



QU'EST-CE QUE RÉFORMER UNE RELIGION? L'EXEMPLE DE LA RÉFORME PROTESTANTE

What does it Mean to Reform a Religion? The Protestant Reformation as an Example

Pierre Gisel *

RÉSUMÉ: L'article interroge ce qu'il en est de la Réforme protestante à l'enseignement de « Qu'est-ce que réformer une religion ? ». Cela suppose qu'on en examine le déploiement dans le temps et qu'on le fasse en fonction de quelques problématiques à élaborer. Au XVI^e siècle, la Réforme protestante hérite d'une antécédence et s'en démarque, comme le font aussi la Réforme radicale et la Réforme catholique, chacune différente, mais chacune nouvelle et chacune déterminée par la donne socio-culturelle du temps. L'article revient sur la « scène primitive » de la Réforme, sur la structuration de l'Église, sur ce qui s'y modifie du type de fondement mis en avant, du statut et des formes de la transcendance, des modalités d'articulation au séculier. Sur cet arrière-plan, l'article revisite les oppositions confessionnelles usuelles, interrogeant critiquement chacun des termes alors mis en avant. Il y souligne tout particulièrement une radicalité liée à la posture protestante, avec ses forces et ses risques. Il se termine enfin avec l'évocation de questions contemporaines s'inscrivant dans la suite de cette histoire.

MOTS-CLÉS: Nouveauté. Dissidence. Fondement. Transcendance. Sécularité.

ABSTRACT: The article questions the Protestant Reformation under the guise of «What does it mean to reform a religion?» . This implies that its' implementation over time be examined and that this be done while taking into consideration a few underlying problems. In the sixteenth century, the Protestant Reformation inherited antecedents and differentiated itself from them, as did the radical Reformation and

* Enseignant à la Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne (Suisse). Article soumis à l'évaluation le 06.02.2017 et approuvé pour publication le 20.03.2017.

the Catholic Reformation, each different, but each new and each determined by the socio-cultural context of the time. The article returns to the «primitive scene» of the Reformation, to the structuring of the Church, to the changes that are taking place in the type of foundation being put forward and to the status and forms of transcendence, models of articulation in secularity. On this background, the article revisits the usual confessional oppositions, critically interrogating each of the ideas presented. In particular, it points out the radicalness linked to the Protestant position, with its strengths and risks. It ends by evoking contemporary questions for the continuation of this event.

KEYWORDS: Newness. Dissidence. Foundation. Transcendence. Secularity.

Introduction

Dans la présente contribution, je ne vais pas focaliser sur la Réforme protestante comme moment ou posture dessertis d'une histoire antérieure, d'un socio-culturel donné et d'un déploiement subséquent. D'où un examen qui va décaler les énoncés de première instance, leurs affirmations et les jeux d'opposition dans lesquels ils s'inscrivent. Il me paraît que seule une telle manière de faire peut ouvrir un rapport au passé qui soit instructif pour aujourd'hui, par-delà ce qui serait, au fond, de la simple répétition.

1 Revisiter le moment de la Réforme

Nous sommes dans le 500^e anniversaire de la Réforme protestante. Pour célébrer un héritage? Renvoyer à une référence dont on se réclamerait? Retrouver l'« esprit » d'une « origine », se remettre dans le « mouvement » déclenché ou vivre de son « élan »¹, voire en réaffirmer le moment de vérité ?²

Il y a à *revisiter*. Ce qui n'est pas équivalent de célébrer. Ce qui suppose, pour commencer, un regard décalé et du coup un type d'interrogation autre. Notre présent, avec ses questions, n'est pas le XVI^e siècle. Et si

¹ De telles expressions se retrouvent dans bien des programmes de ce 500^e anniversaire.

² Notons qu'une telle interrogation (qu'en est-il d'un héritage ou d'une référence?) se pose non pour des moments de réforme seulement, mais pour ce qui vaut commencement ou origine d'une tradition ou d'une religion, ici le ou les débuts du christianisme (Jésus? la Bible? une réception? un geste dit évangélique? autre chose encore?), sans compter qu'on ne s'y *substitue* pas à une autre référence (le christianisme à la place du judaïsme), mais qu'on la reprend, la déplace, entend la poursuivre (comment? en quoi?); cf. à ce propos mon texte : « Antijudaïsme dans le christianisme. Une récurrence inavouée de marcionisme: qu'en penser et qu'en faire? », in *L'Antijudaïsme à l'épreuve de la philosophie et de la théologie* (Danielle Cohen-Levinas et Antoine Guggenheim dir.), Paris, Seuil, 2016. p. 191-208.

le passé peut être instructif – et à mon sens il l'est, sans conteste –, c'est indirectement. Au titre d'un détour éclairant, mais partant d'aujourd'hui et faisant retour sur aujourd'hui. Et il y aura à historiser – historiser un passé et historiser notre présent –, ce qui n'ira pas sans problématisation, ni sans proposition de diagnostics.

A cela s'ajoute qu'une réforme n'est rien sans ce qui la précède, qu'à la fois elle reprend et avec quoi elle marque un écart (en l'occurrence, une histoire du christianisme largement déployée), rien non plus sans les données d'un présent déterminé (ici celles qui marquent le basculement de la fin du Moyen Age au début de ce qu'on appelle volontiers la première modernité), des données socio-culturelles que cette réforme assume ou critique, dont elle entend se différencier ou dont elle espère être partie prenante pour les orienter vers ce qu'elles portent de meilleur. Et là, toute réforme – la Réforme protestante comme les autres – a ses ambivalences, à l'instar de tout mouvement historique; et en sourd une histoire complexe, avec ses effets réels non forcément voulus, toutes choses à réfléchir.

J'ai choisi de placer mon texte à l'enseigne de la question « Qu'est-ce que réformer une religion? ». Une demande inscrite dans notre donné social et politique, sa pluralité et ses recompositions: reconnaître ou valider une religion, oui, dit-on, mais à condition qu'elle se réforme. En Europe, la demande est récurrente à propos de l'islam, mais un mouvement ou un geste de réforme de la religion se trouve inscrit et à l'œuvre dans chaque tradition religieuse.

Focalisons sur notre présent: réformer la religion, est-ce passer par les Lumières européennes du XVIIIe siècle, comme on le demande régulièrement à l'islam? Pourquoi pas. Mais ce qui est en jeu est alors à approfondir, à problématiser et à réfléchir. Et sachant que les Lumières sont un défi qui vient aux traditions de l'*extérieur*. Parallèlement, en polarité, on n'oubliera pas que les traditions – les monothéismes pour commencer, juif, chrétien et musulman – connaissent une histoire de réformes et de renouvellements qui se veulent *internes* à leur tradition. Ils prennent alors souvent la forme d'un appel à revenir à un moment fondateur, à une origine. C'est là aussi une disposition à approfondir. Et d'abord parce qu'en appeler à une origine ne va jamais, historiquement, sans intégrer une part de la nouveauté du temps présent, que ce soit délibéré et assumé, ou au contraire dénié.

Globalement – et cela accompagnera en arrière-plan que je me propose d'exposer – se tient ici, pour chacun, une septuple tâche: a) relire sa propre histoire; b) se mettre au clair sur les différenciations que la tradition examinée a connues au cours de son développement; c) repérer s'il y a eu des moments qu'on peut plus spécifiquement dire, et pourquoi, de réformes (tels la Réforme protestante du XVIe siècle, le judaïsme réformé du XIXe, autres); d) discerner à chaque fois la part d'adaptation de type libéral et

la part de renouveau porté par les forces et énergies propres à la tradition en cause; e) examiner les effets réels de ces moments de réforme, effets pervers et effets bénéfiques, qu'ils aient été voulus ou non (et, selon les cas, en comparaison avec ce qui était visé); f) reprendre, plus réflexivement, ce qu'il en est, peut en être ou doit en être, de l'articulation d'une tradition au présent historique qui est le sien à chaque fois et, par-delà, ce qu'il en est de son articulation au monde, au social et à la culture de tous; g) en tirer enseignement pour sa situation présente.

Enfin, l'ensemble de ce qui va être présenté – relire le moment de la Réforme et en indiquer une histoire subséquente comme potentiellement instructive, en ses divers aspects, ceux qu'on peut estimer négatifs comme ceux qu'on peut estimer positifs – suppose qu'on s'attache à la fois à une *histoire étalée dans le temps*, plurielle, discontinue aussi, et à un *geste qui la traverse* et peut être repris, ce qui en réclame une mise en scène déterminée et passe par une *généalogie de problèmes* et des *manières d'en répondre* (j'ai commencé à l'ouvrir à propos de ce qui travaille derrière héritage, référence, nouveauté, voire restauration, adaptation ou anticipation, etc.).

2 Un contexte historique

La Réforme protestante³, on le sait, ne tombe pas sur terrain qui ne serait pas déjà bousculé, sans histoire ni divergences. Il suffit de penser, signalés ici à titre de simples rappels, à la suite de conciles, Vienne 1311-1312, Constance 1414-1418, Bâle-Ferrare-Florence 1431-1445, Latran V 1512-1517 (avec une question récurrente: primat du concile sur le pape ou l'inverse?), aux figures de John Wyclif (1320/1330-1384) ou de Jan Hus (1371-1415), aux deux papautés, d'Avignon et de Rome (1378-1418), sans compter ni les ordres mendiants, qui portaient déjà eux-mêmes de la réforme, ni ce qui leur arrive, notamment les condamnations de spirituels franciscains en lien à une veine joachimiste.

Plus profondément, le temps est celui de changements socio-culturels de fond: l'effondrement d'un ordre cosmologique (sur déterminé de néo-platonisme renvoyant à l'Un au-delà de l'être, et d'une sagesse plus que d'un savoir) et, dès les XIIe-XIIIe siècles, l'avènement d'un ordre institutionnel propre (l'Église) et d'une théologie comme discipline, non sans, en contre-point, l'affirmation d'une mystique, rhénane notamment, et de lignes protestatrices, formant une polarité qui va s'accentuer et donner lieu à ce

³ Pour des références, des données historiques et des mises en perspective, et sur l'ensemble diversifié de cinq siècles, je renvoie une fois pour toutes à *Encyclopédie du protestantisme* (Pierre Gisel et Lucie Kaenneldir.) (1995), 2^e éd. mise à jour, complétée et corrigée: Paris-Genève, PUF-Labor et Fides, 2006.

que Michel de Certeau a particulièrement travaillé pour les XVI^e et XVII^e siècles. A quoi s'ajoute la forme propre de l'humanisme, avec sa montée à l'avant-scène de l'humain comme sujet et moment central, ainsi que son « retour aux sources », une Renaissance, dit-on significativement, disposant du coup une conscience historique: un présent différent d'un passé, et la conscience d'une nouveauté à l'œuvre. Ne négligeons pas non plus – cela ressortit à la conjoncture d'ensemble – une lignée utopiste, spécifiquement le joachimisme déjà évoqué (Henri de Lubac en avait rappelé l'importance et la matrice, qui va se retrouver tout au long de la modernité), Pierre Valdo, fin XII^e – début XIII^e siècle déjà, la « République chrétienne et religieuse » de Jérôme Savonarole à Florence, de 1494 à 1498, les textes *l'Utopie* de Thomas More de 1516, *La nouvelle Atlantide* de Francis Bacon d'environ 1524, « L'Abbaye de Thélème » de François Rabelais de 1534, *La cité du soleil* de Tommaso Campanella de 1623.

La Réforme est inscrite dans ces diverses données, avec, à chaque fois, leur gamme d'ambivalences. Et elle est, d'emblée, plurielle. Notamment si on la considère sur l'axe, lié à tout changement et à toute réforme: rupture ou non, et en quoi? nouveauté ou reprise, et en quoi? proposition restauratrice ou innovante, de fait le plus souvent mêlée?

3 Une pluralité, mais non infinie

Il convient, si on veut simplement la comprendre, de ne pas séparer la Réforme de Luther, de Zwingli et de Calvin, de la Réforme radicale, anabaptiste ou spiritualiste, qui lui fut strictement contemporaine, ni d'ailleurs de la Réforme catholique ou Contre-Réforme, légèrement décalée. Au XVI^e siècle, tout le monde bouge. La Réforme protestante est foncièrement une réponse donnée à une situation nouvelle, non choisie. Et c'est une réponse parmi d'autres possibles, et effectives, toutes nouvelles et différentes. Il y a la Réforme dite magistérielle parce que vivant d'un contrat avec le magistrat civil (celle de Luther, Zwingli, Calvin ou Bucer), la Réforme radicale, elle-même au double visage, anabaptiste et spiritualiste, et la Réforme catholique ou Contre-Réforme, le catholicisme sortant du Concile de Trente étant tout aussi différent du catholicisme médiéval que l'est la Réforme protestante.

Le fait – et les formes – que cristallise la Réforme radicale ne doivent en aucun cas être négligés. Luther et Calvin mènent en effet un combat sur deux fronts, contre les « papistes », à droite, si j'ose dire, et contre la Réforme radicale, sur leur gauche. En matières de réformes ou de révolutions, on est toujours débordé sur sa gauche! Et dire débordé n'est ici pas exact: la Réforme radicale n'est pas une réforme qui viendrait après celle des grands Réformateurs et voudrait la radicaliser ou aller plus loin.

Elle est concomitante. Ainsi, si le XVI^e siècle protestant produit des textes de Confessions de foi, telle la Confession d'Augsbourg des luthériens en 1532 (elle y intègre d'ailleurs une condamnation des anabaptistes, articles V, IX et XVI), la première de ces Confessions est celle, anabaptiste, de Schleithem, en 1527: « Entente fraternelle de quelques enfants de Dieu sur sept articles »; et les condamnations à mort d'anabaptistes à Zürich, pour hérésie, sont du milieu des années 1520, des anabaptistes déjà présents et en débat au début des mêmes années 1520, temps où Zwingli, curé de Zürich, passe progressivement à la Réforme.

Notons que les Réformateurs n'ont pas tous la même manière de construire leur théologie, tout en étant d'accord sur un principe de base, celui de la « justification par la foi », dont je parlerai plus avant. Luther et Calvin, par exemple, ont des manières différentes d'organiser l'Eglise (plus liée aux Princes chez Luther) et de célébrer la liturgie (de forme plus catholique chez Luther), développent des christologies très différentes (Luther focalisant sur la *comunicatio idiomatum*, chez lui intégrale, Calvin en présentant un déploiement plus différencié, articulé à l'amont d'une alliance et ouvrant sur l'aval d'une réalité ecclésiale relevant à la fois d'une institution propre et d'un mouvement de reprise selon l'Esprit)⁴. Diversité théologique donc, comme il y a diversité de théologie entre les franciscains et les dominicains par exemple, tout au moins entre la majorité d'entre eux et profilant deux voies historiques, ce qui ne les empêche pas d'être tous de bons catholiques.

Mais face à la Réforme radicale, on se trouve, pour les Réformateurs, au-delà d'une diversité de théologies. Avec la Réforme dite magistérielle (aussi bien chez Luther que chez Calvin) et la Réforme radicale (aussi bien sa forme anabaptiste que sa forme spiritualiste), on a affaire à une différence de posture. Dans le rapport au monde (avec lequel il faut rompre, pour la Réforme radicale, ou qu'il faut habiter, voire transformer, et selon institutionnalisation assumée, pour la Réforme magistérielle), comme dans le rapport à la vérité ou à Dieu (en principe immédiat et à l'enseigne d'un Esprit pleinement donné et intégratif, chez les premiers, selon médiations requises chez les autres). Cela se cristallise dans le rapport au passé, et tout particulièrement dans ce qui est mis en avant comme commencement ou origine, qu'il faut retrouver, chez les premiers, et d'une certaine manière répéter, dont il s'agit de gérer le rapport, selon distance et différences chez les autres.

⁴ J'ai souligné ces différences tout au long de mon livre *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée (1990), 2^e éd., réécrite, 2009. On pourrait ajouter, au titre d'une différence théologique forte, le rapport à la loi, dont Luther reconnaît deux usages, l'un civil ou politique, l'autre de me convaincre de mon péché (me renvoyant du coup, en pure discontinuité, à la gratuité d'un Evangile hors raison ou hors justification), Calvin en ajoutant un troisième, qui commande à une vie selon l'Evangile (pour plus, cf. *ibid.*).

La question du re-baptême est ici emblématique. La question n'est pas d'abord celle du baptême des enfants (même si la déclaration de Schleithem énonce en son article 1 qu'elle est « la pire et première abomination du pape »), mais celle de la validité ou non d'un baptême donné dans l'Église⁵. Luther et Calvin pensent que l'Église est très malade et doit être vigoureusement réformée, non qu'elle est morte. Les sacrements donnés dans l'Église sont donc absolument valides, alors que, pour les anabaptistes, l'Église n'est pas à réformer, mais à « restituer » (c'est le mot de Michel Servet, un tenant de la Réforme radicale, ici de frappe spiritualiste). A restituer, donc perdue ou morte.

Pour le dire d'une manière un peu profilée, la Réforme radicale vit comme si le Royaume était déjà donné (tout au moins pour les croyants, d'où l'insistance sur la séparation à l'égard du monde, ici mauvais: « nous avons été unis pour la séparation », avance la déclaration de Schleithem en son article 4), ouvrant une veine qu'on peut dire anarchique, dans le rapport à la cité comme dans ce qui pourrait structurer l'Église, ni l'une, ni l'autre ne relevant de l'institution, mais *directement* de la vérité ou non. Si on y refuse le « glaive », motif typique et traditionnel en la matière, c'est parce qu'il se tient « en dehors de la perfection du Christ » (*ibid.* article 6).

En matière de pluralité et de limites en christianisme, cet ensemble donne à penser, me semble-t-il. La Réforme ne présente pas, ni n'entend présenter un visage uniforme. Il y a donc *pluralité*. Comme il y en a toujours eu en catholicisme bien compris, et comme il y en a déjà dans la Bible, et singulièrement avec les évangiles. Mais il y a *régulation*, théologique en ce qu'elle passe par la construction d'une perspective d'ensemble permettant de valider des différences et de marquer des limites, non en ce qu'on mettrait en avant une normativité simple et d'application directe. On vise une sorte de « consensus différencié » et néanmoins circonscrit, un peu comme le canon biblique comprend des expressions différentes *et* trace une limite: il y a quatre évangiles canoniques, aux théologies bien différentes, et il y a des évangiles apocryphes, dont certains, pas tous, sont même de fait hérétiques (hors la vérité chrétienne ou hors la vérité que le christianisme sanctionne et dont il témoigne, dans son fait même).

Second enseignement, on a affaire, au XVI^e siècle, à un changement du donné socio-culturel ou des « dispositifs » de base organisant une plausibilité. Une forme de spiritualité et d'expression chrétienne, auparavant plausible sur fond d'évidences partagées, est obsolète ou ne fonctionne plus. De fait; indépendamment de la volonté ou de la bonne ou mauvaise disposition des acteurs. Et s'offrent plusieurs ripostes possibles pour

⁵ Le refus du baptême des enfants est néanmoins illustratif, la décision subjective personnelle éliminant l'antécédence et le moment constitutif que cristallise le rite comme tel.

répondre du temps et des problèmes qui le sous-tendent, selon différents «agencements»⁶, sur fond d'enjeux à déchiffrer et à thématiser à chaque fois, mais qui sont des enjeux de l'époque, même si on entend les mettre dans une perspective évangélique ou chrétienne.

Le dire ainsi, c'est sanctionner que le christianisme ne vit pas d'un *modèle* à défendre, tel, par exemple, le modèle médiéval⁷. Ou un modèle biblique. Un modèle du coup, pour l'un comme pour l'autre, *culturel*. Il convient ici de clarifier, et nettement, les manières de penser, à l'encontre, par exemple, des évangéliques étasuniens qui ne cessent d'opposer des «visions du monde » relevant d'une «guerre culturelle»: la «vision del'humanisme séculier» et la «vision biblique du monde». Mais on récusera aussi – une version plus *soft* bien sûr –, celles d'une mise en avant d'une «spécificité hébraïque», opposée à la Grèce par exemple.

Dans les évangiles, Jésus n'est pas le héraut d'une vision du monde, ni ne révèle une doctrine. Il rencontre des gens, porte un jugement fait de discernement spirituel lié à la personne singulière, notamment à ce qui l'emprisonne; et il parle en paraboles, qui mettent en scène le monde et des situations d'humains concrets. La vérité est ici circonstanciée: si l'on doit dire telle chose à telle personne, en lien au diagnostic porté, on ne devra surtout pas dire la même chose à telle autre. Il en va de même, *mutatis mutandis*, de l'Apôtre Paul, centralement aux prises avec la question de la Loi, en principe bonne, mais qui peut s'avérer être le lieu, spirituellement, d'une auto-justification perverse. D'où une focalisation sur son *usage*, et sa fonction, non sur la question d'une loi bonne ou mauvaise en tant que telle, ou d'une loi meilleure qu'une autre, voire seule bonne, et entre lesquelles il conviendrait de choisir. Comme on sait – je vais y venir dans le point suivant –, on touche là à rien de moins qu'à une mise en intrigue de l'humain, et ce qui s'y joue et s'y noue se tient au centre de la Réforme protestante, de Luther pour commencer.

Le christianisme ne fournit pas un *modèle*. Ni n'en vit. C'est justement au profit d'une tout autre posture que, pour circonscrire l'Évangile, Christoph Theobald (2007) parle aujourd'hui d'un « geste », une perspective et un vocabulaire qui étaient déjà ceux de Michel de Certeau (1987, p. 13-24)⁸, et que je m'approprie. Un geste s'inscrit sur un terrain donné, pour y faire voir autre chose ou pour y provoquer du déplacement, non pour y substituer un autre monde. On touche là à ce qu'il en est du *christianisme* et à ce qu'il en est de son *rapport* au social et au culturel.

⁶ Dire « dispositifs » et « agencements » peut renvoyer à Giorgio Agamben et à Michel Foucault.

⁷ Dit ici à l'encontre tant de l'« orthodoxie radicale », récente, que de la seconde scolastique d'avant Vatican II, cette dernière déshistorisant en outre le passé, tout en modernisant subrepticement.

⁸ Proche: John D. Caputo, *La faiblesses de Dieu. Une théologie de l'événement* (2006), Genève, Labor et Fides, 2016, p. 170.

4 Les indulgences, une «scène primitive»

Je parle de «scène primitive», comme le fait Freud à propos d'Œdipe. Une scène donc, et scène d'une intrigue, celle de l'humain dans le monde, devant Dieu et répondant de lui-même. Une scène emblématique au vu de ce qui se noue et se joue, ce qui se joue et se noue pouvant se jouer et se nouer ailleurs, à l'occasion d'autres circonstances de vie.

Rappelons de quoi il s'agit. De l'organisation d'une vente d'indulgences remettant les péchés et offrant le salut (ou tout au moins une sortie du purgatoire plus rapide). Vente assurée par un moine envoyé par Rome, soucieuse de financer la construction de la basilique Saint-Pierre du Vatican.

Tout est d'une certaine manière déjà donné. D'une part le pouvoir de l'Eglise de préempter l'entrée dans l'eschatologique, comme si elle anticipait le Royaume, ou participait de son anticipation (vivant alors d'une «théologie de la gloire», assurée d'elle-même, répétera sans cesse Luther, à laquelle il opposera la «théologie de la croix», où la vérité ne peut se manifester que *sub contrario*). Et d'autre part le fait d'une «œuvre» requise du côté de l'homme, ici celle d'acheter, et ainsi de faire quelque chose pour son salut (quelque chose de «méritoire»), alors que le salut, en radicalité de termes, est offre gratuite, à laquelle s'ouvrir.

Les textes centraux en sont les fameuses 95 thèses d'octobre 1517, une controverse sur « la vertu des indulgences », ainsi que les thèses proposées pour une « Controverse tenue à Heidelberg » en avril 1518, lors d'une réunion de l'ordre des Augustins, ordre qui est celui de Luther (le second texte est probablement d'accès plus facile pour nous)⁹. L'opposition, ici très nette, est entre les œuvres humaines, celles de la Loi ou que commande la Loi (œuvres de « belle apparence », et paraissant « bonnes »), et l'œuvre de Dieu, « d'aspect défiguré », mais portant le salut. S'y condense le fameux motif de la « justification par la foi », gratuite, opposée aux « mérites et œuvres » qui seraient – qui sont ! – ceux de l'humain; on en retrouve le motif, condensé, dans la Confession d'Augsbourg, 4^e article, sur 28, et directement après les trois articles sur Dieu, sur le péché originel, sur le Fils de Dieu.

Ne nous y trompons pas, on se tient ici dans l'ordre du salut ou du rapport à Dieu, non dans l'ordre de l'éthique. Deux ordres à bien distinguer. Quand Luther va jusqu'à écrire que les œuvres bonnes peuvent être des « péchés mortels » (texte de 1518, pt 3), ce n'est pas pour recommander des œuvres mauvaises (l'évangile dit qu'une prostituée peut être plus proche de Dieu que les observateurs appliqués de la Loi, ce n'est pas pour autant que le christianisme va inviter les femmes se prostituer). Mais les bonnes œuvres – et justement parce qu'elles sont bonnes – cachent un

⁹ Textes in *Oeuvres I*, Genève, Labor et Fides, 1957, respectivement p. 106-112 et 121-140 (WA I).

piège, spirituel et non moral, celui de la bonne conscience: on se prévaut de ses œuvres ou de sa bonne conduite, pour soi et par rapport aux autres. L'accompagne un auto-enferment, empêchant l'accès à soi, aux autres, à Dieu, aux surprises dont le monde et la rencontre d'autrui peuvent être l'occasion ainsi qu'aux bousculement de vie qui peuvent en être entraînés. Dans l'ouverture justement. Radicale.

Le motif de la « justification par la foi », non renvoyée à des « mérites », n'est pas une doctrine, ni la révélation d'une réalité circonscrite. C'est un principe – de statut *second*, même si ce qui y est attaché est décisif –, qui opère transversalement aux réalités de nos vies dans le monde¹⁰. Mais il touche à une posture de fond. Critiquement: celle d'une Eglise vivant d'un système pénitentiel, où est requis de l'aveu (non sans subtile négation de soi, à l'opposé de la « justification du pécheur » chère à Luther) ouvrant sur les miséricordes infinies de l'Eglise dans l'ordre de laquelle entrer (s'y joue le salut). Comme avec les positions de la Réforme radicale est ici en cause une *posture de fond*, jugée décisive, et Luther dénoncera dès lors dans le pape la figure de l'Antéchrist.

A mon sens, on touche là une radicalité qui est bien celle de l'Évangile, la question étant celle de son *statut* – un principe, à rendre opérant au cœur des présents qui sont les nôtres – et celle des *modes* de son effectivité. S'y profile une difficulté protestante, celle de valider les positivités du monde et de la vie (qui ne peuvent être réduites à n'être vues que comme occasion d'enfermement sur soi *ou* d'ouverture à l'altérité de la grâce), ainsi que les positivités de l'existence croyante et de ses symboliques, où l'on ne peut se contenter de rappeler – même si c'est vrai et doit être sérieusement pris en compte – qu'elles peuvent être lieu d'idolâtrie ou d'appropriation indue¹¹.

5 Deux axes déterminants, à penser et à problématiser

De la posture que j'ai tenté de circonscire dans mon point 4 découlent deux axes qui se retrouvent tout au long de l'histoire du protestantisme, celui du *Dieu caché* et celui de la *secularité du monde*.

¹⁰ La reprise qu'en fait Calvin me paraît éclairante, faisant jouer le principe de la « justification » au cœur même des réalités de la « sanctification », à soigner et à accompagner, cf. *Institution de la religion chrétienne* III, XI,1 (éd. de 1559-1560), et ma reprise dans *Le Christ de Calvin, op. cit.*, p. 165-174 (spécifiques, p. 174-178).

¹¹ Dans le texte de Luther évoqué, notamment celui de 1518, la radicalité se donne libre cours, ouvrant une dénonciation de la raison, spécifiquement de la philosophie, et renvoyant à un arbitraire de fond. C'est un héritage direct des nominalistes – les professeurs de Luther l'étaient –, avec la venue à l'avant-scène d'un primat de la volonté et du motif d'une « toute puissance absolue de Dieu », hors déterminations constitutives. Mais il fait volontiers corps avec la posture de fond évoquée, et ouvre dès lors question.

Le premier – le Dieu caché – est central chez Luther. Il va avec une « théologie de la croix », pensée hors triomphalisme ou hors dépassement qui lèverait le moment de Golgotha, qui annulerait la mort et l'ignominie, y compris le péché de l'homme, qui crucifie. Quant à Calvin, il met un accent décisif sur une transcendance de Dieu qui surplombe et dépasse même l'économie du salut, en ses dimensions tant christologiques qu'ecclésiales et croyantes d'ailleurs.

Cette théologie d'un Dieu caché ou radicalement transcendant s'inscrit dans une donne socio-culturelle. Avec l'effondrement des représentations cosmologiques du Moyen Age, sur lesquelles se greffaient la spiritualité et la pastorale, Dieu s'est trouvé exorbité du monde ou du cosmos; et le monde s'est fait « infini » et non plus « clos » (Alexandre Koyré s'est attaché à le montrer). Il a désormais la figure d'un infini qui « effraye », dira Pascal, loin des proportions et mesures qui assuraient et ponctuaient auparavant la viedite « sublunaire », même si ce n'était alors pas dans l'adéquation ou selon une correspondance directe. Du coup, Dieu ne peut plus être celui « des philosophes » (Pascal encore), mais doit être spécifique (« le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ») et lié à du miracle, celui d'une révélation pour commencer.

Le débranchement d'un système de rétribution qui fonctionnait de fait et à satisfaction joue aussi son rôle. Il laisse le sujet humain à lui-même. Et si l'on n'entend pas faire le jeu d'un ordre ecclésial assuré en tant que tel, triomphant et intégratif (celui de la Contre-Réforme¹²), on risque – et l'histoire protestante l'a donné voir – l'activisme dans le monde, puritanisme inclus, comme en un sacrifice dif-féré ou une culpabilité sublimée (mais avec quels retours ou quelles revanches?), que radicalise un arrière-plan renvoyant à une prédestination (faute de raisons, ou parce qu'on a dénoncé les raisons qu'on se donnait). Une inflexion en forme d'« ascétisme intramondain », dira Max Weber. Cet ensemble dessine un ordre de données et de questions à reprendre, sachant qu'on n'a pas à fantasmer un autre monde ou à regretter une culture passée, mais sachant aussi qu'opérer fructueusement en ce monde peut se faire de façons diverses¹³.

Le second axe annoncé est celui de la *sécularité du monde*. Que la Réforme protestante valide fortement et dont elle fait même un élément central du type d'existence ici-bas qu'elle promeut. C'est là à la fois une reconnaissance de l'autonomie du monde, donc du civil, du scientifique, du culturel

¹² Qui pourra donner lieu à l'onto-théologique de la première modernité et au théologico-politique qu'illustre le *Syllabus* de 1864.

¹³ La tâche, ici, telle que je la comprends et entends l'assumer, est bien celle d'une opération féconde au cœur du monde et aux prises avec le monde, non celle d'une compensation, consolatrice, renvoyant à une homogénéité dernière selon équilibres cosmiques de type ésotérique (en forme de *New Age*) ou de type taoïste, tels qu'ils peuvent être mobilisés en postmodernité.

(mais le XIII^e siècle, à partir de Thomas d'Aquin notamment, avait déjà sanctionné une « autonomie des causes secondes »), et une validation de la résistance qu'il condense, empêchant domestication, assimilation, résorption *via* dépassement. Une résistance comme lieu d'épreuve *et* comme lieu de bénédiction possible.

La Réforme protestante prend ainsi classiquement place hors toute *fuite dans l'espace communautaire des seuls élus* (la posture de la Réforme radicale) et hors la *construction d'un espace propre au cœur du monde*, un espace de coordonnées religieuses et en forme de contre-modèle social, en alternative aux constructions séculières (la posture de l'Église catholique de la Contre-Réforme, articulée au motif de l'Église comme « société parfaite » et en ce sens modèle social).

Par-delà, la posture constitutive de la Réforme protestante suppose qu'on n'entre pas sans autres formes de procès dans la nouvelle définition de la religion qui s'impose alors, celle de « biens propres » ou de « biens de salut » et d'un « système de croyances », avec la question centrale du lien (*religare*); elle entend plutôt nourrir, valider et rendre effectif les coordonnées d'une *dramatique de l'existence à même le monde*, en ses réalités séculières. Une dramatique adossée à une « foi » comme mode d'habiter le monde – de le recevoir, pour commencer – et alors non sans analogie avec ce que le Moyen Âge pensait comme « théologal », une opération transversale qui sous-tend non seulement le *rapport au monde*, mais également la *manière d'investir les réalités positives de la symbolique et de la ritualité chrétiennes*. Est ici en cause une *fides qua* travaillant toute *fides quae*, sans en supprimer illusoirement les données, mais permettant seule de les habiter en vérité.

Les deux axes – un Dieu exorbité et une sécularité affirmée – font couple, on l'aura compris. Et ils participent profondément, l'un comme l'autre, de la modernité naissante. Les Réformateurs les investissent à leur manière, mobilisant à cet effet des ressources de la tradition chrétienne antérieure, non sans les reconfigurer bien sûr et leur donner du coup une forme nouvelle, insérée dans une disposition elle aussi nouvelle. Investir les thématiques qui s'imposent alors, sans ni abandonner le monde, ni en bâtir un contre-modèle, ne veut pas dire en épouser sans autre les réalités. Mais il y a un risque, et l'histoire du protestantisme en donnera à voir plusieurs gammes. Le risque de passer d'un Dieu *caché* ou d'un Dieu radicalement *transcendant*, mais néanmoins décisif, à un Dieu *absent* ou *évanescent* (sauf revanches piétistes, dès le XVII^e siècle, puis pentecôtisantes, dès le début du XX^e). Et le risque de passer d'un *heurt productif et positif avec la sécularité du monde* à un simple *humanisme d'accompagnement* (sauf sursaut prophétique, mais alors dans la dénonciation, requise, ainsi le refus opposé à Hitler par l'Église confessante née en 1934 à Barmen, et sauf, bien sûr, des œuvres sociales, dont le protestantisme a été le terreau, *a fortiori* dans ses ailes dissidentes plus que nationales). Ce qu'une posture pouvait avoir

de potentiel critique et fécond, articulée en modernité tout en en appelant à une tradition antérieure remodelée¹⁴, peut s'en trouver désamorçé. A un possible corps à corps qui infléchisse les données spontanées du temps, voire les subvertisse, s'est alors substituée ou se substitue une pure adaptation (platement libérale), non sans susciter du coup des réactions, alors en forme de contre-société et de contre-culture (ainsi de l'évangélisme, anglo-saxon et né après les Lumières voire, spécifiquement, en réaction à Darwin). On déserte un corps à corps à mon sens ouvert, et en principe fécond pour chacun (pour la société comme pour une tradition religieuse, ici le christianisme), et on se retrouve en panne d'imagination, ainsi que des problématisations et des reprises réflexives qui l'accompagnent, de l'imagination tout à la fois théologique et sociale.

6 Retours sur quelques thématiques héritées

Je vais passer en revue – « revisiter » – quelques thématiques qui ont classiquement servi de marqueurs à la différence confessionnelle entre catholiques-romains et protestants. A leur manière – mais alors sur un terrain plus intra-théologique –, ce qui les sous-tend renvoie, au moins indirectement et à condition d'être correctement lu, aux questions de fond qui nous ont retenus jusqu'ici.

a) Ecriture et tradition

On oppose habituellement les protestants tenants de la Bible aux catholiques qui en appellent à la tradition. On touche alors un point tout à fait important, mais souvent non sans superficialité, voire idéologisation de ce qui est en cause, ni non plus sans caricature quant aux deux termes ainsi opposés.

Je rappelle, d'abord, que la Réforme protestante – hors la Réforme radicale, et tout particulièrement sur ce point – accepte pleinement les quatre premiers « Conciles œcuméniques » (donc jusqu'au milieu du Ve siècle, moment du Concile de Chalcédoine classiquement décisif en matière christologique). Parmi d'autres thématiques, la question de la trinité le fait bien voir. Elle relève d'un motif et d'une construction non bibliques, étant au contraire profondément liés à la donne socio-culturelle de l'Antiquité tardive. Or, les Réformateurs la défendent, nettement (pour exemples, l'article I de la Confession d'Augsbourg ou le procès de Servet instruit par Calvin: condamné par l'Inquisition, Servet s'échappe et sera brûlé en effigie en

¹⁴ J'ai développé cette thématique, et la double tâche qui s'y articule, dans *Qu'est-ce qu'une tradition? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence*, Paris, Hermann, 2017.

1553, mais il se verra également condamné à Genève où il s'était réfugié la même année, et la sentence y sera exécutée).

On notera que les recueils de Confessions de foi, aussi bien chez les luthériens que chez les réformés (BIRMELE; LIENHARD, 1991; FATIO, 1986), s'ouvrent toujours par le texte des trois Confessions anciennes, les Symboles des Apôtre, de Nicée-Constantinople et d'Athanase. Quant aux Réformateurs, Calvin tout au long de son *Institution de la religion chrétienne* par exemple, ils ne cessent de se référer, en bonne part, aux Pères, renvoyant d'ailleurs aussi aux docteurs médiévaux. Je l'ai déjà signalé, les Réformateurs sont attelés à une réforme, sont foncièrement situés au plan d'une réception et ne visent pas une « restitution » (c'est Servet qui intitule son grand-œuvre *Christianismi Restitutio*).

De fait, on ne va jamais à l'Écriture sans rien, ni sans autre forme de procès, illusoirement de plain pied avec elle. On y va avec non seulement ses propres questions, parfois ses préjugés, mais avec, encore, la conscience de ce qui en a été antérieurement fait, qui influe, voire commande la lecture. Et il y a eu, ou il y a, des traditions de lecture, protestantes et catholiques par exemple. Mais la question n'est pas de fait seulement, avec quoi s'expliquer, sauf à tomber en naïveté et auto-aveuglement. Elle est aussi de droit. Qu'en est-il en effet du christianisme sinon d'un geste de *réponse*? De la réception y est même inscrite dans l'originare: pas d'évangile *de* Jésus, mais des évangiles *selon* Matthieu, Marc, Luc ou Jean; un canon double (Ancien *et* Nouveau Testament), supposant ainsi de la précédence (de la tradition et du généalogique) et vivant d'un jeu de reprises et de décalages inscrit sur cette précédence même; ou encore le refus d'une nouveauté valant pour elle-même et renvoyant du coup à un Dieu « étranger », comme le dit significativement Marcion, tenant d'une rupture assumée avec le judaïsme et, par delà, avec les données communes du temps, mais justement récusé par l'orthodoxie naissante.

Par ailleurs, la tradition précède l'Écriture, de fait – l'Écriture ne tombe pas du ciel –, et, plus profondément, en ce qu'elle renvoie à un geste qui la porte, qu'elle condense et dont elle va donner à voir une scène, pouvant dès lors se proposer et jouer comme mémoire. On a parfois, dans la suite de discussions typiques de la modernité naissante, parlé de « sources », une (l'Écriture seule) ou deux (l'Écriture et la tradition). Dérive symptomatique, et à récuser foncièrement¹⁵. Il n'y a qu'une source, si l'on veut reprendre ce terme, celle qui commande un mouvement, un geste, et en ce sens une tradition, et qui traverse ses cristallisations institutionnelles et ses symboliques, ces dernières devant y être théologiquement et spi-

¹⁵ Rappelons que le schéma de « deux sources » figurait dans des documents préliminaires au Concile de Trente, mais qu'il avait été heureusement corrigé et donc non sanctionné au final.

rituellement rapportées si l'on ne veut pas les investir pour elles-mêmes. Avec la modernité naissante, on parle de « sources » en leur donnant de fait, subrepticement ou de manière assumée, un statut *documentaire*. Comme si une donnée historique, qu'elle ait la forme d'une Ecriture ou d'une tradition constituée, pouvait, en elle-même et par elle-même, être origine d'une proposition vraie, sans autre validation. Sur ce point, la thèse d'Edmond Ortigues de 1948, *Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie*, heureusement reçue à Vatican II, *via* des théologiens allemands¹⁶, me paraît décisive sur le fond.

Le refus cristallisé par les Réformateurs est le refus d'une invitation à simplement habiter une tradition, la sanctionnant pour elle-même et sans différenciation. La mise en avant de l'Ecriture vaut alors constitution d'un vis-à-vis *dont* vit la tradition et qu'elle peut invoquer à *distance*, au moment même où elle s'articule au présent qui est le sien. S'ouvre ici une perspective historique, tant dans les références que dans les prises en charge, sur fond de *différences*: celle d'un passé, déployé non sans discontinuités ni reprises – renvoyant en outre à une mémoire autre –, et celle des données contemporaines. Cette mise en avant vaut tranchant, à l'encontre d'une disposition où la tradition serait vue comme pur prolongement d'elle-même. Son risque, ou son revers, c'est bien sûr de finir par hypostasier le vis-à-vis qu'est l'Ecriture, le désertant du jeu que j'ai indiqué. Alors que le vis-à-vis évoqué ressortit tout entier à une tradition et y est rapporté – y assurant une fonction essentielle –, il va se retrouver dés historisé. Un risque bibliciste ou, au pire, fondamentaliste.

b) Structuration de l'Eglise, ministères et sacrements

Comme pour la thématique Ecriture et tradition, on touche ici à un différend récurrent entre positions catholique et protestante, et là aussi le plus souvent caricaturées (mais la récurrence de la caricature doit nous interroger).

Les Réformateurs – hors la Réforme radicale encore une fois – ont un fort souci d'organiser Eglise. A l'externe, comme entité propre dans un jeu social plus large, ce qui suppose une réflexion, que les Réformateurs assument et déploient, sur le *statut* et la *fonction* de l'Eglise, dont elle n'a pas à sortir, ni selon une visée indûment extensive, ni non plus au gré d'un repli piétiste ou sectaire. Ils le font certes de manière différente, assurant à l'Eglise plus ou moins d'autonomie par rapport à l'Etat (ils délèguent plus à ce dernier en luthéranisme, *a fortiori* en anglicanisme, que dans la

¹⁶ Cf. le dossier « Edmond Ortigues. Théologie, philosophie et sciences sociales. Un singulier parcours. *Histoire et Parole de Dieu*. Le théologique et son au-delà ». *Archives de sciences sociales des religions*, 173, janv./mars 2016.

ligne de Calvin), mais en restant dans le cadre d'une différenciation des fonctions. Et à l'interne, les Réformateurs – hors Réforme radicale toujours – ont une théologie consistante des ministères, différenciée là encore, mais assurant chez tous un moment constitutif. L'affirmation théologique d'un « sacerdoce universel » n'entraîne aucunement que, dans l'Église, tous puissent tout faire, en seule fraternité communautaire ou en pure démocratie indifférenciée (la tradition luthérienne comprend même des évêques, les anglicans aussi bien sûr, voire parfois, rarement, les réformés). Et les sacrements sont, chez les Réformateurs, tout sauf banalisés, la « Parole » relevant d'une double modalité, celle de la prédication et celle des sacrements, un *leitmotiv* chez les luthériens et les calvinistes du XVI^e siècle.

La critique protestante à l'œuvre est au fond ici la même que celle dont j'ai fait état à l'occasion d'autres thèmes, et le risque analogue également: critique d'une autonomisation de données valant pour elles-mêmes (l'Église comme telle, ses « biens de salut », dont, exemplairement, les sacrements) et appel à en repenser le statut, déterminé et en ce sens limité, quoique décisif en son ordre; mais risque en même temps, ou revers, de ne plus savoir comment en assurer la réalité et la structuration – par peur aussi, consciente ou non, de ne pas marquer assez de distance à l'endroit de la figure catholique – et risque du coup de les laisser en friche, débranchés.

c) *Retour sur les « soli », leurs forces et leurs risques*

La Réforme a exalté des motifs devenus emblématiques: *sola fide* (par la foi seule), *sola gratia* (par la grâce seule), *solus Christus* (le Christ seul), surplombés par le *soli Deo gloria* (à Dieu seul la gloire), calviniste, jésuite aussi au demeurant, et de la même époque. Ces motifs doivent être revisités et même, à mon sens, ne peuvent être maintenus sous cette forme excluante.

Touchant la foi (*sola fide*), on a déjà vu la primauté de droit à accorder à la *fides qua* (le geste même qu'est la foi ou ce *en quoi* les réalités croyantes [la *fides quae*] sont crues et ainsi seulement vraies¹⁷), mais en sachant qu'elle est une instance transversale et en ce sens non desservie de positivités concrètes (elle n'a pas d'autres lieux où opérer, et même pas d'autres lieux dont sourdre). Transversale, donc non seule. Mais, en ce statut, seule décisive, oui.

Pour ce qu'il en est de la grâce (*sola gratia*), s'y dit également, et toujours à juste titre, une primauté de droit, non une priorité de fait. Le motif rappelle qu'en dernière instance se tient ici de l'hétérogénéité, celle de Dieu, qui ne s'inscrit pas dans le prolongement des réalités croyantes,

¹⁷ « Sues » et non plus « crues », elles ne relèvent plus de la vérité, et n'en témoignent plus: elles sont idéologisées ou idolâtrées, et en ce sens fausses.

personnelles ou ecclésiales, pas plus que ces dernières ne sont d'ailleurs dans son prolongement. Différence d'ordres à nouveau donc et, du coup, pertinence selon un axe transversal, qui opère au cœur de réalités qui ne sont pas, comme telles, la grâce, mais qui peuvent, ou non, en être l'occasion – l'occasion d'un recevoir, en lien à ce qui nous arrive – et dont on ne rend compte qu'après coup, dans la reconnaissance et en rapport avec ce qui a été concrètement donné et a pu se nouer.

Quant au Christ seul (*solus Christus*), non sans analogie avec ce que j'ai dit de l'Écriture et de son rapport à la tradition – précisant du coup son statut –, il est là pour marquer une figure déterminée et extérieure, « récapitulative », mais en cela même non détachée d'un *amont*, une histoire déployée à même la création dont elle fait voir l'intrigue (pas de « nouvelle alliance » sans articulation sur une ancienne) et un réel dont elle cristallise une subversion interne (pas de « salut », sinon articulé à la création). Et cette figure « récapitulative » n'est rien non plus sans un *aval*, celui de l'advenir humain de chaque croyant et celui de ce « corps du Christ » qu'est l'Église, corps d'une symbolique et d'un récit pouvant orienter et structurer l'aujourd'hui. Le christianisme atteste et vit d'une dramatique de l'existence supposant une intrigue de l'humain; et préside à cette dramatique la double instance du Christ et de l'Esprit, formant une polarité hors succession chronologique, chacune renvoyant à une extériorité constitutive qu'elle n'est pas, et assurant ensemble, mais dans leur différence, une vie à même le monde qu'elles ne sont pas non plus. Mais, là encore, desserties de ce jeu d'ensemble, la spécificité et l'autonomie de la figure mise en avant – en son ordre s'entend, ressortissant à un geste d'instauration d'existence et à un moment de construction théologique – ne peuvent que donner lieu à hypostase et à fantasme.

Dire *sola scriptura* enfin est pour le moins équivoque et devrait, sous cette forme, être abandonné. Sauf à donner des gages à biblicisme et à fondamentalisme. J'ai déjà souligné – et validé – le moment d'extériorité dont vit une tradition bien comprise¹⁸, qui ne veut pas se replier sur elle-même, ni se penser comme suite continue proposant de l'auto-référence, hors procès de validation. Et j'en ai dit le risque. Je n'y reviens donc pas.

Au total, sur chacune des thématiques héritées que j'ai voulu « revisiter » – trop rapidement bien sûr –, on retrouve la même dialectique d'un *principe de fond*, dont penser le statut propre, et d'un *ensemble historique, existentiel et institutionnel*, où ce principe est appelé à opérer. Et à chaque fois a été mise en cause une inflexion en forme de renvoi à une hétéronomie commandant pure dépendance, le principe se faisant donne isolée et investie pour elle-même. Mais les insistances protestantes sur

¹⁸ C'est ce que marque la clôture canonique, distinguant le texte de l'Écriture de la tradition qui en répond et ouvrant le jeu indiqué.

ce que j'ai appelé une primauté de droit – à l'enseigne de la foi – vont de pair, historiquement, avec la difficulté à s'articuler à des données anthropologiques (l'illustre le refus de la question même d'une « théologie naturelle », emblématique du renouveau lié à la « théologie dialectique » du XXe siècle) et avec une pente pouvant conduire à l'évanescence de toute symbolique effective.

7 Une histoire instructive

J'ai jusqu'ici examiné le moment de la Réforme, mais en indiquant, tout au long, qu'il n'avait pas à être isolé, ni de son contexte historique, ni de ce qui le précédait, pas desserti non plus de problématiques plus larges, inhérentes au fait même d'une réforme.

Je ne puis développer en ces pages l'histoire de ses effets ou de ses suites (certains ont déjà été signalés), avec leurs réussites, partielles ou non, et leurs échec, partiels ou non. Je rappellerai simplement que le fait que cette histoire soit diversifiée est en principe assumé. Preuve en soit le motif récurrent d'une Eglise certes réformée, mais toujours à réformer (*semper reformanda*). Motif qui entend dire que la Réforme n'est pas un héritage en forme de modèle ou de référence, ni un acquis, mais qu'il y en a au contraire une histoire, qui continue, et que ce qui est « réformé » doit continûment « être réformé ». Non parce qu'il y aurait toujours à nouveau des risques d'infidélité ou de trahison, mais parce qu'est commandée une reprise au présent (ou un *aggiornamento*, pour dire le moins, et alors dans un vocabulaire catholique accrédité à Vatican II): il faut faire face au monde d'aujourd'hui et à des défis situés. Avec la Réforme se donne certes une critique de l'Eglise et de certaines de ses pratiques, mais se font jour aussi un geste qui entend assumer le présent ainsi que la conscience – au moins implicite – que cela suppose des coupures et des reprises, non la pure poursuite d'un mouvement assuré et légitimé en tant que tel, sur base d'un fondement qui se tiendrait à son commencement.

Le protestantisme sera du coup une histoire faite de reprises sur fond de discontinuités socio-culturelles donnant en outre à chaque fois lieu à divergences quant aux ripostes qu'il convient d'apporter aux défis du temps. Concrètement, on aura ainsi le moment des orthodoxies (qui ne répètent pas purement et simplement les Réformateurs et qui, au total, se donnent d'abord comme organisations confessionnelles, valables quasiment pour elles-mêmes et non sans certains durcissements internes); le moment des Lumières et de ses suites (Ernst Troeltsch parle à leur propos d'un « néo-protestantisme » [vocabulaire repris par Karl Barth], distingué d'un « ancien protestantisme » qui le précède et dont il souligne les différences de fond), avec la polarité consécutive entre libéralisme (divers dans ses formes) et veine évangélique (au déploiement diversifié lui aussi), une polarité qui structurera le champ protestant depuis le début du XIXe siècle

et qui, après une éclipse, partielle et européenne surtout, liée au temps de la « théologie dialectique », fait aujourd'hui retour.

Sur le fond de cette polarité et non sans, d'un côté, la mobilisation d'un passé *reconstruit*, mais en toute dénégation, et, de l'autre côté, de la relecture *domestiquante*, parfois également déniée, les axes de problématiques ont pour noms: l'autonomie de la science, tant en matières de données internes à l'économie croyante (la critique biblique, l'histoire de la rédaction du texte et de ses liens aux milieux socio-culturels, l'histoire de la théologie ou du dogme) qu'en matières de données scientifiques sur le monde (ses lois, sa genèse et son évolution, comme l'attestent les débats autour du créationnisme, dès environ 1925 aux USA [GONZALEZ; STAVO-DEBAUGE, 2015/1, p. 351-576]); l'autonomie du politique, en quoi et jusqu'où, avec ses débats relatifs à la sécularisation qu'on a parfois liée au protestantisme et à la laïcité pour laquelle de grandes figures protestantes se sont engagées à la fin du XIXe siècle français *ou*, plutôt, de l'accommodation (ce qui suppose un corps ecclésial valant pour lui-même), voire du contre-modèle (ainsi les programmes néo-calvinistes trouvant des prolongements de forme radicale dans les Etats-Unis d'aujourd'hui, ailleurs aussi, et non sans, depuis peu, une liaison avec certains mouvements catholiques [GONZALEZ, 2016, p. 307-336]); la spécificité d'une « vision du monde » (biblique ou théologique) à opposer à une autre vision (séculière) *ou*, au contraire, une tout autre manière de penser et de faire jouer la pertinence de l'Évangile et du christianisme dans le monde de tous; les manières, enfin, de se positionner devant la pluralité religieuse et du coup la gestion du dialogue interreligieux ainsi que la posture théologique et de foi qui s'y cristallise.

Se profilent là des thématiques à approfondir, et « revisiter » le moment de la Réforme sur le mode dont j'ai usé peut aider à y faire face. Le reste dépendra d'une capacité inventive de la théologie, à mettre en œuvre en lien avec ce à quoi a appelé le meilleur du libéralisme protestant allemand: une théorie de la culture, une théorie de la société, une théorie du religieux. Donner corps à la posture qu'a cristallisée la Réforme protestante telle que j'ai tenté de la cerner ne peut en effet qu'ouvrir sur une telle manière de faire: un travail sérieux du côté de la théologie, ecclésiologie comprise, mais en interaction décisive (sans séparation ni fusion) avec une réflexion sur la donne socio-culturelle du temps.

J'ai dit qu'il ne pouvait être question de déployer ici l'histoire des effets et des suites de la Réforme¹⁹. Mais il y aurait à le faire – ailleurs donc – et il devra s'agir d'une histoire à relire comme *champ de problèmes*, dont on peut montrer une *mise en scène* et dont on pourra du coup construire des *généalogies*, y compris de ce qui, de cette histoire, nous arrive et ce qui lui

¹⁹ Cette histoire est traversée de pluralité, non infinie, et même si on dit par exemple qu'en principe les Témoins de Jéhovah ou les Mormons n'en font pas partie, voire si on considère que les pentecôtismes constituent un 4^e champ à côté des champs orthodoxe, catholique et

arrive. Ces problèmes se noueront autour de questions qui à la fois étaient centrales au moment de la Réforme (je les ai soulignées) et se tiennent au cœur de l'avènement de la modernité. Ce sont notamment celle, d'abord, de la *transcendance*, entre, d'un côté, hétéronomie (vocabulaire souvent présent chez Paul Tillich) ou extrinsécisme (vocabulaire catholique de la crise moderniste, à l'articulation des XIXe et XXe siècles, avec reformulation des données chez Maurice Blondel) et, de l'autre côté, des manières différentes d'en rendre compte, de la penser et de la faire jouer : force de dépassement (vocabulaire fréquent en libéralismes), altérité (vocabulaire central de la « théologie dialectique », renvoyant à Kierkegaard et faisant aussi résonner une matrice de l'idéalisme allemand), dissymétrie et fait de *tiers* (pouvant mobiliser Emmanuel Levinas ou des perspectives d'origine psychanalytique); celle, ensuite, du *sujet humain*, entre validation assumée en protestantisme et condition effective à réfléchir et à assurer²⁰; celle, enfin, du couple *particularité-universalité*, entre particularisme, évocation d'une interpellation spécifique incluse, et universalité dissolvante (EHRENFREUND; GISEL, 2014, p. 227-247). On aura compris que ces trois ordres de questionnement sont de fait liés.

Conclusion

Au titre d'une orientation d'ensemble, valant ici conclusion et ouverture, il me paraît que l'histoire en cause aura tout spécialement dû s'interroger sur ce qui est visé: de l'*adaptation*, optimale, ou une *résistance*, et alors en quoi et comment (contre-modèle? protestation prophétique? autre chose encore?), une résistance qui soit productive au cœur du socio-culturel présent. Pour ma part, je tiens que les Eglises chrétiennes ont à se penser et à se proposer comme des « hétérotopies », constitutivement articulées au social de tous, mais pour y faire voir et y opérer autre chose²¹. La finalité?

protestant, il reste que tracer une frontière, où et sur quel type de critères, fait partie de l'espace de problèmes à thématiser, sans compter que ceux qui en sortiraient disent aussi, indirectement, quelque chose de cet espace.

²⁰ Cf. mon livre *Du religieux, du théologique et du social, Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012. p. 49-69, en débat tant avec Gianni Vattimo qu'avec Slavoj Žižek (sur le sujet humain, voir, depuis, Hans Joas, *Comment la personne est devenue sacrée. Une nouvelle généalogie des droits de l'homme* [2011, 2015], Genève, Labor et Fides, 2016).

²¹ Je renvoie ici à trois textes récents, « Défis actuels : Quel profil et quel service pour l'Eglise dans la société contemporaine? », *Positions luthériennes* 64/1, 2016, p. 59-75, et site Pertinence. ch (traduction italienne: « Sfide attuali: Quale profilo e quale servizio per la Chiesa nella società contemporanea? », in Hans-Christoph Askani et alii., *Riformare in sieme la Chiesa*, Bose, Ed. Qiqajon, 2016, p. 217-240); *Qu'est-ce qu'une tradition? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence*, op. cit., chap. V; *L'humain entre résistance et dépassement. Entretiens sur le christianisme et le religieux en société contemporaine*, avec Michèle Bolli-Voélin, Le Mont-sur-Lausanne, Ouverture, 2017, chap. 10.

Dire ce qui ne va pas dans l'ordre du monde tel qu'il est, que Slavoj Zizek estime être l'une des fonctions possibles, et chez lui désirable, de la religion dans le monde d'aujourd'hui, à côté d'une fonction thérapeutique, voire compensatoire. On assurera cette tâche en mobilisant du *récit*, articulé à une précedence et ouvrant orientation (du récit en panne dans notre monde de postmodernité), en ré-investissant le *symbolique* (lui aussi en panne ou refoulé) et en rendant *fructueuses les irréductibles différences* des manières d'être humains à la surface du monde (différences religieuses et autres); on s'exercera à cette dernière tâche sur le mode d'une *exposition les uns aux autres* qui permette de faire apparaître des *différends* liés à des *questions de fond, humaines et sociales*, que notre temps à tendance à refouler, emporté qu'il est par un *trend* neutralisant et subrepticement homogénéisant²². Est-ce l'effet d'une posture protestante qui me porte à valider ainsi de la *dissidence* (de l'« écart », dirait Cerateau), ici à l'endroit du social, tel qu'il se déploie présentement? Peut-être.

References

BIRMELE, André; LIENHARD, Marc (ed). *La Foi des Eglises luthériennes*. Confessions et catéchismes. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides, 1991.

BOLLI-VOÉLIN, Michèle; GISEL, Pierre. *L'humain entre résistance et dépassement*. Entretiens sur le christianisme et le religieux en société contemporaine. Le Mont-sur-Lausanne: Ouverture, 2017.

CAPUTO, John D. *La faiblesse de Dieu*. Une théologie de l'événement (2006). Genève: Labor et Fides, 2016. p. 170.

DE CERTEAU. Michel. *La faiblesse de croire*. Éditeur Luce Giard. Paris: Seuil, 1987.

FATIO, Olivier. *Confessions et catéchismes de la foi réformée*. Genève: Labor et Fides, 1986.

GISEL, Pierre. KAENNEL, Lucie (Dir.). *Encyclopédie du protestantisme*. 2^e.ed. Paris: PUF-Labor et Fides, 2006.

_____. *Le Christ de Calvin*. 2^e.ed. Paris: Desclée, 2009.

_____. *Du religieux, du théologique et du social*. Traversées et déplacements. Paris: Cerf, 2012.

_____. Résistances des particularités et pièges de l'universel: pour un usage subversif des corps, des traditions et des frontières. In: EHRENFREUND, Jacques;

²² Je suis Jean-Luc Nancy sur ce point, cf. mon livre d'entretiens mentionné à la note précédente, p. 180.

GISEL, Pierre (Dir). *Mises en scène de l'humain*. Sciences des religions, philosophie, théologie. Paris: Beauchesne, 2014. p. 227-247.

_____. Antijudaïsme dans le christianisme. Une récurrence inavouée de marcionisme: qu'en penser et qu'en faire? In: COHEN-LEVINAS, Danielle; GUGGENHEIM, Antoine (Dir). *L'Antijudaïsme à l'épreuve de la philosophie et de la théologie*. Paris: Seuil, 2016. p. 191-208.

_____. Défis actuels: Quel profil et quel service pour l'Eglise dans la société contemporaine? *Positions luthériennes*, n. 64/1, p. 59-75, 2016.

_____. *Qu'est-ce qu'une tradition? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence*. Paris: Hermann, 2017.

GONZALEZ, Philippe; STAVO-DEBAUGE, Joan. "Dominez la terre!": le créationisme, du fondamentalisme à la désécularisation. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 169, p. 351-576, 2015.

GONZALEZ, Philippe. La Manhattan Declaration, ou l'œcuménisme des tranchées": Catholiques conservateurs et évangéliques dans la droite chrétienne américaine. In: FAMERÉE, Joseph; GISEL, Pierre; LEGRAND, Hervé (Dir.). *Evangile, moralité et lois civiles / Gospel, Morality, and Civil Law*. Berlin: Lit Verlag, 2016. p. 307-336.

JOAS, Hans. *Comment la personne est devenue sacrée*. Une nouvelle généalogie des droits de l'homme (2011-2015). Genève: Labor et Fides, 2016.

LUTHER, Martin. *Oeuvres* I. Genève: Labor et Fides, 1957.

THEOBALD, Christoph. *Le christianisme comme style*. Une manière de faire de la théologie en postmodernité. Paris: Cerf, 2007. 2.v.

Pierre Gisel est docteur en théologie (1975). Publications les plus récentes : *Qu'est-ce qu'une tradition? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence*, Paris, Hermann, 2017. *Du religieux, du théologique et du social*, Paris, Cerf, 2012. *Qu'est-ce qu'une religion?*, Paris, Vrin, 2007. *La théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

Adresse: Faculté de théologie et de sciences des religions
Anthropole
CH-1015 Lausanne
pierre.gisel@unil.ch