

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 47 (2020)

DOI: 10.11588/fr.2020.1.86548

---

Rechtshinweis

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.

PHILIPPE BÜTTGEN

## L'ESSENCE DE LA RÉFORME

### Réflexions après une commémoration

Appelons essence de la Réforme ce qui doit en rendre l'histoire possible, *de nouveau* possible<sup>1</sup>. La question posée par les commémorations de 2017 et par toutes celles qui vont suivre est celle de l'accès à cette essence. La réponse aujourd'hui la plus courante pose le *monde* comme principale voie d'accès. Accéder à la Réforme en passant par le monde, c'est le programme d'une histoire globale de la Réforme. S'agit-il d'un détour ou d'une percée?

#### I.

C'est d'abord à coup sûr un défi. Écrire aujourd'hui une histoire globale de la Réforme suppose de savoir ce que c'est qu'une Réforme et ce que c'est qu'un monde: lourde tâche. C'est pourtant bien cette tâche que la récente commémoration s'est imposée. Symbole entre les symboles, la livraison 2017 de l'»Archiv für Reformationsgeschichte« (ARG) fut toute entière consacrée au »global impact« et aux »Weltwirkungen« de la Réforme<sup>2</sup>. Je traiterai ici le symbole comme un symptôme; plus que comme un effet de mode, donc. Car l'histoire globale est évidemment en vogue, mais l'essentiel n'est pas ou ne devrait pas être là.

Depuis 1617, les jubilés de la Réforme sont des stations privilégiées pour la réflexion historiographique. À ces points de jonction entre mémoire et histoire qui ont noms, par exemple, *Wartburgfest* (1817) ou *Lutherrenaissance* (1917), le sérieux historique, la ferveur religieuse, l'appartenance confessionnelle et la fierté germanique se sont toujours mêlés<sup>3</sup>. Faudra-t-il dire qu'en 2017 la Réforme protestante est sortie

1 Conférence prononcée à l'Institut historique allemand le 26 octobre 2017.

2 Brad GREGORY, Ute LOTZ-HEUMANN, Randall ZACHMAN (dir.), *The Global Impact of the Reformation. Long Term Influences and Contemporary Ramifications/Die Weltwirkungen der Reformation. Zeitgenössische und langfristige Folgen der religiösen Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts* = Archiv für Reformationsgeschichte [ARG] 108 (2017).

3 À côté d'innombrables études d'histoire locale sur les commémorations, on pourra voir Thomas KAUFMANN, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede*, Tübingen 1998 (Beiträge zur Historischen Theologie, 104), p. 10–23; Irmgard SCHEITLER, *Lutherus redivivus. Das Reformationsjubiläum 1617, mit einem Ausblick auf das Jubiläum 1717*, dans: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 55 (2016), p. 174–215; Daniel GEHRT, *Gelehrtenkultur und Reformationsgedenken 1617 am Beispiel der ernestinischen Herzogtümer. Formen, Kontexte und dynamische Prozesse*, dans: Markus FRIEDRICH, Sascha SALATOWSKY, Luise SCHORN-SCHÜTTE (dir.), *Konfession, Politik und Gelehrsamkeit. Der Jenaer Theologe Johann Gerhard (1582–1637) im Kontext seiner Zeit*, Stuttgart 2017 (Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit, 11), p. 177–223; Harm CORDES, *Hilaria evangelica academica. Das Reformationsjubiläum von 1717 an den deutschen lutheri-*

d'Allemagne, voire d'Europe? Que son histoire, pour la première fois, a pris les dimensions du monde?

Certes les célébrations sont restées, une fois de plus, essentiellement allemandes. Il faut toutefois reconnaître que l'historiographie s'est coulée comme jamais dans les courants internationaux de la recherche, et d'abord dans celle d'une histoire globale reliant les continents. Les publications de l'année 2017 donnent l'impression d'une course de vitesse, comme si la *Reformationsgeschichte*, sur la lancée des commémorations, avait tenté d'emporter la mise récente de la *global history* et comme si, inversement, la *global history* cherchait à capter le riche héritage de la *Reformationsgeschichte*. Non sans raison dans les deux cas: *Early Modern*, *Frühe Neuzeit*, «première modernité» sont des époques privilégiées pour l'expérimentation globale en histoire. La concomitance temporelle de la Réforme et des Grandes Découvertes a valeur d'indice: même aux plus rétifs, elle impose d'entrer en discussion avec la *global history*.

De quelle manière? Les remarques qui suivent partent du principe que les effets d'une «mondialisation» de l'histoire (Roger Chartier<sup>4</sup>) sont loin d'être aujourd'hui tous identifiés et qu'il ne revient à aucune histoire, pas même celle de la Réforme, de stopper cet élan. On peut être parfaitement agnostique en matière de globalisation – de cet «agnosticisme» que professent même les tenants les plus connus de l'histoire globale comme Sanjay Subrahmanyam<sup>5</sup> –, on peut aussi penser que la mondialité connectée et la globalité capitaliste ne sont pas la fin de l'histoire, une chose est sûre: on n'arrête pas facilement le mouvement de la recherche.

On est toutefois en droit de prévoir quelques conséquences. En l'occurrence, la question est simple: sommes-nous certains qu'il existera encore une «Réforme» lorsque toute l'histoire de la première modernité se sera faite globale? Si, dans la fou-

schen Universitäten, Göttingen 2006 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 90); ID., Ernst Salomon Cyprian als Chronist des Reformationsjubiläums von 1717, dans: Klaus TANNER, Sebastian KRANICH (dir.), Konstruktion von Geschichte. Jubelrede – Predigt – protestantische Historiographie, Leipzig, 2012 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, 18), p. 89–103; Lutz WINCKLER, Martin Luther als Bürger und Patriot. Das Reformationsjubiläum von 1817 und der politische Protestantismus des Wartburgfestes, Lübeck, Hamburg 1969 (Historische Studien, 408); Rainer FUHRMANN, Das Reformationsjubiläum 1817. Martin Luther und die Reformation im Urteil der protestantischen Festpredigt des Jahres 1817, Diss. Tübingen 1973; Wichmann VON MEDING, Kirchenverbesserung. Die deutschen Reformationspredigten des Jahres 1817, Bielefeld 1986 (Unio und confessio, 11); Christian ALBRECHT, Zwischen Kriegstheologie und Krisentheologie. Zur Lutherrezeption im Reformationsjubiläum 1917, dans: Hans MEDICK, Peer SCHMIDT, Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, p. 482–499; Günther BRAKELMANN, Luther feiern im Epochenjahr 1917, Bielefeld 2017 (Luther, 16). Un regard d'ensemble est donné par Hartmut LEHMANN, Reformationsjubiläen 1617 bis 2017, dans: Martin SABROW (dir.), Historische Jubiläen, Leipzig 2015 (Helmstedter Colloquien, 17), p. 43–56 et surtout ID., Luthergedächtnis 1817 bis 2017, Göttingen 2012 (Refo500 academic studies, 8). Je ne rends pas compte ici des controverses qui ont accompagné les commémorations publiques de 2017.

4 Roger CHARTIER, La conscience de la globalité (commentaire), dans: Annales HSS 56/1 (2001), p. 119–123. Un bilan était établi dès 2007 dans le dossier «Histoire globale, histoire connectée» de la Revue d'histoire moderne et contemporaine 54/4bis (2007).

5 Sanjay SUBRAHMANYAM, Aux origines de l'histoire globale, Paris 2014 (Leçons inaugurales du Collège de France), p. 53.

lée des commémorations, nous rapprochons notre regard de l'année 1517, serons-nous toujours sûrs que le tournant qu'elle fut en Europe en fut un dans le monde? Bien sûr, il pourra toujours exister des protestants, et ils auront tout loisir de cultiver leur histoire privée: leur mémoire. Mais en épousant le destin de la *global history*, l'histoire de la ou des Réformes a mis son objet en question.

En vérité, le problème n'est pas nouveau: c'est celui de la *Reformationsgeschichte* depuis au moins vingt ans. La *global history* le repose à sa manière, en le sachant ou non. Heinz Schilling en avait fait un *dictum*: »Uns ist die Reformation abhanden gekommen!«, »nous avons perdu la Réforme«<sup>6</sup>. Il faudra y revenir, munis de cette question: quoi de neuf dans l'histoire, et plus seulement dans la commémoration?

Peut-être essentiellement ceci: le tournant global dans l'histoire de la Réforme nous oblige à nous demander sérieusement *de quoi* nous parlons, avec plus d'inquiétude qu'aux riches heures de la *Reformationsgeschichte* jusqu'aux années 1980. Se demander s'il est possible de projeter la Réforme européenne aux dimensions du monde, c'est se demander, tout simplement, ce que fut la Réforme. Nous entendrons d'ici peu s'exprimer ce besoin criant de redéfinition. Notons pour le moment que, grâce au *global turn*, c'est la question de l'essence de la Réforme qui se retrouve posée. Ce n'est certes pas le *Wesen des Christentums* qui, entre Feuerbach (1841) et Harnack (1900), définit à lui seul un moment de pensée; pas même un *Wesen des Protestantismus*. Je voudrais montrer que cette autre question, *Wesen der Reformation*, qui a été moins souvent posée qu'on ne pourrait le croire<sup>7</sup>, peut l'être comme une question d'historien. Cette question est celle de savoir ce qui peut rendre la Réforme intéressante – celle donc de savoir ce qui peut rendre une histoire de la Réforme de nouveau praticable.

## II.

»Uns ist die Reformation abhanden gekommen«, »nous avons perdu la Réforme« ou, littéralement, elle nous a échappé des mains: c'est ici le moment d'une contextualisation plus rapprochée. En ouverture d'un colloque du Verein für Reformationsgeschichte en 1996, Heinz Schilling constatait la disparition de la Réforme dans le long Moyen Âge; sa trace, de la même façon, s'était évanouie des théories de la confessionnalisation. Naguère encore ligne d'aiguillage vers la modernité, la Réforme n'était plus, au mieux, qu'un segment à l'intérieur d'une transformation qui

6 Heinz SCHILLING, Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?, dans: Bernd MOELLER (dir.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 199), p. 13–34, repris dans ID., Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte, éd. Luise SCHORN-SCHÜTTE, Olaf MÖRKE, Berlin 2002 (Historische Forschungen, 75), p. 11–31, ici p. 11.

7 Dans les commémorations, mais un peu loin des centres luthériens, je n'ai repéré qu'un discours académique du théologien Hermann LÜDEMANN, Das Wesen der Reformation, Bern 1917. Sur l'auteur, figure d'une systématique libérale post-schleiermacherienne, voir Willy SCHWARZ, art. Hermann Lüdemann, dans: Historisches Lexikon der Schweiz, en ligne, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010741/2006-11-07/> (version du 07.11.2006, consultée le 10.10.2019).

portait tout son sens, quelque part entre 1400 et 1600<sup>8</sup>, ou même 1250 et 1650 selon Pierre Chaunu, pionnier en la matière<sup>9</sup>.

Cette Réforme enfouie dans la longue durée était-elle encore la Réforme? Entre une médiévistique étendue et les nouvelles périodisations de l'*Early Modern* en cours depuis 1980, les innovations traditionnellement attribuées à la Réforme semblaient devoir être à la fois avancées au dernier XV<sup>e</sup> siècle et repoussées à la seconde moitié du XVI<sup>e</sup>. La chose peut se vérifier en théologie et en politique, si l'on suit par exemple la chronologie de la formation des Églises nationales et territoriales. Une Réforme, donc, simultanément antidatée et reportée: un cauchemar pour tout historien.

Schilling résumait en parlant d'une Réforme »prise en sandwich« dans nos périodisations<sup>10</sup>. Cette crainte doit être prise au sérieux. Après tout, que valent ces cinquante-cinq ans, 1509–1564, durant lesquels écrivirent Luther, Melancthon, Bucer et Calvin, au regard du mouvement des sociétés et des mentalités? Que vaut même une »Réforme« devant ces transformations? Question posée – à juste titre – à toute histoire seulement doctrinale (ou même »intellectuelle«) de la Réforme; mais Schilling allait d'emblée plus loin et atteignait bien quelque chose comme une essence, à travers sa perte.

Aujourd'hui, où en sommes-nous? Encore qualifié de »virulent« il y a moins de quinze ans<sup>11</sup>, le débat sur la périodisation est à l'arrêt. Avec lui, c'est toute la discussion sur la Réforme qui a malheureusement perdu en passion: personne ou presque ne doute de la nécessité, pour l'histoire de la Réforme, de *going global*, elle aussi. Dans ce consensus, les doutes sur l'objet semblent dissipés: les éditeurs de l'ARG parlent bien, en 2017, de l'»impact global« ou des »conséquences mondiales« de la Réforme. La Réforme naguère perdue reparaît, flanquée sans discussion de la »Réforme catholique« et des »mouvements de réforme religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle«: il y a trente ans, on eût âprement discuté de notions comme celles-ci<sup>12</sup>. À présent, on parle des »zeitgenössische und langfristige Folgen der religiösen Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts« – en anglais, avec moins de détail: »long-term influences and contemporary ramifications«.

La Réforme a donc repris sa place dans la longue durée. Elle l'a reprise en se mondialisant. Tout se passe comme si, d'abord égarée entre les époques, elle s'était retrouvée dans le vaste monde, comme si l'espace l'avait sauvée du temps. Le tour, en vérité, est un peu magique.

À lire en effet d'un peu plus près, on s'aperçoit que les »conséquences mondiales« (»Weltwirkungen«) de la Réforme se confondent toujours largement, dans la production récente, avec ses »effets à long terme« (»langfristige Folgen«). Comme si les mots seuls avaient changé: la mondialité semble le nouveau nom de la longue durée.

8 Voir Thomas A. BRADY, Heiko A. OBERMAN, James D. TRACY (dir.), *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, 2 vol., Leiden, Boston 1994–1995.

9 Pierre CHAUNU, *Le Temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation*, Paris 1975.

10 SCHILLING, *Reformation* (voir n. 6), p. 21.

11 Olaf MÖRKE, *Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung*, Munich 2005 (*Enzyklopädie deutscher Geschichte*, 74), p. 59.

12 GREGORY, LOTZ-HEUMANN, ZACHMAN (dir.), *The Global Impact* (voir n. 2), p. 7/9 dans les deux versions, anglaise et allemande, de cette introduction.

Certes il a fallu du temps pour que la Réforme prenne les dimensions du monde; est-ce à dire que sa mondialisation s'identifie purement et simplement à la durée de son processus? Il faut bien admettre qu'entre ces »effets à long terme« et les »effets immédiats« ou »contemporary ramifications« mentionnés à la suite, la symétrie n'est qu'un trompe-l'œil. Si l'on prend de nouveau le repère des années 1509–1564, des premiers cours de Luther à la mort de Calvin, on s'aperçoit que la séquence est à peine évoquée dans la livraison 2017 de l'ARG, dont la grande majorité des contributions envisage des périodes postérieures à 1600. Pour le dire d'un mot, tout se passe comme si l'on passait d'un bond des Grandes Découvertes aux missions jésuites: la Réforme mondialisée est censée trouver sa place dans ce grand saut.

Cet escamotage chronologique n'est pas sans conséquences. La *global history* apparaît comme un habillage nouveau pour des questions que la rédaction de l'ARG appelle »enduring« mais qu'on peut aussi estimer parfaitement traditionnelles, sinon ressassées, comme celle des rapports entre Réforme et modernité<sup>13</sup>. De la même façon, on en est droit de s'interroger sur ce qui distingue encore une histoire globale de la Réforme d'une histoire moderne de l'expansion du christianisme, selon un modèle dont les variantes, chronologiques comme confessionnelles, vont de Harnack à Wolfgang Reinhard<sup>14</sup>.

Matthias Pohlig a donc raison d'affirmer que pour la Réforme le tournant de la *Globalgeschichte* va de pair avec un étirement extrême de sa notion<sup>15</sup>. Cet étirement pose exactement le problème que Schilling affrontait vingt ans plus tôt, celui d'une Réforme perdue: perdue dans le monde, après s'être perdue dans le temps. Pour éviter cette perte, Pohlig plaque sur son propos une définition robuste mais rapide, en faisant de la Réforme le »rejet« organisationnel et dogmatique de l'Église de Rome, sans autre explication<sup>16</sup>. La réaction pourra paraître un peu panique (»tout sauf le pape«), mais elle confirme à sa manière la prémisse posée en ouverture: on pourra à loisir globaliser la Réforme, tôt ou tard resurgira la question de ce que qu'elle fut.

C'est la principale critique que je formulerais: le tournant vers l'histoire globale va de pair avec une naïveté qui lui fait tout uniment invoquer »la Réforme« comme moment de la mondialisation du monde, en annulant quarante ans de discussion sur la périodisation. Par là, le *global turn* s'épargne une réflexion sérieuse sur les effets qu'il peut avoir sur son objet. »La Réforme« est redevenue pour lui un simple nom sur une frise chronologique.

À cette occasion, la conscience critique semble s'être déplacée, ou plutôt involuée; elle porte sur le seul concept de globalisation, sans s'interroger sur ce qui se trouve

13 ARG 108 (2017) (voir n. 2), p. 12, titre de la première section du volume: »Reformation and Modernity: Enduring Questions«. La formulation allemande à la suite »Die Reformation und die Moderne« préfère peut-être plus sagement se passer de sous-titre.

14 Adolf von HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, réimp. Darmstadt 2018; Wolfgang REINHARD, *Globalisierung des Christentums?*, Heidelberg 2007 (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 41) et ID., *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion*, Munich 2016.

15 Matthias POHLIG, *The World Is Not Enough. Reflexionen zu den globalen und europäischen »Weltwirkungen« der Reformation*, dans: ARG 108 (2017), p. 63–73, ici p. 64.

16 Ibid., p. 67–68.

globalisé ni comment. On lit avec intérêt la contribution d'Hartmut Lehmann, dans l'ARG, sur l'idéologie des «conséquences mondiales» («Weltwirkung der Reformation») forgée pendant le «Troisième Reich» à l'occasion de la refonte de la revue en 1938 (Gerhard Ritter) et reprise après-guerre par l'historiographie de la RDA (Max Steinmetz). Ces pages témoignent d'un degré précieux de réflexivité, même si elles s'arrêtent au réflexe (toujours très *westdeutsch!*) qui renvoie dos-à-dos nazisme et stalinisme en historiographie<sup>17</sup>. Dans tous les cas, il serait injuste de reprocher aux promoteurs du *global turn* je ne sais quelle vision béate de la globalisation; il y a évidemment plusieurs manières de penser la globalisation, impérialistes ou non. Pourtant, la machine historiographique tourne à vide: elle se donne pour acquis un objet, la «Réforme», encore discuté quelques années plus tôt.

On dira qu'une commémoration était prévue et qu'il fallait bien qu'il y eût quelque chose à commémorer. Est-ce cela qu'on appellera «Réforme»? On ne voudrait pas avoir à penser que la *global history* a retrouvé la Réforme pour prendre part à la célébration – non plus que l'inverse: il serait triste que la *Reformationsgeschichte* ait emprunté le tournant global pour entrer dans la cérémonie en habits neufs. Restons-en au fond. Le problème est posé: dans une histoire globale de la Réforme, qu'est-ce qui est devenu global?

### III.

Une première position du problème nous a rapprochés de la période 1509–1564. La commémoration permet un centrage chronologique plus simple encore: 1517–2017. C'est une fois de plus Heinz Schilling qui a su prendre la difficulté de front, en publiant un «1517. Histoire d'une année dans le monde», cinq ans après sa grande biographie de Luther. Si nous voulons sortir de l'amphibologie de l'espace et du temps, de la durée et de la mondialité, dans laquelle la littérature récente nous a enfermés, nous disposons là d'une méthode qui, comme dit Schilling, recourt à la fois au «téléscope» de l'histoire globale et à la «loupe» d'une chronologie rapprochée<sup>18</sup>.

Ce centrage sur 1517 est simple, utile. La question qu'il implique est directe mais difficile: qu'avons-nous commémoré en 2017, ou qu'aurions-nous dû commémorer?

Sur ce point, la réponse de Schilling est essentiellement négative: ce qu'il ne fallait pas commémorer, c'est 1517 comme avènement de la modernité. La chose est certaine, incontestable; elle est confirmée par ce qu'a d'inaudible pour nous désormais la proclamation d'Adolf von Harnack que Schilling cite en bonne place:

17 Voir Hartmut LEHMANN, «Die Weltwirkung der Reformation». Anmerkungen zu einem von Gerhard Ritter geprägten historiographischen Begriff, dans: ARG 108 (2017), p. 42–51, avec les remarques nuancées de POHLIG, *The World Is Not Enough* (voir n. 15), p. 63–64. La notion de «Weltwirkung» s'est encore invitée dans les produits éditoriaux du Jubilé: Udo DI FABIO, Johannes SCHILLING (dir.), *Weltwirkung der Reformation. Wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat*, Munich 2017. En anglais *global*, et dans les même circonstances, cela peut donner Wolfgang REINHARD, *Globalization of Religion?*, dans: Heinz SCHILLING, Silvana SEIDEL MENCHI (dir.), *The Protestant Reformation in a Context of Global History. Religious Reforms and World Civilizations*, Bologne, Berlin 2017 (*Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, 33), p. 25–48.

18 Heinz SCHILLING, *1517. Weltgeschichte eines Jahres*, Munich 2017, p. 18.



»La modernité a commencé avec la Réforme de Luther, plus exactement le 31 octobre 1517. Elle fut amenée [eingeleitet] par les coups de marteaux portés à la porte de la *Schloßkirche* de Wittenberg«<sup>19</sup>.

La Réforme n'est pas la modernité. Admettons que la leçon doit toujours être administrée aux commémorateurs. Fallait-il qu'elle le fût encore aux historiens, et spécialement aux historiens du global? On pouvait espérer que non, et même penser que la pompe hors d'âge de Harnack rendait la critique un peu trop facile. Pourtant le syndrome modernisateur en histoire de la Réforme est lui-même de longue durée. En vérité, il persiste chez ceux-là mêmes qui voudraient le conjurer. Schilling hésite entre plusieurs styles: style geertzien-ethnologisant, à propos de la »toute-puissance«, maintenue au XVI<sup>e</sup> siècle, d'une religion presque magique; style wébérien-rationalisant, à propos de l'ouverture par les théologies de la Réforme d'une voie »rationnellement accessible« vers le salut<sup>20</sup>. Plus remarquable encore, lorsque Schilling reformule sa thèse célèbre d'une sécularisation indirecte de l'Europe par la division confessionnelle, l'ironie veut que ce soit dans les termes qu'il raillait d'abord: le 31 octobre 1517 a bien »amené« (»einleiten«, comme chez Harnack!) le »changement de paradigme« et la »dynamique« modernisatrice de la confessionnalisation<sup>21</sup>. Cet écho involontaire fait naître un soupçon: au fond, les théories de la confessionnalisation n'ont peut-être fait que décaler de quarante ans, de 1517 à 1555, les dates-clés du vieux débat sur le protestantisme et la modernité, sans beaucoup modifier les termes de ce débat.

Dans tous les cas, une réponse manque chez Schilling: qu'est-ce qu'une histoire globale de l'année 1517 est de nature à changer dans l'histoire de la Réforme? Là aussi, Schilling hésite, cette fois sur les termes: histoire globale ou, plus modestement, histoire mondiale, *Globalgeschichte* ou *Weltgeschichte*? À juste titre, il remarque que l'objectif ne peut être une histoire globale, telle qu'elle s'écrit pour les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles: »en 1517, les régions du monde, leurs peuples et leurs cultures étaient encore trop isolées les unes des autres«<sup>22</sup>. C'est implicitement adopter la définition de l'histoire globale comme histoire de la globalisation, c'est-à-dire comme histoire des connexions mondiales: est-ce la seule possible?

Cette hésitation paraît significative d'une difficulté dans la chose même – et ce n'est pas le compromis (seulement esquissé) d'une »histoire mondiale au sens large, »global«<sup>23</sup>, qui la résoudra: il est inconciliable avec les prémisses. Si c'est d'une histoire »mondiale« ou universelle que 1517 doit relever, comment caractériser cette *Weltgeschichte*? Schilling répond encore une fois négativement: une »histoire mondiale« de 1517 doit aller à l'encontre des »partisans de l'interprétation protestante de l'histoire universelle«, ceux qui prétendent au »monopole de la modernisation«. C'est ce »mythe« qu'il faut briser, sans toutefois »remettre fondamentalement en cause le

19 Ibid.

20 Ibid., p. 290, 298, 301.

21 Ibid., p. 302–303.

22 Ibid., p. 19 et Heinz SCHILLING, 1517 – ein Wendejahr in der Weltgeschichte?, dans: ARG 108 (2017), p. 91–103, ici 93.

23 SCHILLING, 1517 (voir n. 18), p. 18.



rôle de Luther et de la Réforme<sup>24</sup>. On a connu formulations plus tranchées, y compris chez Schilling (souvenons-nous: »abhanden gekommen«!), et surtout il semble qu'on ne sorte pas du débat sur la Réforme et la modernité: la perspective mondiale ne fait que le continuer par d'autres moyens.

La difficulté est patente. Ce qui vient d'emblée s'opposer à une histoire mondiale de l'année 1517, c'est une autre histoire universelle: celle qui pour le protestantisme prétendait ou prétend toujours au »monopole de la modernisation«, celle, comme dit ironiquement Schilling, des »exégètes de l'esprit du monde«, Hegel, Ranke<sup>25</sup>. C'est cette ironie qui prévalait déjà contre Harnack et sa datation (tellement précise!) des débuts de la modernité au 31 octobre 1517. Pourtant, lorsqu'on lit que la »scission« de la chrétienté assumée par Luther fut »moteur de la liberté du penser et de l'agir«, est-ce seulement du Schilling qu'on lit et pas aussi du Harnack ou – plus encore peut-être – du Hegel, sur la Réforme et la religion de la liberté, »bannière que nous serons«<sup>26</sup>?

Entre Hegel et aujourd'hui, un genre ancien se perpétue, la *Weltgeschichte*, et avec lui plusieurs présupposés qui ne frappent pas par leur extrême jeunesse: l'histoire de la Réforme et de la confessionnalisation, qu'on la place dans la petite Allemagne ou dans le vaste monde, reste une histoire de liberté, de modernisation et de sécularisation. Est-ce vraiment ce qu'on attendait d'un tournant global?

#### IV.

Certes le »1517« de Schilling ne résume pas à lui seul les méthodes du *global turn*, vis-à-vis duquel il conserve une forme de distance. En revanche, il est seul dans la production récente à centrer son propos sur l'objet de la commémoration, au lieu de plaquer la mondialité sur la longue durée, comme on a vu que c'était implicitement la règle. Pour cette raison, il permet un bilan assez précis.

Ce bilan est contrasté. Pour déjouer ce qu'il appelait en 2015, dans les murs même de l'Institut historique allemand, la »kleindeutsch-protestantische Perspektive« sur la Réforme, Schilling dresse un tableau du monde en 1517, en écho à celui dressé pour l'année 1483 en ouverture de son »Luther«<sup>27</sup>. À l'été 1517, avant les quatre-vingt-quinze thèses, paraît à l'initiative du cardinal Cisneros le dernier volume de la Bible polyglotte d'Alcalá: objection dévastatrice pour le biblicisme protestant, bien plus puissante et originale que l'ordinaire invocation de l'»Instrumentum« d'Érasme (1516)<sup>28</sup>. L'entreprise de traduction qui commence avec le *Septembertestament* de 1522 n'a rien d'une aurore. Luther, note Schilling, n'a fait qu'apporter la Bible à »une partie de la chrétienté latine«, ce qui a eu pour conséquence de l'ôter à une autre: la

24 SCHILLING, 1517 – ein Wendejahr (voir n. 22), p. 93 et 102.

25 Ibid., p. 92–93.

26 Ibid., p. 103. Cf. Philippe BÜTTGEN, Unsichtbare Grenzen. Noch einmal zum Gewissensbegriff und dessen Deutung als Signatur der Neuzeit, dans: Heinrich NEUHAUS (dir.), Die Frühe Neuzeit als Epoche, Munich 2009 (Historische Zeitschrift, Beiheft 49), p. 237–250.

27 Heinz SCHILLING, Martin Luther. Rebelle in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie, Munich 2012, p. 23–55, trad. fr. Jean-Louis SCHLEGEL, Martin Luther. Biographie, Paris 2014, p. 23–57.

28 SCHILLING, 1517 (voir n. 18), p. 232–236, 308.

soustraction de l'Écriture aux masses laïques n'était pas inscrite dans les gènes du catholicisme, elle a bien plutôt constitué une réaction à la Réforme<sup>29</sup>.

D'autres constats sont plus exotiques mais moins concluants. Le »1517« de Schilling mène le lecteur en Castille, où arrive Charles Ier, roi des Espagnes, futur Charles Quint, qui entame la marche vers l'Empire mondial des Habsbourg; au Caire, dont la prise par Sélim Ier, au début de l'année, a mis fin à huit siècles de califat abbasside; en Chine, où l'*Estado da India* des Portugais cherche à se frayer une voie; au Yucatán, d'où se diffuse la nouvelle des contacts entre Espagnols et *indios* en mars 1517; à Rome, où tout commence, et à Wittenberg, où tout finit<sup>30</sup>. C'est bien un tableau, très vaste, mais que prouve-t-il? Parfois même Schilling s'essaie au contrefactuel: 1517, c'est aussi l'assaut manqué des Portugais sur Djeddah. Question évidemment intéressante: que ce serait-il passé si cet assaut avait réussi, si des chrétiens étaient devenus protecteurs des lieux saints de l'Arabie au moment où les Ottomans sur le Nil défaisaient les Mamelouks<sup>31</sup>? Encore une fois cependant: qu'est-il dit là de la Réforme?

Ce n'est pas que Le Caire ou Djeddah en 1517 ne puissent rien dire de Wittenberg. Ce sera peut-être le cas un jour, quand nous aurons trouvé les sources et les médiations, en dépit de l'isolement que Schilling relève entre parties du monde dans ce premier XVI<sup>e</sup> siècle. C'est la raison pour laquelle, on l'a vu, il n'est pas possible de rejeter tout le projet d'une histoire globale de la Réforme. En revanche, nous pouvons vouloir, dès maintenant, juger sur les pièces dont nous disposons. Un décentrement du regard, comme on dit, ne fait jamais mal. Mais à quoi peut-il faire du bien? Sur ce point, le bilan est de nouveau contrasté.

Dans l'épilogue de sa »Geschichte der Reformation« de 2009, Thomas Kaufmann remarque qu'avec la Réforme »des effets de portée européenne pour l'histoire du christianisme trouvèrent pour la première fois leur origine en Allemagne«. De fait, Luther est le premier auteur allemand de l'histoire à avoir été traduit dans plusieurs langues nationales, sans doute aussi le premier Allemand à avoir été aussi connu en dehors d'Allemagne<sup>32</sup>. Les premières enquêtes diligentées par Rome après l'affichage des quatre-vingt-quinze thèses font apparaître une circulation rapide de l'information sur le »cas Luther« à l'intérieur de la chrétienté européenne, rapidité évidemment favorisée par l'usage partagé du latin comme langue théologique et politique. Dans le processus qui mena de l'affichage des thèses à l'excommunication de Luther en janvier 1521, les seuls qui firent traîner les choses furent les Français, ou du moins les théologiens de la Sorbonne, qui avaient leurs raisons; une bonne partie de l'Europe, en revanche, s'y affaira<sup>33</sup>.

Il est vrai que cette échelle est ici européenne et non mondiale, comme l'observe Pohligh avec une parfaite lucidité<sup>34</sup>. Mais c'est aux tenants de la *global history* de choi-

29 SCHILLING, 1517 – ein Wendejahr (voir n. 22), p. 96–97.

30 SCHILLING, 1517 (voir n. 18), p. 31–41, 56–65, 117–129, 129–142, 215–257, 258–289.

31 Ibid., p. 293–297.

32 Thomas KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Francfort-sur-le-Main, Leipzig 2009, p. 712, trad. fr. Jean-Marc TÉTAZ, *Histoire de la Réformation. Histoire, mentalités, sociétés*, Genève 2014, p. 504.

33 Voir Philippe BÜTTGEN, *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, Paris 2011, p. 157–171.

34 POHLIG, *The World Is Not Enough* (voir n. 15), p. 67–69.

sir. S'ils reconnaissent l'histoire européenne comme relevant de leur domaine – une sorte, peut-être de sous-discipline? –, il peut y avoir une histoire globale et même connectée de la Réforme. Il leur faudra toutefois admettre que celle-ci a commencé bien avant le *global turn*. La chronique la plus traditionnelle de la *causa Lutheri*, entre 1517 et 1521, est pleine de faits connectés. Un autre nom pour ces faits connectés est l'Église: on le verra pour finir.

Si en revanche la *global history* entend s'affirmer contre l'histoire européenne ou du moins face à elle, et si l'histoire européenne fait partie de ce qu'il convient de »provincialiser«, alors il faut se résigner à ce qu'il n'y ait pas d'histoire globale des événements qui ont fait l'objet de la récente commémoration: pas d'histoire globale de Luther en dehors de celle de son »image« ou de sa postérité, pas d'histoire globale de sa doctrine en dehors de celle de sa réception<sup>35</sup>; pour résumer: pas de *Weltwirkung* de la Réforme en dehors d'une histoire longue qui échappe entièrement à celle des commencements de la Réforme.

Or c'est peut-être la seule question qui compte: s'agissant de la Réforme, avons-nous encore ce sens des commencements? Avons-nous le droit de chercher à le cultiver, à le développer? Au-delà de toute piété confessionnelle, il semblerait même que ce soit un devoir. Sans lui en effet, les confusions se sont accumulées: amphibologie de l'espace et du temps à propos de la Réforme et, à présent, amphibologie du monde et de la connexion à propos de la Réforme en Europe. En un sens, l'histoire de la Réforme expose des difficultés théoriques que l'histoire globale, ailleurs, n'a pas eu à aborder. Est-ce à dire que quelque chose en elle résiste à la globalité? Chez Luther, il semble qu'on doive passer sans cesse du constat de l'immobilisme à celui de la surconnexion, et retour; le risque est d'aboutir au constat d'un dosage impossible entre influence et provincialisme<sup>36</sup>. Ce dosage est aussi impossible que celui, si souvent tenté, de la tradition et de la modernité chez le Réformateur. On a d'ailleurs compris que c'est le même: le *global turn* en histoire de la Réforme ne peut régler ses problèmes qu'en les renvoyant aux plus anciennes apories. Sans doute ces problèmes ne sont-ils pas, ou déjà plus, les nôtres?

## V.

L'histoire globale a donc elle aussi, et peut-être d'emblée, »perdu la Réforme«. Comme on le pressentait, elle est logée, quoi qu'elle en pense, à la même enseigne que toute l'historiographie depuis au moins vingt ans. »Abhanden gekommen«: la Réforme lui a échappé des mains – ou lui est-elle tombée des mains? La question se pose, puisqu'on a vu la Réforme obstinément résister aux tentatives faites pour renouveler son histoire. L'ironie veut que ce soit l'obsession du moderne qui empêche l'histoire de la Réforme de produire du nouveau.

35 Voir Hans MEDICK, Peer SCHMIDT (dir.), *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, Göttingen 2004.

36 Voir SCHILLING, *Luther* (voir n. 27), p. 48, trad. fr., p. 49, et ID., *1517 – ein Wendejahr* (voir n. 22), p. 99–100, pour aboutir au moins historique des constats: Luther, »der Fremde, (...) der bereits in seiner Epoche Unzeitgemäße« (*Luther* (voir n. 27), p. 36, trad. fr., p. 36).

Du nouveau? Cela ne nous dit pas en quoi l'histoire de la Réforme peut, tout simplement, nous intéresser, en dehors de toute obédience. Il faut donc un nouveau départ.

Le hasard des agendas a fait que j'ai préparé cette communication dans une ville-symbole de la mondialisation capitaliste, à Shanghai. À Shanghai m'accompagnaient deux livres: le classique »Reichsstadt und Reformation« de Bernd Moeller, paru pour la première fois en 1962, réédité en 2011, et l'essai de Berndt Hamm, »Ablass und Reformation«, publié en 2016 en couronnement de quarante ans d'admirable recherche sur la piété du Moyen Âge tardif et de la première Réforme<sup>37</sup>. D'eux-mêmes, ces deux livres sont entrés en résonance avec ce que je pouvais lire, au même moment, sur les reconfigurations du sacré dans l'espace des mégapoles chinoises<sup>38</sup>. Il faudrait parvenir à rendre compte de cette impression étrange de fusion des horizons, cette sensation que 1517 se donne et se comprend de façon beaucoup plus complète dans une expérience urbaine chinoise contemporaine que dans toutes les spéculations, d'ailleurs essentiellement européennes et nord-américaines (et si peu »globales« en ce sens!), sur la provincialité ou la mondialité de la Réforme.

Pour cela, il faut faire un peu d'historiographie. C'est ici le lieu d'une question un peu abrupte: que retiendrons-nous du XX<sup>e</sup> siècle de la *Reformationsforschung*? Sûrement pas que la première Réforme fut un phénomène allemand, mais sûrement pas non plus qu'elle ne fut pas un phénomène allemand. Cinquante ans de recherche, depuis les années soixante, nous ont appris que la Réforme, dès 1517, fut un phénomène des villes ou, à la fois plus largement et plus précisément, des communes (*Gemeinden*). Ni national, ni mondial, donc: communal, ce qui est peut-être le meilleur moyen de récupérer une expérience du monde qui fait si cruellement défaut à nos histoires mondiales. Dans la recherche d'histoire urbaine de la Réforme inaugurée par Bernd Moeller et dans la discussion menée ensuite par Peter Blickle sur la Réforme des villes, des campagnes et des communes (*Stadt-, Land- und Gemeinde-reformation*), nous tenons en effet quelque chose d'infiniment plus situé et donc plus réel que ce que nous a fourni l'historiographie récente. Ajoutons: quelque chose de plus praticable, au sens suggéré tout à l'heure et qu'il faut encore préciser.

Demandons de nouveau: que nous aura appris le XX<sup>e</sup> siècle de la *Reformationsforschung*? Sûrement pas que la théologie de Wittenberg fut une théologie moderne, encore moins la théologie de la modernité, mais sûrement pas non plus qu'elle fut une théologie traditionnelle. On pourrait dire encore: ni moderne, ni traditionnelle, radicale. »Radical«, ce prédicat parcourt de fait la production publiée à l'approche de la commémoration de 2017, et nul n'ignore ce qu'il doit à une actualité pour le coup vraiment mondiale, celle de la violence religieuse, ou du moins à la façon la plus répandue de la commenter. Il est certain que la vogue du terme a pu aider ses utilisateurs à se passer d'une définition précise de ce que »radicalité« veut dire. L'affaire est cependant trop sérieuse pour qu'on puisse se contenter de dénoncer un anachro-

37 Bernd MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*. Neue Ausgabe, éd. Thomas KAUFMANN, Tübingen 2011, trad. fr. Albert CHENOU, *Villes d'Empire et Réformation*, Genève 1966 (Travaux d'histoire éthico-politique, 10); Berndt HAMM, *Ablass und Reformation*. Erstaunliche Kohärenzen, Tübingen 2016.

38 Voir Benoît VERMANDER, Liz HINGLEY, Liang ZHANG, *Shanghai Sacred. The Religious Landscape of a Global City*, Seattle 2018.

nisme: cette critique-là est trop facile. Dans la »radicalité«, il s'agit moins de déplorer un décalage dans le temps qu'un obstacle rencontré jusqu'ici dans le concept. Sans doute cet obstacle demeurera-t-il aussi longtemps qu'on ne se sera pas avisé que la radicalité, en religion et ailleurs, désigne précisément ce qui s'affranchit de la tradition et de la modernité.

Radicalité, communalité: cette connexion est depuis longtemps méditée par la *Reformationsforschung*. On a reproché à Moeller son idéalisme de *Kirchenhistoriker*, qui lui faisait encore écrire en 1994 que »la Réforme fut en son fond un phénomène intellectuel« (»ein geistiger Vorgang«). La formule serait en effet contestable si elle n'émergeait de trente ans de recherche en histoire urbaine qui ont conduit Moeller à souligner à la fois le »changement dans la pensée« (»Veränderung des Denkens«) que fut la Réforme et les »traits collectifs« (»kollektive Züge«) d'emblée portés par ce changement<sup>39</sup>. Les processus de communication dans l'espace urbain, éminemment exemplifiés par le genre du pamphlet, les *Flugschriften*, émergent ici comme une réalité *sui generis* et s'imposent comme le pendant indispensable à l'étude des transformations doctrinales observables dans le texte luthérien à partir de 1517<sup>40</sup>.

De fait, l'extraordinaire accélération qu'on constate chez Luther, jusqu'à la cristallisation doctrinale de la fin 1518–début 1519 autour du *solo verbo*, cette brusque formation d'une »conjoncture théologique« que j'ai essayé de décrire ailleurs<sup>41</sup>, constitue la résultante de la circulation de l'information entre Wittenberg et Rome, comme on l'a vu à propos des étapes qui menèrent à la sentence d'excommunication, mais aussi d'une appropriation, d'une sélection de contenus luthériens que Moeller a observée dans plusieurs contextes urbains du Saint-Empire<sup>42</sup>. Au prix de plusieurs révisions, et en déplaçant le regard des cités d'Empire en direction des communautés rurales, le modèle communaliste de Blickle a permis de généraliser ce constat, en désignant à travers les capacités d'auto-détermination des individus, dans leur aptitude à donner sens par eux-mêmes à leurs angoisses et leurs espoirs à partir des éléments théoriques qu'ils recevaient et transformaient, un »modèle d'intégration réciproque entre Réforme et société«<sup>43</sup>.

39 MOELLER, Die frühe Reformation als Kommunikationsprozeß, dans: Hartmut BOOCKMANN (dir.), Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts, Göttingen 1994 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philosophisch-Historische Klasse, 3, 206), p. 148–164, ici p. 163.

40 L'étude de Thomas KAUFMANN, Die Mitte der Reformation. Eine Studie zu Buchdruck und Publizistik im deutschen Sprachgebiet, zu ihren Akteuren und deren Strategien, Inszenierungs- und Ausdrucksformen, Tübingen 2019 (Beiträge zur Historischen Theologie, 187), étend ce constat jusqu'à changer l'image que nous pouvions jusqu'ici nous faire des débuts de la Réforme. Cet *opus magnum* requiert une discussion pour lui-même.

41 Voir BÜTTGEN, Luther et la philosophie (voir. n. 33), p. 285–287 et, sur la théologie de la Parole en 1517–1518, la réévaluation de l'interprétation d'Ernst Bizer (Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen-Vluyn 1966) que je propose dans deux études: ID., Que faire de la parole qui sauve? Trois versions de la *fides ex auditu*, dans: R. Gerald HOBBS, Annie NOBLESSE-ROCHER (dir.), Bible, histoire et société. Mélanges offerts à Bernard Roussel, Turnhout 2013 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences religieuses, 163), p. 133–167 et ID., Martin Luther et l'objet de la prédication, dans: Revue des sciences théologiques et philosophiques 98/3 (2014), p. 563–580.

42 MOELLER, Die frühe Reformation als Kommunikationsprozeß (voir. n. 39), p. 163.

43 Peter BLICKLE, Die Reformation im Reich, Stuttgart 2015 (UTB für Wissenschaft, 1181), p. 169–173.

Ce qui se profile ici n'est pas une loi générale de détermination des processus matériels et motifs doctrinaux, mais une variété de milieux d'interaction situés entre ces processus et ces motifs: il ne s'agit pas d'aller au-delà de ce simple constat. La chose intéressante toutefois est que ces interactions peuvent être désignées à la fois comme des lieux – la ville, chez Moeller, ou la *Gemeinde*, chez Blickle – et comme des idéalités. Cette correspondance est appelée, chez Berndt Hamm, «centrage normatif» («normative Zentrierung»), soit la réduction des prescriptions sociales et religieuses à un noyau simplifié et postulé comme essentiellement chrétien – *sola fide, solo verbo, sola Scriptura* – que les travaux de Hamm, depuis les années 90, observent simultanément dans la piété, la théologie, le droit, la politique et l'art du Moyen Âge tardif et de la première Réforme, dans des contextes urbains par ailleurs proches de ceux qui ont retenu l'attention de Moeller<sup>44</sup>.

Ce rapport, dans les premières années de la Réforme, entre ville et radicalité, socialité urbaine et simplification théologique, centrage normatif et réduction du signal doctrinal, n'est pas un constat tout à fait nouveau. Une chose toutefois peut étonner, qui ramène à 1517 et à sa commémoration. À ma connaissance, la commémoration n'a donné lieu à aucune étude nouvelle sur les quatre-vingt-quinze thèses. On aurait pu s'attendre à voir paraître quelque chose, par exemple, dans la jeune série des »Kommentare zu Schriften Luthers«<sup>45</sup>. C'est bien en effet la controverse sur les Indulgences, et aucune autre, qui a suscité la *causa Lutheri*. Est-ce à dire que la Réforme ne nous intéresse plus pour ce qu'elle fut d'abord, une querelle sur la vraie pénitence? Que nous sommes devenus étrangers à ce qui obsédait alors tout le monde: réussir sa pénitence, soit par les Indulgences du pape, soit par l'Évangile du Christ?

On objectera que l'histoire n'est pas un jeu de rôles et que personne ne nous demande de nous mettre à la place des habitants de l'Empire en général ou d'un moine de Wittenberg en particulier. C'est vrai, mais alors pourquoi l'histoire, dès qu'il s'agit de Luther, semble-t-elle verser si systématiquement dans la psychologie et abuser d'un lexique si naïvement existentiel? Témoin parmi d'autres, Schilling tout au long de sa biographie invoque une »existenzielle Radikalität« chez Luther<sup>46</sup>. N'y a-t-il de radicalité qu'existentielle en 1517? Et pourquoi ce pathos existentialiste disparaît-il

44 Voir l'article fondateur de Berndt HAMM, Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, dans: ARG 84 (1993), p. 7–9.

45 Dernier titre paru: Thomas KAUFMANN, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, Tübingen 2016 (Kommentare zu Schriften Luthers, 3). La série a été fondée en 2007, au début de la *Luther-Dekade*. Seule exception notable, étrangement extraterritoriale (un colloque romain!): Andreas REHBERG (dir.), Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, Berlin, Boston 2017 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 132). Encore ce volume riche de 700 pages ne compte-t-il que trois études sur Luther. On citera encore Matthieu ARNOLD, Karsten LEHMRÜHLER (dir.), »La vie tout entière est pénitence...« Les 95 thèses de Martin Luther (1517), Strasbourg 2018.

46 SCHILLING, Martin Luther (cf. n. 27), p. 99, trad. fr., p. 106 et cette remarque pour le coup anachronique: »er nahm die Bibel existentiell...«. Voir aussi p. 167, 238 (avec semble-t-il une inférence quant à la globalité de la Réforme: »Diese Gradlinigkeit und Radikalität des Denkens und Handelns machen die Größe des Wittenberger Reformators aus und ermöglichen die weltgeschichtliche Wende der Reformation«), 313 (l'attitude de Luther, »radicale«... y compris contre la Réforme dite »radicale«), 332, etc. Dans la traduction française, cf. p. 179, 335, 356.



complètement, en revanche, des biographies et plus généralement encore de nos manières de parler de Melanchthon et de Calvin?

Le problème est ancien et épineux. Une solution prometteuse est fournie par le livre de Berndt Hamm cité précédemment, «Ablass und Reformation». À travers un rapprochement ouvertement provocateur entre l'«Évangile des Indulgences» et l'«Évangile de la Réforme»<sup>47</sup>, Hamm a mis au point un *instrumentarium* conceptuel entièrement neuf, qui complète son approche de la «normative Zentrierung» des années 1450–1520<sup>48</sup>. La «dynamique de réforme», dont Hamm note qu'elle englobe Luther et les prédicateurs d'Indulgences dans l'Église de ces mêmes années<sup>49</sup>, se réalise au travers d'une «dynamique» pluriséculaire d'«illimitation» («Entschränkung», «Entgrenzung») et d'«immédiation» («Immediatisierung») de la grâce, par des formes de «déquantification» ou «totalisation», Indulgences *ou* Évangile, qui «maximisent» l'offre de salut en minimisant la contrepartie (*satisfactio*) demandée au fidèle<sup>50</sup>; dynamique, donc, de «rapprochement» de la grâce et du fidèle («nahe Gnade») <sup>51</sup>, par les voies rivales mais parallèles des Indulgences *et* de la prédication évangélique, ce qui permet de voir désormais dans ces deux voies deux «innovations» fondues et enchaînées, en concurrence certes mais aussi en cohérence<sup>52</sup>. Selon Hamm, la succession de la piété des Indulgences et de la théologie de la Parole réalise une forme de «logique historique»<sup>53</sup>, qui aussi bien confine à la ruse de l'histoire<sup>54</sup>. Notre approche des transitions entre la piété du Moyen Âge tardif et la théologie de 1517 s'en trouve renouvelée, et le vieux problème de la périodisation pourrait bien avoir trouvé une solution dans l'idée d'une «continuation révolutionnaire» («revolutionäre Fortführung») du Moyen Âge par la Réforme<sup>55</sup>. Par là, la «radicalité» luthérienne pourrait bien avoir trouvée sa juste mesure, juste et paradoxale, car elle est révélée par une autre radicalité, celle de la théologie des Indulgences, avec laquelle elle a de fait rompu, mais comme une radicalité rompt avec une autre.

La chose étrange toutefois est que les propositions de Hamm, si stimulantes, s'arrêtent au seuil d'une lecture des quatre-vingt-quinze thèses, qui auraient pourtant dû leur servir de vérification décisive. Il est vrai que le texte est difficile, comme celui qui lui succède et le commente en 1518, les «Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute»: qui lit encore cela aujourd'hui? Personne, pas même les luthéologues et pas même, on l'a dit, pour commémorer 1517.

47 HAMM, *Ablass und Reformation* (voir n. 37), p. 78.

48 *Ibid.*, p. 44, pour le rapprochement avec la «Zentrierung».

49 *Ibid.*, p. 41, 151–157.

50 *Ibid.*, p. 219, 52, 103, 110.

51 *Ibid.*, p. 99–101.

52 *Ibid.*, p. 77, 236.

53 *Ibid.*, p. 241.

54 *Ibid.*, p. 260.

55 *Ibid.*, p. 241–243.



## VI.

C'est le moment de trancher. L'essence de la Réforme est à chercher dans l'élucidation de termes dont nous avons vu la signification flotter: radicalité, théologie, salut. Il faut en repartir pour comprendre comment une histoire de la Réforme peut être de nouveau rendue praticable à partir des seuls outils de l'histoire. On lira ici deux propositions, à partir d'une formule de Schilling qui d'une certaine façon annule et remplace le constat de perte («*abhanden gekommen*») par lequel la discussion s'était ouverte.

1. Pour expliquer 1517, Schilling, on l'a vu, invoque la radicalité de Luther: «radicalité existentielle, avec laquelle [Luther] donna à l'Écriture son audience et son ancrage»<sup>56</sup>. Que faire, en histoire des doctrines, de cet existentialisme spontanément attribué à une théologie dont le point de départ, loin d'être émotionnel, est au contraire éminemment savant, académique, comme on le voit dans l'extrême technicité du débat de 1517–1518 sur les Indulgences, qui fait désormais reculer les exégètes? Il est curieux qu'il faille y insister: Luther, c'est évidemment une grande théologie, et pas simplement une quête sincère du salut. Il faut pourtant se ressaisir de cette irritation. Car il se pourrait bien que le salut, et son «économie» souvent invoquée par les médiévistes et les modernistes en dépit de toute précision théologique, ne soient justement pas des concepts théologiques, mais des instruments que l'historien, depuis Febvre, Dupront, Chaunu, et désormais chez Schilling attentif lecteur de ces derniers, forge pour définir son intervention propre dans le champ religieux. Dans ce cas, le «salut», loin d'être la marque d'une familiarité de l'historien avec l'univers théologique, un point de jonction entre histoire et doctrine, signifierait au contraire une intervention délibérée, à partir d'une distance calculée: celle d'une psychologie historique chez Febvre, d'une anthropologie symbolique chez Dupront, d'une ethnographie occidentale de la vie et de la mort chez Chaunu, d'une sociologie politique de la modernité européenne chez Schilling. Le «salut», donc, faux concept théologique mais vrai concept historique: telle est l'hypothèse qu'on pourrait soumettre pour comprendre 1517. Le corollaire pratique serait: ne croyons pas que nous nous rapprochons de la théologie quand nous évoquons l'angoisse du salut chez les femmes et les hommes de 1517, la peur et le pardon, la quête de certitude, etc. Nous nous éloignons au contraire de la théologie et sommes en cela historiens. Ne croyons pas toutefois que nous nous glissons *ipso facto* dans les «mentalités» de ce temps, car celles-ci furent précisément façonnées par cette théologie que nous ne comprenons plus. Assumons au contraire notre distance, à la fois contrainte et conquise, en faisant du salut un opérateur social ou, si l'on préfère un vocabulaire un peu moins technocratique, un nom du destin collectif.

2. Intéressons-nous maintenant à cette «radicalité» si fréquemment invoquée à la fois dans l'historiographie de la Réforme et dans le discours politique contemporain sur la religion. La radicalité désigne de fait une propriété fondamentale de la théologie de Luther que Schilling caractérise très justement quand il évoque, à propos d'un

56 SCHILLING, Martin Luther (voir n. 27), p. 99, trad. fr., p. 106: «die existenzielle Radikalität, mit der [Luther] der Heiligen Schrift Gehör und Sitz im Leben verschaffte».

texte de 1521, »einen mutigen Schlag der Vereinfachung«<sup>57</sup>; on pourrait dire, en français, un »choc de simplification«, car cette formule-totem de la réforme de l'État est en fin de compte assez luthérienne. Sans la mentionner, Schilling prolonge ici l'inspiration la plus générale et la plus forte de la »normative Zentrierung« de Hamm. Or il s'agit bien de théologie, et pas seulement de piété. Hamm, malgré son orientation croissante vers cette dernière, l'a su avant tout autre<sup>58</sup>. Luther, et plus largement ce qu'on pourrait appeler la théologie de Wittenberg, n'a jamais renoncé au projet thomiste d'une somme de théologie, mais cette somme, pour lui, n'avait qu'un seul article, celui de la justification, chose évidemment impensable pour un théologien médiéval<sup>59</sup>. Une bonne partie de la difficulté, pour les historiens des doctrines, consiste à admettre qu'à partir de 1517 la simplification devient une vertu intellectuelle, dans un sens encore différent de l'économie conceptuelle nominaliste. Cette vertu admet, chez Luther, une réelle sophistication – la transformation, ou fixation, de la *sola fide* en *solo verbo*, pendant l'année-charnière 1518–1519 peut en donner une idée<sup>60</sup> –, allée cependant à une aptitude assez exceptionnelle à la répétition, il faut même dire: au martelage des thèses, qu'on doit avoir subi pour savoir ce qu'il en coûte de lire réellement Luther.

Les propositions qu'on vient de lire se veulent pragmatiques. Il ne s'agit pas de tout recommencer mais de partir de ce que nous avons, en histoire sociale et en histoire de la théologie, en l'assumant même mieux: c'est le chemin qui relie la première tâche, déthéologiser le salut religieux, à la seconde, rethéoriser la radicalité théologique. L'inspiration elle-même n'est pas neuve: c'est toujours celle qui recherche l'»intégration«, dans les termes de Blickle déjà cités, entre Réforme et société, théologie et société<sup>61</sup>. Après tout, peu de disciplines savantes révèlent de façon aussi criante que la théologie le potentiel de problèmes liés à leur existence sociale. Nul besoin de comparer, en la matière, »théologie et société« à »mathématiques et société« ou même »philosophie et société« – seules la biologie et la médecine peuvent aujourd'hui donner l'idée d'un équivalent d'une telle intrication entre la science et le social. S'agissant de 1517, il s'agit donc, encore et toujours, de comprendre comment une société entière a pu se mobiliser, et se diviser, pour ou contre une théologie de la pénitence, et comment réciproquement une théologie a pu intérioriser cet élan *et ce* blocage social pour se réformer en son fondement.

C'est donc ainsi qu'il faut entendre le projet de rendre l'histoire de la Réforme à nouveau praticable: non pas comme une révolution à faire dans la théorie, ni même comme un rééquilibrage, par exemple entre histoire intellectuelle et histoire sociale, mais tout simplement comme la prise de conscience de ce que nous voulons dire

57 Ibid., p. 192, trad. fr., p. 206.

58 Voir l'article fondateur de Berndt HAMM, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, dans: Zeitschrift für Theologie und Kirche 83 (1986), p. 1–38.

59 Je me permets de renvoyer à mon édition de Martin LUTHER, De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible, éd. Philippe BÜTTGEN, Paris 2017 (Points-Essais, 338), ainsi qu'à ID., Doctrine et allégorie au début de la Réforme. Melancthon, dans: Gilbert DAHAN, Richard GOULET (dir.), Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme, Paris 2005 (Textes et Traditions, 10), p. 289–322.

60 Voir plus haut, n. 41.

61 Voir plus haut, n. 43.

quand, en historiens, nous parlons de salut et de radicalité, en sachant que les historiens ne parlent de salut et de radicalité ni comme des journalistes ni comme des théologiens et que c'est sur ces deux points, et entre ces deux bornes, qu'il leur faut réfléchir à la singularité de leur discours. La tâche, si nous voulons doser nos efforts, se limite d'abord à 1517, même après 2017. Car c'est bien 1517, à la fois par soi-même et comme produit d'une évolution lente, qui a fixé les termes du problème. Nous aurons tout le temps d'adapter ces termes à la suite des commémorations.

## VII.

On permettra encore un bref épilogue, avec quelques questions. Cette histoire de salut et de radicalité, où la situerons-nous? Où s'est-elle déroulée? Dans le monde, vraiment? Dans quel monde? Dans la *global history*, l'histoire de la Réforme a vu une dernière chance. En réalité, la *global history* est la dernière chance de tout ce qui est déjà mort dans l'histoire de la Réforme: nous y avons vu défiler l'opposition *klein-deutsch-großdeutsch*, *Altprotestantismus-Neuprotestantismus*, avec une dose de *Modernisierungstheorie*. Il faut les désigner de leurs noms très allemands: ils montrent qu'il n'y a sans doute rien de moins global que les problèmes qui président à cette histoire globale de la Réforme. Avant même de naître, elle était en retard sur d'autres histoires, nées au second XX<sup>e</sup> siècle, qu'on a résumées par quelques noms (Blickle, Moeller, Hamm) et qu'on a tenté de réunir dans le programme d'une histoire communale de la radicalité théologique.

Mais il faut y insister: cette histoire, où s'est-elle déroulée? Dans les villes seulement, ou les communes? Ce serait non seulement inexact, mais pour le coup décevant au regard de l'exigence d'universalité que porte l'histoire globale ou connectée. En reprenant et transformant pour finir une suggestion de Thomas Kaufmann dans sa «Geschichte der Reformation», je serais tenté de dire que l'histoire de la Réforme, si elle doit être de nouveau possible et praticable comme histoire de ce que la Réforme a d'abord et toujours été, à savoir une Réforme de l'Église (*reformatio ecclesiae*), doit aussi être située dans l'Église. Kaufmann a insisté sur l'idée que la Réforme s'est faite «pour l'amour de l'Église», en une «rébellion de l'Église contre l'Église», parce que l'Église, avant et après la Réforme, était et est restée «la plus proche, la plus concrète et la plus tangible des réalités»<sup>62</sup>. Son monde, sa mondialité, sa globalité sont là. Si l'on a changé de monde entre 1517 et 1521, c'est parce qu'en 1521 Luther fut excommunié, exclu de l'Église. Qui, du reste, osera commémorer cela en 2021?

Pour l'Église, Kaufmann parle de l'évidence d'une «omniprésence» («selbstverständliche Allgegenwart von »Kirche«), et le constat, en 1517, est juste non seulement théologiquement mais aussi socialement: à de très rares exceptions près en Europe, l'Église est bien le «lieu sans alternative», le lieu sans échappatoire, celui où l'on est toujours-déjà par le baptême, sans l'avoir décidé<sup>63</sup>. Un peu comme le monde, alors? Exactement, et c'est bien ce qu'il faut suggérer pour terminer: une histoire véritablement globale de la Réforme n'a de sens que comme histoire de l'Église. L'Église n'est certes plus le monde, elle n'est plus *notre* monde, mais elle était le monde de

62 KAUFMANN, *Geschichte der Reformation* (voir n. 32), p. 16–17, trad. fr., p. 10–11.

63 *Ibid.*, p. 14–15, trad. fr., p. 9–10.

1517, la réalité rigoureusement non métaphorique, alors, de la connexion entre le ciel, la terre et les hommes. Personne ne l'avait choisie – et voilà pourquoi la Réforme est à la fois mondiale et étrangère. Quant à nous, sauf à verser dans le provincialisme pour le coup le plus authentique, il est temps que nous comprenions que l'histoire globale est aussi celle des mondes que nous avons perdus.

L'Église comme monde: cela ne veut certes pas dire que la Réforme soit la propriété exclusive des théologiens et des historiens de l'Église. Pour le coup, l'inspiration de l'histoire globale produit des effets: parler de l'Église comme monde, c'est dire aussi que l'Église est beaucoup plus que l'Église. C'est la confronter à son propre universel, pour que la Réforme trouve son essence. Cela peut être la tâche de l'historien. Plus exactement, seul l'historien pourra la remplir.