

CALVIN ET SES CONTEMPORAINS

édité par Olivier MILLET



CALVIN FACE AUX TENANTS
DE LA CONCORDE (MOYENNEURS)
ET AUX PARTISANS DE LA TOLÉRANCE
(CASTELLIONISTES)

Je voudrais, en guise d'introduction, apporter deux précisions au titre de ma communication.

La première concerne les mots entre parenthèses, qui sont vagues, sinon énigmatiques, pour la plupart des auditeurs. Cela ne concerne pas ceux que j'appelle les castellionistes, qui indiquent, comme chacun peut le deviner, Sébastien Castellion et ses amis. En revanche, le mot "moyenneurs" demeure flou et presque indéchiffrable. Pourtant c'est Calvin lui-même qui a utilisé ce mot pour flétrir l'"astuce" et la "malice" de ceux qui se flattent de «réduire la chrétienté en paix et concorde», mais qui en réalité «mêlent la clarté avec les ténèbres». Dans le cas particulier, Calvin a fait usage de ce mot au singulier pour montrer du doigt le Moyenneur par excellence dans la personne de François Bauduin. Je reviendrai sur la question. Mais il faut d'ores et déjà savoir de qui nous allons parler. Il s'agit de deux disciples de Calvin, que le maître jugera infidèles et ennemis de son œuvre de réformation. Ces deux disciples n'en représentent pas moins deux mouvements d'idées qu'on ne saurait surestimer dans l'histoire religieuse du XVI^e siècle et dans l'histoire du calvinisme: la théorie de la tolérance, pour Castellion, et la théorie de la concorde, pour Bauduin.

La deuxième précision se rapporte à la chronologie. Je devrais en effet intervertir l'ordre d'entrée, en donnant aux castellionistes la priorité sur les moyenneurs, car ceux-ci sont entrés en contact avec le réformateur après ceux-là. Castellion, en effet, a connu et quitté Calvin, et du même coup perdu son amitié, au milieu des années 1540, en juillet 1544, alors que Bauduin allait connaître personnellement son maître l'année suivante, en 1545. Il me semble, donc, plus judicieux parler d'abord de Castellion et ensuite de Bauduin. J'ajouterai, enfin, que je n'ai rien de neuf à vous raconter, sinon une manière nouvelle de penser cette page d'histoire. Il se peut qu'en considérant celle-ci d'une autre façon, l'on puisse mieux comprendre l'attitude et la pensée de Calvin à l'égard de ses contemporains.

PROFILS ET PROGRAMMES DE DEUX DISCIPLES INFIDÈLES

Il n'y a pas lieu de rappeler ici les biographies de ces deux personnages, plus ou moins illustres, sinon pour ce qui touche directement à la personne de Calvin, selon l'esprit de notre colloque. Je me limiterai à esquisser le profil intellectuel des deux humanistes et à tracer leurs programmes respectifs de réforme, qui intéressent directement mon propos.

1. Castellion (1515?-1563)

a) *Rencontre avec Calvin*

Sébastien Castellion est âgé de vingt-cinq ans environ lorsqu'il rencontre Calvin pour la première fois. A cette époque, le réformateur exerce son magistère à Strasbourg où sa présence attire un grand nombre d'esprits qui sont assoiffés de vérité évangélique. Nous sommes au printemps 1540. Le jeune Sébastien a ses entrées à la maison du maître et y loge un certain temps. Leur entente se prolonge à Genève, où ils vont déménager l'année suivante, Castellion au cours du printemps et Calvin au début de septembre 1541.

b) *Divergences (avant et après l'affaire Servet : doctrine, hérésie, prédestination, guerre civile)*

Il faut attendre deux ans pour que quelques divergences se manifestent entre les deux hommes sur l'appréciation théologique d'un passage biblique : le chapitre sept du *Cantique des Cantiques*, dont Castellion n'accepte pas l'authenticité canonique, et la question de la descente du Christ aux enfers, que Castellion met en doute. Quoique l'on ne puisse pas parler de dispute ni de controverse, la sanction ne se fait pas attendre : le 14 janvier 1544 Calvin juge que Castellion « n'est pas capable pour le ministère ». Celui-ci est suspendu de ses fonctions, et doit interrompre les prêches qu'il dispense à Vandœuvres depuis 1542. Le 14 juillet 1544, muni d'une attestation des ministres au sujet de sa démission et des motifs de son départ, Castellion quitte Genève. Nous le retrouvons à Lausanne, puis à Bâle où il se fixera pour le reste de sa vie, y exerçant ses talents de professeurs de grec, de poète, de traducteur : il achève la traduction de sa *Biblia latina* en 1551 ; en 1555 paraît sa traduction française. Ces deux traductions vont susciter quelques critiques, même sévères, de la part de Calvin et de Bèze, à cause des innovations que Castellion a introduites dans le vocabulaire et surtout dans l'herméneutique, en interprétant le

texte biblique. Opposés sur certains points de doctrine, les deux hommes vont dès lors s'éloigner l'un de l'autre. On sait que leur discordance d'opinion n'éclatera qu'à l'occasion de l'affaire Servet et à la suite de celle-ci. C'est ce qu'on répète d'habitude, lorsqu'on veut retracer l'origine des préoccupations de Castellion pour la tolérance ; la question de la tolérance qui donnera lieu à l'un des débats les plus importants du siècle. Mais il y faut préciser (et ce colloque nous en donne l'occasion) que Castellion avait déjà parlé de tolérance avant le cas Servet, d'une tolérance, ajoutons-nous, assez différente de celle dont il sera question en 1553.

c) *Deux premières étapes de la tolérance (tolérance-modération et tolérance-impunité)*

Essayons d'éclairer ces deux moments de la réflexion castellionienne, avant et après l'affaire Servet. La "première étape" – nous pouvons l'appeler ainsi – de sa théorie de la tolérance se manifeste dans la préface de l'édition latine de la Bible que Castellion dédie en février 1551 à Edouard VI, le jeune roi d'Angleterre. Dans ces pages, l'auteur exhorte le Magistrat à « suivre la voie de douceur, de patience et de bénignité », et « à différer parfois l'exécution des sentences sévères, plutôt qu'à la hâter ». Castellion se réfère ici moins aux hérétiques proprement dits qu'aux dissidents, c'est-à-dire qu'il entend parler de ceux qui sont inculpés à cause de leurs opinions religieuses sans pour autant être coupables de délits de droit commun. Ici il n'est pas question de discuter de doctrine, de vérité ou d'erreur, mais simplement d'essayer d'influencer l'opinion courante et, pourquoi pas ? l'attitude que le magistrat lui-même devrait adopter lorsqu'il instruit le procès, prononce la sentence et fait exécuter celle-ci contre celui qui s'est égaré de la foi. C'est un appel à la modération, formulé en termes très généraux, qui se rapportent moins à la théologie qu'à la morale et au droit. « En une cause criminelle, principalement en la Religion... attendons la sentence du juste juge », car « Les ennemis des chrétiens sont les vices, contre lesquels il faut combattre par vertus », précise Castellion, non pas par châtements, nous pourrions ajouter.

Cette théorie de la tolérance en tant que modération prend forme et acquiert un certain relief en 1553, lors du procès et de l'exécution de Michel Servet. Pendant que Calvin rédige sa *Défense de la foi orthodoxe*, Castellion et ses amis préparent le *Traité des hérétiques*. Ces ouvrages sortent de presse à un mois de distance. Sous le pseudonyme de Martinus Bellius, Castellion formule à nouveau son idée pour en faire une théorie de la tolérance concernant les hérétiques "simples", qui ne sont coupables que d'un délit d'opinion, dirions-nous aujourd'hui. Autrement dit, les hérétiques qui sont inculpés de fausse doctrine, mais sont exempts de tout autre crime de droit commun (rappelons-nous que le crime d'hérésie était

étroitement lié, depuis le temps de l'Inquisition, aux crime de lèse-majesté et, par conséquent, au délit de sédition). Or Castellion, dans cette phase que nous pourrions appeler la "deuxième étape" de ses réflexions sur la tolérance, soutient ses arguments de manière plus systématique qu'auparavant. Il introduit l'opinion des Pères de l'Eglise (Lactance et s. Augustin), il discute les textes juridiques anciens (les lois impériales du *Code Théodosien*), il cite les théologiens contemporains (y compris Luther et Calvin lui-même) dans le but de démontrer qu'il n'est pas licite d'appliquer des peines corporelles à ceux qui sont convaincus du crime d'hérésie "simple". En tout cas, il faut exclure pour eux la peine de mort. Nous connaissons la suite: l'intervention de Bèze (*De l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques*) et les deux répliques de Castellion, qui se sent engagé sans retour dans ce combat (le *Contra libellum Calvini* et le *De haereticis a civili magistratu non puniendis*, en français, *De l'impunité des hérétiques*). Une idée si noble!, dirions-nous aujourd'hui. Comment Calvin put-il la contraster? Voici que l'histoire nous aide à comprendre les problèmes historiquement, c'est-à-dire en les replaçant dans leur époque. Dans une perspective historique, au XVI^e siècle approuver d'emblée les idées de Castellion sur la tolérance aurait signifié ouvrir tout grand la porte à toutes les sectes, à la plus redoutée d'entre elles, la secte des anti-trinitaires [*ou* l'anti-trinitarisme]; c'est ce que pense Calvin, qui se sent responsable de la sauvegarde de la foi chrétienne, dont il s'efforce de restaurer la pureté. Nous verrons cela mieux tout à l'heure.

d) *Le troisième type de tolérance (tolérance-légitimation)*

Pour l'instant, tenons-nous en au thème de la tolérance. Nous pouvons, me semble-t-il, distinguer une "troisième étape" dans l'élaboration de la théorie de Castellion. On peut la dégager de l'opuscule que Castellion publie quelques mois après l'éclatement de la guerre civile, en octobre 1562, le *Conseil à la France désolée*. L'auteur part ici du principe qu'il ne faut pas forcer les consciences. Il accuse vigoureusement tant les catholiques que les réformés d'avoir abandonné les armes "évangéliques" pour recourir aux armes "charnelles". Il est impératif, dans la guerre fratricide actuelle, d'imposer la tolérance. Quelle tolérance? La tolérance qui légitime le culte réformé. Ainsi les deux Eglises, la réformée et la catholique, pourront-elles vivre en paix l'une à côté de l'autre. Ses propres mots sont: «permettre en France deux Eglises», où le terme permettre signifie ni plus ni moins que tolérer. Vous voyez aisément que cette tolérance-légitimation est bien autre chose que la tolérance-modération de la première étape, et qu'elle est bien différente de la tolérance-impunité de la deuxième étape des réflexions de Castellion. Dans ce cas également les

réformés, Calvin et Bèze en tête, condamnèrent la thèse de Castellion, thèse qui pourtant était si favorable aux protestants de France. Dans ce cas, également, l'on s'étonnera moins de l'attitude de Calvin si l'on repense à ce qu'était son projet de Réforme en 1562. La tolérance en était exclue, car il fallait restituer à la France l'unité de foi, mais une foi toute réformée. Ce dernier point aussi, nous le verrons tout à l'heure.

2. Bauduin (1520 - 1573)

Nous venons de parler d'unité, c'est-à-dire de concorde religieuse. Cet autre thème nous amène tout droit à l'autre disciple infidèle de Calvin, le tant décrié François Bauduin. Nous entrons ici dans un autre chapitre, celui de la concorde, qui n'est pas séparé tout à fait de celui de la tolérance, mais qui doit bien être distingué de celle-ci.

a) *Rencontre avec Calvin*

Le jeune juriste François Bauduin est âgé lui aussi de vingt-cinq ans lorsque, banni de son pays «comme suspect d'hérésie», il fait connaissance avec Calvin à Genève. Auparavant, dans sa première lettre, datée du 25 juillet 1545, s'excusant de s'adresser directement à un théologien de telle envergure, il avait manifesté le désir de le connaître personnellement. Bauduin avait signé cette lettre avec un pseudonyme, qui était à la fois une déclaration et une promesse de fidélité: «tuus Petrus Rochius». En effet, Bauduin est bientôt reçu, présenté par son concitoyen Jean Crespin, dans la maison de Calvin, dont il devient le secrétaire pour une courte période, en 1547. Bien que nous ne connaissions que les lettres de Bauduin à Calvin et non celles de Calvin à Bauduin, nous savons que leurs relations ne durent pas être excellentes en raison d'un certain "nicodémisme" manifesté par Bauduin, qui était confronté à des réalités difficiles, notamment pendant son séjour à Bourges. Mais leur rapport ne commence à se détériorer qu'à la suite de l'affaire Servet.

b) *Divergences (après l'affaire Servet: hérésie, guerre civile, réconciliation avec les papistes)*

Cependant, leurs divergences couvent comme braises sous la cendre. C'est également d'une manière dissimulée que Bauduin intervient en 1557 dans le débat sur la coercition des hérétiques par un inoffensif commentaire juridique sur les lois des anciens empereurs romains concernant les peines infligées aux chrétiens, qui étaient alors jugés hérétiques (1557: *Ad edicta veterum principum romanorum de christianis*; auquel répliquera le sorboniste Claude de Saintes par son ouvrage, *Ad edicta veterum principum romanorum de licentia sectarum in Christiana religione*).

En historien du droit et en juriste de son siècle, Bauduin se déclare adversaire de la punition des hérétiques "simples", et contre la peine de mort. Le conflit avec Calvin sur ce point est clair et inévitable, mais encore latent. Le conflit éclatera sur une autre question : la tentative de réconcilier les réformés avec les catholiques.

c) *Concorde*

En 1557, Bauduin se lie d'amitié avec Georg Cassander, un représentant des plus fervents de l'irénisme allemand, qui s'était fait l'héritier spirituel de Witzel et d'Erasmus. Cassander partage les idées de Bauduin sur la modération dont il faut user dans la coercition des hérétiques. Ce que nous pouvons appeler tolérance-modération, en pensant à la première étape de la théorie de Castellion. Sur ce point Bauduin et Cassander sont d'accord avec Castellion, mais ils sont loin de l'être sur l'ensemble des positions castellionniennes. En particulier, ils ne s'accordent pas avec Castellion au sujet de la tolérance comme légitimation de la religion réformée (que nous avons indiquée comme la troisième étape de Castellion). En fait, Bauduin et Cassander, auxquels va se joindre le théologien de la Sorbonne Claude d'Espence, envisagent autrement la solution du conflit qui déchire la chrétienté de l'Europe : ils essayent de réconcilier protestants et catholiques, en Allemagne, et réformés et catholiques, en France. Mais ce projet de concorde ne convient pas non plus à Calvin, qui n'a jamais voulu (pensons à son écrit contre l'*Intérim* de 1548, *La vraie façon de réformer l'Eglise chrétienne et appointer les différents qui sont en icelle*, 1549) faire des concessions doctrinales et disciplinaires aux papistes, car il craint de compromettre ainsi la pureté de la foi (comme nous le verrons ci-après). Le grand tournoi se joue en 1561 au Colloque de Poissy. Chez les théologiens catholiques il y a deux tendances : a) les intransigeants, tel le cardinal de Tournon, qui s'attendent à que les réformés se plient, se repentent pour rentrer dans le giron de l'ancienne Eglise ; b) les théologiens catholiques modérés, tels d'Espence et Jean de Montluc, qui sont disposés à faire des concessions afin d'arriver à une entente. En face, les théologiens réformés ont une seule position, très différente et très ferme, car ils sont convaincus que la vérité évangélique est d'une telle clarté qu'elle reluira aux yeux du roi et de ses théologiens les plus endurcis, qui devront céder à l'évidence et se convertir tous à la seule vraie religion. Lorsque Bauduin se présentera, vers la fin des colloques, avec le petit livre de Cassander sur *Le devoir de l'homme pieux*, ses efforts n'auront d'autre résultat que celui d'énervier tout le monde et de s'attirer la colère des uns et des autres. Nous pourrions commenter le Colloque de Poissy de la même manière que Paolo Sarpi commenta le Concile de Trente :

Ce *Colloque*, grandement désiré et procuré des gens de biens, pour réunir l'Eglise qui commençait à se diviser, a tellement affermi le schisme, et raidi les parties, qu'il a rendu les différents irreconciliables¹.

Quelques mois plus tard, la guerre civile aura ensanglanté le royaume à cause, dira-t-on, de la religion.

3. **Points communs et points différents.**

Tendance à mélanger tolérance et concorde

Ne perdons pas notre fil rouge qui relie Castellion et Bauduin et ce qu'ils représentèrent, la tolérance et la concorde. Il est vrai qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer ces deux théories, qui ont bien des points en commun. C'est la raison pour laquelle les historiens ont généralement embrouillé ces deux problématiques au cours des siècles. Points communs, lesquels ? Tout d'abord les piliers qui soutiennent chacune de ces idées : la charité chrétienne, la fraternité, l'amour du prochain, le désir de paix. Ensuite, en matière de droit pénal, par exemple, la modération dans les peines contre les hérétiques ou contre les simples dissidents. C'est la tolérance dans le sens général d'ouverture d'esprit, de sagesse et de mesure. Et nous pourrions en ajouter. Mais venons-en aux différences, sur lesquelles je voudrais mettre l'accent. Une différence est capitale, qui touche à l'unité de la religion. La concorde mise sur l'unité et, lorsque celle-ci est brisée, elle mise sur la réconciliation des partis. Unité de foi signifie aussi uniformité du culte extérieur. Voici que la concorde est incompatible avec la tolérance, puis que celle-ci implique la légalisation d'une autre religion, la légitimation d'un autre culte ; en effet, dans ce cas l'unité de foi serait cassée, déchirée, détruite. La tolérance dont il est ici question est le troisième type de tolérance castellionienne, la tolérance-légitimation d'une autre Eglise à côté de l'Eglise traditionnelle. C'est en ce dernier sens que la concorde est incompatible avec la tolérance. C'est pourquoi Bauduin et les autres moyenniers ne s'accordent pas avec Castellion sur ce point, parce la tolérance de Castellion aurait, à leurs yeux, brisé à jamais l'unité du *corpus christianum*. Unité que ces moyenniers espéraient encore récupérer.

Ce point éclairci, qui me semble important, voyons quelle fut la position de Calvin sur ces deux questions. Je dis deux, car Calvin avait bien perçu la différence entre Castellion et Bauduin, mais il jugea opportun de l'estomper quelque peu pour des raisons stratégiques, dictées par les règles de la controverse.

¹ Pierre Soave Polan [Paolo Sarpi], *Histoire du Concile de Trente, traduite de l'italien de P. s. P. par Jean Diodati*, A Genève, par Estienne Gamonet, 1621, fol. A1 r-v.

CALVIN, QUELQUES POINTS DOCTRINAUX

Pour comprendre les réactions de Calvin dans ces diverses affaires, et surtout pour saisir la gravité de ses préoccupations face aux dangers de la tolérance prônée par Castellion et face aux tentatives de Bauduin pour instaurer la concorde, nous devons rappeler quelques points de sa doctrine, notamment l'ecclésiologie.

1. Ecclésiologie (*una ecclesia*)

Limitons-nous à l'unité de l'Eglise, qui constituait pour tout théologien, de quelque tendance qu'il fût, une valeur fondamentale. Calvin est très attaché à ce principe, lui qui apprécie tant la tradition de l'Eglise primitive, où l'unité constitue presque un article fondamental de la doctrine chrétienne. Songeons aux points délicats de sa doctrine touchant l'Eglise invisible et l'Eglise visible (*Institution de la religion chrétienne*, IV, I, 7), le sacerdoce universel (*Ibid.*, IV, I, 9), l'Eglise comme société de prédestinés (art. 93 du *Catéchisme de Genève*, 1545), et contentons-nous d'évoquer le passage de son *Institution* définissant l'unité :

L'unité consiste en deux liens ; assavoir qu'il y ait accord en saine doctrine et qu'il y ait charité fraternelle...La conjonction que nous devons avoir en charité dépend tellement de l'unité de foy, que ceste-cy en est le fondement, la fin et la règle (*ibid.*, IV, II, 5).

Calvin est donc lui aussi un théologien de l'unité confessionnelle ; le texte de la *Confession de foi des Eglises réformées* de 1559 recommande, en effet, de « garder et entretenir l'unité de l'Eglise » (art. 26)², et la *Confessio helvetica posterior* de 1562 répète :

Cum semper unus sit Deus, unus mediator Dei hominum Iesus Messias, unus item gregis universi pastor, unum huius corporis caput, unus denique spiritus, una salus, una fides, unum testamentum vel foedus, necessario consequitur unam duntaxat esse Ecclesiam³.

a) L'unité incompatible avec la tolérance

Où le *unus*, en latin, souligne l'unicité, « la caractéristique de ce qui est unique » (Robert). Cette affirmation, qui est un point capital de la doctrine calvinienne et qui reflète une des « marques » principales de l'Eglise chrétienne, suffit à elle seule à montrer avec évidence que la tolérance-légitimation chère à Castellion ne pouvait trouver aucune audience auprès des réformés. La raison nous en apparaît maintenant claire et évidente : accep-

ter, même partiellement, le principe castellionien aurait porté atteinte au dogme de l'unité confessionnelle et, ce qui est pire, aurait exposé la pureté de la foi à toutes les contaminations des autres religions. Nous savons que la religion catholique elle-même est alors vue comme une superstition ; que dire de l'antitrinitarisme, du servetisme, de l'anabaptisme, etc. ? Ouvrir la porte aux hérésies aurait fini – telle est la conviction de Calvin – par anéantir l'essence de toute la religion chrétienne.

b) Vérité et unité incompatibles avec une concorde signée avec les « papistes »

Cela pour la tolérance. Quant à la concorde, il faut aller un peu plus loin dans la pensée de Calvin, si l'on veut comprendre pourquoi celui-ci était opposé aux efforts de réconciliation avec les catholiques romains. Pour commencer, nous devons nous rappeler que le souci de maintenir la pureté de la foi, de la doctrine, allait de pair avec une autre notion : la vérité. La doctrine que Calvin prêche est la pure doctrine de Dieu, parce qu'elle est la seule qui soit véritable.

Calvin précise bien que « l'accord en la doctrine doit se faire dans la parole de Dieu » (*Institution*, IV, II, 5). Par cette courte phrase, l'auteur excluait d'emblée qu'un accord pût être envisagé avec les papistes. La raison en est très simple. Un accord, quel qu'il fût, ne pouvait être possible qu'en faisant des concessions tantôt sur les articles doctrinaux, tantôt sur les questions touchant la discipline ecclésiastique. La stratégie de la concorde, telle qu'on l'avait expérimentée au cours des colloques inter-confessionnels des décennies précédentes (Leipzig 1534 et 1539, Wittenberg 1536, Haguenau 1540, Worms et Ratisbonne 1541, Ratisbonne 1545, Augsbourg 1548, Worms 1557 et Poissy à présent en 1561) n'était possible, n'était praticable que sur la base de ces concessions réciproques. Mais ce genre de compromis, tout en produisant la concorde, ruinait du même coup la pureté de la doctrine. Essayons de dire cela mieux en nous rapprochant du point de vue de Calvin. La pureté de la parole de Dieu, la pureté de la religion réformée, de la seule religion qui soit vraie, cette pureté aurait été corrompue au seul contact des superstitions papistes. Concorde, réconciliation, accord sont des mots et des programmes qui sonnent aux oreilles de Calvin, sauf cas exceptionnels, comme contamination, mélange malsain, corruption. Par ailleurs, n'est-ce pas contre la corruption de la doctrine que tout le mouvement de la Réforme s'est dressé ? Au lieu de veiller à préserver la parole de Dieu, ces Moyenneurs s'employaient à forger une troisième sorte de religion qui était aussi fausse que toutes celles qui n'étaient pas sorties de la Réforme. Ce raisonnement, me semble-t-il, condamnait d'un coup toutes les tentatives de réconciliation dont Bauduin et les autres moyenneurs étaient friands.

² Cf. *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, éd. O. Fatio, Genève, 1986, p. 123.

³ Art. 17, éd. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Zürich, 1987, p. 196s.

Soyons attentifs à la distinction, sur laquelle j'insiste, entre tolérance et concorde, que les historiens ont tendance à négliger. Cette distinction, pourtant, Calvin l'avait faite, car il avait consacré à l'une et à l'autre de ces deux théories des écrits qui sont assez différents. Je fais allusion aux efforts que Calvin a déployés contre Castellion d'un côté et contre Bauduin de l'autre.

2. Deux types de réponses pour deux types de menaces entravant le cours de l'Évangile : la tolérance et la concorde

Je citerai pour mémoire quelques-uns de ces écrits, sans m'y arrêter. Les titres à eux seuls sont assez évocateurs. Contre Castellion, les écrits touchant les hérétiques, que nous avons mentionnés ci-dessus. A ceux-ci s'ajoutent les opuscules touchant la doctrine de la prédestination, qui est en quelque sorte liée au problème de la tolérance. Voici les titres des trois derniers, parus en 1557 : *Réponse à certaines calomnies et blasphèmes, dont quelques malins s'efforcent de rendre la doctrine de la Prédestination odieuse*⁴; *Brevis responsio ad diluendas calumnias nebulonis cujusdam, quibus doctrinam de aeterna Dei praedestinatione foedere conatus est*⁵; *Réponse aux calomnies et arguments d'un certain brouillon, par lesquels il s'efforce de diffamer la doctrine de la Prédestination éternelle de Dieu*⁶. Trois titres semblables qui prêtent à confusion, mais qui n'en indiquent pas moins trois opuscules différents. Le *Conseil à la France désolée*, où Castellion exposait précisément sa théorie de la tolérance-légitimation, n'eut pas l'honneur d'une réplique – et pour cause – de la part de Calvin ni des réformés. Le Conseil de Genève se limita à le condamner parce que l'auteur accusait « les ministres de cette Eglise d'avoir mis le glaive en la France » et parce qu'il soutenait « qu'ils (les ministres) doivent laisser vivre chacun en paix sans forcer les consciences ». Les réformés consacreront, néanmoins, un grand nombre de libelles à la question au cours des guerres de religion, en insistant sur les raisons qui rendaient inacceptable la théorie de Castellion, et sans tenir compte des arguments que celle-ci leur apportait en faveur de la légitimation du culte réformé.

Contre Bauduin, l'écrit le plus célèbre de Calvin est le texte qu'il écrivit en 1561 pour fustiger le moyenné, le caméléon ; *Responsio ad versipellem quendam mediatorem*, qui dans sa traduction française devient : *Réponse à un cauteleux et rusé moyenné, qui sous couleur d'apaiser les troubles touchant le fait de la Religion, a tenté par tous les moyens d'em-*

⁴ *Calvini Opera*, vol. 9, col. 201-206.

⁵ *Ibid.*, 256-266.

⁶ En latin *ibid.*, 269-318 ; en français, dans *Opuscules de Jean Calvin*, Genève, 1566, pp. 1776-1822.

pêcher et rompre le cours de l'Évangile par la France. Calvin voulait démolir les thèses du petit livre intitulé *Du devoir de l'homme pieux*, véritable manuel de concorde religieuse, qu'il avait attribué à Bauduin. En réalité il s'agissait, comme on le sut aussitôt après, de l'œuvre de Georg Cassander.

Calvin n'avait pas fait de confusion, lui, entre la tolérance préconisée par Castellion et la concorde prônée par Bauduin. Mais ces deux programmes allaient de fait à l'encontre de ses propres projets pour le royaume de France. Voyons lesquels.

3. Projet de Réforme au point de vue politique (A. de Bourbon)

Le dessein de Calvin touchant la France est de convertir tout le royaume à la religion réformée. L'unité religieuse du royaume serait sauvegardée au bénéfice de la vraie religion. En même temps que les pasteurs prêchent au peuple la parole de Dieu, il faut que l'œuvre de réformation se réalise d'en haut, à partir de l'aristocratie. Calvin vise le Conseil du roi, les membres les plus influents du gouvernement. Les premiers d'entre eux sont les princes du sang, les plus proches de la couronne : le roi de Navarre, Antoine de Bourbon, et son frère Louis, premier prince de Condé. Antoine ne donnera jamais de signes véritables de conversion, malgré le rôle qu'il avait joué en 1557, lors de l'incident de la rue Saint-Jacques à Paris. Obsédé par le désir de recouvrer sa Navarre espagnole, il s'efforcera de se poser en protecteur des réformés, dont il semble être par moment le chef politique. Il dissimule avec astuce son jeu, qui ne tend qu'à obtenir des concessions territoriales de Philippe II d'Espagne. Cependant, il tâche de réconcilier les catholiques avec les réformés, selon les vœux de la reine mère, Catherine de Médicis, et du chancelier, Michel de l'Hospital. La politique du roi de Navarre se dévoile en 1561, au grand dépit de Calvin. Celui-ci, en effet, a depuis des années misé sur Antoine pour essayer de convertir la cour et, pourquoi pas ? le roi en personne. Mais le dernier acte politique du roi de Navarre en 1561 provoque la colère de Calvin contre lui, et contre celui qui serait à l'origine du projet de concorde, Bauduin. Entre temps, Antoine prend l'initiative de convoquer au Colloque de Poissy des théologiens allemands, qui représentent la *Confession d'Augsbourg*. Cette délégation de théologiens venant d'Allemagne devait, selon Calvin, contrecarrer les efforts pour amener le roi à ratifier la *Confession des Eglises réformées de France*, que Théodore de Bèze venait de présenter à la cour.

**1561, L'ANNÉE CAPITALE.
LES DIVERGENCES
QUI EXPLOSENT NOUS AIDENT À MIEUX COMPRENDRE
L'ATTITUDE AMBIGUË DE CALVIN
FACE À LA CONFESSION D'AUGSBOURG⁷**

L'attitude de Calvin dans cette période, septembre-octobre 1561, en dit long sur ses espoirs et sur les principes auxquels il tient de manière inébranlable. En particulier, pour ce qui intéresse notre sujet, la concorde, il importe de relever son attitude face à la *Confession d'Augsbourg*. Calvin est partagé. D'un côté, pour renforcer la cause des réformés à Poissy, il a besoin de l'appui politique des princes allemands protestants. Ceux-ci ne refusent pas leur soutien politique aux réformés à la condition, implicite, que leur confession de foi, l'*Augustana*, puisse trouver dans le royaume un certain accueil. Calvin se montre assez diplomate avec les princes allemands les plus attentifs aux affaires de France, comme le duc Christophe de Wurtemberg et l'électeur palatin. D'un autre côté, Calvin comprend que si la *Confessio Augustana* était reçue, ce serait au détriment de la *Confessio Gallica*, que lui-même a élaborée avec beaucoup d'efforts. Il tente donc d'empêcher tant qu'il peut, par ses lettres aux princes allemands (Christophe de Wurtemberg, le comte Eberhard d'Erbach, l'électeur Frédéric III) et aux princes français (Coligny, Antoine et sa femme Jeanne d'Albret), que le texte de foi luthérien ne soit introduit, de quelque manière que ce soit, dans les négociations qui vont s'ouvrir à Poissy.

Surtout je vous prie, Monsieur, tenir la main que la Confession d'Augsbourg ne vienne en jeu, laquelle ne seroit qu'un flambeau pour allumer un feu de discorde⁸.

Par conséquent, quiconque essaierait de proposer la *Confession d'Augsbourg* à Poissy serait quelqu'un qui voudrait saboter la *Confession de France*: le cardinal de Lorraine est, selon Calvin, le principal promoteur de cette tactique. Voilà la double contrainte à laquelle Calvin est soumis, et qui provoque en lui un comportement contradictoire: il doit faire semblant de favoriser la *Confession d'Augsbourg*, ne fût-ce que par solidarité à l'égard de ses frères protestants et parce qu'il a besoin de l'appui des allemands; en même temps, il doit barrer la route à la *Confessio Augustana* pour ne pas compromettre la *Confessio Gallica*. Quant à la concorde,

⁷ Sur cet aspect, voir en dernier lieu mon essai: «Une question mal posée: la *Confession d'Augsbourg*, le cardinal de Lorraine et les Moyenneurs au Colloque de Poissy en 1561», *Zwingliana*, 20, 1993, 53-101.

⁸ Calvin à Coligny, Genève, 24 septembre 1561, *CO*, vol. 18, col. 733.

il n'en veut pas, ni avec les luthériens ni, encore moins, avec les catholiques. Calvin est déchiré. C'est ce qui explique la véhémence de ses attaques directes contre Bauduin, à travers lequel il veut condamner la lâcheté du roi de Navarre et la perfidie du cardinal de Lorraine.

Calvin montre dans cette occasion, comme en d'autres, une inclination ou, comment dirais-je, un caractère dont il a marqué sa conception de la religion: l'«exclusivisme».⁹

1. L'«exclusivisme» de Calvin

Calvin est intimement convaincu de la véracité, mais aussi de l'unicité de sa religion qu'il a façonnée dans la stricte observance de la parole divine. Je passe sur les caractéristiques doctrinales de cette conception pour ne m'attacher qu'à quelques remarques qui relèvent de mon propos. Nous parlons hérésie et tolérance. Castellion lui pose la question brûlante concernant Servet: pourquoi seuls les réformés, et non pas les catholiques, auraient-ils le droit de persécuter et de condamner à mort les hérétiques? Si Calvin s'arroge ce droit, il ne peut pas le dénier aux théologiens ni aux magistrats des autres confessions. Et bien, ce n'était pas l'opinion que Calvin avait de sa religion qui, outre le fait qu'elle était la seule vraie, était aussi l'unique, excluant toutes les autres. Si nous ôtions du calvinisme de Calvin son exclusivisme, nous risquerions de ne connaître ni Calvin ni le calvinisme du XVI^e siècle (pour les autres siècles il faudrait, je crois, tenir un discours différent). Cet exclusivisme entre en ligne de compte autant pour la question de la tolérance des autres cultes, que pour la question de la concorde.

2. L'accusation d'«intolérance» est, historiquement, un anachronisme

Je vais conclure par une dernière remarque d'ordre méthodologique et historiographique, au sujet de l'«intolérance» de Calvin. L'exclusivisme de Calvin (et de Bèze; pour le XVII^e siècle et les suivants il s'agit – me semble-t-il – d'autre chose) n'est intrinsèquement pas susceptible de s'adapter à une coexistence (tolérance) ni de condescendre à un compromis (concorde) avec la religion catholique ni avec d'autres religions

⁹ Quant à ce mot, «exclusivisme» (moins mauvais qu'«exclusisme», cf. Littré), il faut reconnaître qu'il n'est pas très heureux. Il est même incorrect lorsque nous l'appliquons à la religion de Calvin, à cause de ses résonances d'égoïsme et de sectarisme (cf. Robert), qui ne conviennent pas à la pensée calvinienne. Cependant, je ne trouve pas un autre mot qui puisse le remplacer (le terme «monopole» ne s'adapte pas, s'agissant de la foi). Que le lecteur sache, par conséquent, que, tout en l'utilisant sans les guillemets, l'auteur emploie ce mot avec beaucoup de réserves, et qu'il entend toujours en nuancer les significations.

(moins la luthérienne que la zwinglienne ; la *Confessio helvetica posterior* étant plus en harmonie avec sa propre doctrine que la *Confessio Augustana*). Cela au point de vue de Calvin, du Calvin historique tel qu'il nous intéresse au fil de ces journées de notre colloque. Compte tenu de ce que nous venons de montrer, parler de l'intolérance de Calvin n'a de sens qu'en reliant ce concept aux circonstances historiques précises que nous venons d'évoquer. Or si nous voulons tirer des conséquences utiles pour l'historiographie (c'est-à-dire pour mieux formuler les questions qui se rapportent aux problèmes posés par l'intolérance de Calvin), il me semble opportun de souligner que cette idée d'intolérance n'a pas de valeur historique (j'allais dire de "prégnance" historique) lorsque nous l'appliquons au XVI^e siècle et à Calvin en particulier. La notion d'intolérance, telle que nous l'utilisons de nos jours, est marquée par les discussions des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, et surtout du XX^e. Le débat sur la tolérance religieuse occupe aujourd'hui une large part du débat entre les confessions religieuses. Je ne pense pas exagérer en disant même que les discussions sur la tolérance ont fini par constituer le point crucial des dialogues entre les religions, notamment lorsqu'il s'agit d'œcuménisme entre chrétiens. Mais la perspective de ces discussions a tellement changé au cours de ces quatre siècles, que vouloir l'appliquer à Calvin et au XVI^e siècle est tout simplement une aberration historiographique, qui ne peut que provoquer une erreur de jugement historique.

Voilà les quelques propos que j'ai recueillis pour nos journées de réflexion, dans l'espoir qu'ils soient de quelque utilité premièrement pour préciser un aspect important de la personnalité de Calvin confronté à ses adversaires, et deuxièmement pour un éclaircissement méthodologique de deux grands thèmes de l'histoire religieuse du XVI^e siècle qui se concentrent d'un côté autour de la tolérance religieuse et, de l'autre, distinctement (je ne le répéterai jamais trop), autour de la concorde religieuse.

Mario Turchetti