

Martin Luther et Jean Calvin

Matthieu Arnold, Synode de l'EPRAL, 14 juin 2014

(I) Une nouvelle manière de faire de la théologie

Chers et chères Collègues, Chers et chères Ami(e)s,

Je suis très reconnaissant de ce que, trois bonnes années avant le jubilé de 2017, grâce au Président Christian Krieger, j'aie été convié à vous parler de Calvin et de Luther. En effet, les deux Réformateurs n'ont pas nécessairement bonne presse. Ainsi, il y a moins d'un an, dans les colonnes des *DNA*, un de nos collègues s'interrogeait ouvertement sur la manière dont, en 2017, on pourrait commémorer malgré ces deux personnages encombrants, l'« antisémite » Martin Luther et le « salafiste » Jean Calvin. Ma journée n'aura pas été vaine si je parvenais à vous montrer qu'il n'est pas nécessaire de se débarrasser de Luther et de Calvin, mais que, en tant que protestants, nous pouvons encore apprendre quelque chose de ces lointains ancêtres.

Jean Calvin (1509-1564) et Martin Luther (1483-1546) ont en commun d'avoir été à l'origine d'Églises qui, rompant avec le catholicisme romain, ont perduré jusqu'à nos jours et dépassé très largement le champ limité dans lequel l'action des deux Réformateurs s'est exercée de leur vivant. Dans la mesure où, dès la seconde moitié du XVI^e siècle et jusqu'à une époque récente, Calvinistes et Luthériens se sont souvent livrés une concurrence féroce (je pense ainsi aux Luthériens du Brandebourg qui, après la Révocation de l'Édit de Nantes – 1685 –, avaient demandé à l'Électeur de ne pas accepter les Réformés français dans ses territoires), historiens, théologiens et littéraires ont pu oublier combien, malgré d'indéniables différences, Luther et Calvin ont des vues communes essentielles.

Vous le savez bien, notre identité religieuse, à vous et à moi, le prouve : Luther et Calvin ne sont pas simplement des Réformateurs à l'audience régionale ni même nationale. Leur influence ne s'est limitée ni à leur aire linguistique ni à leur époque : il y a, aujourd'hui, des Luthériens et des Calvinistes sur tous les continents. Luther et Calvin sont les créateurs tant de deux confessions évangéliques que d'une véritable culture, laquelle a fait du protestantisme une réalité distincte du catholicisme.

J'aimerais m'attacher aujourd'hui à **certains aspects de leur théologie**, qui ont tranché avec la théologie scolastique – la théologie qu'on leur avait enseignée et qui se fondait notamment sur des auteurs tels que Thomas d'Aquin, et, par-delà Thomas, sur la théologie d'Aristote. (Je ne traiterai pas de leur biographie : vous savez que Luther et

Calvin sont séparés par une génération, et qu'ils sont nés et ont vécu dans des milieux différents... : Luther en 1483 en Thuringe, en Saxe électorale, un des États les plus puissants de l'Empire romain germanique – Empire qui constituait un agglomérat de plusieurs centaines d'États, villes et principautés ; Calvin en 1509 à Noyon, dans une France où le roi « très chrétien » (c'était son titre) était en train de consolider fortement son pouvoir ; ayant reçu de la papauté des concessions importantes par le Concordat de Bologne, il se fera l'intraitable défenseur de la foi catholique.

Bien évidemment, cet écart chronologique n'est pas indifférent, puisque, en adhérant au mouvement réformateur au début des années 1530, Calvin était délivré de bien des préoccupations qui avaient été celles de Luther. Ce dernier avait répondu à l'angoissante question « Comment puis-je être sauvé ? » en développant, à l'aide de l'*épître de Paul aux Romains* et des écrits antipélagiens de saint Augustin, le thème de la justification par la foi seule : par la seule confiance exclusive en la miséricorde de Dieu, manifestée par la mort du Christ sur la croix. L'attaque de Luther contre la piété, la théologie et l'Église de son temps avait porté tout d'abord, avec les *Quatre-vingt-quinze thèses* (1517), sur les conceptions et les pratiques liées à la pénitence.

Fort de cet acquis, Calvin s'est concentré sur un autre thème, également présent en *Romains*, épître que lui aussi a commentée, celui de la sanctification : l'amélioration des hommes et les conséquences communautaires du message chrétien. En d'autres termes, non plus « comment puis-je être sauvé ? », mais « comment puis-je vivre conformément au salut qui m'a été offert ? Comment pouvons-nous vivre de manière à former une cité sainte (avec le problème de la contrainte liée à cette volonté de rendre à tout prix gloire à Dieu) ?

Né une génération après Luther, Calvin a aussi passé sa vie d'adulte dans un contexte où les fronts confessionnels se sont durcis puis, avec le Concile de Trente, où la rupture avec le catholicisme a été consommée. Il est vrai que, dès la fin des années 1530 et au début des années 1540, Luther et Calvin **ont eu en commun** le fait de ne guère placer leurs espoirs dans les colloques religieux réunis par l'Empereur : pour l'un comme pour l'autre (et au contraire d'un Martin Bucer ou d'un Philippe Melancthon, par ex.), ces débats n'avaient pour fonction que de montrer la perfidie et l'erreur des « papistes »...

*

* *

Pour conclure avec les considérations relatives au contexte et à la biographie, Martin Luther et Jean Calvin sont tous deux passés par une « conversion », ainsi qu'ils en témoignent personnellement, dans des textes autobiographiques il est vrai tardifs (1545 pour Luther, 1557 pour Calvin). Se sont-ils convertis « soudainement », « subitement » ? On a pu traduire la « *subita conversio* » de Calvin par « conversion subie » voire par « conversion inattendue », expressions qui, dans l'un comme dans

l'autre cas, nous paraissent quelque peu tautologiques : dans le cas d'une conversion religieuse, Dieu n'est-il pas, toujours, l'acteur principal qui surprend l'être humain pour le mettre en route sur une voie nouvelle ? En tout cas, les historiens actuels s'accordent à reconnaître que Luther et Calvin ont ramassé en une expérience ponctuelle d'une intensité dramatique ce qui, sans doute, ne constituait que l'épilogue d'une **évolution plus longue**. Mais tous ces commentateurs sont d'accord aussi pour admettre l'authenticité de cette « conversion ».

Luther et Calvin ont passé par d'authentiques tourments spirituels (on ne trouve pas cette expérience chez un Melancthon, un Bucer voire un Zwingli, qui connut il est vrai la fragilité de la vie après avoir échappé à la peste...), qu'ils ont surmontés par une vision nouvelle de Dieu, lequel fait grâce par pure miséricorde, en Jésus-Christ. Cette *expérience* n'a pas été sans marquer leur théologie : les deux hommes proclament, dans des registres très variés et dans les genres littéraires les plus divers, la confiance en la grâce du Dieu révélé en Jésus-Christ. De longue date, on a souligné combien la pensée de Luther avait **réconforté** ses contemporains ; plus récemment, des auteurs comme Denis Crouzet ont parlé du « **désangoissement** » qu'avait constitué, pour les évangéliques français, le message de Calvin¹. En effet, nombreux sont les écrits de Calvin qui comportent le terme « consolation » – au même titre que ceux de Luther renferment le mot « Trost ».

Ainsi, dans le *Catéchisme de Genève* (1542), lorsque Calvin commente, pour le 13^e dimanche, le passage un peu inquiétant du Credo, « De là viendra juger les vifs et les morts », le Réformateur parle de manière explicite de la « consolation » qu'il « nous revient de ce que Jésus-Christ doit une fois venir juger le monde » :

« E[nfant] : [...] nous sommes certains qu'il n'apparaîtra sinon en notre salut.
– M[inistre] : Nous ne devons pas craindre le dernier jugement pour l'avoir en horreur. – E[nfant] : Non pas, puisqu'il ne nous faudra venir devant autre juge que celui même qui est notre avocat et a pris notre cause en main pour la défendre. »

Ainsi, Calvin met l'accent exclusivement sur le Salut – comme Luther d'ailleurs dans le Grand catéchisme – quoique avec d'autres inflexions théologiques –, et tous deux se distinguent par cette interprétation très positive tant de leurs devanciers que de leurs contemporains.

L'influence de Luther sur Calvin

¹ Denis Crouzet, *Jean Calvin. Vie parallèles*, Paris, 2000, p. 196-199.

Ce n'est pas faire injure à Calvin que de dire que, en raison de la chronologie, la relation entre Luther et lui est asymétrique. Cette remarque vaut d'ailleurs aussi pour les Réformateurs tels que Huldrych Zwingli ou Martin Bucer, qui sont de parfaits contemporains de Luther : à un moment ou à un autre de leur évolution spirituelle, tous les grands Réformateurs du XVI^e siècle ont lu les écrits de Luther et ont été marqués par eux ; ainsi, le *Grand Catéchisme* (1529), le traité *De la liberté du chrétien* (1520) ou le *Prélude sur la captivité babylonienne* (1520) ont exercé une influence incontestable sur Calvin. L'inverse n'est pas vrai, même si Luther a pu avoir connaissance de tel ou tel écrit de Calvin : il a notamment apprécié son épître à Sadolet (elle a paru en latin comme en français), et, peut-être, a-t-il été influencé par sa lecture.

La première édition de l'*Institution de la Religion Chrétienne* (1536) reprend le plan des catéchismes de Luther (1529) : la Loi, la foi, la prière et les sacrements (chapitres I-IV), et non pas d'abord le Credo, comme dans les catéchismes du Moyen Âge. Tout comme Luther, Calvin définit la foi comme une pleine confiance en Christ et en la bonté de Dieu, et pas simplement comme une simple croyance. De Luther, il va reprendre le triple *solus/sola* : 1. *Sola Scriptura* : l'Écriture sainte seule doit être la norme de la doctrine et de la vie de l'Église. 2. *Solus Christus* : l'homme est incapable de se sauver, seul Dieu le peut, en Jésus-Christ ; ce dernier est le seul intermédiaire entre Dieu et les hommes, ce qui exclut tout culte de la Vierge et des saints. 3. *Sola gratia/sola fide* : gratuit, le Salut ne s'achète ni ne se mérite, mais il se reçoit joyeusement, dans la foi ; il n'est pas conditionné par les « bonnes œuvres », mais ces dernières découlent naturellement de lui.

Comme les écrits de Luther, ceux de Calvin témoignent de ce profond christocentrisme : « Moi, le docteur Luther, je ne veux rien savoir d'un autre Dieu que celui qui a été suspendu à la croix, à savoir Jésus-Christ, le Fils de Dieu et de la Vierge Marie », affirme le Réformateur saxon² ; Calvin lui répond, comme en écho, dans un superbe passage de l'*Institution* de 1541, qui montre qu'il fut un grand écrivain :

Si nous cherchons salut, le seul Nom de Jesus nous enseigne qu'il est en luy. Si nous desirons les dons du Saint Esprit, nous les trouverons en son unction. Si nous cherchons force, elle est en sa Seigneurie. Si nous avons à faire de pureté, elle nous est proposée en sa conception. [...] Si nous demandons redemption, sa passion nous la donne. En sa damnation, nous avons nostre absolution. [*Comment résumer de manière plus concise et plus frappante le message chrétien ?*] Si nous desirons que la malediction nous soit remise, nous obtenons ce bien là en sa Croix. La satisfaction, nous l'avons en son sacrifice ; purgation, en son sang ; nostre

² WA TR 1, p. 481 (n° 952) ; traduction, légèrement modifiée par nous, chez Marc Lienhard, *Au cœur de la foi de Luther : Jésus-Christ*, Paris, 1991, p. 14 ; voir id., *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Paris, 1973.

reconciliation a été faite par sa descente aux Enfers. La mortification de notre chair gist en son Sepulchre ; la nouveleté de vie, en sa resurrection, en laquelle aussi nous avons esperance d'immortalité. [...] En somme, puis que les thresors de tous biens sont en luy, il nous les fault de là puyser, et non d'ailleurs³.

Pour autant, le Réformateur de Genève a développé une théologie tout à fait personnelle, et l'on ne saurait le réduire à ses influences⁴, en le qualifiant par exemple, comme le fit un luthérologue lors d'un colloque en 2009, de « meilleur élève de Luther » [!].

Deux théologies (les différences) ?

Sola scriptura. Luther et Calvin ont passé le plus clair du temps de leur carrière publique à commenter la Bible, soit dans le cadre de la prédication (tous deux ont prêché durant des décennies, plusieurs fois par semaine), soit dans celui du cours. Ils ont cumulé les charges de pasteur et de docteur – deux des quatre ministères théorisés par Calvin. Certes, Luther a été, durant plus de trente ans, professeur d'une université, à Wittenberg (elle avait été fondée en 1502), tandis que Calvin a dû attendre 1559 pour fonder, à Genève, l'Académie qu'il appelait de ses vœux.

Il n'empêche : Calvin a donné durablement des leçons bibliques dans des cadres plus informels – sans même parler des trois années où il a expliqué des livres du Nouveau Testament à la Haute École de Strasbourg. Les deux hommes ont commenté nombre de livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et si, au contraire de Luther, Calvin n'a pas traduit la Bible, on sait qu'il a versifié en français des psaumes. Peut-être même a-t-il été associé à la traduction de la Bible par Olivétan. On n'insistera jamais assez sur l'importance de la Bible dans la pensée et dans la vie de l'un et l'autre. C'est grâce à eux que les protestants sont devenus le peuple de l'Écriture – le sont-ils encore ?

Interprètes de la Bible, tout nourris de son contenu et convaincus que l'Écriture sainte ne relève pas du passé, mais qu'ils revivent les temps des personnages bibliques, Luther et Calvin n'entretiennent toutefois pas le même rapport à l'un et l'autre testament : comme Bucer et plus que Luther, Calvin insiste sur la validité durable de la première partie de la Bible et sur l'unité de l'alliance exprimée par les deux Testaments ; le Nouveau Testament est moins une alliance nouvelle que la prolongation de l'alliance de l'Ancien Testament. Comme les rois d'Israël, les autorités civiles ont à

³ Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne (1541)*. Édition critique par O. Millet, tome 1, Genève, 2008, p. 648-649.

⁴ Voir Christoph Strohm, « Beobachtungen zur Eigenart der Theologie Calvins », *Evangelische Theologie* 69 (2002), p. 85-100.

veiller à ce que Dieu soit honoré, tandis que, pour Luther, leur fonction principale voire unique est d'assurer la paix entre les hommes.

Autre différence que l'on met souvent en évidence, et que je me plais à interroger : les interprètes de Calvin ont tendance à souligner que Luther accorde à la Loi deux fonctions seulement (tenir en bride les méchants ; montrer à l'homme son péché, puisqu'il est incapable d'accomplir les préceptes du Décalogue), tandis que Calvin connaît un « troisième usage de la Loi » : elle stimule l'homme au bien, et contribue ainsi à sa sanctification. Or, Luther connaît bien un troisième usage de la Loi : dans les catéchismes, le Décalogue est commenté, et il est bien là pour être accompli⁵ ; Luther a lutté contre les antinomistes. Cependant, pour Calvin et au contraire de Luther, ce troisième usage est le plus important, ainsi qu'il l'affirme dans l'*Institution* :

Le troisième usage de la Loy, qui est le principal, et proprement appartient à la fin pour laquelle elle a este donnée [...] : car ce leur est un tres bon instrument pour leur faire mieux et plus certainement de iour en iour entendre quelle est la volonté de Dieu, à laquelle ils aspirent, et les confermer en la connaissance de cette volonté. [...] A ceste chair, la Loy est comme un fouet pour la chasser à l'œuvre comme un asne lequel ne veut tirer avant, si on ne frappe assiduellement dessus. Ou, pour parler plus clairement, puisque l'homme spirituel n'est point encore délivré du fardeau de sa chair, la Loy luy sera un aiguillon perpétuel pour ne le laisser point endormir ni appesantir⁶.

De même, **Luther n'a pas nié l'importance des bonnes œuvres** (j'y reviendrai cet après-midi, en commentant ses interprètes au XX^e s.), à condition qu'elles soient bien perçues comme un fruit (et non pas comme une condition) du salut par la foi ; il les a mises en valeur dans ses grands écrits de 1520 (*Les bonnes œuvres, La liberté du chrétien*), avant d'y insister à nouveau à la fin des années 1530 et dans les années 1540. Mais, au contraire de Calvin, tout en soulignant que seul un bon arbre porte de bons fruits, il n'a pas affirmé qu'on pouvait voir dans les œuvres un signe de l'élection.

(On relèvera que la prédestination n'est pas absente des écrits de Luther : dans son volumineux traité de 1525 sur *Le serf arbitre*, qu'il tiendra pour son meilleur ouvrage avec ses catéchismes, le Réformateur insiste – avec des accents que n'aurait pas renié Calvin – sur le fait que, conformément à *Romains* 9, 18, « Dieu fait miséricorde à qui il veut et endure qui bon lui semble »⁷ ; comme le fera Calvin plus tard, Luther interdit à ses contradicteurs de sonder la volonté de Dieu ou de mettre ce dernier en accusation, et il leur demande d'attendre, avec patience, le jour où toutes

⁵ Matthieu Arnold, « “Il faut prêcher la Loi même aux gens pieux.” Martin Luther et le troisième usage de la Loi », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 157 (2011), p. 9-26.

⁶ *Institution de la Religion chrétienne*, II, vii, 12 (édition Benoît, t. II, p. 127s.).

⁷ Voir Luther, *Du serf arbitre*, éd. Georges Lagarrigue, Paris, 2001, p. 270-272 (= WA 18, 702s.).

choses seront révélées⁸. Toutefois, au contraire de Calvin et pour des raisons pastorales, il appelle à ne pas prêcher sur la réprobation.)

Dans le domaine de l'ecclésiologie, la doctrine de l'Église, dans la première édition de l'*Institution* la conception de l'Église de Calvin coïncide pratiquement avec celle de Luther : il ne la considère presque que sous son aspect invisible (l'assemblée des cœurs en une même foi). Toutefois, deux critères objectifs – empruntés eux aussi à Luther – permettent de discerner une véritable Église : 1. la parole de Dieu est purement prêchée ; 2. les sacrements sont administrés selon l'instruction du Christ. La prédication a pour but d'éveiller la foi et de pourvoir à la sanctification collective. Les sacrements visent à entretenir la foi et à contribuer à la sanctification individuelle. Pour Calvin, dans la mesure où ces deux « marques » de l'Église n'apparaissent plus chez l'Église romaine, il est légitime de rompre avec elle – et cette rupture ne saurait être qualifiée de schisme ! : « [...] il nous estoit nécessaire de nous eslongner [= éloigner] d'eux pour approcher de Christ⁹. »

Par la suite, dès l'*Institution* de 1543 et peut-être en lien avec son expérience strasbourgeoise, Calvin a développé sa conception de l'Église (elle constitue l'essentiel du livre IV de l'*Institution*, dans l'édition de 1559-1560) et exposé sa doctrine des quatre ministères : docteurs, pasteurs, anciens et diacres. Calvin confond parfois les deux premiers en une seule personne : lui-même n'était-il pas pasteur et docteur ? Grâce aux ministères, l'Église est en mesure d'assurer ces fonctions essentielles : prédication et administration des sacrements ; enseignement de la doctrine ; maintien du bon ordre par la discipline ; exercice de la charité. Plus que Luther, Calvin a insisté sur la **discipline** (avec sa conséquence, l'excommunication « mineure », i. e., l'exclusion temporelle de la Cène, car l'eucharistie implique l'union la plus étroite au Christ) : on ne saurait tolérer les comportements scandaleux. (Que faire, aujourd'hui, de la discipline dans les Églises réformées ?) L'Église n'entend toutefois pas – au contraire du pouvoir temporel – exercer une action répressive, mais il lui appartient de sauvegarder le bon exemple et de faire œuvre pédagogique.

Plus important : théologie de la croix contre théologie de la gloire ? La lutte contre la scolastique

Aux thèses 19 à 24 de sa célèbre Dispute de Heidelberg (1518 ; il avait comparu devant son ordre pour se justifier), Luther oppose deux manières de faire de la théologie : « N'est pas digne d'être appelé théologien celui qui considère que les choses invisibles de Dieu peuvent être comprises à travers celles qui ont été créées, mais bien

⁸ *Ibid.*, p. 292 et 327-329 (= WA 18, 712 et 729s.).

⁹ *IRC* IV, ii, 6.

plutôt celui qui comprend les choses visibles de Dieu, son dos [voir Exode 33, 18-33], à travers la souffrance et la croix. » (Thèses 19 et 20). En d'autres termes, le « théologien de la croix » s'oppose au « théologien de la gloire » (thèse 21). La théologie de la gloire est la théologie scolastique : l'erreur de cette théologie est de chercher Dieu par ses propres moyens. Cette tentative relève/se rapproche du salut par les œuvres, l'être humain recherchant Dieu par ses propres œuvres. Or, le chemin qui mène à Dieu passe non par la spéculation, ni même par la connaissance à partir des œuvres de la création (saint Paul la concédait aux païens, Rm 1, 20), mais par le regard porté sur le Dieu crucifié : « Parce que les hommes ont abusé de la connaissance de Dieu tirée de ses œuvres, Dieu a voulu au contraire être connu par ses souffrances [...], de telle sorte qu'il n'est pas suffisant ni profitable à personne de connaître Dieu dans sa gloire et dans sa majesté s'il ne le connaît pas aussi dans l'humilité et l'ignominie de la croix ».

Je ne prétends pas que la théologie de Calvin soit une théologie de la gloire ; il a toutefois, plus que Luther, parlé de Dieu à partir des œuvres de la création – et pas simplement à partir de l'incarnation.

Les parentés

Les différences – forgées ou avérées – ne sauraient occulter des parentés qui nous paraissent bien plus fondamentales, sur la nouvelle manière de faire de la théologie.

Tout d'abord – et ce fut là une des raisons du succès de la Réformation –, comme je l'ai dit d'emblée, l'un et l'autre rejettent la théologie d'école, au profit d'une théologie accessible à un public plus large : celui de ceux qui, sans être passés par l'Université, peuvent lire la langue vernaculaire – le français ou l'allemand. L'emploi de la langue vernaculaire distingue les Réformateurs de bon nombre d'humanistes (au premier rang desquels Érasme), mais aussi de maints théologiens de la foi traditionnelle de leur époque. Ils se soucient ainsi de toucher les laïcs, y compris les femmes, au grand dam par exemple d'un Ronsard, poète catholique engagé au moment des premières guerres de religion :

Je suis plain de despit quand les femmes fragilles
Intrepretent en vain le sens des Evangilles,
Qui debvroient mesnager [= alors qu'elles devraient tenir leur ménage] et garder
leur maison :
Je meurs quand les enfans qui n'ont point de raison
Vont disputant de Dieu qu'on ne sçaurait comprendre,

Tant s'en faut qu'un enfant ses secrets puisse entendre. (*Remonstrance au peuple de France*, 1563, v. 567-572.)

Ainsi, dès 1518 – sans cesser d'écrire aussi en latin –, Luther publie en allemand de petits traités en allemand (il leur donne le nom de *Sermone*) qui connaîtront un immense succès. De son côté, après avoir publié l'*Institution* en latin en 1536 et en 1539, Calvin rédige son *Institution* de 1541 en langue vernaculaire, pour « servir à noz François, desquelz j'en voyois plusieurs avoir faim et soif de Jesus Christ »¹⁰. Il inaugure ainsi un nouveau style d'exposé théologique en langue française : non plus une littérature de piété, mais un genre qui argumente, exposant les fondements de la foi évangélique à des fins à la fois apologétiques et catéchétiques. Le rôle de l'*Institution de la Religion chrétienne* dans l'évolution du français moderne et celui de la traduction de la Bible par Luther dans l'évolution de l'allemand sont un peu comparables.

Par ailleurs, la théologie de Luther et de Calvin se distingue aussi de la scolastique en ce qu'elle évite les questions stériles, les « vaines spéculations » (que faisait Dieu avant la création du monde ? en quoi aurait-il pu s'incarner – en une femme, une plante etc. ?), la théologie « littérale et morte », pour rejoindre une certaine théologie monastique (Berndt Hamm : « Frömmigkeitstheologie ») et se contenter sur l'essentiel : **le rapport entre l'homme et Dieu, et la question du Salut.**

La clarté de l'Écriture

Ce que Luther condamne, dès 1517 et jusqu'à la fin de sa vie, c'est la théologie raisonneuse de ses maîtres puis de ses adversaires, une théologie trop prompte à croire qu'elle énumère tous les attributs de Dieu et qu'elle en a sondé tous les mystères¹¹.

Contre la scolastique dans leurs cours et leurs traités, mais aussi en opposition à la manière traditionnelle de prêcher, Luther puis Calvin vont rompre avec la méthode allégorique et insister sur la *clarté de l'Écriture*. C'est cela, me semble-t-il – avec le caractère existentiel de leur théologie – le principal apport de leur pensée.

L'allégorie présuppose que l'Écriture, la Bible, est pleine d'obscurités, de sens cachés qu'il importe de dévoiler. Les passages bibliques sont riches de sens multiples, qu'il importe de mettre à jour¹².

¹⁰ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne (1541)*, éd. Olivier Millet, Genève, 2008, t. I, p. 139.

¹¹ Voir les thèses 43 à 53 de la *Controverse sur la théologie scolastique* (WA 1, 226, 14-31; traduction Lienhard-Arnold, 1999, p. 128) et le traité *Du serf arbitre* (WA 18, 706, 23-32; traduction Lagarrigue, 1999, p. 279-280).

¹² Voir les travaux de Henri de Lubac et, plus récemment, de Gilbert Dahan sur les différents sens de l'Écriture dans l'exégèse médiévale. Lubac a insisté sur une exégèse qui conférerait quatre sens à l'Écriture ; pour Gilbert Dahan, il y a surtout deux grands sens, le sens littéral et le sens spirituel.

On est impressionné, quand on lit par exemple le traité de Luther contre Latomus, au début des années 1520, sur le nombre de fois dont Luther, contre son adversaire, parle de la « clarté » de l'Écriture : « Les mots de Paul sont trop clairs pour avoir besoin de la glose de quelqu'un, écrit-il ; bien mieux, ils deviennent plus obscurs du fait de la glose. »

Et plus loin : « Mais l'Écriture obscure a besoin d'explication. » – Laisse-la quand elle est obscure, et tiens-la quand elle est claire. Et qui a prouvé que les Pères ne sont pas obscurs ? [...] Malheureux chrétiens, dont la parole et la foi dépendent encore des gloses proposées par des hommes et attendent l'éclaircissement venant de ceux-ci. Ce sont là des choses futiles et impies. Les Écritures sont le bien commun de tous, elles sont suffisamment claires, autant qu'il le faut pour le salut [...]. »

« N'est-il pas vrai, poursuit-il en se moquant des termes techniques employés par les scolastiques, que ces choses [= les paroles de Paul sur le péché] sont si claires et si faciles qu'il n'est pas d'esprit si lent qu'il ne les comprenne très aisément ? Alors que pendant ce temps les subtilités qu'impliquent : les imputations, les dettes, les formelles, les matérielles, le péché, la privation, l'*habitus*, l'acte, l'expulsion, l'infusion, la rémission, les qualités, les formes, les sujets, la bonté intrinsèque [WA 8, 119] et extrinsèque, la malice intrinsèque et extrinsèque, le méritoire congruent, le genre des biens, accepté, désaccepté – et qui pourrait écouter tous ces mots de grenouilles et de mouches, loin de pouvoir les recenser ? – bref, ces subtilités, eux-mêmes ne les comprennent pas encore d'un commun accord, eux qui sont les Maîtres des autres hommes. Tant s'en faut que le malheureux peuple reçoive d'eux, une bonne fois, la vraie connaissance du péché et de la grâce, puisqu'ici il importe même d'avoir dévoré ces derniers rebuts de la philosophie, déjà dix fois évacués à la selle, avant de comprendre ce que c'est qu'une imputation ou une dette. Envoyons promener ces absurdités et à ces monstruosité des sophistes. »

De même, comme Olivier Millet l'a mis en évidence, Jean Calvin insiste, lui aussi, sur la clarté de l'Écriture ; il fait même un pas de plus que Luther, lorsqu'il affirme qu'à la clarté de l'Écriture doit répondre la clarté – sur le plan de la forme, mais aussi du fond – de ses interprètes. Par ailleurs, nous sommes les héritiers de Calvin – plus que de Luther –, lorsque le premier met l'accent sur le sens historique ; Luther, lui, a continué de trouver un sens christologique dans les textes de l'Ancien Testament.

Théologie et littérature

Calvin et Luther sont non seulement deux très grands théologiens, mais aussi deux immenses écrivains. Ils dominent, de très haut, le paysage théologique *et* littéraire de leur temps ; leurs catéchismes – pour ne citer que ces écrits – ont exercé, qui allient

la concision et la profondeur théologique, ont exercé, durant des siècles, une influence considérable. La traduction de la Bible par Luther et l'*Institution* de Calvin ont contribué, de manière capitale, respectivement à l'évolution de l'allemand et du français modernes.

Certes, leurs œuvres littéraires sont un peu différentes : durant 25 ans, Calvin n'a cessé de remettre sur le métier, en latin et en français, son *Institution de la religion chrétienne* ; de son côté, à l'exception de ses catéchismes de 1529, Luther ne nous a pas laissé de « dogmatique luthérienne ». Mais l'un et l'autre se sont illustrés dans les genres les plus divers – y compris ceux que, aujourd'hui, les théologiens semblent, à tort, tenir pour mineurs, laissant leur rédaction à d'autres : traités et commentaires bibliques, mais aussi catéchismes, cantiques ou psaumes, liturgies, sermons... Luther et Calvin ont fait de la vulgarisation au sens le plus noble du terme. Il faut voir dans leur maîtrise de la langue vernaculaire une des causes du succès de la Réformation : en apportant une contribution majeure à la renaissance de la langue vernaculaire et de la théologie, Luther et Calvin ont nourri et élargi, par le biais de l'imprimerie, la culture religieuse des hommes et des femmes de leur temps. Ils ont investi des genres mineurs ou populaires non pas pour confisquer la théologie, mais pour qu'elle passe dans le grand public.

Luther et Calvin ont fait de l'allemand et du français des langues propres à manier l'abstraction, au service de leur « nouvelle théologie » ; non seulement ils ont forgé des mots nouveaux, mais surtout, ils ont structuré clairement leur argumentation, et inventé une syntaxe leur permettant d'exposer leurs idées avec clarté et efficacité. Ils ont mis cette rhétorique fonctionnelle au service d'une rhétorique assertive : selon eux, la théologie a pour fonction de donner des réponses afin de « reconforter ».

Que l'on se garde de confondre ici une innovation technique, l'imprimerie, avec le contenu ("*eine neue Theologie*", comme le disait le cardinal Cajetan), ni même avec la forme : les adversaires de Luther et de Calvin ont eu recours, eux aussi, à l'imprimerie. Cela n'empêcha guère la déferlante luthérienne de se répandre en quelques mois sur l'empire romain germanique, puis, vingt à trente ans plus tard, les écrits de Calvin d'être diffusés avec succès en France.

Combattant les opinions adverses, ils ont usé, avec une redoutable efficacité, des figures rhétoriques de l'indignation mais aussi de l'ironie, comme le montre leur combat contre les reliques. Dans son *Avertissement du grand très profit qui reviendrait à la chrétienté s'il se faisait inventaire de tous les corps saints et reliques...* (1543), Calvin met les rieurs de son côté par la seule énumération des reliques, dont il renforce le caractère destructeur par les interprétations cocasses qu'il donne de l'inflation de ces « saintes babioles » ; ainsi, à propos des reliques qui « appartiennent à la mort et à la passion » de Jésus-Christ :

[...] si on voulait ramasser [, des morceaux de la croix,] tout ce qui s'en est trouvé, il y en aurait la charge d'un bon grand bateau. [...]

S'ensuit le fer de la lance qui ne pouvait être qu'un ; mais il faut dire qu'il est passé par les fourneaux de quelque alchimiste. Car il s'est multiplié en quatre, sans parler de ceux qui peuvent être çà et là, dont je n'ai point ouï parler. [...]

Touchant la couronne d'épines, il faut dire que les pièces en ont été replantées pour reverdir. Autrement je ne sais comment elle pourrait être ainsi augmentée¹³.

Un an plus tôt, dans sa *Gazette du Rhin*, c'est à l'aide d'oxymores, associant des unités de poids à des réalités immatérielles, que Luther raille le commerce des choses spirituelles, à l'occasion d'un transfert de reliques de Halle à Mayence : outre ces « pauvres ossements », le prince évêque de Mayence, Albert de Brandebourg, proposerait à la vénération des fidèles

de nombreuses babioles remarquables, dont on n'avait jamais entendu auparavant [...]. Ce sont notamment : Un bon morceau (*gut stuck*) de la corne gauche de Moïse, trois flammes du buisson de Moïse au Sinaï, [...] toute une livre du vent qui passa en soufflant devant Élie dans la grotte du mont Horeb, deux aunes du son des trompettes, sur le Mont Sinaï, [...] un bon gros morceau des cris poussés par les enfants d'Israël pour faire tomber les murailles de Jéricho¹⁴.

Toutefois, on l'a vu, les deux théologiens ne se sont pas cantonnés dans la polémique : dispensateurs d'un message réconfortant (Dieu sauve gratuitement), ainsi que nous l'avons entendu, l'un et l'autre l'ont propagé dans les genres littéraires les plus divers, ne ménageant ni leur temps ni leur énergie.

Les visées et le ton de la théologie

Le but de la théologie, manifesté dès les 95 thèses¹⁵, est d'ébranler voire d'abattre les fausses sécurités, afin de laisser la place à un réconfort (*Trost*) authentique. Bien avant la théologie de la mort de Dieu et les théologies de la sécularisation, Luther et Calvin ont insisté sur la fonction iconoclaste de la théologie : démasquer les idoles, tout particulièrement lorsqu'elles se cachent derrière le christianisme. Mais ils ont affirmé tout aussi fermement qu'après avoir détruit, la théologie se devait de reconstruire et de bâtir.

¹³ Jean Calvin, *Traité des reliques*, in : *Œuvres choisies*, éd. Olivier Millet, Paris, 1995, p. 204 et 206s.

¹⁴ WA 53, 404s.

¹⁵ Voir les thèses 92 à 95, WA 1, 238, 14-21 (traduction dans Luther, *Œuvres*, t. 1 [Pléiade], 1999, p. 142-143).

Quant au ton, à l'époque de la Réformation, le discours assertif domine. Luther le défend avec véhémence, devant Érasme, qui, lui, fait l'apologie du doute, tout comme Calvin s'en fait le défenseur devant ceux qui attaquent la prédestination. La théologie relate les hauts faits de Dieu et transmet ses exigences.

Nous pouvons objecter à Luther et à Calvin que l'assertion n'est pas le seul mode du discours théologique conforme à la Bible : ces dernières décennies, on a redécouvert la puissance évocatrice de la narration, avec les paraboles de Jésus, mais aussi la mise en récit de la vie du Nazaréen par les évangiles¹⁶. En même temps, nous ne pouvons pas traiter par le simple mépris le succès que rencontrent nombre d'Églises évangéliques dont le discours se situe précisément sur le mode assertif, dans une société en manque de repères et qui semble ne plus en trouver auprès des Églises dites « historiques ». Toutefois, les assertions de Luther et de Calvin étaient fondées sur un intense travail de confrontation – critique – avec la Bible.

La question du mal : un discours rassurant et responsabilisant

La théologie n'est pas seulement une instance critique de la société ; trop souvent, aujourd'hui comme jadis, elle en est le reflet. Il en va ainsi, de nos jours, de la tendance à la victimisation. Si Luther et Calvin ont lutté sans ambiguïté contre une pastorale de la crainte, ils n'en ont pas moins insisté sur la faute, le péché, affirmant que l'être humain était responsable du mal qu'il commettait. Le mal est la conséquence de l'égoïsme, de l'orgueil et de la convoitise humaine, née de la volonté de se faire Dieu.

Or, aujourd'hui, la tendance est plutôt à l'exonération de l'être humain..., et à l'instance sur le mal subi. Ainsi, le théologien (comme le juriste ou l'homme politique) est le témoin décontenancé de ce paradoxe : celui d'un monde où tout un chacun est victime du mal reçu, mais personne coupable du mal donné... À moins que le coupable ne soit Dieu seul..., pour tout mal ou à tout le moins pour celui auquel il paraît impossible de trouver un auteur.

Faut-il balayer d'un revers de main la figure de Satan, l'Adversaire, en arguant que cette manière de rendre compte de l'excès de mal dans le monde paraîtra mythique à nos contemporains et donc peu signifiante ? Faut-il se restreindre à un mal purement intérieur (mal-être, maladie, souffrance, crainte...) et reléguer aux oubliettes de l'histoire le mal comme puissance adversative, extérieure... ?

L'insistance de Luther sur la christologie le rend proche des théologiens qui, aujourd'hui, affirment qu'à défaut d'expliquer le mal, en Jésus-Christ, Dieu est venu rejoindre le camp des victimes, sans lever le mystère de leur souffrance. Dans ses lettres de réconfort aux persécutés ou aux endeuillés, Calvin ne dit pas autre chose. Par contre,

¹⁶ Voir par ex. les travaux de Daniel Marguerat.

on pourra interpeler nos deux Réformateurs sur les points suivants : quels sont les critères pour définir le mal, pour le voir à l'œuvre ? qu'est-ce qui peut légitimer la diabolisation des adversaires ?

*

* *

Telle est, sans doute, l'interpellation la plus sérieuse que l'on pourra adresser aux deux Réformateurs, dont le discours est étroitement lié à leur conscience « prophétique » : leurs opposants – y compris au sein de leur propre camp – ne peuvent qu'être comptés au nombre des ennemis de Dieu et donc des serviteurs du diable.

Pour légitime qu'elle soit, cette interpellation ne devrait pas nous conduire à « jeter le bébé avec l'eau du bain ». J'espère vous avoir montré toutes les potentialités des théologies de Luther et de Calvin. Quelle est ton assurance dans la vie et dans la mort ? Même si c'est le *Catéchisme de Heidelberg*, et non pas le *Grand Catéchisme* ou le *Catéchisme de Genève* qui formule cette interrogation, c'est bien à cette question que Luther et Calvin ont tenté de répondre, avec joie et conviction.

(II) Des théologiens du XXe siècle se réclament de la Réforme

Le protestantisme ne se réduit pas au siècle de la Réformation. Or, de même qu'il existe un fondamentalisme biblique, il existe un fondamentalisme « historique », c'est-à-dire qui absolutise, de manière non critique, tout ce qu'ont exprimé les Réformateurs.

Il importe de rappeler l'épaisseur historique entre la Réformation et nous : le XVIIe s. (raison – il est vrai que les Réformateurs y faisaient déjà appel), le XVIIIe (Lumières) et le XIXe siècles (critique biblique, maîtres du soupçon...).

Au XXe s., Bonhoeffer – sur lequel nous allons nous attarder – posera la question de « l'hypothèse Dieu » : comment faire de la théologie et surtout vivre en chrétien « Etsi Deus non daretur », comme si Dieu n'était pas donné. En même temps, le XXe s., avec la Première Guerre mondiale, marque la faillite du libéralisme – non pas tant dans ses principes critiques que dans ses ambitions éthiques (ce sont les théologiens allemands qui ont insisté avec force sur le message d'amour de Dieu en Christ qui ont signé le manifeste des 93 intellectuels allemands justifiant la violation de la neutralité de la Belgique, et qui ont proclamé avec la plus grande brutalité le « Gott mit uns »), aussi dans sa croyance à un progrès continu à la fois des sciences et de la morale. On assistera ainsi à la « Lutherrenaissance » en Allemagne, et à la montée du « Néocalvinisme » en France.

À bien des égards, la théologie du XXe siècle a redécouvert ou reformulé des questions centrales pour la Réformation. Toutefois, la théologie contemporaine a émis aussi d'autres interrogations, liées à sa situation spécifique : quelles sont les conditions mêmes d'un discours sur Dieu (à l'époque de Luther et de Calvin, la théologie allait de soi) ? quel rapport la foi entretient-elle avec la science ?

Le caractère existentiel de la foi

La théologie existentielle (avec Rudolf Bultmann) a mis l'accent sur l'accueil fait à la révélation en Jésus-Christ, *par* et *dans* la foi : Dieu advient à l'être humain dans la révélation ; il est un Dieu qui vient rencontrer l'homme et se donner à connaître par lui. Comme Luther, Paul Tillich a souligné que la religion est « expérience » (voir la réédition toute récente du *Courage d'être*). En d'autres termes, l'Évangile répond à une situation concrète de l'être humain, angoissé par sa finitude et qui le reçoit par la foi. Avec Luther et Calvin, nous l'avons vu, la foi n'est plus seulement définie en des catégories intellectuelles : elle est *rencontre*.

En raison de nos compétences limitées et du temps qui nous est imparti cet après-midi, nous nous limitons à deux penseurs :

I. Dietrich Bonhoeffer : la grâce qui coûte (l'influence de Luther et la critique de ses épigones)

La familiarité de Dietrich Bonhoeffer avec l'œuvre de Luther est grande ; Karl August von Hase (1800-1890), le grand-père de sa mère, avait été historien de l'Église et systématicien à l'Université de Halle. Bonhoeffer possédait son édition des œuvres de Luther. Il avait conclu son premier cours (semestre d'hiver 1931-1932), qui portait sur la théologie systématique au XXe s., sur la question : « Qu'est-ce qui nous montre Luther ? » Ainsi, montrer Luther s'avérait être pour Bonhoeffer le critère pour évaluer la théologie systématique de son temps.

Les écrits de Bonhoeffer montrent l'importance de Martin Luther pour le jeune théologien de confession luthérienne : assurément, Luther est l'auteur le plus cité par Bonhoeffer – sans parler des nombreuses allusions à ses écrits. Pour Bonhoeffer, la pensée du Réformateur a gardé toute son actualité, même s'il le fait un lecteur sélectif de Luther. Bonhoeffer ne valorise pas Luther pour sa « modernité », comme le faisaient les théologiens libéraux, mais il est attentif à sa christologie – y compris dans ses implications ecclésiologiques et éthiques – comme à la vie de Luther, obéissante exigeante, dans le monde, au commandement de Dieu. Cette insistance sur l'éthique le distingue des théologiens « orthodoxes » qui lui étaient contemporains, et qui plaçaient l'accent sur la rectitude doctrinale de Luther.

Ainsi, Bonhoeffer va se montrer très libre à l'égard de grands interprètes de Luther : il ne partage pas l'orthodoxie d'un Reinhold Seeberg, qui approuvera le nazisme, mais pas non plus l'idée d'un Harnack pour qui le principal apport de Luther serait sa critique de l'infaillibilité des dogmes. Bonhoeffer n'est ni un « luthérien confessionnaliste » ni un libéral du type d'Harnack.

A) Qui est et qui était Jésus-Christ (1933)¹⁷

Sans même tenir compte de la chronologie, il est naturel de commencer par se demander si Bonhoeffer se réfère à Luther dans son cours sur la christologie, tant on connaît l'importance de cette dernière pour la pensée du Réformateur.

Avec Luther, Bonhoeffer insiste sur le « pro me » (croire que le Salut a eu lieu pour moi) – tout en mettant l'accent, plus que Luther, sur son lien avec la communauté :

¹⁷ Bonhoeffer est cité d'après la traduction récente de ses œuvres aux Éditions Labor et Fides, traduction qui se fonde désormais sur l'édition de référence des Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW).

« je ne peux jamais penser Jésus-Christ dans son être-en-soi, mais seulement dans son rapport à moi. Cela signifie donc que je ne peux penser le Christ que dans un rapport existentiel à lui, et en même temps seulement dans la communauté. [...] le Christ qui est le seul Christ est celui qui est présent dans la communauté *pro me*. » (P. 45.) Pour Bonhoeffer, une christologie (et même une théologie) qui ne mettent pas au commencement la proposition que Dieu comme le Christ sont seulement Dieu et le Christ « *pro me* » « se condamnent elles-mêmes » (p. 46) !

Dans la dernière partie de son cours, « Christologie positive » (V), qui traite de « Celui qui est abaissé et élevé », Bonhoeffer insiste, avec Luther – mais aussi la tradition, mystique notamment, qui a nourri ce dernier, et en lien avec *Philippiens 2, 6* –, sur l'abaissement de Jésus-Christ parmi nous. Le Christ va vers nous « incognito, comme un mendiant parmi les mendiants, comme un exclu parmi les exclus, mais comme un homme sans péché parmi les pécheurs, mais aussi comme le pécheur parmi les pécheurs » (p. 104).

B) *Nachfolge*

C'est surtout au début de *Nachfolge* ([*Vivre*] à la suite [*de Jésus-Christ*], traduit autrefois *Le prix de la grâce*) qu'on trouvera une longue confrontation à la pensée de Luther – et à sa réception.

Bonhoeffer traite de la « plus funeste méprise à propos de l'action de Luther », à savoir penser que, en découvrant l'Évangile de la pure grâce, il a dispensé d'obéir au commandement de Jésus dans le monde. Et de rappeler, à bon droit, que Luther ne dispensait nullement de l'obéissance au Christ, que lui-même avait vécu de manière totale (voir p. 29s.). Le jeune théologien a le sens de la formule, lorsqu'il s'agit de résumer la pensée du Réformateur : « La reconnaissance de la grâce fut pour lui l'ultime et radicale rupture avec le péché de sa vie, mais elle n'en fut jamais la justification. » (*Ibid.*) Bonhoeffer s'attache aussi à expliquer longuement le « *pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo...* (pèche courageusement, mais crois et réjouis-toi en Christ d'autant plus courageusement) » (WA Br 2, 372, 84s.) : il ne s'agit pas du point de départ, mais du point d'aboutissement de sa théologie de la grâce : non pas la justification du péché – ou l'antinomisme ! –, mais le réconfort de ce que l'Évangile « nous justifie précisément en tant que pécheurs » (p. 32). « Pèche courageusement » : ces propos ne sont pas adressés à celui qui se complaît dans sa vie de désobéissance, mais à celui-là seul qui « quotidiennement rompt avec tout ce qui l'entrave dans l'obéissance à Jésus et qui, malgré tout, reste inconsolable de sa infidélité et de son péché quotidiens » (*ibid.*). Cette interprétation est fidèle à la pensée de Luther, qui distinguait entre les « consciences inquiètes », qu'il fallait réconforter, et

les personnes « grossières et endurcies », qui n'étaient pas concernées par son message, mais qu'il fallait abandonner aux lois du pape...

Si donc le protestantisme ultérieur a failli, selon Bonhoeffer c'est en raison non pas de la doctrine de Luther, mais de la falsification de sa pensée : « C'est dans la mesure où l'on offrait la grâce au plus bas prix possible qu'il fallait reconnaître l'héritage de Luther. » (P. 33.)

C) *Résistance et soumission*

Dans des contextes très variés – et sans être trop fréquentes –, les citations de Luther apparaissent même dans les lettres de prison de Bonhoeffer. Ainsi, dès le 15 mai 1943, au début de sa captivité, il peut écrire à ses parents que, par ce qui lui est arrivé, il a désormais compris mieux que jamais ce que la Bible et Luther désignent par « épreuve (*Anfechtung*) » (p. 65).

Il faut attendre ensuite les lettres du « dernier Bonhoeffer » (après le 20 juillet 1944) pour retrouver des références importantes à Luther. Ainsi, le 21 juillet 1944, dans ses réflexions sur la différence entre le chrétien et l'*homo religiosus* – i. e., celui qui attend de Dieu qu'il comble ses désirs – et non pas qu'il accomplisse ses promesses (p. 437s.).

On ne sera guère surpris par quelques absences, fort significatives, chez Bonhoeffer : ainsi, alors que les luthéologues nationalistes (P. Althaus, E. Hirsch, H. Preuss) exaltent la conception luthérienne d'un Dieu qui se révèle dans l'histoire, par l'intermédiaire de « héros » (cette conception est présente, mais nullement centrale dans la pensée du Réformateur), Bonhoeffer ne s'intéresse aucunement à cet aspect. De même, jamais il ne parle de Luther, le prophète allemand (Preuss), qui se serait consacré prioritairement à son peuple : lorsque Bonhoeffer se réfère à la pensée de Luther, c'est en sous-entendant sa validité universelle ; le message libérateur et reconfortant de la « grâce qui coûte » n'a pas de destinataires privilégiés !

II. Gabriel Vahanian : théologie et littérature (et combat, à la suite de Calvin contre les idoles)

Gabriel Vahanian (1927-2012) a terminé sa riche carrière à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, et un certain nombre d'entre vous ont été ses étudiants. Sa « théologie éthique » – comme il aimait à l'appeler, iconoclaste, se donnait pour tâche, à l'image de la théologie de Calvin, de dévoiler ou de débusquer les idoles. Mais elle aurait pu, tout autant et à bon droit, se réclamer de

Luther (cf. les 95 thèses), dans sa volonté de « démasquer la tyrannie des fausses assurances ou des espérances trompeuses » (*Dieu et l'utopie*, Paris, 1977.)

En effet, la théologie de Gabriel Vahanian se caractérise par la volonté de préserver la transcendance absolue de Dieu dans la ligne de Barth et de Calvin – mais aussi d'abord dans la ligne de la Bible, où, comme chez Calvin, l'Ancien Testament est très largement mis en valeur – et de combattre l'idolâtrie (seul Dieu est saint ; rien n'est sacré, pas plus l'histoire que la nature...). Cette question de la désacralisation me paraît très importante : il me semble – et j'aimerais vous soumettre cette hypothèse – que nombre de maux que nous connaissons (à commencer par ce qui se passe dans les hautes sphères politiques) proviennent notamment de la sacralisation de l'argent – une cupidité qui, dans maints cas, dépasse de très loin le désir – compréhensible – de se mettre, soi et les siens, à l'abri du besoin. Il me semble que s'il y a une idole à dénoncer, c'est notamment celle-là. Les Réformateurs luttèrent contre la mercantilisation de l'au-delà ; il me semble que l'on peut en faire de même aujourd'hui pour la mercantilisation de l'ici-bas – et notamment de l'être humain.

Évidemment, on pourra aussi, d'emblée, signaler des différences notables entre Gabriel Vahanian et les deux grands Réformateurs : ainsi, sa manière de comprendre le christianisme comme n'étant pas une religion du Salut... (c'est-à-dire qui invite à changer de monde), et plus comme une éthique.

Avec brio Vahanian polémiquait, à la suite d'un Rudolf Bultmann, contre une conception du christianisme comme religion du Salut exclusivement « braquée sur l'autre monde » et contre une Église devenue, selon ses mots, un « institut de sotériologie » (*Dieu anonyme*, p. 22). Au Salut il préférait le Règne de Dieu. Certes, il peut trouver de bons arguments chez Luther et chez Calvin – nous avons vu l'importance de l'éthique dans leur pensée – mais l'un et l'autre se situent néanmoins encore assez largement – et Luther plus encore – dans une perspective traditionnelle. Ou plutôt, selon moi, les Réformateurs ne font pas jouer l'un (changer le monde) contre l'autre (changer de monde), mais c'est bien la perspective d'un autre monde qui nourrit leur éthique, leur action destinée à transformer ce monde ici-bas pour en faire un monde autre.

La question – que l'on peut poser aussi à un interprète luthérien de Luther, comme Gerhard Ebeling, est de savoir si parfois G. Vahanian ne court pas parfois le risque de moderniser indument Luther et Calvin – qui restent quand même des hommes de leur temps, et donc qui à certains égards sont pour nous étranges voire étrangers... (Je pense ici aux travaux d'Oberman, qui a insisté sur la dimension eschatologique de la pensée des Réformateurs – Luther au premier chef, en lutte aux côtés de Dieu et contre le diable...)

De même – autre différence –, Gabriel Vahanian jugeait que la tâche de la théologie était moins de donner des réponses que de poser les bonnes questions – c'était là déjà le propos d'Érasme, en 1524..., plus que celui de Luther en 1525, qui, nous l'avons vu, insistera sur **la fonction assertive de la théologie**, ce en quoi il sera rejoint par Calvin.

D'un autre côté, comme les Réformateurs, Gabriel Vahanian insistait sur le fait que Dieu parle... Aussi cherchait-il à réconcilier la théologie et la littérature, en forgeant un langage propre à exprimer, aujourd'hui, l'espérance chrétienne. En effet, « seule la parole humaine, constatait-il, peut témoigner de la réalité de Dieu ».

Quelques passages suffiront, je pense, à montrer la dette qu'il reconnaît à l'égard des grands Réformateurs :

« Ce n'est pas l'homme qui cherche Dieu [...] c'est Dieu qui cherche l'homme: il n'est pas Dieu sans l'homme. Aussi l'homme en est-il la condition, tout comme le tombeau vide est la condition, non de l'homme idéal qui se prendrait pour Dieu ou pour le petit Jésus, mais du Christ ressuscité — de *l'homme tout court*, l'autre par qui nous devons passer quand Dieu vient à nous. »

« Rien d'étonnant alors si, pour Luther, Dieu est Dieu en tant qu'il est *Deus pro nobis* – Dieu pour nous –, s'il faut qu'en Christ nous soyons ce que nous ne sommes pas, à la fois justes et pécheurs. Et si pour Calvin l'honneur de Dieu se mesure moins à sa toute-puissance qu'à la contingence de son règne, se caractérise moins par une invitation à changer **de** monde que par un engagement envers Dieu consistant à changer **le** monde. La spiritualité ne consiste pas à fuir le monde, mais à le transformer. C'est une éthique plus qu'une mystique. »

« Quand Luther s'insurge contre le trafic des indulgences, c'est en même temps toute une conception du salut qu'il remet en cause. A la question par où s'épuise la piété médiévale en amenant sans cesse le croyant à se demander : "Que dois-je faire pour être sauvé ?" il en substitue une autre : "Quel est ce Dieu qui me sauve?" La réponse, on en trouve un écho et bien des conséquences non moins inopinées dans son traité sur la liberté du chrétien, quand il écrit : "Tout ce que fait le chrétien, c'est volontairement et sans souci d'une récompense, sans chercher non plus quelque avantage ni à faire son salut. C'est uniquement pour plaire à Dieu qu'on fait ce qu'on à faire." Dans quelque état – ou quelque condition sociale – qu'on se trouve. Quelle que soit la *vocation* de laquelle on répond devant Dieu. Manifestement, Luther, qui ne considère pas le salut comme un tranquillisant, moins encore y voit un principe de désœuvrement ou de chômage existentiel [*on goûtera la formule !*] : même si la fin du monde devait être pour demain, il faut planter son pommier, si c'est là ce qu'on avait projeté de faire. » (On relèvera que la citation du pommier a été forgée après la Seconde

Guerre mondiale, par des pasteurs allemands en quête d'une parole d'espérance qui aie quelque autorité !)

*

* *

On le voit, les Réformateurs ont continué à informer la pensée des théologiens du XXe s. – sans doute plus que les penseurs des siècles précédents. En même temps, se réclamer des Réformateurs est une condition nécessaire mais non suffisante dans le protestantisme : les « *Deutsche Christen* » eux aussi se voulaient fidèles à Luther, de même que, durant la Première Guerre mondiale, les soldats qui portaient le « Gott mit uns » gravé sur leurs ceinturons et les prédicateurs qui prononçaient des sermons belliqueux.

Les Réformateurs n'ont pas voulu être autre chose que le Jean-Baptiste du retable d'Issenheim, qui pointe un doigt démesuré non pas vers lui-même, mais vers le Christ.