

Calvin sur la Cène : pour une lecture globale

Première partie

Résumé : *L'article considère à nouveaux frais une question disputée de théologie historique et d'herméneutique calvinienne : Calvin penchait-il vers le sacramentalisme, en particulier sur la Sainte Cène ? L'opinion majoritaire aujourd'hui l'affirme (dans la tradition de Nevin) mais on entend encore d'autres avis, et, de chaque côté, on peut mettre en avant des citations impressionnantes. Cette étude tente de faire une lecture plus « globale » que d'autres, en reconnaissant les subtilités et les équilibres de l'enseignement de Calvin, en respectant les proportions des éléments – dans les genres divers de son expression.*

Après avoir défini le sacramentalisme elle examine, dans cette première partie de l'étude totale, les schèmes proposés pour rendre compte des variations calviniennes : changement de théologie au cours des années (Wim Janse) ? duplicité diplomatique ? simple incohérence ? Elle ne trouve pas ces schèmes assez convaincants, et trace quelques lignes directrices pour l'interprétation.

Abstract : *The article revisits a disputed issue of historical theology and Calvinian hermeneutics : did Calvin lean towards sacramentalism, especially in his views concerning the Lord's Supper ? The majority opinion and conclusion today (in Nevin's footsteps) is that he did, but other voices are still being heard, and impressive quotations may be put forward on either side. This study wishes to take the broadest look possible and to pay full attention to the subtleties, proportions and balances of Calvin's teachings – in the various genres of their expression.*

It first defines « sacramentalism », then considers, in this part 1 of the total study, schemes that have been offered to account for Calvin's diversity on the subject : changes in his theology over the years (Wim Janse) ? diplomatic double-talk ? mere inconsistencies ? It does not find such schemes convincing enough, and draws some lines for interpretation.

Le 500^e anniversaire de la naissance de Jean Calvin a provoqué, d'une ampleur inespérée, la re-lecture de son œuvre. Il serait dommage qu'un si bel intérêt s'étiole ! Il semble donc opportun de prolonger le regain des études calviniennes par un examen, à nouveaux frais, de sa doctrine des sacrements, et plus particulièrement de la Cène. Ils n'ont pas été très nombreux, les auteurs du cinquième centenaire qui s'y sont attachés, alors même que le sujet a été le nœud des plus vifs débats de la Réforme, alors même que notre Picard transplanté à Genève lui a consacré une part énorme de son énergie. Alors, surtout, qu'une divergence n'est pas résolue : deux interprétations s'opposent, l'une, prédominante au XIX^e siècle, qui voit en Calvin un théologien non-sacramentaliste (ou peu sacramentaliste), et l'autre, majoritaire depuis six ou sept décennies, qui le comprend comme sacramentaliste (ou plutôt sacramentaliste). Ne peut-on pas les départager ? Ne vaut-il pas la peine de pousser l'enquête ?

« Sacramentalisme, sacramentaliste » : l'étiquette ne plaît guère, et ne porte pas le même sens pour tous. C'est faute de mieux que je m'en sers. « Catholicisant » remplace parfois « sacramentaliste », et il est certain que l'orientation en cause est celle des grandes Églises dites « catholiques » (d'Orient comme d'Occident) ; mais la vigueur de la polémique anti-romaine de Calvin rend difficile d'user du terme pour lui, et même pour Luther, dont la lecture « sacramentaliste » de Calvin le rapproche. D'autre part la « catholicité », prise dans un sens plus ancien, peut être revendiquée par d'autres traditions, comme elle l'est par le théologien baptiste Daniel H. Williams. « Symboliste » a longtemps servi pour l'autre lecture, qui attribue à Calvin une position proche de celle qu'on dit (un peu vite) zwinglienne ; mais il se trouve que la théologie sacramentaire du catholicisme contemporain valorise, exalte, le concept de symbole ! Le mot n'est plus caractéristique du pôle opposé ; il ne signifie plus assez clairement la différence. Parler de « réalisme » (d'abord pour la présence eucharistique) n'est pas loin de la pétition de principe, dans la mesure où le terme suggère qu'une présence strictement *spirituelle* n'est pas vraiment « réelle »¹. Reste donc « sacramentalisme ».

Comment le définir ? En première approximation, on dira sacramentaliste la doctrine qui donne *beaucoup d'importance*, un *rôle majeur*, aux sacrements (baptême et Cène). Si quelqu'un fait d'eux *le* moyen de la communication de la grâce, de façon quasiment exclusive, au moins dans l'économie ordinaire du salut, l'étiquette colle indéniablement : il est sacramentaliste. (N.-B. : la théologie

¹ Je me rappelle le mot de C. S. LEWIS, *Miracles, a Preliminary Study*, New York, MacMillan, 1947, p. 95 : « Si nous avons besoin d'une image mentale pour symboliser l'Esprit, il nous faut nous le représenter comme quelque chose de *plus lourd* que la matière. »

romaine est plus subtile, même si le slogan, repris par Jean-Paul II, « l'eucharistie fait l'Église » a toute l'allure d'une telle surévaluation.) À l'inverse ; ceux qui, tels les quakers, laissent de côté baptême et Cène sont « anti-sacramentalistes », et avec eux un Schwenckfeld qui pouvait proposer un *moratoire* de la célébration, pour apaiser les esprits échauffés par les controverses de son temps. Entre les extrêmes, cependant, le critère de l'importance accordée s'applique moins facilement ; le refus *exprès* du sacramentalisme *peut* se combiner avec le désir de ménager aux sacrements une assise ferme et une valeur irréductible dans la vie chrétienne et le déploiement de la grâce : tel « non-sacramentaliste » luttera pour que les sacrements gardent leur importance² !

Un second trait permet de cerner plus précisément le sacramentalisme : l'attribution d'une fonction *causative* au rite administré ou célébré. Dans la conception catholique classique, les sacrements sont des *signes efficaces*, qui produisent la grâce qu'ils figurent (la formule *significando causant* a circulé). Le repérage de ce trait n'est pas libre, certes, de toute difficulté. Il y a diverses sortes de causes (la cause sacramentelle classique est une cause efficiente et instrumentale, mais des vues rivales ont coexisté dans le catholicisme). Alors que les théologiens, autrefois et même naguère, insistaient sur la différence entre la fonction de signe et celle de cause, pour glorifier cette dernière (souvent : contre les protestants), les ténors d'aujourd'hui, parmi les spécialistes catholiques, essaient, au contraire, de les conjoindre et entrelacer. Négligeons ces raffinements : nous dirons « sacramentaliste » *l'attribution d'une causalité distincte de l'opération significative, et distincte des effets produits par cette opération en vertu de mécanismes communément humains (par exemple psychologiques)* : si quelqu'un dit d'un signe que je déchiffre, dont je saisis la signification, qu'il « cause » la connaissance que j'acquies, *ce n'est pas* la causalité sacramentaliste (c'est l'opération significative et rien d'autre) ; si quelqu'un dit de ce signe qu'il « cause » ma frayeur, parce qu'il m'annonce une catastrophe, ce n'est rien que le jeu d'un mécanisme ordinaire³, *ce n'est pas* la causalité sacramentaliste ; cette dernière suppose une autre efficacité encore, que la plupart des sacramentalistes confesseront mystérieuse, et censée venir de Dieu. Sans chercher plus de subtilités, il nous faut nous contenter de cette élucidation.

² Pour ne rien cacher, l'effort du présent auteur vise une combinaison de ce genre.

³ Le principe est clair ; le discernement, *in concreto*, souvent délicat. Les mécanismes ordinaires embrassent les formations inconscientes, ils font jouer les résonances affectives d'images enfouies, voire oubliées, ils enrôlent le sens esthétique, souvent avivé dans l'expérience spirituelle...

L'alternative : Calvin, sacramentaliste ou non ?

Il convient de bien situer, d'abord, le problème d'herméneutique et d'exégèse calvinienne sur lequel nous espérons voir plus clair.

Les lectures divergentes

Le titre de pionnier d'une lecture « sacramentaliste » de Calvin revient sans doute au théologien américain John Williamson Nevin (1803-1886), que la théologie du continent européen semble avoir ignoré mais dont l'œuvre reste une référence non négligeable aux États-Unis⁴. Influencé par l'école luthérienne conservatrice de Mercesburg, un temps attiré par le catholicisme romain, Nevin a déclenché une controverse ; il s'attaquait à la lecture alors dominante, défendue par le plus fameux dogmaticien réformé de son temps, Charles Hodge de Princeton, ou qu'illustraient les travaux d'un puissant historien des dogmes, l'Écossais William Cunningham (« non-sacramentaliste »). Au XX^e siècle, cependant, la postérité du contestataire l'a emporté, et la présentation la plus courante penche nettement du côté de Nevin. On insiste sur l'opposition avec Zwingli (symboliste, spiritualiste) et la proximité de Luther (sacramentaliste) ; Émile-G. Léonard, déjà, situait Calvin « tout près de Luther : aussi bien [souligne Léonard à propos de Calvin] ne fit-il pas difficulté à signer la Confession de foi d'Augsbourg et la Concorde de Wittenberg⁵ ». Un article autorisé de Michael S. Horton fait de même et résume la théologie eucharistique du Réformateur, en choisissant sa citation : « Nier la présence réelle du Christ et que nous nous nourrissons vraiment de son corps et de son sang dans la Cène "c'est rendre ce saint Sacrement frivole et inutile, qui est un blasphème exécrable et indigne d'être écouté"⁶ ». Le fameux Heiko A. Oberman croit pouvoir s'appuyer sur quelques textes tardifs (surtout les sermons sur 2 Samuel prêchés en 1562) pour luthéraniser Calvin comme peu ont osé le faire : jusqu'aux parages de la *manducatio indignorum* (même les impies mangent le corps du

⁴ Voir Darryl G. HART, *John Williamson Nevin : High Church Calvinist*, Phillipsburg, Presbyterian & Reformed, 2005.

⁵ *Histoire générale du protestantisme. I : la Réformation*, Paris, P.U.F., 1961, p. 264. Il cite, p. 263, la phrase écrite par Calvin : « Je lus chez Luther qu'Écolampade et Zwingli n'avaient rien laissé subsister dans les sacrements que des formes nues et vides ; je fus tellement éloigné de leurs livres que je m'abstins longtemps de les lire » (Léonard ne donne aucune référence, mais la phrase se trouve dans la *Seconde Défense de la sainte et droite foi en la matière des Sacrements, contre les calomnies de Joachim Westphal*, 1556 ; j'y reviendrai plus bas).

⁶ « Sacrament », *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, sous dir. Kevin J. VANHOZZER, Grand Rapids/Londres, Baker Academic/S.P.C.K., 2005, p. 710. Horton cite la traduction anglaise courante du *Petit Traité de la sainte Cène* (1541), p. 170 : j'ai repris la formulation française de Calvin pour le fragment cité, selon l'édition que j'emploierai, celle d'Albert-Marie SCHMIDT, *Trois Traités, Œuvres de Jean Calvin II*, Paris/Genève, Je Sers/Labor, 1934, p. 110.

Christ)⁷. Philippe Janton use d'expressions étonnantes : « Outre l'originalité de la doctrine eucharistique de Calvin, plus proche de Luther que de la position mémorialiste, il faut souligner qu'en recevant la présence réelle le croyant s'unit au corps divin. Il se sacralise en absorbant le divin⁸... ». J. Todd Billings, spécialiste du sujet, surveille davantage son langage, mais il comprend, lui aussi, le Réformateur dans un sens « sacramentaliste »⁹ et parle avec insistance d'une « symétrie entre la promesse de l'Évangile et la promesse de la Cène¹⁰ ». Pareille pléiade fait impression.

Il s'en faut, cependant, que l'interprétation devenue majoritaire ait tout emporté. Des calvinologues incontestables en restent éloignés. En France, François Wendel ne semble pas avoir cédé grand chose à son influence¹¹. Pierre [Charles] Marcel, grand connaisseur des sermons, nous montre un Calvin fort peu sacramentaliste ; il prend appui sur les nombreuses citations du réformateur qu'il a rassemblées pour dénoncer comme *étranger* à la pensée réformée un projet de liturgie inspiré par la lecture dominante¹². Le théologien catholique Kilian McDonnell ne cherche pas à minimiser l'écart entre le dogme de son Église et la doctrine de Calvin¹³. Assez nombreux sont les auteurs qui adoptent une position moyenne (s'ils traitent le sujet), en y mettant nuances et précautions. On peut citer Brian A. Gerrish, avec l'ouvrage qui assure sa notoriété¹⁴, et le théologien modeste et soigneux qu'était Ronald S. Wallace¹⁵.

⁷. « Die "Extra"-Dimension in der Theologie Calvins », in *Geist und Geschichte der Reformation*, En hommage à Hanns Rückert pour son 65^e anniversaire, sous dir. Heinz Liebig & Klaus Scholder, Arbeiten zur Kirchengeschichte 38, Berlin, Walter De Gruyter, 1966, p. 338 pour l'affirmation « der Weg ist frei für eine manducatio indignorum ». La démonstration se trouve principalement de la p. 332 à la p. 338. Oberman doit reconnaître, p. 335, qu'il attribue au Calvin final une position contraire à celle de Calvin précédemment et contraire à celle qu'ont enseignée, par la suite, *tous ceux* qui en ont appelé à l'autorité de Calvin !

⁸. *Jean Calvin, ministre de la Parole, 1509-1564*, Histoire, Paris, Cerf, 2008, p. 139.

⁹. « John Calvin and the Sacraments : A Contemporary Appraisal », étude présentée au congrès IRTI sur Calvin, à Aix-en-Provence, début juillet 2009. J'ai eu le privilège de l'entendre (et de présenter une autre étude), et je cite d'après le manuscrit distribué (p. 1-17) ; j'ignore si le texte a été publié depuis.

¹⁰. *Ibid.*, p. 11, mot répété dans les pages suivantes.

¹¹. *Calvin : Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg 41, Paris, PUF, 1950, en particulier p. 256-271. Wendel précise, p. 260, qu'il ne veut pas dire « comme l'ont fait certains historiens, qu'il [Calvin] ait été véritablement luthérien dans sa doctrine de la Cène, fût-ce à ses débuts. Sans même qu'il s'en rendit compte, il était engagé dans une voie qui devait le mener fort loin des préoccupations de Luther et de ses disciples ».

¹². « La Communication du Christ avec les siens : la Parole et la Cène », livraison spéciale de *La Revue Réformée* 37/145, 1986/1 ; il dénonce, par exemple, p. 58, l'invocation : « Envoie *ici* ton Saint Esprit pour que nous recevions *réellement*, en (!) ce pain et ce vin, sa présence parmi nous » (italiques et point d'exclamation comme chez Marcel).

¹³. *John Calvin, the Church and the Eucharist*, Princeton, Princeton University Press, 1967, surtout l'appendice, p. 367-381.

¹⁴. *Grace and Gratitude : The Eucharistic Theology of John Calvin*, Édimbourg, T. & T. Clark, 1993. Gerrish évoque, p. 3-4, la controverse déclenchée par Nevin (p. 6, il relève l'opposition d'Otto Ritschl, historien pour lequel j'ai une haute estime, qui estimait Calvin essentiellement fidèle « au symbolisme de Zwingli »).

¹⁵. *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, Édimbourg/Londres, Oliver & Boyd, 1953.

Quand des connaisseurs (tous méritent à quelque degré ce titre) diffèrent si largement, il vaut la peine de chercher pourquoi. Nous entamerons notre enquête par un coup d'œil sur les facteurs éventuels de la divergence, et nous évoquerons les thèses majeures de Calvin sur les sacrements « en général » (*de sacramentis in genere*) avant de scruter sa doctrine eucharistique. D'ores et déjà, les auteurs des deux tendances mettant en avant des citations éloquentes dans les deux sens, nous nous proposons de cultiver la lecture la plus *globale*, ou englobante, possible : pour placer les expressions diverses dans leur plus large contexte, en respectant les équilibres de l'enseignement calvinien. Comme il s'agit de jauger le « sacramentalisme » éventuel de Calvin, nous laisserons de côté des pans entiers de sa doctrine de la Cène, comme l'admirable développement sur le deuxième et le troisième usage du sacrement¹⁶. L'objectif est de cerner la pensée de Calvin : non pas de la critiquer, ou de construire éventuellement une doctrine rivale.

L'occasion de la méprise ?

D'où peut venir la divergence ? On peut toujours soupçonner une cause du côté des interprètes, toute lecture ayant ses motifs, ses présupposés, ses intérêts, son cadre et son horizon. Il est manifeste, et ressort, par exemple, de l'étude de Todd Billings, que le climat *œcuménique*, au XX^e siècle, a favorisé la réception de la thèse sacramentaliste. Le fait ne la condamne ni ne la confirme. On peut imaginer que le désir de rapprocher les confessions désunies ait infléchi la lecture du Réformateur, mais aussi qu'elle ait redressé une trompeuse habitude de plusieurs siècles, durcie et déviée par la polémique anti-romaine, voire anti-luthérienne¹⁷ !

Quoi qu'il en soit de tels motifs, on brandit à droite comme à gauche certaines paroles de Calvin. La cause ou l'occasion de la divergence se trouverait-elle chez lui ? Soutiendrait-il le sacramentalisme et son contraire ? Il est peu probable qu'une intelligence aussi vigilante et disciplinée que la sienne ait embrassé sans ciller des incompatibles, mais il n'est pas question de le supposer infailible, parfaitement immunisé contre toute incohérence. Son admirateur Emile Doumergue va jusqu'à écrire : « Le plus logique des logiciens aboutit à une banqueroute de la logique. Sur tous les points, son système finit par se contredire », et il glorifie ce trait comme fidélité à la « logique de la vie¹⁸ ». Si on oublie le romantisme de ce discours, très peu calvinien, et si on dégonfle

¹⁶. *Institution de la religion chrétienne*, désormais abrégé *Inst.* IV, 17, 37-50.

¹⁷. On notera cependant que ladite polémique a mieux que son commencement chez Calvin lui-même...

¹⁸. *Le Caractère de Calvin*, Paris, Éd. de Foi & Vie, 1921, p. 46 et 48 (logique de la vie).

l'hyperbole, il reste que la pensée de Calvin n'a pas peur des tensions entre les « vérités » qu'il croit bibliques. On parle justement, pour caractériser sa pensée, de *complexio oppositorum*. Calvin joue d'antagonismes qu'il croit complémentaires et qu'il ne veut pas résoudre : dans le prosternement de son esprit devant la majesté divine. Il n'est pas impossible qu'il ait accepté une telle tension à propos de la Cène ; l'aveu « J'en sens plus par expérience que je n'en puis entendre¹⁹ » ne se rapporte pas strictement à la Cène mais au mystère *signifié* par la Cène, l'union à Jésus-Christ : il suggère cependant un décalage entre le vécu cultuel (marquée par l'enfance catholique ?) et la systématisation doctrinale. Toutefois, les antagonismes qu'il retient ailleurs – la souveraineté de Dieu et la responsabilité de l'homme, la divinité et l'humanité du Christ – sont assez différents de la dualité du sacramentalisme et de sa critique. Les tensions internes de la doctrine calvinienne ne suffisent pas à expliquer et à justifier les interprétations opposées de sa théologie de la Cène.

La clé serait-elle chronologique ? Faudrait-il différencier, voire opposer, les *moments* différents de l'œuvre ? C'est le principal du plaidoyer qu'élabore avec une exceptionnelle vigueur le théologien néerlandais Wim Janse²⁰. Dans l'œuvre de Calvin, il ne trouve pas « une doctrine cohérente, et unifiée » mais un développement où il « repère, dans l'ordre, des tendances zwinglianisantes (1536-1537), luthéranisantes (1537-1548), et de nouveau spiritualisantes (1549-années 1550)²¹ ». Janse fait ressortir avec une belle efficacité – surabondance de citations – les accents très peu sacramentalistes, quasiment zwingliens, des sermons sur 1 Corinthiens 10-11, publiés en 1558²², et croit leur théologie profondément divergente de celle du commentaire de l'Épître (publié en 1546). Il multiplie les références au service du contraste qu'il trouve entre les deux périodes principales, et attribue à l'influence de Bullinger le (fâcheux) virage qui a ramené le Calvin luthéranisant aux positions quasi zwingliennes de ses débuts²³.

¹⁹ *Inst.* IV, 17, 32. À l'exemple de plusieurs auteurs récents, je choisis de moderniser l'orthographe, et seulement l'orthographe (avec la ponctuation) – pour toutes les citations du français du XVI^e siècle ; quand je cite une édition déjà modernisée, je la suis simplement.

²⁰ « Calvin's Eucharistic Theology : Three Dogma-Historical Observations », in *Calvinus sacrarum literarum interpret. Papers of the International Congress on Calvin Research* (Appeldoorn, 2006), sous dir. Herman J. SELDERHUIS *et al.*, *Reformed Historical Theology* 5, Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 37-69.

²¹ *Ibid.*, p. 39 ; la thèse est répétée à peu près telle quelle en conclusion, p. 68, avec recommandation de Thomas J. Davis, *The Clearest Promises of God : The Development of Calvin's Eucharistic Teaching*, New York, 1995. Janse (p. 65-67) trouve une quatrième période, 1560-1562, marquée (comme celle de 1537-1548) par un langage sacramentaliste, mais il n'impute pas si clairement à Calvin, dans ces dernières années, un changement de *conviction théologique*.

²² *Ibid.*, p. 51-53. Il faut le féliciter d'avoir prêté attention à ces textes trop négligés. Notons que Janse nuance parfois son schéma : il reconnaît qu'on trouve aussi bien en 1546, 1555 et 1558 la critique résolue du catholicisme, le refus des signes « nus et vides » (zwingliens ?) comme de l'ubiquité luthérienne (52, cf. 63-64).

²³ *Ibid.*, p. 40-41.

La complication relative de ce schéma ne lui confère pas beaucoup de vraisemblance. Il ne s'accorde guère avec les conditions « dévorantes » du ministère de Calvin (une production publique de tous les instants, qui laisse peu de place aux remises en question), ni avec son tempérament. Théologie précocement mûrie : Thomas Kaufmann souligne « l'assurance remarquable » de la position que prend sur la Cène (en 1536) le théologien autodidacte de vingt-six ans²⁴. Continuité pour la suite : comme l'a bien relevé Philippe Janton, dès la première période, « [s]a pensée [de Calvin] s'est rigoureusement construite et sa théologie, arrêtée depuis 1539, n'évoluera guère dans ses œuvres postérieures »²⁵. Cette continuité s'atteste avec le plus de force dans ce fait majeur : les éditions successives de l'*Institution* jalonnent la vie de Calvin, et les éditions nouvelles conservent à très peu près tout le contenu des précédentes ! Calvin ajoute et ne renie rien. Malgré l'importance que le Réformateur a donnée à l'ouvrage, Wim Janse ne s'y intéresse guère : on entend même des résonances un peu dédaigneuses quand il écarte les auteurs qui fondent leur compte-rendu sur l'*Institution*²⁶. On relève qu'il estime zwinglien le premier temps de Calvin, or c'est le temps où, d'après le témoignage allégué par Léonard²⁷, Calvin se trouvait sous l'influence des accusations luthériennes et se refusait à lire Zwingli soupçonné de spiritualisme vide !

Le « test » déterminant de l'hypothèse des mutations calviniennes sera, cependant, l'examen des textes : s'ils diffèrent profondément selon les périodes considérées, l'hypothèse gagnera en probabilité ; si on trouve dans la période prétendue luthéranisante des énoncés de saveur zwinglienne, et réciproquement, elle ne pourra pas tenir. On s'arrêtera plus bas sur un certain nombre de ces expressions. Deux exemples suffiront pour l'instant à instiller le doute sur le schéma chronologique : Janse attribue à l'influence de Bullinger que dans le *Consensus* (1549) la différence quant à la jouissance de la grâce parmi ceux qui participent aux sacrements soit rattachée à la prédestination²⁸ ; et, pour rehausser le même contraste avec la période précédente, il qualifie de « très peu calvi-

24. « Luther and Calvin – One Reformation », in *Calvinus sacrarum literarum interpres*, op. cit., 161 [149-171].

25. *J.C., ministre de la Parole*, p. 172 (cf. p. 98 : dès 1536 « sa théologie est arrêtée pour l'essentiel »).

26. « Calvin's Eucharistic Theology », p. 37 ; il nomme en particulier Kilian McDonnell et François Wendel.

27. Voir plus bas, n. 53.

28. « Calvin's Eucharistic Theology », p.47 (se référant à *Calvini Opera*, IX, 118-119. Dorénavant *CO* pour cet ensemble, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, édité par G. Baum, E. Cunitz, & Ed. Reuss, 59 vols., Brunswick puis Berlin, C.A. Schwetschke, 1863-1900). Indépendamment du débat sur les changements de la théologie calvinienne, Janse perçoit avec finesse la tension entre la liberté du choix divin et l'affirmation d'une causalité propre au rite (dans la direction de l'*ex opere operato*). Peter J. THUESEN, *Predestination : The American Career of a Contentious Doctrine*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 6, relève qu'au XIX^e siècle « l'antithèse la plus intéressante n'est pas celle de la prédestination et du libre arbitre, mais celle du prédestinarisme et du sacramentalisme » (d'après la recension par John HAAS, *Evangelical Studies Bulletin*, n° 73, hiver 2009-2010, p. 3).

nien (*very unCalvinian*) » dans un des sermons publiés en 1558 la présentation de la Cène comme marque attestant notre chrétienté et comme exhortation à la fraternité²⁹. Ces accents sont-ils vraiment nouveaux pour Calvin ? Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (fin 1539), Calvin écrit des sacrements : « Combien que d'eux-mêmes ils ne profitent de rien, toutefois Dieu, qui a voulu qu'ils fussent instruments de sa grâce, fait par la grâce secrète de son Esprit qu'ils ne soient inutiles et sans effet *en ses élus*... combien qu'*aux réprouvés* ils ne soient que figures mortes et inutiles³⁰... » ; le premier point est donc très calvinien dès les années dites (par Janse) luthéranisantes. Le second ne l'est pas moins : le *Petit Traité de la Sainte Cène* (1541) propose comme « une singulière utilité de la Cène » qu'elle nous induit à « quasi par confession publique protester [témoigner] combien nous sommes attenues à lui », puis il souligne « que nous y avons une véhémence exhortation à vivre saintement, et surtout à garder charité et dilection fraternelle entre nous³¹ ». De tels exemples, nettement contraires au schéma de Janse, découragent d'expliquer par un découpage chronologique la diversité des expressions de Calvin, et encouragent à comprendre autrement leur coexistence. Quant à l'hypothèse d'Oberman, d'un Calvin glissant vers des positions luthériennes en 1562, elle pousse encore plus loin l'in vraisemblable ! C'est en 1562 que paraissent les sermons que le Réformateur a récemment prêchés sur l'*Harmonie évangélique*, et il s'exprime ainsi sur les luthériens (ceux qui exigeraient de lui qu'il souscrive à la *manducatio indignorum*) :

Car il y en a aujourd'hui, parmi ceux mêmes qui s'appellent chrétiens et qui détestent la papauté, qui ne laisseront point de faire une idole du pain et du vin de la Cène, comme si notre Seigneur Jésus-Christ était là en clos, comme de fait ils l'y veulent en clore à leur fantaisie, et l'adorent plus lourdement que jamais les papistes n'ont fait. Car la doctrine des papistes est encore meilleure que celle de ces fantastiques, qui sont là entièrement acharnés³².

La continuité fondamentale n'exclut pas une mesure de changement, et l'appropriation progressive par Calvin d'outils de pensée forgés par d'autres réformateurs³³. Selon les circonstances et l'opportunité, il a pu insister sur l'un

²⁹ *Ibid.*, p. 51.

³⁰ Sur Rm 4.11, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Paris, Meyrueis, 1854 (désormais *CNT*), III, p. 73 (italiques ajoutées, comme désormais, sauf indication contraire). C'est précisément dans l'*Institution* de 1539/1541 que le théologien ajoute l'exposé systématique de la prédestination (chap. 8).

³¹ Comme édité en sa version française par Albert-Marie SCHMIDT, *Trois Traités. Œuvres de Jean Calvin II*, Paris/Labor, 1934, p. 113-114. Calvin reprend encore les deux thèmes p. 117-118.

³² Troisième sermon sur la Nativité, Lc 1.34-38, comme publié par Pierre Marcel (dans sa version modernisée du français de Calvin), *La Revue Réformée* 7/28, 1956/4, p. 38. Dans les *CO XLVI*, 97, en français non modernisé, c'est le huitième sermon sur l'Harmonie évangélique (Lc 1.36-38).

³³ BILLINGS, p. 6, reconnaît que « persistent les éléments de la théologie de Calvin qu'on peut identifier comme luthériens, bucériens et zwingliens ».

ou l'autre aspect d'une construction complexe, et modifier son langage. Wim Janse (parmi d'autres) note une différence intéressante entre l'*Institution* de 1536 et celles qui suivent à partir de 1539 : en 1536, Calvin exclut que les sacrements soient *instruments* pour nous conférer la grâce, il laisse ensuite tomber cette clause³⁴, et la catégorie de l'instrument devient l'une de ses préférées. Mais il serait imprudent d'en conclure un changement théologique substantiel. Calvin *garde* de sa phrase, dans toutes les éditions, que les sacrements ne confèrent pas la grâce³⁵. Il a pu découvrir que la notion d'instrument convenait au sacrement comme « parole visible », de façon *non-sacramentaliste*, et modifier l'expression plus que le fond de sa doctrine³⁶. Si on conçoit la continuité avec un minimum de souplesse, les données la rendent beaucoup plus probable que l'autre option. Il faut donc chercher à comprendre en fonction de l'hypothèse continuiste : ou bien Calvin a professé toute sa vie le sacramentalisme, ou il ne l'a jamais fait (après sa conversion).

Le fait calvinien qui paraît le mieux expliquer les divergences de lecture, aux yeux de beaucoup, c'est l'ambiguïté *diplomatique* des propos. Preserved Smith, qui fut assez connu de son temps, pousse jusqu'à la brutalité la mise en cause : héritier de Bucer, Calvin s'est efforcé de concilier l'inconciliable, et tout ce qu'il a pu faire « a été de déguiser la division et de produire une unanimité factice [*nominal*] à l'aide d'un jargon ambigu et incohérent »³⁷. Wim Janse, qui sent le besoin de consolider son modèle évolutif par cette sorte de considérations, montre à peine plus de sympathie : Calvin, « politicien ecclésiastique astucieux et vulnérable comme être humain » était capable de compromis à la Bucer³⁸.

³⁴. « Calvin's Eucharistic Theology », p. 38-39 (CO I, 115).

³⁵. Dans l'édition de l'*Institution* de 1541 (en gros la traduction de celle de 1539), Paris, Société des Belles Lettres, 1938, III, p. 214. C'est en 1539 qu'il *ajoute* au texte de 1536 : « Et qu'est-ce que le sacrement pris sans foi, sinon la ruine de l'Église ? [...] celui qui pense recevoir des sacrements autre bien que celui qu'il accepte par foi, comme il lui est présenté de la parole, s'abuse grandement. Dont aussi se peut inférer le reste, que la fiance de salut ne dépend point de la participation des sacrements, comme si la justice y était colloquée... » (p. 213). Il n'a pas l'air de virer au sacramentalisme !

³⁶. Calvin, dès 1536, parle dans un sens « instrumental » des sacrements : Dieu use de moyens et d'instruments : « Comme donc il nourrit nos corps de pain et autres viandes, comme il éclaire le monde par le soleil, comme il chauffe par le feu (et néanmoins ni le pain, ni le soleil, ni le feu, ne font rien sinon en tant que sous de tels moyens il nous élargit ses bénédictions), ainsi pareillement il repaît et nourrit spirituellement la foi par les sacrements... » (*ibid.*, p. 210). Original latin, CO I, 105. La phrase précise le genre d'instrumentalité des sacrements : « lesquels n'ont d'autre office [latin : *quorum unicum officium est*] que de nous représenter les promesses de Dieu devant nos yeux ».

³⁷. *A Short History of Christian Theophagy*, Chicago/Londres, The Open Court Publishing, 1922, p. 191 ; selon Smith, p. 194, Calvin « a développé ses propositions originelles dans un grand nuage verbal où il est plus difficile de découvrir le sens et, par conséquent, les contradictions. Selon le mot de Talleyrand compris autrement, son langage était fait pour dissimuler la pensée » ; Smith lui attribue encore, p. 196, une habile « prestidigitation ».

³⁸. « Calvin's Eucharistic Theology », p. 40 (cf. p. 51) ; Janse ajoute que Calvin « pouvait aussi se montrer implacablement brutal si les circonstances le demandaient ».

Wendel admet : « Calvin a contribué lui-même à donner à sa doctrine un aspect ambigu que ses adversaires se sont hâtés d'exploiter³⁹ ». Billings signale que le Réformateur « parle différemment des sacrements selon ses interlocuteurs⁴⁰ ». Deux choses sont établies sans contestation possible : le souci d'unir tous les protestants a été au premier rang des soucis de Calvin ; maître du langage, il savait l'élasticité de l'instrument, et savait en jouer pour la bonne cause ! A-t-il pu, dès lors, résister à la tentation de ces formules qui accordent les adversaires parce qu'ils peuvent, chacun, les ployer dans leur sens ? S'il proteste et prétend ne rien dire qui mérite qu'on l'en accuse⁴¹, c'est bien qu'il a prêté le flanc à la critique.

Mais le fait est invoqué des deux côtés ! Pour ceux de gauche, Calvin tirait à droite pour se concilier la droite ; pour ceux de droite, il tirait à gauche pour se concilier la gauche. Les avocats de l'interprétation non-sacramentaliste de Calvin expliquent le langage, disons « de droite » : de l'efficacité sacramentelle, des signes qui ne sont pas « vains et vides » mais tels que leur vérité est conjointe, l'affirmation que le fidèle mange, et mange « substantiellement », la chair et le sang du Christ en recevant le pain et le vin, comme une façon de parler finement calculée pour amadouer les luthériens. Les Réformateurs (magisté-riels) en général, déplore ainsi William Cunningham, ne sont pas assez affranchis de la phraséologie romaine ; dans le cas de Calvin, s'est ajouté « le désir de rester en bons termes avec Luther et ses disciples et, dans ce dessein, de s'approcher d'aussi près qu'il le pouvait de leur conception de la présence corporelle du Christ dans l'eucharistie⁴² ». Il n'y a réussi qu'en surface, par l'apparence du langage : d'où la rage des luthériens stricts, des Joachim Wesphal et Tilemann Hesshus, qui sentaient bien quel écart demeurait entre eux mais qui, tandis que les formules de Calvin leur glissaient entre les doigts, peinaient à trouver la prise efficace ! Seulement les tenants de l'interprétation sacramentaliste renversent ce schéma : oui, Calvin a passablement joué sur les mots, « tiré à gauche », mais c'était pour apaiser les zwingliens – selon que l'alliance des Zurichois lui était

³⁹ *Calvin : Sources*, p. 261. Il conclut, p. 271 : « il ne faut pas se dissimuler que sa doctrine laisse subsister bien des obscurités qui ne sont qu'imparfaitement masquées par une exégèse souvent étrange et par l'appel au mystère ».

⁴⁰ « John Calvin and the Sacraments », p. 6.

⁴¹ Lettre 2089 à Pierre Martyr Vermigli, Calvinus Vermilio, du 18 janvier 1555, CO XV, 386-389. Ph. Janton, p. 327 n. 2, cite la dédicace des *Leçons sur les douze petits prophètes*, qui répond à ce genre de critique. Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, vol. IV, Kampen, J.H. Kok, 1911², p. 611 mentionne la requête que Jan Utenhove avait adressée à Calvin : qu'il s'abstienne sur la Cène « d'expressions plus ou moins obscures ».

⁴² *The Reformers and the Theology of the Reformation*, The Students' Reformed Theological Library, Londres, Banner of Truth, 1967 [1862], p. 240. Cunningham, tout en estimant « ne pas trouver de faute dans la substance des enseignements de Calvin sur les sacrements en général », ne traite pas l'effet diplomatique comme une simple accommodation du langage, il pense que Calvin s'est égaré et Cunningham parle même de « tache » (*the greatest blot*) sur son œuvre de docteur.

indispensable. Les jugements sévères qu'il a portés sur Zwingli, ajoutent-ils, montrent qu'il était (au fond) beaucoup plus proche de Luther, auquel il a toujours rendu honneur.

Peut-on commencer à débrouiller l'affaire, avant même d'examiner les textes sur les sacrements et la Cène ? Il convient d'abord de noter que la souplesse diplomatique de Calvin s'est maintenue dans des limites assez étroites. Par tempérament, et juste conscience de sa supériorité intellectuelle, Calvin n'était pas très tolérant pour les conclusions qui divergeaient des siennes. C'est une dimension majeure de son rôle historique que celle de son combat contre les « moyenniseurs ». Il les attaquait plus durement que les catholiques mêmes. Mieux valait encore avoir affaire aux « francs et droits papistes ». Il accusait les modérés qui cherchaient d'abord à concilier les adversaires de construire « une concorde fardée », de promettre « la paix pour nous embabouiner⁴³ ». Malgré sa dette à l'égard de Bucer et sa véritable amitié pour lui, il a critiqué sa tendance au compromis : « en quoi il pèche, écrit Calvin, à mon avis⁴⁴ ». J.V. Pollet a bien vu que Calvin a un « idéal plus rigide et plus réservé » que Bucer et se méfie d'un irénisme excessif⁴⁵. Quant à Melancthon, alors qu'une alliance avec lui était au cœur de la stratégie de Calvin (et que les deux érudits s'étaient mutuellement appréciés), ce dernier a l'audace de lui reprocher sa mollesse, de lui rappeler l'exemple des martyrs et la véhémence de l'apôtre à propos de la circoncision⁴⁶ ! Calvin n'adaptait pas son langage au-delà de ce qu'il estimait « tolérable⁴⁷ », et son estimation ne renonçait pas à la rigueur.

L'attitude de Calvin à l'égard de la *Confession d'Augsbourg* est particulièrement intéressante à observer⁴⁸. Comme cité plus haut, Léonard insiste sur la signature que lui a donnée Calvin – mais l'information est plutôt unilatérale.

⁴³. *La Vraie Façon de réformer l'Église chrétienne et appointer les différends qui sont en icelle*, comme publiée dans le *Recueil des Opuscules, c'est-à-dire Petits Traités de M. Jean Calvin*, Genève, Baptiste Pinereul, 1566, p. 1043 (dorénavant cité *Opusc.*).

⁴⁴. Lettre 171 à Zébédée, ad Zebedaeum, pasteur à Orbe (d'origine bordelaise), 19 mai 1539, *CO X*, 346 : Bucer « s'efforce d'amollir le sens d'Écolampade et de Zwingli, *in eo peccat, fateor* ».

⁴⁵. *Martin Bucer. Etudes sur la correspondance avec de nombreux textes inédits*, vol. II, Paris, PUF, 1962, p. 532-533, avec citation d'un texte où Calvin soupçonne Bucer de rêver à « une sorte de royaume intermédiaire entre le Christ et le pape » (*inter Christum et papam ... medium quoddam regnum* ; du tome IV de la Correspondance des Réformateurs éditée par Herminjard, p. 347) et d'une lettre du 12 janvier 1538 (*ibid.*, n° 677).

⁴⁶. Lettre 1381, Calvinus Melancthoni, de la période 1549-1551, *CO XIII*, 593-596 (voir aussi la lettre 2000, de septembre 1554, *CO XV*, 215-217).

⁴⁷. L'usage de ce mot est significatif sous sa plume (ou sa dictée), par exemple dans la lettre 2089 à P.M. Vermigli, Calvinus Vermilio, *CO XV*, 387 : « Je concède que cette façon de parler (*loquendi forma*) est tolérable où l'on dit que le corps du Christ est donné sous le pain pourvu qu'on y applique la lumière d'une saine intelligence, qui exclut la présence locale et la circonscription et la monstruosité de l'omniprésence (*ubiquitatis portentum*) ».

⁴⁸. Étudiée dans un très bel article de Danièle FISCHER, « Calvin et la Confession d'Augsbourg », *La Revue Réformée* 36/142, 1985/2, p. 72-91.

Plusieurs fois le Réformateur prend ses distances ! Il prévient contre cette Confession l'Amiral Gaspard de Coligny : « de fait, elle est si maigrement bâtie, si molle et si obscure qu'on ne s'y saurait arrêter⁴⁹ », et s'exprime pareillement à l'intention d'autres correspondants⁵⁰. Comment expliquer le passage des diverses déclarations favorables – presque toujours, il est vrai, favorables à la version dite *variata* de la Confession luthérienne⁵¹ – à l'expression d'un sentiment si négatif ? L'explication de Danièle Fischer paraît s'imposer d'elle-même :

Melanchthon est mort en avril 1560. Calvin a, depuis, vis-à-vis de l'*Augustana*, les coudées plus franches. Il peut dire tout haut, maintenant, ce qu'il étouffait auparavant, par respect pour son vieil ami. Le ton sera plus incisif, les paroles moins réservées. Maintenant Calvin est vraiment sincère⁵².

L'écart avec la doctrine luthérienne ne semble pas pouvoir être minimisé. Il est sûr, d'autre part, que Calvin a nourri de fortes préventions contre Zwingli. Léonard rappelle sa déclaration : « Je lus chez Luther qu'Écolampade et Zwingli n'avaient rien laissé subsister dans les sacrements que des formes nues et vides ; je fus tellement éloigné de leurs livres que je m'abstins longtemps de les lire⁵³ ». Léonard aurait pu citer les deux adjectifs implacables pour l'opinion de Zwingli, dans la lettre à Zébédée : « fausse et pernicieuse⁵⁴ ». Mais ici encore, ce n'est pas tout le dossier. La déclaration de la *Seconde Défense*, contre Joachim Westphal, veut montrer qu'il n'était pas *prévenu* contre Luther – au contraire ; mais il s'empresse d'ajouter que, mieux informé, il s'est trouvé *d'accord* avec « les Docteurs de l'Église de Zurich⁵⁵ ». La lettre à Zébédée date de mai 1539, et il n'est pas sûr qu'à cette date, d'après son témoignage, Calvin ait lu grand-chose de Zwingli ; dans la lettre elle-même, il concède qu'il n'y a pas d'âpreté (*asperitas*) dans la doctrine du Suisse et formule ainsi sa critique : « trop occupé à élimi-

⁴⁹ Lettre 3530 du 24 septembre 1561, CO XVIII, 733 (dans l'édition par Jules Bonnet des *Lettres en français*, Paris, Meyruéis, 1854, II, 428).

⁵⁰ Lettre 3950 au prince de Condé, CO XX, 14 (Bonnet II, 512), elle « n'est ni chair ni poisson » ; lettre 3513 à Théodore de Bèze, du 10 septembre 1561 c'est le Colloque de Poissy, CO XVIII, 683s. ; lettre à l'Église française de Wesel, qu'il exhorte à refuser l'imposition de la Confession d'Augsbourg : « Car pour vous dire franchement ce qui en est, nous trancherons ce mot que d'accorder l'écrit tel qu'il est, c'est un renoncement oblique de la vérité de Dieu », l'article de la Cène, spécialement, requérant correction (Bonnet II, 486).

⁵¹ En 1540, Melanchthon avait modifié le texte de la Confession : au lieu de dire le corps et le sang du Christ *distribués*, la « Variata » (c'est-à-dire modifiée) dit *exhibés*, le mot qu'aime employer Calvin.

⁵² « Calvin et la C.A. », p. 88.

⁵³ *Histoire générale du protestantisme*, I, 263. Léonard ne donne pas de référence ; il s'agit de la *Seconde Défense de la sainte et droite foi en la matière des Sacrements, contre les calomnies de Joachim Westphal*, version française dans les *Opusc.*, p. 1503. Dans le *Traité des scandales*, Calvin avoue avoir été lui-même fort troublé par la dispute (eucharistique) des chefs (in *Trois Traités*, 245).

⁵⁴ CO X, 346.

⁵⁵ *Opusc.*, p. 1504, 1522, 1547 (« Westphal apporte là son charbon pour obscurcir, voire du tout noircir et falsifier le passage... »).

ner la superstition de la présence charnelle, il a, en même temps, *ou bien* réduit à rien *ou bien*, pour le moins, *obscurci*⁵⁶ la vraie force de la communication ». Quinze ans plus tard, Zébédée ayant, pour nuire à Calvin, publié cette lettre privée, Calvin écrit à Bullinger qu'il n'avait eu aucune intention de condamner l'ensemble de la doctrine sacramentaire de Zwingli, et que cela ne lui serait jamais venu à l'esprit⁵⁷. En 1542 (le 3 septembre), Calvin écrit à son ami Pierre Viret qu'il n'a pas tout lu (encore) des écrits zwingliens, que la première doctrine de Zwingli lui a paru « profane » mais qu'elle semble s'être corrigée par la suite, qu'aucun de nous ne peut se targuer d'avoir une pleine intelligence du mystère, et qu'ainsi il « permet » à Viret d'en penser ce qu'il en pense⁵⁸. On est loin d'une opposition nette. Il est donc sage, pour repérer la position de Calvin « entre » Luther et Zwingli de se rapporter à la présentation qu'en a faite Calvin lui-même (en 1541), consacrant à la dispute la fin du *Petit Traité de la Sainte Cène*⁵⁹. Calvin trouve quelque chose à blâmer des deux côtés (« chacun a failli ») et ne se départit pas d'une prudente déférence pour les deux aînés ; à lire attentivement, cependant, il ne se contente pas de symétrie : Luther « a excédé la mesure », « il a usé de formes hyperboliques » (dont Calvin devait déjà savoir que Luther les prenait dans un sens massivement littéral !) alors que Zwingli et Œcolampade parce « qu'ils se sont plus efforcés de ruiner le mal que d'édifier le bien » encourent ce reproche : « combien [= bien] qu'ils n'aient pas nié la vérité, toutefois ils ne l'ont pas enseignée si clairement qu'ils devaient ». Calvin ne peut pas admettre le sens strict de Luther⁶⁰ et n'a besoin que de compléter Zwingli. De fait, par la suite, c'est avec les Zurichois qu'il a pu signer un *Accord* (le *Consensus Tigurinus*), sans jamais parvenir à la pareille avec les luthériens.

⁵⁶ ...aut simul disiecerit aut certe obscuravit ; je souligne l'option « faible » que ne veut pas exclure Calvin.

⁵⁷ Lettre 2187, du 20 avril 1555, CO XV,573.

⁵⁸ Lettre 421, CO XI,438.

⁵⁹ Dans l'édition Schmidt, *Trois Traités*, p. 138-141.

⁶⁰ Le vieux Luther semble avoir goûté ce qu'il a lu de Calvin, mais comment l'a-t-il compris ? D'après ce qu'on pourrait appeler un *hadith* luthérien, Luther aurait fait part de son sentiment à Christophe Pezel, l'un des jeunes de son entourage pris pour confident. Quelle est la force de ce témoignage ? Richard Stauffer le rapporte, mais use du conditionnel, « Calvin et la catholicité évangélique », *Revue de Théologie et de Philosophie* 115, 1983, p. 141s. Le jeune Calvin avait fait bonne impression à Luther puisqu'une lettre de celui-ci à Bucer, en date du 14 octobre 1539, demande à Bucer de saluer Jean Sturm et Jean Calvin, « desquels j'ai lu les petits livres avec grand plaisir (*quorum libellos cum singulari voluptate legi*) », comme cité (latin) par J.V. Pollet, *Martin Bucer. Etudes sur la correspondance avec de nombreux textes inédits*, vol. I, Paris, PUF, 1958, p. 159 (lettre n° 3324, vol. 8 des lettres, *Briefe*, de la Weimar Ausgabe des œuvres de Luther, p. 569-570). Thomas Kaufman, « Luther and Calvin – One Reformation », p. 163, avertit : « Il ne faudrait pas prendre ce signal amical pour plus qu'il n'est, car, dans un propos de table de l'époque, Luther s'est plaint du fait que Calvin cache son opinion sur la Cène ; qu'on ne lise pas trop les livres de ces gens ! » (citant les *Tischreden*, vol. 5, de la Weimar Ausgabe, n° 5303 (du 19 oct. 1540), 51¹⁹⁻²¹). Kaufmann, p. 163-164, signale encore que le dernier propos de Luther sur Calvin (1545 environ) est assez négatif ; d'après Melancthon, Luther est revenu de sa réaction d'abord favorable quand il a relu l'*Épître à Sadolet* (CO XI/2, p. 432).

Quelques sages précautions...

Ces données entrelacées avertissent contre une interprétation qui se laisserait infléchir par une opinion préconçue sur le « positionnement » de Calvin (comme Léonard en donne l'impression). Ce qu'on lit couramment sur « Calvin, plus proche de Luther » devient un préjugé *préjudiciable* à l'impartialité. Une saine méthode gardera ouverte, autant que possible, la gamme des lectures possibles, elle envisagera, à côté du sens qui vient d'abord à l'esprit, les autres sens que les mots *peuvent* porter : s'ils sonnent zwingliens, peut-on imaginer qu'ils aient été subtilement lestés de sacramentalisme ? S'ils suggèrent une causalité sacramentelle particulière, peut-on les comprendre *sans* maintenir cette suggestion ? Ainsi, il convient de rappeler une règle de langage que le Réformateur hérite de saint Augustin (de la lettre 98 à Boniface, § 9-10) et qui joue chez lui un grand rôle : « en tous sacrements l'usage est accoutumé d'attribuer au signe le nom de la chose signifiée » (*Inst.* IV, 17, 23 ; avec référence à saint Augustin, dès II, 11, 4, et encore IV, 17, 21 et 28). Du coup, une phrase d'allure sacramentaliste, parce qu'elle attribue au *signe* tel effet, n'offre qu'un exemple de cette « métonymie » caractéristique : en réalité, pour Calvin, l'effet n'appartient qu'au *signifié*. Désigner le pain comme le « corps » n'implique nécessairement aucune « conversion » (du pain en corps). D'autre part, autre point de méthode, il sera sage de privilégier les énoncés de l'*Institution* (malgré Janse), que notre Réformateur a érigée en document de référence⁶¹, avec les énoncés des sermons et des commentaires, plutôt que ceux des lettres et des écrits polémiques plus facilement marqués par le souci diplomatique ou par la passion du moment. [à suivre]

Henri BLOCHER

Faculté Libre de Théologie Évangélique

Vaux-sur-Seine

⁶¹. Ph. Janton, p. 303, cite la lettre 3083 de juillet 1559, où Calvin décrit l'*Institution* comme « le livre qui entre tous mes travaux dépasse tous les autres et occupe le rang le plus remarquable ».