

Pierre CHAUNU

ÉGLISE, CULTURE ET SOCIÉTÉ

Von der Babylonischen gefengkn
nuß der Kirchen/Doctor Martin Luthers.



SEDES - PARIS

REGARDS SUR L'HISTOIRE
HISTOIRE MODERNE

Pierre CHAUNU

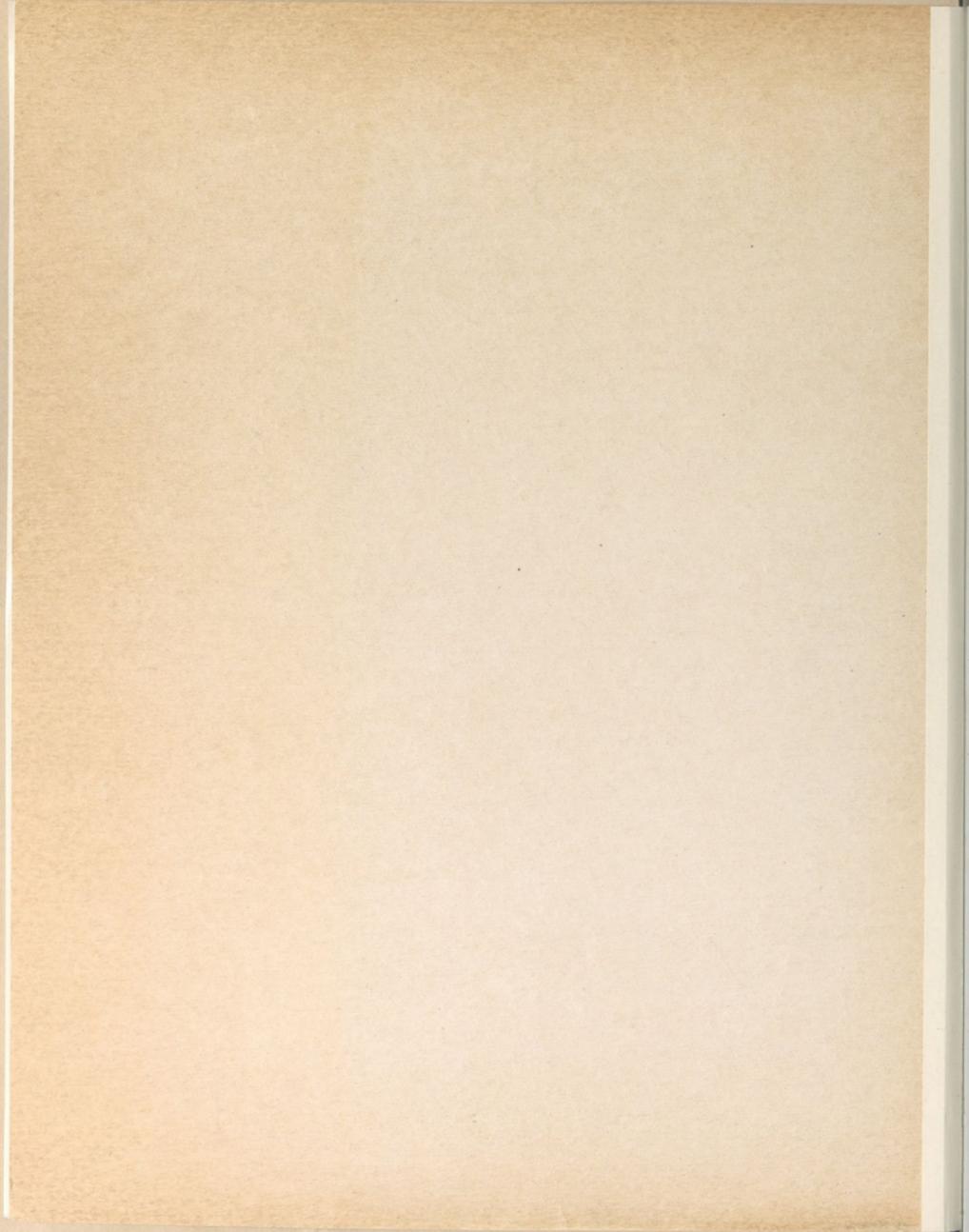
de l'Institut

**ÉGLISE, CULTURE
ET SOCIÉTÉ**

**ESSAIS SUR
RÉFORME ET CONTRE-RÉFORME
1517-1620**

2^e édition

S.E.D.E.S.



N-C-
92
5-4

REGARDS SUR L'HISTOIRE

*

Collection historique dirigée par

M. Gilbert CHARLES-PICARD

PROFESSEUR A LA SORBONNE

pour l'Histoire Ancienne,

M. Jean FAVIER

PROFESSEUR A LA SORBONNE

DIRECTEUR GÉNÉRAL
DES ARCHIVES DE FRANCE

pour l'Histoire Médiévale,

M. André CORVISIER

PROFESSEUR A LA SORBONNE

pour l'Histoire Moderne

M. Jacques VALETTE

PROFESSEUR A L'UNIVERSITE
DE POITIERS

pour l'Histoire Contemporaine

80 G
23186

16

RECORDS SUR FINESTRE

LE 15/05/1950
M. CHARLES RICHARD
1950

M. CHARLES RICHARD
1950

M. CHARLES RICHARD
1950

M. CHARLES RICHARD
1950

DU MEME AUTEUR

- Eugène Sue et la Seconde République*, Paris, P.U.F., 1948, 70 p.
- Histoire de l'Amérique latine*, Paris, P.U.F., 1949, 7^e éd., 1976, 128 p.
- Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, Paris, SEVPEN, 1955-1960, 12 vol. gr. in-8° et in-4°, 7 343 p.
- Première partie statistique, avec la collaboration d'Huguette Chauuu.
- Les Philippines et le Pacifique des Ibériques*, Paris, SEVPEN, 1960-1966, 2 vol. gr. in-8° et in-4°, 302 et 80 p.
- Collaboration à *l'Histoire universelle*, t. III : *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1958.
- Collaboration au *Monde contemporain*, Paris, Hatier, 1962.
- L'Amérique et les Amériques de la Préhistoire à nos jours*, Paris, A. Colin, 1964, gr. in-8°, 470 p., 40 pl. h.t., 15 cartes, 14 graphiques, 90 fig.
- Collaboration à *L'Espagne au temps de Philippe II*, Paris, Hachette, 1965.
- Las Grandes Lineas de la production historica en América latina*, Caracas, Un. Central de Venezuela, 1965, gr. in-8°.
- La Civilisation de l'Europe classique*, Paris, Arthaud, 1966, gr. in-8°, 706 p., 264 héliogravures, 8 pl. en couleurs, 37 cartes et plans ; 2^e éd., 1971.
- L'Expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle*, Paris P.U.F., 1969, 400 p. ; 2^e éd. 1983.
- Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, Paris, P.U.F., 1969, 448 p. ; 2^e éd., 1977.
- Collaboration à *l'Histoire de Normandie*, Toulouse, Privat, 1970.
- Collaboration au *Bâtiment, enquête d'histoire économique (XIV^e-XIX^e siècle)*, 550 p., Paris, Mouton, 1971.
- La Civilisation de l'Europe des Lumières*, gr. in-8°, 670 p., 239 héliogravures, 8 pl. coul., 53 cartes et plans, Paris, Arthaud, 1971.
- Collaboration à *Documents de l'histoire de Normandie*, Toulouse, Privat, 1972.
- Introduction à la réédition de *la Prépondérance espagnole* de Henri Hauser, Mouton, 1973, XL, 594 p.
- L'Espagne de Charles Quint*, SEDES, 1973, 2 vol., 660 p.
- Collaboration à *Faire l'histoire*, Paris, Gallimard, 3 vol., 1974.
- Histoire, science sociale*, 438 p., Paris, SEDES, 1^e éd., 1974, 2^e éd., 1983.
- Le Temps des réformes. La Crise de la chrétienté, l'éclatement*, Paris, Fayard, 1975, 572 p. ; 2^e éd., 1976 ; 3^e éd., 1981.
- De l'histoire à la prospective*, R. Laffont, 398 p., Paris, 1975 ; 2^e éd., 1976.
- La Mémoire de l'éternité*, 300 p., Paris, R. Laffont, 1975 ; 2^e éd., 1976.
- Le Refus de la vie, analyse historique du présent*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 ; 2^e éd., 1976, 344 p.
- Collaboration à *les Terreurs de l'an 2000*, Paris, Hachette-Sciences humaines, 1976, 270 p.
- Les Amériques, XVI^e, XVII^e, XVIII^e*, A. Colin, 1976, 272 p.
- La Peste blanche*, Paris, Gallimard, 1976, 272 p. (avec Georges Suffert).
- L'Histoire économique et sociale de la France (1450-1650)*, Paris, P.U.F., 1977, 505 p. (avec Richard Gascon).
- Séville et l'Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles*, (avec Huguette Chauuu), Paris, Flammarion, 1977, 367 p.
- Lettre aux Eglises*, Paris, Fayard, 1977, 211 p. (avec François Bluche).
- Histoire économique et sociale du monde* (en collaboration), t. I, A. Colin, 1977, 600 p.
- La Mort à Paris (XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles)*, Fayard, 1977, 550 p.
- La Violence de Dieu*, R. Laffont, 1978, 220 p.
- La Mémoire et le Sacré*, Calmann-Lévy, 1978, 288 p. ; 2^e éd., Pluriel, 1979.
- Histoire quantitative, histoire sérielle*, Paris, A. Colin, 1978, 310 p.
- Le Sursis*, Paris, Laffont, 1978, 344 p.
- La France ridée* (en collaboration), Paris, Pluriel, 1979, 520 p.
- Un futur sans avenir, Histoire et Population* (avec Jean Legrand), Calmann-Lévy, 1979, 320 p.

DL-57081904-19351

REGARDS SUR L'HISTOIRE

HISTOIRE MODERNE
sous la direction de André CORVSIER

HISTOIRE GÉNÉRALE

ÉGLISE, CULTURE ET SOCIÉTÉ

ESSAIS SUR

RÉFORME ET CONTRE-RÉFORME

(1517-1620)

par

Pierre CHAUNU

de l'Institut
Professeur à l'Université
de Paris-Sorbonne

SOCIÉTÉ D'ÉDITION D'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR
88, boulevard Saint-Germain
PARIS V^e

- Maaistra* (en collaboration), Plon, 1979, 324 p.
Histoire et Foi, France-Empire, 1980, 314 p.
Histoire et Imagination, La Transition, P.U.F., 1980, 304 p.
Eglise, Culture et Société, Réforme et contre-réforme (1517-1620), SEDES, 1980, 544 p.
130 articles scientifiques in *Revue diverses*.
Histoire et Décadence, Perrin, 1981, 365 p.
La France. Histoire de la sensibilité des Français à la France, R. Laffont, 1982, 380 p. et Pluriel, 1983, 450 p.
Ce que je crois, Grasset, 1982, 265 p.
L'Europe des Lumières, Champs, Flammarion, 1982, 450 p.
Les Bergers et les Mages, dialogues avec Gérard Kuntz, Lausanne, P.B.U., 1983, 150 p.

A PARAÎTRE :

- *Combats pour l'Histoire*, Perrin.
- *L'Historien dans tous ses états*, Perrin.
- *Histoire de France*, Albin Michel, 3 vol.
- *L'Histoire en cet instant*, Hachette.



La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'Article 41, d'une part, que les « copies ou reproduction strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faites sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'Article 40). Cette représentation ou reproduction par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code pénal.

© 1981, C.D.U. et SEDES réunis
ISBN 2-7181-2109-2 2^e édition
(ISBN 2-7181-2102-5 1^{re} édition)

OUVRAGES PARUS DANS LA COLLECTION

1. FOHLEN (Cl.) et SURATTEAU (J. R.), *Textes d'Histoire Contemporaine*.
2. DEVÈZE (M.) et MARX (R.), *Textes et Documents d'Histoire Moderne*.
3. MIÈGE (J.-L.), *L'Impérialisme colonial italien de 1870 à nos jours*.
4. LIGOU (D.), *Le Protestantisme en France de 1598 à 1715*.
5. LÉON (P.), *Économie et Sociétés de l'Amérique latine. Essai sur les problèmes du développement à l'époque contemporaine 1815-1967*.
6. CHARLES-PICARD (G.) et ROUGÉ (J.), *Textes et documents relatifs à la vie économique et sociale dans l'Empire Romain (31 avant J.-C.-225 après J.-C.)*.
7. BOUVIER (J.), *Initiation au vocabulaire et aux mécanismes économiques contemporains (XIX^e et XX^e siècles)*. Nouvelle édition revue et augmentée 1977.
8. RENOUARD (Y.), *Les Villes d'Italie de la fin du X^e siècle au début du XIV^e siècle (Nouvelle édition par Ph. Braunstein)*. Tome I.
9. RENOUARD (Y.), *Les Villes d'Italie de la fin du X^e siècle au début du XIV^e siècle (Nouvelle édition par Ph. Braunstein)*. Tome II.
10. VIDALENC (J.), *Le Second Conflit Mondial (mai 1939-mai 1945)*.
11. DEVÈZE (M.), *L'Espagne de Philippe IV (1621-1665)*. (Siècle d'Or et de Misère.) Tome I.
12. DEVÈZE (M.), *L'Espagne de Philippe IV (1621-1665)*. (Siècle d'Or et de Misère.) Tome II.
13. ZELLER (G.), *La Réforme. De Luther au Concile de Trente*.
14. GLENISSON (J.) et DAY (J.), *Textes et documents d'histoire du Moyen Age, XIV^e-XV^e siècles. — I. Perspectives d'ensemble : les « crises » et leur cadre*.
15. FAVIER (J.), *Finance et Fiscalité au Bas Moyen Age*.
16. RICHÉ (P.) et TATE (G.), *Textes et documents d'histoire du Moyen Age, V^e-X^e siècles — I. V^e-milieu VIII^e siècle*.
17. RICHÉ (P.) et TATE (G.), *Textes et documents d'histoire du Moyen Age, V^e-X^e siècles. — II. Milieu VIII^e-X^e siècle*.
18. BORDES (M.), *L'administration provinciale et municipale en France au XVIII^e siècle*.
19. CHAUNU (P.), *L'Espagne de Charles Quint*. Tome I.
20. CHAUNU (P.), *L'Espagne de Charles Quint*. Tome II.
21. PERROY (E.), *La terre et les paysans en France aux XII^e et XIII^e siècles*.
22. LE GALL (J.), *La Religion romaine de Caton l'Ancien au règne de l'Empereur Commode*.
23. DE BOUARD (M.), *Manuel d'archéologie médiévale. De la fouille à l'histoire*.
24. ARMENGAUD (A.), *La Famille et l'enfant en France et en Angleterre du XVI^e au XVIII^e siècle*.
25. DELORME (J.), *Le Monde hellénistique (323-313 avant J.-C.)*. Événements et institutions.
26. VALETTE (J.), *Vie économique et sociale des grands pays de l'Europe occidentale et des États-Unis (début du XX^e siècle-1939)*.
27. VALETTE (J.), *État et vie économique dans les grands pays industriels, en U.R.S.S. et en Italie (début du XX^e siècle-1939)*.

28. MAURO (F.), *Le Brésil du XV^e siècle à la fin du XVIII^e siècle.*
29. DEVÈZE (M.), *Antilles, Guyanes, la mer des Caraïbes de 1492 à 1789.*
30. GLENISSON (J.) et DAY (J.), *Textes et documents d'histoire du Moyen Age, XIV^e-XV^e siècles. — II. Les structures agraires et la vie rurale.*
31. CROUZET (F.), *L'Economie de la Grande-Bretagne victorienne.*
32. CHARLES-PICARD (G.), *Rome et les villes d'Italie, des Gracques à la mort d'Auguste.*
33. CORVISIER (A.), *La France de Louis XIV (1643-1715). Ordre intérieur et place en Europe.*
34. TAVENEAU (R.), *Le Catholicisme dans la France classique (1610-1715). Tome I.*
35. TAVENEAU (R.), *Le Catholicisme dans la France classique (1610-1715). Tome II.*
36. VALETTE (J.), *Problèmes des relations internationales (1918-1949).*
37. PICARD (O.), *Les Grecs devant la menace perse.*
38. CORVISIER (A.), *Sources et méthodes en histoire sociale.*
39. CHAUNU (P.), *Eglise, culture et société. Essai sur Réforme et Contre-Réforme (1517-1620).*
40. VOGLER (B.), *Le Monde germanique et helvétique à l'époque des Réformes (1517-1618). Tome I.*
41. VOGLER (B.), *Le Monde germanique et helvétique à l'époque des Réformes (1517-1618). Tome II.*
42. NOUAILHAT (Y.-H.), *Evolution économique des Etats-Unis du milieu du XIX^e siècle à 1914.*
43. PIETRI (Mme N.), *Evolution économique de l'Allemagne du milieu du XIX^e siècle à 1914.*
44. ROWLEY (A.), *Evolution économique de la France du milieu du XIX^e siècle à 1914.*
45. ROWLEY (A.), *Evolution économique de la Russie du milieu du XIX^e siècle à 1914.*
46. GUILLAUME (P.) et POUSSOU (J. R.), *Précis de démographie historique.*
47. CHASTAGNOL (A.), *L'évolution politique, sociale et économique du Monde Romain, de Dioclétien à Julien.*
48. MEYER (J.), *Etudes sur les villes en Europe occidentale (milieu du XVII^e siècle à la veille de la Révolution française. Tome I — Généralités — La France.*
49. POUSSOU (J.-P.), LOTTIN (A.), VAN DER WOUDE (Ad.), SOLY (H.) et VOGLER (B.), *Etudes sur les villes en Europe occidentale (milieu du XVII^e siècle à la veille de la Révolution française. Tome II — Angleterre. Pays-Bas et Provinces Unies et Allemagne rhénane.*
50. BARDET (J.-P.), *Rouen aux XVII^e et XVIII^e siècles : Les mutations d'un espace social. 2 volumes.*
51. COINTET (J.-P.), *Vie politique en France entre 1945 et 1968.*
52. MOUGEL (Ch.), *Vie politique en Angleterre entre 1945 et 1968.*
53. PIETRI (Mme N.), *Vie politique en Allemagne de l'Ouest entre 1945 et 1968.*
54. VATIN (Cl.), *Citoyens et non-citoyens dans le Monde grec. Début VI^e siècle - 336 av. J.-C.*



Hors Collection

CHAUNU (P.), *Histoire Science Sociale.*

PRÉFACE

à la seconde édition revue et augmentée

J'appartiens, j'en ai déjà fait l'aveu, dans la grande famille des fils de Clo, à la catégorie de ceux qui ne se baignent jamais deux fois dans les mêmes eaux. Comme Claude Lévi-Strauss je déteste relire un livre quand il est terminé. Ce texte a été porté, écrit, nécessairement, et relu, corrigé, que le point final a été posé, qu'il vive. La pensée continue. Elle chemine. Ou'il me rende ma liberté, comme je lui ai donné un peu de mon être, en l'instant à jamais inaccessible où j'ai commencé à l'écrire.

A HUGUETTE

On voit que l'œuvre de ce modeste essaiiste a l'air — l'air d'un roman, elle n'est jamais entrée en liberté — est à peine ébauché, qu'Agès, Collier et Sorcière se rappellent à mon attention. Je peux plus de deux ans après sa publication, ce petit livre, cet agréable devoir de vacances qu'impose la fidélité à la règle, est terminé.

Je suis conscient de ce que la tâche, de ce que les obligations d'un cours, dans un temps limité et à partir d'un libellé imposé, ont entraînées d'imperfections. Aujourd'hui, l'éclairci sans doute en *Reforme et Contre-Reforme* différemment. L'agacement le franchissant, je m'adresse à la bonne des chercheurs en cours dont les résultats ont parvenu. Ce serait un autre livre. Je l'écrirai, peut-être, un jour, le songe à un Collet.

Je vous livre, aujourd'hui, le fruit de mes réflexions, quelques jours de l'été au cours de l'été 1960 et la composition au fur et à mesure, comme au temps d'Erasmus, chez les Frères, à Bâle.

Cette préface à la seconde édition se borne à mentionner quelques regrets. Les plus vifs, je les dois au meilleur ami et au voisin le plus irréprochable. De tous les comptes-rendus critiques, que ce cours en forme d'essai a suscités, le plus précis est celui que Richard Stauffer a donné aux *Annales E.C.* Un auteur trouve dans des critiques de cette qualité et meilleurs récompense. Je lui en suis très reconnaissant, qu'il trouve dans ces lignes l'assurance de ma gratitude.

Naturellement, pour l'essentiel, je persiste et je varie. On ne peut aborder le thème des Réformes en minimisant l'importance du fait religieux. On ne peut être historien d'un grand siècle théologique, si on n'en a pas souligné un peu théologique. Cet essai est indissociable de mon *Temps des Réformes*. Je me suis appliqué, dans un texte paru en 1975, donc entre 1971 et 1974, à faire entrer le discussion plus largement sociale, économique, voire politique. Les chrétiens ne méprisent ni les choses, ni l'apparence, ni le lieu des échos en leur concrète existence. Je ne me suis pas épuisé, j'ai rassemblé les traits du jeu, au *Temps des Réformes* (Fayard). Productrice l'essai le plus dit avec précision. *Re-repetitur*, donc. Peut-être servirait mieux son propos.

28. MAURO (F.), *Le Brésil du XV^e siècle à la fin du XVIII^e siècle.*
29. DEVEZE (M.), *Antilles, Guyanes, le nord des Caraïbes de 1492 à 1789.*
30. GLEISSON (J.) et DAY (J.), *Terres et documents d'histoire du Moyen Âge, XII^e-XV^e siècles. — II. Les structures agraires et la vie rurale.*
31. CROUZET (F.), *L'Économie de la Grande-Bretagne victorienne.*
32. CHARLES-PICARD (G.), *Rome et les villes d'Italie, des Grecques à la mort d'Auguste.*
33. CROVISIER (A.), *La France de Louis XIV (1643-1715). Ordre intérieur et place en Europe.*
34. TAVENEAU (R.), *Le Catholicisme dans la France classique (1610-1715). Tome I.*
35. TAVENEAU (R.), *Le Catholicisme dans la France classique (1610-1715). Tome II.*
36. VALETTE (L.), *Problèmes des relations internationales (1918-1949).*
37. PICARD (G.), *Les Grecs devant la menace perse.*
38. CHAUNU (P.), *Essai sur l'Église, la culture et la société. Essai sur Réforme et Contre-Réforme (1517-1620).*
40. VOGLER (B.), *Le Monde germanique et scandinave à l'époque des Réformes (1517-1618). Tome I.*
41. VOGLER (B.), *Le Monde germanique et scandinave à l'époque des Réformes (1517-1618). Tome II.*
42. NOUAILHAT (Y.-H.), *Évolution économique des États-Unis du milieu du XIX^e siècle à 1914.*
43. PIETRI (Nina N.), *Évolution économique de l'Allemagne du milieu du XIX^e siècle à 1914.*
44. TOWLEY (A.), *Évolution économique de la France du milieu du XIX^e siècle à 1914.*
45. ROWLEY (A.), *Évolution économique de la Russie du milieu du XIX^e siècle à 1914.*
46. GUILLAUME (P.) et POUSSOU (R.), *Précis de Démographie historique.*
47. CHASTAGNOL (A.), *L'évolution politique, sociale et économique du monde Baroque, de Tacite à Luther.*
48. MEYER (J.), *Études sur les villes en Europe occidentale (milieu du XVII^e siècle à la veille de la Révolution française). Tome I — Généralité — La France.*
49. PONSARD (J.-P.), LOTTIN (A.), VAN DER WOUDE (Ad.), SOLY (H.) et VOGLER (B.), *Études sur les villes en Europe occidentale (milieu du XVII^e siècle à la veille de la Révolution française). Tome II — Angleterre, Pays-Bas et Provinces Unies et Allemagne rhénane.*
50. BARNET (L.-P.), *Rouen aux XVII^e et XVIII^e siècles - Les incidences d'un espace social.*
51. LAMONTE (H.-P.), *Vie politique en France entre 1943 et 1948.*
52. WARD (C.), *Vie politique en Angleterre entre 1945 et 1948.*
53. PIETRI (Nina N.), *Vie politique en Allemagne de l'Ouest entre 1945 et 1948.*
54. WELTIN (L.), *Civisme et non-civisme dans le monde grec. Debut VI^e siècle - 136 av. J.-C.*

Hogrefe Collection

PRÉFACE

à la seconde édition revue et augmentée

J'appartiens, j'en ai déjà fait l'aveu, dans la grande famille des fils de Cléo, à la catégorie de ceux qui ne se baignent jamais deux fois dans les mêmes eaux du fleuve. Comme Claude Lévi Strauss je déteste relire un livre quand il est terminé. Quand un texte a été porté, écrit, lu nécessairement, et relu, corrigé, que le point final a été posé, qu'il vive. La pensée continue. Elle chemine. Qu'il me rende ma liberté, comme je lui ai donné un peu de mon être, en l'instant à jamais inaccessible où il a occupé mes pensées.

Or voilà que l'encre de ce modeste exercice d'école — j'aime les règles, elles n'ont jamais entravé ma liberté — est à peine séchée, qu' *Eglise, Culture et Société* se rappelle à mon attention. A peine plus de deux ans après sa publication, ce petit livre, cet agréable devoir de vacances qu'impose la fidélité à la règle, est épuisé.

Je suis conscient de ce que la hâte, de ce que les contraintes d'un cours, dans un temps limité et à partir d'un libellé imposé, ont entraîné d'imperfection. Aujourd'hui, j'écrirais sans doute ce *Réforme et Contre-Réforme* différemment. J'ajouterais, je retrancherais, je nuancerais à la lueur des recherches en cours dont les résultats me parviennent. Ce serait un autre livre. Je l'écrirai, peut-être, un jour, je songe à un *Calvin*.

Je vous livre, aujourd'hui, le fruit de mes réflexions, trente-cinq jours de fièvre au cours de l'été 1980 et la composition au fur et à mesure, comme au temps d'Erasmus, chez les Froben, à Bâle.

*

* *

Cette préface à la seconde édition se bornera à mentionner quelques regrets. Les plus cuisants, je les dois au meilleur ami et au savant le plus irréprochable. De tous les comptes-rendus critiques, que ce cours en forme d'essai a suscités, le plus pénétrant est celui que Richard Stauffer a donné aux *Annales E.S.C.* Un auteur trouve dans des critiques de cette qualité sa meilleure récompense. Je lui emprunte beaucoup, qu'il trouve dans ces lignes l'assurance de ma gratitude.

Naturellement, pour l'essentiel, je persiste et je signe. On ne peut aborder le temps des Réformes en minimisant l'importance du fait religieux. On ne peut être historien d'un grand siècle théologique, si on n'est pas soi-même un peu théologien. Cet essai est indissociable de mon *Temps des Réformes*. Je me suis appliqué, dans un texte paru en 1975, conçu entre 1971 et 1974, à faire entrer la dimension plus largement sociale, économique, voire politique. Les chrétiens ne méprisent ni les choses, ni l'apparence, ni le tissu des êtres en leur concrète existence. Je ne me suis pas répété, j'ai renvoyé d'entrée de jeu, au *Temps des Réformes* (Fayard). Peut-être ne l'avais-je pas dit assez pédestrement. *Bis repetita*, donc. Peut-être serai-je mieux compris.

Naturellement, je maintiens intacte la *mémoire de 1517*. Mon essai d'anthropologie religieuse chrétienne a été bien reçu. Il mériterait d'être creusé. J'ajouterais volontiers, à la leur des travaux rassemblés par Henri Jean Martin et Roger Chartier dans la grande *Histoire de l'édition française* (Promodis 1983), cette étape capitale qu'est au XIII^{ème} siècle, la lecture silencieuse si bien mise en lumière par Pascal Saenger, la lecture avec les yeux. Dans l'histoire du livre, entre le *codex* et le papier qui appelle le caractère mobile, la lecture avec les yeux d'un texte désormais aéré constitue une étape capitale, totalement négligée de l'arrière plan chronologique du *Temps des Réformes*.

Arrive avec *l'explosion*, le temps des nuances, des retouches, voire des repentirs. Peut-être ai-je été, entraîné par Lucien Febvre et Henri Strohl, un peu sévère avec Biel et Paltz ? A travers l'interprétation qu'en donne Heiko Augustinus Oberman (*The Harvest of Medieval Theology*) Gabriel Biel n'est pas si médiocre. D'ailleurs Martin Luther en était bien persuadé. Un courant historiographique d'inspiration catholique qui essaie d'intégrer Luther souligne l'hétérogénéité de la scolastique tardive. En rompant avec elle, Luther ne rompt pas avec la tradition catholique. Querelle d'école, vision *a posteriori*, la cassure n'est pas une illusion mais un dramatiquement vécu dont les traces étaient encore bien visibles il y a moins d'un quart de siècle.

Naturellement je maintiens ma lecture de Luther et je continue à placer le Salut par la Foi au commencement et au cœur de tout. Mais je suis sensible à l'observation de Richard Stauffer qui m'invite à prendre en compte les suggestions de Bizer et de Bayer qui placent dans l'expérience de Luther la théologie de la Parole au même niveau que le *Sola Fide*. Il s'en suit que se trouve relancé le débat sur l'exacte chronologie de l'épisode de la Tour. 1512-1513 ... ou 1519 comme Luther lui-même l'a affirmé ? Je concède volontiers que l'étincelle de 1512-1513 n'a allumé qu'insensiblement l'incendie. Luther n'est totalement Luther qu'en 1519. Et la Réforme c'est en pratique *in concreto* la prédication au moins autant que le Salut gratuit : en un mot, la prédication du Salut gratuit.

Je n'ai pas épuisé l'énorme dossier de l'herméneutique. Le tableau le plus féroce et sans doute le plus juste de la dérive de la fin du Moyen Age se lit plus allègrement que dans la *Ratio verae theologiae* dans l'inépuisable *Eloge de la Folie*. Erasme sait mettre les rieurs du bon côté. La talmudisation du texte de la Vulgate aboutit à des conséquences aussi ridicules que contradictoires à la tradition de l'Église.

L'herméneutique, la lecture du texte, la lecture de l'histoire, la découverte du sens est l'élément par excellence fluctuant, mobile, flexible. Voyez la grande thèse de François Laplanche (*L'Écriture, le Sacré, l'Histoire, le protestantisme français devant la Bible dans la première moitié du XVII^{ème} siècle*, Paris-Sorbonne, 5 vol., 1800 p., 1983) elle apporte un éclairage supplémentaire à la constitution parfaitement logique de l'orthodoxie, on a dit de la scolastique protestante. Plus que dans la dogmatique, c'est dans l'interprétation de l'Écriture qu'elle se donne le mieux à connaître.

C'est elle la scolastique protestante qui a tiré au maximum parti de l'*Analogie de la Foi*. Je reconnais que je l'attribue un peu généreusement aux réformateurs. L'*Analogie de la Foi* est pour Calvin « la règle selon laquelle l'Écriture doit être interprétée en fonction du principe *Soli Deo gloria* ». « Au total, la règle de l'Analogie de la Foi telle que la comprend Pierre Chauu avec bon nombre d'auteurs ne me paraît avoir été explicitée » que dans la seconde moitié du XVI^{ème} siècle. « Elle se fonde vraisemblablement sur un passage de la *Confession Helvétique postérieure* de Bullinger publiée en 1566 ». Comme le *Sola Fide* elle appartient à la tradition apostolique, elle est une richesse enfouie qu'il faut constamment découvrir et inventer. Il peut arriver que le théo-

logien joue un mauvais tour à l'historien. Sur ce point, sans nulle doute, si j'avais à le réécrire, j'infléchirais mon texte vers plus de nuances. H 6

Le grand débat demeure celui de la Liberté et de la Grâce. Il est difficile d'être totalement objectif. Je maintiens qu'une lecture « philosophique » de la Genèse est à la racine de l'impasse, qu'on a insensiblement perdu la novation radicale de la doctrine de la Création, qu'à partir de ce *lapsus* on ne peut éviter Charibbe que pour s'éventrer sur Scylla. Je reconnais que mon jugement sur l'arminianisme repose moins sur le contenu des textes que sur les dérivés ultérieures.

Il n'y a pas de christianisme sans la grâce, sans la prédestination au Salut, pas de christianisme sans la liberté, sans le Oui d'Abraham au commencement de l'Ancienne Alliance et le Oui de Marie au début de la Nouvelle Alliance. L'expérience chrétienne de la vie est découverte tout ensemble de la grâce et de la liberté, en un mot, de la liberté salvatrice du Dieu Incarné plus forte que notre liberté de nous perdre. Cela, les hommes du XVIème siècle l'ont exprimé dans leur vie plus et mieux encore que dans leurs écrits.

Cela veut dire qu'il ne faut pas se borner à explorer le *dire*, mais qu'il faut chercher de nouvelles approches du *faire* et du *sentir*. Parmi ces nouveaux sentiers, ne pas oublier le *Péché et la peur* (Fayard, 1983) qu'explore Jean Delumeau et tous ceux que l'image, que le testament, que le vécu concret au foyer commencent à nous ouvrir.

Ecclesia semper reformanda. Pas plus que la réformation des cœurs, la recherche ne s'arrête. Ce modeste essai d'hier ne prétend pas arrêter le temps. Je ne le renie pas aujourd'hui. Ce qu'il exprime me tient bien trop à cœur. J'ai formulé quelques nuances, confessé quelques regrets. Sur tout l'essentiel, je persiste et, sans remords, je signe.

Pierre CHAUNU

de l'Institut

28 septembre 1983

plus scientifique de nos jours utile, plus de 1000 ouvrages ont été publiés. A quoi donc servir une pierre à un édifice sans charni? C'est chose qui sollicite un effort supplémentaire de synthèse, de rapport de matière, à ceux, étudiants et jeunes collègues, qui ont l'habitude de leurs aînés.

On parle parfois de livres de commande, par opposition à ceux que l'on écrit parce qu'on a envie de les écrire et quand on a envie de les écrire, celui-ci appartient à la supercommande.

J'entends à l'avance le verdict des censeurs, je sais plus tard profit des contradicteurs, mais je continuerai à me méfier de ceux qui par principe se veulent non faire de rien.

En vérité, j'aime avec les règles. Les autres sont au plus à souhait. Elles définissent, sans contrainte excessive, un vaste champ de liberté. Sur le thème auquel l'un impose de Réforme et Contre-Réforme, entre deux dates arbitraires, comme trois les règles qui ont bien le donner, dans une chronologie aux arêtes imp vives, j'ai écrit un fil, une logique, un principe de cohérence.

Interna est la mémoire de 1517, l'ébauche une anthropologie du fait religieux chrétien. Elle introduit, au départ, un système de deux modes des Réformes, l'une, Culture et Société, donc dans un durée qui couvre la vie à qui vit comprise son rythme, comme le mécanisme de l'esprit qui crée ceux de la transmission de l'écrit de génération en génération, débecte les bornes nécessairement étroites d'un programme qu'il convient d'interpréter, tout nous - invent, comme la double Réforme, ébauche au sein de l'église et de la culture, librement.

Pierre Chaunu

L'Université française campe sur une île où règnent d'étranges et archaïques coutumes qu'aucun ethnologue venu d'une terre lointaine n'a jamais décrites. Voyez, entre autres, les programmes changeants des concours de recrutement de l'enseignement public. Ils imposent aux étudiants et aux maîtres qui les accompagnent dans leur effort une curieuse gymnastique. Elle plonge dans la perplexité les universitaires des pays voisins et ceux qui en France nous observent du rivage. Ces concours font partie de nos traditions. Il est facile de les critiquer — on ne s'en fait pas faute — difficile de les remplacer. Et les historiens sont par nature gens de mémoire attachés plus que d'autres à leurs traditions. Nous continuons donc à nous livrer à nos exercices coutumiers.

Ce petit livre est un de ces devoirs de vacances qu'impose la fidélité à la règle. C'est en ces termes, à peu de chose près, que j'introduisais, il y a huit ans déjà, dans cette collection, l'*Espagne de Charles Quint*. Les contraintes qui m'avaient amené à procurer en quelques semaines une synthèse rapide sur un pays et une période qui ont tenu une large place dans nos préoccupations me poussent aujourd'hui à proposer ces Vingt-cinq leçons sur Réforme et Contre-Réforme dans un cadre chronologique, 1517-1620, que je n'ai, pas plus que le titre, choisi. Telles sont les servitudes de la charge.

Sur un tel sujet la bibliographie comprend plus de 100 000 titres et la bibliographie scientifique de nos jours utile, plus de 2 000 ouvrages d'une réelle importance. A quoi bon ajouter une pierre à un édifice aussi chargé ? C'est précisément cette richesse qui sollicite un effort supplémentaire de synthèse. Nous le devons, ce sont les règles du métier, à ceux, étudiants et jeunes collègues, qui sont en droit d'attendre l'aide de leurs aînés.

On parle parfois de livres de commande par opposition à ceux que l'on écrit parce qu'on a envie de les écrire et quand on a envie de les écrire, celui-ci appartient à la supercommande.

J'entends à l'avance le verdict des censeurs, je ferai plus tard profit des conseillers, mais je continuerai à me méfier de ceux qui par principe ne veulent rien faire de rien.

En vérité, j'aime assez les règles. Les nôtres sont souples à souhait. Elles délimitent, sans contrainte excessive, un vaste champ de liberté. Sur le thème aujourd'hui imposé de Réforme et Contre-Réforme, entre deux dates arbitraires, comme tous les repères qu'il faut bien se donner, dans une chronologie aux arêtes trop vives, j'ai cherché un fil, une logique, un principe de cohérence.

Interrogeant la mémoire de 1517, j'ébauche une anthropologie du fait religieux chrétien. Elle introduit ma réponse, un système du long siècle des Réformes, Église, Culture et Société, donc dans une durée qui comme la vie à qui elle emprunte son rythme, comme la mémoire de l'espèce qui nous vient de la transmission de l'acquis de génération en génération, déborde les bornes nécessairement étroites d'un programme qu'il convient d'interpréter, tout nous y invite, comme la double Réforme, elle-même au sein de l'église et de la culture, librement.

Pierre Chauvu

L'Université française campe sur une ligne rigide d'étrangers et étrangers cou-
rants de succès ethnologiques sans d'une terre française n'a jamais déviée. Voyez, entre
autres, les programmes étonnants des concours de recrutement de l'enseignement pu-
blic. Ils imposent aux étudiants et aux maîtres qui les accompagnent dans leur effort
une culture germanique. Elle plonge dans la perplexité les universitaires des pays voi-
sins et ceux qui en France nous observent du rivage. Ces concours font partie de nos
traditions. Il est facile de les critiquer — on ne s'en fait pas tant — difficile de les ren-
verser. Et les historiens sont par nature gens de mémoire attachés plus que d'autres à
leurs traditions. Nous continuons donc à nous livrer à nos exercices coutumiers.

Ce petit livre est un de ces devoirs de vacances du langage le plus à la règle.
C'est en ces termes à peu de chose près que l'introduction, il y a huit ans déjà, dans
cette collection, l'Espace de Charles Quatrecasles. Les contraintes qui m'étaient imposées à
proposer en quelques semaines une synthèse rapide sur un pays et une période qui ont
tenu une large place dans nos préoccupations me poussent aujourd'hui à proposer ces
Vingt-trois leçons sur Réforme et Contre-Réforme dans un cadre chronologique. 1517-
1620, que je n'ai pas plus que le titre choisi. Telles sont les limites de la chose.

Sur un tel sujet la bibliographie comprend plus de 100 000 titres et la bibliogra-
phie scientifique de nos jours n'est plus de 1 000 ouvrages d'une réelle importance.
A quel point ajouter une pierre à un édifice aussi chargé ? C'est précisément cette ri-
chesse qui sollicite un effort expérimental de synthèse. Nous le devons, ce sont les
règles du métier, à ceux, étudiants et jeunes collègues, qui sont en droit d'attendre
l'aide de leurs aînés.

On parle parfois de livres de commande par opposition à ceux que l'on écrit parce
qu'on a envie de les écrire et quand on a envie de les écrire, celui-ci appartenant à la
surdemande.

L'entraide à l'avance le verdict des concours, je l'estime plus tard profit des connaissances
mais continuons à me méfier de ceux qui par principe ne veulent rien faire de leur
En vérité j'aime assez les règles. Les nôtres sont souples à souhait. Elles délimitent
sans contraintes excessives un vaste champ de liberté. Sur le thème souvent un peu
de Réforme et Contre-Réforme, entre deux dates arbitraires, comme tout les regards
d'ailleurs bien se donner, dans une chronologie aux limites trop vives, l'histoire n'est
ni une logique, un principe de cohérence.

Intéressant la mémoire de 1517, j'ébauche une anthropologie de fait religieuse
d'histoire. Elle introduit ma réponse, un système de long siècle des Réformes. Réforme,
Culture et Société, dans une date qui comme la vie à son tour empêche son type
me, comme la mémoire de l'espace qui nous vient de la transmission de l'histoire de
génération en génération, débordent les formes nécessairement étroites d'un programme
du'il convient d'élargir, tout nous y invite, comme la double Réforme, ébauchée
au sein de l'église et de la culture, librement.

UN TITRE, UN PROPOS

Le titre *Réforme et Contre-Réforme* dans le corset chronologique de deux dates pointues 1517 et 1620 n'est pas de moi. Il fait partie de la règle du jeu. Le propos est annoncé dans *Eglise, Culture et Société* et dans le sous-titre leçons, essais.

Vingt-cinq leçons : n'attendez ni un récit ni un traité, ni même, à proprement parler, un essai tout au plus, des *essais*. L'essai, je l'ai donné dans mon *Temps des Réformes* (1). Il part de très loin, il s'arrête sans date précise, entre 1540 et 1550 avant que ne monte en première ligne l'Église de la tradition totalement assumée, quand va se réunir le Concile de Trente (1545-1563). Naturellement, j'y renvoie, une fois pour toutes. Je n'ai nulle intention de redire ici ce que j'ai essayé d'expliquer ailleurs.

Certainement, pas un manuel ou un traité. Ces livres existent et ils sont excellents. Entre l'*Histoire générale du protestantisme* d'Émile G. Léonard (2), la grande *histoire de l'Église* de Fliche et Martin (3), les trois excellentes *Nouvelle Clio* (4) de Francis Rapp et de Jean Delumeau, l'étudiant de langue française ou plus simplement le curieux de cette tranche si dense de notre passé n'a que l'embaras du choix.

L'étudiant trouvera notamment dans les premières parties des trois excellents manuels de Rapp et de Delumeau une bibliographie méthodique parfaitement classée de 2 000 titres qu'il pourra mettre à jour à l'aide de l'irremplaçable *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain (5) et d'*Humanisme et Renaissance* (6) qui sont les deux

(1) Pierre Chauvin, *Le Temps des Réformes*, Fayard, 1975, 572 pages.

(2) Émile G. Léonard, *Histoire générale du Protestantisme*, 1961, T.I, *La Réformation*, 402 p. ; t.II, 1563-1700, 463 p.

(3) *Histoire générale de l'Église* de Fliche et Martin (V.) continuée par Duroselle (J.B.) et Jarry (E.). Pour la fin du Moyen-Age essentiel à la compréhension, les tomes XII, XIII, XIV et XV par G. Le Bras, A. Forest, F. Van Steenberghen, M. de Gandillac, E. Delaruelle, P. Ourliac et E.R. Labande, R. Aubenas et R. Ricard.

Pour la période moderne proprement dite, tome XVI, *La crise religieuse du XVIIe siècle* par E. de Moreau, P. Jourda, P. Janelle ; tome XVII, *L'Église à l'époque du Concile de Trente* par L. Cristiani, tome XVIII, *La restauration catholique* par L. Willaert ; tome XIX 1 et 2, *Les luttes politiques et doctrinales* par E. Preclin et E. Jarry.

(4) Francis Rapp, *L'Église et la vie religieuse à la fin du Moyen-Age*, P.U.F., Nouvelle Clio, N° 25, 1971, 386 p., Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, P.U.F., Nelle Clio, n° 30, le éd. 1965, 2ème éd. 1973, 410 p. Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, P.U.F., Nelle Clio, 30bis, 1971, 358 p., 2ème éd., 1979.

(5) *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 4 numéros en 3 tomes annuels 1 800 p. La meilleure bibliographie existante d'histoire religieuse : 10 000 titres présentés et classés annuellement.

(6) *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Genève, Droz, 4 numéros, 1120 pages par an.

principaux instruments de travail, à compléter éventuellement par la *Revue d'Histoire de l'Église de France* (7), le *Bulletin d'Histoire du protestantisme* (8), la *Revue d'ascétique et de mystique*, la *Revue d'Histoire de la spiritualité* et les *Recherches de science religieuse*.

Les 2 000 titres retenus par mes collègues ne sont que la partie utile, la partie émergente d'une bibliographie qui, bien au-delà du sujet *stricto sensu*, est elle-même en soi sujet d'histoire. Lucien Febvre l'avait déjà noté dans un article célèbre (9) de 1929 : « Une question mal posée : les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme », l'historiographie de la Réforme déborde largement le cadre strict de son sujet. Une bibliographie même très sélective, scientifiquement sélective retiendrait un peu plus de 100 000 titres, à l'échelle de l'Europe et de l'Amérique. Ces 100 000 titres ont valeur d'aveu. Ils démontrent clairement ce qu'il est facile de deviner, à savoir que la Réforme *lato sensu*, la double réforme protestante et catholique est au cœur de notre identité. 10 % de la production imprimée est d'histoire dans les colonnes des bibliographies générales, 10 % longtemps de l'histoire fut d'histoire religieuse, au XIXe siècle et dans la première moitié du XXe siècle, à quoi il convient d'ajouter une partie des 5 à 6 % de l'imprécise rubrique religieuse. Et le quart de cette production, en gros, est consacré au *temps des Réformes* largement entendu. Cette règle s'applique à la production littéraire en français, en allemand, en anglais et dans la plupart des langues européennes (10). Nous avons trop négligé, ces dernières années en France, l'histoire de l'historiographie, l'histoire de l'historiographie de la Réforme (11) est à écrire, avis donc aux auteurs en quête de quelque beau sujet de thèse.

Ni essai, ni traité, ni contribution érudite à un point quelconque de cet immense sujet qui s'est toujours écrit passionnément au présent, mais une vingtaine de leçons, c'est-à-dire d'éclairages qui voudraient permettre au lecteur de se faire une idée sur ce nœud que nous trouvons au fond de la conscience de notre identité individuelle, collective et presque partout en Europe, nationale. Et cela est encore plus vrai en Angleterre, aux États-Unis, en Allemagne, aux Pays-Bas, en Suisse et en Espagne qu'en France. Nos nations se sont faites au temps des Réformes et elles portent encore dans leur inconscient collectif la marque indélébile de leur lointain baptême.

Ce que je vais donc tenter, c'est une mise en situation, une grille de lecture, en un mot, quelques règles de grammaire qui vous aideront peut-être à mieux lire les textes, le *Corpus Reformatorum*, la littérature spirituelle, les correspondances toutes pétries de culture religieuse, un système peut-être. Mais un système qui s'avoue. Il n'y a pas, vous le savez, de lecture et *a fortiori* d'écriture innocente de l'histoire. Le fait que nous devons tendre de toutes nos forces, à l'objectivité ne saurait dissimuler que nous n'y parvenons jamais, d'autant moins que nous y prétendons. L'histoire s'écrit toujours au présent, même l'histoire scientifique, elle est toute pétrie *d'a priori* dans le tri de l'information, d'abord. *L'a priori*, loin de s'opposer à la démarche scientifique, en est la condition comme préalable. Il n'y a de connaissance scientifique, à quelque niveau que ce

(7) *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 900 p. par an.

(8) *Bulletin d'Histoire du Protestantisme français*, 54 rue des Saints Pères, Paris VIIe, 800 p. par an.

(9) *Revue Historique*, 1929, t. CLXI.

(10) En italien, en néerlandais, en langues scandinaves, un peu moins en portugais et en espagnol.

(11) Un bon point de départ dans *Historiographie de la Réforme*, collectif sous la direction de Philippe Joutard, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977, 510 p.

soit, que dans ce tri de l'information, dans le tri, entendez le rejet *a priori* du non significatif. Comment s'étonner dans ces conditions, que la plus sensible des formes sensibles de l'histoire et notamment l'histoire religieuse ne puisse échapper à cette règle. Plutôt que d'objectivité, je parlerai donc de subjectivité reconnue et avouée, en un mot, de subjectivité ouverte et couverte. Les plus pernicieuses sont les subjectivités couvertes. On les reconnaît le plus souvent à ce qu'elles revendiquent la pleine objectivité. Ceux qui ont jeté un coup d'œil sur ma bibliographie savent à quelle subjectivité ils s'exposent. Cette subjectivité avouée est trop jalouse de sa propre liberté pour n'être pas respectueuse de toutes les convictions. Ceci dit, je me sens désormais plus libre de feuilleter avec vous les pages d'une grammaire possible du temps si riche des Réformes opposées parce que complémentaires de l'Église.

*
* *

Réforme et Contre-Réforme. Nous n'avons pas le choix. Le titre nous est donné. C'est la règle du jeu. Il est facile de critiquer. Je vois d'autant moins de raison de contester la règle qu'elle nous laisse entière liberté. Ce n'est pas le titre que spontanément j'aurais choisi. Ayant eu à délimiter le champ d'un exposé et d'une recherche, j'avais proposé, voici cinq ou six ans, le Temps des Réformes. Depuis Jean Delumeau, l'historiographie française affectionne le couplet Réforme Protestante / Réforme catholique. Le temps des deux Réformes avait été un moyen de contourner la difficulté.

Réforme et Contre-Réforme, donc puisqu'on nous le donne, le titre surprendra. Essayons d'en saisir le sens. Réforme et Contre-Réforme nous vient de *Reformation/ Gegen Reformation* de l'historiographie allemande du XIXe siècle. L'expression s'était parfaitement acclimatée en français. Elle renvoie au cours d'Augustin Renaudet, aux programmes, il y a trente cinq ans, de l'immédiat après guerre. Le mot Contre Réforme est parfaitement adéquat à l'esprit de ceux qui dans la seconde moitié du XVIIe siècle et au début du XVIIIe siècle ont vécu l'œuvre restauratrice de Trente comme un « containment », une barrière. Contre-Réforme respecte la chronologie, flatte la sensibilité protestante du « Post tenebras lux ». Réforme et Contre Réforme est conforme à une réalité perçue comme un conflit, une rivalité au sein d'une Chrétienté éclatée. Elle suppose la double, la symétrique revendication d'appartenance à la véritable église.

C'est, au vrai, cet aspect que le vocabulaire des quinze vingt dernières années s'est appliqué à gommer. A force de voir les deux temps de la Réforme protestante et de la Réforme catholique dans une continuité complémentaire, on a perdu de vue la tension dramatique et conflictuelle, ô combien. On a voulu l'oublier parce qu'elle allait à l'encontre de l'atmosphère qui prévalait dans les églises et dans l'opinion façonnée par les médias dans les années 60 et 70 du vingtième siècle. La mode était à l'œcuménisme. Mais un œcuménisme particulier, celui du plus petit commun diviseur. Cet œcuménisme exclut la possibilité d'un héritage propre en dehors d'un commun héritage, en vérité réduit à un activisme socio-politique de bonne volonté. En façade ? La Contre Réforme est devenue réforme catholique. Et notre vocabulaire lisse et poli a oublié les fureurs verbales de l'*Antichristus romanus* à la Vache à Colas. Mon Temps des Réformes, mon temps des deux réformes avait essayé de fuir les pièges des deux manières de dire, apparemment sans succès. Un jeune historien ne peut oublier que les mots, comme les pierres des torrents s'usent à force de rouler. Le vocabulaire post-conciliaire a pris comme un coup de vieux à partir de l'automne 1978. Réforme catholique et réforme pro-

testante nous ont appris la continuité cachée sous l'écume des conflits..., elles avaient fini par masquer tout ce qui à la surface avait nourri la tragique quotidienneté des heures et des jours.

Du retour au niveau du libellé d'une ancienne manière consacrée par l'usage, je suis prêt à inférer dans l'esprit de mes collègues des jurys, le désir sans vaine prudence d'un retour à l'histoire. Le passé se comprend d'abord par l'immersion dans le passé. Si j'étais candidat à l'agrégation cette année, je déduirais de ce retour à la mode rétro une incitation à lire les textes plutôt que la glose, ce qui est une manière d'hommage à la tradition de l'humanisme critique qui se trouve à la source commune des deux Réformes. Je devine dans l'esprit de vos juges comme le désir d'une revanche sur les idéologies. Nous tâcherons de nous en souvenir.

J'aurais plus de mal à me plier à la seconde requête : celle du retour à des dates pointues. 1517 donc et 1620. Rien ne commence en 1517, rien ne s'achève en 1620. Personne ne l'ignore et vos juges, certainement, moins que quiconque.

1517, nous nous abriterons donc au pied de la porte de bronze de la Schlosskirche de Wittemberg. Il nous faudra partir de la crise au moment où elle éclate sans que le principal protagoniste, l'augustin Martin Luther, chargé de cours d'une petite Université de la Saxe ernestine, ne se doute, un seul instant, en cette veille de Tous-saint, qu'il est en train de mettre le feu aux poudres de la chrétienté. En toute logique, la publication, l'année précédente, chez Froben, à Bâle, de l'édition princeps du *Notum Instrumentum*, des *Anotationes* et des *Opera omnia* de Saint Jérôme, par Erasme constitue à tout prendre, en soi, un événement d'une toute autre importance. Il en irait incontestablement ainsi si l'histoire même spirituelle était uniquement pétrie d'intelligence et de raison. La mise en balance de l'événement intellectuel de Bâle et émotionnel de Wittemberg nous rappelle que des deux affirmations fondamentales de la Réforme, le *Sola Fide* et le *Sola Scriptura*, le Salut par la Foi seule qui appelle presque nécessairement le Sacerdoce Universel, l'emporte contre toute logique superficielle, sur l'autorité exclusive de la Sainte Écriture. Le Salut par la Foi précède... et le conflit contre Rome... L'alliance avec l'humanisme intervient après coup.

Le récit commencera donc en 1517. Ainsi en ont décidé nos Juges. En Saxe secouée par l'affaire Reuchlin qui met aux prises le petit milieu des humanistes rhénans et les réseaux du savoir scolastique, un événement survient, à Wittemberg. Il met en scène Luther, Günther von Nordhausen, Carlstadt, les professeurs de l'Université, ces 97 thèses la *disputatio contra scholasticam theologiam*, soutenues publiquement à la demande de Luther par un élève de Luther, le 4 septembre 1517, passent sur l'heure inaperçues alors que celles beaucoup plus anodines du 31 octobre 1517 contre les indulgences, mettent, selon la belle expression de Lucien Febvre, pour un siècle et demi l'Europe à feu et à sang.

Le récit commencera en 1517 – il est partout, je vous renvoie aux bons manuels – c'est une garantie qui vous est offerte, mais pour lire un texte de 1517 et le comprendre, il nous faut la mémoire d'un homme de 1517. Or les mémoires chrétiennes sont de très longues mémoires. C'est un peu cette mémoire du minimum indispensable que je voudrai vous aider à acquérir. Mais cette mémoire, avec sa fabuleuse capacité d'oubli (car une mémoire est faite d'oublis encore plus radicalement que de souvenirs), c'est surtout une logique, une cohérence. C'est elle, cette cohérence, qu'il nous faut retrouver. C'est à sa quête que je vous convie.

1620 est plus paradoxal encore. Dans l'esprit de votre jury, 1620, c'est la Montagne blanche. Du 31 octobre 1517 donc au 8 novembre 1620, 103 ans se sont succédés.

1620, prosaïquement, c'est la guerre. Il y a deux paroxysmes dans les guerres de religion : le premier se situe en Allemagne un peu avant 1550 et en France sensiblement plus tard de 1580 à 1595 ; le second, c'est la guerre de Trente ans. La guerre de Trente ans n'est pas exclusivement, mais essentiellement une guerre de religion. Elle entraîne directement et indirectement le *collapsus* démographique des 800 000 km² de l'espace impérial qui passe de 20 à 7 millions d'habitants, chiffre raisonnable. Le bilan des pertes indirectes cumulées en Europe atteint 16 à 17 millions de morts en une génération. Le récit s'arrêtera donc avant le dernier et le plus sanglant des épisodes belliqueux du temps des Réformes, sans que l'on puisse le lui imputer totalement.

1620, plus simplement, c'est l'effacement de la génération catholique qui a connu le concile de Trente, la plus lente et fructueuse pénétration de l'œuvre du concile qui donne, désormais, à partir des années 30 et 40, l'initiative à la Contre Réforme. Les frontières bougeront un peu ; mais les franges, 1/10^e environ de l'Europe protestante reconquise, le seront exclusivement entre 1610 et 1650. Au delà, plus rien à nouveau ne bouge, les frontières confessionnelles de l'Europe sont coulées dans le bronze.

1620, cependant, n'est pas que cela. Les années 1620-1630 marquent le tournant de loin le plus important de l'histoire moderne. Avec la première loi mathématique de l'univers (la première loi de Képler, 1609), avec la naissance de l'Analyse au point de rencontre de l'algèbre posée sur ses fondements (par Viète † 1603) et de la géométrie, avec l'intuition de la nature écrite en langage mathématique, avec la formulation du principe de l'inertie, la pensée bascule comme elle l'avait fait en Asie mineure au VI^e siècle avant Jésus-Christ, à l'époque de Thalès de Milet, d'Anaximandre, d'Anaximène, de Xénophane de Colophon et des Eléates.

Dans une certaine mesure, la parenthèse fermée un peu après 1620 a très exactement deux mille ans puisqu'elle commence avec les Ioniens et s'achève sur la physique de l'Inertie, sur la philosophie mécaniste et la mathématisation de la science de l'univers.

Ainsi donc, le siècle que nous avons à embrasser en son point focal du rapport au sacré, à l'être, au sens de la conscience et de l'univers, commence en 1516 avec les introductions d'Erasmus à l'édition du Nouveau Testament. Elles formalisent les lois d'une herméneutique tout ensemble nouvelle et retrouvée. L'herméneutique, l'exégèse, entendez l'art de lire un texte depuis l'apparition de l'écriture est le plus nécessaire des arts véritables de la mémoire. 1516-1517, l'apogée d'Erasmus est d'abord cela, le nouveau rapport à notre lointaine mémoire. Or il convient de se rappeler que toute la révélation chrétienne passe par le canal d'une mémoire historique, que la théologie chrétienne est avant tout *sacra lectura, sacra pagina*, qu'elle ne se sépare pas donc d'une herméneutique applicable au Référant sacré aussi bien qu'aux plus anciens Référants de la culture antique profane.

1620-1630, avec les rudiments posés de la science balbutiante, la philosophie mécaniste, nous entrevoyons une culture qui peut par l'illusion d'un absolu commencement imaginer qu'elle est libre de la mémoire. C'est l'illusion de Descartes, quand il quitte le domaine sûr de la science mathématique où il excelle pour la philosophie où il lui arrive de balbutier, ce « maître d'erreurs » disait Voltaire. Notre siècle est tout entier contenu entre un nouveau rapport à la mémoire et un nouveau rapport à l'univers.

Nouveauté, donc rupture, à la surface des choses seulement et l'épiderme des êtres, nouveauté et rupture perçue donc et le plus souvent confessée par les témoins qui remplissent nos *corpus* mais, bien plus fondamentalement, continuité.

Peut-être est-il temps d'entrebaïller la porte de l'anthropologie. Depuis 40 millénaires, 50, 60 mille ans tout au plus que nous savons que nous devons mourir, la structure de notre cerveau avec ses 10^{11} neurones et ses 10^{15} synapses n'a connu aucune mutation. Le savoir nous évitera les chronologies factices qui font naître l'amour sous nous yeux et ordonnent en diachronie ce qui est synchronie.

Pour apprendre à déchiffrer le cœur religieux du XVI^e siècle, il ne faudra pas hésiter à perdre un peu de temps. Perdre du temps, pour mieux le sauver, c'est essayer de retrouver la mémoire de ces hommes qui sont séparés de nous par quinze générations, à peine, et dont nous demeurons, que nous le sachions ou non, si étrangement solidaires.

LIVRE PREMIER

LA MÉMOIRE DE 1517 GRAMMAIRE, REGLES DE LECTURE

Martin Luther avait trente quatre ans en 1517. Erasme, cinquante. Lefèvre d'Étaples, près de soixante ans. Nous sommes à l'origine de nos parents et de leurs parents. Nos souvenirs, nos expériences, nos impressions ont un siècle, au minimum. Les sociétés les plus développées ont les premiers numéros sur l'échelle G.W. Hewes/R. Les sociétés les plus primitives qui portaient sur deux et trois siècles, les civilisations les plus anciennes, les mythes que nous ont transmis les littératures antiques écrites du bassin de la Méditerranée véhiculent une information qui peut remonter à trente et trente cinq millions, une information qui atteint presque l'âge des premières tombes avec rites funéraires explicites du bassin de la Méditerranée, ce sont ainsi les plus anciennes.

Il est tout à fait légitime de chercher le mémoire de la première génération de la Réforme, la génération des hommes qui comme Luther, Carlostet, Melancthon, Fisher, Colet, Thomas More, Erasme, Léon X, avaient vu naître le siècle et recueilli sans doute les indulgences du Jubilé.

Il nous faut une grammaire, une logique. Quand l'instruction fédérale de l'église s'effondre par pays entiers et que tout de forces se trouvent libérées, ce n'est pas l'équipement qui porte enseignement sans la cohérence maintenue. Le XVIIe siècle est plus générateur d'ordre que de désordre. Cet ordre vient de loin. Sa logique est interne. Je vous propose de tenter de la comprendre.

(1) Pierre Chanet, *Histoire de l'Europe moderne*, Paris, Hachette, 1974, p.29-37

(2) Jacques Vallat, *Psychanalyse des rêves*, Paris, Dunod, 1977, 474 p.

Peut-être est-il temps d'entrebâiller la porte de l'anthropologie. Depuis 40 millions, 50, 60 mille ans tout au plus que nous savons que nous devons mourir, le structure de notre cerveau avec ses 10^{11} neurones et ses 10^{12} synapses n'a connu aucune mutation. Le savoir nous éteint les chronologies fictives qui font naître l'amour sous nos yeux et ordonnent en diachronie ce qui est synchronie.

Pour apprendre à déchiffrer le cœur religieux du XVII^e siècle, il ne faudra pas hésiter à perdre un peu de temps. Perdre du temps, pour mieux le sauver, c'est essayer de retrouver la mémoire de ces hommes qui sont repartis de nous par quinze générations, à peine, et dont nous désirerons, que nous le sachions le jour où, nous serons nous-mêmes, d'autres.

LIVRE PREMIER

LA MÉMOIRE DE 1817 GRAMMAIRE, REGLES DE LECTURE

Martin Luther avait trente quatre ans en 1517, Erasme, cinquante, Lefèvre d'Étapes, près de soixante ans. Nous portons en nous la mémoire de nos parents et de leurs parents. Nos souvenirs, nos expériences directes et indirectes ont un siècle, au minimum. Les sociétés les plus démunies, celles qui occupent les premiers numéros sur l'échelle G.W. Hewes/F. Braudel (1), ont une mémoire brouillée qui porte sur deux et trois siècles, les anthropologues prétendent même que les mythes que nous ont transmis les littératures antiques écrites du bassin de la Méditerranée véhiculent une information qui peut remonter à trente et trente cinq millénaires, une information qui atteint presque l'âge des premières tombes avec rites funéraires explicites du bassin de la Méditerranée, ce sont aussi les plus anciennes.

Il est tout à fait légitime de chercher la mémoire de la première génération de la Réforme, la génération des hommes qui comme Luther, Carlstadt, Melancthon, Fisher, Colet, Thomas More, Erasme, Léon X, avaient vu naître le siècle et recueilli sans doute les indulgences du Jubilé.

Il nous faut une grammaire, une logique. Quand l'institution fédératrice de l'église s'effondre par pans entiers et que tant de forces se trouvent libérées, ce n'est pas l'éparpillement qui porte enseignement mais la cohérence maintenue. Le XVI^e siècle est plus générateur d'ordre que de désordre. Cet ordre vient de loin. Sa logique est interne. Je vous propose de tenter de la comprendre.

(1) Pierre Chaunu, *Histoire, science sociale*, Paris, Sedes, 1974, p.24-27.

(2) Jacques Walter, *Psychanalyse des rites*, Paris, Denoël, 1977, 478 p.

Martin Luther avait traité quatre ans en 1517, Erasme, cinquante, L'Esprit d'États-
plus près de soixante ans. Nous portons en nous la mémoire de nos parents et de leurs
parents. Nos souvenirs, nos expériences directes et indirectes ont un siècle, au plus,
un an. Les sociétés les plus démunies, celles qui occupent les premiers numéros sur
l'échelle G.W. Howes/P. Brandel (1), ont une mémoire prolongée qui porte sur deux
et trois siècles, les anthropologues prétendent même que les mythes que nous ont
transmis les littératures sacrées datent du bassin de la Méditerranée véhiculent une
information qui peut remonter à trente et trente cinq millénaires, une information qui
atteint presque l'âge des premières tombes avec elles funéraires explicites du bassin de
la Méditerranée, ce sont aussi les plus anciennes.

Il est tout à fait légitime de chercher la mémoire de la première génération de la
Réforme, la génération des hommes qui comme Luther, Carstadi, Melancthon,
Fisher, Colet, Thomas More, Erasme, Léon X, venaient au monde le siècle et quelques
ans avant les indulgences du Jubilé.

Il nous faut une grammaire, une logique. Quand l'institution théocratique de l'église
s'effondre par pans entiers et que tant de forces se trouvent libérées, ce n'est pas l'équi-
libre qui porte enseigne mais la copérence maintenant. Le XVII^e siècle est plus
générateur d'ordre que de désordre. Cet ordre vient de loin. Sa logique est interne, la
vous propose de tenter de la comprendre.

(1) Pierre Guenn, Histoire universelle, Paris, Seuil, 1974, p. 14-21.
(2) Jacques Walter, Psychologie des mythes, Paris, Denoel, 1977, 478 p.

PREMIERE LEÇON

ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE
ET THEOLOGIE CHRETIENNE

J'hésite entre théologie et règles élémentaires d'anthropologie religieuse. Vous comprenez sans peine la nécessité préalable de quelques notions très simples de théologie. Il y a trente/trente cinq ans, quand des questions de ce type étaient au programme, nos bons maîtres commençaient leur enseignement en rappelant, sourire aux lèvres, *cum grano salis* : « naturellement, ne manquez pas de réviser votre catéchisme. » C'est un fait, nous sommes, nous les sociétés industrielles, de tradition judéo-chrétienne ; sans un minimum de culture biblique, les galeries du Louvre, le portail des cathédrales et les trois-quarts de la littérature classique n'auront bientôt, c'est à craindre, pas plus de sens que les hiéroglyphes de Ramsès avant Champollion. Penchons-nous donc quelques instants pour commencer sur la pierre de Rosette. Cette première leçon, nous pourrions la consacrer à l'ouverture des portes que l'on croit ouvertes, aux choses qui vont tellement sans dire qu'elles vont encore mieux en les disant.



Le religieux a l'âge de l'homme. Certains pensent même qu'il le précède. Ils se trompent. La première manifestation religieuse incontestable a l'âge des premières tombes intentionnelles (1). Elles ont 40 à 45 000 ans. Elles sont communes à *Sapiens Sapiens* et à *Sapiens Neanderthalensis*. Elles témoignent d'un rite funéraire dense, complet, proche de celui que C. Reichel Dolmatoff (2) observe en 1966 chez les Indiens Kogi, tribu de langue chibcha, habitant la Sierra Nevada de Santa Marta dans les montagnes de la Colombie. Ce rite accompagne un discours qui implique que le destin de l'homme n'est pas tout entier dans l'apparence, qu'il existe un au-delà du temps observable, un au-delà de la mort.

Le religieux a donc l'âge de l'homme achevé, avec son cerveau complexe aux 10¹⁵ synapses, le religieux a l'âge de la conscience de la mort, du « savoir que tu mourras ». Le religieux ne se manifeste pas seulement par le rite funéraire complexe, par le rite funéraire entrouvert sur l'au-delà, le religieux se manifeste par le rapport au sacré.

L'homme achevé, c'est non seulement l'homme debout, — « il suffit de rappeler que la position verticale marque le dépassement de la condition des primates, note finement Mircea Eliade (3), on ne peut se maintenir debout qu'en état de veille » — mais

(1) Gabriel Camps, *Manuel de recherche préhistorique*, Paris, Doin, 1979, IX, 455 p.

(2) Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des Idées religieuses*, t.I, *De l'âge de pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1976, p.22.

(3) Mircea Eliade, *ibid.*, p.13.

c'est aussi l'homme orienté. « C'est grâce à la position verticale que l'espace est organisé en une structure inaccessible aux préhominiens en quatre directions horizontales projetées à partir d'un axe central « haut-bas ». Et voici à partir du corps dressé jeté au milieu d'une étendue apparemment illimitée, menaçante, avec un haut et un bas, un avant et un arrière, une droite et une gauche, les bases existentielles des futures géométries dans l'espace. La notion de l'espace est peut-être antérieure à celle de la durée. L'homme achevé est conscient ensemble de l'espace et du temps.

Et c'est à partir de l'espace que surgit le sacré. Le sacré est l'oxygène et l'azote de l'anthropologie religieuse. La donnée la plus incontestable et la plus difficile à cerner de la conscience humaine (4). Mircea Eliade, à la première page de son grand traité, commence son exposé par ce passage capital. Je le citerai donc intégralement (5) :

« Pour l'historien des religions, toute manifestation du sacré est de conséquence ; tout rite, tout mythe, toute croyance ou figure divine reflète l'expérience du sacré et par conséquent implique les notions d'être, de signification et de vérité... il est difficile d'imaginer comment l'esprit humain pourrait fonctionner sans la conviction d'une réalité en dehors du Je, sans la tension irréductible entre le moi pensant et le monde et il est impossible, ajoute Mircea Eliade, d'imaginer comment la conscience pourrait apparaître sans conférer une signification aux impressions et aux expériences de l'homme. La conscience d'un monde réel et significatif est intimement liée à la découverte du sacré. Par l'expérience du sacré, l'esprit humain a saisi la différence entre ce qui se révèle comme étant réel, puissant, riche et significatif et ce qui est dépourvu de ces qualités, c'est-à-dire le flux chaotique et dangereux des choses, leurs apparitions et disparitions fortuites et vides de sens ». Si l'espace nous est donné comme un fluide, il y a dans ce fluide des grains. Le sacré c'est le grain des choses. On mesure du même coup ce que serait une opération de désacralisation réussie. Je reprends la citation de Mircea Eliade : « En somme, le « sacré » est un élément dans la structure de la conscience et non un stade dans l'histoire de cette conscience. Aux niveaux les plus archaïques de culture, vivre en tant qu'être humain est en soi un acte religieux car l'alimentation, la vie sexuelle et le travail ont une valeur sacramentale. Autrement dit, être — ou plutôt devenir — un homme signifie être « religieux ».

« Au fond, du sacré en général, la seule chose qu'on puisse affirmer valablement est contenue dans la définition même du terme : c'est qu'il s'oppose au profane. Dès qu'on s'attache, note Roger Caillois, à préciser la nature, la modalité de cette opposition, on se heurte aux plus grands obstacles ». Le religieux doit être appréhendé en soi globalement. » Un naturaliste qui n'aurait jamais étudié un éléphant qu'au microscope, notait Henri Poincaré, n'aurait pas une notion suffisante de ce curieux animal, la tension sacré profane est presque aussi fondamentale que la tension du moi pensant et de l'univers, du connu et du connaissant, que le petit enfant apprend à discerner dans l'exploration sensorielle de son corps et des objets qui l'entourent. Or le sacré se manifeste d'abord dans l'espace qui nous entoure. On appelle les grains spatiaux du sacré dans l'espace ambiant des hiérophanies. Les plus primitives des hiérophanies sont des lieux marqués par des sources, des pierres, des arbres. Il n'existe pas un espace anciennement habité qui ne soit parcouru, marqué par ces présences anciennes. Le souvenir s'en est transmis au cours des âges, la grande enquête conduite en Europe occidenta-

(4) J'aborde ces problèmes dans la *Mémoire et le sacré*, Calmann Lévy, 1978 et *Histoire et Foi*, France Empire, 1980, p.22 et sq.

(5) Mircea Eliade, *op.cit.*, p.7.

le (France, Italie, Belgique, axe rhénan principalement) par le président Alphonse Dupront et ses élèves (6) montre clairement que cette continuité est parvenue jusqu'à nous. Nous avons visité dans la Sarthe, en 1979, une chapelle, centre d'un culte thérapeutique actif qui nous rattache au moins au néolithique. Des milliers de ces espaces existent encore dans l'Europe industrielle et jusque dans le centre des villes. Les hiérophanies thérapeutiques liées à un accident du sol font partie d'une gamme ouverte, elles ne sont ni les seules ni les plus importantes, elles sont tout au plus les plus faciles à suivre dans la très longue durée.

Cet *excursus* dans un humain quarante fois millénaire a valeur pédagogique. Il est une mise en garde contre un enfantillage propre à l'historiographie de ces dernières années qui consiste à placer dans la succession temporelle ce qui appartient à la nature de l'homme achevé, « un élément dans la structure de la conscience, non un stade dans l'histoire de cette conscience » rappelait justement Mircea Eliade.

Cet *excursus* nous donne la dimension d'un conflit latent qui se manifeste avec une intensité exceptionnelle au XVI^e siècle. Le rapport du christianisme avec l'anthropologie sacrée est par nature conflictuel. Le sacré transcendant judéo-chrétien peut-il accepter, utiliser, informer les réseaux hérités, en un mot, les structures naturelles du Sacré diffus. Le « jahvisme » ne le pense pas, mais le témoignage prophétique montre clairement que le message sans cesse réitéré est fort mal reçu. Le christianisme médiéval se montre fort conciliant, le concile de Trente accepte avec prudence le legs christianisé du paganisme. Les réformateurs retrouvent l'intransigeance des prophètes de l'ancienne Alliance. L'intolérance est particulièrement exacerbée dans les courants protestants issus de l'humanisme. Le Pèlerinage de grâce (1537) dresse une partie de l'Angleterre du Nord (le parti de la Rose blanche) contre la volonté extirpatrice, la rage acculturatrice des catholiques schismatiques henriciens qui se rattachent à la tradition humaniste.

*
* *

Le sacré à l'âge de l'homme, son contenu polymorphe est insaisissable. Le judéo-christianisme constitue une modalité irréductible de l'histoire des religions. A tel point que plusieurs théologiens se croyant à la mode ont prétendu que le christianisme n'était pas une religion et que les églises offraient un champ d'expérience à une tentative de désacralisation.

Pour une histoire comparée des religions qui se confond avec une histoire du sacré, le judéo-christianisme correspond, comme Alain Besançon l'a fort bien rappelé (7), au passage d'un sacré diffus à un sacré concentré, condensé. Alors que le paganisme pulvérise la tension sacré/profane le judéo-christianisme concentre cette tension sur le rapport unique entre le Créateur et l'homme dans l'univers... et sur tous les points où se produit cette émergence : Parole, Eucharistie qui sont actualisation de la présence unique et parfaite en un seul point de l'espace-temps, du Transcendant Incarné pour la totalité de l'espace et du temps.

(6) Mme M.H. Froeschlé-Chopart, *La religion populaire en Provence orientale*, Ed. Beauchesne, 1980, 418 p.

(7) Alain Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Calmann Lévy, 1977, p.16.

La spécificité du judéo-christianisme ne tient pas principalement à la concentration du sacré, le christianisme partage ce caractère avec les autres grandes religions monothéistes ; la spécificité judéo-chrétienne découle plus sûrement de son rapport à l'histoire. Le christianisme n'est ni un savoir, ni une technique de Salut (c'est la caractéristique profonde du bouddhisme), mais l'histoire d'une venue dans l'histoire, le rapport à un événement. Henri Irénée Marrou a bien marqué cette spécificité judéo-chrétienne. A la différence des religions qui offrent un *credo* de propositions intemporelles, qui ouvrent accès à un savoir, le judéo-christianisme annonce la Bonne Nouvelle (en grec l'Évangile) de l'action salvatrice de Dieu totalement transcendant (la transcendance de Dieu est affirmée par le judaïsme, le christianisme et l'Islam) dans l'histoire humaine. L'Évangile selon Saint Luc, comme l'écrit Marrou « cherche à situer dans le temporel vécu le début de la prédication de Jean le Précurseur avec une précision digne de Thucydide : « la quinzième année du règne de l'empereur Tibère, Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée, Philippe son frère tétrarque d'Iturie », la foi chrétienne exige que les événements de la vie de Jésus aient été bien réels, soient des événements historiques situés dans l'espace et le temps. Mais Jésus lui-même n'est que le couronnement d'une plus longue histoire » qui commence avec le grand dérangement d'Abraham, Moïse, la migration du refuge d'Égypte au Sinaï, les rois d'Israël, les prophètes... l'histoire d'un petit peuple du Moyen Orient, proche de la première tombe intentionnelle, du premier grain de blé planté en terre, de la première écriture idéographique et du premier alphabet (8).

Le christianisme est une histoire, mais il n'en est pas moins une religion, puisqu'il établit un rapport avec Dieu qui passe par la reconnaissance du sacré. « N'approche pas d'ici, ôte tes souliers de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte » (Exode 3,5). Telles sont les premières paroles que l'Éternel Dieu, YHWH, dans l'Exode adresse à Moïse ; elles établissent un rapport (*religare* signifie relier) avec ce qui donne l'être et le sens, le sens de l'être, de la vie et de la mort ; elles disent clairement que « Ce » qui donne l'être et le sens est une personne, « Celui qui s'appelle « Je suis » (Ex. 3,14) et plus simplement celui qui a déjà parlé et dont la parole est enfouie dans la mémoire. Après avoir donné le sens de son nom, « Celui qui s'appelle « Je suis », Dieu reprend : «... le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob... » (Exode 3,15).

Deux conséquences découlent de ces caractéristiques. Quel que soit le niveau de diffusion du sacré, la société et la civilisation chrétiennes sont des sociétés et des civilisations profanes. On peut dire, par extension, laïques. Quand, dans des pages classiques de son Rabelais, Lucien Febvre (9) présente le XVI^e siècle chrétien comme une société du religieux diffus, du sacré omniprésent, il le fait dans la perspective courte de l'opposition classique XIX^e-XX^e-Ancien Régime. Pour n'importe quel anthropologue, le XVI^e siècle chrétien est solidaire de la société industrielle face aux sociétés non chrétiennes. La tentation théocratique, variante intellectuelle du sacré diffus, est toujours moins marquée en chrétienté qu'ailleurs (autre lieu et autre temps). Nous verrons plus loin que le fondement philosophique de cette séparation du sacré se situe dans la doc-

(8) Henri Irénée Marrou in *L'Histoire et ses méthodes*. Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1961, p.17.

(9) Lucien Febvre, *Rabelais. Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1942.

trine clef de toute la pensée chrétienne, la doctrine unique, totalement irréductible, sans exemple ailleurs et sans équivalent de la Création.

La seconde conséquence a trait au rapport au temps et au texte.

Puisque le christianisme n'est pas gnose mais histoire, référence non à une doctrine, mais à un vécu, la communication avec le vécu même quand elle passe par un livre (les 72 ou 66 livres du Canon biblique), par un écrit, la relation s'établit par le sens et non par la lettre. C'est la différence essentielle entre le christianisme et l'Islam. On peut traduire la Bible, on ne traduit pas le Coran pour un usage religieux. Le Coran est incréé, il est présence du Transcendant dans l'immanence du vécu, il est intangible, immuable, chaque lettre et chaque mot doivent être reçus dans l'arabe littéral du temps du prophète. Depuis les Septante, la Bible est traduite. La Bible est tradition, elle est la tradition écrite, la tradition ancienne, sous la double inspiration de Dieu Saint Esprit. Dans la Bible comme dans toute la Tradition de l'Église, ce qui est parole de Dieu — toutes les confessions de Foi protestantes du XVI^e siècle affirment en harmonie avec la tradition de l'Église ancienne et médiévale que la Sainte Écriture est Parole de Dieu — ce n'est pas les mots du texte mais le sens du texte. La lecture fidèle au moindre détail, certes, quel que soit le degré d'exigence de littéralisme se fait en esprit et en vérité (St Jean) et « selon l'analogie de la foi » (St Paul). C'est l'histoire et le vécu de l'histoire qui est matière de Foi et moyen de Salut, ce n'est pas le texte lui-même. La Bible est Parole de Dieu, le Coran incréé est présence de l'incréé. La différence est fondamentale.

Puisque le christianisme implique référence à un événement situé en arrière dans la mémoire collective d'un peuple, il est *par nature historiciste*. Un peuple qui n'aurait aucune notion de la mémoire historique devrait acquérir d'abord ce minimum culturel préalable pour recevoir le message chrétien ; ce minimum préalable semble exister d'ailleurs depuis la mutation primordiale de la conscience de la mort attestée par la première tombe intentionnelle dans toutes les cultures humaines. De toute manière, le christianisme entraîne nécessairement un investissement culturel sur la conscience historiofactrice.

On comprend du même coup combien central est l'accès au sens. Au sens d'un vécu, au sens d'une histoire et au sens d'un texte (écrit ou oral) qui relate cette histoire. Au sens propre, la théologie chrétienne est d'abord *exégèse, herméneutique*. Les humanistes chrétiens et au premier chef Erasme dans l'édition du *Novum Instrumentum* en 1516 à Bâle ont insisté sur le rôle capital de l'exégèse. L'exégèse, l'herméneutique constitue, par opposition à la *théologie spéculative systématique* — en quoi excelle l'Université médiévale mère de la théologie scolastique — la *théologie positive*. La place respective de la positive et de la spéculative est au centre de tous les affrontements du XVI^e siècle chrétien.

Exégèse, herméneutique, débat savant. Le christianisme occidental a élaboré lentement du III^e aux XIII^e-XIII^e siècles une exégèse du texte sacré que l'on appelle traditionnellement l'exégèse des quatre sens de l'Écriture. L'*Exégèse médiévale* du Révérend Père Henri de Lubac (10) sera donc désormais notre livre de chevet.

Instrument souple qui va au delà du sens obvie, l'exégèse des quatre sens comme toutes les machines complexes finira par se figer et par laisser échapper l'essentiel au profit de l'accessoire. Les règles en sont fixées au début du XII^e siècle. Chaque passage de l'écriture répondra donc à l'*Historia*, à l'*Allegoria*, à la *Tropologia* et à l'*Anagoria*.

(10) Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, 1959-1964, 4 vol., 366 p. ; 367-712 p. ; 562 p. ; 558 p.

Au départ, il y a l'Histoire, le fait historique, l'allégorie annonce l'avenir. Suivant l'analogie de la Foi, l'Ancien Testament annonce l'Incarnation de Dieu en Christ. Le sens tropologique débouche sur l'éthique, il est exhortation. Quant à l'analogie, au sommet de l'exégèse mystique, elle soulève le voile au delà du temps sur l'éternité du Royaume de Dieu. Appliquée d'une manière mécanique, l'exégèse médiévale a fini par sacrifier le sens littéral au profit des sens dérivés. Après mille ans d'insensible dérive, l'humanisme chrétien est une incitation à une lecture naïve, grammaticale, fidèle à l'histoire. Fidèle donc à l'esprit du christianisme. Mais l'exhortation dépasse rapidement son but. Un de nos meilleurs connaisseurs d'Erasmus le notait récemment au terme d'une analyse fouillée de l'exégèse du Nouveau Testament d'Erasmus: « Que conclure de cette longue analyse de textes? » s'interroge André Godin (11). « Selon les cas, le thème théologique inhérent au mot ou groupe de mots annotés est dilué dans des explications fortement grammaticales, spiritualisantes ou moralisantes, désamorçé par la substitution justifiée philologiquement d'un terme de remplacement introduit dans la nouvelle traduction latine, ramené à de plus justes limites par la prise en compte des figures ou tournures de style qui lui servent de support sémantique, juxtaposés à des considérations d'exégèse technique qui lui enlèvent sa pertinence doctrinale ou au minimum favorisent une pluralité d'interprétations. En somme dans la quasi totalité des exemples analysés, sont à l'œuvre des procédures de minimisation, de contamination, d'affaiblissement ou d'aplatissement théologique ». Il n'y a pas plus progrès que décadence mais oscillation..., l'exégèse est toujours à reprendre. Inlassablement, la quête inépuisable du sens se poursuit d'âge en âge.

La quête du sens n'est qu'un aspect de la commémoration, de l'actualisation d'un vécu qui demeure au-delà de l'immédiat, en deçà de la mémoire. Cette commémoration réactualisante, l'église, communauté des chrétiens, l'obtient par divers canaux. La lecture de la Bible. Dans l'*Enchiridion Militis Christiani*, le petit traité de 1504, *best seller* de l'immense production érasmienne, lu en latin et dans toutes les langues vulgaires de la chrétienté, Erasmus définit ce qui sera la voie d'accès royal au piétisme protestant, la lecture et la méditation quotidienne de l'Écriture et plus particulièrement des Évangiles et des Épîtres. André Godin (12) résume : « Le Christ fait tellement corps avec son enseignement, la personne de Christ avec l'enseignement que les Évangélistes ont recueilli que l'Évangile écrit continue jusqu'à la fin des siècles de nous délivrer sa présence réelle, sa personne « plus efficacement vivante peut-être que durant sa vie terrestre ». Par l'attestation du Saint Esprit, la lecture pieuse et méditante des Évangiles rend le Christ présent en ces instants de la vie du chrétien appelés à nourrir au-delà de la mort l'éternité participée à laquelle tous sont appelés en Christ.

Mais la lecture n'est qu'un moyen, un moyen tardif, car il suppose des techniques, papier, imprimerie et un investissement culturel (alphabétisation et aptitude à la lecture courante) qui n'a pas de commencement de réalisation avant le XVI^e siècle. Bien antérieurement et simultanément à la lecture pieuse, l'église a d'autres moyens. La Parole de Christ n'est pas faite pour être lue, elle est faite pour être prêchée. Comme elle a été prononcée. Marcel Jousse (13) a montré combien dans l'araméen qui était employé en Palestine au premier siècle, cette parole avait été mimée et parlée. C'est une

(11) André Godin. *Humanisme et Patristique. Erasme lecteur d'origine*, Paris, Thèse Paris IV, 1979, 2 vol., 904 p., t.I, p.254.

(12) André Godin, *op.cit.*, p.63.

(13) Marcel Jousse, *L'Anthropologie du geste, la manducation de la Parole*, Gallimard, 1974, 410 p. ; 1975, 288 p.

parole dite qui a été portée par des mémoires ; qui est passée de nombreuses fois de la bouche à l'oreille et de l'oreille à la bouche, avant que d'être consignée dans l'Écriture canonique reconnue ensuite par l'église unanime comme Parole divine. Il est normal que cette parole parlée soit à nouveau parlée. La prédication de la Parole de Dieu fait partie des canaux privilégiés de la commémoration, de l'actualisation, de l'Incarnation historique et pourtant présente, éternellement présente du Christ à son peuple et au monde. La prédication est la meilleure garantie contre la tentation de la lecture littérale contre une talmudisation voire une coranisation de la Parole écrite qui reste une Parole vivante, témoin vivant de la présence d'un éternellement vivant.

Mais la prédication est un luxe. Elle a porté l'église des premiers siècles, elle a déserté l'église médiévale avant la restauration au XIII^e siècle des ordres mendiants. Pendant les ordres mendiants n'ont pas suffi à saturer l'immense besoin de la commémoration, de la réactualisation par la parole prêchée. La prédication sera un des secrets du succès de la Réforme. Comment expliquer sans ce besoin longtemps non satisfait les trois heures de prédication quasi quotidienne de la Genève calvinienne ? Roger Stauffenegger (14) montre qu'au milieu du XVII^e siècle, l'ardeur prédicante de Genève est à peine entamée. La prédication, en dépit de l'effort louable du Concile de Trente, restera un luxe dans la Chrétienté catholique paysanne sinon dans cette catholicité urbaine qui se met au XVII^e siècle au diapason des prédications de carême et des missions.

La communication avec la passion du Christ, la remémoration, la commémoration de la présence à l'histoire dans l'éternel présent de la Résurrection, l'église l'obtient aussi par le geste unanime sacrement et pérégrinations, par le geste de la prière des mains et des pieds et par le geste sacramentel qui exige, à la différence des pèlerinages de la Chrétienté populaire, la présence tutélaire de l'église institution.

Je laisse le pèlerinage. Du septennaire contesté au XVI^e siècle par les Réformateurs, deux sacrements émergent, le baptême et l'eucharistie.

De tous les sacrements, le baptême est le plus intensément et unanimement vécu. Sacrement dans la primitive église, quand le baptême est baptême d'adulte par immersion, de la participation à la mort et à la résurrection du Christ, sacrement de la purification et de l'entrée dans l'alliance de l'enfant par l'enfant, don de Dieu rendu à Dieu pour le temps et l'au-delà du temps. La force et la grandeur du baptême tel qu'il est vécu dans la Chrétienté médiévale découlent du fait qu'il est donné à l'enfant sans que sa conscience n'intervienne. *Il est donc geste pur*, geste témoin du pouvoir salvateur que Dieu a délégué à son peuple, à son église. L'empressement au baptême est unanime, sans faille.

L'eucharistie est l'autre sacrement unanime. Commémoration de la Cène (le repas) pris par le Christ avec ses disciples le soir du jeudi saint qui précède la Passion, l'Eucharistie, la Sainte Cène est le signe de la présence, à chaque instant du temps, du Christ ressuscité. La Chrétienté a été fascinée par le mot très fort du Christ : « Hoc est corpus meum », ceci est mon corps. Ceci est mon corps s'est détaché. Avec la fraction du pain, l'hostie que le prêtre élève au-dessus de lui au moment de la partie du canon de la messe dite élévation.

(14) Roger Stauffenegger, *Eglise et société. Genève au XVII^e siècle*, Paris, Sorbonne thèse 1980, 1080 p., tableaux, cartes et graphiques.

Le *Hoc est corpus meum* a pris tant de poids au cours de l'histoire de l'église qu'il a fini par faire éclater la communion, c'est-à-dire le repas eucharistique pris en commun avec le Christ invisible et présent.

Le pain et le vin, moyen, signe de la présence du Christ qui se donne aux siens... se détachent et deviennent après les paroles de la consécration l'objet d'un culte à part. Le pain, non le vin, car le vin se consomme. Progressivement le vin réservé aux célébrants s'efface et il n'y a plus que le pain. L'hostie, c'est-à-dire la fraction de pain azyme — entendez sans levain, car le jeudi saint se situait pendant la Pâque juive et le repas de la Cène fondatrice avait été célébré avec du pain sans levain en raison du rite même de la Pâque — l'objet utilisé n'est pas non plus sans importance. L'hostie est ronde, translucide, elle n'est pas une nourriture habituelle, elle efface donc la notion d'un repas que l'on prendrait avec les frères et le Christ présent comme l'anticipation du banquet éternel du Royaume de Dieu, mais elle est vraiment le corps du Christ, Dieu présent parmi les hommes.

Il s'ensuit que personne n'ose plus l'approcher sans crainte et tremblement, que la manducation de l'hostie devient en pratique le privilège du prêtre et que la masse du peuple qui communie très rarement en dépit des canons sauf *in articulo mortis* se contente d'adorer à distance face contre terre ce symbole vivant de la présence éternelle du Transcendant Incarné au milieu de son peuple, du troupeau de son pâturage, comme le dit le psalmiste.

L'eucharistie se concrétise donc dans un geste : révérence du contact dans la bouche, révérence de la présence lointaine reçue à travers la vue, l'ouïe (la clochette) et l'odorat (l'encens). Le christianisme de la longue continuité est tout pétri de geste. Geste fort du sacrement centré sur l'unique essentiel, geste accompagnateur des piétés adjacentes qui vont du culte de la Vierge, Mère du Christ donc Mère de Dieu au cœur donc du mystère, aux multiples cultes thérapeutiques qui sont récupération naïve des *hiérophanies* immuables depuis la première occupation du sol.

L'attitude du christianisme à l'égard de ces gestes est oscillante, elle va du rejet farouche à l'acceptation sans discernement.

Le rejet farouche vient des fortes mises en garde de l'Ancien Testament, du plus vieux fonds donc de la Révélation judéo-chrétienne. Elle découle de la formulation du premier commandement du décalogue d'Exode 20,4 : « Je suis l'Éternel ton Dieu, Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face, Tu ne te feras pas d'images taillées, ni de représentations quelconques des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre et dans les eaux plus bas que la terre ».

Le rejet farouche répond en général à des excès. Le plus célèbre de ces mouvements se situe à l'Est, dans l'église grecque, lors de la crise iconoclaste. « L'image offre, note Gilbert Dagron (15), un excellent exemple de ce lent et profond travail d'où naît une civilisation originale. Elle est un des rares biais par lequel nous pouvons atteindre le niveau des pratiques religieuses dans cette Byzance qui se caricature elle-même... et mesurer tout un champ d'expérience et d'expression qui va de la dévotion la plus populaire jusqu'à la justification théologique la plus raffinée, dont la crise iconoclaste, ce grand doute de plus d'un siècle sur la légitimité du culte des images (726-

(15) Gilbert Dagron in *Histoire vécue du peuple de Dieu*, Privat, 1980, t.I, p.134.

843) marque le sommet ». La crise iconoclaste qui se reproduit au XVI^e siècle, aux Pays-Bas notamment, et dans tout l'axe rhénan est née au VIII^e siècle, à Byzance, d'un conflit entre l'impérieux besoin du geste de piété et le sentiment raisonné ou instinctif de l'impossibilité de toute représentation de Dieu. (16)

En vérité, tout a été dit à Byzance pour ou contre. La sensibilité vétérotestamentaire et les exigences de la Transcendance du côté de la réserve gestuelle, du primat de la Parole et de l'intelligence claire et de l'esprit, les exigences du temps nouveau de la grâce. Les défenseurs byzantins de l'image ont tout dit, opposant au temps périmé de la loi (l'Ancien Testament) le temps nouveau de la grâce... » Enfin et surtout, l'argument décisif de l'Incarnation. En s'Incarnant, le Dieu transcendant n'a-t-il pas du même coup divinisé le geste et le recours sensible. «... en vérité, proclame le Synodikon de l'orthodoxie en 843, les ennemis qui avaient outragé le Seigneur et déshonoré le saint culte qui lui est rendu dans les saintes images, les ennemis exaltés et enorgueillis par les impiétés, le Dieu des merveilles les a brisés, et il a précipité à terre l'insolence des apostats... » et plus fondamentalement « Ceux qui confessent l'avènement dans la Chair de Dieu le Verbe en parole, de bouche, de cœur et d'esprit, par l'écriture comme par les images, éternelle leur mémoire ! Ceux qui admettent verbalement l'incarnation de Dieu le Verbe, mais ne souffrent pas de la voir en image et de ce fait feignent de l'admettre en parole mais renient en réalité notre salut, qu'ils soient anathèmes ! » En un mot, comment au nom d'une supériorité de l'esprit pourrait-on rejeter le sensible que Dieu par son incarnation a divinisé ?

Le geste comme la lecture de l'Évangile et la prédication de la Parole... et par excellence le geste manifeste dans le sacrement est un moyen de faire émerger au présent l'unique accompli une fois pour toutes en un point de l'espace et du temps pour la totalité de l'espace et du temps. On comprend que le geste comme le sacrement que la Parole comme l'exégèse de l'Écriture soit lieu de tensions et d'oscillations dans la quête d'un équilibre qui est toujours à réinventer. La crise du XVI^e siècle ouvre ensemble tous les débats.

Le Sacré, la communication à travers une mémoire historique et une culture avec un lieu privilégié de l'espace et du temps. Même si le christianisme n'est pas une gnose, il n'exclut pas un savoir. Ce savoir est contenu dans la *révélation*. La révélation est une notion commune à toutes les grandes religions monothéistes. Elle découle d'une expérience commune à tous les hommes. A savoir que la connaissance rationnelle et que l'expérience commune des sens ne donnent pas le sens de l'être, de l'existant, de la vie et de la mort. Ou, plus exactement, que l'enseignement de l'expérience et de la raison ne donnent sur le sens de l'être, de l'existant, de la vie et de la mort qu'une réponse incomplète, brouillée, partielle, contradictoire. Cette constatation conduit à deux conséquences. La première est ce que la théologie chrétienne appelle la révélation naturelle ou universelle. Le commencement de réponse commune à tous... à partir de la raison de l'expérience sensible... constitue en effet ce que la philosophie chrétienne désigne sous l'expression de révélation universelle, voire naturelle. Cette révélation universelle nourrit la première partie, le *De Deo Uno* de la *Somme théologique* de St Thomas d'Aquin et de toutes les sommes de la scolastique médiévale.

La révélation naturelle à son tour en raison de l'incapacité constatée de l'étreinte totale du sens, conduit à *a priori* d'un ailleurs, d'un *locus* spécifique, d'un supplément d'information, d'une parole prononcée — et pour les chrétiens d'une Parole Incarnée

qui donne la suite du discours tronqué. On appelle par opposition, cette révélation, révélation propre, par excellence, la révélation particulière ou la Révélation surnaturelle. La part respective des deux révélations varie presque à l'infini dans la pensée chrétienne, elle va de la tragique rupture dans la tradition augustinienne dramatisée encore par Luther à la quasi continuité de la sage construction thomiste qui place sur une ligne droite ascendante nature et surnature, à l'atténuation du surnaturel dans l'humanisme chrétien d'Érasme, ou à la nette distance qui marque l'orthodoxie calvinienne.

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas de christianisme sans la notion centrale principielle de révélation. Quel est donc le contenu de la révélation ?

Le contenu et le contenant. Je laisse pour le moment – car c'est presque tout le débat Réforme/Contre-Réforme, Écriture et Tradition..., *Sola Scriptura* et tradition apostolique totalisant Écriture et traditions – le débat du contenant. Il est passionné et relativement secondaire, car les chrétiens sont à tout prendre bien plus unanimes sur le contenu que sur le mode de transmission du contenu.

Il existe un thème religieux central, un thème religieux central implicite ou explicite dans tous les systèmes de pensée. J'en emprunte l'évidence à un grand philosophe néerlandais mort récemment et qui fut, bien qu'encore peu connu, un des penseurs les plus importants de ce temps ; Herman Dooyeweerd (1890-1977) (17) est l'auteur de la philosophie dite de l'idée de loi. Professeur à la Faculté libre d'Amsterdam, il représente, lui et ses disciples américains le courant très vivant du néo-calvinisme point de départ d'un « revival » dans le protestantisme majoritaire des pays du Nord.

Dooyeweerd note qu'il existe un motif central dominant de nature religieuse au sens où nous l'avons entendu nous-même de radical, de fondamental, de sacré, au sein de toute pensée élaborée, cohérente, ayant dépassé l'expérience naïve. Le motif forme/matière à partir des Ioniens domine la pensée grecque antique, il se christianise partiellement, du moins en apparence (Dooyeweerd est plus sensible à la paganisation qu'à la survie du motif chrétien) dans le motif nature/grâce (nature/surnature) de la pensée médiévale occidentale, pour laisser la place au motif de la nature et de la liberté dans la philosophie humaniste moderne.

Le motif central de la révélation chrétienne contenue dans la Bible est le seul motif tripartite de la pensée théorique (tous les autres systèmes, nous l'avons vu, sont binaires). Il est le motif de la Création de l'univers par Dieu, de la Chute de l'homme dans le péché, et de la Rédemption intervenue en Jésus-Christ.

La création est une notion qui n'existe nulle part ailleurs en dehors du judaïsme, du christianisme et de l'Islam. La création *ex nihilo* par un Dieu personnel découle des trois premiers mots de la Bible, *Bereshith Bara Elohim*. La création a été pendant cinq siècles au moins la pierre d'achoppement, le scandale permanent, le lieu d'affrontement perpétuel avec la pensée grecque. Si la question trouble périodiquement les savants aux premiers siècles, aux XII-XIIIe siècles, à la fin du XVIe à nouveau, elle échappe totalement à la masse. Pour le petit peuple chrétien la création de rien, la venue à l'être de l'Univers à partir de l'acte libre d'un Dieu personnel paraît tellement évidente, qu'au

(17) Herman Dooyeweerd accessible en traduction anglaise dans *A new Critique of theoretical thought*, 4 vol. 2 tomes, *Presbyterian and Reformed Publishing Company*, 1969, XXXIX, 566 p., XXVII, 598 p. ; XXXIII, 784 p. ; IV, 257 p. ; on peut se reporter sur la pensée de Dooyeweerd et de l'école d'Amsterdam à l'énorme thèse d'Alain Probst, *Le problème de la philosophie chrétienne. L'idée de Loi et le problème du point de départ radical dans la philosophie d'Hermann Dooyeweerd*, Dijon, 1980, thèse de philosophie, 750 p. (3 800 000 signes).

contact avec les civilisations et les cultures des nouveaux mondes, les « conquérants » temporels et spirituels feront constamment le contresens. Ils imagineront dans les panthéons païens des nouveaux mondes des principes personnels créateurs. Ils seront ensuite choqués de constater que l'unique créateur qu'ils avaient créé aux autres n'existant nulle part ailleurs qu'en leur savoir.

Aucune notion n'est plus importante, aucune n'est plus spécifique, aucune n'est plus lourde de sens et riche de conséquences. Elle s'est heurtée au motif fondamental de la pensée méditerranéenne dominante caractérisée par le motif forme/matière. Alain Probst (18) reprend dans ses grandes lignes la démonstration de Dooyeweerd. La spéculation en Grèce est issue de la rencontre de deux courants, la synthèse est donnée par Aristote. En 1517, la chrétienté a quinze siècles de dialogue avec Aristote. Ces deux courants sont le courant pré-homérique qui divinise la nature et le courant classique qui divinise la culture. L'ancienne religion pré-homérique de la vie était caractérisée par la déification du fleuve éternellement mouvant de la vie, issu de la terre originelle ou terre-mère et incapable de produire une forme stable dominant le courant du fleuve. De ce fleuve jaillissent des générations d'êtres transitoires... qui ne possèdent pas la force de persévérer dans leurs formes. Arthur Koestler (19) condense ce long moment de la pensée dans l'image d'un balancier entre l'eidos et le schéma, la matière et la forme, la pensée oscille du tout est matière des Ioniens au tout est forme de Pythagore. Posées face à face, la matière et la forme sont les deux aspects de l'être. Elles sont l'être. Le monde a l'être en soi. La création est totalement exclue de la pensée grecque.

Les conséquences culturelles de l'idée de création sont presque infinies. La création permet la transcendance de l'Être créateur. Il est tout ailleurs, tout au delà de tout, tout différent, en dehors de l'espace et du temps, donc totalement libre. Mais le monde de son côté est libéré de la présence de la qualité supérieure du sacré. De ce fait, la création permet un domaine de l'erreur, de la recherche, elle implique la possibilité d'un savoir non religieux, vraiment profane, d'un domaine de l'erreur anodine, la recherche tâtonnante d'une vérité partielle par ratures successives. Dans l'histoire des sciences, les deux tournants essentiels reconnus par les spécialistes comme les plus importants, ceux du XIV^e et du XVII^e siècle correspondent à une formulation particulièrement abrupte de la doctrine de la création. La doctrine de la création permet la juxtaposition en parfaite harmonie de ces deux données immédiates de notre conscience : la réalité objective de l'univers et la conscience de notre liberté.

L'existence d'un champ de liberté est concrétisée dans la doctrine de la chute. La chute, c'est la liberté créée, la liberté saisie dans le mauvais usage de la liberté. Le mal est intégré sans être imputé, comme dans les philosophies monistes, à l'être en soi.

La Rédemption, c'est l'action réparatrice de Dieu qui par l'Incarnation comble la distance de sa Transcendance. Dieu peut être présent, se donner à connaître sans rien perdre de la Transcendance du Tout Autre.

Est-il besoin de rappeler que cette séquence création, chute, rédemption est unique sans aucun équivalent, dans la pensée humaine ?

*
* *

(18) Alain Probst, *op.cit.*, p.365.

(19) Arthur Koestler, *Les Somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions de l'univers*. Calmann Lévy, 1960, p.23.

Les trois termes en sont indissociables. En 1517 le motif central de la Bible n'a pas besoin d'être explicité. Il est partout. Il informe les moindres recoins de la pensée de l'art de la sensibilité.

Pour la génération de 1517 la création ne fait pas problème. Contestée au début du XIII^e siècle, au sommet de la pensée universitaire scolastique, elle a été réaffirmée avec force par St Thomas. Le thomisme a jeté un pont entre le motif binaire de la pensée antique et le motif ternaire de la pensée chrétienne. Le motif nature/grâce s'insère et finit par se surimposer au motif central de la Révélation chrétienne, Création, Chute, Rédemption. La création de toute éternité proposée à la fin de sa vie par St Thomas d'Aquin permet, en apparence, de maintenir l'essentiel de la Création, sans rien larguer de la philosophie grecque. Avant la fin du XV^e siècle, la création n'est contestée par personne. Elle ne fait l'objet d'aucun débat. La sémantique confirme le calme des esprits. La création est employée indifféremment pour désigner l'action créatrice de Dieu (sens technique actif) et l'ensemble du *cosmos* (sens vulgaire passif).

Toutes les tensions éclatent autour du deuxième et du troisième terme du motif central de la pensée chrétienne. La chute et la Rédemption : le péché et le salut.

A cet égard, il existe une grande différence entre le débat du XVI^e siècle et les débats des premiers siècles et du XIII^e siècle. Le problème de la création maintient l'homme dans son milieu naturel. Le problème de la création s'est posé à des sociétés où l'individualisation était moins poussée. Il se posera à nouveau quand l'accroissement du volume de l'information fera éclater la représentation de l'univers. Le XIX^e siècle est fasciné et le XX^e plus encore par le poids de l'univers.

Le XV^e et le XVI^e siècle occidental ne pensent que l'homme, ne pensent qu'à l'homme. Les tensions se produisent autour du péché, de la liberté, du salut. La mort donne une fois de plus le sens de la vie. L'eschatologie de la mort a pivoté au XII^e et au XIII^e siècles (20). Le destin après la mort a toujours été individuel et collectif, comme la vie elle-même, le jugement a toujours existé, dans la représentation chrétienne de l'au-delà. Tous les éléments existent fondamentalement au départ mais l'accent tonique se déplace. Il n'est pas douteux que tous les facteurs jouent à partir du XII^e siècle dans le sens d'une individualisation renforcée dans le cadre d'une société moins fruste et moins fragile. Philippe Ariès a parlé joliment d'un supplément de biographie. Le jugement s'est rapproché, la comptabilité des œuvres se fait plus pressante, la requête est précise et personnelle.

Le mariage tardif introduit le choix réciproque des conjoints, le coude à coude de la ville rend appréciable le luxe d'un commencement d'intimité. Tout incite à un sentiment plus aigu de soi. Or la connaissance de soi-même, cette vertu antique que Tomas a Kempis réintroduit (1420) dans *l'Imitation de Jésus-Christ*, le deuxième *best-seller* après la Bible de la Chrétienté, la connaissance de soi-même, c'est la prise de conscience du mal et de la mort en soi, c'est la conscience aiguë, dramatique, omniprésente du péché.

Jamais l'homme chrétien ne s'est su aussi fortement et unanimement pécheur, mortel, indigne de la grâce et du pardon qu'au XV^e et au début du XVI^e siècle. Jamais l'aspiration à la vie éternelle, à la vie pleine sans borne, au-delà de la mort vaincue ne s'est heurtée avec autant de force à la conscience de la finitude, du mal, du péché en soi.

(20) Pierre Chaunu, *La Mort à Paris*, 1978, Fayard, 550 p.

Dans ces conditions, les anciennes techniques du salut, du salut qui découle de l'action salvatrice de Dieu en Christ se sont révélées tragiquement insuffisantes.

Si la crise se produit, elle ne se produira pas sur le problème technique de la transmission du contenu de la révélation (écriture/tradition) mais sur le problème de la liberté et du salut (serf arbitre et salut par la Foi). Et accessoirement sur la mise en cause de l'institution, qui en découle.

DEUXIÈME LEÇON

DE L'ESPACE ET DU TEMPS

Le fait est que les conditions les meilleures techniques du fait, au sein des écoles de l'époque, ont permis de soulever des problèmes d'importance capitale.

Si la crise se prolonge, elle ne se produira pas sur le problème technique de la création du contenu de la révélation (écriture, tradition) mais sur le problème de la vérité de la révélation et sur la foi. Par conséquent, sur la mise en œuvre de la révélation et de la doctrine. Les conditions de la révélation ont été créées par la révélation elle-même et se sont terminées au moment de la Révélation chrétienne, Création, Chute, Rédemption. La Révélation a été proposée à la fin de la vie par St. Thomas d'Aquin, permet de l'apparence de l'existence l'essence de la Création, sans rien laisser de la philosophie grecque. Avant la fin du 15^e siècle, la création n'est contestée par personne. Elle ne fut l'objet d'un débat. La création est confirmée par le calice des exploits. La création est omnipotente et souverainement peut déjouer l'action créatrice de Dieu (sans technique artificielle et l'essence de certains faits vagues passés).

Toutes les tentatives de création de la création et du troisième terme de la création central de la pensée chrétienne. La chute et la Rédemption : le péché et le salut.

À cet égard, il existe une grande différence entre le début du XVI^e siècle et les débuts des premiers siècles et de la fin du XIII^e siècle. Le problème de la création incline l'homme dans son milieu naturel. Le problème de la création s'est posé à des sociétés où l'individualisation était moins poussée. Il se posera à nouveau quand l'accroissement de volume de l'information fera éclater la représentation de l'univers. Le XIII^e siècle est fasciné et le XXI^e plus encore par le poids de l'univers.

Le XVI^e et le XVII^e siècle occidental ne pensent que l'homme, ne pensent qu'à l'homme. Les tensions se produisent autour du péché, de la liberté, de la mort. La mort donne une idée de plus le sens de la vie. L'escatologie de la mort a pivoté au XIII^e et au XIV^e siècles (20). La destinée après la mort a toujours été individuel et collectif, comme la vie elle-même, le jugement a toujours existé, dans la représentation chrétienne de l'homme. Tous les éléments existent fondamentalement au départ mais l'accent tonique se déplace. Il n'est pas douteux que tous les facteurs jouent à partir du XII^e siècle dans le sens d'une individualisation renforcée dans le cadre d'une société moins frivole et moins fugitive. Philippe Ariès a parlé joliment d'un déplacement de biographie. La figure humaine est représentée, la comptabilité des œuvres se fait plus personnelle, la requête est plus individuelle.

Le message tardif introduit le chaos réciproque des concepts, le poids à côté de la vérité est appréciable le luxe d'un contre-concept d'importance. Tous incite à un sentiment plus sage de soi. Or la connaissance de soi-même, cette vérité unique que Thomas a exprimé théologiquement (1420) dans l'Introduction de *Summa contra gentes*, lorsqu'il se réfère à la Bible et à la Chasteté, la connaissance de soi-même, c'est la connaissance de soi-même et de la mort en soi, c'est la conscience signifiante, découverte, connaissance du péché.

Le message chrétien ne s'est en effet fortement et universellement répandu, non pas de la grâce et du pardon qu'au XVI^e et au début du XVII^e siècle. Jamais un homme n'a été en mesure, à la vie pleine sans borne, au-delà de la mort vaine ne peut être en mesure de faire à la conscience de la finitude, un mal, du péché en

A partir du moment où nous venons nous le réclamer, nous trouvons partout, que les éléments d'une meilleure compréhension, il fallait prendre du champ. Il me semble que l'histoire a le droit et le devoir de la synthèse raisonnée. Or nous sommes vraiment dans le cadre de la méthode de synthèse, dont on dit parfois qu'elle doit être payée par une vie d'analyse. Les 100 000 titres auxquels le fidèle s'adresse fournissent substantiellement les longues heures d'analyse.

Je suis personnellement agréablement surpris par un type de construction tribunaire dans l'historiographie du Temps des Mérovingiens de l'Est. Quand on ouvre le chapitre des influences, on l'ouvre très timidement. On ne se livre pas à une saine enquête du XVI^e siècle. Il est totalement excité que l'aveugle ne voit pas que l'aveugle ne voit pas.

DEUXIEME LEÇON

DE L'ESPACE ET DU TEMPS

On a dit que l'histoire est une science de l'espace et du temps. C'est ce qui est le propre de toute anthropologie du sacré (l'anthropologie du sacré est l'anthropologie religieuse). On attribue à l'anthropologie religieuse ce qui est totalement spécifique au fait chrétien. Voilà pourquoi l'on ne cherche jamais de champ et vous en traitez dans un piléage qui sera, je le sais, toujours celui de plus patients de mes auditeurs.

Je voudrais aborder aujourd'hui le problème des lieux, les limites spatio-temporelles et limites de contenu.

L'espace d'abord et le temps à la fin.

L'espace, nous l'avons rencontré déjà sous le sacré. Les plus anciennes mentalités religieuses du sacré quadrillent le sol d'un espace sacré. A la limite, il n'est pas une seule petite paroisse (une des 150 000 paroisses de la chrétienté latine occidentale) qui n'ait au moins une source, un arbre, une pierre levée, une borne qui n'établisse le contact avec l'espace sacré. La carte des hydrophobies est à faire, mais n'est encore que des lambeaux, l'espace le plus sacré nous étant à une certaine qui est de moyenne cinq fois millénaire (plus dans la zone méditerranéenne). Mais vous rappelez que la cellule paroissiale, la cellule dans la chrétienté non méditerranéenne des 100 150 lieux, des 250/300 lieux dans la chrétienté méditerranéenne est l'unité de production et l'unité fondamentale de sociabilité (le premier cercle de nos typologies) (1) tout comme elle est l'unité fondamentale du rapport au sacré et de la vie religieuse plus spécifiquement chrétienne qui est un rapport au temps par la mémoire. Parce qu'elle relie et en

(1) Pierre Clément, *Histoire, science sacrée*, 1974, Paris, 436 p.

A partir du moment où nous visons moins le récit que vous trouverez partout, que les éléments d'une meilleure compréhension, il fallait prendre du champ. Il me semble que l'histoire a le droit et le devoir de la synthèse rationnelle. Or nous sommes vraiment dans le cadre de la minute de synthèse, dont on dit parfois qu'elle doit être payée par une vie d'analyse. Les 100 000 titres auxquels je faisais allusion fournissent surabondamment les longues heures d'analyse.

Je suis personnellement accablé par un type de confusion habituelle dans l'historiographie du Temps des Réformes de l'Église. Quand on ouvre le champ des références, on l'ouvre très timidement. Il est rare que l'avant aille au-delà du XVe siècle. Il est totalement exclu que l'avant et l'après soient accompagnés d'un ailleurs. Or on aboutit, en raison de « cette myopie spatio-temporelle » (pardonnez le néologisme) à une double confusion. On attribue couramment au fait chrétien ce qui est le propre de toute anthropologie du sacré (je préfère dans ce sens anthropologie du sacré à anthropologie religieuse). On attribue à l'anthropologie religieuse ce qui est totalement spécifique au fait chrétien. Voilà pourquoi j'ai cru devoir prendre du champ et vous entraîner dans un pèlerinage qui aura, je le sais, surpris, même les plus patients de mes auditeurs.

*
* *

Je voudrais aborder aujourd'hui le problème des limites, limites spatio-temporelles et limites du contenu.

L'espace donc et le temps d'abord.

L'espace, nous l'avons rencontré déjà avec le sacré. Les plus anciennes manifestations du sacré quadrillent le sol d'un réseau serré. A la limite, il n'est pas une seule cellule paroissiale (une des 160 000 paroisses de la chrétienté latine occidentale) qui n'ait au moins une source, un arbre, une pierre levée, une borne qui n'établisse la continuité par l'espace entre la vie religieuse des hommes du XVIe siècle et celle de leurs lointains ancêtres du néolithique. La carte des hiérophanies est à faire, nous n'en avons que des lambeaux, l'espace le plus concret nous réunit à une continuité qui est en moyenne cinq fois millénaire (plus dans la zone méditerranéenne). Dois-je vous rappeler que la cellule paroissiale, la cellule dans la chrétienté non méditerranéenne des 100/150 feux, des 250/300 feux dans la chrétienté méditerranéenne est l'unité de production et l'unité fondamentale de sociabilité (le premier cercle de ma typologie) (1) tout comme elle est l'unité fondamentale du rapport au sacré et de la vie religieuse plus spécifiquement chrétienne qui est un rapport au temps par la mémoire. Puisqu'elle retient en

(1) Pierre Chaunu, *Histoire, science sociale*, 1974, Sedes, 438 p.

moyenne 90 % de la production, puisqu'elle fournit pour 50 % les conjoints (40 % des conjoints non issus de la paroisse proviennent des paroisses immédiatement circumvoisines), il est normal que la paroisse soit autour des clochers de pierre et de bois dressés du XIe au XIIIe siècle le lieu fondamental du rapport collectif à Dieu.

Voilà pour l'espace au ras de la vie, reste l'espace en survol. Le fait majeur est celui des limites de la chrétienté. Le judaïsme depuis le Ve siècle avant J.-C., le christianisme depuis la prédication paulinienne ont une vocation à l'universel. Le problème fondamental est donc d'abord celui de l'échec relatif de cette vocation à l'universel.

Au début du XVIe siècle, le christianisme est, dans l'ensemble, étroitement limité à la moitié Nord et Nord-Ouest du bassin de la Méditerranée, basculée vers le Nord. La chrétienté latine occidentale se confond avec ce que j'ai appelé jadis le monde-plein.

Notez bien que chrétienté implique une notation spéciale. La chrétienté, c'est l'espace des chrétiens, l'ensemble des lieux que peuplent et contrôlent les chrétiens. Cette notion a pris corps dans l'Empire romain à la fin du IVe siècle — l'empire théodosien plus et mieux que constantinien — elle l'emporte au VIII-IXe siècle, dans la lutte armée contre le sarrasin et le saxon, au moment de l'invasion normande. La chrétienté est évidente au XIe siècle, quand se forme le réseau des paroisses denses, s'opère la montée démographique et que se prépare la première croisade. La chrétienté est née de l'Islam, de la perte de la moitié sud de l'espace que l'église chrétienne pensait s'être acquis.

La formation de l'espace chrétien mérite que nous nous y arrétions un instant encore. Le christianisme apparaît au berceau de l'humanité nombreuse. A l'endroit de la première tombe, de la première ville et du premier grain de blé, au lieu géométrique de nos plus fondamentales mutations. A partir de là il a diffusé à l'Ouest, au Sud et à l'Est. Il ne semble pas qu'il ait vraiment réussi la percée au Sud et à l'Est. Il ne reste plus grand chose du christianisme monophysite en Afrique, nestorien en Asie, à la fin du Moyen-Age. La diffusion s'est faite dans toutes les directions suivant toutes les routes, mais elle n'a réussi qu'en un lieu, l'espace politique, économique et surtout culturel de l'empire romain. Ce que nous entrevoyons, aujourd'hui, du choc arabe sur l'empire byzantin — à travers notamment les cartes du monophysisme, de l'iconoclasme et de l'Islam — semble montrer que la diffusion de l'Islam s'est faite là où le christianisme orthodoxe avait mal pénétré, là où comme en Syrie, en Afrique du Nord peut-être même en Egypte, il n'avait vraiment ralié en dépit des apparences que les élites hellénisées des villes. En un mot, la première vague missionnaire qui avait emprunté le réseau des communications déjà à moitié planétaire (2) d'Alexandrie, d'Antioche et des grandes cités du bassin oriental de la Méditerranée et du Fertile Croissant n'a pas réussi également. Elle n'a réussi que là vraisemblablement où elle a bénéficié d'un réseau urbain, d'une avance culturelle ; d'une densité suffisante de peuplement et de suffisamment de temps. Religion de la mémoire et du rapport au temps, le christianisme ne fait rien sans le temps. L'Islam a profité de l'implantation préalable juive et judéo-chrétienne : l'Islam a occupé (et éliminé en cinq ou six siècles du territoire occupé) les secteurs de l'Empire où l'implantation ne s'était pas faite suffisamment en profondeur et en surface, où ne s'était pas faite sur un terroir agricole fortement peuplé la pénétration dans le vieux quadrillage d'un sacré fortement enraciné à la surface du sol, dans le grain dense des êtres et des choses.

(2) Depuis Alexandrie, du IIe siècle avant au IIIe siècle après J.-C., on atteint approximativement la moitié des 250 millions d'hommes qui peuplent alors la terre.

La chrétienté est née d'une première vague missionnaire dont la réussite fut partielle et inégale. Elle résulte d'un cantonnement territorial. Il apparaît clairement que le christianisme, religion de la mémoire, doit pour réussir ou bien hériter ou bien se donner — mais il lui faut du temps — l'équipement d'une bonne transmission de la culture. Le christianisme est largement, massivement, culturel. Ou bien il hérite d'une culture, ou bien il apporte, il transfère une culture (ce sera le fait de la deuxième vague missionnaire, celle qui commence au XVI^e siècle avec l'éclatement planétaire de la Chrétienté du monde plein), une culture complexe, riche, une longue mémoire et tous les moyens d'accès à la mémoire culturelle.

Poser cette loi, c'est se permettre de comprendre trois des phénomènes les plus difficiles à cerner dans l'avant 1517 qui nous retient en ce moment.

L'échec sur les chemins de l'Asie centrale et de l'Abyssinie et la lente régression des églises hérétiques (le fait que ces églises soient hérétiques est déjà tout un programme) égarées au-delà du noyau de peuplement dense et d'implantation culturelle ancienne de la Méditerranée. La pression politique et la persécution ont achevé ce qui avait longtemps tenu (les dernières chrétientés du Maghreb succombent à l'usure et à la persécution aux XIII-XIV^e siècles). La cassure de 1053 qui enregistre un processus commencé depuis l'explosion de l'Islam. Cette cassure isole un christianisme oriental réduit au noyau grec et balkanique désormais depuis 1453 à peu près totalement enfermé dans l'espace turc musulman et aux espaces missionnaires coloniaux de la Russie, elle-même isolée et encerclée par l'invasion mongole. La fracture apparemment légère ne se laisse pas réduire. L'échec de l'accord de concorde du concile de Pise-Florence tenté en 1438-1439 le montre clairement. Tout et rien sépare la chrétienté latine et la chrétienté grecque dissociée. Un renversement des rôles, le prestige est passé à l'ouest, des mémoires différentes, des rythmes d'évolution différents. L'âge au mariage est demeuré précocé à l'Est, l'évolution de la pensée y paraît bloquée depuis la basse Antiquité. Rien de comparable donc à l'immense cathédrale logique de la scolastique assurée du XIII^e, flamboyante des XIV^e-XV^e siècles. Enfin, l'intransigeance ne vient pas du cœur. Le cœur grec soumis à la pression turque et riche d'une longue mémoire était prêt à des concessions au lendemain du Concile de Florence, mais c'est la « colonie slave », ce sont les patriarcats du Nord qui ont refusé le retour à l'unité avec Rome.

Le poids culturel, le poids de la mémoire qui relie le présent à la révélation des origines est trop lourd pour qu'on puisse se permettre de le négliger. Le monde byzantin enclavé, séparé de l'Ouest moteur n'évolue pas, il conserve, il fige. La mise hors-circuit sur un plan d'évolution ralentie d'une Chrétienté orientale (qui, à partir du XIII^e siècle, ne représente plus guère qu'à peine plus du quart de la Chrétienté latine) achève de cantonner étroitement la chrétienté.

L'expansion vraiment mondiale du christianisme sera une conséquence de l'explosion planétaire de la chrétienté latine occidentale (3). Elle sera indissociable de l'expansion culturelle de l'Europe. L'arrêt ou le ralentissement de l'expansion chrétienne dans la seconde moitié du XX^e siècle, le recul relatif devant l'Islam dans le Tiers Monde, constituent la contre-épreuve de la loi que nous venons de formuler. Le christianisme suppose un investissement culturel préalable, une parfaite maîtrise de la mémoire. Son cantonnement sur l'espace de la mutation du monde plein ne paraît pas l'effet du ha-

(3) Pierre Chaunu, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, PUF, 1969, 2^e éd. 1977, 450 p.

sard, mais l'expression d'un caractère profond. D'un caractère qui s'exprime préférentiellement dans un rapport au temps.

*
* *

Le rapport au temps est difficilement dissociable de la mémoire culturelle. Une des périlités des néothéologiens a été de prétendre dissocier le religieux de la culture. Le religieux fait partie de la culture ; il constitue même la partie dure, centrale de la culture.

C'est au vrai ce qui rend si difficile la délimitation d'un champ propre d'histoire religieuse dans la chrétienté latine, plus particulièrement. Que peut-on exclure sinon du religieux du moins de la compréhension du religieux ? Certainement pas la philosophie *lato sensu*. Je renvoie au pertinent survol d'Hermann Dooyeweerd (4) déjà évoqué. Tout motif central de la pensée (une pensée théorique qui domine le champ strict de la philosophie et finit par recouvrir toute une culture) est de nature religieux, part d'un présupposé religieux... voyez le grand fleuve éternel de l'indifférencié d'où émerge l'éphémère des formes dans la pensée grecque primitive. A la limite, donc ni la science ni les mœurs... voyez le retard de l'âge au mariage, cette solution unique, typiquement judéo-chrétienne à un défi qui s'est produit souvent au cours de l'histoire (5), rien ne s'exclut *a priori* sinon du religieux, du moins de la compréhension du religieux, rien. Le secteur religieux est informé du culturel, du politique, du social, voire même de l'économique, il informe à son tour la totalité de la pensée, de la vie.

Et pourtant le religieux chrétien est un religieux modeste. Nous avons essayé dans le cadre du séminaire que j'ai dirigé, de mesurer l'investissement (en argent, en temps...) sur la *preparatio mortis* qui fut pendant le long temps de la Réforme catholique, l'exercice de fidélité et de piété par excellence. Si j'additionne tout, j'arrive aux sommets objectifs de la ferveur que sont peut-être le XII-XIIIe, la fin du Moyen-Age et la première moitié du XVIIe siècle, à près du dixième de l'effort global, le dixième du temps utile. Genève qui fut un « couvent » étendu aux dimensions d'une ville a dû dépasser les 10 %. Entre 5 et 10 % constitue une fourchette valable, un peu comme si, sans y parvenir tout à fait, la société chrétienne s'approchait des deux exigences (le septième du temps, le dixième du revenu) symbolisées dans l'Ancienne Alliance par le *Sabbath* et la *dîme*. Respecter le sabbath et payer la dîme, ce serait consacrer le septième de son temps et le dixième de ses efforts à la liaison (le *religare*) à l'être, au sens, à la compréhension de la vie et de la mort.

Il nous manque encore pas mal d'éléments. Je crois toutefois que nous en savons assez pour formuler ces bien étranges propositions. La société chrétienne du monde plein consacre entre le vingtième et le dixième de ses efforts et de son temps à la relation proprement, strictement religieuse.

(4) Herman Dooyeweerd, *A new critique of theoretical thought*, op.cit.

(5) Pierre Chaunu, *Le Temps des Réformes et Un Futur sans avenir. Histoire et Population*. Calmann Lévy, 1979, 320 p.

Ce rapport oscille moins qu'on ne pourrait le croire à travers certaines sources sérieuses. Nos sources sont réformatrices au sens large, elles ont donc naturellement tendance à une exagération incitatrice pédagogique et mobilisatrice. Ce rapport est quasi constant. Il oscille en vérité entre un plafond et un plancher qui ne sont peut-être pas — je manque d'éléments — dans le rapport du simple au double. Ai-je besoin d'ajouter que j'élimine à ce niveau d'approche anthropologique toute appréciation de qualité ?

Le temps des deux Réformes (du début du XVIe au milieu du XVIIe siècle) en Europe occidentale se situe sans doute dans la partie haute, dans la partie haute mais non dans la partie très haute de cette structure oscillante.

Enfin ces sociétés chrétiennes traditionnelles du monde plein (6) dans toute la gamme de l'anthropologie religieuse sont parmi celles qui consacrent la part moindre au religieux. Je ne reviens pas sur cet aspect. Le motif religieux de la création et la théologie de la transcendance divine ont pour conséquence de libérer totalement et largement un vaste secteur profane de toute prégnance du sacré. (7)

*
* *

De toutes les règles que je viens de formuler, cette dernière est sans doute celle qui surprendra le plus. En raison peut-être de cette autre loi de l'anthropologie religieuse chrétienne : la loi du rapport culturel au temps, la loi de la mémoire historique du judéo-christianisme. (8)

Le judéo-christianisme suppose une maîtrise préalable, une extension principielle de ce que j'ai appelé la fonction historio-factrice. J'ai récemment développé ce point de vue, j'avais déjà noté dans *Histoire Science sociale* (9) la corrélation qui lie christianisme et histoire d'Eusèbe de Césarée (vers 267-338) aux Centuries de Magdebourg (1559-1574). Le judéo-christianisme suppose une maîtrise poussée de la sensibilité de la durée et de la maîtrise du temps. La philosophie chrétienne est la seule philosophie du temps. Le premier mot de la Bible *bereshith*, au commencement, implique la notion du temps. Le temps qui est le *locus* où se déploie l'œuvre de Dieu est également le lieu du rapport religieux. Je dirais volontiers que le temps qui n'est qu'apparence chez les Grecs devient la seule réalité dans la philosophie chrétienne (10). Je suis prêt à placer comme le fait Dooyeweerd (11) le tournant à la hauteur de l'œuvre en tous points capitale de St Augustin.

Ce rapport au temps commande un certain nombre de traits de l'anthropologie chrétienne. Il assure le privilège du *centre*. Le judéo-christianisme appelle pour la qua-

(6) Pour une bonne définition, cf. *Histoire Science sociale, op.cit.*, Sedes, 1974.

(7) Et que je suis prêt à démontrer à la lueur de l'information dont nous commençons à disposer.

(8) Pierre Chaunu, « Communication du 25 juin 1979 à l'Académie des Sciences Morales et Politiques » et *Histoire et Foi*, France Empire, 1980, 314 p.

(9) *Histoire Science sociale, op.cit.*, pp.33-34 et p.43.

(10) Cette importance du temps dans la philosophie chrétienne a été fortement soulignée par Herman Dooyeweerd (*op.cit.*, t.I, p.16 sq.) et plus encore peut-être chez ses élèves, Z.M. Spier par exemple dont *The Introduction to Christian Philosophy* est parue à Philadelphie en 1974. Cf. aussi A. Probst, *op.cit.*, p.66.

(11) Herman Dooyeweerd, t.I, p.178-179.

lité d'un exercice religieux qui est remémoration commémorative un investissement culturel constant. Cet investissement suppose nombre, durée, richesse (non pas économique, bien sûr, mais culturelle). La Chrétienté se structure autour d'un certain nombre de zones centrales. Le centre par excellence c'est évidemment Jérusalem. La chrétienté s'en est souvenu à l'heure des croisades, mais ce centre principal est un centre perdu. Le christianisme a perdu Jérusalem, l'Islam a gardé la Mecque. C'est en vérité que le rapport se fait dans le judéo-christianisme non avec le lieu mais avec un événement qui est partout présent en arrière du temps présent, dans la mémoire. Rome a joué le rôle de nouvelle Jérusalem. A l'intérieur de la chrétienté, nous voyons fonctionner un centre et une périphérie. L'Italie, la France, les 3/4 de l'Empire, l'Angleterre forment le centre: l'Espagne nouvelle reconquise, l'Irlande jamais intégrée, la péninsule scandinave, la Pologne coincée par la pression mongole et russe, la Hongrie en première ligne sur le front de l'avance ottomane constituent la périphérie. Le choc de la Réforme se produit au centre même si l'épicentre de la Saxe ernestine, en étroite relation culturelle toutefois avec la colonne vertébrale européenne rhénane, est un peu excentré.

Voyez les premiers centres nerveux,... ils vont de Wittemberg à Bâle, de Zürich aux Pays-Bas, ... ils concernent Meaux-Paris, Oxford-Cambridge, ... et en retrait dans le temps, Rome. Tout se joue sur les 500 000 km² les plus peuplés, les plus alphabétisés, la carte des imprimeurs des universités et la carte plus ancienne des ordres mendiants, plus ancienne encore des abbayes cisterciennes et bénédictines, la carte du gothique et du roman. L'espace bouleversé par la première vague de la Réforme : l'humaniste évangélique, la luthérienne et l'humano-zwinglienne correspondent avec l'espace sur lequel se superposent depuis quatre siècles, depuis le commencement de la mutation du monde plein, les indices culturels denses. La Scandinavie est entraînée, l'Irlande est épargnée.

Le choc des Réformes successives atteint la Chrétienté en son centre (Wyclif et Jean Hus, lollards et hussites avaient été cantonnés à la périphérie un siècle plus tôt). Elle touche simultanément tous les centres nerveux, les centres qui bénéficient de l'accumulation culturelle maximale. La Réforme n'est pas un accident des franges, le résultat d'une mauvaise assimilation. Elle est un phénomène de maturité. Un phénomène qui ne se résorbera pas. La Chrétienté occidentale est désormais durablement bipolaire. Je ne reprendrai pas une démonstration que j'ai donnée en son heure (12). Regardons les cartes, celle de 1980 et celle de 1560 : elles sont presque superposables. Ce qui a été fait n'a jamais été défait. Tout s'est joué de 1520 à 1550. Une fois marquées, les frontières entre Réforme et Contre Réforme n'oscilleront plus. A 95 % les cartes du milieu du XVI^e siècle et de la fin du XX^e siècle se superposent. Ordonnons les pays et les régions par ordre de revenus par tête décroissant, par ordre d'investissement dans la RD (la Recherche/développement des statistiques du développement). Ordonnons les pays et les régions par ordre de date d'entrée suivant les classifications aujourd'hui classiques de W.W. Rostow dans les étapes du décollage et de la croissance soutenue, ordonnons les aussi par ordre de sensibilité des courbes de la fécondité aux assauts destructeurs de la troisième phase du néomalthusianisme prêcheur, nous retrouvons toujours en tête, pour le meilleur et pour le pire, à plus de 80 % des pays en majorité protestante ou à culture dominante protestante et aux places en flèche de tradition calvi-

(12) Pierre Chaunu, « Niveaux de culture et Réforme », B.S.H.P.F., avril-juin 1972, pp.301-325 ; *Le temps des Réformes*, pp.474-475.

niste. J'avais fait remarquer, en 1975 que les exceptions étaient à peine des exceptions à savoir la France et la Belgique, où l'emprise de la Réforme, avant qu'elle ne soit refoolée par des facteurs en partie extérieurs aux mouvements de la société, avait été considérable. L'autre fausse exception est celle du Japon fortement marqué par les missions protestantes au XIXe siècle (13).

Il s'ensuit que le phénomène de la Réforme est totalement hétérogène à tout précédent. Il serait vain de le comparer à la formation des grandes hérésies de la construction dogmatique des premiers siècles (IIe, IIIe, IVe et Ve siècle). La bipolarité durable, la confrontation permanente des deux cohérences aussi différentes, voire même longtemps et durablement conflictuelles qu'en accord sur le contenu est un trait nouveau, lourd, appuyé des quatre, cinq derniers siècles.

*

* *

Je retiendrai seulement deux traits. Ce qui se passe au XVIe siècle se produit dans l'espace géographique d'accumulation et de sédimentation culturel maximal. Ce qui se produit alors est lourd en conséquences durables qui irradiant la société et la culture. Les cassures nées du temps des Réformes perdurent, autoreproduisent et accentuent les différences qui les ont fait naître.

Le temps de Réformes fournit donc une excellente plateforme d'observation à l'anthropologie religieuse. Le phénomène judéo-chrétien obéit moins aux *stimuli* de son environnement qu'à une logique interne. Remémoration commémorative d'un événement unique et parfait modificateur de la durée qu'il mue en éternité, le judéo-christianisme pèse sur le temps de l'histoire. Il n'échappe en partie à la synchronie que pour obéir à la logique d'une durée propre.

Le temps de l'église, en un mot, reproduit sans cesse les temps forts, les temps prégnants de sa propre histoire. Ce renvoi perpétuel aux référants des premiers siècles se lit comme à l'œil dès les premières lignes des grands textes de la Réforme.

Ouvrons la Confession de Foi d'Augsbourg (14). Sans être tout à fait la première, elle est la première, la plus importante, la plus vivante des grandes confessions de Foi de la Réforme. Elle a été lue en présence de l'Empereur le 25 juin 1530.

Articles de Foi et de Doctrine

« Article premier : De Dieu.

En premier lieu et en complet accord on enseigne et on maintient aux termes du décret du Concile de Nicée », renvoi donc à 325 après J.-C. « qu'il y a une seule essence divine qui est appelée et qui en toute vérité est Dieu » soit une parfaite, traditionnelle, très claire et très nette confession de foi trinitaire... et voici pour finir un couplet absolument traditionnel, celui de la condamnation des hérésiarques des premiers siècles. La confession d'Augsbourg, comme tous les grands textes du XVIe siècle, se veut donc d'abord contemporain du combat pour l'orthodoxie des IIIe et IVe siècles. L'article premier en effet conclut : « C'est pourquoi on rejette toutes les hérésies contraires à cet article, à savoir les manichéens qui ont établi deux dieux, un mauvais et un

(13) Le Japon permet de déceler le rôle d'un médiateur fondamental, la précocité de la diffusion d'un niveau élevé d'éducation fortement cérébralisant et rudement ascétique, concrètement de la lecture et de l'écriture.

(14) *La Confession d'Augsbourg*, éd. Pierre Jundt, Le Centurion, Labor et Fides, Paris, Genève, 1979, 140 p.

bon (15) de même les valentiniens (16), les ariens (17), les eunomiens (18), les mahométans (19) et tous leurs semblables ainsi que les samosaténiens (20) anciens et modernes, qui n'admettent qu'une seule personne et qui usant de sophisme au sujet des deux termes, Parole et Saint Esprit disent que ce ne sont pas nécessairement des personnes distinctes, mais que Parole (21) veut dire parole corporelle ou une voix que le Saint-Esprit est un mouvement produit dans les créatures(22)». Vous l'avez noté, à part une allusion voilée à la fin, tout le combat dont les 9/10 de l'Europe protestante rassemblée à Augsbourg en juin 1530 se déclarent solidaire est le combat pour la construction dogmatique de l'église des IIe, IIIe et IVe siècles à partir d'une parole prononcée, portée, recueillie dans une tradition, puis confiée à une Écriture reconnue collectivement, individuellement, sans interruption au cours des âges, de génération en génération, comme parole de Dieu.

Reportons-nous, maintenant, six ans plus tard, en France et ouvrons l'Épître au Roi qui introduit l'Institution de la Religion chrétienne de Jean Calvin (23) en qui l'autre partie de l'Europe protestante ne manquera pas de se reconnaître.

Dans ce texte nécessairement très simple puisqu'il s'adresse à des laïcs et plus particulièrement à un laïc, le Roi de France François Ier qui, à la différence d'Henri VIII, n'a rien d'un théologien... dans ce texte très bref, pourtant, notez une allusion aux Donatistes (hérésiarques du IVe siècle en Afrique du Nord). A propos des miracles, « les Donatistes estonnoyent anciennement la simplicité du populaire de cette même machine qu'ils faisoient plusieurs miracles », l'autorité de St Augustin, St Jérôme (24) contre l'abus de l'exégèse allégorique, Hilaire de Poitiers... En un mot, contre la secte, la « poverette église » persécutée est pourtant du bon côté du combat orthodoxe des premiers siècles de l'instauration dogmatique.

Un calcul rapide montre que 50 % des citations dans l'œuvre de Calvin sont scripturaires et 40 % patristiques (les IIe, IIIe, IVe et Ve siècles). Un calcul rapide à travers

(15) Fondé par Mani (†277), le manichéisme sous la forme cathare a déferlé sur l'Occident latin du XIIe au XIVe siècle.

(16) La principale secte gnostique alexandrine du milieu du IIe siècle. Enseignant l'émanation de l'Être d'une série d'êtres ou eons, n'admettant pas comme tous les gnostiques la création *ex nihilo*, cette pièce centrale de la Bible. Cette secte attribuait à l'éternité de la matière confondue avec le mal la source indéradicable de tout mal.

(17) Arius, prêtre d'Alexandrie mort en 336 nie l'égalité du Père et du Fils, ne reconnaît pas la divinité de Jésus. L'Arianisme est la grande hérésie sans cesse renaissante.

(18) Eunome, évêque de Cyzique, mort en 393, fut après Arius le représentant d'un deuxième arianisme plus dangereux si possible et plus subtil que le premier.

(19) Les mahométans viennent curieusement dans cette série d'hérésiarques des premiers siècles, comme les Ariens, ils nient la Trinité. La querelle sur la Trinité, les Personnes et les Natures est la grande affaire avec la création *ex nihilo* de la théologie chrétienne.

(20) Paul de Samosate, évêque d'Alexandrie en 260, toujours Alexandrie, mère de la gnose, entendez du refus grec de la création *ex nihilo*, pièce maîtresse et presque unique de tout l'édifice, enseigne que Jésus-Christ n'était pas engendré d'une manière surnaturelle et faisait du *Logos* une force impersonnelle issue de Dieu.

(21) Une simple parole humaine, une vibration de l'air émise par la bouche.

(22) Seule allusion voilée à une situation présente, ... celle des courants antitrinitaires issus de l'anabaptisme et de l'humanisme dévié et sans doute plus clairement la secte panthéiste, les « nouveaux prophètes » apparue aux Pays-Bas en 1525.

(23) Calvin, *Institution*, éd. Jean Daniel Benoist, Vrin, 5 vol. 1957-1961, t.I, p.35.

(24) *Ibid.*, p.37.

l'index de l'excellente thèse d'André Godin (25) montre un rapport chez Erasme plus net encore, 95 % de citations pour l'ensemble Écriture et commentaire patristique des cinq premiers siècles, un peu moins de 60 % pour les Pères et à peine plus de 35 % pour l'Écriture Sainte.

Je pourrais multiplier les preuves. Si j'avais eu recours à un *corpus* plus tardif, décrets du concile de Trente, humanistes et spirituels contre-réformés de Clichtove (26) à St François de Sales, j'aurais obtenu des résultats voisins, à peine plus de Pères, à peine plus de références à la littérature du Moyen Âge.

Ces textes montrent clairement ce qui me semble constituer la caractéristique la plus évidente du temps de l'Église, un temps qui s'enracine dans sa propre durée. L'histoire de l'Église reflète perpétuellement l'histoire de l'Église. Et cette loi n'a jamais été plus éclatante qu'au cours du siècle des Réformes antagonistes et complémentaires de l'Église.

*
* *

Et pourtant cette récurrence, cette circularité apparente du temps de l'Église ne va pas de soi. Plus qu'une circularité je parlerai plutôt d'une spirale. Or l'expérience du perpétuel retour contredit en apparence du moins un des acquis le moins contestable du judéo-christianisme, à savoir l'existence d'une perception à peu près unique du temps (27).

Si nous nous tournons vers la représentation du temps dans les différents ensembles de culture et de civilisation, nous nous heurtons à deux systèmes très inégalement répandus. Le temps, partout est cyclique, circulaire, répétitif, il porte, à la ressemblance des astres et des saisons, l'image de l'éternel retour. Il n'existe dans toute l'histoire de la pensée qu'un seul temps vectoriel, c'est le temps du motif central de la Bible, celui qui implique la création qui est d'abord création du temps qui se déploie à travers le temps de la création à la chute et de la chute à la rédemption puis à la fin du temps dans l'éternel accomplissement de la Parousie.

Ce temps est humain : il est celui de la conscience qui prend elle-même la conscience d'une existence fortement individualisée. Ce temps est celui de l'individu, non du groupe, ce temps n'apparaît nulle part à l'observation empirique dans le théâtre de la nature. Le ciel tourne sur l'axe des pôles en vingt quatre heures, la vie comme les astres obéit à un rythme qui ramène toute chose à son point de départ, au terme d'une durée plus ou moins longue. La comète qui traverse le ciel est peut-être la seule excep-

(25) André Godin, *op.cit.*, Index pp.877-895, Erasme, lecteur d'Origène.

(26) Jean Pierre Massaut, *Josse Clichtove. L'Humanisme et la Réforme de Clergé*, Paris, Les Belles Lettres, 1968, 2 vol., 448-452 p.

(27) Pour les implications métaphysiques des dernières découvertes de la physique quantique des expériences de Penzias et Wilson et des développements de Steven Weinberg, notamment, je renvoie à *La Mémoire et le Sacré*, 1978, *La Violence de Dieu*, 1978, *le Sursis*, 1979, *Histoire et Foi*, 1980.

ISBN 2-7181-2109-2 2^e édition
(ISBN 2-7181-2102-5 1^{re} édition)

Imprimé en France

109,83
195F00

Martin Luther (1483-1546). Coll. Viollet

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

