hiérarchique* qui est introduit dans l'ecclésiologie de Calvin et qui est absent en tant que tel chez Luther. Il appartient vraiment à l'esse, à l'être même, et non seulement au *bene esse* de l'Église¹⁶⁰.

Qui sont ceux qui doivent présider dans l'Église et la gouverner ? Paul énumère cinq types de ministères : les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs, les docteurs (Ep 4, 11). Pour Calvin, deux de ces offices sont nécessaires à l'Église jusqu'à la fin des temps : les pasteurs et les docteurs. Les trois autres n'ont été utiles qu'aux premiers temps de l'Église, ou réapparaissent exceptionnellement quand la nécessité le requiert : il s'agit des apôtres, des prophètes et des évangélistes. Au moment de la Réforme, Dieu a de nouveau suscité ces ministères, mais ils n'ont pas été institués pour demeurer perpétuellement dans l'Église¹⁶¹. Nous pourrions les interpréter comme des « ministères de démarrage », tandis que les deux autres (pasteurs et docteurs) apparaissent chez Calvin comme des « ministères d'entretien ou de conservation »¹⁶².

La différence entre l'office des docteurs et celui des pasteurs est la suivante : les docteurs n'ont point charge de la discipline, ni de l'administration des sacrements ; leur seule tâche est d'exposer l'Écriture¹⁶³. Les pasteurs ont la charge des docteurs et, en plus, celle de la discipline, des sacrements et de l'exhortation. Calvin fait un rapprochement entre pasteurs et apôtres, et entre docteurs et prophètes¹⁶⁴.

Donc, le ministère qui récapitule tous les autres et qui comporte encore un surcroît de responsabilités par rapport aux autres, c'est celui des pasteurs. En lui se déploie la plénitude des ministères de l'Église.

160. Remarquons ici la différence essentielle entre la doctrine du ministère chez Luther et celle qui apparaît chez Calvin. On peut dire sans exagérer que, pour Calvin, l'Église est structurée en plusieurs types de ministères, ou elle n'est pas. Cette structure appartient au dessein de Dieu ; elle est inhérente à la nature de l'Église.

161. *Inst.*, IV, III, 4.

162. Les *Apôtres* doivent répandre l'Évangile partout. Les *Prophètes* ont une « singulière révélation par dessus les autres ». Les *Évangélistes* sont des apôtres au second degré, et leur sont inférieurs en dignité.

163. *Inst.*, IV, III, 4. Cf. aussi le *Sermon sur l'harmonie évangélique* (C.O. 46, 10) : « La vérité de Dieu est soutenue par ce moyen, c'est à savoir qu'il y en ait toujours quelques uns réservés pour être docteurs au nom de Dieu, pour nous distribuer le trésor du salut, et pour ne souffrir point qu'on introduise ni faux métal, ni faux aloi, ni fausse monnaie en forme, ni en substance, et qu'on n'y déguise rien ».

164. *Inst.*, IV, III, 5.

Dans les paragraphes 5 à 16 d'*Institution* IV, III, Calvin expose alors sa doctrine du ministère pastoral. Il parle d'abord de la spécificité de ce ministère, puis des différents noms donnés à ceux qui exercent cette charge, enfin des conditions de leur élection et de leur intronisation.

Seul le ministère du pasteur peut se targuer des caractères suivants : la *pérennité* : il est institué par Christ pour durer à toujours, l'Église ne peut absolument pas s'en passer et ne le pourra jamais¹⁶⁵ ; la *succession apostolique* : être successeur des Apôtres, c'est prêcher l'Évangile et administrer les sacrements¹⁶⁶ ; une troisième caractéristique des pasteurs, qui les distingue des Apôtres, c'est que chacun d'eux a son *église délimitée*. C'est nécessaire au bon ordre¹⁶⁷. Cette organisation-là n'est pas inventée par les hommes, mais est instituée par Dieu : différents passages du Nouveau Testament nous montrent que les Apôtres assignèrent à chaque évêque et à chaque prêtre un lieu particulier¹⁶⁸.

Calvin utilise, pour caractériser cette charge, indifféremment les titres d'évêque, de prêtre, de pasteur, de ministre, suivant l'usage de l'Écriture où, dit-il, « tous ceux qui ont charge d'administrer la Parole sont là nommez Evesques »¹⁶⁹.

Pour assister les pasteurs, chaque Église a eu dès le commencement un conseil ou consistoire « de bons preudhommes, graves et de sainte vie, lesquels avoyent l'autorité de corriger les vices »¹⁷⁰. Ce conseil d'Anciens, élus parmi le peuple, demeure lui aussi une institution liée à tous les temps, parce que nécessaire au bon gouvernement de l'Église.

Le pasteur ne peut être appelé « diacre », car l'Écriture réserve ce titre spécialement à ceux qui doivent s'occuper des aumônes et des pauvres¹⁷¹. C'est pourtant, à notre avis, une distinction assez ambiguë, car, au nombre des devoirs du pasteur, Calvin inscrit, outre la charge d'administrer la Parole et de gouverner la communauté, celle de secourir les pauvres et même le don de guérir les maladies comme, dit-il, le recommande saint Paul aux Romains et aux Corinthiens.

Le pasteur est introduit dans sa charge au moyen de l'imposition

165. *Inst.*, IV, III, 3-4.

166. *Inst.*, IV, III, 6. : « Voilà une loy inviolable qui est imposée a tous ceux qui se disent successeurs des Apostres, laquelle ils doyyent observer a perpetuité : c'est de prescher l'Evangile et administrer les sacrements. Dont ie conclu que ceux qui negligent l'un et l'autre, fausement pretendent d'estre en l'estat Apostolique ». Dans ce § 6, Calvin étend le service de la Parole à l'exhortation, la correction fraternelle et l'exercice de la discipline.

167. *Inst.*, IV, III, 7 : « Ceste police est necessaire pour entretenir la paix des Eglises, assavoir qu'un chacun sache sa charge, afin qu'ils ne courent tous en un lieu pour troubler l'un l'autre, et que de là n'advienne confusion. (...) Ceste division des places se doit communement observer tant qu'il est possible, afin qu'un chacun, se tenant en ses limites, ne s'ingère point d'usurper la charge des autres ».

168. Calvin se réfère aux passages d'Ac 14, 22, Tt 1, 5, Ph 1, 1, Col 4. 17.

169. Tt 1, 5-7, Ph 1, 1, Rm 12,8.

170. *Inst.*, IV, III, 8.

171. *Inst.*, IV, III, 9.

des mains. La valeur attachée à cette cérémonie par le Réformateur est telle que le pasteur est placé, par ce moyen, dans la ligne des premiers Apôtres et des évêques de tous les temps. L'imposition des mains désigne vraiment ce ministère comme le ministère d'unité et d'édification par excellence de la communauté ecclésiale¹⁷². « Puisque nous voyons que les Apôtres l'ont eue en usage perpétuel, ce qu'ils ont observé tant diligemment nous doit estre au lieu de precepte »¹⁷³ : il n'y a, en effet, dans la bouche de Jésus, aucun commandement spécial touchant l'imposition des mains, et nous voyons ici quelle importance Calvin attachait à la tradition de l'Eglise primitive, puisque l'usage en vigueur parmi les Apôtres peut, à ses yeux, remplacer un ordre du Christ. C'est l'Esprit Saint qui a poussé les Apôtres à instituer cette cérémonie, car il a voulu se communiquer par son moyen. Il ne s'agit donc nullement d'un signe sans vertu : « Il n'a pas été vain ni frivole, car Dieu l'a fait valoir en y ajoutant sa grâce... L'efficace de son S. Esprit y est conjointe »¹⁷⁴. La cérémonie d'ordination a deux significations principales : être un acte d'oblation à Dieu du futur ministre et conférer l'assistance du Saint-Esprit.

Calvin a regretté que les *Ordonnances ecclésiastiques* ne parlent pas de l'imposition des mains. Leur édition de 1541 y faisait une courte allusion¹⁷⁵. Mais la nouvelle édition de 1561 n'en faisait plus mention du tout. Il semble que le Réformateur se soit heurté à l'opposition des conseils de Genève, qui redoutaient l'élément de superstition attaché à cette cérémonie et les références à l'ordination catholique romaine. Calvin avait essuyé les mêmes refus lorsqu'il voulut instaurer un service plus fréquent de communion eucharistique. Ce refus devait lui paraître d'autant plus grave qu'il avait, dans l'*Institution chrétienne*, accepté de ranger l'imposition des mains au nombre des sacrements¹⁷⁶. Sur ce point, le Réformateur suivait Melancthon, mais non Luther¹⁷⁷. Il apporte une seule restriction au désir d'en faire un sacrement : le fait qu'elle ne concerne pas tous les fidèles, mais seulement quelques-uns

172. *Inst.*, IV, III, 16.

173. *Ibid.*

174. *Serm.* 1 Tm 4, 14 (C.O. 53, 421).

175. *Ordonnances ecclésiastiques* (1541), C.O. 10 a, 18 : « Il seroit bon d'user de l'imposition des mains... moyennant que cela se fasse sans superstition... Mais pource qu'il y a eu beaucoup de superstition au temps passé et qu'il s'en pourroit ensuyvre scandale, on s'en abstient pour l'infirmité du temps ».

176. *Inst.*, IV, XIX, 28.

177. MELANCHTHON, *Apologia*, art. XIII, 11-12 : « Si autem ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum. Nam ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones, Rom. 1 (...). Item Esaiæ 55 (...) Si ordo hoc modo intelligatur, neque impositionem manum vocare sacramentum gravemur ». (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, op. cit., pp. 293-294). — *Inst.* IV, XIX, 28 : « Quant est de l'imposition des mains, qui se fait pour introduire les vrais Prestres et Ministres de l'Eglise en leur estat, ie ne repugne pas qu'on ne la reçoive pour Sacrement. Car c'est une ceremonie prise de l'Escriture, pour le premier ; et puis laquelle n'est point vaine, mais (comme dit S. Paul) est un signe de la grâce spirituelle de Dieu (1 Tm 4, 14). »

d'entre eux¹⁷⁸. Le ministère du pasteur est donc présenté, par Calvin, comme le ministère par excellence de l'Église, comprenant la plénitude du service divin. Nous serions amenés, ici, à opérer un renversement de la proposition d'A. Ganoczy, trop calquée, à notre avis, sur l'ecclésiologie catholique : il affirme que, chez Calvin, l'épiscopat est considéré comme le ministère pastoral par excellence et en plénitude¹⁷⁹ ; il faudrait dire, au contraire, que, pour le Réformateur, c'est le ministère pastoral qui est l'épiscopat en plénitude.

Sa position vis-à-vis d'un organe de surveillance et de coordination au niveau du corps pastoral peut assez bien être cernée dans la *Lettre au roi de Pologne*, de décembre 1554¹⁸⁰. Il y parle d'une organisation ecclésiastique qui aurait à sa tête un *Archiepiscopus* jouissant de la première place dans les synodes et favorisant l'unité des participants. Sa prééminence serait uniquement fonctionnelle : il n'aurait aucune qualité de plus que les autres pasteurs, ne pourrait donc étendre sur eux sa domination ni s'arroger une juridiction qu'ils n'auraient pas. Il serait donc un instrument d'unité purement formel, établi pour le bon ordre des choses. C'est la raison pour laquelle nous avons tenu à préciser que, de droit divin, la plénitude du ministère dans l'Église revient à la charge du pasteur. Archevêque et évêques provinciaux, dont parle aussi Calvin dans cette lettre, sont des pasteurs qui ont un rayon d'action particulier et doivent se préoccuper spécialement de la conservation du bon ordre¹⁸¹. Ils y sont délégués par le collège des pasteurs¹⁸² et ont donc en somme la même qualité que les pasteurs

178. *Inst.*, IV, XIX, 28 : « Ce que ie ne l'ay pas mis en conte avec les deux autres (sacrements), c'est d'autant qu'il n'est pas ordinaire ne commun entre les fideles, mais pour un office particulier ».

179. A. GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Église et du Ministère*, Paris, 1964, p. 389 : « Il semble que cette attitude positive du réformateur envers l'épiscopat, considéré comme le ministère pastoral par excellence et en plénitude, se soit maintenue pendant assez longtemps ». L'auteur semble plaquer la conception catholique de l'épiscopat, comme plénitude du sacerdoce, sur la pensée de Calvin.

180. *Epist. Regi Poloniae* (1554), C.O. 15, 333.

181. Voici le passage de la *Lettre au roi de Pologne*, C.O. 15, 333 : « Quemadmodum si hodie illustrissimo Poloniae regno unus praeeset Archiepiscopus, non qui dominaretur in reliquos, vel ius ab ereptum si arrogaret : sed qui ordinis causa in synodis primum teneret locum, et sanctam inter collegas suos et fratres unitatem foveret. Essent deinde vel provinciales, vel urbani episcopi, qui peculiariter ordini conservando intenti forent. Sicuti hoc natura dictat, unum ex singulis collegiis deligendum cui praecipua cura incumbat. » Calvin remarque, en note : « Hoc privilegium prudenter Noster uni concedit et simul episcoporum nomen et dignitatem minime respuit, quia aliter procedendo Poloniae reformationi ipse maxima et insuperabilia obiecisset obstacula. Talis erat regni constitutio et tam exigua regia potestas ut contradicentibus episcopis nihil omnino effici potuisset. » Cf. A. GANOCZY, *op. cit.*, pp. 389 ss.

182. A. GANOCZY, *op. cit.*, p. 390 : « Ce thème de l'unité est immédiatement contrebalancé par le thème de la pluralité : le primat de Pologne doit être seulement le premier entre égaux et n'exercer qu'une primauté fonctionnelle "inter collegas suos et fratres". Ainsi il ne dominera pas personnellement comme le fait le pape qui prétend à une primauté mondiale non fonctionnelle, mais impériale ».

chez Luther, qui, eux aussi, étaient délégués du peuple de prêtres que représentait pour lui le peuple chrétien. L'idée d'intendance épiscopale n'a pu faire son chemin à Genève, qui avait chassé son évêque (en 1534) et où le pouvoir civil tenait à conserver sa surveillance sur l'Eglise. Mais, comme nous l'avons vu, cette situation n'était pas celle que Calvin aurait voulue pour cette communauté. Il préconisait une séparation totale entre les deux domaines, mais n'a jamais parlé de mettre un évêque protestant à Genève. Notre connaissance de la question n'est pas assez profonde pour savoir si l'archevêque et les évêques provinciaux dont parlait Calvin au roi de Pologne devaient être permanents ou temporaires et avoir leur place en dehors des synodes. Il est possible que Calvin ait souhaité un régime ecclésiastique différent pour chaque pays et qu'un archevêque permanent dans l'Eglise de Pologne lui ait paru le plus adapté à sa situation. Pour l'Eglise de France, en tout cas, il n'est pas question d'archevêque permanent, ni d'évêques provinciaux à plein temps. Dans la *Confession de Foy* de 1559, inspirée par le Réformateur et destinée aux Eglises de France, ce sont les termes de « surveillant » et de « superintendant » qui sont utilisés¹⁸³. Mais l'on ne peut être surveillant qu'à titre exceptionnel et pour un certain temps¹⁸⁴. Quant au titre de « superintendant », il est fort controversé : le Synode national de Gap (1603) l'a appliqué à « tous ceux qui ont quelque charge dans l'Eglise »¹⁸⁵, ce qui, évidemment, ne veut pas dire que Calvin lui-même l'ait entendu ainsi. Mais la *Discipline ecclésiastique* de 1559, elle, établit un lien sans équivoque entre l'office de présider et la réunion de synodes généraux ou provinciaux¹⁸⁶. Un pasteur n'est président que d'un synode et le temps d'un synode. Dans la *Confession de Foy*, l'unique épiscopat de Jésus-Christ est bien affirmé, comme aussi l'égalité de tous les pasteurs : « Tous vrais Pasteurs en quelque lieu qu'ils soyent, (ont) mesme autorité et egale puissance sous un seul chef, *seul souverain et seul universel*

183. *Confession de Foi des Eglises de France* (1559), C.O. 9, 750 : « Nous croyons aussi qu'il est bon et utile que ceux qui sont eleus pour superintendans avisent entr'eux quel moyen ils devront tenir pour le regime de tout le corps : toutesfois ne declinans nullement de ce qu'il nous en a esté ordonné par nostre Seigneur Iesus : ce qui n'empesche point qu'il n'y ait quelques statuts particuliers en chacun lieu selon que la commodité le requerra. » (art. 28).

184. *Ibid.*, art. 27 : « Nous croyons que nul ne se doit ingerer de son autorité propre pour gouverner l'Eglise, mais que cela se doit faire par election, entant qu'il est possible et que Dieu le permet. Laquelle exception nous adions-tous notamment pource qu'il a fallu quelques fois, et mesmes de nostre temps, auquel l'estat de l'Eglise estoit interrompu, que Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire, pour dresser Eglises de nouveau, lesquelles estoient en ruine et desolation. » (C.O. 9, 750.)

185. Cf. W. NIESEL, *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zollikon-Zürich, 1938, 1^{re} éd., p. 73, note 7.

186. *Discipline ecclésiastique* (1559), art. 2 : « Qu'un President en chacun colloque ou Synode sera esleu d'un commun accord pour presider au colloque ou Synode et faire ce qui y appartient : et finira ladite charge avec chacun colloque ou Synode et Concile. » (W. NIESEL, *op. cit.*, p. 76.)

Evesque Jesus-Christ »¹⁸⁷. Nous pensons avoir attiré l'attention sur l'interprétation abusive, à notre avis, que fait A. Ganoczy de l'ecclésiologie calvinienne dans sa partie consacrée à l'épiscopat chez Calvin¹⁸⁸.

*
**

Il nous faut, à présent, lier la gerbe. La première conclusion qui s'impose, après cette étude sur le ministère d'unité chez Luther et Calvin, est le manque de contours précis de leur pensée. Ils n'ont eu ni l'un ni l'autre l'ambition d'élaborer une réflexion systématique sur le ministère dans l'Eglise en tant que ministère d'unité. Si cette préoccupation de l'unité et de ses instruments se trouve répartie dans toute leur théologie, il n'en reste pas moins que, à vouloir forcer leur pensée, nous risquons de plaquer sur elle un problème qui nous préoccupe aujourd'hui, mais qui, de leur temps, n'était pas le problème majeur.

La pensée des deux Réformateurs est restée, à ce sujet, inachevée, mais c'est pour cela qu'elle est si multiforme, si riche de possibilités et si ouverte sur l'avenir. La formulation de notre titre, qui suggérait non pas un seul, mais plusieurs ministères d'unité dans l'Eglise, semble être la plus adéquate. Chez Luther, l'agent principal de la *communio sanctorum* n'est pas un élément humain ou terrestre, c'est l'Esprit Saint. Lui seul permet à l'Evangile même d'être compris et de rassembler les croyants dans une doctrine et un amour communs. Car la référence à l'Ecriture participe aussi de l'économie de la Chute. La *sola Scriptura* ne peut devenir base d'unité que par une grâce spéciale ; autrement elle reste lettre morte et devient même source de division. Cette remarque vaut aussi pour Calvin¹⁸⁹. La *communio sanctorum* inspirée par l'Esprit et par l'Evangile est pape, évêque et pasteur chez Luther. De droit divin, aucun ministère personnel ne peut être ministère d'unité s'il n'est l'expression du ministère général de tous les croyants. Pour l'organisation extérieure de l'Eglise et son *bene esse*, un chef suprême ne serait pas impensable. Mais il serait inefficace¹⁹⁰. Le seul qui, de droit divin, peut remplir ce rôle, est le pouvoir impérial. C'est à lui que Luther remet les rênes de la chrétienté. *Le Saint-Esprit, l'Ecriture, le peuple*

187. *Confession de Foi*, C.O., 9, 749 : « Nous croyons tous vrais Pasteurs en quelque lieu qu'ils soyent, avoir mesme autorité quant à exercer leur office chacun en son lieu, et esgale puissance sous un chef, seul souverain et seul universel Evesque, Iesus Christ. Et pour ceste cause que nulle Eglise ne doit pretendre aucune domination et seigneurie sur l'autre. » (art. 26).

188. A. GANOCZY, *op. cit.*, pp. 386-400.

189. *Inst.* IV, IX, 13. Voir aussi le *Sermon* sur Dt 4, 36-38, C.O. 27, 219-220 : « Et ainsi apprenons de regarder du tout a la bonté de Dieu, quand il est question de l'estat de l'Eglise, et que nous ne soyons pas esperdus : si selon les hommes nous la voyons comme abattue, et qu'elle soit tellement diminuee, que ce ne soit quasi rien : que nous ne laissions point de tousiours avoir bon courage, attendans que nostre Dieu accomplisse ce qu'il a fait de tout temps. Car il faut que la façon de remettre l'Eglise au dessus et de la conserver soit miraculeuse quant aux hommes. »

190. *Supra*, p. 19.

des croyants et ses représentants, le prince enfin, voilà chez Luther les différents instruments d'unité dans l'Eglise.

La pensée de Calvin nous a paru intéressante parce qu'elle se rapproche de la doctrine catholique du pouvoir pontifical sans l'avouer. Nous sommes persuadée que le Réformateur n'en combat que les caricatures. Celui qu'on appelle le *pape* et qui « reçoit luy seul a part, et en commun avec les autres, ce qui n'est donné aux autres sinon a tous ensemble »¹⁹¹, s'il se montre digne évêque et ministre de la Parole, est vraiment, aux yeux de Calvin, l'expression de l'unité de l'Eglise et son serviteur. Calvin est prêt aux plus téméraires concessions, sauf à la dernière, celle d'accepter que l'évêque de Rome, à son époque et depuis belle lurette, soit un pasteur digne de ce nom¹⁹². Mais qu'il le devienne un jour, voilà toute l'argumentation polémique de Calvin remise en question. D'autant plus que, dans certain projet d'organisation ecclésiastique, apparaît sous sa plume le titre d'« archevêque unique », placé à la tête d'un royaume pour en assurer la « sainte unité »¹⁹³. Figurer ici la pensée de Calvin serait la trahir. S'il a écrit ceci, il a également affirmé que les *conciles* étaient le meilleur moyen de conserver l'unité et il l'a dit du *pouvoir civil*¹⁹⁴. Comme pour Luther, plusieurs instruments d'unité apparaissent chez Calvin. Mais celui qui se situe le plus étroitement dans la volonté du Christ et dans la succession apostolique est le ministère du *pasteur*. Tous les autres instruments d'unité ne valent que par celui-ci. L'évêque catholique est ramené du plan diocésain au plan paroissial ; mais c'est le même ministre et Calvin l'appelle « pasteur ». Il exprime la plénitude du sacerdoce et reçoit, par l'imposition des mains, rien moins que le sacrement de l'ordre. C'est avec stupéfaction, mais non sans joie, que l'on découvre, entre la théologie de Calvin et celle du catholicisme, des réalités communes sous des noms différents.

Bibliographie

- ALLMEN, J.J. von, « Ministry and Ordination according to reformed Theology » dans *Scottish Journal of Theology*, 25 (1972), pp. 75-88.
- AVIS, P., *The Church in the Theology of the Reformers*, Atlanta, John Knox Press, 1981.
- BARILIER, R., « De la souveraineté de Dieu à la souveraineté du nombre. Analyse critique du régime presbytérien synodal » dans *La Revue Réformée*, 50 (1962), n° 2, pp. 1-26.
- BLANDENIER, J., « Calvin et les ministères de l'Eglise » dans *Ichthus*, 43 (1974), pp. 21-28.
- BOLT, R.G., *The Conception of the Ministry and the Nature of Ordination in the writings of John Calvin* (Thèse), Pittsburgh, 1961.

191. *Supra*, p. 20.

192. *Supra*, pp. 24-25.

193. *Epistola Regi Poloniae, op. cit.*, cf. *supra*, n. 181.

194. *Supra*, pp. 31-32.

- BOON, R., « Episcopaat en successie in de kritiek der reformatie » dans BOON, R., *Apostolisch ambt en reformatie. Primair probleem der oecumene*, Nijkerk, 1965.
- CADIER, J., « Calvin and the Union of the Churches » dans *La Revue Réformée*, 13, n° 52 (1962), pp. 11-20.
- COCHRANE, A.C., « The mystery of the continuity of the Church : a study in reformed symbolics » dans *Journal of Ecumenical Studies*, 2 (1965), pp. 81-96.
- EASTWOOD, C., *The priesthood of all believers. An examination of the doctrine from the Reformation to the present day*, London, The Epworth Press, 1960.
- ELLINGSEN, M., « Luther's Concept of the Ministry: The creative Tension » dans *Word and World*, 1 (1981), pp. 338-346.
- FOX, H., « Calvinisches Denken in der Lehre Thuriens vom Bischofsamt » dans FOX H., *Die Theologie Max Thuriens. Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog*, Trier, Paulinus-Verlag, 1971, pp. 33-35.
- GANOCZY, A., *Calvin, théologien de l'Eglise et du Ministère*, Paris, Cerf, 1964.
- d° « La structure collégiale de l'Eglise chez Calvin et au deuxième Concile du Vatican » dans *Irenikon*, 38 (1965), pp. 6-32.
- d° « Splendours and miseries of the Tridentine doctrine of the ministries » dans *Office and ministry in the Church*, New York, 1972.
- d° *Amf und Apostolizität. Zur Theologie des kirchlichen Amtes bei Calvin auf dem Hintergrund der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion*, Wiesbaden, Franz-Steiner Verlag, 1975.
- HAENDLER, G., *Amf und Gemeinde bei Luther im Kontext der Kirchengeschichte*, Stuttgart, Calwerverlag, 1979.
- HÖPFL, H., *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, 1982.
- JACOBS, M., « Luther über die weltliche Obrigkeit. Der Staat zwischen dem Reich Gottes und den weltlichen Ordnungen » dans *Gesch. Wissensch. Unterr.*, 34 (1983), n° 11, pp. 671-695.
- KAMIYAMA, S., *Calvin's doctrine of the Church as corpus Christi* (Thèse), Holland/Mich., Western Theological Seminary, 1980.
- KANTZENBACH, F.W., « Calvins Reich Gottes Politik » dans KANTZENBACH, F.W., *Christentum in der Gesellschaft*. Bd. 2 : *Reformation und Neuzeit*, Hamburg, Siebenstern Taschenbuch-Verlag, 1976, pp. 92-99.
- KUIPER, R.V.C., « Het profiel van een bisschop volgens Johannes Calvijn » dans *Het bisschopsamt*, Baarn, Amboeoken, 1976, pp. 46-77.
- LESTRINGANT, P., « Les ministères dans l'Eglise » dans *Les Cahiers Calvinistes*, 17 (1963).
- LODS, M., *Le Ministère d'Unité*, Paris, 1976.
- LOHSE, B., « Lehrentscheidungen ohne Lehramt. Die Konkordienformel als Modell theologischer Konfliktbewältigung » dans *Kerygma und Dogma*, 26 (1980), n° 3, pp. 174-187.
- MC DONNELL, K., « The ecclesiology of John Calvin and Vatican II » dans *Religion in Life*, 36 (1967), pp. 542-556.
- MÜLLER, G., *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh, 1980.
- MC NEILL, J.T., *Unitive Protestantism. The ecumenical spirit and its persistent expression*, Richmond, J. Knox Press, 1964.
- MORREL, G.W., *The catholicity of Calvin's doctrine of the Church* (Thèse), Berkeley, 1964.
- NEUSER, W., *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, Göttingen, 1980.
- NIJENHUIS, W., « Der ökumenische Calvin: Calvin, Luther und das Luthertum » dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 34 (1980), n° 3, pp. 191-212.
- NIESEL, W., « John Calvin on Church Order » dans JOHNSON, R.C., éd., *The Church and its changing Ministry. General Assembly Special Committee on the Nature of the Ministry. The United Presbyterian Church in the USA*, 1961 et dans NIESEL, W., *Die Theologie Calvins*, 1956.
- PORTER, L.B., « Luther on Church Unity. The Commentary on Galatians, 1535 » dans *Mid-Stream*, 20 (1981), pp. 159-176.

- ROCHLER, W., *Martin Luther und die Reform als Laienbewegung*, Wiesbaden, Steiner-Verlag, 1981.
- ROGGE, J., « Die Botschaft Zwinglis für die Kirche heute » dans *Zwingliana*, 15 (1982), pp. 571-582.
- ROUX, H., « Le ministère d'Unité dans l'église locale et l'épiscopat en perspective réformée » dans *Etudes Théologiques et Religieuses*, 51 (1976), pp. 39-57.
- SCHUMMER, L., *L'ecclésiologie de Calvin à la lumière de l'ecclēsia mater. Son apport aux recherches ecclésiologiques tendant à exprimer l'unité en voie de manifestation* (Thèse), Bruxelles, 1978.
- d° *La communio sanctorum dans les confessions de foi et les catéchismes réformés du XVI^e siècle*, Genève, 1982.
- SCHÜTTE, H., *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart, sowie in Dokumenter oekumenischer Gespräche*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1974.
- STAUFFER, R., « Calvin, pionnier de l'unité chrétienne » dans *La Revue Réformée*, 21 (1970), pp. 1-17.
- d° « L'ecclésiologie de Jean Calvin » dans *Positions Luthériennes*, 25 (1977), pp. 140-154.
- TADATAKA, M., *The ecclesiology of Theodore Beza. The reform of the true Church. « Travaux d'Humanisme et Renaissance »*, 166, Genève, Droz, 1978.
- STEIN, W., *Das kirchliche Amt bei Luther*, Wiesbaden, 1974.
- VERGHES, P., « Authority in the Church: an orthodox perspective on the Reformation » dans *Mc Cormick Quarterly*, 21 (1967-1968), pp. 136-150.
- VOELTZEL, R., « Les ministères de direction dans les églises de la Réforme au XVI^e siècle » dans *Revue de Droit Canonique*, 23 (1973), pp. 127-145.
- WEBER, O., *Die Einheit der Kirche bei Calvin* dans *Calvinstudien*, 1959 et Neukirchen, 1960.
- d° « Kirchliche und staatliche Kompetenz in den Ordonnances ecclésiastiques von 1561 » dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 44 (1964), pp. 336-347.
- d° *Calvins Lehre von der Kirche*, Neukirchen, 1968.
- WEERDA, J., *Zur Theologie der Kirchenordnung bei Calvin* dans *Calvinstudien*, 1959 et Neukirchen, 1960.