



Thomas Maissen: Pourquoi y a-t-il eu la Réformation? Le choix religieux comme situation de crise, in: Francia 42 (2015), S. 93-110.

DOI: 10.11588/fr.2015.4.44570

Copyright



Das Digitalisat wird Ihnen von perspectivia.net, der Online-Publikationsplattform der Max Weber Stiftung – Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland, zur Verfügung gestellt. Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

THOMAS MAISSEN

POURQUOI Y A-T-IL EU LA RÉFORMATION?

Le choix religieux comme situation de crise

Si, en France, la culture commémorative est actuellement focalisée sur la Grande Guerre, les Allemands préfèrent se préparer à la commémoration de la Réforme protestante ou Réformation de 1517. Depuis 2008 déjà, la *Lutherdekade*, la décennie consacrée à Martin Luther, propage chaque année un thème majeur qui est soulevé, discuté et célébré par les organisations politiques, religieuses et académiques. Dans la France laïque, on ne peut pas s'imaginer une collaboration si étroite entre l'État et l'Église, d'autant plus qu'en cette occurrence il s'agit seulement d'une des Églises nationales, c'est à dire de l'Église évangélique en Allemagne.

Cette différence nationale est un résumé des réponses qu'on peut donner à la question de cette contribution: pourquoi la Réformation a-t-elle eu lieu¹? Ce genre de questions pose problème aux historiens. Elles impliquent des causes, des causalités, une téléologie, un sens même de l'histoire, ou tout au moins une narration cohérente, là où l'on pourrait s'attendre plutôt à une juxtaposition et à une succession chaotiques de phénomènes déclenchés par de nombreux actes individuels et non coordonnés. Elles sous-entendent aussi une réponse qui détermine les raisons pour lesquelles un événement s'est déroulé dans un lieu précis – en Allemagne, dans ce cas, et non pas en Espagne ou en France. Pouvons-nous aller au-delà de la simple description des faits, prétendre que leur présentation structurée constitue aussi une explication à ce »pourquoi«, au sens où un événement devait inéluctablement se produire?

1 Cet essai qui doit son inspiration initiale aux entretiens avec Helmut Zander (université de Fribourg) ne nécessite pas une discussion exhaustive de la vaste littérature sur la Réformation et ses origines. Pour cela, on consultera le »Literaturbericht« annuel édité par l'Archiv für Reformati- onsgeschichte, dont le numéro 100, paru en 2009, contient des essais sur les historiographies nationales de la Réformation. Le meilleur livre actuel sur le sujet a été traduit en français récemment: Thomas KAUFMANN, Histoire de la Réformation, Paris 2014; la même chose vaut pour la biographie importante de Heinz SCHILLING, Martin Luther. Rebelle dans un temps de rupture, Paris 2014. Nous citons les versions originales: Thomas KAUFMANN, Geschichte der Reformati- on, Francfort/M. 2009; Heinz SCHILLING, Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, Munich 2012. Ci-après nous utilisons le sigle WA pour renvoyer à la »Weimarer Ausgabe« des œuvres de Martin Luther: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Abteilung I: Schriften, Abteilung II: Tischreden, Abteilung III: Die deutsche Bibel, Abteilung IV: Briefe), 127 vol., publ. par la Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers et (à partir du vol. 64) par la Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Weimar 1883–2009. Nous utilisons en outre le sigle TRE pour Gerhard MÜLLER et al. (dir.), Theologische Realenzyklopädie, 36 vol., Berlin, New York 1977–2004.

I.

Dans le récit historiographique de l'Église sur la Réformation, au moins, ce postulat existe depuis toujours. *Oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis* – Il faut bien qu'il y ait aussi des scissions parmi vous, pour permettre aux hommes éprouvés de se manifester parmi vous, écrit saint Paul aux Corinthiens (I Co 11, 19). L'Église catholique put ainsi aisément inscrire les fidèles de Luther dans la longue liste de ceux qui, d'Arius et Donat à Jan Hus, ont mal compris la doctrine chrétienne et ont ainsi représenté un défi nécessaire de l'histoire du salut de la véritable Église. Dans la perspective inverse, Luther et, par lui, Dieu ont ramené, avec la même nécessité, l'Église à sa véritable quintessence, évitant aux fidèles abusés de suivre la mauvaise voie, une voie funeste, et de passer à côté de leur salut.

Ces trames explicatives laissent leur empreinte jusqu'aujourd'hui dans des présentations historiques générales de la Réformation. La tradition catholique a tendance à réduire l'action de Luther à un «climax» (*Kulminationspunkt*)² dans un «temps des Réformes», pour reprendre les mots de Pierre Chaunu³. Pour Volker Leppin, le «mouvement de Wittenberg» est la «concrétisation logique et radicale» de l'écartèlement de la fin du Moyen Âge entre centralité curiale et décentralisation laïque et n'implique pas de vraie rupture mentale⁴. Ni dans les travaux de Pierre Chaunu ni dans ceux de Volker Leppin ou de Heinz Schilling – aucun n'étant catholique –, l'insistance sur la continuité des mouvements réformateurs et leur traditionalisme n'est à interpréter comme une apologie au sens confessionnel du terme. Et pourtant, elle s'oppose à la théorie protestante traditionnelle du «baril de poudre»: la Réformation fut l'étincelle qui, à une époque de crise générale, fit exploser le système décadent de l'Église catholique. Les historiens qui mettent ainsi en exergue la rupture se concentrent généralement – à l'instar d'Athina Lexutt – sur la personne de Martin Luther, *creatio ex nihilo* qui, à ce titre, n'est pas sans poser problème⁵.

Comment alors appréhender la Réformation en tant que processus? Bernd Hamm a proposé la métaphore d'une «émergence» de la Réformation, qui sort de l'eau tel un hippopotame – «rien de *fondamentalement* nouveau, mais une [...] reconfiguration de ce qui existait déjà»⁶. Quant à Wolfgang Reinhard, il reprend le vocabulaire de la

- 2 Harm KLUETING, *Das konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne – Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte*, 2 vol., Berlin 2007, p. 137–138.
- 3 Pierre CHAUNU, *Le temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation, La crise de la chrétienté, l'éclatement (1250–1550)*, Paris 1975, ²1996; voir aussi Heinz SCHILLING, *Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformations?*, dans: Bernd MOELLER (dir.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh 1998, p. 13–34 et Heinz SCHILLING, *Den Wandel begreifen. Die frühe Neuzeit (1250–1750) in makrohistorischer Sicht*, dans: *Praxis Geschichte* 13/1 (2000), p. 8–14; Volker LEPPIN, *Das Zeitalter der Reformation. Eine Welt im Übergang*, Darmstadt 2009, ID, *Die Reformation*, Darmstadt 2013.
- 4 LEPPIN, *Zeitalter* (voir n. 3), p. 93; voir aussi ID., *Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten* (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, 140/4), Leipzig, Stuttgart 2008.
- 5 Ainsi Athina LEXUTT, *Die Reformation. Ein Ereignis macht Epoche*, Cologne 2009, p. 33.
- 6 Berndt HAMM, Michael WELKER, *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008, p. 2–3, 15–17.

biologie de l'évolution et interprète la Réformation comme une «mutation»: la doctrine luthérienne répondait le mieux aux «besoins politiques et religieux de son temps et de son environnement», de sorte que l'évolution «a pu atteindre l'objectif intermédiaire – auquel elle n'aspire pas – d'incarner un nouveau type institutionnalisé de christianisme»⁷.

Les métaphores de l'émergence ou de la mutation mystifient plus qu'elles n'expliquent. Elles permettent tout aussi peu que la théorie du baril de poudre de comprendre par exemple l'absence d'explosion réformatrice en Italie, en dépit des papes Borgia et Jules II. Quant aux historiens qui choisissent de se concentrer sur le fait réformateur de Luther, ils ne doivent pas seulement expliquer pourquoi ce dernier a déclenché l'enthousiasme d'une partie du public allemand, mais aussi le rejet le plus radical juste à côté. L'historien qui, au contraire, insiste sur la continuité des initiatives réformatrices depuis le Moyen Âge ne démêle pas les raisons pour lesquelles précisément l'action de Luther, et non d'un autre, a déployé une force explosive aussi pérenne. Comment penser conjointement la genèse et la rupture, la personne et la société, les amis et les ennemis de Luther? En tant qu'historiens généralistes, nous ne devons pas négliger dans cette interrogation la conscience des individus, et donc la question qui se trouvait au cœur des préoccupations des contemporains, celle de la vérité et du salut. C'est bien ce qu'ont souligné par exemple Walter Ziegler et Eike Wolgast en s'intéressant aussi à la détresse spirituelle des princes et non pas uniquement à leurs réflexions opportunistes en matière de fiscalité et de politique⁸. Hormis dans les territoires de l'électorat de Saxe et de la Hesse, certes importants mais qui font ici figure d'exception, et dans les territoires moindres de Braunschweig-Lüneburg, de Brandenburg-Ansbach et d'Anhalt, le luthéranisme ne se répand pas parmi les princes avant les années 1530⁹. L'étude de leurs motivations permet donc de répondre à la question: pourquoi la Réformation s'est-elle durablement imposée? Mais elle ne répond pas au pourquoi de sa genèse.

II.

C'est la raison pour laquelle nous ne nous intéresserons pas, dans les réflexions qui vont suivre, au choix des princes, mais au choix réformateur en soi; et tout autant au choix antiréformateur pour saisir le «pourquoi» proposé dans le titre de cet article. En partant de la prise de décision du croyant laïc, il sera étudié comment elle a été structurée dans des controverses théologiques, les disputes par les diverses autorités temporelles et notamment urbaines, qui se sont ainsi chargées du salut éternel et des conditions nécessaires à son accomplissement, y compris des conditions matérielles. Dans l'Empire allemand avec ses nombreux États souverains, ce processus donna

7 Wolfgang REINHARD, *Reformation als Mutation? Evolution und Geschichte*, dans: *Zeitschrift für historische Forschung* 37 (2010), p. 601–615, ici p. 607, 610.

8 Walter ZIEGLER, *Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte)*, Münster 2008, notamment p. 67 et suivantes; Eike WOLGAST, *Die Einführung der Reformation und das Schicksal der Klöster im Reich und in Europa*, Gütersloh 2014.

9 Pour la Réformation princière, *ibid.*

lieu à une compétition générale pour déterminer qui parviendrait à posséder l'autorité ecclésiastique et, précisément par ce biais, qui pourrait s'imposer comme souverain légitime.

Nous ne nous attacherons donc pas tant à nous demander pourquoi la Réforme protestante a eu lieu qu'à réfléchir aux conditions d'émergence d'un schisme religieux qui engendra deux confessions, voire plus. Le concept de »choix« ou »prise de décision« est utilisé sciemment, parce qu'il est une propriété de la religion chrétienne. Sa vocation est résolument universelle, au sens étymologique du mot »catholique« – englobant le tout. En témoigne l'importance singulière de l'évangélisation depuis les premiers chrétiens qui obéirent au commandement missionnaire énoncé à la fin de l'Évangile selon saint Matthieu (28, 19). Le changement de religion, la conversion, est donc un trait typique du christianisme depuis ses débuts comme secte juive¹⁰. Ce principe tranche avec le constat que, ailleurs, l'appartenance à une communauté religieuse se transmet presque toujours de façon générative. Les adeptes prennent la foi de leur père ou, pour le judaïsme, de leur mère. De plus, la religion est souvent rattachée à un collectif précis: une tribu, un ordre, un peuple¹¹.

À l'inverse, Jésus exige, dans l'Évangile selon saint Matthieu (19, 29) que le disciple abandonne la communauté générative pour une communauté spirituelle: »Et quiconque aura laissé maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon nom, recevra bien davantage et aura en héritage la vie éternelle«¹². Ses propos sont encore plus radicaux quelques chapitres auparavant (Mt 10, 34): »Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Car je suis venu opposer l'homme à son père, la fille à sa mère«¹³. On devient donc chrétien par un choix délibéré. C'est bien aussi ce que signifie le terme *hérésie* (αἵρεσις): le choix d'une religion (déviate, en l'occurrence). L'entrée dans la communauté artificielle des frères de religion ne se réalise pas, comme dans les autres religions, par la naissance, mais par les rites d'accueil: le baptême et la participation à la communion ou à la sainte Cène sont les moments pendant lesquels le chrétien fait sa profession de foi – ou qu'il utilise précisément pour en prendre sa distance.

Dans les sociétés prémodernes, le choix d'un individu de tourner le dos à sa propre communauté de vie naturelle pouvait avoir des conséquences funestes pour celui qui perdait le soutien de sa famille et de sa tribu. En tout état de cause, une telle décision représentait un scandale, ainsi qu'un bref détour par le Japon en témoigne. En 1620, Fabian Fucan y imprima son livre xylographique »Ha Daiusu« (Le dieu détruit). Fucan, d'abord moine bouddhiste, se convertit à 21 ans et devint frère convers chez les jésuites, avant de renier de nouveau sa foi en 1608. Son livre mettait en garde ses concitoyens contre le dogme chrétien. »Leur premier commandement, écrit-il, s'intitule: Tu aimeras Dieu plus que tout, cela signifie [...] refuse d'obéir aux ordres de ton souverain ou de tes parents si tu dois pour ce faire agir contre la volonté divine«.

10 Gustave BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949; Arthur Darby NOCK, *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1952.

11 Jan ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, Munich 2003, p. 11.

12 Voir aussi Marc 10, 29; Luc 14, 26 et 18, 29.

13 Voir aussi Mt 10, 21–22.

Le premier commandement intime donc l'ordre aux chrétiens de reléguer au second plan les obligations sociales majeures (non seulement) des Japonais: fidélité et récompense, qui régissent les rapports entre souverain et sujets; respect et affection, qui lient parents et enfants; l'amour entre conjoints ou frères et sœurs, la confiance des amis. Pour quelles raisons les jésuites combattent-ils ces liens? Selon Fucan, parce qu'ils veulent anéantir les cultes japonais, le bouddhisme, et prendre le pouvoir¹⁴. Ce n'est donc pas de manière fortuite que les souverains Tokugawa de l'époque ont, en 1615 précisément, interdit le christianisme dans tout le Japon. L'interdiction chinoise après la querelle des rites repose sur des motifs similaires.

La graine de la désobéissance individuelle fait donc autant partie du christianisme que le langage symbolique du choix dans le baptême et la communion. Cette combinaison constitue une sorte de virus latent du choix individuel dans la religion chrétienne, légitimé dans les Évangiles et qui peut, dans certaines conditions, éclater. Il s'agira ici d'étudier quelles sont ces conditions dans le cas concret de la Réformation, car normalement, la foi chrétienne se transmet, elle aussi, de façon générative: le baptême des bébés signifie en effet l'intégration sans alternative et non pas un choix réel. Mais le langage et le symbolisme du choix sont un potentiel beaucoup plus présent dans le christianisme que dans d'autres religions, qui évitent de mettre en danger la cohérence sociale de leurs adeptes. Au début du christianisme par exemple, à l'époque où le pouvoir séculier et l'Église hiérarchisée ne se soutenaient pas mutuellement, la liberté de décision avait suscité de nombreuses différentes professions de foi chrétienne. Cette pluralité religieuse n'est pas surprenante: la Bible elle-même est floue même sur des questions centrales comme celle de la Trinité. En ce sens, le phénomène qui constitue une anomalie étonnante et mérite explication n'est pas tant la diversité religieuse de l'Antiquité et de l'Époque moderne que l'Église monopolistique occidentale du Moyen Âge.

Le facteur décisif pour comprendre cette exception historique est qu'une caste cléricale professionnelle hiérarchisée et relativement bien institutionnalisée possédait le monopole sur les compétences d'écriture, de lecture, sur la production d'images et la transmission rituelle du message du salut. Dans une société féodale agraire, il existait aussi peu d'alternatives que d'expériences de l'altérité: la culture laïque était purement orale et n'entrait pas en compétition dans l'exégèse de l'Écriture sainte, à l'inverse des humanistes plus tard. Le culte, en revanche, tolérait de nombreuses particularités locales tant qu'elles ne mettaient pas en cause la structure épiscopale et son pasteur romain. Ce dernier était notamment l'instance suprême en matière de dogme, dans lequel s'immisçaient considérablement les universités, la Sorbonne en particulier – mais en latin et selon des préceptes scolastiques élitistes fort éloignés de l'univers quotidien des fidèles. La scission avec l'Église orientale s'est uniquement produite à l'échelon d'une théologie extrêmement spécialisée et dans la concurrence entre deux hiérarchies, auxquelles leur séparation géographique a, *de facto*, permis de coexister, sans beaucoup de contacts mais de façon complémentaire. Même lorsque les mouvements hétérodoxes ont commencé à se répandre, à partir du XII^e siècle, ils

14 Georg ELISON, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge 1973, p. 281–284; voir aussi la paraphrase de Jaques GERNET, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge et al. 1986, p. 119.

réunissaient juste une petite fraction de la population et se limitaient à une portée régionale, comme c'était le cas du hussitisme bohémien. Le mode de vie et la prédication importaient aux Vaudois, aux Spirituels franciscains, aux béguins qui cherchaient à opposer des modèles de pureté apostoliques à une Église considérée trop riche et décadente. Avec André Vauchez, on peut dire que pendant le Moyen Âge central, l'Occident n'a pas connu »de véritable hérésie, au sens doctrinal du terme«; l'anticléricalisme était le point commun de ces mouvements, y compris du catharisme, qui, par conséquent, posaient surtout des problèmes disciplinaires à la hiérarchie et ne la confrontaient pas avec des différences fondamentales de dogmes et de doctrine¹⁵. Des querelles théologiques existaient, mais cela restait essentiellement une affaire d'érudits. L'Église médiévale constituait un »système ouvert« (Thomas Kaufmann) ou, pour reprendre un concept des Temps modernes, latitudinaire, qui contenait une vaste diversité de formes et de styles religieux par une force intégrative considérable¹⁶. Ayant la concorde comme objectif terrestre, elle tolérait une certaine dose de conseils divergents en ce qui concernait les pistes possibles vers le salut, d'autant qu'il était impossible de surveiller tout ou partie des comportements et des propos du clergé, *a fortiori* ceux des fidèles. Cela pouvait s'étendre aussi à des cultes animistes, dépourvus de systématisation théorique; en raison de leurs dimensions locales, ils restaient compatibles avec les pratiques chrétiennes.

III.

À l'inverse de ce qui s'était produit lors du schisme d'Orient, l'époque de la Réformation donna lieu à un phénomène de rétroaction entre la théologie élitiste et les pratiques quotidiennes, sociales et religieuses de la vie individuelle. Cela est vrai parmi les laïcs et les classes défavorisées, mais en premier lieu au sein des couches urbaines alphabétisées en pleine ascension sociale qui s'inquiétaient pour le salut de leur âme. Martin Luther était intimement convaincu d'agir dans le sens de la véritable Église et de ses obligations de professeur d'université lorsqu'il évoqua, en 1517, deux aspects déjà intensément discutés au cours des décennies précédentes: le principe de l'Écriture et la doctrine de la justification¹⁷. Leur caractère n'est devenu explosif qu'au moment où Luther les a radicalisés et fait d'eux le seul accès au salut: *sola scriptura, sola gratia, sola fide*. Aucune œuvre humaine, et par conséquent l'institution ecclésiastique et ses traditions non plus, ne jouait de rôle si le Dieu souverain décidait du salut et de la damnation. On peut trouver des précurseurs pour toutes ces positions théologiques. Mais Luther fut le premier à en conclure qu'il était devenu impossible de trouver le salut dans l'Église existante si elle restait telle qu'elle était.

15 André VAUCHEZ, *Les hérétiques au Moyen Âge. Suppôts de Satan ou chrétiens dissidents?*, Paris 2014, p. 293.

16 Thomas KAUFMANN, *Geschichte* (voir n. 1), p. 63–70.

17 Cf. Wilhelm BORTH, *Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517–1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht* (Historische Studien, 414), Lübeck, Hambourg 1970, p. 24, 28, 38, 96; et Martin LUTHER, *WA IV* (Briefe), t. 1, p. 529 (lettre à Leo X., fin mai 1518): *indignantur* [sc. les dominicains] *me unum, magistrum Theologiae, ius habere in publica schola disputandi*.

Lorsqu'il en arriva à ce constat, il ne tarda pas, tout comme ses adversaires, à formuler des positions théologiques dans des termes qui les opposaient *so ferne von eynder als hymel und erden, somer und windter, Gott und der teuffel* – aussi éloignées les unes des autres que le ciel et la terre, l'hiver et l'été, Dieu et le diable, pour citer un tract luthérien de 1522 dont la radicalité est emblématique¹⁸. Les contradicteurs s'approprièrent le langage métaphorique dichotomique de la Bible où le salut et la damnation, la vie ici-bas et dans l'au-delà, le Christ et l'Antéchrist s'opposaient dans une «confrontation eschatologique» (Bernd Moeller)¹⁹. Luther qualifia le pape d'Antéchrist dès 1520, dans «An den christlichen Adel deutscher Nation», conception qui a depuis rendu impossible toute unification des chrétiens, et qui continuera de les diviser à l'avenir. Simultanément, la divergence de conception sacramentelle exposée dans «De captivitate Babylonica» offrit aux fidèles une alternative claire et manifeste, non restreinte aux textes et leur exégèse. Cette alternative théologique se célébrait dans la liturgie, immédiatement identifiable et intelligible par et pour tous pendant l'eucharistie et la messe: le prêtre parlait-il latin ou allemand²⁰? Pouvait-il, en agissant «en la personne du Christ», changer le vin en sang et l'hostie en chair²¹? Était-il le seul à pouvoir boire le calice, c'est-à-dire goûter le sang du Christ, ou toute la communauté en avait-elle le droit? Y avait-il sept sacrements ou deux?

Nul besoin de s'attarder à citer d'autres exemples, comme la messe mortuaire, qui imprégnaient la vie quotidienne d'une opposition binaire. L'important est que les antagonismes entre «papistes» et «luthéristes» – pour reprendre les invectives utilisées depuis 1520²² – fussent immédiatement identifiables et tangibles pour les contempo-

18 Caspar GÜTTEL, Schuczrede widder eczliche vngetzembdte freche Clamanten, wilche die Euan-gelischen lerer schuldigen, wie das sei eynen neuen Glawben predigen, Wittenberg 1522, cité dans: Bernd MOELLER, Karl STACKMANN, Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529, Göttingen 1996, p. 301.

19 Ibid., p. 301–311.

20 L'allemand est introduit graduellement par Karlstadt, Müntzer et Kaspar Kantz à Nördlingen (Kaspar KANTZ, Von der evangelischen Messß, Nördlingen 1522); Luther ne réagit qu'en 1523 par: Von ordnung gottes diensts ynn der gemeine [WA I: Schriften, t. 12, p. 35–37] et par: Formula missae et communionis [WA I: Schriften, t. 12, p. 205–220]; voir Alfred NIEBERGALL, Art. Abendmahlsfeier III, TRE, t. 1, p. 288–291.

21 Christian GROSSE et al., Anthropologie historique: les rituels réformés (XVI^e–XVII^e siècles), dans: Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français 148 (2002), p. 979–1009, ici p. 995, décrit ce changement. Dans la messe, le prêtre consacré célébrait la transsubstantiation comme médiateur entre le divin et l'humain et matérialisait Dieu sur terre. Le pasteur, lui, démontrait la distance insurmontable entre les êtres humains et le Tout-Puissant détaché.

22 *Papista* est formé en analogie à des mots comme *umanista*, et Luther l'utilise rapidement à partir de 1520 dans: De captivitate Babylonica, Wittenberg 1520 (WA I: Schriften, t. 6, p. 483–573), Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen, Wittenberg 1520 (ibid., p. 576–594); Adversus execrabilem Antichristi bullam, Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum, 1520 (ibid., p. 595–612). Ses opposants se rendent immédiatement compte de cette terminologie, et ainsi John Fisher, l'évêque de Rochester, prêche contre Luther en 1521: John FISHER, Sermon agayn Luther, 1521, p. Dvi^r: *yf he [Luther] had ye popes holynes & his faouurers, whome he calleth so often in derisyon papistas, papastros, & papanos, & papenses*. Quant aux *Lutherani* (aussi *Martiniani*), Bernhard Dappen aurait été le premier à en parler, le 4 mai 1519, cf. KAUFMANN, Geschichte (voir n. 1), p. 246, 251; en 1520, Johannes Eck l'utilisa également. Luther lui-même l'emploie très rarement, voir WA III: Briefe, t. 33, Nr. 652 (26 août 1523): *luterische biecher*; ses adeptes s'en servirent progressivement à partir de 1522. Pour la

rains. L'inclusion *et...et*, le «non seulement... mais encore» du Moyen Âge tardif, qui pensait l'unité chrétienne dans la diversité, fit place à un *aut...aut*, «soit... soit», qui peina même à admettre l'adiaphorie, c'est-à-dire les questions dogmatiques qui n'entrent pas en compte dans le salut. Deux options de s'assurer son propre salut comme un avenir commun à tous les chrétiens émergèrent très rapidement dans le giron de l'Église, hors de laquelle il n'était point de salut; deux options qui s'excluaient, deux options qui obligeaient les chrétiens et chrétiennes à faire un choix dont dépendait leur propre salut, mais aussi celui de leur communauté et de l'ensemble de la chrétienté.

Dans une société souvent analphabète, des images et des pamphlets illustrent cette situation en opposant la nouvelle Église à la vieille comme le fit le Meister H. en 1524. Son pamphlet «Die Alte und die Neue Kirche» (figure 1) montre à la gauche le prédicateur protestant, «comme Luther et d'autres» (*als Luther und andere*) dans une Église populaire et unie dans la parole de Dieu et qui s'ouvre au Christ et se ferme face au diable. Au contraire, les prédicateurs d'indulgences (*Abblas prediger*) comme Johannes Eck, Hieronymus Emser et Johannes Cochläus sont présentés comme prédicateurs dans l'Église babylonienne des prélats qui ferme ses portes au Christ et les ouvre face aux forces diaboliques. Un autre exemple est le tract de Georg Pencz de 1529 (figure 2), pour lequel le poète Hans Sachs rédigea le texte proluthérien, intitulé «Inhalt zweierlei Predigt» (Contenu de deux sermons différents)²³. La partie gauche de la gravure reproduit la *Summa des Evangelischen Predigers* (Somme du prédicateur protestant) – précisément *Haec dicit dominus deus*, la parole de Dieu. Le Christ est le seul médiateur, et celui qui se donne entièrement à lui deviendra un homme neuf dans la foi en un Dieu miséricordieux; il est en revanche vaniteux de croire à la justification par les œuvres, à un salut émanant de bienfaits. Sous l'illustration de la partie droite est imprimé le texte *Sic dicit Papa* ou la *Summa deß Bäpstischen Predigers* (La somme du prédicateur papiste), car le commandement de l'Église romaine s'ajoute à celui de Dieu et exige – sous peine d'anathème – de multiples formes extérieures de piété, que ce soit le jeûne, la tonsure des moines ou le culte des saints. Le pape infallible, vicaire de Dieu, et le droit canon font de ces principes la vraie messe, ainsi que nos pères l'ont faite, et qui après tout n'étaient pas non plus des fous (*unser eltern haben triben, Die auch nicht sind gewesen narren*). Le tract protestant décrit ainsi la référence catholique à la tradition comme fidélité aux ancêtres, qui mériteraient le respect; et par conséquent comme un plaidoyer en faveur d'une transmission générative de la religion se substituant au choix individuel.

En conclusion, le tract de Hans Sachs somme le lecteur de trancher: *Hierinn urteil du frümer Christ, Welche leer die warhaffts ist*. En cela, chrétien pieux, juge toi-même quelle est la vraie doctrine! L'homme aux yeux clos, coiffé d'un chapeau, dernière le pilier central, pourrait être l'auteur de ces propos: avec ses deux mains, l'une

fortune de *lutherisch* voir Alfred GÖTZE, *Lutherisch*, dans: *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 3 (1902), p. 183–198.

23 Georg PENCZ, *Inhalt zweierlei Predigt*, xylographie, avec un texte de Hans SACHS, publiée par Wolfgang FORMSCHNEIDER, Nuremberg 1529; réimprimée par ex. dans: Gerhard BOTT (dir.), *Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers, veranstaltet vom Germanischen Nationalmuseum Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem Verein für Reformationsgeschichte*, Nuremberg 1983, p. 242–243 (n° 306).

pointant vers la gauche, l'autre vers la droite, il présente en quelque sorte les deux options. Si on compare cette illustration à »Die Alte und die Neue Kirche« (figure 1) et les autres présentations radicalement antagoniques des puissances divines et diaboliques dans moult tracts de l'époque, on note qu'une certaine neutralité prévaut dans la représentation des deux groupes écoutant leur prédicateur. Nul besoin ici de polémique pour que le message soit clair: à gauche, les paroissiens tiennent dans leurs mains la Bible, à droite le rosaire, symboles suffisant à illustrer que leur foi repose sur des bases différentes.

Comment réagit Luther au reproche, inéluctable, qu'on lui faisait que sa doctrine dichotomique engendrât scission, danger et discorde? Dans son célèbre discours prononcé devant la diète de Worms, il répondit, le 18 avril 1521, que c'était une libération bienvenue des préjugés (*Entbildung*). Car des partis et la discorde (*parthey unnd czweyspalt*) ont surgi au sujet de la parole de Dieu qui dit: »Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive«²⁴. Luther cita ensuite intégralement le passage de l'Évangile selon saint Matthieu (10, 34sq.) que nous avons déjà référé plus haut: »Je suis venu opposer l'homme à son père, la fille à sa mère et la bru à sa belle-mère: on aura pour ennemis les gens de sa famille«²⁵. En 1527, Luther alla jusqu'à affirmer dans son exégèse de l'Évangile selon saint Matthieu qu'il est dans la nature de l'Évangile de susciter révolte et discorde, aversion et persécution²⁶. Il est caractéristique que Luther, dans »De servo arbitrio« (1525), renvoya à Matthieu 10, 34 et Luc 12, 49 pour réfuter Érasme, qui avait maintenu que l'Évangile n'enseignait pas le tumulte temporel²⁷.

Dans une série de sermons, Luther exposa, à la fin des années 1530, que, selon Mt 18, 8, l'on devait couper une main source d'ennui ou accomplir un acte similaire

24 Martin LUTHER, WA I: Schriften, t. 7, p. 874, 19–24: *Auß disem, mein ich, kundt unnd offenbar werde, mich genugsam gethan unnd gewegen die underscheidt, ferlickeit unnd czwittracht, meynere lere ursach in die welt erweckt, von welchen ich gestert hoch unnd festlich vermandt bin, welchs mir ist ein sehr lipliche entbildung, in disen dingen das worth gots parthey unnd czweyspalt gesehen werden, Wandtwarumb dises worts laufft, zufall unnd ausgangk der mossen geschicht. Als er spricht: ›ich bin nit kommen, friedt zu senden, sunder das schwerdt.‹ Mathei am czebenden.* Voir aussi la version latine, *ibid.*, p. 835, 1–5.

25 *Ibid.*, p. 281: *Denn ich bynn kummen, uneyniß zu machen und scheyden den sun wider den vater, die tochter wider die mutter, und sollen des menschen feynd sein sein eygen hauß genossen.*

26 *Id.*, Auslegung des Matthäusevangeliums, 1527, WA I: Schriften, t. 17, p. 263: *Sytemal es die natur und art des Euangelions ist, auffrür unnd zwytracht, widerwertigkait und verfolgung mit sich zu bringen.* Voir aussi *id.*, Evangelien-Auslegung, ed. E. MÜLHAUPT, 1939, 2^e partie, p. 353 [=WA I: Schriften, t. 38, p. 494], l'interprétation de Matthieu 10,19 fait en 1538: *Nu folg das große Ärgernis, das [sic] jeder, der da lehrt, überwinden und im Glauben verachten muß, daß wir nämlich in dieser Sache auch die allernächsten Freunde zu Feinden haben werden, nämlich Brüder, Schwestern, Söhne, Frauen. Wie soll man auf Frieden und Freundschaft hoffen, wenn selbst die Nächsten und die Hausgenossen unsere Feinde sind, nämlich Vater, Mutter, Bruder und Sohn? [...] Drum spricht Christus auch: ihr werdet verhaßt sein bei allen Menschen um meines Namens willen. Alle Menschen, spricht er d. h. Menschen jeglichen Geschlechts und jeglichen Standes, kurzum alle, die euch nicht glauben – denn die Glaubenden gehören zu euerm Haufen, drum werden sie gehaßt sein gleichwie ihr. Die Glaubenden werden erwählt aus allen Menschen-geschlechtern, aber es sind nur wenige.*

27 Martin LUTHER, De servo arbitrio, WA I: Schriften, t. 18, p. 626, 8–11: *Tu dicis vero talia, quod non legis vel non observas, hanc esse fortunam constantissimam verbi Dei, ut ob ipsum mundus tumultuetur. Idque palam asserit Christus: Non veni (inquit) pacem mittere sed gladium, Et in Luca: Ignem veni mittere in terram.*

si un prince ou des parents menaçaient de priver de faveurs, biens et nourriture celui qui choisissait de communier sous les deux espèces. »Si toi, prince ou parent, te rebelles contre Dieu et m'ordonnes et m'obliges d'agir contre ma conscience, alors je veux te couper [de moi]«²⁸. Luther rapproche notre passage de saint Matthieu 10, 34sq. et le verset analogue des Actes des Apôtres 5, 29: »C'est pour cela que Jésus-Christ notre Seigneur dit [...] je suis venu pour semer la discorde entre père et fils. Car il faut prendre ses dispositions pour montrer une obéissance plus grande à Dieu qu'à tous les hommes, qu'il s'agisse de parents, d'autorités, de prêtres, même de toute l'Église, s'il s'avérait qu'elle niait le Christ«²⁹. Et Luther conclut: »Je préfère monter au ciel sans main, sans pied, sans œil, c'est-à-dire sans prédicateur, sans autorité et sans père ni mère que de brûler en enfer avec prêtres, princes, père et mère«³⁰.

Ainsi, l'instance à laquelle on doit se soumettre et le guide du choix ne sont plus la famille ou le souverain mais la conscience individuelle. Ce concept n'a joué aucun rôle majeur ni dans la philosophie de l'Antiquité ni dans la théologie médiévale, où la conscience était compris au sens propre du terme *conscientia* [συνείδησις]: la connaissance humaine et le jugement de la réalité³¹. C'est Luther qui introduisit le terme »Gewissen« (conscience) en haut-allemand moderne et le plaça au cœur de sa doctrine. Sa célèbre réponse à Charles Quint lors de la diète de Worms en dit long: »Je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive des paroles de Dieu; je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il est accablant, funeste et dangereux d'agir contre sa propre conscience. Je ne puis autrement, me voici, que Dieu me soit en aide«³². Soulignons que la conscience de Luther est »captive des pa-

- 28 Martin LUTHER, Matthäus Kapitel 18–24 in Predigten ausgelegt 1537–1540, WA I: Schriften, t. 47, p. 268: *Fursten und Herrn, Vater und Mutter [...] zwingen sie mich bey verlust ihrer gunst, meiner guther und narung, ich sol das Sacrament unter einer gestalt nehmen. Sol ich ihnen nicht ungeborsam sein, so mus ichs thun. [...] Du must aber auch gedenccken, das dein Vater und Mutter, dein Furst und Herr nicht uber Gott sej. [...] Drumb so sage: Du bist meine Hand. Es ist wahr: Ich kann dein nicht emperen oder gerathen, gleichwie man der Hende am menschlichem Leibe nicht mangeln kann, dan sie müssen arbeiten, auff das man sich ernere. Aber weil du wider Gott tobest und mich heissest und zwingest zu thun, das wider mein gewissen ist, so will ich dich abhauen. [...] den es ist besser, das ich mitt Christo gehn Himel kome, den mit den Doctorn, eldtern, Oberckheit und gemeinen Manne in die helle fharen.*
- 29 Ibid., p. 267: *Drumb saget auch der herr Christus sonst an einem andern orth: Ich bin kommen, zwisschen vater und sohn hadder zu machen. Do mus man sich dan darnach richten, das man Gott mehr geborsam sej den allen menschen, sie heissen Eldtern, Oberckheit, prediger, jha auch die ganze kirche, wens muglich were, das sie sich wider Christum legte. Ich geschweig, das man sich nicht wider einen einigen Bisschoff, welcher darzu ein grober Gsell were, setzen sollte. Solch Auge sol man immer ausreissen. Wer aber Oberckheit, Eltdern und pfarherrn, so Ergemiss gebieten, heissen und lehren, folget, dem geschiecht eben recht, das ehr mit augen und mit allem in abgrund der Hellen fheret.*
- 30 Ibid., p. 269: *Ich will lieber ohne handt, ohne Fuß, ohne auge, das ist: ohne prediger, ohne Oberckheit und ohne vater und mutter gehn Himel fharen den mit pfarrer, fursten, vater und mutter ins hellisch feuer.*
- 31 Friedhelm KRÜGER, Art. Gewissen III, dans: TRE, t. 13, p. 222–225.
- 32 Martin LUTHER, WA I: Schriften, t. 7, p. 877; Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe (Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.), t. 2, Gotha 1896, p. 581: *ich bin überwunden durch die schriften, so von mir gefurt, und gefangen im gewissen an dem wort gottes, derhalben ich nichts mag noch will widerruffen, weil wider das gewissen zu handeln beschwerlich, unheilsam und ferlich ist. Gott helf mir. Amen.*; voir SCHILLING, Luther (voir n. 1), p. 218–223.

roles de Dieu« (*gefangen im gewissen an dem wort Gottes*), elle n'est donc pas autonome, mais gouvernée, gouvernée par la peur du pécheur devant le Dieu de la loi de l'Ancien Testament, gouvernée par la foi du justifié dans le Dieu miséricordieux du Nouveau Testament. Dans cet acte de conscience qui s'en remet à la miséricorde divine, le croyant éprouve la liberté d'un chrétien affranchi de la justification des œuvres ou, précisément, de l'espoir vain de leur utilité³³.

IV.

Nous touchons ici à la substantifique moelle du concept de liberté de conscience chez Luther. Accessoirement et par conséquent, il considérait que l'expérience rédemptrice de cette liberté de conscience obligeait l'individu à combattre tous ceux qui empêchaient la diffusion de ce message évangélique et libérateur. Or, il faisait l'expérience de cette résistance dans le lieu même où la vraie voie du salut devait être prêchée: au sein de l'Église, parmi les clercs versés en théologie. Ces derniers usurpaient dans la perspective des réformateurs les compétences de médiation du salut, dont seul le Dieu miséricordieux était détenteur. Raison pour laquelle il ne fallait pas leur abandonner la décision sur la vraie doctrine. Elle revenait aux laïcs, qui obéissaient à leur conscience – et non à des manuels et syllogismes théologiques. Dans son adresse à la noblesse chrétienne de la nation allemande en 1520, Luther formula le principe du sacerdoce universel de tous les baptisés pour légitimer l'intervention de l'aristocratie dans le conflit religieux³⁴. Conséquemment, Frédéric le Sage exigea, en novembre 1520, une audition d'érudits sans idées préconçues en lieu et place du procès en hérésie contre Luther réclamé par la curie. En formulant cette revendication novatrice, le prince temporel fit de la curie l'une des parties, à égalité avec Luther, qui devait accepter le droit prononcé par une instance supérieure sur les questions de foi. Frédéric le Sage traita la cause de Luther et la bulle non pas comme une décision doctrinale indiscutable et apostolique, mais comme un simple litige juridique avec la curie³⁵.

Charles Quint, en février 1521, ne prit pas simplement acte de la validité du jugement en hérésie que le pape avait prononcé dans la bulle »*Decet Romanum Pontificem*« à l'encontre de Luther, mais le soumit d'abord aux États de l'Empire³⁶. Il fit ainsi primer la diète et le droit impérial sur la curie et le droit canon. En 1523, la diète de Nuremberg accorda la liberté de prêcher l'Évangile, tant que cette activité s'accomplissait selon la compréhension et l'exégèse correcte et vraie de la doctrine communément reconnue par l'Église et sans rébellion ni outrage³⁷. Lors de la diète de Spire, en

33 Martin LUTHER, *De votis monasticis*, WA I: Schriften, t. 8, p. 606: *Est itaque libertas Christiana seu Evangelica libertas conscientiae, qua solvitur conscientia ab operibus.*

34 ID, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, WA I: Schriften, t. 6, p. 408, 11–17: *Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey, obwol nit einem yglichen zympt, SOLCH ampt zu uben.*

35 BORTH, *Die Luthersache* (voir n. 17), p. 87.

36 Ibid., p. 107.

37 *Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe* (*Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.*), t. 4, p. 605, 11–13 (no. 149): *nach rechtem, warem verstand und auslegung der von gemeiner kirchen angenommen lerer on aufrur und ergernus*; voir Armin KOHNLE, *Reichstag und Reformation*. Kai-

1526, les États impériaux réclamèrent par conséquent, jusqu'à la convocation d'un concile, de pouvoir vivre, régner et se comporter comme chacun espère pouvoir s'en justifier devant Dieu et Sa Majesté impériale³⁸. Provisoirement tout au moins, ce sont les autorités qui décidaient en conscience des actes dont elles répondaient devant Dieu.

Or, les détenteurs du pouvoir dans les États de l'Empire, du côté protestant, qui se constituait progressivement, n'étaient pas en premier lieu les princes, mais les villes impériales telles que Nuremberg, Strasbourg et Ulm, dans lesquelles la doctrine luthérienne s'était vite répandue. Mais comment la conscience d'une ville, d'une communauté pouvait-elle s'exprimer? Comment pouvait-elle trancher entre Dieu et diable? Sur ce point, une fois encore, on n'abandonna pas aux experts théologiques cette mission importante pour le salut. En effet, dans les premières années de la Réformation, Luther était contre toute contrainte en matière de conscience et accorda la décision religieuse à la paroisse³⁹. L'autorité temporelle négocia la question de la conscience dans un cadre qu'elle définit elle-même: les disputes (*Disputation*) ou colloques (*Gespräch*) publics dans la commune politique. À la différence des mouvements hérétiques du Moyen Âge, le débat théologique devint ainsi une affaire à laquelle chaque fidèle pouvait, voire devait participer.

La toute première dispute se déroula en janvier 1523 à Zurich devant un auditoire de 600 citoyens, un dixième environ de la population urbaine. La suivante au mois d'octobre, consacrait la victoire d'Ulrich Zwingli, qui collaborait dorénavant avec le conseil zurichois pour introduire les mesures réformatrices. De nombreuses villes comme Nuremberg (1525), Hambourg (1527/28), Berne (1528) ou Ulm (1530) prirent le relais⁴⁰. Les princes suivirent plus tard, à partir des années 1530. Leur but

serliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden, Gütersloh 2001, p. 214.

- 38 Johann Jacob SCHMAUSS (éd.), *Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede, Frankfurt/M. 1747 (réimpression Osnabrück 1967)*, t. 2, p. 274: *Demnach haben Wir, auch Churfürsten, Fürsten und Stände des Reichs, und derselben Botschafften, Uns jetzo allhie auf diesem Reichs-Tag einmüthiglich verglichen und vereinigt, mütler Zeit deß Concilii, oder aber National-Versammlung nichts desto minder mit Unsern Unterthanen, ein jeglicher in Sachen, so das Edict, durch Kayserl. Majest. auf dem Reichs-Tag zu Wormbs gehalten, außgangen, belangen möchten, für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott, und Kayserl. Majestät hoffet und vertraut zu verantworten*; voir Eike WOLGAST, *Einführung der Reformation als politische Entscheidung*, dans: *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten* (Archiv für Reformationgeschichte, Sonderband), Gütersloh 1993, p. 465–486, ici p. 472.
- 39 Martin LUTHER, *Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift* (1523), dans: *WA I: Schriften*, t. 11, p. 408–416.
- 40 Pour la catégorisation des disputes et une riche bibliographie Irene DINGEL, *Art. Religionsgespräche IV*, dans: *TRE* 28, p. 654–681. Pour les cas mentionnés ici Bernd MOELLER, *Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus*, dans: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 56 (1970), p. 275–324 et 60 (1974), p. 213–364 ainsi que ID., *Zu den städtischen Disputationen der frühen Reformation*, dans: *Karl-Hermann KÄSTNER, Knut W. NÖRR, Klaus SCHLAICH (dir.), Festschrift für Martin Heckel zum siebzigsten Geburtstag Tübingen 1999*, p. 179–196; Julius ENDRISS, *Die Abstimmung der Ulmer Bürgerschaft im November 1530, [Ulm 1931]*; ID., *Die Ulmer Abstimmungslisten vom November 1530*, dans: *Hans Eugen SPECKER, Gebhard*

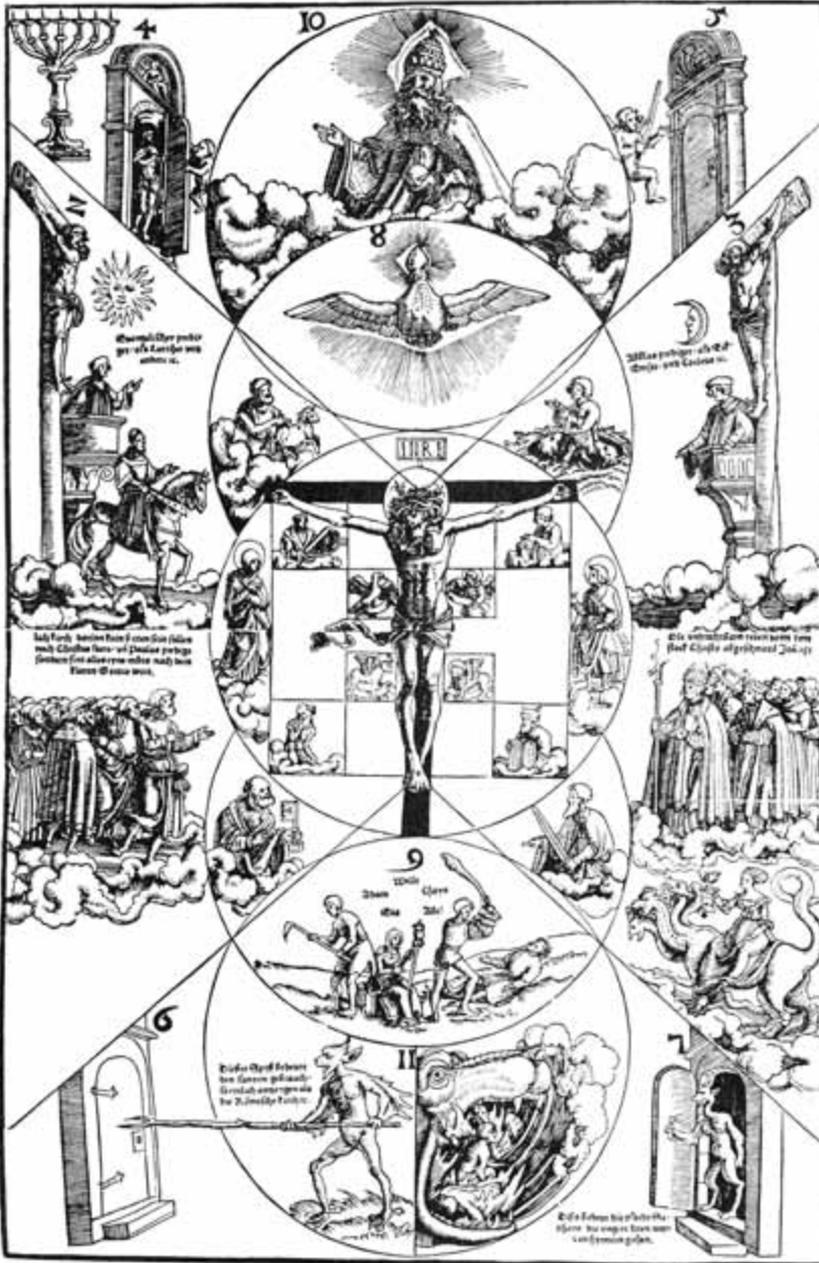


Fig. 1: Monogramm H, Die alte und die neue Kirche, gravure sur bois, 1524, collections du Germanisches Nationalmuseum Nuremberg HB 25/1247; <http://www.zeno.org/Kunstwerke/B/Meister+H%3A+Die+Alte+und+die+Neue+Kirche>, imprimée dans: Gerhard BOTT (dir.), Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers, veranstaltet vom Germanischen Nationalmuseum Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem Verein für Reformationsgeschichte, Nuremberg 1983, p. 245 (n° 309).

Ein nutzliche
rede frag vnd antwort
von drey personē sich oben in lutherischen
sachen/Herzogē vß ewāgelischer/apostolisch
er leet/durch Sebastian felbaum vō Bretē.
Ein Würstbüß ein Aluarer vñ ein münch



Hiernach volgt wiemā die heiligē cerē sol.

Fig. 3: Couverture d'un traité de Sebastian Felbaum, Eine nützliche Rede, Frage und Antwort von drei Personen, Strasbourg 1524, réimprimé dans: Adolf LAUBE (dir.), Flugschriften gegen die Reformation (1518-1524), Berlin 1997, p. 817-836. Voir aussi https://books.google.fr/books/about/Ein_nutzliche_rede_frag_und_antwort_von.html?hl=de&id=-6ZUAAAACAAJ.

était d'unir la population dans la nouvelle foi, et non plus de l'introduire à travers la formation d'un consensus. Ces disputes et colloques réformateurs se distinguaient aussi de la *disputatio* universitaire de tradition latine qui était un débat contradictoire et ségréatif basé sur les autorités traditionnelles de l'Église qui devaient en sortir confirmées. La dispute théologique en revanche, qui à partir de Zwingli se déroulait dans la langue vernaculaire⁴¹, visait à régler des conflits au sein de la communauté politique et religieuse et entre les différents détenteurs temporels du pouvoir ecclésiastique (*weltliches Kirchenregiment*)⁴².

Ces disputes communautaires étaient relayées par des tracts qui la présentaient avec des titres tels que »Dialogus« (dialogue), »Gezänk« (querelle), »Frag und Antwort« (question et réponse) ou »Gesprächbüchlein« (petit guide de discussion). En son état imprimé, la dispute religieuse était donc proche du dialogue humaniste dont Érasme avait donné le modèle dans ses »Colloquia familiaria« de 1518. L'issue en était donc en principe incertaine et la dispute n'avait pas nécessairement des visées réformatrices. En 1526, ce fut l'évêque de Constance qui invita à la dispute de Bade où Johannes Eck s'imposa face au protestant Johannes Oekolampad⁴³.

En analogie, des catholiques publiaient aussi des tracts de ce genre. Ainsi Sebastian Felbaum mit en scène deux protagonistes, un moine et un »sage patriarche« (figure 3). Or, le moine ne déclare pas la vérité fixée à l'avance, d'autant moins qu'il est devenu luthérien après avoir fui le monastère. C'est le sage patriarche qui convainc l'enfant mendiant à renoncer à ces vagues idées protestantes, notamment en alléguant Matthieu 19, 29 pour défendre le célibat: si c'était prévu que les curés se marient, les apôtres auraient agi mal lorsqu'ils avaient abandonné leurs parents, leurs épouses, leurs enfants et leurs biens pour suivre le Christ⁴⁴. Les adversaires de Luther interprétaient donc la dispute réformatrice d'une façon similaire à celle de des partisans: le fidèle devait se décider individuellement pour ou contre le bon Dieu, sans égards pour sa famille. À la fin de son tract, Felbaum invitait le lecteur, ainsi que l'avait fait Hans Sachs sur le pamphlet de Georg Pencz (figure 2), à rectifier lui-même le récit: »Si tu trouves là quelque chose d'erroné, corrige-le sans perfidie«⁴⁵.

WEIG (dir.), Die Einführung der Reformation in Ulm (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm. Reihe Dokumentation, 2), p. 345–374; Otto SCHEIB, Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg, 1522–1528. Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte), Münster 1976; *id.*, Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689), Wiesbaden 2009; Thomas FUCHS, Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit (Norm und Struktur), Cologne 1995.

41 Usslegen und Gründ der Schlussreden oder Articklen, durch Huldrychen Zuingli Zürich off den xix. Tag Jenners jm M. D. xxij. Jar ussgangen, Zurich 1523.

42 FUCHS, Konfession und Gespräch (voir n. 40), p. 499–501.

43 Leonhard VON MURALT, Die Badener Disputation 1526, Leipzig 1926, p. 21–27.

44 Adolf LAUBE, Ulman WEISS (dir.), Flugschriften gegen die Reformation (1518–1524), Berlin 1997, p. 826: *Solten nun die pfaffen weyber hon, so hetten vor die apostel übel thon, das sie auß rechtem guoten muot verlassen betten weyb, kind unnd guot unnd betten gevolget Christus rat, wie im ewangelio geschriben stat: Wer verlaßt weyb, kind, vatter und müter, brüder und alle zeitliche güter, wirt hunderfeltig belonung hon in meins vatters obersten tron.*

45 *Ibid.*, p. 834: *Was du findst, das da irrig ist, Das besser on all arge list.*

Le dialogue, ici entre Felbaum et son public, ne s'arrête donc pas forcément à la fin du texte, mais peut être continué. C'est le chrétien individuel qui doit faire son choix parmi les différents arguments théologiques; et il doit le faire sans déférer à la décision de l'Église et des clercs, bien qu'ils soient les spécialistes traditionnels de ces questions.

Quelle que soit la décision finalement prise, en faveur ou contre la Réformation, les autorités qui organisaient une dispute admettaient en substance le sacerdoce de tous les baptisés et le pouvoir des princes en matière ecclésiastique, y compris *in dogmaticis*. Le représentant de l'Église officielle (romaine) était donc convié à titre de partie et n'était plus automatiquement, de par son magistère, la voix de la vraie doctrine. Avait raison, d'autre part, celui qui proposait une exégèse correcte de l'Écriture sainte⁴⁶. Il est ainsi symptomatique que Berne, par exemple, ait soumis les différentes parties à une seule autorité de référence pour sa dispute de 1528: la Bible⁴⁷. La pierre angulaire en fut donc un texte foncièrement accessible aux laïcs. Aussi les Réformateurs ne se présentaient-ils pas devant les représentants de l'orthodoxie comme des hérétiques évoluant à l'extérieur de l'Église et cités à comparaître, mais comme des égaux, qui argumentaient pour expliquer comment organiser dans le futur une *ecclesia semper reformanda*, unique et commune. Il ne revenait plus aux théologiens, du moins plus uniquement, de juger qui avait raison, c'est-à-dire de choisir le vrai chemin du salut. La tâche incombait à la communauté politique et religieuse, c'est-à-dire aux bourgeois qui venaient par centaines écouter ces disputes et en vue d'une *Gemeindereformation*, une Réformation communale – ou d'une *Reformationsverweigerung in der Gemeinde*, un refus communal de la Réformation⁴⁸.

Les options étaient présentées presque quotidiennement dans une concurrence ouverte et souvent dans la plus grande proximité géographique où les différents prédicateurs essayait de convaincre leurs audiences communales dont dépendait leur position comme pasteur⁴⁹. Le cas où une paroisse prenait une décision et sa voisine une autre constituait un phénomène éclatant, et particulièrement là où leur autonomie était très grande, comme dans les Grisons. Les articles d'Ilanz de 1524 et 1526 abolirent le pouvoir temporel de l'évêque de Coire, confièrent aux autorités séculières le soin de se charger des biens de l'Église et de choisir librement leurs prêtres. On pourrait y voir des revendications typiquement protestantes si les articles d'Ilanz ne se contentaient pas de codifier une procédure de décision, sans lui donner de caractère réformateur. L'autorité temporelle, en l'occurrence les juridictions dans les communautés de vallée grisonnes, choisissait librement son clergé et par conséquent sa foi.

46 MOELLER, Zwingli's Disputationen (voir n. 40), p. 312–315.

47 Rudolf STECK, Gustav TOBLER (éd.), Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521–1532, Berne 1923, t. 1, Nr. 1465.

48 Peter BLICKLE, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, Munich 1987, reste fondamental, même si les choix catholiques sont négligés; un cas particulier est pourtant discuté dans Peter BLICKLE, Warum blieb die Innerschweiz katholisch?, dans: Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz 86 (1994), p. 29–38.

49 Voir notamment Bernd MOELLER, Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?, dans: Archiv für Reformationsgeschichte 75 (1984), p. 176–193.

Cela explique que les Grisons soient restés jusqu'à ce jour un patchwork de communes catholiques et réformées⁵⁰.

Les Grisons équivalaient à un modèle réduit du Saint Empire romain germanique avec ses quelque 400 États impériaux. Nombre de ces derniers étaient tout aussi autonomes que les communes grisonnes, sinon plus. Les 85 villes impériales abritaient des artisans et négociants alphabétisés, habitués à rendre et exiger des comptes dans leurs activités économiques, y compris de l'Église à laquelle ils versaient des taxes. Avant même l'événement médiatique de la Réformation, ils avaient déjà appris dans des écoles humanistes à examiner les vérités contradictoires d'auteurs païens et chrétiens, auxquels l'imprimerie leur donnait accès de manière totalement inédite. La vérifiabilité suprarégionale de textes écrits, en particulier imprimés, les contraignit à partir en quête de vérités s'imposant à tous et, pour les protestants, à définir l'Écriture comme la seule source de vérité et donc de salut. Il était désormais possible d'homogénéiser et de s'appropriier des contenus religieux, dans un sens fort différent de celui de l'Église médiévale, c'est-à-dire non plus seulement sur un mode oral et rituel, mais aussi écrit, scolaire, suprarégional et qui ne se limitait pas à ceux qui endossait les habits du clerc.

Au demeurant, la quête de nouvelles sources de vérité ne fut pas un phénomène purement urbain. Il toucha également l'«homme commun» (*gemeiner Mann*) de la population rurale, notamment pendant la guerre des paysans. Il est ainsi révélateur que les célèbres douze articles de Memmingen n'aient pas commencé par formuler une revendication temporelle mais par exiger que la liberté de choisir les pasteurs revînt aux communautés paroissiales. À l'instar des citadins et pour améliorer leur accès au salut, les paysans essayèrent d'obtenir le droit de disposer du clergé local et de la pastorale à l'échelle du village. Pour les mêmes motifs, ils voulurent utiliser la grande dîme uniquement dans leur propre cadre local. Dans leur dernier article, les paysans révoltés exigèrent qu'on les instruisît sur la base de la Bible si l'un des postulats n'était «pas conforme à la parole de Dieu» – ici encore, le principe réformateur de l'Écriture a laissé sa marque⁵¹.

V.

Vers 1520 éclata donc une querelle à tous les niveaux politiques et sociaux du Saint Empire, dont l'enjeu était de déterminer qui pouvait contrôler l'Église locale et ses ressources, et qui pouvait l'obliger à accomplir sa mission pastorale. C'était un

50 Immacolata SAULLE-HIPPENMEYER, Gemeindereformation – Gemeindefessionalisierung in Graubünden. Ein Beitrag zur Forschungsdiskussion, dans: Heinrich Richard SCHMIDT, André HOLENSTEIN, Andreas WÜRGLER (dir.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand*. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag, Tübingen 1998, p. 261–280; ID., *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400–1600*, 2 vol., Coire 1997; Martin BUNDI, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätschen Alpenraum*. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit. Von der Proklamation der »Religionsfreiheit« zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jahrhundert), Berne 2003; Ulrich PFISTER, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert*, Würzburg 2013.

51 *An die versammlung gemayner pawerschaftt*, dans: *Traktate aus dem Bauernkrieg von 1525*, traduit par Christoph ENGELHARD, Memmingen 2000: <http://stadtarchiv.memmingen.de/918.html> (14.2.2015); pour la guerre des paysans Peter BLICKLE, *Die Revolution von 1525*, Munich 2004.

besoin très largement répandu: la messe romaine était bien plus hermétique aux laïcs allemands que dans l'Europe latine, de sorte que le simple recours de Luther à la langue du peuple permit de faire du christianisme une cause nationale. Les débats en allemand au sein de la communauté paroissiale, dans les tracts ou au cours des disputes, individualisèrent, d'une façon jusque-là inimaginable, la prise de décision. D'un point de vue structurel, la particularité de la situation allemande résidait aussi dans le fait que l'Église y était encore romaine et universelle, alors qu'ailleurs s'étaient formées des Églises nationales, que ce soit dans les royaumes espagnols, avec leur inquisition étatique, dans les États italiens, tels que Venise, ou en France avec l'Église gallicane. Le monarque anglais fit bientôt de même avec sa forme spécifique de Réformation anglicane, dont nous savons bien que l'enjeu ne résidait pas dans des différences doctrinales mais dans la suprématie du souverain temporel au sein de l'Église. Dans les pays germaniques en revanche, ce n'était pas le souverain qui instituait les prélats; à l'inverse même, une poignée de ces derniers, les princes-électeurs ecclésiastiques, élisèrent l'empereur. Il n'est donc guère surprenant que, dès les conciles réformateurs du XV^e siècle, les *Gravamina der deutschen Nation* s'attaquèrent régulièrement à la fiscalité curiale avec ses indulgences et ventes de prébendes aux plus offrants. Beaucoup d'Allemands plaçaient leurs espoirs de stopper les fuites de capitaux et la monopolisation du patrimoine ecclésiastique par des étrangers dans la fondation d'une Église nationale autonome.

Charles Quint, au nom de Carlos I, put poursuivre la tradition ecclésiastique nationale dans ses territoires espagnols, mais pas en fonder une nouvelle dans l'Empire. Ce vacuum donna naissance à une sorte de compétition pour déterminer qui pouvait et à quel échelon, instituer une Église non pas nationale, mais territoriale, la future *Landeskirche* qui restait limitée à son état impérial respectif. La compétition déboucha sur la Réformation des princes, qui établit de façon pérenne l'Église luthérienne, puis réformée, selon le principe *cujus regio, ejus religio* – tel prince, telle religion. La compétition était initialement très ouverte, et on pourrait aussi parler de *cujus religio, ejus regio* au sens où l'autorité qui réussit à rallier une Église à son choix confessionnel et donc à contrôler les contenus doctrinaux et le patrimoine ecclésiastique finit par imposer sa légitimité. Les paysans n'y parvinrent pas, pas plus que les chevaliers d'empire; mais les villes oui, surtout celles qui surent s'affranchir de leur prince-abbé ou prince-évêque – Augsbourg ou Strasbourg, mais aussi la catholique Cologne. C'est bien ici la Réformation communale qui était à l'origine du choix, pris par un grand nombre de personnes et arrêté sur la base de disputes animées par le Conseil.

À partir des années 1530, les disputes se poursuivirent au sein des principautés de l'Empire et plus encore à l'échelon de l'Empire. Les deux parties en conflit convenaient qu'elles acceptaient les disputes comme l'arène de décision, pleinement confiantes dans leurs positions et dans l'Écriture sainte. Souvent, les autorités songèrent à une médiation et sollicitèrent une base solide pour leur décision, à l'instar de la »Confession d'Augsbourg« de Melancthon, de la »Tétrapolitaine« de Bucer ou de la »professio fidei« de Zwingly, toutes de 1530. En réalité, ces écrits ne servirent nullement à aplanir les différences par le dialogue ou à restaurer l'unité. Ces confessions permirent bien au contraire une codification positive de la vérité exclusive et obligatoire dans les Églises des territoires impériaux: communion ou messe, Église luthérienne ou Église papale, salut ou damnation. Cette alternative faisait désespérer les

adhérents d'une *via media* de moins en moins réaliste, comme Érasme ou Gattinara, le chancelier de Charles Quint⁵². Ce choix finit par engager tout le monde – ceux qui l'avaient fait eux-mêmes et ceux pour qui il avait été fait.

La dernière dispute de niveau impérial se déroula en 1557, de façon quasi concomitante à la conclusion de la paix d'Augsbourg de 1555, et précédant de peu le colloque de Poissy (1561) qui ne put pas empêcher les guerres de religion en France. En Allemagne cependant, le principe *cujus regio, ejus religio* consacra la territorialisation de la question religieuse. La liberté de choix et de décision d'un grand nombre, permise par la Réformation, devint celle d'une seule conscience, la Réformation des princes – ou la Contre-Réformation des princes. Les fondements de ces deux mouvements résidaient non plus dans la dispute, mais dans les ordonnances ecclésiastiques et dans la visite pastorale⁵³. Ainsi la protection de la vraie foi s'offrait aux princes pour légitimer le fait qu'ils exerçaient eux-mêmes l'administration ecclésiastique (*Kirchenregiment*) dans un État, qui se substitua à la compétence universelle de l'empereur et du pape en matière de décision. En 1548, la dernière tentative de Charles Quint d'obtenir l'unité dogmatique par la force, avec l'Intérim d'Augsbourg, échoua à cause non seulement de la résistance des États protestants, mais aussi, c'est révélateur, de celle des catholiques en Bavière.

Avec le principe *cujus regio, ejus religio*, la religion, ou plus encore, la confession renoua avec son caractère génératif en Allemagne. Après une ouverture temporaire des décennies de la Réformation, la liberté de choix au sens de saint Matthieu 19, 29 – c'est-à-dire contre la religion des parents – redevint l'option à risque fatal de croyants marginaux. Il est symptomatique que les anabaptistes, qui avaient réalisé le principe du choix chrétien comme aucun autre groupe protestant, eussent subi des poursuites dès le début de leur mouvement, dans les années 1520. Du moins la paix d'Augsbourg de 1555 autorisa-t-elle en principe, grâce au *jus emigrandi*, l'émigration de ceux qui souhaitaient obéir à leur conscience. Dans les structures morcelées de l'Empire, ils n'avaient souvent pas besoin d'aller bien loin s'ils savaient s'intégrer dans une Église territoriale établie ailleurs. Cette variété allemande de spécificités territoriales étaient à long terme impossible dans les Églises nationales des grandes monarchies françaises et anglaises: les protestants, huguenots et dissidents, mais aussi les catholiques, en appelaient à leur conscience, une décision qui pouvait les conduire jusqu'à la résistance ou au tyrannicide.

Ici transparait de nouveau le potentiel séditionnel du choix dans la religion chrétienne, qui indigna tant le moine japonais Fabian Fucan. Les princes protestants de l'Empire cependant, grâce à leur pouvoir ecclésiastique, domestiquèrent leurs Églises et limitèrent de nouveau fortement la force explosive de saint Matthieu 19, 29 et des Actes des Apôtres 5,29 dans leurs sociétés confessionnalisées. Le luthéranisme et le zwinglianisme atténuèrent la séparation chrétienne des sphères religieuse et politique

52 Gattinara à Érasme, 1^{er} octobre 1526, dans: ERASMUS ROTERODAMUS, *Opus Epistolarum*, éd. par P.S. ALLEN, t. 6, p. 421: *Christiana respublica hac nostra tempestate in treis parteis secanda sit: quarum una quae obturatis auribus mentisque oculis obcoecatis Romano adhaeret Pontifici, [...] alia quae Lutheri partes mordicus tenet. [...] Addamus et tertiam his nimium contrariam partem; eorum videlicet qui nihil praeter Dei gloriam et reipublicae salutem querunt.*

53 WOLGAST, *Einführung der Reformation* (voir n. 8), p. 258–259.

en accordant le primat au pouvoir séculier, le calvinisme en remettant au consistoire le contrôle du Conseil.

Le potentiel de décision en faveur du vrai Dieu, intrinsèque à la religion chrétienne, mais normalement supplanté par le principe génératif, s'accomplit pendant la Réformation dans une situation d'exception: l'autonomie accordée, dans le cadre de la structure impériale, au pouvoir temporel des villes leur permit de gérer collectivement un défi individuel et de se prononcer en faveur ou à l'encontre de l'Église en place. La conscience individuelle fut ainsi hissée au rang d'instance de décision et resta un aiguillon du non-conformisme dans les nombreuses Églises d'État territoriales de tailles très variables qu'instituèrent les princes dans la compétition européenne de confessionnalisation. Peu importe que dans la situation concrète la version catholique du christianisme se soit affirmée ou que l'Église confessionnelle luthérienne ou réformée se soit établie: dans tous ces cas, la prétention universaliste de l'Église occidentale aux visées d'une intégration vaste se transforma en outil d'uniformisation interne et de démarcation externe des États territoriaux et nationaux. Le choix réformateur créa donc les conditions qui permirent aux structures ecclésiastiques de s'adapter à la communauté internationale des États souverains qui se constitua progressivement en Europe à partir du XV^e siècle tardif.