



HAL
open science

Une subversion douce : la déconstruction de l'autorité canonique chez Calvin

Corinne Leveleux-Teixeira

► **To cite this version:**

Corinne Leveleux-Teixeira. Une subversion douce : la déconstruction de l'autorité canonique chez Calvin. Jacques Varet. Calvin, naissance d'une pensée, Presses universitaires de Rennes, 2012, 978-2-7535-2016-5. halshs-01781705

HAL Id: halshs-01781705

<https://shs.hal.science/halshs-01781705>

Submitted on 30 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNE SUBVERSION DOUCE. LA DECONSTRUCTION DE L'AUTORITE CANONIQUE CHEZ CALVIN

On connaît l'influence déterminante qu'eurent les canonistes sur la construction du gouvernement pontifical, dans la ligne de l'orientation théocratique impulsée par l'Église grégorienne. Par contraste, la réflexion institutionnelle des premiers réformateurs protestants peut sembler en retrait, eu égard aux préoccupations d'ordre spirituel et théologique qu'ils affichent dans leurs écrits. Pourtant, à s'en tenir à ce constat de carence, on ferait peu de cas des données du contexte historique et des expériences biographiques des pères fondateurs de la Réforme. Ainsi, pour ne considérer que ces deux exemples, la réaction luthérienne de Wittemberg s'enracina d'abord dans le scandale ecclésial des indulgences. Quant à la pensée théologique de Calvin, elle fut pour partie imprégnée par de la formation juridique reçue dans sa jeunesse.

Théologien, le père de la réforme française fut en effet aussi juriste, et c'est en juriste qu'il posa les fondements de l'Église qu'il s'attacha à construire. A ce titre sa réflexion ecclésiologique fut redevable, dans une proportion qu'il conviendra de préciser, à un enseignement du droit reçu successivement à Orléans, de Pierre Taisan de l'Estoile, puis à Bourges, de l'italien Alciat, l'un des principaux promoteurs de l'humanisme juridique en France. D'une certaine manière, l'entreprise de réformation menée par Calvin sur le plan religieux, avec son retour aux références patristiques et son souci d'historicisation de la religion n'est d'ailleurs pas sans analogie avec le travail mené par Alciat sur le droit romain, qui visa à développer une lecture critique des autorités médiévales liées à la glose et à rattacher le droit aux belles lettres, en travaillant sur la morphologie de l'objet juridique¹.

Un tel décryptage de la pensée théologique calvinienne à l'aune du droit n'est toutefois pas sans poser un certain nombre de problèmes. En premier lieu, il soulève une difficulté matérielle de sources. Sauf découverte improbable, il n'est pas possible de démontrer de manière irréfutable l'existence d'une influence directe de l'enseignement orléanais ou berruyer sur la « pensée de Calvin ». Au demeurant, il est vain de se demander si cette pensée aurait été différente dans l'hypothèse où le réformateur protestant aurait été initié au droit à Toulouse ou à Montpellier. Il s'agirait là d'un pur jeu spéculatif qui n'apporterait rien de tangible à la compréhension de son œuvre. En outre, plutôt que de se lancer dans le défi impossible d'une biographie intellectuelle réalisée à partir d'indices matériels extérieurs établissant de façon irréfutable l'existence d'interactions connues, mieux vaut partir des travaux produits par Calvin lui-même et raisonner sur ses textes, de manière indirecte, par inférence et déduction. S'il n'est donc pas possible de préciser en toute rigueur ce que « la pensée de Calvin » doit à sa formation en droit reçue à Orléans et à Bourges, il est du moins loisible de cerner au plus près l'orientation juridique de cette même pensée.

¹ Sur cette question, voy. M. Bassano et C. Leveleux-Teixeira, « Alciat et la morphologie du droit », à paraître chez Klincksieck dans *Hommes de lettres, hommes de loi. Bourges à la Renaissance*, s. d. St. Georget, 2010.

Autre problème : Où peut être saisie « la pensée de Calvin » ? Quelles sources seront jugées pertinentes pour l'analyser ? Quels ouvrages retenir ou écarter ? Et quelle version de ces textes privilégier ? Hors l'exhaustivité, qu'il n'est pas raisonnable d'envisager, toute sélection peut de prime abord apparaître contestable. En l'occurrence, c'est la version française de *l'Institution de la Religion chrétienne* dans son édition de 1560 qui sera utilisée ici comme texte de référence². Ce choix est justifié avant tout par le souci de disposer de la plus large synthèse possible de la pensée de Calvin, telle qu'elle peut être analysée dans un texte qui tient autant du catéchisme que du testament politico-religieux et de la controverse. Il n'en demeure pas moins que cette option initiale, qui conditionne l'ensemble de l'étude, soulève des questionnements légitimes, qu'il n'est pas possible d'ignorer.

On ne peut, en premier lieu, passer sous silence le fait que la version de 1560 a fait l'objet de critiques quant à la rigueur de son établissement. Certaines éditions scientifiques de *l'Institution de la Religion Chrétienne* ont ainsi préféré se fonder sur des éditions antérieures, considérées comme moins corrompues³. Néanmoins, outre que ces critiques ont été en grande partie réfutées par G. Lanson au XIX^e siècle⁴, elles ne présentent qu'une portée relative pour le propos qui nous occupe. Les versions antérieures de *l'Institution de la religion Chrétienne* sont peut être d'une meilleure qualité codicologique, mais elles contiennent moins d'informations exploitables dans la perspective ecclésiologique retenue ici.

Deuxième remarque : le texte sera analysé dans sa version française, puisque le choix de la langue vernaculaire constitua l'une des grandes innovations de Calvin, manifestant sa volonté de sortir la réflexion théologique des cercles lettrés où elle était confinée, en l'affranchissant du magistère exclusif des clercs et de leur monopole d'interprétation. Ce fut d'ailleurs la première fois qu'une production théologique de cette importance était donnée en français. En outre, les qualités de prosateur et de styliste de Calvin ont maintes fois été soulignées⁵ et suffiraient à elles seules à justifier le recours préférentiel au texte en langue française.

Reste enfin à justifier le choix de l'édition de 1560. D'une certaine manière, il biaise un peu les perspectives proposées par la présente rencontre scientifique. Il revient en effet à remonter à la source d'un fleuve en partant de son estuaire, et à s'interroger sur les origines d'une pensée en considérant son état final. Ne s'est-il pas écoulé une trentaine d'années entre le séjour de Calvin à Orléans puis à Bourges (dans les années 1528-1530) et la publication de la dernière version de *l'Institution* ? Dès lors, cette démarche rétrospective n'apparaît-elle pas un peu risquée ? Ne présuppose-t-elle pas une cohérence excessive de l'itinéraire intellectuel de Calvin, au risque de surdéterminer l'impact de sa formation initiale dans la construction d'un cadre de réflexion mûri dans sa maturité ? En outre, les contraintes matérielles nous conduisent à n'envisager *l'Institution* que dans son état final, sans prendre en considération la successivité de ses variations dans le temps. Ses 25 versions réalisées du vivant de Calvin attestent à l'envi que nous sommes en présence d'un texte « instable », en constante évolution. Le choix d'une édition unique ne permet donc pas de suivre la

² Édition donnée à Paris en 1859 par A. Marlorat.

³ Cf. à ce sujet les remarques formulées par J. Cadier et Pierre Marcel dans leur préface de *l'Institution de la Religion chrétienne* donnée pour l'édition de 1955.

⁴ « *L'institution chrétienne* de Calvin. Examen de l'authenticité de la traduction française », *Revue historique*, 54, 1894, p. 60-76.

⁵ Et encore dernièrement par O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*, Paris, 1992, notamment p. 862-870.

dynamique de la pensée du réformateur, surtout dans une matière, l'ecclésiologie, où elle a considérablement évolué dans le sens d'un accroissement substantiel⁶.

A ce stade de l'analyse, survient une dernière difficulté d'approche, de nature épistémologique cette fois. Privilégier la lecture juridique d'une pensée qui se donne avant tout comme théologique induit en effet un double risque : d'abord un risque d'altération des vues de l'auteur et de gauchissement de sa réflexion dans un sens qui lui serait étranger. Ensuite, le risque d'un appauvrissement de la pensée de Calvin à un sens unique, au détriment de la prise en compte des interactions qui en font la richesse. Ce point est d'autant plus important que, de l'aveu même de son concepteur, *l'Institution de la religion chrétienne* constitue une « somme de la religion chrétienne en toutes ses parties »⁷, et qu'elle ne saurait donc être réductible à un seul point de vue.

Pour autant, s'il ne s'agit point là assurément d'un ouvrage de droit, il n'en demeure pas moins que son titre et sa division quadripartite ne sont pas sans évoquer les *Institutes* de Justinien. Ces *Institutes* sur lesquelles le jeune Calvin n'a pas manqué de travailler, lorsqu'il était étudiant à Orléans et à Bourges. La finalité de ces ouvrages est d'ailleurs la même : « préparer et instruire ceux qui voudront s'adonner à l'étude de la théologie » pour *l'Institution*⁸ ; former les étudiants en droit aux principes élémentaires de la science légale pour les *Institutes*⁹. Les *Institutes*, ou *Institution*, sont donc à la fois une instruction et un commencement. D'un point de vue strictement formel, la parenté semble acquise entre ces deux ouvrages, le mode d'exposition suivi par Calvin empruntant ses canons à ceux de la discipline juridique. Quoiqu'il ne soit pas entré dans les intentions du grand réformateur d'écrire un ouvrage de droit, l'élection préférentielle de certaines matières, le style et les méthodes utilisées par l'auteur rendent ce texte passible d'une lecture juridique.

Précisons encore les choses. Compte tenu de l'ampleur considérable de l'ouvrage considéré, il n'est pas envisageable d'en présenter ici une étude globale. Dès lors, la sélection des développements à analyser en priorité a été dictée par un constat : l'ecclésiologie constitue le point de rencontre privilégié entre théologie et droit. Il est dès lors logique d'examiner tout particulièrement les aspects ecclésiologiques de la pensée de Calvin, en établissant des comparaisons avec les données de la tradition canonique antérieure.

Or, dans l'ecclésiologie calvinienne, la question de l'autorité apparaît centrale. Il est vrai qu'elle avait été fortement investie par la réflexion canonique médiévale, et qu'elle constituait à ce titre un passage obligé pour Calvin dans sa tentative de penser à frais nouveaux l'institution ecclésiale. La question de l'Église reste en effet posée en termes institutionnels chez le réformateur français. On n'observe chez lui nulle dissolution de la communauté croyante dans l'impératif du *sola fide*. Loin d'ignorer la tradition canonique de l'Église romaine, il s'en empare pour la dépasser en lui assignant un horizon nouveau. Les emprunts qu'il fait au stock des références du droit canonique, sont ainsi particulièrement nombreux, des constitutions apostoliques aux écrits des Pères de l'Église, en passant par les canons des conciles, et, de manière plus surprenante,

⁶ Comme le souligne O. Millet, « La matière du livre est triplée de 1536 à 1539 puis quintuplée de 1536 à 1559 », *Calvin*, 2008, p. 46.

⁷ *Institution de la Religion chrétienne* (ci-après IRC), édition de 1560, préface.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Prooemium, De confirmatione Institutionum*, éd. P. Krueger, Berlin, 1954, « *Igitur post libros quinquaginta digestorum seu pandectarum, in quos omne ius antiquum collatum est (...), in hos quattuor libros easdem institutiones partiri iussimus, ut sint totius legitimae scientiae prima elementa.* »

les décrétales pontificales et de larges extraits du *Décret* de Gratien (plus d'une centaine de mentions), ce bréviaire de la papauté triomphante.

Plus précisément, la réflexion de Calvin sur l'autorité dans l'Église se trouve au livre IV de *l'Institution de la Religion Chrétienne*, les chapitres 8 à 12 étant plus spécialement consacrés à la question du pouvoir¹⁰. Outre une verve de polémiste, s'y déploie une analyse juridique qui invalide pour une bonne part les positions de l'ecclésiologie catholique tout en lui empruntant ses références et son vocabulaire.

Quant à l'organisation générale du propos, elle suit deux axes complémentaires. Le premier consiste en une historicisation des usages et des traditions de l'Église qui met en évidence leur contingence. On ne peut ici qu'être frappé par la convergence de cette approche avec la méthode de l'humanisme juridique développée par Alciat. On observe dans les deux cas un même retour aux sources textuelles, une semblable distance à l'égard de la tradition, une mise en question comparable des autorités traditionnelles.

Quant au second axe suivi par l'exposé de Calvin, il se présente comme une analyse juridico-théologique de l'Église comme « puissance spirituelle » à côté d'un gouvernement civil seul dépositaire des armes de la puissance temporelle¹¹.

Au final, les chapitres consacrés par *l'Institution* à notre sujet redéfinissent l'Église comme figure de la limite et non plus comme incarnation de la toute puissance (§I) avant de lui assigner comme tâche essentielle le service de la parole de Dieu (§II).

§I- LA NATURE INSTITUTIONNELLE DE L'ÉGLISE : UNE FIGURE DE LA LIMITE

Calvin pense l'Église en juriste et s'attache à en préciser le statut (A), mais cette pensée se situe au rebours de la réflexion canonique traditionnelle, qu'il déconstruit méthodiquement (B).

A- UNE PENSÉE CRITIQUE DE L'INSTITUTION

La réflexion calvinienne sur l'autorité ecclésiale s'apparente à un dispositif en tension. D'un côté le réformateur reconnaît à l'Église des attributs et un statut qui la caractérisent comme institution, mais d'un autre côté cette reconnaissance institutionnelle est elle-même subordonnée à des considérations théologiques qui en relativisent la portée. L'Église vue par Calvin apparaît ainsi comme une institution en suspens, envisagée sous bénéfice d'inventaire et sous réserve de la vérification ultérieure d'une validité perpétuellement mise en procès. Elle n'a aucun des traits d'une évidence irrésistible. Cependant, pour suspicieux qu'il soit, l'examen de l'institutionnalité de l'Église n'en est pas moins envisagé sous un double point de vue : statutaire et fonctionnel.

1) Le statut de l'Église

Dans le cadre de sa réflexion statutaire, l'auteur de *l'Institution* reprend à son compte la vieille théorie de l'office issue des travaux des médiévaux sur le *status regni* pour l'appliquer, classiquement, à l'Église. A propos des clercs, il écrit ainsi que

« Tout ce qui est attribué par l'Écriture de dignité ou autorité tant aux Prophètes et Prestres de l'ancienne Loy qu'aux Apostres et leurs

¹⁰ Les chapitres précédents traitant respectivement de l'organisation de l'Église et de ses ministères.

¹¹ Elle fait notamment l'objet d'un très important chapitre qui ne sera pas analysé ici, car son étude excéderait de beaucoup le cadre de ce travail (IRC, IV, 20)

successeurs n'est point attribué à leurs personnes mais au ministère et office ausquelz ils sont constituez : ou pour dire plus clairement, à la parole de Dieu à l'administration de laquelle ils sont appelez »¹².

Il s'agit là d'une conception ministérielle de l'autorité, qui fonde celle-ci sur l'exercice d'une fonction qualifiée pour laquelle une désignation régulière a dû être préalablement organisée. Les successeurs des apôtres sont ainsi les administrateurs de la Parole de Dieu substituée au bien commun dans un schéma qui emprunte sa structure et son vocabulaire au droit public de l'État. L'autorité qui s'attache aux « *pasteurs de l'église, de quelque nom qu'ils soyent appelez* » tient à la fonction dont ils ont été investis : C'est parce qu'ils ont été « *constituez administrateurs de la parole de Dieu* » que « *hardiment ils osent toutes choses et contraignent toute gloire hautesse et vertu de ce monde, d'obéir et succomber à la majesté divine : que par icelle parole ils ayent commandement sur tout le monde* »¹³. Il y a ici un lien direct entre l'autorité exercée et le statut reconnu.

Pourtant, l'intégration du droit public de l'office dans le cadre d'un discours théologique articulé sur une métaphysique, induit une distorsion sensible de son régime. L'investiture dont il est ici question n'est pas humaine mais divine. Elle emprunte certes la forme d'une institution terrestre (celle de l'office public), mais n'y est nullement réductible. En d'autres termes, le ministère ecclésial décrit par Calvin n'est pas soluble dans l'Église visible, puisque c'est le Christ qui nomme ses ministres et qui régule le corps des serviteurs de sa parole. Il postule un double jeu de relations. Un premier niveau peut être repéré entre le Christ et sa parole, ainsi qu'entre la parole du Christ et ses serviteurs : « *Car Christ n'a pas donné proprement aux hommes ceste puissance, mais à sa parole, de laquelle il a fait les hommes ministres* »¹⁴. Il y a là une dialectique entre service et puissance, sur laquelle joue Calvin : « *Ainsi, nous entendons que la puissance des clefs est simplement la prédication de l'Évangile et mesme n'est pas tant puissance que ministère, si nous avons égard aux hommes* »¹⁵ La parole est investie d'une autorité dont les hommes ne sont les attributaires que dans la mesure où ils la servent. La puissance est ainsi déportée hors champ, ou en tout cas hors du cadre de l'institutionnalité humaine, réduite à n'être qu'un simple mode de gestion relationnelle. Plus qu'une formalisation du pouvoir institutionnel, la pensée ecclésiologique de Calvin est une méditation sur le service de l'institution.

Second jeu de relations mis en œuvre par le ministère ecclésial, celui qui se noue entre l'apparence et la réalité. Il ne suffit pas de porter le titre de « pasteur » pour l'être vraiment. « *Je ne veux point que ces propos soyent entendus comme si je vouloye amoindrir l'autorité des pasteurs et induire le peuple à la mespriser légèrement. Seulement, mon intention est d'avertir qu'il y eust quelque choiz entre les Pasteurs, afin qu'on n'estime point incontinent Pasteurs tous ceux qui sont ainsi appelez* »¹⁶. Et un peu plus loin : « *Que ces noms de conciles, d'evesques, et de prélats, lesquels se peuvent aussi tost faussement prétendre qu'usurper à bon droict, ne nous empeschent point que nous n'examinions tous esports à la reigle de la parole de Dieu, pour esprouver s'ils sont de Dieu* »¹⁷. La vérité du ministère ne réside pas dans l'institution mais dans la parole qui la sous-tend. Les titulatures humaines reconnues, les procédures formellement valides, les investitures

¹² IRC, 4, 8, 2.

¹³ IRC, 4, 8, 9.

¹⁴ IRC, 4, 11, 1.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ IRC, 4, 9, 5.

¹⁷ IRC, 4, 9, 12.

autorisées ne suffisent pas pour fonder l'autorité de l'Église. Le soubassement christique prolonge la réflexion sur l'institution par une métaphysique de la parole.

La pensée de Calvin sur l'institution ecclésiale se trouve ainsi dans une tension permanente entre le régime juridique de l'ici bas, qui en assure le fonctionnement quotidien et un nécessaire dépassement métaphysique qui en garantit la valeur spirituelle.

2) La fonction de l'Église

Quant à la dimension fonctionnelle attribuée à l'institutionnalité ecclésiale, elle recouvre un domaine d'action privilégiée brièvement résumé au début du chapitre 8 du livre 4 :

« *La puissance spirituelle [qui] est propre à l'Église [...] consiste en trois membres, assavoir en la doctrine ou en la jurisdiction, ou en la faculté d'ordonner loix et statuts. Le point de la doctrine contient deux parties : la première est de faire des articles de foy ; la seconde est l'autorité d'exposer ce qui est contenu en l'Écriture* »¹⁸.

Cette présentation dicte l'architecture des développements de Calvin, les chapitres 8 et 9 étant consacrés à la doctrine, le chapitre 10 à la législation et le chapitre 11 à la juridiction de l'Église.

Par ailleurs, l'examen des sources du droit de l'Église est redoublé par une réflexion sur ses deux champs d'action principaux : la liturgie et la discipline des mœurs¹⁹. Ce sont dans ces domaines, et dans ces domaines seulement, que les interventions et les initiatives normatives de l'Église sont justifiées.

Ainsi, tout comme elle dispose d'un corps de ministres qualifiés, l'Église vue par Calvin contrôle un espace propre à l'intérieur de l'ordre juridique. En marge du gouvernement civil, elle s'affirme comme une réalité sociale à part entière, habilitée à gérer l'ensemble des sources du droit, de la plus spéculative à la plus pratique, afin d'infléchir le réel. Il y a donc bien une institutionnalité de l'Église calvinienne, allant très au delà de la seule assemblée des fidèles unis par une croyance commune et l'accomplissement de pratiques spirituelles. L'importance des contenus juridiques est pleinement reconnue lorsqu'il s'agit de définir l'Église comme sujet de droit mais aussi comme créatrice de droit. On doit noter à cet égard que la formation juridique de Calvin a probablement joué un rôle déterminant dans la maturation de son ecclésiologie ainsi que dans la formalisation de celle-ci, marquée par la prévalence des catégories de statut, de compétence ou d'habilitation. A certains égards, sa réflexion sur l'Église s'apparente parfois à une énumération de ses champs de compétences, et à la reconnaissance de sa capacité à maîtriser le domaine des sources du droit.

Au demeurant, la pensée du réformateur protestant reste originale en ce qu'elle propose une articulation inédite entre droit et théologie. Chez les canonistes « catholiques », formés au commentaire du *Décret* de Gratien puis à la lecture des décrétales pontificales, le jeu entre ces deux champs disciplinaires se traduit généralement par un dépassement de l'institution dans la toute puissance. L'Église, telle qu'elle est pensée par Hostiensis, par exemple, apparaît comme le lieu privilégié d'exercice d'un pouvoir hors norme (celui du pape) étendant son champ à l'universalité des êtres et des choses. Nous sommes là en présence d'une pensée de l'institution qui se traduit paradoxalement par une sortie de l'institution, via la définition de la catégorie de

¹⁸ IRC, 4, 8, 1.

¹⁹ IRC, 4, 10, 29, « Et ainsi toutes constitutions de l'Église qu'on doit recevoir pour bonnes et saintes se peuvent rapporter à deux articles : c'est que les unes appartiennent aux cérémonies, les autres à la discipline et concorde. »

l'extraordinaire. La conjonction de la théologie et du droit aboutit ainsi à une métaphysique de l'institution, investie des attributs de la toute puissance.

Chez Calvin, le dépassement de l'institution a lieu également, mais il s'opère au profit d'une métaphysique discrète. La présence de l'arrière monde divin débouche dès lors sur une subordination de la réalité ecclésiale au profit d'un Dieu législateur. Dans un schéma de ce type, que ne circonscrit ni horizon politique ni problématique juridique, la réflexion sur l'Église s'accompagne d'une déconstruction de sa toute puissance.

B- UNE DECONSTRUCTION DE LA TOUTE PUISSANCE

Ce thème de la déconstruction, s'il n'est pas énoncé de manière explicite, résulte très clairement de la démonstration de Calvin qui s'appuie, une fois encore, sur une historicisation permanente de son propos et sur une analyse juridique du donné scripturaire.

1) Une historicisation permanente du propos

Le regard que porte Calvin sur l'Église s'enracine dans sa lecture de l'histoire. Chez lui prévaut en effet une conscience de l'épaisseur temporelle qui enveloppe toutes les institutions humaines et qui fait d'elles moins le résultat d'une volonté ordonnée que le produit d'un enchaînement de circonstances imprévisibles.

Toutefois, si cet usage de l'histoire présente une fonction critique, il ne se revendique d'aucune neutralité, mais permet de développer conjointement un discours moral et une argumentation polémique.

La dimension morale est coextensive à l'historicisation du propos et n'a d'ailleurs rien d'original chez Calvin. Elle recouvre l'idée selon laquelle le temps est le facteur d'une irrésistible dégradation. La pureté gît dans l'origine. Ainsi, au chapitre 9 du livre 4, il est précisé que plus les conciles sont anciens, plus ils comportent de bons éléments de doctrine : « *Mais selon que le monde a accoustumé de décliner en empirant, il est facile de voir combien l'Eglise petit à petit a décliné de sa droite pureté* »²⁰.

Dans la même perspective, au chapitre suivant, à propos de l'eau bénite, Calvin fait des remarques extrêmement intéressantes. Il se pose d'abord la question de l'auteur de cet usage, auctorialité et autorité étant fortement liées : « *Si quelqu'un leur demande [aux catholiques] dont ils ont leur eau bénite, ils répondront incontinent que c'est des Apostres. Comme si les histoires ne racontoyent point que ça a este un Pape qui en a este le premier inventeur, lequel s'il eust appellé les Apostres en son conseil n'eust jamais contaminé le Baptesme par ceste ordure* »²¹.

Poursuivant la discussion, il se dit prêt à concéder l'ancienneté de cette pratique, tout en en contestant toujours le caractère obligatoire. Il conclut enfin en indiquant que « *toutesfois quiconque en ait este l'auteur, puisqu'elles ont été tirées en si grand abus, nous ne faisons nul déshonneur à iceluy en les abbatant, à cause de la corruption qui y est survenue : d'autant qu'elles n'ont jamais este instituées à ceste intention qu'elles fussent perpétuelles* »²².

L'histoire produit un sens qui peut être négatif puisqu'il ne saurait consister unilatéralement en une sanctuarisation des usages. L'altération, voire l'oblitération totale du sens originel est possible et suppose en réaction une réinterprétation à frais nouveaux des pratiques en cours. L'histoire n'est pas un donné qu'on reçoit passivement

²⁰ IRC, 4, 9, 8.

²¹ IRC, 4, 10, 20.

²² *Ibid.*

et dont la valeur se cumule automatiquement, au fil du temps passé. Elle opère une modification substantielle de sens qui suppose une réévaluation constante, à partir d'une norme qui, elle, est invariante puisqu'il s'agit de l'Écriture : la logique de l'interprétation s'oppose ici au processus de thésaurisation et d'accumulation d'autorité.

Par delà cette position de fond, l'historicisation opérée par Calvin se cristallise dans un certain nombre d'affirmations ouvertement polémiques. Contre la papauté d'abord²³, contre les prétentions du droit canonique, bras armé de celle-ci ensuite. A cet égard, la fin du chapitre 7 est particulièrement édifiante²⁴, dans la mesure où elle met en procès les prétentions exorbitantes contenues respectivement dans le *Décret* de Gratien et dans les décrétales pontificales, telles qu'elles ont été compilées sous Grégoire IX, Boniface VIII, Clément V et Jean XXII. Sont particulièrement visées ici les revendications de toute puissance politique du pape et l'affirmation de sa capacité à légiférer partout et sur tous. En affirmant l'historicité de ces prétentions, Calvin entend du même coup souligner leur contingence et donc leur réversibilité. Nées de l'histoire, elles ne peuvent prétendre s'ériger en vérités absolues.

A l'inverse, la vérité profonde de l'institution ecclésiale, subordonnée à la volonté divine, gît dans sa limitation fondamentale. Le droit de l'Église suppose ainsi l'inscription dans un ordre déterminé et circonscrit par l'Écriture (cf. *infra*). Dans le geste même de reconnaissance de l'institutionnalité de l'Église, Calvin conjoint une appréhension de ses limites :

« La puissance ecclésiastique mérite d'estre prisée et estimée, moyennant qu'elle soit enclose en ces limites : c'est qu'on ne la tire point ça et là au plaisir des hommes. Pour ceste cause, il est besoin d'observer comment elle est descrite et des Prophetes et Apostres. Car si nous concédons simplement aux hommes telle puissance que bon leur semblera de demander, chacun voit par ce moyen que la porte seroit ouverte à une tyrannie désordonnée, laquelle ne doit avoir nulle entrée en l'Eglise de Dieu »²⁵.

Le discours sur l'Église débouche ainsi sur un discours politique. Calvin lie nettement le droit, qui est le propre d'un régime ordonné, à l'autolimitation. A l'inverse, la tyrannie qui s'affranchit de toute borne, ne relève pas d'une analyse juridique, mais d'une pathologie du politique, rendue plus aisée par la faiblesse de la nature humaine, en référence à une anthropologie pessimiste héritée d'Augustin.

Dans ce cadre, le discours sur la toute puissance relève soit de la métaphysique (la toute puissance est le propre de Dieu), soit de l'aberration politique représentée par la tyrannie, soit d'une situation de pur fait que rien ne saurait légitimer. En assignant à l'Église des limites fondamentales à son action et à son pouvoir, Calvin prend le contre pied de cinq siècles de construction canonique et de théocratie pontificale.

De façon plus globale, chez le réformateur protestant, être en capacité de tenir un discours juridique sur une institution suppose que celle-ci soit bornée. *A fortiori*, lorsqu'il s'agit de l'Église, qui doit être le lieu privilégié d'exercice de la liberté des consciences.

Sur ce point, historicisation du discours et juridicité de l'analyse se rejoignent.

²³ Tout particulièrement au livre 4, chapitres 7, 10 et 11, où une critique en règle de la papauté grégorienne est à l'œuvre.

²⁴ Notamment 4, 7, 19 et 20.

²⁵ IRC, 4, 8, 1.

2) Une analyse juridique fondée sur une normativité limitée et subsidiaire de l'Église

Au cœur de la pensée de Calvin sur l'autorité de l'Église, il y a sa réflexion sur la normativité, qu'à la différence de Bodin, son contemporain, il ne lie pas nécessairement à la souveraineté. Son analyse juridique est en effet surdéterminée par un soubassement théologique puissant : Dieu est le seul législateur.

« Le Seigneur a tellement compris en sa Loy tout ce qui appartenoit à la règle parfaite de bien vivre qu'il n'a rien laissé aux hommes d'y adjouster. Ce qu'il a fait pour deux causes. La première est que d'autant que toute sainteté et justice est située en cela, que nostre vie soit rangée à sa volonté, comme à une règle unique de toute droiture, c'est bien raison que luy seul ait la maistrise et le gouvernement sur nous. La seconde est qu'il a voulu monstrier qu'il ne requiert rien de nous plus qu'obéissance »²⁶.

Cette affirmation induit une conséquence nécessaire : *« Si Dieu seul est nostre Legislateur, il n'est pas licite à l'homme mortel d'usurper cette dignité »²⁷.*

L'Écriture, qui est le lieu où s'incarne la législation divine est donc à la fois la source et le critère de toute normativité humaine. Dès lors, les interventions législatives de l'Église ne peuvent qu'avoir un caractère accessoire et borné. D'où une charge de Calvin contre la multiplication des constitutions pontificales²⁸ qui représentent autant d'usurpations de la puissance divine : *« elles ravissent à Dieu mesme le droict qui luy appartient d'estre seul Legislateur »²⁹.*

La capacité de produire de la norme n'est donc pas liée à l'institution elle même mais à la Parole divine³⁰. La normativité humaine, *a fortiori* celle de l'Église, est nécessairement hétéronome, subsidiaire, et limitée en nombre comme en importance.

L'illustration de ce constat de carence est fournie par le commentaire calvinien du concile de Jérusalem, tel qu'il est décrit aux *Actes des Apôtres*. Les catholiques y voient

²⁶ IRC, 4, 10, 7.

²⁷ IRC, 4, 10, 8. Et Calvin de poursuivre : « Il nous faut avoir en mémoire les deux raisons que nous avons amenées, pourquoy c'est que Dieu s'attribue cela à luy seul. La première est à ce que sa volonté soit tenue comme une règle parfaite de toute justice et sainteté, et pourtant que la science de bien vivre soit de cognoistre ce qui luy plaist. La seconde est que touchant la façon de bien et deuement servir, il soit recogneu pour seul supérieur de nos ames, ayant l'autorité de commander et que nostre devoir soit de luy obéir. Quand ces deux raisons seront imprimées en nostre mémoire, il nous sera facile de discerner quelles constitutions des hommes sont contraires à la parole de Dieu. »

²⁸ Très nombreux exemples. Voy. notamment IRC, 4, 10, 2, « A grand'peine pourroit-on nombrer les constitutions que ceux-cy [les catholiques] ont rigoureusement publiées sous peine de damnation éternelle et lesquelles ils exigent en toute extrémité comme nécessaires au salut. », IRC, 4, 10, 6 « Or telles sont toutes les constitutions qui sont aujourd'huy nommées en la papauté ecclésiastiques, lesquelles ils disent estre nécessaires pour bien honorer et servir Dieu. Et selon qu'elles sont innumérables, aussi ce sont autant de liens pour captiver les ames. », etc.

²⁹ IRC, 4, 10, 1. Voici le passage dans son intégralité, « S'ensuit la seconde partie de l'autorité de l'Eglise, laquelle les Papistes veulent estre située à imposer loix à leur poste. De ceste source sont venues infinies traditions lesquelles ont este autant de cordeaux pour estrangler les povres ames. Car ils ne font point plus de scrupule que les Sribes et pharisiens de mettre sur les espaules du peuple fardeaux si importables [...]. J'ay déjà monstré ailleurs quelle et combien cruelle torture contient ce qu'ils commandent à chacun de confesser tous ses pechez à l'oreille d'un prestre. Il n'y apparoist pas en toutes leurs autres loix une violence si énorme. Mais celles qui semblent les plus supportables ne laissent point d'opprimer tyranniquement les consciences. Je me déporte de dire qu'elles abastardissent le service de Dieu et ravissent à Dieu mesme le droict qui luy appartient d'estre seul Legislateur. »

³⁰ IRC, 4, 8, 13, « Voicy donc le différent qui est entre nous : ils attribuent autorité à l'Eglise hors la Parolle ; nous au contraire conjoignons l'une avec l'autre, inséparablement. »

traditionnellement l'une des justifications du droit de légiférer de l'Église. L'épisode est bien connu et illustre la volonté de la toute jeune communauté chrétienne d'intégrer en son sein des convertis issus du paganisme. Il se clôt par un discours de Jacques qui affirme : « *Je suis donc d'avis de ne pas accumuler les obstacles devant ceux des païens qui se tournent vers Dieu. Ecrivons leur simplement de s'abstenir des souillures de l'idolâtrie, de l'immoralité, de la viande étouffée et du sang* »³¹.

Or, pour Calvin, les décisions prises lors du concile de Jérusalem ne constituent en aucune manière des « ordonnances nouvelles » qui viendraient ajouter quelque chose à l'ordre voulu par Dieu. Elles constituent au contraire la reformulation d'un commandement divin, dans le souci de mieux l'adapter à l'évolution historique. Plus particulièrement, les décrets de Jérusalem sont conformes aux deux impératifs de liberté et de charité qui doivent inspirer toute intervention normative. En l'occurrence, ces deux exigences s'incarnent dans le respect de la liberté des Gentils, qui ne sont pas assujettis aux préceptes rituels de la loi mosaïque³², et dans l'impératif de charité, qui incite à prohiber la consommation de viandes issues de sacrifices païens, afin de ne pas provoquer de scandale au sein de la communauté³³. Au demeurant, la tension, l'équilibre qui doivent exister entre ces deux impératifs exclut, là encore, la tentation de la toute puissance. La législation de l'Église chez Calvin surgit toujours dans l'entre-deux : elle est médiane et interstitielle.

Le fondement de l'autorité normative de l'institution ecclésiale, ce n'est donc pas la puissance, mais la charité. Calvin opère un déplacement paradigmatique décisif de l'émetteur vers le destinataire. D'une certaine manière, on peut considérer que son ecclésiologie privilégie la dynamique pragmatique par rapport à l'analyse des compétences. Elle se préoccupe de ceux vers qui s'exerce cette autorité, plus que de ceux qui l'exercent. Le rôle fondamental de l'Église, en effet, ne consiste pas à exercer une puissance mais à proclamer une parole.

§II- LA VOCATION KERYGMATIQUE DE L'INSTITUTION ECCLESIALE OU L'EGLISE COMME LIEU D'UNE PERMANENTE VERIFICATION

La fonction assignée par Calvin à l'Église découle logiquement du rôle central dévolu à la parole de Dieu dans sa pensée théologique : « Car Dieu ne reconnoist point pour son temple un lieu ou sa Parole ne soit ouye et honorée »³⁴. C'est pourquoi la fonction majeure de l'institution ecclésiale réside chez le réformateur protestant dans l'accomplissement d'un véritable ministère de la parole (A), nettement distinct des schémas canoniques traditionnels.

A cet égard, la caractère novateur du déplacement opéré par Calvin et l'importance considérable qu'il attribue à la fonction de médiation et d'attestation

³¹ Ac, 15, 19-20.

³² IRC, 4, 10, 21, « Le premier et principal point est qu'il faut laisser aux Gentils leur liberté sans leur faire fascherie ne les inquiéter des observations de la Loy. »

³³ *Ibid.* « Notons donc que cecy est le second point : c'est assavoir que la liberté des Gentils ne soit nuisante ny en scandale à leurs frères. » Or, la loi de charité est le rappel de précepte ancien : « Si quelqu'un persiste encore, disant qu'ils [les apôtres] ordonnent quelque certaine chose : je respon que seulement ils monstrent, selon qu'il estoit expédient pour le temps, en quelles choses les Gentils pouvoient scandaliser leurs frères afin qu'ils s'en gardent : toutesfois ils n'adjoustant du leur rien de nouveau à la Loy de Dieu éternelle, laquelle défend le scandale. »

³⁴ IRC, 4, 2, 3.

dévolue à l'Église peuvent être illustrés, à titre subsidiaire, par son analyse d'un type particulier de parole : la parole jurée (B).

A- UN MINISTÈRE DE LA PAROLE

Pour bien comprendre les enjeux qui s'attachent à la définition du ministère de la parole dans l'Église, il importe en premier lieu de rappeler que l'espace théologique sur lequel réfléchit Calvin est celui d'une clôture définitive de la Révélation après l'Incarnation.

« Car certes, l'Apostre n'a pas voulu signifier qu'une chose vulgaire quand il a dit que Dieu avoit parlé aux anciens Pères par ses prophètes en plusieurs sortes et en plusieurs manières : mais qu'en ces derniers jours il a parlé à nous par son cher Fils (Heb. 1, 1-2). Car par cecy il déclare que cy après Dieu ne parlera point comme paravant, par les uns ou par les autres et qu'ils n'ajousteront point prophéties sur prophéties, ne révélations sur révélations, mais que tellement il a accompli toutes perfections d'enseignemens en son Fils qu'il nous faut savoir que cestuy cy est le dernier et éternel tesmoignage que nous aurons de luy »³⁵.

Tout a déjà été dit, et la tâche qui incombe à l'Église consiste non pas à innover, mais à éclairer le message révélé en le commentant et en le déployant. En ce sens, elle n'a à faire preuve ni de capacité d'initiative ni de capacité de création, mais d'une simple faculté d'adaptation aux changements intellectuels et sociaux liés aux évolutions historiques. Ceci vaut non seulement en matière d'enseignement doctrinal et spirituel, mais aussi de législation positive, pour laquelle l'Écriture constitue la norme unique de référence. Seul un espace très mesuré est laissé à l'action de l'Église, au travers de son patient travail de conservation et de transmission. Il s'agit là d'une modification considérable opérée par rapport à la construction canonique traditionnelle, fondée sur la volonté pontificale et le postulat selon lequel l'Église ne peut errer³⁶.

Plus précisément, s'agissant des questions de foi, la tâche de l'Église est clairement désignée : ce n'est pas celle du législateur souverain mais de l'enseignant rigoureux :

« Combien qu'entre les Apostres et leurs successeurs il y a ceste différence comme j'ay dit, que les Apostres ont este comme notaires jurez du Saint Esprit, a ce que leurs Escritures soyent tenues comme authentiques : les successeurs n'ont d'autre commission que d'enseigner ce qu'ils trouvent estre contenu aux Saints Escritures. Concluons donc qu'il n'est point permis à tous ministres fidèles de forger de nouveau quelque article de foy »³⁷.

Le vocabulaire juridique est ici très clair : ce n'est pas celui de la représentation mais de la commission et de la preuve. Les ministres de l'Église sont placés dans une situation de subordination (ils ont reçu « commission ») à l'égard d'une parole dont les apôtres eux mêmes n'ont été que les notaires. Le témoignage apostolique est la simple mise en forme authentique d'une volonté qui lui est extérieure. L'Écriture fonctionne comme un système de preuves irréfutables dont l'Église ne peut que prendre acte, dans une posture de perpétuelle vérification, de perpétuel ajustement à l'égard du texte.

³⁵ IRC, 4, 8, 7.

³⁶ Sur ces points, on peut se reporter avec profit aux analyses de B. Tierney, en particulier dans son magnifique ouvrage *Religion, Law and the growth of constitutional thought (1150-1650)*, Cambridge, 1982, trad. française, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, Paris, 1993.

³⁷ IRC, 4, 8, 9.

Une bonne illustration de ce point de vue est fournie par les développements de Calvin sur l'autorité des conciles, au chapitre 9 du livre 4. Les conciles n'y sont pas rejetés *a priori*³⁸ mais soumis à un examen minutieux, qui est l'équivalent d'une sorte de probation :

*« Toutes fois et quantes qu'on met en avant un décret de quelque concile, je voudroye qu'on poisast diligemment en quel temps il a este tenu et pour quelle cause et à quelle fin et quelles gens y ont assisté, puis après qu'on examinast à la règle de l'Escriture le poinct dont il est question et que le tout se fist en sorte que la détermination du concile eust son poids et qu'elle fust comme un advertissement, toutesfois qu'elle n'empeschast point l'examen que j'ay dit. »*³⁹

Calvin procède ainsi à une inversion des perspectives traditionnelles. Avec lui, l'autorité ne s'attache pas à une institution une fois pour toutes. C'est là une rupture avec le dogme selon lequel le saint Esprit préside à tous les conciles régulièrement tenus par l'Église⁴⁰. Chez Calvin, l'institution conserve une position instrumentale. Il n'y a pas de vérité institutionnelle ou organique, pas de métaphysique de l'institution, mais une vision substantialiste de la vérité qui fait résider le caractère légitime de l'autorité dans une proximité, qui n'est jamais définitivement acquise, avec la parole divine. L'Église calvinienne est ainsi, perpétuellement, mise en examen.

Ces observations valent également en matière de législation et en matière de juridiction ecclésiastique. Pour ce qui regarde la législation, dans la mesure où l'Écriture est seule normative (c'est la norme normante), les interventions de l'Église dans ce domaine ne peuvent procéder, en toute légitimité, d'un acte de volonté mais d'un désir d'imitation⁴¹. Les constitutions ecclésiastiques ne valent donc que par leur conformité avec l'enseignement scripturaire. Elles n'énoncent ni une parole nouvelle, ni un ordre nouveau : elles reformulent.

De même, la juridiction est au service de ce ministère de la parole. *« Ainsi, nous entendons que la puissance des clefs est simplement la prédication de l'Évangile : et mesme n'est pas tant puissance que ministère, si nous avons esgard aux hommes. Car Christ n'a pas donné proprement aux hommes ceste puissance, mais à sa parole, de laquelle il a fait les hommes ministres »*⁴². Dans ce dispositif, la parole de Dieu n'est pas seulement investie d'une valeur religieuse et morale suprême. Elle est juridiquement qualifiée. Calvin la caractérise comme *« sentence de Dieu, publiée en son siège, écrite au livre de vie, passée, ratifiée et confermée par le ciel »*⁴³. C'est une décision de justice pourvue de l'autorité de la chose jugée, une sentence contre laquelle plus aucune voie de recours n'est ouverte. Dès lors, l'autorité ecclésiastique tout entière apparaît comme une simple mise

³⁸ Ainsi, Calvin reçoit l'essentiel des canons des grands conciles œcuméniques de l'ère patristique : IRC, 4, 9, 8.

³⁹ IRC, 4, 9, 8.

⁴⁰ IRC 4, 9, 1 suiv.

⁴¹ IRC, 4, 10, 6, « Je nie toutesfois qu'ils [les vrais évêques] soyent ordonnez comme législateurs sur les fidèles pour constituer une reigle de vivre à leur plaisir, ou contraindre le peuple à garder leurs statuts et décrets. Quand je dis cela, j'entends qu'il ne leur est nullement licite de commander à l'Église d'observer ce qu'ils auront d'eux-mesmes établi sans la parole de Dieu, en y mettant nécessité. Puis que ceste parole a este incogneue des Apostres et que si souvent Dieu l'a interdite par sa propre bouche aux ministres de son Église (IS, 29, 14), je m'esbahy comment ils l'ont osée usurper contre la défense de Dieu si manifeste et encore plus ce qu'ils l'osent aujourd'huy maintenir. »

⁴² IRC, 4, 11, 1.

⁴³ *Ibid.*

en application de préceptes qu'elle ne contrôle pas mais qu'elle a pour mission de servir. La norme est externalisée dans un au delà seul doté du pouvoir décisionnel.

Au total, analyse juridique de Calvin fait émerger la figure d'une Église comme instance de médiation, en charge de la transmission d'un message, non comme un lieu de pouvoir en capacité d'exercer une contrainte ou d'instituer un ordre nouveau.

A titre conclusif, l'exposé consacré au serment illustre la reconfiguration calvinienne d'une ecclésiologie de l'institution en une ecclésiologie de la fonction.

B- MEDIATION ET COMMUNICATION : LA PAROLE JUREE

La question fait l'objet d'un développement inséré dans le commentaire sur le Décalogue⁴⁴, comme glose du troisième commandement. L'approche de Calvin apparaît d'emblée très différente de celle des canonistes qui placent le plus souvent la question du serment sous l'égide de celle du pouvoir, en orientant leur propos autour du problème la dispense des bons serments et de la criminalisation des mauvais. Les textes qui servent de référence traduisent également cette diversité de perspective, les canonistes se référant plus volontiers à l'interdit posé par Jésus (Mt. 5, 34-37 et Jc 5, 12), plutôt qu'à la permission transmise par Moïse⁴⁵.

Sur le fond, selon Calvin, le serment est « *une attestation de Dieu pour confermer la vérité de nostre parole* »⁴⁶. Quand elle est « *deuement faite* », c'est à dire quand elle ne sert ni à couvrir un mensonge, ni à véhiculer un blasphème, ni à exprimer une trop grande légèreté d'âme, cette attestation « *est une espèce de glorifier Dieu* »⁴⁷.

Le serment constitue en effet un outil de médiation par excellence, car il est doublement ordonné au maintien de la gloire de Dieu et à la conservation de la charité entre les hommes⁴⁸. Il est classiquement analysé comme un instrument de conviction et de persuasion, qui sert notamment à établir la vérité dans les prétoires et à trancher les controverses en cas de doute. C'est même l'usage qu'en fait Paul dans ses épîtres ; il agit comme un remède face aux indécisions du monde.

Comme l'Église, le serment n'a donc pas de valeur en lui même, mais en vertu de la fonction qu'il assume. Cette fonction est double, comme attestation, plus particulièrement comme attestation de la vérité scripturaire, et comme communication, comme lien unissant la parole de Dieu au monde des hommes. Tout comme l'examen de la forme ecclésiale l'avait fait sur un plan général, la question du serment montre sur un point précis qu'avec Calvin, la structure de la réflexion s'est déplacée d'une analyse du pouvoir institué à une pensée de la relation instituante.

Résumons nous. Certes, l'Église de Calvin est une anti Église grégorienne, mais c'est surtout une construction paradoxale, qui use des arguments des Grégoriens pour s'auto-disqualifier. A partir d'un fonds commun, Calvin opère non pas une rupture brutale, mais une subversion douce, qui inverse les polarités de l'argumentation juridique et retourne les perspectives apparemment les mieux établies.

⁴⁴ IRC, 2, 8, 21 suiv.

⁴⁵ Cf. C. Leveleux-Teixeira, « La construction canonique du serment aux XII^e-XIII^e siècles. De l'interdit à la norme », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, avril-juin 2007.

⁴⁶ IRC, 2, 8, 23.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ IRC, 2, 8, 27, « Je ne vois donc point meilleure règle, sinon que nous modérions nos sermens en telle sorte qu'ils ne soyent point téméraires, légèrement faits, ny en matière frivole, ny en affection désordonnée : mais qu'ils servent à la nécessité, assavoir quand il est question de maintenir la gloire de Dieu ou conserver charité envers les hommes : à quoy tend le commandement. »

La césure entre le monde de l'ici bas et celui de l'au delà est trop profonde chez le réformateur protestant, pour qu'il puisse qualifier de céleste une institution humaine comme l'Église ou pour qu'elle lui serve à asseoir une quelconque mystique du pouvoir. Avec lui, la réflexion ecclésiologique rompt avec le dépassement de l'institution dans la toute puissance, au profit d'une pensée de l'institution toute entière investie dans sa fonction de médiation par la parole et de communication pour autrui.

Corinne Leveux-Teixeira
Professeur d'Histoire du Droit à l'Université d'Orléans

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- Éditions de *l'Institution de la Religion Chrétienne* :
 - A. Marlorat, Paris, 1859 ;
 - J. Cadier et P. Marcel, Genève, 1955

- G. Lanson, « *L'institution chrétienne* de Calvin. Examen de l'authenticité de la traduction française », *Revue historique*, 54, 1894, p. 60-76.
- O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*, Paris, 1992, notamment p. 862-870
- O. Millet, *Calvin*, Gollion, 2008
- B. Cottret, *Calvin*, Paris, 2009
- Y. Krumenacker, *Calvin, au delà des légendes*, Paris, 2009
- B. Tierney, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, Paris (trad.), 1993