

L'Église, communauté ou institution? L'héritage ecclésiologique de Calvin

Autor(en): **Ganoczy, Alexandre**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **27 (1977)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381094>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'ÉGLISE, COMMUNAUTÉ OU INSTITUTION? L'HÉRITAGE ECCLÉSIOLOGIQUE DE CALVIN *

Quand on parle aujourd'hui d'Eglise, il est impossible de passer sous silence le mouvement communautaire qui caractérise de plus en plus la civilisation industrielle dans laquelle nous vivons. Nos contemporains, sollicités à l'extrême par les collectivités dans lesquelles ils sont obligés de jouer simultanément plusieurs rôles, aspirent à être enfin eux-mêmes. Ils cherchent à reprendre souffle à partir de leur sphère personnelle, élargie tout juste à un groupe de gens qui partagent les mêmes idées. Souvent, ce groupe prend même le pas sur la famille. C'est lui qui s'impose comme le lieu de personnalisation et de repersonnalisation par excellence, comme le milieu à l'échelle humaine où chacun peut espérer se sentir à l'aise, connu, accepté, soutenu, porté par les autres. Là, l'échange et la communication échappent aux schèmes et aux contraintes de la collectivité omniprésente : *liberté* devient réalité vécue. On a la possibilité de s'exprimer spontanément, d'essayer sa créativité, d'entrer dans un jeu de responsabilités convergentes. Enfin, cette communauté à l'échelle humaine permet la fête, la "fête intime" : temps de dépassement de soi et de ses entraves. On émet et on reçoit : les libertés se communiquent et se stimulent mutuellement.

L'Eglise ressemble-t-elle à un tel milieu de liberté? Se présente-t-elle du moins comme une confédération de communautés à l'échelle humaine qui consentent à s'ouvrir les unes sur les autres? Ou voyons-nous en elle plutôt une société dont la seule force consiste dans la permanence et la solidité de ses institutions?

L'observateur impartial de notre vie sociale et ecclésiale est bien contraint à admettre que l'aspiration communautaire n'a pas toujours et chez tous la priorité. Nombreux sont ceux qui voient la vocation de l'Eglise pour une bonne part dans le courage de demeurer institutionnelle, institution solide dans une époque où tout s'effrite, se décompose, renie son passé, perd ses contours, son profil particulier et finalement son identité. Qui oserait affirmer que dans un monde institutionnalisé et organisé, du plan local, "cantonal", jusqu'au plan planétaire, c'est justement l'Eglise qui doit renoncer à être un système englobant, une société ayant un but clair et précis, se distinguant de toute autre société et possédant une doctrine, une morale et des méthodes d'action qu'il n'est pas bon de vouloir réviser sans cesse au gré des besoins personnels ou des aspirations de groupe?

* Conférence prononcée à la Faculté de théologie de Genève le 5 février 1977.

A ce point bien précis de ces réflexions préliminaires, je serais tenté d'introduire aussi le problème confessionnel et, partant, œcuménique. Car les deux aspirations mentionnées, la communautaire aussi bien que l'institutionnelle-traditionnelle se heurtent l'une contre l'autre dans bien des secteurs de nos Eglises. Qui ignorerait que dans beaucoup de communautés de base chrétiennes les barrières confessionnelles perdent toute signification et qu'on y pose rarement la question de la fidélité dogmatique. La priorité du vécu et de la praxis balaie les barrières. On se retrouve dans l'élan de l'œcuméné anticipée. De l'autre côté, qui ignorerait le drame des pasteurs et des théologiens qui ne peuvent pas croire que les traditions confessionnelles aient perdu toute leur importance, que Luther, Zwingli, Calvin, les théologiens du Concile de Trente et de l'école orthodoxe slavophile par exemple soient en tout point et définitivement dépassés, que le christianisme doive désormais repartir à zéro et se réinventer en déchiffrant seulement ces fameux signes des temps.

Que ces quelques mots de problématisation suffisent pour esquisser l'horizon dans lequel je voudrais tenter une relecture de l'ecclésiologie de Calvin, en l'interrogeant sur l'héritage utile ou inutile qu'elle peut nous présenter. Cette relecture est motivée par deux considérations. Premièrement par la pensée que Calvin ne peut pas être indifférent à des chrétiens de Genève. Même ceux qui l'ignorent ou se croient obligés d'en parler le moins possible, portent probablement en eux-mêmes, à quelque niveau de leur conscience, des vestiges de religiosité ou de culture calvinienne. Deuxièmement : si les recherches que j'ai faites sur les rapports entre Calvin et Vatican II, plus exactement sur certains points de réforme calvinienne qui correspondent à des aspects ecclésiologiques mis en valeur par le Concile, il faut qu'on admette quelque chose comme une contribution posthume du réformateur français à une conception catholique de l'Eglise, devenue grâce au Concile en principe à la fois plus biblique et plus moderne. Au moins ici, on peut parler d'un héritage ecclésiologique de Calvin et de son effet stimulant ; même si les membres du Concile n'en étaient pas – sauf exception – conscients.

Quant au contenu de mon exposé, trois points principaux y seront traités : la question de l'identité ecclésiale, celle du caractère ministériel de l'Eglise, enfin celle de l'autorité dans l'Eglise.

1. *Qu'est-ce que l'Eglise ?* Quelle est son essence, son identité ? En quoi se distingue-t-elle de toute autre société ou communauté ? Y a-t-il une ligne de frontière claire et distincte au-delà de laquelle la constatation s'impose : ceci n'est plus Eglise, ce n'est plus l'Eglise chrétienne ?

Nous savons que de telles questions n'étaient pas pour Calvin des questions de pure théorie. Elles surgissaient d'un double refus pratique : refus d'un modèle d'Eglise institutionnalisé à l'extrême auquel s'attachaient les partisans inconditionnels de la papauté, refus aussi d'une communauté de purs, d'illuminés et de régénérés qui seule méritait, aux yeux de certains anabaptistes de l'époque, le nom "Eglise de Dieu" ou "Eglise de l'Esprit Saint".

C'est dans ce sens que le jeune réformateur parle dans sa réponse au cardinal Sadolet de "deux sectes"¹. La "secte" des papistes s'oppose violemment à la "secte" des spirituels par le fait qu'elle voit l'identité ecclésiale dans ses structures hiérarchiques et nullement dans une sorte de "génération spontanée" de communautés d'enthousiastes. Mais elle s'accorde avec elle (les extrêmes se touchent !) dans le même vice : la *séparation de la Parole et de l'Esprit*. Les inconditionnels de la papauté s'arrogent le monopole de posséder et d'administrer l'Esprit par voie de juridiction. C'est au nom de l'Esprit par exemple que des dogmes infaillibles sont décrétés, et ce qui est décrété – voilà le vice ! – ne correspond pas nécessairement à ce qui est contenu dans la Bible, témoignage pourtant unique pour connaître la Révélation de Dieu. L'institution ecclésiastique s'érige donc, par son appel à l'Esprit, en juge de la Parole. Elle se comporte en maîtresse souveraine de celle-ci au lieu de se mettre à son école.

Quant à l'autre "secte", celle des spirituels, leur enthousiasme les prive de la patience indispensable pour faire une lecture approfondie, qui soit aussi une lecture "en Eglise" de l'Ecriture. Leur monde est celui des révélations privées, des inspirations accordées sans aucun intermédiaire humain à l'âme isolée. Là encore la Parole se trouve séparée de l'Esprit et soumise, par là même, à des jugements arbitraires.

Comment réagit Calvin ? On pourrait croire qu'il prend, en réformateur de la "seconde génération", la voie du juste milieu entre l'extrême droite romaine et l'extrême gauche spiritualiste. Il n'en est rien. Bien que le problème posé soit en grande partie pratique (il s'agit en effet de prendre parti), la réponse de Calvin cherche à dégager *un critère* théologiquement réfléchi. Ce critère sera la *corrélation* entre les deux principes "Parole" et "Esprit" c'est-à-dire une relation de réciprocité, un conditionnement mutuel. Ce qu'apporte la Parole à l'identité de l'Eglise, l'Esprit ne peut pas le donner. C'est la révélation historiquement attestée de la vérité de Dieu pour les hommes. Inversement, l'action de l'Esprit ne peut pas être assumée par la Parole écrite : saisir les lecteurs et les auditeurs par l'intérieur, leur inspirer une compréhension des textes qui soit à la fois correcte, existentiellement

¹ "A duabus sectis oppugnantur, quae inter se plurimum videntur habere discriminis. Quid enim papae simile in specie cum Anabaptistis?" (OS 1,465).

efficace et facteur de rassemblement en Eglise. Au contraire, là, où la Parole et l'Esprit sont en corrélation, il se produit à la fois témoignage externe et interne de la révélation de Dieu, la lettre de l'Écriture devient lettre vivante et la vie insufflée par l'Esprit s'oriente sur ce qui est clairement attesté. L'Eglise véritable se réalise comme le fruit de cette interaction². Voilà pourquoi celle-ci est requise tant pour la prédication que pour l'administration des sacrements, les deux "notes" classiques de l'identité ecclésiale selon la tradition de la Réforme³.

Aujourd'hui, le théologien serait tenté de dire que cette pensée calvinienne ne nous aide vraiment que si elle intègre la réalité de l'*exégèse scientifique*, de la lecture historico-critique des témoignages bibliques. Ni l'Eglise-institution avec son magistère doctrinal, ses directives et ses encycliques, ni la communauté de base avec sa soif d'intimité, d'expérience spirituelle et de dialogue ouvert ne peuvent se contenter d'une interprétation préscientifique, non critique, fondamentaliste, fantaisiste ou harmonisante de l'Écriture. Notre situation est autre que celle des réformateurs. Certes, Calvin a fait beaucoup plus que Luther, pour élaborer une science exégétique philologiquement solide. En cela, il fut peut-être même un pionnier de l'évolution ultérieure. Cependant, il ne disposait pas encore des acquisitions de la critique textuelle, littéraire et historique qui nous permettent aujourd'hui de savoir plus exactement ce que les différents auteurs du Nouveau Testament entendaient par exemple par "règne de Dieu" ou par "Évangile" ou par "Parousie". Des théologiens d'aujourd'hui ont au contraire à la fois la possibilité et la volonté de passer par la porte de l'exégèse critique pour cerner la vérité de la Révélation. Car il leur est concevable que l'Esprit de Dieu veuille se manifester jusque dans des progrès techniques de sciences bibliques. Mais si l'état spécifiquement moderne de la recherche dans ce domaine se trouve intégré dans nos essais de réaliser l'Eglise chrétienne pour notre temps, alors l'interaction calvinienne entre Parole et Esprit peut nous être d'une réelle utilité.

Mais poussons l'interrogation de l'héritage ecclésiologique de Calvin plus loin. Il apparaît que le réformateur, dans son désir de définir l'identité ecclésiale, avait introduit un critère qui risque de nous gêner considérablement. Il s'agit de la *prédestination double*, ou — pour employer un langage plus diplomatique — du dessein d'élection éternel et secret de Dieu. Cette idée n'est pas une trouvaille de Calvin. Il l'a héritée de Martin Bucer et, au-delà de lui, des théologiens contestataires du Moyen Age finissant, comme par exemple Wicleff et Hus. Il serait inutile de ressasser ici tout le mal que des théologiens catholiques ou même réformés comme Karl Barth

² Cf. OS 1,466.

³ V. CR I (1536), Epistola ad Franciscum I (OS 1,31) ; CR I, c. II (OS 1,91).

ont dit de la théorie calvinienne de la réprobation, systématisée et radicalisée encore par Théodore de Bèze. Retenons seulement l'intention profonde de Calvin qui n'était autre que souligner l'*initiative* indispensable de Dieu "dans le Christ" pour faire l'Eglise. N'est pas membre d'Eglise qui le veut. Il faut une invitation, une vocation, un geste d'accueil, en somme la "*grâce prévenante*" de Dieu pour que naisse un nouveau membre d'Eglise. L'assemblée des fils de Dieu n'est possible que par ce geste divin d'élection, d'adoption et d'insertion qui transforme une foule d'étrangers en une fraternité de croyants. Ce geste divin est essentiellement *christocentrique*. Il possède son point d'insertion historique dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth. Il ne devient donc effectif et efficace que par une *foi* dans la signification salutaire de Jésus le Christ. Là, où Dieu accorde avec son élection la foi dans le Christ, il se crée une communion, mystérieuse mais réelle, entre le Christ et l'élu. Alors la comparaison du corps, ce système bio-psychologique, avec ses organes divers et complémentaires, apparaît comme fondé sur le réel.

La grâce prévenante et la foi dans le Christ sont considérées par Calvin comme les conditions de toute appartenance à l'Eglise. Devons-nous renier cet héritage? En substance, certainement pas. Il peut en effet nous préserver de toute déviation horizontaliste, d'un humanisme facile qui dilue l'essence même de la foi chrétienne par exemple dans une simple foi dans le bonheur ou l'avenir de l'homme. La grâce et la foi restent requises pour faire Eglise. Un "christianisme anonyme" à la Rahner est, sous cet angle de vue, sujet à caution.

Pour notre praxis, cela signifie en gros ceci : l'incroyance tant extérieure qu'intérieure doit être considérée comme un état de chose à surmonter dans un discret esprit apostolique ; la foi explicitement confessée dans le Christ et en lui dans la grâce accueillante de Dieu ne doit pas rester seulement un vœu platonique de nos communautés de base pour tous les "sympathisants". La mission est actuelle. En société sécularisée même plus encore que dans la chrétienté mi-médiévale du temps de Calvin. Je dis cela dans l'espoir que je ne fais pas trop violence à la doctrine d'élection de Calvin en tant que critériologie pour l'appartenance ecclésiale.

A cet aspect de l'identité ecclésiale s'ajoute encore un autre qui a toute chance de nous paraître plus recevable que la thèse de la prédestination double. Calvin enseigne en effet substantiellement ceci : l'Eglise véritable est un *lieu de liberté et d'épanouissement progressif*. Il est connu que le réformateur de Genève a accordé bien moins de place que Luther au thème du sacerdoce commun ou général des fidèles. Ceci est dû sans doute à sa volonté de ne pas niveler le ministère spécial de la Parole, notamment le ministère pastoral ou — en ce qui concerne l'Eglise réformée de Pologne — le ministère épiscopal. Bien sûr, la première édition de son "Institution de la Religion Chrétienne" donne une exégèse polémique de la première épître

de Pierre contre le cléricalisme romain. Mais même là il met l'accent beaucoup plus sur la liberté dont jouissent tous les fidèles d'accéder directement à Dieu que sur l'égalité quant au droit de conduire la communauté. Une dizaine d'années plus tard il déclare clairement: "Nul de sain jugement ne fait tous chrétiens égaux en l'office d'administrer la parole et les sacrements"⁴.

On le voit: Calvin situe la liberté chrétienne, dont peuvent jouir tous les membres de l'Eglise, à un niveau fondamental, ce qui ne l'empêche pas de maintenir la différenciation dans les services qui reviennent spécialement à chacun. La raison en est – comme nous le verrons tout à l'heure – la place importante qu'il accorde à l'économie charismatique de l'Eglise. Ici, je veux seulement souligner encore que la liberté du chrétien n'existe pour Calvin que comme *don de Dieu*, comme un effet de l'action libératrice de Dieu, et que cette action est nécessaire tant que dure le cheminement terrestre du croyant. Car le danger de retomber en servitude persiste, et il arrive aux élus de Dieu de chanceler et de chuter⁵. Son assurance lui vient uniquement de la promesse formulée par l'apôtre Paul: "Ceux que Dieu a prédestinés, ils les a aussi appelés; ceux qu'il a appelés, ils les a aussi justifiés; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés" (Rm 8,30). C'est exactement dans ce sens que l'Eglise se comprend comme lieu de progrès, de libération progressive. Enfin: là où ce processus atteint un stade avancé, l'esprit d'observance servile et calculateur disparaît, la loi religieuse cesse de terroriser ou de paraître comme instance suprême. Les croyants obéissent directement à Dieu d'un cœur franc et, confiant dans sa magnanimité, osent – dit Calvin – "lui présenter même leurs ouvrages rudes et à demi faits"⁶. Pas de perfectionnisme alors: Dieu accorde à ses élus la franchise d'être imparfaits.

Lieu de libération et d'épanouissement progressif, l'Eglise doit l'être non seulement du fait de la grâce divine, mais aussi du fait de la compréhension mutuelle entre chrétiens. Pour illustrer cela, on ne saurait trouver un exemple plus typiquement calvinien que le célèbre "iudicium caritatis"⁷. C'est le préjugé favorable que chacun doit porter sur son frère. Il doit le considérer comme son compagnon d'élection jusqu'à la preuve du contraire. Et cette preuve s'acquiert difficilement, puisque même l'excommunication d'un frère ne préjuge pas de sa qualité d'élu ou de réprouvé. L'irrécupérable n'existe pratiquement pas, puisque même l'exclusion temporaire de la communion garde une finalité médicinale⁸.

⁴ "Nemo sanus Christianos omnes in verbi sacramentorumque administratione pares facit": Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto 1547 (CO 7,496).

⁵ "Titubare ergo et fluctuari, cadere etiam possunt, sed non colliduntur" (OS 1,87).

⁶ Benoit III, 315.

⁷ OS 1,89.

⁸ OS 1,90.

Notons enfin que Calvin identifie l'Eglise à la communion des saints au sens biblique du mot et interprète "communion" au sens presque moderne de "communication": les bénéficiaires des dons multiformes de l'Esprit sont appelés à échanger mutuellement leurs biens⁹. Dans ce domaine il n'existe pas de propriété privée.

Pour ce qui est de l'accomplissement effectif de ce haut idéal dans l'Eglise-cité de Genève sous le règne de Calvin, aucun historien objectif n'en donnera la confirmation sans d'importantes réserves. Mais nous pouvons le retenir comme un idéal sans doute apte à surmonter la tension actuelle entre la recherche communautaire et le renouveau institutionnel dans nos Eglises. Cela nous amène au deuxième thème de cette conférence: le caractère ministériel de l'Eglise.

2. *Comment l'Eglise de Dieu se construit-elle? Comment fonctionne-t-elle? Comment arrive-t-elle à se maintenir dans une dynamique de conservation et de progrès?*

La situation historique, dans laquelle Jean Calvin s'était posé ces questions pour la première fois, est bien connue. C'était la situation des cénacles évangéliques dispersés dans toute la France et persécutés par le pouvoir établi. C'était la diaspora de petits groupes de fidèles, semblables dans une certaine mesure à des communautés de base modernes vivant en milieu hostile. Eh bien, en pensant à ces cénacles-là, Calvin fut amené à esquisser une notion — disons — plus qualitative que quantitative de la réalité ecclésiale. Ici, l'Eglise se construit à partir de la foi et de l'engagement personnels des fidèles. Elle surgit de ce règne de Dieu qui s'empare des cœurs. Elle germe pour ainsi dire invisiblement. Seul Dieu voit où naît et croît son Eglise.

En face de ces cellules de "paupercula ecclesia", de "pauvrette Eglise", qui, pour être fragmentaires, ne sont pas moins pleinement Eglise de Dieu, s'étale l'Eglise papale avec son organisation puissante, qui n'est que trop visible et palpable pour ses sujets ou ses opposants. Cette visibilité ecclésiale est voyante, tape à l'œil, massivement appuyée sur des forces qui n'ont souvent rien à faire avec une conviction de foi, don secret de Dieu à ses élus. Ce qui domine ici, c'est le lourd appareil hiérarchique, un sacerdoce en partie princier, en partie servile. Cette Eglise-là, si toutefois elle mérite encore ce nom, s'efforce de se construire et de se conserver à partir de ce qui est "extérieur".

⁹ "Credimus item communionem sanctorum, hoc est: in ecclesia catholica electis omnibus, qui vera Deum fide simul colunt, esse mutuam bonorum omnium communicationem ac participationem" (OS 1,91).

Est-ce à dire que Calvin condamne toute visibilité de l'Eglise et n'en exalte que l'invisibilité? Sûrement pas! Car lorsque des cénacles évangéliques de France lui écrivent à Genève pour demander conseil en vue de leur organisation, Calvin leur donne cette réponse claire: il faut qu'il y ait parmi vous un "corps d'église établi"¹⁰ qui soit en mesure d'élire un pasteur. Et cette élection est absolument indispensable, pour qu'il y ait un ministre ayant le pouvoir et la charge de présider à la Cène. Voilà ce qu'on peut appeler un minimum de structure ou un minimum de "visibilité ecclésiale". Le ministère pastoral est requis pour qu'un groupe de croyants accède à une existence ecclésiale plénière, plénière parce que dotée non seulement d'une prédication régulière, mais aussi d'une vie sacramentaire.

A vrai dire, cette directive de Calvin date d'une époque où il était lui-même solidement établi à la tête de l'Eglise locale de Genève, organisée déjà en "centre missionnaire" pour ainsi dire. A cette époque-là Calvin mettait l'accent, davantage qu'au début, sur l'aspect visible, institutionnel de l'Eglise. Cependant les textes permettent de dire que le *principe institutionnel* en tant que principe ministériel lui était acquis dès ses premiers essais théologiques. Le terme "police" apparaît très tôt dans son vocabulaire. Et la raison aussi, pour laquelle toute communauté doit être structurée selon cette "police": le respect pour la majesté de Dieu, de sa Parole et de ses dons. Sans *ordre*, sans un minimum de structure permanente, on risque de livrer ce qui est sacré à l'arbitraire humain. Qu'on songe seulement à l'anarchie des spiritualistes!¹¹ Que tout se fasse décentement et avec bon ordre dans les communautés: telle est l'avis du réformateur¹².

Là cependant une réserve intervient. Les règles, les lois, les ordonnances qui concrétisent la structure ministérielle indispensable, ne doivent pas être considérées comme nécessaires au salut. Ce sont des choses relatives. On peut les modifier au gré des besoins locaux. On doit même les adapter (Calvin dit: *accommoder*) aux nécessités d'une communauté déterminée. Chaque Eglise doit en avoir la *liberté*¹³.

Enracinée dans les cœurs croyants, mais structurée selon plus ou moins de règles stables quoique réformables, ainsi apparaît l'Eglise selon Calvin, qu'elle soit de dimension réduite ou importante. Cette Eglise mérite d'être qualifiée de "ministérielle" dans tout son être. Car elle ne se construit pas seulement par un ministère ou des ministères clairement structurés, mais elle constitue aussi dans sa totalité une communauté vouée tout entière au service de Dieu.

¹⁰ Ep. N° 1977 du 19 juin 1554: CO 15,174.

¹¹ Cf. A. GANOCZY: *Calvin Théologien de l'Eglise et du Ministère* (Unam sanctam 48), Paris, 1964, 341 s.

¹² Cf. CO 7,791.

¹³ Commentarius in Ep. I ad Corinthios, c. XI (CO 49,473); cf. Apologia pro Falesio: CO 10A,289.

Cette double ministérialité de l'Eglise, le réformateur n'hésite pas à y voir, à la suite des Pères comme Cyprien et Augustin, une *maternité* mystérieuse. L'Eglise est mère. Il faut la vénérer comme telle. Et ce serait un acte mauvais que de vouloir s'en détacher¹⁴, comme le font les schismatiques. Servante de Dieu, l'Eglise-Mère reçoit de Dieu "tout le trésor de sa grâce"; Mère des fidèles, elle est encore au service de ses enfants, en leur "dispensant" ce trésor¹⁵. Il est donc nécessaire de demeurer dans son sein, si l'on ne veut pas perdre toute chance de salut.

Ici encore une réserve typiquement calvinienne intervient. A l'image maternelle, Calvin ajoute celle de l'épouse selon Ep 5,25, pour insister sur le fait que l'Eglise, tout en étant moyen de salut et de sanctification, a besoin elle-même d'être purifiée, redressée, et cela "journallement"¹⁶. Elle est la "semper reformanda". Dans ce contexte, il est intéressant de remarquer que le réformateur a un sens tellement aigu de tout ce qui est relatif dans l'Eglise, qu'il passe le thème traditionnel de l'Eglise triomphante pratiquement sous silence. Malgré son caractère vénérable, quasi maternel, malgré sa nécessité au salut, l'Eglise est une structure provisoire par rapport à l'accomplissement céleste. Son être s'identifie avec son service au temps du cheminement. Elle n'existe qu'en servant et tant qu'elle sert.

Si j'interprète correctement la pensée calvinienne, on est en présence ici d'une idée chère à l'ecclésiologie moderne : une permanence éternelle ne revient qu'au règne ou royaume de Dieu, à la *basileia* eschatologique ; l'Eglise n'en est que le précurseur et le préparateur dans le temps. En tant que telle, elle est soumise à la critique du Royaume. Elle n'est pas le Royaume.

Que dire de tout cela eu égard à nos problèmes d'Eglise aujourd'hui ? Certes, nous sommes devenus des esprits trop pragmatiques pour nous laisser facilement attirer par des images mystiques comme celle de la maternité ecclésiale. Le thème de service cependant nous est familier et nous faisons beaucoup d'efforts pour définir ce que peut être une "Eglise servante". Dans cette recherche, nous allons même plus loin que le réformateur. Tout en retenant sa pensée, selon laquelle la construction et la conservation d'une unité ecclésiale concrète demandent un juste équilibre entre le principe de liberté et le principe d'ordre, la recherche ecclésiologique contemporaine dépasse le point de vue calvinien dans deux directions bien précises. D'une part, on réfléchit sur l'efficacité pour ainsi dire *thérapeutique* des micro-communautés, où l'homme harassé de notre société arrive à refaire ses réserves spirituelles grâce à des échanges personnalisés. Un réseau de services

¹⁴ Resp. ad Sadoleti epistolam : OS 1,466.

¹⁵ A. GANOCZY : *Calvin et Vatican II*, Paris, 1968, 34.

¹⁶ Ib. 38.

mutuels, dans lequel s'insère aussi, le cas échéant, le service très spécial du pasteur, rend ici possible quelque chose comme l'anticipation du salut dans l'aide morale et psychique que le groupe apporte à chacun de ses membres. De cette manière, le groupe s'avère "ministériel". Il travaille à médiatiser aussi bien un nécessaire équilibre humain que la grâce justifiante de Dieu.

D'autre part, c'est vers les relations entre *l'Église et le monde* que s'oriente la recherche actuelle, en posant des questions que Calvin ne pouvait ou ne voulait pas encore poser. Notre société sécularisée est-elle pour l'Église cet "autre soi", cette rude partenaire ou rivale, au contact de laquelle elle devient ce qu'elle est? L'Église est-elle appelée au service de son environnement séculier? Sa ministérialité doit-elle être provoquée et stimulée par des problèmes comme par exemple l'inégale répartition des richesses parmi les peuples ou les limites de la croissance économique? L'incessante discussion de compétence au sein et autour du Conseil œcuménique des Églises montre qu'il existe un problème de la dimension politique de l'activité ou de la passivité des Églises. Qu'en dirait Calvin?

3. Mais revenons à l'ecclésiologie du réformateur et abordons notre dernier sujet: *Qui est porteur d'autorité dans l'Église?*

Pour qui connaît la pensée calvinienne, la réponse est simple. Seul le Christ possède sur et dans son Église l'autorité suprême, la "seigneurie" absolue: un énoncé dont la pointe polémique contre la suprématie pontificale n'enlève rien à sa profondeur théologique. Parmi ses fondements figure en bonne place Ep 4,13 ss. avec son discours sur les rapports entre le corps et la tête. Calvin souligne avec vigueur que c'est le Christ qui, en tant que chef céleste de son corps, "donne" toute mission à ses membres en vue de l'annonce de sa Parole par la prédication et les sacrements. Mais ses dons ont une grande diversité. Il donne aux uns d'être apôtres, aux autres d'être prophètes, aux autres d'être évangélistes et aux autres d'être pasteurs et docteurs. Et Calvin ajoute: "de cette diversité est faite une unité en l'Église, comme en musique, divers tons, étant assemblés, font une plaisante mélodie"¹⁷.

Gardons cette image et posons la question: Est-ce que tous les sons ont la même valeur? Y a-t-il parmi eux un certain nombre qui soient à privilégier, à considérer comme supérieurs aux autres? Et enfin: cette comparaison-là, que Calvin ajoute à celle des organes dans un corps, justifie-t-elle une hiérarchie d'autorités dans l'Église? Calvin refuse d'entrer dans de telles considérations. Il ne parle pas d'un échelonnement quelconque des dons du Christ et, partant, des "offices" qui en découlent. Tout au plus distingue-t-il entre des ministères extraordinaires, comme l'apostolat et la

¹⁷ "... ex ista varietate confici in ecclesia unitatem, sicut varii toni in musica suavem melodiam conficiunt": Ep. Pauli ad Ephesios, c. IV (CO 51,196).

prophétie, et des ministères ordinaires, comme le pastorat et le doctorat qui doivent toujours exister dans une Eglise locale bien constituée.

L'énoncé vers lequel tend tout le raisonnement met la *collégialité* fondamentale de tous les ministres en évidence. Cette collégialité peut être appelée "christocentrique", puisque la coordination des différents porteurs de dons se fonde directement sur l'unique "prééminence" du Christ. Calvin recourt ici à un texte de Cyprien qui explicite Ep 4 et déclare: "Il attribue au Christ seul cet évêché, et en l'administration de celui-ci il assigne à chacun une portion, voire entière, afin que *nul ne s'élève par-dessus les autres*"¹⁸. Et Calvin n'hésite pas à mettre les apôtres sur le même plan que les pasteurs: l'auteur de l'épître — dit-il — "assujettit tellement (au Christ) les apôtres et tous pasteurs, qu'ils sont *compagnons ensemble*", ou, selon le texte latin, "collegae et socii"¹⁹.

Ce principe de collégialité christocentrique, le réformateur ne s'en départira jamais, pas même dans ses textes, où il envisagera un rétablissement éventuel de l'épiscopat ou l'admission d'une certaine présidence ministérielle au sens du service pétrinien. Ses conducteurs de communauté seront toujours des "primi inter pares", constituant beaucoup plus le centre d'une structure concentrique que le sommet d'une structure pyramidale. De plus, il n'y a pas de centre ministériel qui soit inamovible, puisque tout pasteur, docteur, ancien ou diacre, en cas de manquement grave à sa vocation, peut être déposé.

D'ailleurs, les quatre ministères que je viens de mentionner semblent affectés dans leur structure même d'un coefficient de relativité. Calvin s'est donné beaucoup de peine et a développé pas mal d'ingéniosité herméneutique (nous parlerions aujourd'hui peut-être même de manipulation des textes!), pour déduire de textes d'époque et de provenance aussi différentes que Ep 4, Tt 1, Rm 12 et la première aux Corinthiens, une institution ministérielle quadriforme. En cela il suit encore Martin Bucer. Cependant des calvinologues de la classe de Wilhelm Niesel, de François Wendel et de Werner Krusche pensent que pour Calvin ce n'est pas le nombre quatre qui devait être considéré comme de droit divin, mais seulement les *fonctions* qu'assurent ces ministères dans une Eglise locale donnée²⁰. Pour confirmer ce jugement, ces spécialistes de Calvin font intervenir son principe de la *libre adaptation* qui préside au choix de la "forme de police" dans une

¹⁸ "Paulum quoque sequutus Cyprianus, quae legitima sit ecclesiae monarchia, breviter et praeclare definit. Unus, inquit, est episcopatus, cuius a singulis in solidum pars tenetur. Episcopatum uni Christo vendicat: in eo administrando partem singulis assignat, et quidem in solidum, ne quis supra alios se extollat" (CO 51,198).

¹⁹ "Imo aperte fictitium hunc primatum evertit, quum uni Christo eminentiam tribuens, apostolos et pastores universos ita illi subiicit, ut inter se collegae sint et socii" (ibid.).

²⁰ Cf. A. GANOCZY: *Calvin Théologien*, 299.

Eglise réformée. Ils se réfèrent aussi à l'ouverture relative du réformateur envers le ministère épiscopal. Mais quoi qu'il en soit de la justesse de cette interprétation, nous pouvons dire que Calvin laissait subsister une certaine souplesse dans la structuration effective du ministère. Autrement dit, il avait le sens de ce qu'il appelait lui-même *l'opportunité* des temps et des lieux. En cela il se montre bien moderne et ouvre une voie peut-être même pour notre recherche présente de formes de ministères adaptés aux nécessités de nos milieux socioculturels.

Mais ce n'est pas seulement cet esprit de pluralisme et d'ouverture que je voudrais retenir comme héritage ecclésiologique possible de Calvin. Je pense que l'idée de l'exercice collégial de l'autorité dans toute communauté ou Eglise peut nous être également utile et stimulant. Le collège au cœur de la communauté. Un groupe de responsables dont la compétence et l'engagement moral soient à la hauteur de leur responsabilité. Une concentration de capacités et, par conséquence, d'autorité au service du groupe. Puis : la constitution de structures ministérielles flexibles à partir du sein même de la communauté, et ceci plus par élection que par cooptation : telles sauraient être les conclusions qu'un esprit tant soit peu audacieux pourrait tirer des prémisses calviniennes.

Certes, une telle démocratisation de l'Eglise au niveau de ses fonctions institutionnelles ne va pas, ne peut pas aller sans problèmes. Pour n'en évoquer qu'un seul : il y a celui de l'*ordination* ou même de la "*consécration à vie*" des porteurs d'autorité dans l'Eglise. Quel est le sens de l'ordination ? Que confère-t-elle aux différents ordonnés ? Qu'en est-il des pouvoirs qu'elle confère ou des capacités qu'elle doit présupposer ? Là, nous ne sommes sûrement pas encore au bout de nos peines ! Consolation possible : Calvin lui-même a persisté dans la recherche sur ce point jusqu'à la fin de ses jours.

Je termine ma conférence sur des points d'interrogation, car ce n'est pas une tâche facile de dégager l'héritage ecclésiologique de Calvin pour nos Eglises et nos communautés chrétiennes du XX^e siècle finissant. Mais cette difficulté signifie aussi quelque chose de positif : seule une ecclésiologie en état de perpétuelle fermentation, de recherche, d'autorévision et, en somme, de réforme correspond vraiment à la condition eschatologique du peuple de Dieu. Dans l'exacte mesure où l'Eglise est itinérante et — du moins dans sa partie empirique, sociologiquement saisissable — nullement achevée ou "trionphante", il ne peut y avoir qu'une ecclésiologie en évolution, en diversification, en mutation et aussi en concertation. Oui, la diversification, même confessionnelle, n'exclut nullement la concertation, qu'elle soit intérieure à chaque Eglise ou qu'elle soit interconfessionnelle. S'il est permis de dire que Calvin était un pionnier de la réflexion sur la diversité des charismes convergeants dans une commune construction ecclésiale, on peut

sans doute aussi reconnaître dans son héritage l'amorce de ce que Lukas Vischer par exemple appelle la nécessaire "conciliarité" de l'Eglise. A cela aucun théologien éclairé, même catholique romain, ne saura faire d'objection.

ALEXANDRE GANOCZY.