

## Ce que le monde doit à la Réforme

*Conférence prononcée lors de l'assemblée générale des Amis du Musée international de la Réforme (AMIDUMIR), Genève, MiR, 1<sup>er</sup> mars 2017<sup>1</sup>.*

Il serait difficile d'imaginer un titre plus prétentieux que celui-ci. Jamais aucun réformateur ne s'est un jour réveillé habité de l'idée grandiose qu'il était appelé à apporter quelque chose au monde, jamais aucune des figures dont ce musée contribue à conserver la mémoire n'a cherché à entrer dans l'histoire. S'il en était besoin, deux historiens, l'un de Luther, l'autre de Calvin, vont aussitôt nous en convaincre.

Il y a bientôt un siècle, Lucien Febvre, génial seiziémiste et à l'occasion historien de Luther, mettait radicalement en question les lectures qui se réclamaient du matérialisme historique. C'était un historien qu'on appellerait aujourd'hui en France « laïc », au sens où il ne revendiquait aucune chapelle religieuse. Or, Febvre remettait précisément l'église au milieu du village en écrivant ces mots souvent cités :

Ce qui importe à Luther de 1505 à 1515, ce n'est pas la Réforme de l'Eglise. C'est Luther. L'âme de Luther, le salut de Luther. Cela seul. Et du reste, n'est-ce point là sa grande, sa véritable originalité ?<sup>2</sup>

Ce Luther qui se bat pour le salut de Luther, ce Luther qu'angoisse le devenir de Luther devant Dieu, n'est certainement pas un homme à se demander, quand il se regarde dans une glace, ce qu'il pourrait bien apporter au monde. Quant au Luther d'après 1515, celui qui a fait dans l'épître aux Romains la découverte herméneutique fondamentale de la Réforme, à savoir que la justice de Dieu n'est pas une instance qui nous menace mais un don que Dieu nous fait, ce Luther que n'inquiète plus l'angoisse de son salut, il ne lui importe désormais qu'une chose : faire comprendre à ses contemporains que Dieu leur parle dans leur langue, que leur liberté a son fondement dans l'Ecriture et qu'ils ne sont pas tenus d'obéir les yeux fermés aux papes, aux conciles, ou évêques, eh bien, ce Luther-là non plus ne cherche pas à apporter autre chose au monde que l'Evangile vieux déjà d'un millénaire et demi.

Second exemple, un peu plus récent. Quand Thomas H.L. Parker, historien de la prédication chez Calvin, se demande ce qui a bien pu pousser Calvin à prêcher autant qu'il l'a fait (près de 4'000 sermons, estime-t-on, à Genève, entre 1541 et 1564) et de la manière qu'il l'a fait, quand il se demande quel but Calvin cherchait à atteindre, il corrige aussitôt, avec un bon sens typiquement anglo-saxon, cette question mal posée : « Calvin a prêché comme il l'a fait pour la bonne raison qu'il croyait en ce qu'il faisait. »<sup>3</sup> Pas davantage que Luther n'a cherché à transformer le monde, Calvin n'a jamais envisagé sa prédication quotidienne comme un outil au service de ce qu'on appellerait aujourd'hui un projet de société : il prêchait tout simplement, pour reprendre les mots de Paul, pour la raison qu'« annoncer l'Evangile n'est pas un motif d'orgueil pour moi, c'est une nécessité qui s'impose à moi » (1 Corinthiens 9,16).

---

<sup>1</sup> Le style oral a été dans l'ensemble conservé, même si le texte écrit ne constitue pas la transcription du discours prononcé. Quelques-unes des citations sont tirées de Michel GRANDJEAN, *La Réforme. Matin du monde moderne*, Bière, Cabédita, 2016 (2<sup>e</sup> éd. 2017), où l'on trouvera des indications complémentaires sur les sources. Sur la pensée de Luther, voir Marc LIENHARD, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016, et sur sa vie Matthieu ARNOLD, *Martin Luther*, Paris, Fayard, 2017 (parution annoncée).

<sup>2</sup> Lucien FEBVRE, *Un destin : Martin Luther*, Paris, Rieder, 1928, p. 73.

<sup>3</sup> T.H.L. PARKER, *Calvin's Preaching*, Edinburgh, T&T Clark, 1992, p. 1.

Pour le dire en d'autres mots, il n'est aucun réformateur qui, entrant ici ce soir, ne nous enguirlanderait vertement de prétendre vouloir parler de « ce que le monde doit à la Réforme ». Avec une belle (et rare) unanimité, Luther comme Calvin nous diraient que seul l'Évangile a pouvoir de transformation du monde, que seule la révélation divine apporte réellement quelque chose au monde.

Or, s'il nous est aujourd'hui difficile de résister à la tentation d'envisager chez les réformateurs une volonté de transformer le monde, c'est pour la raison simple que nous venons après la Réforme (cinq siècles plus tard, nous dit-on cette année), et que nous constatons que le monde a *effectivement* été transformé par leurs convictions et par leur action. Qu'ils ne l'aient sans doute pas voulu ainsi, dans tous les cas pas au sens où ils auraient cherché à marquer l'histoire de leur empreinte, ne nous interdit pas de regarder en arrière et d'essayer de mesurer ce que le monde doit à la Réforme. Ce faisant, nous n'aurons pas l'impossible prétention de dresser un tableau des lignes de force de la Réforme, dans ses dimensions théologique, sociale ou politique, mais bien de braquer le projecteur sur quelques éléments qui nous paraissent aujourd'hui pertinents *de notre point de vue* et du point de vue des influences de la Réforme. Je vous propose d'en retenir trois, qui ne seront évoqués que succinctement : (1) le plaidoyer pour la liberté de la conscience, (2) la valeur de la personne individuelle, (3) les conditions de possibilité de la naissance de la tolérance.

### **1. Le plaidoyer pour la liberté de la conscience**

On pourrait discuter sans fin de la date de naissance de la Réforme. Ce n'est pas la question la plus importante. 31 octobre 1517 ? Pourquoi pas ? C'est une tradition qui remonte à 1617 et l'on sait bien que les protestants, quoi qu'ils en disent, tiennent aussi fort que les catholiques à certaines traditions humaines. Notons seulement que sur le moment, la publication de 95 thèses n'a rien de bien révolutionnaire, ni quant à la forme (elles sont rédigées en latin), ni quant au fond (elles ne refusent pas absolument, pour l'instant, le pouvoir des indulgences, mais se bornent à le relativiser : nous y reviendrons tout à l'heure). On pourrait tout aussi bien faire naître la Réforme au 3 décembre 1520, quand Luther brûle théâtralement la bulle qui le menace d'excommunication, ou plutôt au 18 avril 1521, quand il tient à Worms un discours fameux sur lequel je propose que nous nous arrêtions.

Luther apparaît ce jour-là devant tout ce qui compte dans le Saint Empire : les puissances qui forment la diète impériale ; l'empereur lui-même, le jeune Charles Quint (le premier homme dans l'histoire qui pouvait prétendre régner sur un empire sur lequel le soleil ne se couchait jamais) ; mais aussi le nonce apostolique, Jérôme Aléandre ; enfin l'un des plus grands théologiens d'alors, Johannes Eck, de la Faculté d'Ingolstadt, qui avait été l'artisan même de la bulle d'excommunication de Luther.

Le discours de Luther est fameux : l'homme de Wittenberg explique pourquoi il n'entre pas en ligne de compte pour lui de rétracter ce qu'il a écrit dans ses livres. J'ai peut-être été ici ou là « plus acerbe qu'il ne convient à un homme qui a fait profession religion », dit-il en reconnaissant avoir peut-être cédé à la polémique. Mais il ne rétracte rien. A la rigueur serait-il prêt à reconnaître ses erreurs si on lui opposait des écrits des prophètes (l'Ancien Testament) ou des évangélistes (le Nouveau Testament). Eck se fâche et réclame une réponse « simple et sans cornes ». C'est alors que Luther prononce ces mots puissants, dignes de figurer dans toutes les anthologies de la rhétorique et qui comptent parmi les plus importants qu'il ait jamais été donné d'entendre au cours des mille dernières années :

Puisque votre Sainte Majesté et Vos Seigneuries demandent une réponse simple, je vous la donnerai sans cornes ni dents. Voici : à moins qu'on ne me convainque par les témoignages des Ecritures ou par une raison évidente – car je ne fais confiance ni au pape ni aux conciles seuls, puisqu'il est manifeste qu'ils se sont souvent trompés et qu'ils se sont contredits eux-mêmes –, je suis vaincu par les Ecritures que j'ai citées et, ma conscience étant captive des paroles de Dieu, je ne puis ni ne veux rétracter quoi que ce soit, car agir contre sa conscience n'est ni sûr ni honnête. *Ich kan nicht anderst, hie stehe ich, Got helff mir* (je ne puis faire autrement, c'est ma position, que Dieu me soit en aide). Amen<sup>4</sup>.

« Je suis vaincu par l'Écriture. » Si Luther apparaît comme un homme éminemment libre, c'est en cela qu'il se reconnaît d'abord éminemment soumis. Comme le vassal qui a fait allégeance à son suzerain, il est le serviteur de la Bible, à l'exclusion de toute autre puissance seigneuriale. Ce n'est qu'à ce titre qu'il ose se déclarer libre face à toutes les instances humaines qui se trouvent précisément concentrée dans le palais de Worms. Sa conscience, captive des paroles de Dieu, est libre vis-à-vis de l'empereur et du pape. Or, cette liberté est précisément la source qui remplit la conscience de joie, comme il l'avait écrit dans son *Commentaire aux Galates* de 1519 :

Chaque fois que la parole de Dieu est prêchée, elle rend les consciences joyeuses, ouvertes, sûres face à Dieu, car c'est la parole de grâce, de pardon, qui est bonne et agréable.<sup>5</sup>

En d'autres termes, Luther – à l'inverse d'on ne sait quel héros prométhéen, renonce à s'appuyer sur soi-même (ou sur ce qu'un contemporain appellerait aujourd'hui sa conscience libre) pour se fonder sur l'Écriture, ce qui autorise précisément, dit-il, sa liberté (*Commentaires aux Galates* de 1535) :

Et voilà pourquoi notre théologie est certaine : elle nous arrache à nous-mêmes et nous établit hors de nous, pour que nous ne prenions pas appui sur nos forces, sur notre conscience, nos sens, notre personne, nos œuvres, mais que nous prenions appui sur ce qui est au-dehors de nous : la promesse et la vérité de Dieu, qui ne peuvent tromper.<sup>6</sup>

« Agir contre sa conscience n'est pas honnête » (discours de Worms) : cela n'implique pas que l'on doive rendre un culte à sa conscience, car « notre théologie ne s'appuie pas sur notre conscience » (*Commentaire aux Galates*). Mais cela autorise la contestation du pouvoir établi.

On retrouve cette contestation chez Zwingli, on la retrouve chez Calvin ou chez Bèze. Dans l'un des articles de foi qu'il présente lors de la dispute de Zurich en janvier 1523, moins de deux ans après la diète de Worms, Zwingli affirme clairement que les pouvoirs du roi ou du seigneur ne sont pas sans limite. Calvin dit clairement, tout à la fin de son *Institution* (version de 1559-1560), que « si (les) supérieurs viennent à commander quelque chose contre (Dieu), cela nous doit être de nulle estime ; et il ne faut avoir en cela aucun égard à toute la dignité des supérieurs ». Quant à Bèze, il a dans son livre *Du droit des magistrats* cette belle formule qu'on retrouvera dans la Déclaration des Etats généraux des Provinces-Unies de 1581 (et qu'on peut lire, pour peu que l'on entende le hollandais, sur le Mur des Réformateurs) :

Les peuples ne sont pas créés pour les magistrats, mais au contraire les magistrats pour les peuples, comme le tuteur est pour le pupille et non le pupille pour le tuteur, et le berger pour le troupeau et non le troupeau pour le berger.

---

<sup>4</sup> La traduction habituelle, fautive mais partout répétée, est ici corrigée : non pas « je suis lié par les Ecritures... », mais bien « je suis vaincu... » (*victus sum*, non *vincitus sum*).

<sup>5</sup> *Commentaire aux Galates*, 1519 (WA 2, 453 ; cf. Gerhard EBELING, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, trad. de l'allemand, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 105).

<sup>6</sup> *Commentaire aux Galates*, 1535 (WA 40/1, 589 ; MLO 16, p. 97).

C'est cette contestation qui constituera, au 17<sup>e</sup> et au 18<sup>e</sup> siècle, l'un des ressorts de la philosophie politique européenne, et c'est elle qui, après mille détours dans lesquels il n'est pas possible de se laisser entraîner ici (détours qui imposeraient de s'arrêter, entre autres, à Roger Williams, à John Locke ou à Rousseau), permettra l'émergence de l'idéal démocratique. Dire que notre monde doit quelque chose à cet homme de 38 ans qui, à Worms, tient tête à l'empereur et au pape serait une faible formule : sans en avoir toujours conscience, notre monde lui doit considérablement.

## 2. La valeur de la personne

On a déjà tout dit, sans doute, sur le sens de l'individu de la Réforme, responsable devant Dieu, capable de s'adresser directement à Dieu sans passer par l'intermédiaire, ici-bas, d'un clergé qui détient les clés de son salut ou, dans l'au-delà, d'une cohorte de saints qui intercèdent pour lui. En mettant en question la valeur des indulgences, Luther montrait déjà la pente qu'il allait suivre, et qui le conduisit quelques années plus tard à abandonner définitivement le principe même de l'indulgence.

Or, en renonçant à définir l'humain par les œuvres qu'il produit, mais par le don qu'en amont Dieu lui fait, Luther allait contribuer, et dans une grande mesure, à fonder ce qu'on peut appeler la valeur de la personne humaine. C'est le thème auquel les théologiens ont donné le nom, sans doute trop technique, de « justification par la foi ». Au siècle dernier, Paul Tillich estimait que l'expression avait tant été répétée, tant galvaudée et si mal expliquée que même les étudiants en théologie ne la comprenaient plus. Il avait proposé, dans *Le courage d'être* (publié en 1952), de la traduire par une autre formule : « avoir le courage de s'accepter soi-même comme accepté en dépit du fait que l'on soit inacceptable. » Or, si l'on peut accepter d'être accepté, c'est bien parce que la logique de Dieu, en matière d'amour, n'est pas celle des humains.

Lors d'une controverse tenue en mai 1518 à Heidelberg, Luther défendit en effet l'idée que l'amour de Dieu est d'un tout autre ordre que l'amour humain. Tandis que nous autres humains aimons quelque autre personne parce qu'elle est aimable, tandis que nous aimons une chose parce qu'elle a des qualités (fussent-elles tout simplement visuelles, auditives ou gustatives), Dieu n'aime pas tel objet parce qu'il est aimable, mais en dépit du fait qu'il ne l'est pas : « il aime les pécheurs, les mauvais, les insensés, les faibles, de telle sorte qu'il les rend justes, bons, sages, forts »<sup>7</sup>. Comme le bon (*bonum*) des auteurs scolastiques médiévaux, le Dieu de Luther diffuse sa bonté. Dieu ne m'aime pas parce que j'ai quelque mérite à faire valoir devant lui, il m'aime pour la bonne et simple raison qu'il est Dieu.

Ainsi, face à tout système social ou politique qui conférerait à l'individu une valeur dans la mesure, et seulement dans la mesure où il concourt au bien de l'ensemble (pensons à l'individu des régimes totalitaires du siècle derniers, que le pouvoir peut utiliser, puis écraser sans état d'âme), l'anthropologie de Luther est une arme prodigieuse au service de la valeur de la personne humaine. Si l'on voulait par impossible considérer que la personne impropre à la production n'a pas sa place dans la société, si l'on estimait que le vieux, ou le malade ou la personne handicapée ne mérite pas d'être traité avec les mêmes égards que le jeune ou le bien portant, on aurait contre soi toute la théologie de la Réforme : ce ne sont pas les œuvres qui font la valeur de la personne, c'est Dieu qui la lui confère.

---

<sup>7</sup> Controverse tenue à Heidelberg, thèse 28 (*Œuvres*, Gallimard, coll. Pléiade, t. 1, p. 185).

Là encore, on mesure combien une conviction théologique, quand elle est vivante, est directement en prise avec la réalité. Ni Luther ni Calvin ni aucun réformateur n'apprécie les spéculations intellectuelles qui n'ont rien à voir avec la réalité des humains. Dans ses commentaires, et plus encore dans ses sermons, Calvin insiste à chaque instant sur le « profit » que l'on doit trouver dans le texte biblique, c'est-à-dire sur les liens entre la théorie et la pratique : eh bien, de la doctrine luthérienne du salut par la grâce, on peut effectivement faire profit.

En d'autres termes, cette justification par la foi (puisque'il faut l'appeler par son nom) est une doctrine théologique qui a, sur la compréhension de la société, des conséquences peut-être indirectes mais parfaitement réelles : elle interdit la mise à l'écart du pauvre ou de l'inutile, mais invite à travailler à son intégration. Là encore, notre monde, sans en être bien conscient, doit beaucoup à la Réforme.

### 3. Les conditions de possibilité de la naissance de la tolérance

Je tremble en abordant notre troisième et dernier paragraphe sur « ce que notre monde doit à la Réforme », car je sais bien que les Réformateurs m'en voudraient d'en parler ici.

Ni Luther (face aux paysans), ni Zwingli (face aux anabaptistes), ni Calvin (face aux libertins ou face à Servet) n'ont jamais plaidé pour la tolérance. Quand le Consistoire de Genève entend dire, en août 1563, qu'on vend en ville le *Conseil à la France désolée* de Castellion, il le dénonce comme un livre « méchant » (c'est-à-dire mauvais) et « plein d'erreurs ».

Or, Sébastien Castellion ne faisait que dénoncer la contrainte des consciences (sous sa plume : « le forçage des consciences ») en se fondant notamment sur un texte de Luther lui-même, une prédication prononcée en 1525 :

Regarde comme depuis si longtemps nous nous sommes emportés, nous qui avons voulu contraindre à la foi les Turcs par l'épée, les hérétiques par le feu, les Juifs par la mort. Nous avons voulu arracher l'ivraie par nos propres forces, comme si nous prétendions régner sur les cœurs et les esprits. Nous voudrions les rendre pieux et justes, ce que seule peut faire la volonté de Dieu<sup>8</sup>.

Vouloir arracher l'ivraie avant l'heure (cf. Matthieu 13,24-30) : c'est là précisément la fureur qui anime fanatique. Pour Castellion, céder à la tentation de contraindre l'autre à croire comme soi, c'est enfreindre ce qu'on appellera bientôt la règle d'or : « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse », ou selon ses termes même, qu'on peut lire désormais sur le monument qui lui est dédié devant le temple de Vandœuvres : « Apprenez de vos propres consciences à ne forcer celles d'autrui. »

Face à la pluralité religieuse, qui constitue désormais – qu'on le veuille ou non – une réalité en Europe et en particulier dans le royaume de France, Castellion explique qu'il n'y a en définitive que deux solutions : soit recourir à la violence pour tenter d'anéantir la partie adverse (ce que l'on va faire justement, puisqu'au moment où il écrit, la France s'enfonçait dans la pire guerre civile qu'elle ait jamais connue : les guerres de religion), soit admettre le principe de la coexistence pacifique. Son plaidoyer tient en ces mots : il faut « laisser les deux religions libres ».

---

<sup>8</sup> *Fastenpostille* 1525 (Évangile du cinquième dimanche après l'Épiphanie ; WA 17, 125). Que Luther n'ait par la suite pas toujours suivi ce principe (on pense à son attitude face aux juifs dans les dernières années de sa vie) est une vaste question qu'il n'est pas possible d'occulter mais qu'on ne peut traiter ici (cf. en dernier lieu Thomas KAUFMANN, *Les juifs de Luther*, Genève, Labor et Fides, 2017).

L'une des conséquences de la Réforme – conséquence involontaire sans doute, mais historiquement bien réelle – aura été de créer les conditions de possibilité, dans l'Europe latine (au sens ecclésiastique du terme), d'une pluralité confessionnelle. Contrairement à ce que l'on avait connu dans les siècles précédents, où le phénomène hérétique était resté socialement marginal et avait pu être réprimé parfois jusqu'à l'extermination (on pense aux cathares victimes de l'Inquisition), il y a désormais, dans l'Europe de l'âge confessionnel, deux façons au moins de revendiquer la foi chrétienne, de se tenir devant Dieu, qui sont l'une et l'autre affirmées par un imposant corpus théologique et qui peuvent l'une et l'autre s'appuyer sur un soutien politique consistant.

Le pragmatisme que Castellion appelait trop tôt de ses vœux allait connaître une réalisation partielle et provisoire en France avec l'édit de Nantes de 1598. Mais sa position annonce les philosophes de la fin du 17<sup>e</sup> siècle et leurs défenses de la tolérance, qu'il s'agisse de John Locke en Angleterre (« qui empêche qu'un prince chrétien ait des juifs au nombre de ses sujets ? ») ou de Pierre Bayle en France, ou plutôt en Hollande où il a trouvé refuge (« la tolérance est la source de la paix, l'intolérance la source de la confusion et du grabuge). Elle annonce aussi celle de Voltaire, deux siècles plus tard, qui prend position pour défendre l'honneur de Calas, injustement condamné : « le droit de l'intolérance est absurde et barbare : c'est le droit des tigres », mais « les tigres ne déchirent que pour manger, et nous nous sommes exterminés pour des paragraphes »<sup>9</sup>.

Encore une fois, n'ayons pas la naïveté de faire de Voltaire le successeur des réformateurs du 16<sup>e</sup> siècle. Il ne s'agit que de reconnaître que ni Voltaire ni, plus généralement, les Lumières du 18<sup>e</sup> siècle n'auraient été pensables sans la pluralité de religions que la Réforme avait contribué à installer de façon durable en Europe.

« Surgissant au matin du monde moderne, la Réforme constitue l'une des composantes – non la seule mais non la moindre non plus – de notre monde. A ce titre, son héritage n'est pas aujourd'hui la seule propriété des protestants, mais bien de l'ensemble de celles et de ceux qui se réclament de la modernité et pour qui importent la valeur de la personne et la défense des libertés humaines »<sup>10</sup>. Voilà de quoi convaincre que notre monde doit beaucoup à la Réforme et qu'il vaut décidément la peine aujourd'hui d'en rappeler la mémoire.

Michel Grandjean  
professeur d'histoire du christianisme  
Faculté de théologie  
Université de Genève

---

<sup>9</sup> Cf. LOCKE, *Lettre sur la tolérance* (1686), BAYLE, *Commentaire philosophique* (1686), VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance* (1762).

<sup>10</sup> *La Réforme. Matin du monde moderne*, p. 87.