

JEAN CALVIN ET L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

*Emidio CAMPI**

On pourra trouver étrange d'évoquer Jean Calvin à propos de l'unité de l'Église, car s'il n'a pas été le premier réformateur à se détacher de l'Église de Rome, il a certainement largement contribué à rendre cette fracture irréversible. Néanmoins, en dépit de son rôle dans cette séparation, Calvin a toujours accordé une grande importance à l'unité de l'Église: il a tout mis en œuvre pour que le jeune mouvement protestant n'éclate pas en sectes et dénominations diverses et rivales, et il a même longtemps espéré qu'une réunification avec Rome serait un jour possible.

Dans les années 1960 et 1970, alors que l'unité et l'idée d'un renouveau des Églises étaient au centre des préoccupations œcuméniques, plusieurs études de qualité ont souligné cet aspect de l'activité de Calvin; mais depuis vingt ans, alors que l'intérêt pour le mouvement institutionnel œcuménique s'essouffle, peu de travaux ont paru sur ce sujet¹. Parmi toutes les approches théologiques relatives à l'unité de l'Église, il n'est sans doute pas inutile de rappeler aujourd'hui quelle a été celle de Calvin. Ce travail sera divisé en deux parties : tandis

* Emidio CAMPI est professeur d'histoire de l'Église et des dogmes de la Réforme à nos jours à la Faculté de théologie de l'Université de Zurich et directeur de l'Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte. [Ordre de la présentation modifié pour ne pas séparer la chaire de la Faculté; merci de vérifier si tout est correct].

¹ Pour une sélection de la littérature plus ancienne, voir Willem N. NIJENHUIS, Calvin us Oecumenicus. Calvin en de eenheid der kerk in het licht van zijn brie.fwisseling. With a summary: Calvin us Oecumenicus. Calvin and the Unity of the Church as viewed from his Correspondence, 's- Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1958; Gottfried W. LOCHER, Calvin. Anwalt der Okumene, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1960; Otto WEBER, « Die Einheit der Kirche » (1960), in Otto WEBER, Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche. Gesammelte Aufsätze II, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1968, p. 105-118; John T. McNEILL, « Calvin as an Ecumenical Churchman », in Church History, vol. 32, Chicago, American Society of Church History, 1963, p. 379-391 ; Alexandre GANOCZY, Calvin théologien de l'Église et du ministère, Paris, Cerf, 1964 ; Richard STAUFFER, « Calvin, pionnier de l'unité chrétienne », in La revue réformée, Aix-en-Provence, Faculté Libre de Théologie Réformée, vol. 81, 1970, p. 1-17. Pour les contributions récentes, voir John I. HESSELINK, « Calvinus Oecumenicus: Calvin's vision of the unity and catholicity of the Church », in Reformed Review, Holland, Mich., Western Theological Seminary, vol. 44, 1990, p. 92-122; Anette ZILLENBILLER, Die Einheit der katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften, Mainz, P. von Zabern, 1993; Lukas VISCHER, Pia conspiratio. Calvin on the unity of Christ 's Church, Genève, Centre John Knox, 2000 ; Alasdair I. C. HERON, « The Relevance of the Early Reformed Tradition, Particularly of Calvin, for a Ecumenical Ecclesiology Today », in Lukas VISCHER, éd., The Church in Reformed Perspective: A European Rejection, Genève, Centre John Knox, 2002, p. 47-74.

que la première rappellera brièvement comment Calvin considère l'Église et son unité, la seconde reviendra sur trois moments majeurs de l'engagement du réformateur : le conflit avec l'Église de Rome, le conflit avec les anabaptistes et enfin ses efforts pour réconcilier les Églises de la Réforme.

1 L'UNITÉ DE L'ÉGLISE DANS L'ECCLÉSIOLOGIE DE CALVIN

À l'image des autres réformateurs luthériens ou réformés, Calvin avait une conscience très vive de la double réalité de l'Église, société spirituelle des vrais croyants, invisible et sainte, en même temps qu'association terrestre et imparfaite de chrétiens professants². La distinction a son origine chez saint Augustin, pour qui l'Église invisible ne peut être reconnue que par Dieu seul, tandis que nous ne pouvons voir que l'Église visible. Il n'y a cependant pas deux Églises, l'une visible et l'autre non, mais une seule, à la fois visible et invisible, divine et humaine. L'Église invisible se manifeste sur terre à travers l'Église visible qui, bien qu'imparfaite, partage, certains signes avec l'Église invisible. Comme Augustin, Calvin distingue clairement l'Église visible de l'Église invisible et ne prend jamais l'une pour l'autre, sans toutefois les opposer. Ainsi, dans *l'Institution de la religion chrétienne*, Calvin introduit sa doctrine de l'Église par une brève discussion sur sa vocation et son élection par Dieu³, la majeure partie de son étude étant ensuite consacrée à l'Église visible. Principalement concerné par les manifestations extérieures de l'Église, Calvin ne la tient pas pour une simple institution ou comme le produit d'une initiative humaine; le livre IV de *l'Institution* a d'ailleurs pour titre : « Des moyens extérieurs ou aides, dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus Christ son Fils, et nous retenir en lui ». Il est donc clair que Calvin a regardé l'Église visible comme une médiation du salut.

Pour illustrer cette conviction, Calvin a souvent recours aux métaphores de la mère ou de la maîtresse d'école⁴. C'est dans son rôle de « mère des croyants » et d'« école de Dieu » que l'Église remplit sa fonction dans l'économie du salut, car si l'incarnation du Christ est bien le

² Concernant l'ecclésiologie de Calvin, voir François WENDEL, Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse, Genève, Labor et Fides, 19852, p. 221-237 ; Benjamin Charles MILNER JR., Calvin's Doctrine of the Church, Leiden, Brill, 1970; Herman J. SELDERHUIS, «Church on Stage: Calvin Dynamic Ecclesiology », in David FOXGROVER, éd., Calvin and the Church: Papers Presented at the 13th Colloquium of the Calvin Studies Society, May 24-26, 2001, Grand Rapids, Mich., CRC Product Services, 2002, p. 46-64 ; Gene HAAS, « Calvin, the Church and Ethics », in David FOXGROVER, éd., op. cit., p. 72-91; Georg PLASGER, « Kirche », in Herman J. SELDERHUIS, éd., Calvin Handbuch, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p 317-325.

³ Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne* [ci-après IRC], in *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia* [ci-après CO], Eduard CUNITZ, Johann-Wilhelm BAUM, Eduard Wilhelm Eugen REUSS, éd., Brunswick, C.A. Schwetschke, 1863-1900. Spécialement, pour *l'Institution de la religion chrestienne* : CO 1 pour l'édition latine de 1536, CO 2 pour l'édition latine de 1559, enfin CO 3 et CO 4 pour l'édition française de 1559, ou simplement IRC suivi du numéro du livre, du chapitre et du paragraphe. Ici : ICR IV, I, 2. Nous avons modernisé l'orthographe de toutes les citations de Calvin pour faciliter la lecture.

⁴ Voir Commentaires sur l'Épître de Paul à Timothée, in CO 52, p.288, sur 1 Tm 3,1 ; *ibid.*, p.308, sur 1 Tm 5,7 ; *ibid.*, p. 298, sur 1 Tm 4,6 ; IRC IV, I, 4.

moyen singulier et premier par lequel Dieu s'accommode à nous⁵, l'Église est un des moyens extérieurs ou secondaires par lesquels Dieu s'approche et se rend accessible. L'Église est pour Calvin la société la foi peut naître, se nourrir et se renforcer, grâce à la double médiation de la parole et des sacrements⁶, même si Dieu reste naturellement libre de communiquer sa grâce sans passer par l'Église⁷. L'autre métaphore à laquelle Calvin a constamment recours dans son ecclésiologie est l'image paulinienne de l'Église « corps du Christ », qui associe la nature de l'Église à un corps, dont la tête divine est le Christ. Une telle image invite à ne pas s'arrêter aux aspects organisationnels ou institutionnels de l'Église, mais à voir en elle d'abord un organisme vivant, la communauté des croyants, où chacun dépend de l'aide des autres et où tous se fondent pour ne plus former qu'un seul corps, sous l'égide commune de Jésus-Christ⁸. Se représenter l'Église comme un corps dont la tête est le Christ garantit l'unité de l'Église, en même temps que sa pérennité. Parce que Christ vit à travers ses membres, il n'existe qu'une seule Église, qui durera jusqu'à la fin des temps⁹.

Les métaphores de la mère aimante et nourricière de ses enfants ou celle de l'organisme vivant articulé sur le Christ indiquent la place centrale de la question de l'unité dans l'ecclésiologie de Calvin, car si l'Église est vue comme un moyen extérieur par lequel nous entrons dans la communion avec Dieu et nous nous y maintenons, l'unité de l'Église devient un élément essentiel de son être (*esse*) 'même. On retrouve ce thème dans plusieurs des premiers écrits du réformateur, traités, sermons, lettres ou commentaires des Écritures, jusqu'à la dernière édition de *l'Institution* (1559)¹⁰. L'édition de *l'Institution* de 1536 déjà témoigne d'un désir ardent de l'unité¹¹. Dans *l'Épître à Sadolet*, Calvin n'hésite pas à affirmer que « toujours, à la fois par mes mots et dans les faits, j'ai affirmé à quel point j'étais en faveur de l'unité¹² » et le thème de l'unité est constamment sous-jacent au commentaire sur les Épîtres aux Corinthiens¹³ comme à celui de l'Épître aux Éphésiens¹⁴. Dans *l'Institution* de 1559, l'allusion au *Credo* - « Je crois l'Église une, sainte, catholique et apostolique » - est pour Calvin l'occasion d'affirmer que les espoirs en la vie éternelle sont directement liés à l'unité de l'Église comme corps du Christ.

Car si nous ne sommes alliés avec tous les autres membres sous le Chef commun qui est Jésus-Christ, nous ne pouvons avoir nulle espérance de l'héritage à venir. Par quoi elle [l'Église] est nommée Catholique ou universelle [Augustin, Épître

⁵ En ce qui concerne le concept d'« accommodation » dans la pensée de Calvin, voir John BALSERAK, *Divinity Compromised A Study of Divine Accommodation in the Thought of John Calvin*, Dordrecht, Springer, 2006.

⁶ IRC IV, r, 9.

⁷ IRC IV, r, 5.

⁸ IRC IV, III, 1-2.

⁹ Commentaires sur le livre des Psaumes, in CO 31, p. 583, sur Ps 61, 7.

¹⁰ L'article de R. E. POT, « Calvin and Ecumenicity. The Genevan Reformer's Attempts at Unification » (Avril 1997), in http://www.geocities.com/r_eyot/papers/calvin.html#2 qui est une très précieuse source de citations sur les écrits, commentaires, lettres et sermons de Calvin. Voir aussi VISCHER, Pia conspiratio, op. cit., p. 11-33.

¹¹ CO I, p. 72-73.

¹² CO 5, p. 409.

¹³ Voir Eva-Maria FABER, « Gegenseitige Verbundenheit als Gabe und Aufgabe: zum Kirchenverständnis von Johannes Calvin », in Martin HIRZEL, Martin SALLMANN, éd., *Johannes Calvin 1509-2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag*, Zurich, Theologischer Verlag, 2008, p. 159-182.

¹⁴ Commentaires sur l'Épître de Paul aux Éphésiens, in CO 51, p. 190-191, sur Ep 4, 4.

48], parce qu'on n'en saurait faire deux ni trois [Églises] sans déchirer Jésus - Christ, en tant qu'en nous serait¹⁵.

Parce que Dieu choisit de conduire son peuple à maturité dans le Christ par « l'éducation de l'Église », Calvin avertit que « c'est une chose pernicieuse et mortelle de se distraire ou séparer de l'Église¹⁶ » et ceux « qui s'efforcent de dissiper les Églises » sont trouvés « détestables » et sont qualifiés d'« apostats¹⁷ ».

Ces quelques citations, qu'on pourrait facilement multiplier, attestent clairement à quel point la doctrine de l'Église est liée à la question de l'unité. Mais dans la définition de l'Église, cette unité se rapporte d'abord au seul « lien d'unité sacré » qu'est le Christ et non à l'unité institutionnelle de l'Église. Car il est impossible de maintenir l'Église dans son unité par une institution juridique, comme le prétend notamment la papauté¹⁸, ou par la sainteté radicale de ses membres, comme le veulent les anabaptistes¹⁹. La clé de l'aspiration à l'unité de l'Église est le Christ, l'unité s'enracinant dans l'union spirituelle au Christ et à son corps.

Le Christ ne veut ni ne peut être arraché de son Église avec laquelle il est lié par un nœud indissoluble, de même que la tête avec le corps. Pour cela, si nous ne cultivons pas l'union avec les fidèles, nous serons rejetés par le Christ²⁰.

Ayant traité de la nature générale de l'Église, Calvin poursuit par la distinction de la vraie et de la fausse Église. Dans le contexte œcuménique actuel, on n'oserait plus taxer certaines Églises ou confessions de « fausses », mais dès lors qu'il n'y a pas de salut hors de l'Église, il fallait pouvoir donner des critères de reconnaissance de la forme vraie et visible de l'Église. Comment alors repérer la véritable Église? Calvin reprend la définition de la Confession d'Augsbourg, en la modifiant légèrement pour parvenir à la formulation classique de l'Église dans la théologie réformée.

Partout où nous voyons la Parole de Dieu être purement prêchée et écoutée, les Sacrements être administrés selon l'institution de Christ, là il ne faut douter nullement qu'il n'y ait Église²¹.

Cette formulation est particulièrement explicite, puisque la parole de Dieu n'est pas seulement « purement prêchée », mais aussi « écoutée ». Par cette double précision, Calvin souligne que c'est d'abord à travers la prédication ecclésiale que la parole est entendue et qu'elle appelle une mise en œuvre concrète, à la fois personnelle et collective. Calvin s'écarte ainsi de la voie suivie par Bucer, Œcolampade et bien des Églises de la Réforme, qui ne

¹⁵ IRC IV, I, 2.

¹⁶ IRC IV, I, 4.

¹⁷ IRC IV, I, 5. 18

¹⁸ IRC IV, VI, 1.

¹⁹ IRC IV, I, 13.

²⁰ Commentaires sur Ézéchiel, in CO 40, p. 152, sur Ez 13, 9 : « Christus autem non vult nec pote st divelli a sua ecclesia, cum qua coniunctus est nodo insolubili, ut caput cum corpore. Ergo nisi colamus unitatem cum fidelibus, videmus nos a Christo reiici. »: Sauf indication contraire les traductions du latin et de l'anglais sont nôtres. OK !]

²¹ IRC IV, I, 9. Dans la *Confessio Augustana*, art. 7, l'Église est définie comme « *congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta* », in *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BSLK), vol. XLVI, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967⁶, p. 61.

tiennent la discipline de l'Église que comme un accessoire, *nota ecclesiae*. Mais il ne partage pas pour autant la conception anabaptiste qui lie l'Église à la sainteté parfaite de ses membres. Comme nous le verrons, Calvin est ici parfaitement clair. Condamner l'impiété dans l'Église est une chose, mais subordonner l'existence même de l'Église à la pureté de ses membres en est une autre. La perfection de vie n'est pas en soi une marque de l'Église, comme le sont la parole de Dieu et l'administration des sacrements²². Dès lors que ces marques sont attestées dans une Église, nul ne doit s'en séparer, même si cette Église se révélait être déficiente sous d'autres aspects, et sans ces marques, il ne saurait y avoir d'Église véritable.

Avec ces principes ecclésiologiques, nous pouvons à présent examiner comment Calvin s'est situé face à Rome et aux anabaptistes et comment il s'est efforcé de parvenir à une réconciliation des Églises issues de la Réforme.

II L'UNITÉ DE L'ÉGLISE FACE À ROME, AUX ANABAPTISTES ET DANS LE MONDE PROTESTANT

Le conflit avec Rome

Calvin savait qu'en se séparant de l'Église de Rome, il était responsable d'un schisme. Pour assumer ce poids dans sa propre conscience, il s'est senti obligé d'élaborer des raisons théologiques qui légitimaient la rupture.

À dire vrai, on peut repérer deux courants dans l'argumentation du réformateur. Le premier est manifeste dans ses premiers écrits, comme, par exemple, l'Épître au roi François 1^{er} qui ouvre *l'Institution* de 1536 ou son *Épître à Sadolet* de 1539. Dans ces textes bien connus, les questions discutées dans la querelle avec Rome sont la justification par la foi, les abus des prêtres, la transsubstantiation, les prières aux saints et l'autorité papale. Par-delà ces questions, cependant, l'interrogation plus fondamentale était de déterminer si la Réforme était en rupture avec l'Église, un schisme, une hérésie, ou bien plus simplement une tentative de rassembler le peuple de Dieu sous la « bannière du Christ ». Dans cette première phase, il n'était d'ailleurs pas encore évident que la rupture serait définitivement consommée. Ainsi, malgré sa vision critique de l'Église romaine, Calvin s'efforce durant les années 1539 à 1541, avec d'autres chefs réformés et certains hommes politiques, de parvenir à un compromis possible avec la vieille Église. Calvin participe alors à de nombreux colloques religieux: à Francfort (1539), à Haguenau (1540), à Worms et Ratisbonne (1541), saisissant chaque opportunité de travailler à la controverse sur l'Église véritable. À Ratisbonne, les participants parvinrent même à formuler une déclaration commune sur la « double justification », mais Luther et le pape rejetèrent tous deux cette formule doctrinale. Même dans son petit traité adressé à Charles Quint en 1543 (*Supplex exhortatio ad Carolum quintum*), Calvin se réfère constamment à *l'Église*, indiquant ce qu'il entend de la *catholicité* de l'Église²³.

Avec le début du concile de Trente en 1545, et le processus de confessionnalisation qui s'ensuivit les partis se retranchèrent derrière leurs opinions, et il devint de plus en plus évident qu'aucun accord ne serait possible. Il n'est guère surprenant que les vues de Calvin sur l'Église de Rome s'en soient trouvées modifiées. Dans les écrits plus tardifs du réformateur, l'Église papale est peu à peu la contre-figure de l'Église véritable et Calvin recommande « de

²² ICR IV, I, 13

²³ CO 6, p. 525-534. Voir J. J. STEENKAMP, « Calvin's Exhortation to Charles V (1543) », in Wilhelm H. NEUESER, Brian G. ARMSTRONG, éd., *Calvin us Sincerioris Religionis Vindex*, Kirksville, Mo., Sixteenth Century Journal Publishers, 1997, p. 309-314.

s'en séparer par égard pour l'union avec le Christ, plutôt que d'être uni en apostasie²⁴». Calvin se donne alors pour but de restaurer l'Église véritable à l'aune de la pure parole de Dieu. Les écrits de Calvin à partir de 1545 frappent le lecteur par leur tonalité nouvelle. Le *Commentaire sur Ésaïe*, publié pour la première fois en 1550, l'illustre parfaitement. Commentant Ésaïe 28-32, où le prophète annonce la restauration imminente de l'Église dans son intégrité, Calvin y voit un parallèle avec sa situation contemporaine²⁵: Ézéchiél est l'exemple que tous doivent suivre, à commencer par l'Église de son temps. Interprétant Malachie 2, 4, Calvin déclare sans équivoque possible qu'on peut se défier des ordres romains sans douter de l'Église véritable, ni se couper d'elle.

Aujourd'hui quand nous nous élevons à l'encontre des prêtres de la papauté, nous n'enfreignons point l'alliance de Dieu, c'est-à-dire que pour cela l'ordre de l'Église n'est point diminué, lequel doit demeurer saint et inviolable. Nous ne renversons donc pas l'office des pasteurs et la prédication de l'Évangile à cause des vices qui sont aux personnes. Mais nous nous adressons aux personnes mêmes, à ce que le vrai ordre soit remis sus [rétabli], que la doctrine soit reçue et écoutée des hommes en telle révérence comme elle mérite et que le service de Dieu, lequel a été enfreint et violé par ces malheureux et méchants-ci, soit remis en sa pureté et intégrité. Nous pouvons donc mettre bas et fouler aux pieds toute la papauté par cette seule assurance que nous ne diminuons rien de l'autorité de la doctrine. Car nous ne nous adressons point à l'office des pasteurs pour en médire, mais l'ordre de l'Église ni la prédication de la doctrine ne peuvent demeurer en leur entier, ni même la dignité des pasteurs, jusqu'à ce que l'Église soit purgée de ces ordures et que ces infections et puantises en soient jetées dehors²⁶.

De toute évidence, Calvin estimait que son travail « participait à un processus de restauration de l'Église [...] antérieure, une restauration de l'ordre véritable de l'Église, et non pas une retraite dans quelque idéal de l'Église, au-dessus et au-delà du monde²⁷ ». Pour Calvin, l'Église de Dieu existe depuis l'origine des temps et même si sa forme originelle a été modifiée au cours de l'histoire, Dieu fait maintenant usage de sa parole pour la purifier et lui insuffler un renouveau. De la sorte, Calvin pouvait concéder que l'Église romaine ne devait pas entièrement être détruite. Comme il l'écrit dans son commentaire sur la deuxième Épître aux Thessaloniens, elle restait toujours, « le temple de Dieu, où le pape domine, mais temple profané d'infinis sacrilèges²⁸ ». Dans son commentaire sur Ézéchiél, Calvin admet encore ouvertement que « l'Église est auprès d'eux [les catholiques romains], c'est-à-dire que Dieu

²⁴ Benjamin Charles MILNER, *op. cit.* citation p. 156 : « Better to be separated for the sake of union with Christ than to be united in apostasy. »

²⁵ CO 36, p.475-476, voir Pete WILCOX, « Calvin as commentator on the Prophets », in Donald K. McKIM, éd., *Calvin and the Bible*, Cambridge, University Press, 2006, p. 107-130, en particulier p. 124-126.

²⁶ Jean CALVIN, *Leçons et expositions familières de Jean Calvin sur les douze petits prophètes*, Genève, Courteau, 1565, p. 919 ; cf. CO 44, p. 433.

²⁷ Benjamin Charles MILNER, *op. cit.*, p. 155 : « To be a part of that restorative process of the Church [...] which was there before him, a restoration of the true order of the church, and not a retreat into some ideal church above and beyond this world. »

²⁸ Jean CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament* (1561), Paris, Meyrueis, 1855, tome 4, p. 164, sur 2 Th 2,4; cf. CO 52, p. 199.

possède là-bas son Église, mais elle est cachée et même merveilleusement gardée²⁹ », bien que Rome ne sache pas reconnaître en cela la fidélité de Dieu.

Les conflits avec les anabaptistes

Comme les autres réformateurs, Calvin a été confronté aux interprétations radicales de la Réforme prônées par toutes sortes de courants anabaptistes et spiritualistes de son temps³⁰. Calvin en analyse et discute les diverses doctrines dans plusieurs ouvrages: le *Psychopannychia* (1534), la *Briève instruction contre les Anabaptistes* (1544), le traité *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins* (1545)³¹. Plusieurs thèmes sont alors réfutés: le sommeil de l'âme entre la mort et la résurrection, les objections contre le baptême des enfants ou contre l'usage des serments, le rapport au monde et à l'État et, en particulier, la question de savoir si l'on peut ou non être chrétien et « magistrat ». Calvin met aussi en cause la prétention de ces courants à accéder à des révélations de l'Esprit, en minimisant le ministère de la parole. Mais le point qui distingue le plus Calvin de ces courants est éthique, puisque ceux-ci tiennent le péché post-baptismal comme impardonnable, excluent les membres indignes de la congrégation et donnent pour seule tâche à l'Église de régénérer ceux qui embrassent volontairement une vie de discipline³².

Ce dernier point pourra surprendre, puisqu'on sait que Calvin accorde lui aussi une large part à la discipline dans une vie chrétienne bien ordonnée et qu'il aspire certainement lui aussi à faire de l'Église une communauté visible de saints. Dans *l'Institution* même, avant de discuter en détail l'ecclesiologie des anabaptistes, Calvin rappelle que son propre but ultime est la perfection éthique, mais il s'empresse d'ajouter qu'espérer une telle réalisation sur terre serait une « invention diabolique³³ ». Le réformateur reprend ainsi son argument de la *Briève instruction contre les Anabaptistes*.

Quand, sous ombre de zèle de perfection, nous ne pouvons [sup] porter nulle imperfection, tant au corps qu'aux membres de l'Église, c'est le diable qui nous enfle d'orgueil et nous séduit par hypocrisie, pour nous faire abandonner le troupeau de Jésus Christ³⁴.

Cette critique des anabaptistes n'a finalement rien de paradoxal, elle souligne simplement deux compréhensions incompatibles de la discipline. D'un côté, les anabaptistes voient dans la discipline une marque de l'Église véritable, de l'autre, Calvin estime que ce serait une dangereuse confusion. La discipline ecclésiastique a certes sa place, mais non comme une marque de l'Église et de la « doctrine du salut ». Elle nourrit l'Église et assure la fonction des tendons qui maintiennent les différentes parties du corps³⁵; elle relève donc de l'organisation et non de la définition de l'Église véritable. Calvin partage ainsi une part de l'attention

²⁹ CO 40, p. 354: «Apud ipsos quidem ecclesiam esse, hoc est Deum illic habere suam ecclesiam, sed occultam, et mirabiliter etiam servari. »

³⁰ Voir William BALKE, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981.

³¹ *Psycho[annuchia]* (écrit en 1534, publié en 1544, in CO 5, p. 165-232 ; *Briève instruction pour armer tous bonsfide les contre les erreurs des Anabaptistes*, in CO 7, p. 45-142 ; *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels*, in CO, p. 145-252.

³² Thomas H. L. PARKER, *Calvin. An Introduction to his Thought*, Londres, Chapman, 1995, réimpr. Londres/New York, Continuum, 2002, p. 132-133.

³³ IRC IV, I, 20-23.

³⁴ *Briève instruction contre les Anabaptistes*, in CO 7, p. 77. 35

³⁵ IRC IV, XII, 1.

éthique des anabaptistes pour la sainteté et la discipline, tout en affinant leur analyse. L'Église ne repose pas sur la qualité de ses membres, mais sur la présence des moyens de la grâce : la parole prêchée et entendue, et les sacrements correctement administrés suffisent à caractériser l'Église comme corps du Christ. La discipline de son côté n'est qu'« une bride pour retenir et dompter ceux qui sont rebelles à la doctrine³⁶ ». L'Église de Corinthe illustre assez que l'Église peut subsister si la parole et les sacrements sont présents, quoi qu'il en soit des erreurs et des fautes de ses membres³⁷. Le but de la discipline n'est pas alors d'éliminer les membres imparfaits de la communauté des croyants au nom d'un idéal de sainteté, mais d'encourager les pécheurs à la repentance, de restaurer la communion entre tous et de restituer sa santé au corps du Christ, tout en sachant que ce but ultime ne sera jamais entièrement atteint ici-bas³⁸.

Refusant d'identifier comme les anabaptistes l'Église à la communauté des saints, Calvin voit en elle un *corpus permixtum*, mélange inextricable de pécheurs et de repentis³⁹. Il s'en tient au «jugement de charité », qui reconnaît pour membres de l'Église tous ceux qui, par confession de foi, par bon exemple et participation aux sacrements avouent un même Dieu et un même Christ⁴⁰. Il admet même qu'on doive parfois traiter comme frères certaines personnes qu'on ne pensera pas être dignes de l'être, mais il demande qu'on les considère comme faisant partie du corps du Christ⁴¹; ils n'empêcheront pas l'Église d'être ce qu'elle est et c'est à Dieu seul qu'appartient en définitive le jugement⁴². Jusqu'à la fin des temps, l'Église restera imparfaite et on ne peut vouloir qu'elle soit exempte ici-bas de tout défaut. Commentant la parabole du filet qui attire toutes sortes de poissons, qui ne sont point choisis jusqu'à ce qu'ils arrivent à la rive, le réformateur exhorte à la clémence plutôt qu'à la rigueur et à la sévérité⁴³. À trop vouloir une vraie pureté et sainteté de vie, on se « départ » de l'Église de Dieu. Au contraire des anabaptistes, Calvin ne souhaite pas écarter les pécheurs de l'Église, car « c'est une chose pernicieuse et mortelle de se distraire ou séparer de l'Église »⁴⁴.

Avec cette position sur la discipline, Calvin ouvre une voie constructive entre l'antinomisme et le légalisme. Son ecclésiologie se situe à mi-chemin entre les ecclésiologies antagonistes de Rome et des anabaptistes. Elle échappe à l'alternative de devoir choisir entre l'unité institutionnelle externe de l'Église défendue par les catholiques et le modèle des sectes radicales d'une Église séparatiste constituée de saints visibles⁴⁵.

³⁶ Ibid

³⁷ IRC IV, r, 14.

³⁸ Benjamin Charles MILNER, *op. cit.*, p. 179; Akira DEMURA, «From Zwingli to Calvin », p. 95-96 [il semble qu'il manque ici un signe de ponctuation et un guillemet ouvrant; merci de vérifier] A Comparative Study of Zwingli's *Elenchus* and Calvin's *Briève Instruction* », in Alfred SCHINDLER, Hans STICKELBERGER, éd., *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen*, Berne, Peter Lang, 2001, p. 87-99, ici p. 95-96.

³⁹ Herman J. SELDERHUIS, « Church on Stage: Calvin Dynamic Ecclesiology », *op. cit.*, p. 5154.

⁴⁰ IRC IV, 1,8.

⁴¹ IRC IV, r, 7.

⁴² IRC IV, XII, 9.

⁴³ IRC IV, r, 13.

⁴⁴ IRC IV, I, 4.

⁴⁵ Voir l'affirmation très explicite de Calvin dans la *Réponse à Sadolet*, in CO 5, p. 393 : «A duabus sectis oppugnamur: quae inter se plurimum videntur habere discriminis » (Nous sommes attaqués par deux sectes, qui semblent avoir plusieurs différences entre elles) ; voir également *Johannis Calvini Opera Selecta* [ci-après OS], Peter BARTH, éd., vol. 1, Munich, Kaiser, 1926, p. 465.

Construire l'unité entre les Églises protestantes

Unis dans leur rejet de l'Église de Rome, les protestants du XVI^e siècle étaient néanmoins divisés entre eux et les différentes tentatives pour réunir le camp évangélique échouèrent chaque fois, notamment en raison de leurs conceptions irréductibles sur la cène. Dans la « controverse sacramentaire », Calvin suit une voie médiane, qui cherche à faire droit aux intentions profondes de Luther et de Zwingli qui l'avaient initiée, évitant de proposer d'obscurs compromis comme ceux proposés par Bucer dans la Concorde de Wittenberg de 1536. Il parvient ainsi à trouver un terrain d'entente, avec les zwingliens⁴⁶, au prix d'un considérable travail commun avec Heinrich Bullinger, le successeur de Zwingli à Zurich (on conserve ainsi 114 lettres de Calvin à Bullinger et 170 lettres de Bullinger à Calvin⁴⁷). Parallèlement, Calvin espérait parvenir à un accord avec les luthériens. Le *Petit traité de la Sainte Cène*⁴⁸ (1541) va dans ce sens et contient sans doute les explications les plus pondérées de la Réforme sur l'eucharistie. Calvin y discute ouvertement les positions des luthériens et des zwingliens et ne craint pas de critiquer les deux partis avec une équité surprenante⁴⁹. Il développe alors deux thèmes trop négligés à son sens et susceptibles de lever les différends: le rôle constitutif du Saint-Esprit et la perception de la sainte cène comme nourriture spirituelle pour l'Église⁵⁰.

Alors qu'en septembre 1544 Luther radicalise sa critique par un nouveau pamphlet violent contre les zwingliens, *Kurzes Bekenntnis vom Abendmahl*⁵¹, Calvin écrit immédiatement à Bullinger, le 25 septembre, pour lui demander de ne pas s'emporter et de tenir compte du tempérament de Luther⁵². S'il loue Luther, « serviteur de Dieu exceptionnel », qui a « toujours travaillé jusqu'à maintenant à briser le règne de l'Antéchrist et à répandre la doctrine salvatrice », il en appelle à la perspicacité de Bullinger, qui doit éviter de se laisser emporter dans une controverse qui finirait en « naufrage général de l'Église ». Calvin ne se perçoit apparemment pas comme la cible de Luther, mais comme un médiateur entre les deux camps. Il fut d'autant plus déçu lorsque les pasteurs zurichois répliquèrent sèchement dans les mois qui suivirent par un nouveau pamphlet, *Wahrhaffte Bekantnuss*, contre Luther⁵³, auquel celui-ci répondit de manière plus acerbe encore. Le 28 juin 1545, Calvin, exaspéré par les antagonismes des deux partis, écrit à Melancthon, le bras droit de Luther, pour lui faire part

⁴⁶ Emidio CAMPI, Christian MOSER, « "Geliebt und gefürchtet": Calvin und die Eidgenossenschaft », in Martin HIRZEL, Martin SALLMANN, éd., *Johannes Calvin 1509-2009*, p.29-52.

⁴⁷ Selon la base de données de la Briefwechseledition de Heinrich Bullinger (voir http://www.irg.uzh.ch/hbbw/datenbank_en.html).

⁴⁸ *Petit Traicté de la Sainte Cene*, in CO 5, p. 433-460 (OS 1, p. 503-530).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 458-459 (OS 1, p. 527-529).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 460 (OS 1, p. 529-530).

⁵¹ Martin LUTHER, *Kurzes Bekenntnis vom Abendmahl*, in *D. Martin Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe, 1. 54, Weimar, H. Böhlaus, p. 141-167.

⁵² CO 11, p. 772-775, Nr. 586. Voir Alasdair I. C. HERON, « 'Wenn Luther uns mit unserem Bekenntnis annehmen will': Luther und die Abendmahlsfrage in den Briefen Calvins bis 1546 », in Gudrun LITZ et al., éd., *Frömmigkeit - Theologie - Frömmigkeitstheologie. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*, Leiden, Brill, 2005, p. 395-409.

⁵³ Heinrich BULLINGER, *Werke*, Abteilung 1, *Bibliographie* [ci-après *HBBiblJ*, vol. 1, *Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich Bullinger*, Joachim STAEDTKE, éd., Zurich, Theologischer Verlag, 1972, p. 161-169.

de sa déception dans la manière dont [suggestion ajout :] lui Melanchthon a géré toute cette affaire, et qu'il considère comme de la faiblesse de sa part⁵⁴.

Dans les années qui suivirent, Calvin délaissa son rôle d'arbitre entre les luthériens et les zwingliens. En 1546, Bullinger, alors antistes⁵⁵, lui envoie une copie de la position zurichoise, *l'Absoluta de sacramentis tractatio* en lui demandant son avis⁵⁶. Calvin réagit immédiatement en exprimant ses réserves⁵⁷. Ne recevant pas de réponse de Zurich, il écrivit de nouveau à Bullinger pour ranimer la discussion⁵⁸ et il fit même le voyage jusqu'à Zurich, avec Farel, fin mai 1548, pour surmonter les différends. À son retour à Genève, il rédige le 26 juin 1548 une formulation de sa doctrine de l'eucharistie qui se rapproche autant que possible de la conception zwinglienne⁵⁹. L'année suivante, le traité de Calvin contre *l'Interim* d'Augsbourg⁶⁰ le fait basculer définitivement dans le camp des zwingliens. Calvin renonce à ses premières formulations théologiques sur la réalité de la présence du corps du Christ dans la cène, trouvant ainsi progressivement un point d'accord avec Bullinger. D'autre part, après la victoire militaire remporté par l'empereur Charles Quint à Mühlberg contre les princes protestants allemands le moment était favorable et même nécessaire pour un rapprochement stratégique entre Genève et Zurich. En novembre 1548, Bullinger envoie à Calvin 24 propositions sur les sacrements, reprises d'une lettre de Calvin du 26 juin 1548 et annotées par ses soins⁶¹. Calvin y souscrivit et le texte fut mis en consultation auprès d'autres Églises suisses et spécialement celle de Berne, dans le but d'obtenir leur accord. Finalement, en mai 1549, Calvin et Farel retournèrent à Zurich et parvinrent en moins de trois heures à une déclaration commune avec Bullinger, désignée sous le titre de *Consensio mutua in re sacramentaria*. Depuis le XIX^e siècle, cette déclaration porte le nom de *Consensus Tigurinus* ou Accord de Zurich.

⁵⁴ CO 12, p. 98-100, Nr. 657.

⁵⁵ Nom donné dans l'Église de Zurich aux premiers pasteurs de la ville; avant Bullinger, Zwingli fut le premier à porter ce titre (NdE).

⁵⁶ *HBBibl* 1, p. 183. Voir Alasdair I. C. HERON, «Calvin an Bullinger 1536-1549 », in Matthias FREUDENBERG, éd., *Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten*, Wuppertal, Foedus, 1999, p. 49-69.

⁵⁷ Calvin à Bullinger, 25 février 1547, in CO 12, p. 480-489, Nr. 880.

⁵⁸ Calvin à Bullinger, 19 septembre 1547, *ibid.*, p. 590-591, Nr. 946.

⁵⁹ Calvin à Bullinger, 26 juin 1548, *ibid.*, p. 727-731, Nr. 1039.

⁶⁰ *Interim adultero-germanum*, [Genève] 1549, in CO 7, p. 545-674, sur l'eucharistie, p. 620626.

⁶¹ *Ioannis Calvini Propositiones de sacramentis. Annotationes breves adscripsit Henricus Bullingerus*, in CO 7, p. 693-700.

Le *Consensus Tigurinus* a été discuté dans de nombreux textes⁶². Je ne m'attarderai pas ici sur le contenu de l'accord, ni sur la question de savoir s'il répond plutôt à la théologie de Calvin ou plutôt à celle de Bullinger. Il est certain que les deux hommes étaient non seulement de bons théologiens, mais également de fins politiciens de l'Église et par conséquent le *Consensus* représente le meilleur compromis possible. Bien que certains critiques avisés estiment aujourd'hui que « Calvin s'est soumis à Zurich en 1549⁶³ », je voudrais souligner que le *Consensus Tigurinus* est le produit d'un travail commun de Calvin et de Bullinger et que cet accord a été une contribution majeure à la constitution de la voie « réformée » parmi les Églises issues de la Réforme. De ce point de vue, on peut dire, à la suite de Diarmaid MacCulloch, que le *Consensus Tigurinus* est « un remarquable exemple dans l'art de gouverner et un gage du sens pratique et des capacités de Calvin et de Bullinger⁶⁴ ».

La réaction luthérienne ne tarda pas; Joachim Westphal, chef des pasteurs de Hambourg, publia deux pamphlets en 1552 et 1553, *Farrago* et *Rectajides*, tous deux remplis d'insultes truculentes, Calvin y étant présenté comme la « génisse » (*das Kalbe*) et Bullinger le « taureau » (*der Bulle*). À la demande de Bullinger, Calvin y répondit sur le même ton dans trois apologues: la *Defensio* de 1555⁶⁵, la *Secunda Defensio* de 1556, et l' *Ultima Admonitio* de 1557. Au bout du compte, la « seconde dispute sur la Cène » accentua le divorce entre les réformés suisses et luthériens allemands⁶⁶.

Au-delà du style si typique des polémiques théologiques du XVI^e siècle, la logique qui préside à ces traités est la construction d'une unité doctrinale des Églises protestantes sur les sacrements et Calvin montre à de multiples reprises qu'il était prêt à faire des concessions sur des points secondaires, du moment que ses interlocuteurs suivaient le même but que lui. Ainsi presse-t-il les pasteurs de Saxe auxquels la *Secunda Defensio* est dédiée d'user de leur

⁶² Joseph C. McLELLAND, « Meta-Zwingli or Anti-Zwingli? Bullinger and Calvin in Eucharistie Concord », in Edward J. FURCHA, éd., *Huldrych Zwingli 1484-1532. A Legacy of Radical Reform*, Montreal, FRC/ARC, 1985, p. 179-195; Paul E. ROEM, « Calvin and Bullinger on the Lord's Supper » in *Lutheran Quarterly*, 1988, p. 155-184; Paul E. ROEM, « The *Consensus Tigurinus* (1549): Did Calvin Compromise? » in Wilhelm H. NEUSER, éd., *Calvin us Sacrae Scripturae Professor*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1994, p. 72-90 ; Timothy GEORGE, « John Calvin and the Agreement of Zurich (1549) » in Timothy GEORGE, éd., *John Calvin and the Church. A Prism of Reform*, Louisville, Ken., Westminster John Knox Press, 1990, p. 42-58; Brian A. GERRISH, *Grace and Gratitude: The Eucharistie Theology of John Calvin*, Minneapolis, Fortress Press, 1993. Voir aussi Emidio CAMPI, Ruedi REICH, éd., *Consensus Tigurinus (1549). Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden - Wertung - Bedeutung*, Zürich, Theologischer Verlag, 2009.

⁶³ Wim JAN SE, « Calvin's Eucharistie Theology. Three Dogma-Historical Observations », in Herman J. SELDERHUIS, éd., *Calvin us sacrarum literarum inter pres*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 37-69, citation p. 51 : « Calvin's submission to Zurich in 1549. »

⁶⁴ Diarmaid MACCULLOCH, *Reformation. Europe 's House Divided*, Londres, Penguin, 2004, p. 251 : « A remarkable piece of theological statesmanship and a tribute to both Calvin's and Bullinger's common sense and ability. »

⁶⁵ *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis*, in CO 9, p. 15-36.

⁶⁶ Ernst BIZER, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jahrhundert*, Gütersloher, Mohn, 1940, réimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, p. 275-299. Voir aussi Joseph N. TYLEND, « The Calvin-Westphal Exchange: The Genesis of Calvin's Treatises against Westphal », in *Calvin Theological Journal* 9, 1974, p. 182-209.

influence pour maintenir la paix et l'unité de l'Église⁶⁷ Bien que le débats se poursuivit et gagna même en intensité, Calvin s'efforça de laisser le dialogue ouvert, réaffirmant constamment son accord avec Luther et la Confession d'Augsbourg. Dans l' *Ultima Admonitio*, il déclare:

Néanmoins, cela ne se produira pas pour moi, jusqu'au jour où quelque espoir de faire la paix sera manifeste, car il n'y a aucune bienveillance entre nous. Et moi-même, qui ai été provoqué d'une manière indigne dans cet écrit, j'ai été plus impétueux que ce que voulait ma volonté. Si on m'avait indiqué le lieu et le jour d'une discussion aimable, je déclare et je promets que j'aurais été prêt sur le champ à y participer, et certes j'aurais été pourvu de cette douceur d'âme qui n'aurait pas retardé le succès souhaitable d'un accord pieux et saint. En effet, je ne suis pas quelqu'un qui s'amuse des dissensions internes⁶⁸.

À de nombreuses reprises, Calvin supplia Melancthon de prendre parti dans la controverse sacramentaire et de donner son opinion, mais celui-ci fit la sourde oreille⁶⁹. Il faut dire que tout en étant officiellement reconnu comme *preceptor Germaniae* celui-ci était fut en butte, jusqu'à sa mort en 1560, aux violentes critiques des gnésio-luthériens, menés par Matthias Flacius, gardiens autoproclamés de l'héritage de Luther⁷⁰. Toutes les missions de réconciliation de Théodore de Bèze en Allemagne entre 1557 et 1559 se soldèrent par des échecs. Pour les luthériens stricts, le *Consensus Tigurinus* réveillait non seulement le fantôme de la controverse entre Luther et Zwingli, mais la dissémination du calvinisme en Allemagne rendait celui-ci dangereux: en délaissant la doctrine originelle, on risquait de subvertir la vraie religion. Tous se méfiaient donc des efforts de Calvin et de Bullinger pour construire une unité frotestante, et il était plus facile de faire jouer aux « calvinistes » un rôle de repoussoir⁷¹

Attristé, mais sans doute aussi avec une certaine perspicacité, Calvin écrit en 1560 au recteur d'Augsbourg, Matthias Schenk :

Wittenberg a engendré, je l'avoue, plusieurs hommes pieux et courageux, mais la plupart d'entre eux pensent reproduire l'image authentique de Luther, alors qu'ils sont pleins du souffle de la présomption plutôt que de la grandeur d'âme dont cet homme prestigieux était doté. Il se produisit la même chose autrefois à Jérusalem,

⁶⁷ *Secunda Defensio piae et orthodoxae* datée du 26 janvier 1556, in CO 9, p.41-120, en Earticulier p. 49-50.

⁶⁸ *Ultima admonitio ad Ioachimum Westphalum*, in CO 9, p. 137-252, citation p. 250 : « Nec tamen per me stabit, donec spes aliqua pacificandi ostensa fuerit, quo minus salva inter nos benevolentia maneat. Atque idem ego, qui indigne provo catus vehementior fui in hoc scripto quam ferebat voluntas, si mihi ad ami cam disceptationem locus ac dies indictus fuerit, preasto me statim fore profiteor ac spondeo: et quidem ea animi lenitate praeditum quae optabilem piae sanctaeque consensionis successum non moratur. Neque enim is sum qui intestinis dissidiis oblecter. »

⁶⁹ De longues citations de la correspondance se trouvent dans R. E. POT, *Calvin and Ecumenicity*, *op. cit.*

⁷⁰ Oliver K. OLSON, *Matthias Flacius and the survival of Luther's reform*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002, (voir la critique de Martina HARTMANN sur « H-Soz-u-Kult » du 17.07.2002 : <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/FNZ-2002-006>).

⁷¹ Philip BENEDICT, *Christ 's Churches Purely Reformed. A social History of Calvinism*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2002, p. 202-229.

lorsque sous les Apôtres la piété était à l'honneur et fleurissait grandement: il n'y avait aucun ennemi plus hostile aux Églises des païens que ceux qui se proclamaient les disciples de Jacques et des autres⁷².

À ce moment là, les espoirs d'une réunification des deux grands courants de la Réforme, qui animaient Calvin vingt ans plus tôt, étaient définitivement détruits⁷³.

CONCLUSION

Pour Calvin, l'Église est, dans sa nature la plus fondamentale, le « corps du Christ» et c'est à partir de cette conviction théologique qu'il conçoit l'unité de l'Église. Il fallait donc que les croyants manifestent et préservent leur union à travers la personne du Christ. Alors que l'Église de Rome réaffirmait avec force son unité institutionnelle, et que les courants de la Réforme radicale pensaient l'Église sur le modèle séparatiste d'une communauté de saints régénérés, Calvin élaborait un chemin du juste milieu entre les catholiques et les anabaptistes. Le «jugement de charité» donnait un critère clair de discernement des frontières de l'Église dont il fallait chercher à réaliser l'unité visible.

Calvin savait que la division était pour le protestantisme la principale menace, et il se donna pour tâche d'œuvrer pour l'unité de ses deux principaux courants, les luthériens et les zwingliens. À l'occasion de la seconde dispute sur la cène, il chercha un compromis entre la consubstantiation de Luther et le symbolisme de Zwingli et il insista sur la communication du Christ par la médiation du Saint-Esprit. Son principal succès fut alors sa déclaration conjointe avec Bullinger sur les sacrements, le *Consensus Tigurinus* (1549). Par-delà l'unité des Églises de la Suisse réformée avec Genève, le *Consensus* devait permettre de trouver un terrain d'entente avec les luthériens. Calvin ici a pourtant échoué, les luthériens jugeant cet accord contraire à l'enseignement de Luther.

Emidio CAMPI
*Université de
 Zurich*

⁷² CO 18, p. 61-62 : « Genuit, fateor, Viteberga pios quosdam et cordatos homines : sed maior pars genuinam Lutheri imaginem se referre putat, si pro animi magnitudine, qua praeditus fuit vir ille, flatu arrogantiae turgeat. Idem et Ierosolymae olim contigit, quum sub apostolis illic maxime vigeret ac floreret piétas: qui nulli infestiores ecclesiis gentium hostes fuerunt, quam ~ui inde profecti Iacobi et aliorum discipulos se iactabant. »

⁷³ Dans les années 1560, le théologien luthérien Tilemann Hesshusen fit écho aux attaques de Westphal Voir David STEINMETZ, *Calvin in Context*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 172-186.