

La place de Martin Bucer dans la Réforme protestante du XVI^e siècle

Il n'est sans doute pas déraisonnable de classer Martin Bucer dans la catégorie des « illustres inconnus ». Qu'il soit illustre, nul n'en doute. Toute personne quelque peu frottée de culture protestante sait qu'il a été le principal Réformateur de Strasbourg. Qu'il puisse être dit « inconnu » est sans doute contre-intuitif. Et pourtant... Qui, même parmi les personnes férues d'histoire du protestantisme et, plus particulièrement, d'histoire de la Réforme, connaît Bucer au point de l'avoir lu ? Les spécialistes, certes. La recherche menée à l'échelle internationale sur l'œuvre de Bucer est ardente, comme en témoigne, entre autres, l'entreprise d'édition des œuvres complètes du Réformateur de Strasbourg. Entamée dans les années 50 du XX^e siècle, illustration scientifique concrète de la réalité de la réconciliation franco-allemande, elle se poursuit de nos jours. Des publications savantes sont par ailleurs consacrées à Bucer, qui ne se limitent pas aux actes des colloques organisés à ses dates anniversaires (naissance, arrivée à Strasbourg, mort). Mais, abstraction faite des spécialistes (donc des professionnels), qui, du moins dans l'espace francophone, lit encore Martin Bucer ?

Deux facteurs au moins expliquent le fait que Bucer soit peu lu dans ce que l'on appelle le « grand public cultivé ». Le premier a trait à l'écriture de Bucer. Je ne parle pas ici de sa graphie, particulièrement difficile à déchiffrer, même pour des paléographes – du fait de la hâte avec laquelle le Réformateur, accablé de travail, écrivait ses textes. Je pense à son style, c'est-à-dire à la composition même de ses textes. Il suffit, sur ce point, de donner la parole à Jean Calvin qui l'a fréquenté de près durant son séjour à Strasbourg. Dans la dédicace qui figure à l'orée du commentaire calvinien de l'épître aux Romains, on lit : « Bucer est trop long pour être lu à la hâte, par ceux qui sont distraits d'autres occupations, et trop haut pour être facilement entendu des petits et de ceux qui ne considèrent pas de si près les choses. Car incontinent [sitôt] qu'il se prend à traiter une matière, quelle que ce soit, la fertilité incroyable d'esprit qu'il a, lui fournit tant de choses en main, qu'il ne peut s'étancher et faire fin » (*OC* 10b, 404, cit. *in* : Wendel 1985, p. 105-106). En somme, si Bucer a beaucoup de choses à dire, intéressantes qui plus est, la manière dont il les dit ne laisse pas de fatiguer le lecteur. Un second facteur explique que Bucer soit peu lu dans le grand public cultivé, francophone à tout le moins, qui tient à la situation éditoriale. Bien des œuvres de Luther et de Calvin, pour

s'en tenir à eux, sont disponibles en français, jusques et y compris en livres de poche : chacun des deux Réformateurs a même eu droit aux honneurs de la prestigieuse collection « Folio » publiée par Gallimard. Aucun texte de Bucer n'a, quant à lui, fait l'objet d'une édition en livre de poche. Qui plus est, la dernière traduction française d'une œuvre de Bucer remonte à 1954. Encore s'agit-il de l'édition critique d'une traduction française remontant au xvi^e siècle du dernier ouvrage en date du Réformateur : le *De Regno Christi (Le règne du Christ)*. Nous ne disposons en fait d'une traduction en français moderne que de deux textes : le premier qu'il ait publié (le *Traité de l'amour du prochain* sur lequel nous allons revenir), traduit en 1949, et l'un des derniers qu'il ait rédigés avant d'être sommé de quitter Strasbourg (le *Résumé sommaire de la doctrine chrétienne*, édité en 1951). Depuis près de 70 ans, donc, aucun texte de Bucer n'a eu l'heur d'une édition destinée au public francophone, pas même en cette année jubilaire. Parler de lui comme d'un illustre inconnu est donc moins incongru qu'il n'y paraît au premier abord, si du moins l'on entend par « connaissance » une connaissance de première main. Pour le reste, il existe, même en français, d'excellents ouvrages qui permettent d'approcher notre homme. Je m'en tiendrai ici à deux livres. Le premier est la substantielle biographie, originairement publiée en allemand en 1990 par Martin Greschat, que Matthieu Arnold, professeur d'histoire moderne et contemporaine à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, a traduite et fait paraître aux Presses universitaires de France en 2002 sous le titre *Martin Bucer (1491-1551). Un Réformateur et son temps*. Celles et ceux qui préfèrent des ouvrages plus synthétiques liront avec profit le livre (petit par la taille) que Marc Lienhard, professeur émérite de la Faculté, a donné cette année même sous le titre *Martin Bucer, hier et aujourd'hui*, publié par l'Association des publications de la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg et disponible à la Librairie Oberlin.

N'étant en rien spécialiste de Bucer, j'ai largement fait fond sur ces deux travaux, et sur plusieurs autres, dans la perspective du présent exposé. Trois parties d'inégale longueur composent ce dernier. Nous distinguerons dans un premier temps les principales étapes de la vie de Bucer, traiterons ensuite des traits saillants de sa pensée et de son action, et esquisserons pour finir quelques brèves réflexions relatives à l'héritage du Réformateur strasbourgeois.

1. Les principales étapes de la vie de Bucer

Pour la commodité de l'exposé, je distinguerai quatre étapes principales dans la vie de Bucer : 1) les années d'enfance et de formation ; 2) les conséquences immédiates de la rencontre avec Luther ; 3) les années passées à Strasbourg ; 4) l'exil final en Angleterre.

1.1. Enfance et formation (1491-1518)

Le prénom de Bucer indique le jour de sa naissance : le 11 novembre, jour de la Saint Martin. L'année de sa naissance n'est pas connue avec certitude : la plupart des spécialistes penchent cependant pour 1491.

Bucer a vu le jour dans une famille des plus modestes de Sélestat, ville située à quelque 30 km au sud de Strasbourg, qui comptait alors quelque 4 000 habitants. Le grand-père et le père de Bucer étaient ce que l'on appelait alors des « manants », c'est-à-dire des personnes trop pauvres pour accéder à la bourgeoisie. Tonneliers de leur état, ils n'ont vu d'autre possibilité d'accession sociale pour Martin, qui n'avait aucune envie de perpétuer la tradition familiale, que de le faire entrer dans les ordres. Aussi, probablement en 1507, est-il entré chez les Dominicains de Sélestat. Eu égard à son maniement de la langue latine et à sa connaissance étendue des lettres classiques, il est très vraisemblable qu'il ait fréquenté l'École latine de Sélestat, dans laquelle avait étudié un humaniste ami d'Érasme et avec lequel Bucer lui-même allait se lier d'amitié : Beat Bild, plus connu sous le nom latin de Beatus Rhenanus (1485-1547). Une chose est sûre : l'idéal pédagogique de l'École latine (former des personnes de haute moralité et de grande piété par l'étude des humanités classiques) n'est pas sans lien avec le caractère essentiellement éthique de la théologie que Bucer allait élaborer.

Le couvent de Sélestat n'est pas le seul que le jeune Dominicain a fréquenté. Appelé à acquérir des grades universitaires – ses supérieurs l'avaient même poussé au doctorat au moment même où notre homme a décidé de quitter l'ordre –, Bucer a également séjourné dans d'autres couvents, dont celui de Heidelberg, ville universitaire. C'est là, en avril 1518, qu'il a fait la connaissance de l'homme qu'il allait admirer toute sa vie – la réciproque n'est pas vraie – et dont la pensée allait bientôt changer sa vie à lui (Bucer) : Martin Luther.

1.2. La rencontre avec Martin Luther et ses suites immédiates (1518-1523)

Le 26 avril 1518 s'est en effet tenue la dispute de Heidelberg, au cours de laquelle Luther a soumis à la discussion un certain nombre de thèses, c'est-à-dire d'affirmations très brèves. Il s'agissait pour lui, qui avait rédigé les fameuses 95 Thèses moins d'un an auparavant, d'exposer sa pensée devant un auditoire plutôt favorable – les maîtres et les étudiants de Heidelberg étaient ouverts à l'humanisme – et d'éviter une comparution à Rome. Nous disposons d'une trace écrite de la réaction de Bucer à la prestation de Luther, en l'espèce d'une longue lettre qu'il a adressée, le 1^{er} mai 1518, à Beatus Rhenanus. Nous devons à Matthieu Arnold une analyse de cette lettre (Arnold 2018). Bucer y parle en termes élogieux de « celui dont, jusqu'à présent, nous ne nous sommes que trop peu occupés » (*BCor I*, n° 3, trad. *in* : Arnold 2018, p. 130). Dans cette lettre, Bucer expose à son correspondant les traits saillants du discours luthérien. Fait intéressant : Bucer place parfois l'accent sur des éléments qui apparaissent subordonnés chez Luther. Tandis que Luther met l'accent sur la foi, Bucer s'intéresse aux œuvres qui en découlent. Et alors que, chez Luther, la loi et la grâce s'opposent, la loi ayant pour fonction principale de mettre en évidence le péché de l'être humain (qui se rend compte qu'il n'accomplit précisément pas la loi), Bucer parle de la « loi de la grâce » et fait valoir que le Saint-Esprit donne aux chrétiens la possibilité de l'observer. Lors de cette première rencontre, les pensées respectives de Luther et d'Érasme paraissent à Bucer parfaitement compatibles, même s'il semble conscient du fait que le premier va plus loin : il demande en effet à Beatus Rhenanus de ne pas mettre la lettre qu'il lui adresse entre toutes les mains et, après l'avoir écrite, rédige son testament.

Les années qui suivent voient Bucer s'éloigner progressivement de la théologie de l'Église traditionnelle. La chose s'est sue, et il a légitimement pu craindre avoir maille à partir avec l'Inquisition, dont l'histoire de Maître Eckhart montre qu'elle n'a pas épargné les Dominicains. Aussi Bucer a-t-il, en 1520, demandé à être relevé de ses vœux religieux, ce qui lui sera accordé l'année suivante : en 1521, l'ancien Dominicain est devenu un prêtre séculier. S'étant mis sous la protection d'un chevalier d'Empire, Franz von Sickingen, Bucer a plusieurs fois changé de résidence avant d'arriver à Wissembourg (au nord de l'Alsace) en 1522 : l'église protestante Saint-Jean de la ville garde, aujourd'hui encore, une trace de son passage, en l'espèce d'une plaque commémorative qui y est accolée. Durant quelques mois, il a servi de bras droit au curé de l'église Saint-Jean, lequel avait été gagné aux idées luthériennes. Le séjour n'aura été

que de courte durée : soutenu par le Conseil de la ville malgré son excommunication (prononcée en 1523), Bucer a dû quitter Wissembourg rapidement après que les armées du protecteur (Sickingen) des idées évangéliques de la ville eussent été défaites, et le protecteur lui-même tué dans un assaut. Certains de ses parents résidant à Strasbourg, il s'y est rendu, accompagné d'Élisabeth Silbereisen (vers 1495-1541), la femme qu'il avait épousée avant d'arriver à Wissembourg et qui, entretemps, était tombée enceinte.

1.3. Le Réformateur de Strasbourg (1523-1549)

Si Bucer n'a pas été l'introducteur des idées luthériennes à Strasbourg, il n'en a pas moins été l'artisan principal de l'acclimatation de la Réforme à Strasbourg et du rayonnement européen, théologique notamment, de la Ville d'Empire.

On ne dispose pas d'informations précises sur les premiers prédicateurs des idées nouvelles à Strasbourg. Un personnage a cependant joué un rôle important en la matière, Matthieu Zell (1477-1548), prédicateur à la cathédrale. En 1521, il déclare vouloir ne plus prêcher que la Parole de Dieu et, deux ans plus tard, fait paraître le premier écrit « réformateur » de Strasbourg, la *Christliche Verantwortung (Justification chrétienne)*. C'est chez Zell (5 rue des Frères) que Bucer, arrivé à la mi-mai 1523, est d'abord accueilli et qu'il donne des cours en latin sur les Écritures. Appelé à exposer le contenu de sa prédication, il rédige immédiatement deux textes : un sommaire de prédications déjà données ailleurs, ainsi qu'un traité sur lequel nous reviendrons et dont le titre constitue à lui seul un programme : *Que nul ne vive pour lui-même, mais pour autrui, et comment l'être humain peut y parvenir*.

Dès 1524, Bucer, d'abord vicaire officieux de Zell, commence à s'imposer comme une personnalité de premier plan à Strasbourg, jusqu'à devenir rapidement le porte-parole de la Réforme dans la ville et à l'extérieur. Il publie un ouvrage, *Grund und Ursach (Fondement et cause)* en vue d'une réforme liturgique, dépouillant notamment la Cène de tout ce qui connote l'idée d'un sacrifice offert à Dieu : à la place de l'autel, une table, le reste du culte étant constitué de prières, de chants des psaumes et de la prédication. Le Magistrat (l'autorité civile, qui était alors en charge des affaires ecclésiastiques) promulgue le nouvel ordre cultuel mais sursoit encore à l'abolition de la Messe, laquelle n'intervient qu'en 1529. D'autres efforts seront moins couronnés de succès, du moins dans l'immédiat : si, dès 1524, Bucer demande l'instauration d'écoles (pour les garçons comme pour les filles), et notamment d'écoles latines,

il faudra attendre 1538 pour que les écoles latines se fédèrent en une Haute École, dont la direction allait échoir à Jean Sturm (1507-1589) et qui allait accueillir, parmi ses premiers professeurs de théologie, un certain Jean Calvin. Quant à d'autres demandes, elles n'aboutiront jamais, en raison de l'opposition du Magistrat. Bucer voulait faire de Strasbourg une ville sainte, les autorités politiques une ville vivable. Aussi ces dernières ont-elles procédé à l'agrandissement du lupanar de Strasbourg – au grand dam de Bucer, d'ailleurs – et se sont-elles toujours refusées à laisser Bucer mettre en place la stricte discipline qu'il appelait de ses vœux – nous y reviendrons. Reste que, à partir de 1534, Bucer est la personnalité ecclésiastique dominante de Strasbourg, le Réformateur Wolfgang Capiton (1478-1541) ayant dit de lui, en cette même année, qu'il était « l'évêque de notre Église » (cit. in : Greschat 2002, p. 132). Il préside en effet depuis lors le « convent ecclésiastique » (analogue à la Compagnie des pasteurs de Genève, à ceci près qu'étaient associés aux prédicateurs les *Kirchenpfleger*, chargé de veiller à la doctrine et à la conduite tant des pasteurs que des fidèles). La même année, le Magistrat érige la confession de foi que Bucer et Capiton avaient rédigée dans la perspective de la Diète d'Augsbourg de 1530, sur laquelle nous reviendrons aussi, en norme doctrinale de l'Église de Strasbourg, contraignant par là-même les anabaptistes refusant de la ratifier à quitter la ville.

Il s'en faut cependant, et de beaucoup, que le rôle de Bucer se soit cantonné à Strasbourg, le Réformateur ayant rapidement acquis une stature européenne. Il faut tout d'abord parler de son rayonnement théologique. Ce dernier a notamment été assuré par la publication de commentaires bibliques : Matthieu et l'épître aux Éphésiens en 1527, Sophonie en 1528, les Psaumes en 1528-1529, les quatre évangiles en 1532, l'épître aux Romains en 1536 (Lienhard 2023, p. 27). Certains spécialistes ont même pu adosser le travail biblique de Bucer à une « école rhénane » d'exégèse, regroupant des auteurs de Strasbourg, Bâle et Zurich et notamment marquée par des efforts en matière de philologie (établir le texte original), de détermination du sens premier, ce qui passe, pour les textes vétérotestamentaires, par la consultation des savants juifs) et la recherche d'une interprétation typologique (chrétienne) des textes de l'Ancien Testament qui se démarque des excès de l'allégorèse dans lesquels l'exégèse chrétienne, au Moyen Âge notamment, était tombée (Roussel, 1988). Mais le rayonnement de Bucer se traduit également dans le rôle qu'il a joué dans les affaires politico-religieuses de l'Europe et, en particulier, dans la recherche d'une unité au sein du camp de la Réforme. C'est ainsi qu'il a pris part aux colloques religieux des années 1540 et 1541,

convoqués par Charles Quint à Haguenau, Ratisbonne et Worms, pour tâcher de parvenir à une solution pacifique à la déchirure de la chrétienté. Inutile de dire qu'ils n'ont débouché sur aucune solution de ce genre. Reste que Bucer y a été l'un des porte-parole du camp de la Réforme et même, à en croire Greschat, « la figure décisive du protestantisme allemand » (Greschat 2002, p. 196). Un dernier aspect du rôle international joué par Bucer doit être relevé : celui qui a trait à la recherche de l'unité au sein du camp réformateur. On le sait en effet : les principaux Réformateurs étaient divisés quant à la compréhension du sacrement de la Cène. Tel était notamment le cas de Luther et de Zwingli. Bucer n'a ménagé aucun effort pour réconcilier les Saxons et les Suisses. Cette entreprise n'a pas non plus été couronnée de succès, d'autant que le réconciliateur a été critiqué par les deux personnalités qu'il voulait réconcilier ! Luther, en particulier, voyait en Bucer un hypocrite : lors du colloque qui s'est tenu à Marbourg en 1529, auquel ont assisté tant le Réformateur de Wittenberg que celui de Zurich, Luther a déclaré à Bucer que l'un et l'autre n'avaient pas le même esprit, allant jusqu'à refuser de lui serrer la main. D'où le fait que, lors de la Diète d'Augsbourg de 1530, les luthériens aient refusé de laisser les Strasbourgeois signer la *Confession d'Augsbourg* présentée à Charles Quint par Philippe Melanchthon. Au total, donc, l'empereur a eu droit à trois confessions protestantes : celle de Melanchthon, celle de Zwingli et celle, rédigée par Bucer et Capiton, appelée *Tétrapolitaine*, dans la mesure où elle a été ratifiée par quatre villes : Strasbourg, Constance, Lindau et Memmingen. Si Bucer n'a jamais réussi à réconcilier les Suisses et les Allemands, ses efforts en matière de réconciliation autour du sacrement de la Cène ont cependant débouché sur un succès partiel : la signature, en 1536, par les Wittenbergeois et les Strasbourgeois de la *Concorde de Wittenberg* rédigée par Melanchthon. Nous y reviendrons. Pour l'heure, il faut aborder le dernier chapitre de la biographie de Bucer.

1.4. L'exil en Angleterre (1549-1551)

Dans la nuit du 5 au 6 avril 1549, Bucer, en compagnie de plusieurs autres, quitte Strasbourg après avoir été démis de ses fonctions par le Magistrat. La raison ? Son opposition à l'*Intérim* voulu par Charles Quint, suite à la défaite militaire de la ligue de Smalkalde regroupant les princes protestants de l'Empire. Par *Intérim* on entend la « solution intérimaire » consistant à réintroduire le catholicisme dans les lieux de l'Empire d'où il avait été chassé. À Strasbourg, l'*Intérim* signifiait notamment la cession de la cathédrale et de l'église Saint-Pierre-le-Jeune

au culte catholique. Le Magistrat, et notamment Jacques Sturm, s'étant rapproché de l'évêque de Strasbourg, se voit contraint de congédier le principal opposant à l'*Intérim*.

En raison de sa stature, Bucer avait, dès avant son expulsion, reçu des sollicitations, de Wittenberg et de Genève notamment. Il a finalement opté pour l'Angleterre, en raison des relations qu'il entretenait avec Thomas Cranmer, l'archevêque de Canterbury. Débarqué à Douvres le 23 avril 1559, il séjourne quelques temps à Londres et dans les environs, avant de prendre son poste de professeur royal à l'Université de Cambridge. Une telle position, qui mettrait en joie plus d'un universitaire de nos jours, n'a pas été à la hauteur des aspirations, sinon des ambitions, de Bucer : celui qui avait été un homme d'Église important, travaillant en étroite collaboration avec les pouvoirs politiques, locaux et internationaux, se retrouvait dans une petite ville éloignée du pouvoir et se réduisait à n'être plus qu'un professeur de théologie (situation pourtant fort enviable). Il a certes pris part à certaines affaires ecclésiastiques : une querelle sur les vêtements liturgiques (qui constituait, et on le comprend, le cadet de ses soucis) ; la refonte du *Book of Common Prayer*, pièce importante de l'identité anglicane. Surtout, il a rédigé à Cambridge son dernier livre, conçu comme un testament, le *De regno Christi*, dans lequel il exposait un vaste plan de rénovation sociale rendue notamment possible par une réforme de l'Église d'Angleterre et visant à soumettre tous les aspects de l'existence humaine à la seigneurie du Christ. Mais cet ouvrage, sous-tendu par la conception d'un État policier et par un légalisme doublé d'un biblicisme (les lois étant calquées sur la législation vétérotestamentaire), qui a été remis à l'état de manuscrit au roi Édouard VI, n'a été publié qu'en 1557, soit six ans après la mort de son auteur.

De fait, Bucer s'est éteint dans la nuit du 28 février 1551. Il est d'une certaine manière mort une seconde fois, cinq années après : sous le règne de Marie Tudor (Marie-la-Sanglante), marqué par une volonté de restauration du catholicisme, les restes de Bucer et de son collègue Fagius sont brûlés en place publique le 6 février 1556, leurs cercueils étant cloués au pilori. Il faudra attendre 1560 pour que, sous le règne d'Élisabeth I^{re}, Bucer soit réhabilité. L'emplacement de la tombe de tombe est rappelé par une plaque commémorative apposée dans l'église Sainte-Marie de Cambridge.

2. Lignes de force de la pensée et de l'action de Bucer

Il est temps d'en venir au deuxième moment de cet exposé, consacré à la pensée et à l'action de Bucer. Il est bien entendu impossible de faire le tour de cette double question en quelques minutes. Par ailleurs, un simple catalogue n'apprendrait rien à personne et ennuerait à peu près tout le monde, à commencer par le conférencier lui-même. Aussi, renonçant à l'illusion d'une exhaustivité, préférée-je m'en tenir à certains points qui me paraissent centraux et les approfondir quelque peu. J'en retiendrai trois.

2.1. Une théologie éthique

Le développement que j'ai consacré à la lettre du 1^{er} mai 1518 que Bucer a adressée à Beatus Rhenanus, aussi rapide qu'il ait été, a suffi, me semble-t-il, à mettre en évidence le caractère essentiellement éthique de la pensée de celui qui était alors un frère dominicain, caractère éthique qui se traduit jusques et y compris dans les remarques auxquelles il a procédé au sujet de la théologie luthérienne de la foi et de la loi. La centralité de l'éthique dans la théologie bucérienne ne s'est jamais démentie. Elle est notamment portée au langage dans le premier écrit que Bucer ait rédigé, en 1523, dont nous avons déjà parlé : *Que nul ne vive pour lui-même, mais pour autrui, et comment l'être humain peut y parvenir*. Deux parties composent cet écrit : dans un premier temps, Bucer établit la thèse selon laquelle l'être humain est appelé à vivre pour autrui ; dans un second temps, il met en évidence les conditions de possibilité d'un tel mode d'existence. J'illustrerai chacune de ces parties par un extrait du traité.

Premier extrait :

[...] nul ne doit vivre pour lui-même ; car Dieu a créé toutes choses afin qu'elles ne vivent pas pour elles-mêmes, mais qu'elles servent au bien des autres et soient des preuves de la bonté divine dont toutes choses doivent être témoins. Cet ordre, le Seigneur l'a établi premièrement lors de la création, et il le rétablira lors du renouvellement du monde quand le péché qui a quelque peu ébranlé cet ordre sera entièrement éliminé et que le règne de Dieu sera établi. Parce que l'homme seul, parmi toutes les créatures douées d'un corps, est créé à l'image de Dieu, que lui seul est capable de comprendre et de rechercher les valeurs spirituelles et par là de saisir la volonté de Dieu et aussi de l'accomplir, volonté qui nous demande d'avoir le désir de promouvoir le bien et le salut de tous, il convient que l'homme plus que toutes autres créatures oriente tout son être vers cette fin de rechercher dans toute son activité, non son intérêt, mais uniquement le bien-être de ses proches et de ses frères, à la gloire de Dieu. Par là, il fera aussi bon et droit usage de toutes les autres créatures et règnera saintement sur elles, ce qui

contribuera à leur bien-être et à les honorer comme il convient. (Bucer 1523, éd. Strohl, p. 33, 35.)

Trois traits de ce texte retiendront notre attention. En premier lieu, la notion d'« ordre » : c'est sur elle qu'est fondée la thèse selon laquelle toute créature vit – c'est-à-dire : devrait vivre – pour les autres. Par « ordre » il faut ici entendre quelque chose comme « ordre de la création », c'est-à-dire l'ordre émanant de la volonté de Dieu et qu'il a imprimé dans sa création. Or la loi qui régit cet ordre est celle selon laquelle chaque créature constitue une aide à une autre : cette aide est visible d'une classe de créatures à une autre, l'espèce végétale étant ordonnée au bien-être de l'espèce animale ; mais elle vaut aussi à l'intérieur d'une même classe et d'une même espèce : chaque être humain est là pour d'autres êtres humains. En deuxième lieu, il convient de s'arrêter à la proposition suivante : « il convient que l'homme plus que toutes autres créatures oriente tout son être vers cette fin de rechercher dans toute son activité, non son intérêt, mais uniquement le bien-être de ses proches et de ses frères, à la gloire de Dieu ». Le service du prochain et le service de Dieu ne sont pas deux services distincts, au sens où l'un aurait le prochain pour objet cependant que le second aurait Dieu pour objet, et ils sont encore moins en concurrence l'un avec l'autre. C'est précisément en servant le prochain que l'être humain sert Dieu. Une parodie bucérienne d'un énoncé célèbre d'Irénée de Lyon pourrait être : « la gloire de Dieu, c'est le service du prochain ». En troisième lieu, on observera que l'être humain est également appelé à pourvoir au bien-être des autres créatures : « il fera aussi bon et droit usage de toutes les autres créatures et règnera saintement sur elles, ce qui contribuera à leur bien-être et à les honorer comme il convient ». On voit par là qu'il n'a pas fallu attendre l'éco-théologie pour s'aviser du fait que le motif de la « soumission » dont il est question dans le premier récit de la Création revêt un sens spécifique : « que l'être humain soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre » ne doit pas s'entendre au sens d'un assujettissement des autres créatures, mais d'un soin.

C'est là ce que l'être humain devrait faire, et c'est là ce qu'il ne fait pas, pécheur qu'il est. Comment donc est-il possible qu'il fasse ce que, de lui-même, il ne peut pas faire ? C'est à cette question que répond la seconde partie du traité. En voici un extrait :

La condition en est qu'ils aient foi en Christ, c'est-à-dire une entière confiance que par son sang il leur a rendu la grâce du Père et les a réconciliés avec lui, et qu'en conséquence de cela il les a aussi rendus capables, par son Esprit, de redevenir utiles à toutes les créatures et compréhensifs pour leurs besoins, selon l'ordre primitif que nous

avons décrit. La mesure dans laquelle cela se produit dépend chez chacun du degré de sa réceptivité. (Bucer 1523, éd. Strohl, p. 57.)

On le voit : la condition de possibilité d'une vie humaine conforme à l'ordre divinement voulu n'est autre que la foi. La foi est ici caractérisée comme « une entière confiance ». L'influence de Luther est patente : loin d'être un simple assentiment donné à des propositions (« je crois *que* »), la foi est une réalité d'ordre relationnel (« je crois *en* »). Croire revient à tenir Dieu digne de foi dès lors que, par la justification, il me déclare qu'il est un Dieu *pour moi*, c'est-à-dire en ma faveur, ainsi qu'il l'a attesté dans l'événement de la réconciliation que la Crucifixion constitue. Un second élément doit être noté : le motif de l'Esprit. Les spécialistes de Bucer se plaisent à remarquer que la pneumatologie joue un rôle capital dans sa théologie. Pour le dire de manière caricaturale : autant Luther met l'accent sur la deuxième personne divine (le Fils), autant Bucer met l'accent sur la troisième (l'Esprit). L'Esprit est ici, très classiquement, compris comme la source même de la foi. Cette foi est, là encore comme dans le protestantisme classique, comprise comme une instance de ce que l'on pourrait appeler la « dépréoccupation » de soi devant Dieu : étant réconcilié avec Dieu par le Christ, je n'ai précisément plus à chercher à lui plaire pour être accepté. Je n'en suis pas moins appelé à lui plaire – mais précisément en me tournant vers le prochain. C'est là ce que l'Esprit rend possible. L'Esprit est en effet caractérisé par Bucer comme une instance qui « rend capable » : il rend capable l'être humain de vivre à rebours de sa condition pécheresse, c'est-à-dire conformément à l'ordre divinement voulu, autrement dit à la loi d'amour.

2.2. Théologie de la Cène

Le deuxième sujet qu'il convient de traiter est celui de la Cène, la position que Bucer avait adoptée en la matière ayant été très proche de celle qu'allait adopter Calvin.

Il a déjà été question des efforts que Bucer a déployés en vue de réconcilier les Suisses et les Allemands, c'est-à-dire de mettre fin aux différends entre Zwingli et Luther. Nous avons vu que ces efforts n'avaient pas été couronnés de succès ; nous avons également noté que le rapprochement des Strasbourgeois et des Wittenbergeois n'est pas allé de soi et qu'il n'a été scellé qu'en 1536. Mais n'avons encore rien dit de la théologie eucharistique bucérienne comme telle, qui explique le dernier état de choses. Il faut donc aller y voir de plus près.

La première chose à dire est que sa recherche d'unité (qui a pu faire dire à une Marguerite Blauer de Constance que Bucer était un « fanatique de l'unité ») n'est pas la conséquence d'une indécision en matière doctrinale, mais d'une conviction forte et d'une position propre. La conviction est la suivante : les différends en matière de théologie de La Cène sont non seulement réductibles à des différences d'ordre langagier – cette thèse est fautive – mais également secondaires, l'essentiel étant d'être d'accord sur la justification et sur la vie nouvelle qui en découle (Greschat 2002, p. 80). Quant à la position de Bucer, elle peut être ramenée à deux propositions, l'une négative, l'autre positive. Proposition négative : il ne saurait être question d'une présence locale du corps et du sang du Christ dans la Cène. C'est notamment ce refus par Bucer de la thèse, luthérienne, d'une présence physique du corps et du sang du Christ dans les éléments eucharistiques, qui explique le refus, exprimé par les luthériens, d'autoriser les Strasbourgeois à signer la *Confession d'Augsbourg*. D'où, on l'a dit, la rédaction de la *Tétrapolitaine*. On remarquera par ailleurs que cette confession, co-signée par Strasbourg, est assez prudente pour ne pas mentionner explicitement le refus de la présence locale (Lienhard 1980, p. 282). On en vient à la proposition positive : bien que le corps et le sang du Christ ne soient pas physiquement présents dans la Cène, le fait de manger le pain et de boire le vin ne mettent pas moins le fidèle en communion avec le corps et le sang du Christ. Sous ce rapport, la position de Bucer s'éloigne de celle de Zwingli. C'est là, entre autres, ce qui a permis la signature, en 1536, de la *Concorde de Wittenberg*. Un extrait de cette concorde se trouve citée dans l'un des écrits normatifs de la tradition luthérienne, en l'espèce de la *Formule de concorde* (rédigée bien après, en 1577) :

Nous avons entendu Bucer exposer, de la façon suivante, sa conception et celle des autres prédicateurs venus avec lui des Villes, au sujet du sacrement du corps et du sang du Christ ; [...] ils croient et enseignent que le corps et le sang du Christ sont réellement et substantiellement présents, offerts et reçus avec le pain et le vin. Bien qu'ils nient la transsubstantiation et qu'ils contestent que le corps et le sang du Christ soient contenus *localiter* dans le pain ou qu'ils y soient joints d'une façon durable en dehors de l'usage du sacrement, ils reconnaissent cependant qu'en vertu de l'union sacramentelle le pain est le corps du Christ, c'est-à-dire qu'ils croient qu'au moment où le pain est présenté, le corps du Christ est présent en même temps et qu'il est réellement offert. (*Concorde de Wittenberg*, in : *Formule de concorde. Solida declaratio*, art. VII, trad. fr. in : *FEL*, n° 1036, p. 495b.)

Le « nous » (« Nous avons entendu Bucer... ») est celui des luthériens, la *Concorde* ayant été rédigée par Melanchthon, le « ils » (au pluriel : « ils croient et enseignent... ») désignant Bucer et ses partisans. Trois éléments du texte méritent d'être soulignés. En premier lieu, les

luthériens sont parfaitement conscients du fait que Bucer ne peut aller jusqu'à dire que le corps et le sang du Christ sont présents *sous* les éléments, puisqu'il ne peut souscrire à la thèse de la présence locale : « ils contestent que le corps et le sang du Christ soient contenus *localiter* dans le pain ». En deuxième lieu, Luther et Bucer se rejoignent cependant en ceci qu'ils reconnaissent une « union sacramentelle » : le pain demeure distinct du corps, et le vin distinct du sang ; toutefois, ils sont à ce point unis lors de la célébration eucharistique que prendre le pain revient à recevoir le corps et que prendre le vin revient à recevoir le sang. Les deux positions ne se sont certes pas identiques : pour les luthériens, le corps du Christ est reçu même par les impies, ce que ne soutient pas Bucer ; ce dernier soutient cependant que les indignes reçoivent le corps du Christ, si bien que la présence du Christ n'est pas dépendant de la foi. Puisque c'est là ce qui importait à Luther, lui et les siens peuvent s'accommoder de la thèse bucérienne selon laquelle les indignes, sinon les impies, reçoivent bel et bien le Christ. En troisième et dernier lieu, il faut prêter attention à la dernière proposition du texte : « ils croient qu'au moment où le pain est présenté, le corps du Christ est présent en même temps et qu'il est réellement offert ». Impossible, ici, de ne pas noter la proximité de la position de Bucer avec celle qui allait être celle de Calvin. Je m'en tiendrai ici à une seule phrase de *l'Institution de la religion chrétienne* : « s'il est vrai que le signe visible nous est baillé pour nous sceller la donation de la chose invisible, il nous faut avoir ceste confiance indubitable, qu'en prenant le signe du corps, nous prenons pareillement le corps » (*Institution*, IV, xvii, 10, p. 384-385). Le pain est distinct du corps comme le signe l'est de ce qu'il signifie. Calvin n'accorde toutefois pas la conséquence que Zwingli en a tirée, à savoir celle selon laquelle l'ingestion du pain n'a rien à voir avec la communion au corps. Bien que le corps ne soit pas présent dans le pain, le fidèle communique au corps dès lors qu'il mange le pain. Bucer ne dit rien d'autre lorsqu'il affirme « qu'au moment où le pain est présenté, le corps du Christ est présent en même temps et qu'il est réellement offert ».

2.3. L'Église

Le troisième et dernier thème théologique dont je souhaiterais brièvement traiter est celui de l'Église, les spécialistes de notre auteur s'accordant pour dire qu'il s'agit là non seulement d'un aspect central de sa pensée mais aussi d'un principe cardinal de son action.

La première spécificité bucérienne se remarque dès que l'on aborde la question dite des « marques externes » de l'Église. Par « marques externes » on entend les critères qui permettent de reconnaître le caractère ecclésial d'une communauté chrétienne. La question est : parmi les différentes communautés qui se réclament du Christ, lesquelles sont véritablement l'expression de l'Église de Jésus Christ ? Dans la tradition luthérienne – et la chose vaudra également pour la tradition calvinienne –, deux critères doivent être vérifiés : il faut, et il suffit, pour qu'il y ait Église que l'Évangile (de la justification) soit prêché au sein de la communauté et que les sacrements (le baptême et la Cène) y soient célébrés conformément à leur institution. Prédication de l'Évangile et célébration des sacrements : voilà les deux marques externes de l'Église, selon la tradition protestante classique. Le fait est que Bucer ajoute une troisième marque : la discipline ecclésiastique (voir Hammann 1984, p. 261). N'y voyons pas uniquement un ensemble de mesures coercitives : il s'agit, plus généralement, d'« une action de surveillance et d'encouragement en vue de la croissance spirituelle et morale » (Hammann, p. 234), le but étant de faire progresser chacun dans la voie de la sanctification. La coercition n'est certes pas exclue, Bucer plaidant pour la pratique, qu'il voit justifiée dans les Écritures, de l'excommunication. Mais il faut bien voir que, tout comme chez Calvin, l'excommunication consiste pour Bucer en une mesure *humaine* (donc ne préjugant en rien du sort éternel de la personne), une mesure consistant en une exclusion *temporaire* de la Cène, l'exclusion étant ordonnée à l'amendement des pécheurs, et donc à leur réintégration. On lit ainsi dans le *Résumé sommaire de la doctrine chrétienne* de 1548 :

Si quelqu'un refusait d'écouter la communauté du Christ elle-même et ne voulait pas se résoudre à corriger ses vices désormais publics et sa conduite scandaleuse, il devrait être considéré comme un païen et un publicain [...]. Il ne sera point admis à nouveau dans la communion du Seigneur, tant qu'il n'aura pas donné les preuves d'un désir véritable de la grâce divine et qu'il n'aura pas entrepris sincèrement de s'amender. (Bucer 1548, éd. Wendel, p. 63.)

Dès lors que Bucer compte la discipline au nombre des marques de l'Église, on comprend beaucoup mieux pourquoi il a, toute sa vie durant, plaidé pour qu'elle s'applique dans l'Église de Strasbourg. Plaidoirie qui n'aura que peu d'effets, du moins à Strasbourg, puisque le Magistrat s'est opposé à ce que l'Église exerce une discipline, considérant qu'elle empièterait sinon sur les prérogatives du pouvoir temporel.

Une seconde spécificité de l'ecclésiologie bucérienne doit être mentionnée, qui a trait aux *Christliche Gemeinschaften* (communautés chrétiennes). Il s'agit de communautés à l'intérieur

de la communauté (de la paroisse) qui réunissent des personnes désireuses de vivre leur foi de manière plus radicale (sur le modèle des premières communautés chrétiennes dont il est question dans les Actes des Apôtres, incluant donc le partage des biens et l'entraide matérielle) et de se soumettre, par conséquent, à une stricte discipline ecclésiastique. Selon Greschat, « on y parlait de sa foi – sous forme d'enseignement, mais aussi de réconfort – et l'on s'y soumettait à une discipline ecclésiastique librement consentie » (Greschat 2002, p. 229). Il s'agissait également d'un espace de formation, notamment pour les enfants, c'est-à-dire de préparation à une cérémonie que Bucer avait introduite dans l'Église de Strasbourg : la confirmation. Ces communautés, qui sont attestées en 1547 dans les paroisses de Saint-Thomas et de Saint-Pierre-le-Jeune, sont nées suite à la défaite de la Ligue de Smalkalde, que Bucer a interprété comme un châtement divin dû au peu d'empressement à vivre véritablement en chrétiens – en clair : au peu d'empressement à adopter une véritable discipline ecclésiastique. Que l'on ne se méprenne pas : il ne s'agit pas pour Bucer de troquer une Église « multitudiniste » (comme nous disons) contre une Église de professants, c'est-à-dire de rejeter hors de l'Église des personnes qui ne feraient pas partie de ces *Christliche Gemeinschaften*. Aux yeux de Bucer, ces dernières, loin de substituer à l'Église de la multitude, a vocation à multiplier les professants et à conférer sa véritable dimension professante à l'Église, de même que sa véritable dimension fraternelle, *communautaire* (Hammann, p. 372-373). L'initiative tourna court assez rapidement, du fait des objections élevées, jusque par des pasteurs (dont Matthieu Zell !), à son encontre : les plus massives diagnostiquaient le danger du sectarisme, d'autres pointaient le danger du retour au « papisme » contre lequel la Réforme avait précisément fait valoir que les mesures d'ordre coercitif (dont la discipline et l'excommunication) relevaient de la compétence du pouvoir temporel. Les *Christliche Gemeinschaften* sont enterrées durant l'exil de Bucer en Angleterre, dès 1550.

3. Éléments de la postérité de Bucer

On en vient à la troisième partie de l'exposé, consacrée à la postérité de Bucer. Que l'on se rassure, elle sera très courte, puisque de Bucer comme tel il ne reste pas grand-chose. Lorsque l'on parle de « luthériens » et de « calvinistes » ou de « calviniens », on parle de personnes qui sont distinctes de ceux dont ils ont pris le nom ; l'adjectif « bucérien », quant à lui, ne s'applique à personne d'autre qu'à Bucer lui-même. Non que Bucer n'ait pas eu d'influence :

nous avons abordé quelques-uns des aspects du rayonnement qui était le sien de son vivant. Mais précisément : c'est de son vivant que Bucer a exercé une influence certaine. On ne peut pas en dire autant des périodes de l'histoire qui ont pris place ultérieurement.

La chose se vérifie à Strasbourg même et ce, dès la seconde moitié du xvi^e siècle. Du fait du luthéranisme fervent des pasteurs qui allaient prendre un ascendant certain sur le cours de la Réforme à Strasbourg, à commencer par Johann Marbach (1521-1581), la spécificité que Bucer avait imprimée à l'Église de la ville allait bientôt disparaître. La chose ne vaut pas uniquement pour la dimension confessionnelle de la vie chrétienne, laquelle est abandonnée en même temps qu'est abandonnée la cérémonie de la confirmation. Il n'est pas jusqu'à la norme doctrinale de l'Église protestante strasbourgeoise qui ne soit modifiée : en 1563, la *Tétrapolitaine* est purement et simplement rayée de la liste des écrits normatifs, au profit des seules confessions de foi luthériennes (Lienhard 2014, p. 386). Ainsi que l'a fait remarquer Marc Lienhard, la spécificité bucérienne était d'une certaine manière condamnée à s'éteindre du fait des tendances lourdes de l'époque, le milieu du xvi^e siècle constituant le début d'un phénomène qui allait perdurer jusqu'au xvii^e siècle, à savoir la constitution et la consolidation d'identités notamment définies par leurs oppositions réciproques (Lienhard 2023, p. 118-119).

Certes, il serait outrancier d'affirmer que toutes les idées bucériennes ont été perdues corps et biens. Certaines lui ont survécu, mais force est de reconnaître qu'elles ne lui ont pas toujours survécu longtemps et, à tout le moins, qu'elles lui ont survécu sans être associées à lui. Au titre des réalités toujours vivantes figure la confirmation, remise massivement en vigueur dans le protestantisme au xix^e siècle. Mais si la confirmation a recommencé à vivre, c'est d'une certaine manière sous couvert d'anonymat, non comme une réalité estampillée comme bucérienne. Pour ce qui est du legs temporaire de Bucer, deux réalités peuvent être mentionnées.

La première est associée à un autre théologien alsacien, Philip Jakob Spener (1635-1705), l'auteur des *Pia desideria* (1675) et le père du piétisme. Quelque cinq années avant de publier cet ouvrage, Spener a mis en place ce que l'on appelle les *collegia pietatis*, des « conventicules » au sein desquelles des personnes désireuses de vivre de manière radicale la foi chrétienne échangeaient des propos pieux et faisaient œuvre d'entraide (Lienhard 2017, p. 10). Le fait est que ces *collegia*, qui ne sont pas sans rappeler les *Christliche Gemeinschaften*, ont germé dans l'esprit de Spener sans que ce dernier ait, au moment de leur fondation, pensé

à l'expérience de Bucer : c'est après coup seulement, en 1691, que Spener s'est avisé du précédent bucérien et qu'il a publié trois textes relatifs aux *Christliche Gemeinschaften* (Lienhard 2023, p. 120).

Mais sans doute est-ce chez Calvin que le legs bucérien est le plus massif. Il a déjà été question de la proximité que les deux théologiens accusent en matière de théologie de la Cène. On pourrait également alléguer la doctrine de l'élection, encore que la proximité en la matière pourrait être mise sur le compte d'un fonds augustinien commun. Mais c'est très vraisemblablement dans l'ecclésiologie de Calvin que les idées bucériennes ont le plus et le mieux survécu. La chose vaut pour la valorisation de la dimension visible de l'Église, sur laquelle les deux penseurs ont insisté. Elle vaut aussi pour la discipline ecclésiastique. On a vu que le Magistrat de Strasbourg a refusé toute discipline que l'Église exercerait de manière autonome. Le Magistrat de Genève a, dans un premier temps, adopté la même position, dont François Wendel a pu montrer qu'elle pouvait se recommander de la lettre des *Ordonnances ecclésiastiques* de 1541 (Wendel 1985, p. 49). Reste que, en 1555, Calvin a pu parvenir à ses fins et réserver à l'Église l'exercice de la discipline spirituelle, excommunication comprise, étant entendu que les mesures d'ordre civil demeuraient du ressort de la seule autorité temporelle. En somme, l'importance que Bucer a attachée à la discipline pour la vie ecclésiale se retrouve dans la pensée de Calvin, et, dans la pratique, le Réformateur de Genève a réussi là où celui de Strasbourg avait échoué. Un dernier trait d'ecclésiologie peut être évoqué : la théologie des ministères. Il faut ici être précis : réagissant à la thèse, communément soutenue, de la reprise par Calvin des quatre ministères bucériens (pasteurs, docteurs, anciens, diacres), Gottfried Hammann a bien montré, dans la thèse qu'il a consacrée à l'ecclésiologie de Bucer, que si ce dernier avait effectivement mentionné ces quatre ministères dans ses *Commentaires évangéliques* de 1536, il s'en faut de beaucoup que cette liste soit toujours demeurée identique dans tous ses écrits : dans des textes de 1550-1551, on trouve non seulement une liste de ministères permanents (qui ne recoupe pas celle de Calvin, puisqu'il est question des pasteurs, évêques, presbytres et diacres), mais aussi une liste de ministères temporaires que Dieu peut susciter en fonction des besoins (apôtres, prophètes, exorcistes, guérisseurs...). Deux remarques en découlent selon Hammann : 1) ce que Calvin a repris de Bucer, ce n'est pas le modèle des *quatre* ministères, mais le principe d'une *pluralité* des ministères, le ministère de l'Église n'étant pas soluble dans le seul pastorat ; 2) ce faisant, Calvin a voulu ramener à quatre les ministères qu'il jugeait adéquats à la situation ecclésiale concrète qui

était celle de son temps, au risque de figer une théologie des ministères qui, chez Bucer, apparaît certes moins systématisée mais plus souple (Hammann 1994, p. 276-282).

C'est peut-être là l'une des idées qui a le plus d'avenir aujourd'hui, en un temps où, comme le nôtre, la présence de l'Église au monde attend d'être repensée, eu égard non seulement à la situation ecclésiale mais également aux reconfigurations en cours dans l'espace social plus vaste. Plusieurs Églises sont entrées dans cette réflexion, dont l'Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine, qui précisément a pris à bras le corps la question de la diversification des ministères. C'est peut-être là l'une des manières les plus vivantes de faire fructifier le legs bucérien.

Bibliographie

- ARNOLD Matthieu [2018], « Bucer et Luther d'après la lettre du 1^{er} mai 1518 à Beatus Rhenanus », in : James Hirstein (éd.), *Beatus Rhenanus (1485-1547) et une réforme de l'Église : engagement et changement. Actes du colloque international tenu à Strasbourg et à Sélestat du 5 au 6 juin 2015*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 123-136.
- BUCER Martin [1523], *Traité de l'amour du prochain*, éd. et trad. Henri Strohl, Paris, Puf, 1949.
- BUCER Martin [1548], *Résumé sommaire de la doctrine chrétienne*, éd. et trad. François Wendel, Paris, Puf, 1951.
- GRESCHAT Martin [2002], *Martin Bucer (1491-1551). Un réformateur et son temps [1990]*, trad. Matthieu Arnold, Paris, Puf, 2002.
- HAMMANN Gottfried [1984], *Entre la secte et la cité. Le projet d'Église du Réformateur Martin Bucer*, Genève, Labor et Fides, 1984.
- LIENHARD Marc [1980], « Bucer et la Tétrapolitaine », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 126 (1980), p. 269-286.
- LIENHARD Marc [2014], « L'établissement de l'orthodoxie luthérienne à Strasbourg au XVI^e siècle », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 94 (2014), p. 381-405.
- LIENHARD Marc [2017], « Philippe-Jacques Spener, fondateur du piétisme », in : Philippe-Jacques Spener, *La vie évangélique. Pia desideria*, trad. Annemarie Lienhard, Paris-Orbey, Arfuyen, 2017, p. 7-22.
- LIENHARD Marc [2023], *Martin Bucer, hier et aujourd'hui*, Strasbourg, Association des Publications de la Faculté de théologie protestante, 2023.
- ROUSSEL Bernard [1988], « De Strasbourg à Bâle et Zurich : une "école rhénane" d'exégèse (ca 1525- ca 1540) », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 68 (1988), p. 19-39.
- WENDEL François, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1985².

Marc Vial

Conférence donnée devant les AMIDUMIR

Strasbourg, 27 octobre 2023