Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1986)
Heft: 2: Le sens de la Réforme : réflexions protestantes et catholiques

Artikel: Les historiens catholiques et la réforme protestante
Autor: Bedouelle, Guy
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381306

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 131-144

LES HISTORIENS CATHOLIQUES ET LA RÉFORME PROTESTANTE

GUY BEDOUELLE

A celui qui a été chargé de traiter un sujet aussi large que: «Depuis 450 ans, les catholiques parlent de la Réformation, essai d'historiographie», on permettra de faire quelques remarques préalables.

a) Il faut bien souligner, d'emblée, que je ne propose ici qu'un «essai», donc un travail limité, presque grossier, qu'on voudra bien prendre comme tel. Le principal problème réside d'ailleurs dans l'abondance de la documentation.

b) Il s'agit d'une réflexion d' «historiographie», c'est-à-dire d'une visée dans la ligne de ce que signalait Georges Lefebvre, ancêtre de l'Ecole des Annales, quand il disait: «l'histoire s'explique historiquement» ou encore de Marrou affirmant: «l'histoire est inséparable de l'historien». En d'autres termes, l'historiographie va montrer que ce que disent les catholiques pendant 450 ans est très dépendant du fait qu'ils sont catholiques! Dans cette perspective, il sera intéressant non pas de prendre systématiquement toutes les réflexions historiques ou théologiques livrées par les écrivains catholiques, mais de retenir l'image qu'ils ont reçue et transmise et dont nous sommes tributaires, soit que nous l'assumions, soit que nous la rejetions. Autrement dit, une place particulière sera donnée à des ouvrages qui ne sont pas particulièrement intéressants comme tels, mais qui ont eu un rayonnement, une descendance décisifs pour l'image que les catholiques peuvent avoir encore actuellement de la Réforme.

c) Même les expressions utilisées font question: Réforme ou Réformation? La première sonne traditionnellement plus catholique, la seconde plus protestante encore que Bossuet l'emploie couramment; mais sous l'un ou l'autre de ces termes, est-ce de la même réalité dont parlent catholiques et protestants? Les deux Réformes, celle du XVIe siècle et celle que l'on appelle maintenant catholique peuvent-elles être comprises de l'extérieur? Voilà la problématique à laquelle nous sommes confrontés: peut-on parler des autres quand il s'agit d'un phénomène théologique, historique, culturel aussi important?

Comme hypothèse, il est déjà possible de formuler la conclusion suivante, qui servira de fil directeur: l'étude de l'historiographie catholique va montrer une évolution tortueuse, mais réelle, vers un certain consensus historique, vers une certaine unanimité des historiens (de toute origine) sur ce qui s'est

passé au XVIe siècle. On peut même ajouter que la résultante de cette historiographie est de pouvoir dégager les problèmes théologiques, ce qui est le véritable objet du dialogue œcuménique. Ceci, cependant, ne s'est pas fait en un jour, mais bien en 450 ans.

Les anniversaires ont cela de bon qu'ils permettent périodiquement de remettre en cause, du moins en histoire, ce que les historiens ont dit précédemment. 1483, naissance de Luther; 1530, confession d'Augsbourg; 1536, avènement à Genève de la Réformation: trois occasions propices pour réévaluer les diagnostics de nos prédécesseurs, ce qu'ils ont dit en particulier de Luther et de Calvin, ces deux figures centrales de la Réformation. Pourquoi ces deux personnages? Parce que les historiens, dans les siècles précédents, ont été beaucoup plus intéressés, parfois fascinés, par les personnes que par les phénomènes en tant que tels. Cela fera partie aussi de l'évolution de l'historiographie. On peut dire, d'ailleurs, que l'idée même de phénomènes comme la «Contre-Réforme» ou la «Réformation» est tardive et date du XIXe siècle. Auparavant on s'intéresse aux Réformateurs et à ceux qui les suivent.

Luther est de loin le personnage le plus traité ou maltraité comme initiateur de la Réforme, comme personnalité controversée, alors que, pour Calvin, il sera toujours plus question de la théologie que de l'homme.

L'itinéraire poursuivi comprendra quatre étapes qui sont les moments les plus décisifs durant les 450 années d'historiographie catholique. Première étape, celle des «témoins partiaux», témoins parce que contemporains, partiaux parce que catholiques: de 1500 au deuxième tiers du XVIe siècle. Deuxième étape, fin XVIIe et début XVIIIe siècles, où s'expriment les premières nuances. Troisième étape, fin XIXe et début XXe siècles où se marque un retour de l'offensive. Quatrième étape, qui se situe vers 1950-1960, où l'on constate un retournement.

1. *Les contemporains*

Ces «témoins partiaux» sont peut-être historiens, ou du moins sources des historiens, mais ils se sentent davantage controversistes. Il faut distinguer assez soigneusement entre les analyses purement théologiques de l'époque, qui sont rares (Cajetan, interlocuteur de Luther à Augsbourg en 1518 ou Clichtore, élève de Lefèvre d'Etaples, qui écrit un *Anti-Lutherus*) et les textes de certains controversistes qui vont léguer à la postérité catholique une «image», une idée globale de Luther puis de Calvin.

En ce qui concerne Luther, le plus important à signaler, celui qui est à la base de tout, est Cochlaeus. Ce chapelain du duc Georges de Saxe, qui mourra en 1552, a certainement le plus contribué à transmettre une image catholique de Luther, qui aura cours encore deux ou trois siècles après la Réforme. Dans ses *Commentaria* ou *De vita et scriptis Lutheri* (1549, après la mort de Luther),

Cochlaeus va suivre, année après année, l'évolution de la vie de Luther de 1517 à 1546. Cette image de Luther s'imposera en milieu catholique: celle d'un homme qui possède toutes sortes de vices personnels, destructeur de l'institution ecclésiale et de la vie sacramentelle, adversaire irréductible de la vie monastique. Ce tableau sans nuance est confirmé par un autre petit livre de Cochlaeus, de 1529, *Luther aux sept visages,* transmettant une image très célèbre, au plan de l'iconographie du Réformateur, de Luther: une seule et même bure monacale avec un monstre à sept têtes, qui expriment tous les griefs retenus contre Luther; le provocateur, le prédicateur de choses nouvelles, etc.[1]

Adolf Herte, dans un ouvrage datant de 1943, qui est un vrai travail d'historiographie catholique de la Réforme protestante[2], portant sur l'étude de près de 500 auteurs catholiques, montre l'influence à peu près universelle des textes de Cochlaeus, soit à la suite d'une lecture directe, soit par une voie indirecte. Il faut mentionner aussi le théologien Jean Eck qui, dans le dossier qu'il a préparé pour la diète d'Augsbourg, relève 404 articles controversés dans les œuvres de Luther; quant à Dietenberger, autre controversiste, il signale 874 mensonges et plus de 1000 citations bibliques dévoyées dans les écrits du Réformateur!

A ces contemporains, il convient d'opposer l'attitude d'Erasme qui, sans être historien, est tout de même celui dont la correspondance sert de gazette à toute l'Europe cultivée d'alors. Même dans les moments les plus tendus de sa relation à Luther, Erasme garde une attitude infiniment plus souple, plus positive. D'abord sympathisant et tolérant, s'il devient un peu acide, c'est après la controverse du «libre arbitre», mais son point de vue est toujours théologique. Il ne formule aucune accusation personnelle contre Luther, même s'il éprouve quelque agacement devant sa violence.

Qu'en est-il de Calvin? La question se pose un peu autrement. Comme pour Luther, l'approche théologique est à distinguer de celle de la personnalité. L'approche théologique est celle d'un Albertus Piggius, catholique hollandais mort avant Calvin; il fait une réfutation de l'*Institution* qui deviendra une source historique de la controverse. Mais il y a surtout Bolsec, adversaire redoutable! Banni de Genève par Calvin en 1551, condamné aussi par les protestants français, il redevient catholique et publie en 1577 à Lyon une vie de Calvin: *Histoire de la vie, mœurs, actes, conscience et mort de Jean Calvin;*

[1] *Septiceps Lutherus ubique sibi suis scriptis, contrarius in visitationem Saxonicam,* Leipzig, 1529, et sa traduction allemande: *Sieben Köpffe M. Luthers vom hochwirdigen Sacrament des Altars,* Leipzig, 1529. Sur ce texte et l'historiographie de Luther en général: *Seven-Headed Luther. Essays in Commemoration of a Quincentenary,* 1483-1983, éd. PETER NEWMAN BROOKS, Oxford, 1983.

[2] ADOLF HERTE, *Das katholische Lutherbild im Bann der Luther-Kommentare des Cochlaeus,* 3 vol., Münster, 1943.

cet écrit en français, traduit en latin et dans de nombreuses langues, est l'équivalent des écrits de Cochlaeus pour Luther et sera, pour les catholiques, l'ouvrage de référence concernant Calvin. En 1582 Bolsec fait paraître également une *Vie de Théodore de Bèze* et les historiens de la fin du XVIe et du XVIIe siècles se reposeront, sans grand esprit critique, sur ces œuvres.

Quels sont les thèmes propagés? Il y en a trois, qui sont comme trois mythes: a) la jeunesse débauchée de Calvin, b) un épisode de résurrection manquée et c) une mort abominable, en invoquant le diable. Il s'agit là, très précisément, d'une inversion des thèmes hagiographiques habituels. Au Moyen Age, et encore au XVIe siècle, quand il est question de sainteté, l'accent est mis sur l'enfance et la jeunesse, sur les miracles et sur la mort édifiante. C'est donc un renversement terme pour terme dans la vie et la mort de Calvin; c'est une «anti-sainteté»[3].

Ces légendes se retrouvent dans un célèbre ouvrage que Richelieu a fait (ou fait faire) sur la vie de Calvin et qui s'intitule *Méthode la plus facile et la plus assurée pour concilier ceux qui sont séparés de l'Eglise.* Après la mort de Richelieu (1642), cet écrit sera prudemment réfuté par Drelincourt, en 1677.

A la fin du XVIe et au début du XVIIe siècles, nous trouvons un autre ouvrage important quant à sa diffusion: il s'agit de la célèbre *Histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie* de Florimond de Raemond, un best-seller de l'historiographie catholique de l'époque, qui comprend huit livres, dont les deux derniers sont consacrés à Calvin. C'est le premier historien à attribuer à Melchior Volmar son rôle dans la conversion de Calvin, ce qui indique une chose intéressante: l'importance du rôle de Calvin en France, avant son arrivée à Genève, et son influence sur le protestantisme français. Moins haineux que Bolsec, cet auteur, relativement modéré, devient par là même plus crédible et d'une certaine façon plus pernicieux; il fait état d'un fameux horoscope de Calvin où les étoiles s'étaient conjuguées pour être, à sa naissance, les plus méchantes!

Dernier témoin de ce temps: les *Annales* du cardinal jésuite Baronius, premier grand manuel de l'histoire de l'Eglise, qui fera référence jusqu'au XIXe siècle pour les catholiques. Pour la période de la Réformation, comme Baronius était mort avant d'avoir terminé son ouvrage, son successeur s'inspirera tout simplement de Cochlaeus et de Bolsec!

Or il faut avouer que ces ouvrages, qui sont des textes de référence, scolaires et universitaires, passent dans le conscient catholique et même dans l'inconscient. En conclusion de cette première étape, on peut dire qu'il a été constitué un arsenal d'arguments historiques et légendaires, plus ou moins

[3] JEAN-ROBERT ARMOGATHE, «Les vies de Calvin au XVIe et XVIIe siècles», in *Historiographie de la Réforme,* sous la direction de PH. JOUTARD, Neuchâtel, 1977, 45-59.

fondés, parfois psychologiques, toujours moralisés, et qui sont souvent une réponse aux *Centuries* de Magdebourg, première grande étape de l'historiographie protestante.

2. *Deuxième étape, fin du XVIIe, début du XVIIIe siècle: les premières nuances*

C'est une époque décisive pour l'histoire des idées, celles de «la crise de la conscience européenne.» Un premier témoin, qui serait bien étonné de se voir classé dans un tel chapitre, est le Père Maimbourg. Il est, en 1680, l'auteur d'une *Histoire du luthéranisme* et en 1682 d'une *Histoire du calvinisme.* Il faut souligner que ce père jésuite est un spécialiste de toutes les hérésies puisqu'il a écrit également une histoire de l'arianisme, des iconoclastes, des Vaudois... Il faut également rappeler que la Révocation de l'Edit de Nantes est proche: dans ce contexte un tournant va se produire, alors même que l'historiographie est en train de se nuancer.

Cette *Histoire du luthéranisme,* dédiée au Roi, porte année après année des jugements divers sur la Réforme, car Maimbourg prend bien soin de distinguer et d'opposer Luther et Melanchthon. Le portrait de Luther n'est plus aussi unilatéral qu'avant: le Réformateur est montré hardi, entreprenant, impérieux, ferme et intrépide, sans bienséance, mais gai et agréable avec ses amis. Melanchthon, quant à lui, est doux, humble, sérieux, mortifié, mais irrésolu et doutant de tout. Ainsi s'organise l'opposition Luther-Melanchthon, qui sera un des grands thèmes de l'ouvrage. Luther, pour l'auteur, est un homme qui a été entraîné par son propre tempérament, mais on voit bien sa fidélité foncière dans le maintien toujours ferme qu'il fait de la présence réelle au Saint-Sacrement. C'est par la pression des faits, et aussi des contradicteurs, que le luthéranisme a dévié.

La préface de l'*Histoire du calvinisme* en montre bien l'aspect actuel: «en quel état voit-on cet ennemi, si redoutable après tant de funestes attentats»? Ce calvinisme, on le voit, dit le P. Maimbourg au Roi, «désarmé, abattu, tout languissant et tendant manifestement à sa fin». C'est donc une pièce à livrer à la Révocation qui sera promulguée deux ans plus tard. Cependant l'auteur n'est pas totalement unilatéral; son ambition est de servir «la vérité qui est l'âme de l'histoire»[4]. Il désire ne pas omettre ce que Calvin a de louable, contrairement à un Cochlaeus ou un Bolsec. Les qualités de Calvin sont sa pureté de style, sa sobriété, son désintéressement, sa grande ardeur au travail; malheureusement quel atrabilaire, quel caractère chagrin et colère! Comment a-t-il pu détruire sa patrie par l'hérésie? Sa religion toute sèche (ce qui est un des thèmes de l'image catholique de Calvin) reprend ce que les Vaudois

[4] M. MAIMBOURG, *Histoire du calvinisme,* Paris, 1682, p. 139.

avaient déjà nié ou dit[5]. Il faut noter un élément important: le massacre de la Saint-Barthélemy est attribué presque en totalité à Catherine de Médicis: «elle a eu la meilleure part (sic) à la sanglante et malheureuse journée de la Saint-Barthélemy».

Deuxième témoin du temps, Bossuet, dans son ouvrage célèbre *l'Histoire des variations des Eglises protestantes,* deux volumes publiés en 1688[6]. En 1682, Bossuet avait composé les quatre articles gallicans, en 1685 c'est la Révocation de l'Edit de Nantes et, entre 1679 et 1702, la correspondance entre Bossuet et Leibniz qui est, sinon un dialogue œcuménique, un dialogue au sujet de l'œcuménisme. Ce qui paraît important dans la vision catholique issue de Bossuet est l'idée de variation, de variété (notion qui a été opposée à l'idée du classicisme, comme si la variation se tenait définitivement du côté du baroque, du dynamisme). Bossuet, classique, raisonne sur l'instabilité des Réformes protestantes, qui s'exprime par le simple spectacle de leurs divisions: les luthériens, «ceux de Zwingle et de Calvin», chacun refusant la théologie de l'autre.

Cependant, le tableau est nuancé: il faut retenir que, chez Bossuet, il y a, pour la première fois, l'examen de la Réformation comme un tout, comme une entité cohérente: jugement global qui dépasse l'anecdote sur les personnes. Et puis, ce sont les textes eux-mêmes qui commencent à être cités: les écrits des Réformateurs, les Confessions de foi, les catéchismes. Enfin, *l'Histoire des variations* est écrite dans l'optique d'une réunion, non plus dans celle du rejet, mais d'une volonté de compréhension. Le récit de Bossuet est chronologique et, quant au luthéranisme, il s'organise autour du rejet de l'autorité de l'Eglise, qui fait de Luther un hérésiarque. Il se dégage cependant dans cet ouvrage un portrait nuancé de Luther qui est montré par Bossuet comme au désespoir d'avoir à réformer l'Eglise! Finalement, «persécuté et tyrannisé par Luther», Melanchthon aurait pu, lui, «sauver ce beau nom de Réformation.» Malheureusement, chez Luther, «le premier engagement a rendu tout permis»[7] et a provoqué la rupture.

Du côté de Calvin, esprit pénétrant, c'est la prédestination qui sera le point le plus délicat. Cependant Calvin lui-même a fait des efforts pour sauver l'idée de réalité eucharistique, mais les calvinistes l'ont abandonné. Enfin, dans son livre XV, Bossuet montre que c'est ce qu'ont dit les Réformés sur les possibilités de salut dans l'Eglise romaine qui montre leur incohérence; en effet, si on exclut une possibilité de salut dans l'Eglise romaine, cela voudrait dire qu'on n'a jamais pu se sauver dans cette Eglise, ce qui est un blasphème.

Le troisième témoin, dont on attendrait un peu plus de nuances, est

[5] *Ibid.,* p. 105.
[6] Cf. A. Rébelliau, *Bossuet, historien du protestantisme,* Paris, 1891.
[7] Bossuet, *Histoire des variations des Eglises protestantes,* Paris, 1688, I, p. 231.

Richard Simon. De tous ses écrits, de manière ponctuelle, va se dégager une image de Luther et de Calvin, du protestantisme en général, qui, compte tenu de la finesse de l'auteur, aurait pu être plus souple. Ce qui l'intéresse, et nous intéresse comme modernes, c'est la question qu'il se pose: comment et pourquoi la Réformation a-t-elle pu se développer si rapidement et intensément? Pour lui, la faute en est au défaitisme, à la trahison des humanistes. Il incrimine surtout l'affirmation d'un des grands principes de la Réforme, la clarté de l'Ecriture sainte, qui lui paraît être à la base de toutes les déviations. Comme théologien des Ecritures, comme exégète lui-même, Richard Simon va trouver un critère scriptuaire pour centrer sa vision de la Réforme. Cette affirmation, par les Réformateurs, de la clarté de l'Ecriture est la négation de la Tradition. Il aurait fallu réformer la morale, l'Eglise dans sa manière de vivre, mais ne jamais toucher aux dogmes. Cependant, cette approche nouvelle par l'herméneutique et la théologie est un élément important pour un progrès de l'historiographie[8].

Les manuels de cette époque, comme nous pouvons nous y attendre, répercutent, de manière un peu assourdie, les quelques nuances des grands auteurs. Citons, par exemple, le dominicain Noël Alexandre, auteur de l'*Historia ecclesiastica,* qui, comme janséniste, est lui-même mis à l'Index à la fin du XVIIe, et en est retiré au début du XVIIIe. Les images de Luther et de Calvin demeurent cependant décevantes: les premières nuances ne sont pas encore intégrées; Bolsec est souvent cité et on continue à souligner les mêmes erreurs chez Calvin: théologie de la prédestination, rejet du purgatoire, théologie de l'Eucharistie, du Samedi Saint et toutes ses calomnies sur l'Eglise romaine. En conclusion, pour cet excellent érudit du temps qu'était le Père Alexandre, Luther et Calvin se sont fondés sur une hypothèse impossible: l'interruption et la ruine de l'Eglise, comme si la promesse du Christ à son Eglise était vaine et que l'Esprit de vérité avait pu défaillir[9]. Les vocations extraordinaires des Réformateurs doivent être jugées sur le fond: tant d'erreurs par rapport à la foi reçue infirment cette prétention à la vocation de prophète, comme on doit refuser celle de Mahomet, ou de Müntzer, ou de Socinus.

L'Histoire ecclésiastique de l'abbé Fleury et de ses continuateurs est un recueil sans originalité; il y est question de toutes les erreurs de l'*Institution* de Calvin: «ni culte, ni invocation des Saints, ni vie visible de l'Eglise, ni hié-

[8] MIRIAM YARDENI, «Richard Simon et la Réforme», in *Historiographie de la Réforme, op. cit.,* pp. 60-70. Cf. aussi HEIDI NEUENSCHWANDER-SCHINDLER, *Das Gespräch über Calvin. Frankreich 1685-1870. Historiographische Variationen zu einem interkonfessionellen Thema,* Bâle-Stuttgart, 1975.

[9] N. ALEXANDRE, *Historia ecclesiastica,* tome XVII, Paris, 1744, p. 300. Cf. ANTON HÄNGGI, *Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander, 1639-1724,* Fribourg, 1955, p. 182 ss.

rarchie, ni évêque, ni prêtre, ni messe, ni vœux, ni fêtes, ni images, ni croix, ni bénédictions»[10]. Telle est l'image négative livrée aux catholiques.

En conclusion de cette deuxième étape: si on retrouve les mêmes lieux communs, ils sont transmis sans invectives, avec un usage modéré des légendes et, pour la première fois, on reconnaît l'importance des enjeux théologiques; on ne discute pas vraiment sur le fond de ces enjeux, mais on les mentionne, on les énumère et on les considère, ce qui est un grand progrès.

3. *Troisième étape, XIXe et début XXe siècles, le retour de l'offensive*

Le lieu principal de la réflexion historiographique se situe maintenant plus particulièrement dans les régions germaniques. Au cours du XIXe siècle, on reste sur la lancée précédente avec, cependant, quelques exceptions étonnantes, quelques voix qui proposent une autre interprétation sans cependant la développer. Il s'agit, entre autres, de deux personnes qui, si elles n'ont pas mis en œuvre leur intuition, l'ont pourtant dite, ce qui est audacieux à l'époque. Il y a d'une part le premier témoignage d'un saint canonisé au début du XXe siècle, un rédemptoriste, Clément Marie Hofbauer (†1820). Dans une lettre célèbre de 1816, il affirme: «Si la Réforme s'est propagée et maintenue, ce n'est pas par des hérétiques, mais par des hommes qui aspiraient à une vraie vie intérieure.» D'autre part, le théologien Moehler, qui écrit sa *Symbolique* en 1832, va, lui aussi, à propos de Calvin, rompre avec la polémique et la controverse. Il essaiera de comprendre le déploiement de la pensée calvinienne. Cette attitude d'ouverture est un des traits de ce grand théologien.

Ces quelques hirondelles auraient pu faire le printemps, mais à la fin du XIXe ou au début du XXe siècle, un véritable durcissement va se produire. Il se situe dans le contexte du concile de Vatican I, de la proclamation de l'infaillibilité du Pape en matière dogmatique et morale et de son refus par le vieux catholicisme.

Le porte-parole de ce durcissement est le Père H. Denifle, dominicain autrichien, qui était sous-archiviste à la bibliothèque vaticane, bon savant, mais orienté. Il relance les études luthériennes en s'appuyant sur les textes de Luther. Il va essayer de montrer, à la fois en historien et en polémiste, comment ce que dit l'historiographie protestante sur Luther doit être replacé dans un contexte théologique ignoré des historiens protestants du temps. Qu'est-ce à dire? S'appuyant sur les textes théologiques comme sur les *Propos de table,* le Père Denifle va, à partir de sa connaissance de la scolastique médiévale, montrer essentiellement deux points: a) la doctrine même de la justification par la foi, la gratuité du salut, est une problématique typiquement médiévale

[10] [CLAUDE FLEURY], *Histoire ecclésiastique,* tome 27, Bruxelles, 1729, p. 113 ss.

et si Luther avait lu avec plus de conscience les bons auteurs, il aurait vu que c'était ce que l'Eglise avait toujours enseigné; b) toujours à grand renfort de textes, l'auteur reprend la conception de la vie religieuse, en particulier le traité des vœux monastiques de Luther contre lequel il oppose toute la tradition de la théologie de la vie religieuse. Il montre en particulier que la présentation de la vie monastique comme second baptême a fait l'objet d'une mauvaise interprétation. Citant saint Thomas et d'autres auteurs scolastiques, il prouve que ce n'est que de façon exceptionnelle et non ratifiée par l'autorité de l'Eglise qu'il a pu être question d'une vie monastique comme second baptême et que, par là même, le premier et seul baptême n'avait pas été dévalorisé.

C'est donc d'un point de vue théologique que Denifle oppose, à la Tradition mise en question par Luther, une Tradition plus profonde que celui-ci aurait bien pu percevoir s'il s'était donné un peu plus de peine. Mais il y a plus: tout ce que Luther dit de sa crise religieuse, les textes où il raconte sa découverte réformatrice, tout cela est un roman fabriqué après coup, une autojustification; le récit de sa vie chez les Augustins, de sa vocation et de sa crise spirituelle n'est que pure invention pour justifier sa démarche. Pour affirmer tout cela, le P. Denifle utilise, de manière peu critique, les *Propos de table.*

Le P. Grisar poursuivra dans la même direction et vulgarisera les affirmations de Denifle. Dans son ouvrage écrit en allemand puis traduit en français: *Vie et œuvre de Martin Luther,* il relève les aspects pathologiques du Réformateur. De cet auteur, le P. Congar dira: «Dans ce qu'il a écrit sur Luther il n'y a rien de faux, mais il n'y a pas non plus Luther». Ce qui est pourtant intéressant, c'est de voir comment un tel retour de flamme polémique de l'historiographie va, en fait, relancer un face-à-face avec Luther, et ceci d'abord chez les protestants. Malgré ses défauts, sa partialité donc, le P. Denifle a permis historiquement une reconsidération des clichés que, de part et d'autre, on lançait sur la Réforme.

Par rapport à Calvin, il n'y a pas exactement la même polémique. Ferdinand Brunetière, au tout début du siècle, au cours d'une conférence donnée à Genève, au Victoria Hall en 1901 (elle sera publiée en 1903), se montrera plus réservé. Historien de la littérature, converti sur le tard au catholicisme, lui qui vient du rationalisme, il va précisément accuser Calvin de rationalisme. Calvin a intellectualisé, aristocratisé et individualisé le christianisme; intellectualisé par rapport à une vision du Moyen Age plus sensible à l'aspect du mystère, de la liturgie; aristocratisé en raison de sa doctrine de la prédestination et de sa religion «humaniste» (goût des belles-lettres); et individualisé parce qu'il aurait remplacé l'arrière-plan de communauté ecclésiale propre au Moyen Age, avec ses activités sociales, par une vision beaucoup plus personnelle du christianisme.

Dans son *Calvin,* Doumergue réfutera Brunetière en montrant l'excès de sa négation: Brunetière fait de la religion calvinienne une religion raisonnable, raisonnée, rationnelle, et de Calvin «un cartésien avant Descartes» alors

qu' «on peut entendre battre le cœur de Calvin dans sa théologie»[11]. Et il cite des textes où se trouve une vibration réellement spirituelle.

Nous constatons donc que de part et d'autre il y a raidissement. Un nouveau type d'argumentation est apparu, plus grave dans le sens où il ne s'agit plus d'anecdotes personnelles, mais de grands doutes sur les fondements mêmes de l'action des Réformateurs: un Luther pathologique, un Calvin rationaliste. Condamnation presque idéologique donc, qui va assez loin dans la manière dont on va utiliser ce tournant historiographique, qu'on va retrouver dans les manuels et dans l'image qui sera transmise.

Dom Poulet, professeur d'histoire de l'Eglise à Rome, écrit en 1944 un manuel intéressant comme témoignage de son temps. Un aspect positif y est retenu: celui du drame spirituel des deux Réformateurs, en conflit avec l'Eglise de leur temps. Mais, à partir de ce drame, Luther tombera dans le subjectivisme et Calvin dans le moralisme. Le luthéranisme est un plongeon dans notre misère, drame spirituel vécu par l'homme pécheur; le calvinisme (que Dom Poulet préfère) est une ascension vers Dieu. Ici la profondeur du débat théologique est considérée. L'analyse est malheureusement accompagnée de beaucoup de clichés trouvés ailleurs mettant l'accent sur les pathologies des Réformateurs. Il y est aussi question de Genève, ville-Eglise, théocratie, ou plutôt biblocratie. Le cas Servet est évidemment utilisé, mais, l'historiographie pour la première fois va s'intéresser à l'histoire du protestantisme après Luther et Calvin et permettre aux catholiques de se rendre compte de l'intérêt de la postérité protestante.

Entre les deux guerres, il faut citer encore deux témoins décisifs qui contribueront à transmettre une image des réformateurs pour un plus grand public. En 1925, Jacques Maritain écrit: *Trois Réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau* et, du premier, il souligne l'égoïsme métaphysique, l'avènement du moi; en 1957, c'est Bernanos qui, avec son *Frère Martin,* donne de Luther un portrait contrasté, mais estime que seul un Saint aurait pu être un vrai Réformateur. Mais le curé de Torcy dit au *curé de campagne* (1936): «à un certain moment, j'ai compris Luther».

4. *Quatrième étape (1950-1960), le retournement*

A partir de la Seconde Guerre mondiale naît un climat nouveau qui va en fait modifier assez largement l'image des Réformateurs chez les catholiques, transformant l'hostilité ou la méfiance en «approche respectueuse» selon l'expression de Richard Stauffer[12]. Contre Denifle, Joseph Lortz, dans son

[11] E. DOUMERGUE, *Jean Calvin,* tome III, Lausanne, 1905, pp. 560-561.

[12] RICHARD STAUFFER, *Le catholicisme à la redécouverte de Luther,* Neuchâtel-Paris, 1966.

ouvrage classique[13], donne un éclairage nouveau sur l'état de l'Eglise au XVe siècle et montre les aspects authentiquement catholiques des revendications de Luther. Le côté éminemment religieux de Luther est bien mis en valeur sans dissimuler les faiblesses psychologiques et théologiques qu'il décèle: sa passion, son orgueil, son subjectivisme qu'on oppose au réalisme de la tradition catholique. Mais pour Lortz une grande part de responsabilité incombe à Erasme et à l'esprit paganisant de la Renaissance.

La contribution de J. Hessen est plutôt celle d'un philosophe de la religion qu'à proprement parler d'un historien. Le génie religieux de Luther a consisté, selon lui, à opposer, par une saine réaction, le prophétisme biblique au platonisme scolastique. S'il y a là simplification, peut-être due au fait que Hessen s'attache seulement au Luther des premières années, il n'en est pas moins suggestif de voir l'auteur énumérer les quatre dangers auxquels le Réformateur se serait opposé: un intellectualisme, en refusant la philosophie; un moralisme, en s'opposant aux œuvres; un sacramentalisme, en combattant le manque d'intériorité; enfin un institutionalisme, en ne faisant plus de l'Eglise visible la seule source du salut.

Issue d'une lecture du livre séduisant de Lucien Febvre, *Un destin, Martin Luther,* combinée avec l'approche de Lortz, la reconnaissance du «drame de Luther», comme l'appelle la série d'histoire religieuse très populaire de Daniel-Rops (1955), apparaît comme durable chez les catholiques. Si les manuels universitaires classiques continuent à mettre l'accent sur les conséquences tragiques de l'irruption de Luther, une autre catégorie d'historiens, comme Delumeau, Jedin ou Iserloh, avant toute critique ou louange, essayent de comprendre Luther en décrivant les causes de la crise réformatrice.

A la suite de Lortz, Erwin Iserloh, en particulier dans le *Handbuch der Kirchengeschichte* (1967) qui attend encore sa traduction française, montre bien que les véritables écrits réformateurs sont, tout autant que ceux de 1520, les commentaires bibliques des premières années, de 1513 à 1518. On s'oriente vers une lecture délibérément théologique de la Réforme[14].

Le renouveau des études sur Calvin est, comme pour Luther, issu d'un examen attentif de la situation de l'Eglise dans les régions de langue française. Le titre de la grande œuvre d'Imbart de La Tour *Les origines de la Réforme,* avec ses cinq volumes, est à cet égard significatif. Elle commence par un tableau détaillé et objectif de la France «moderne». Voici comment Imbart de La Tour juge le protagoniste de la Réforme en France, Calvin, dans un paragraphe publié après sa mort et non révisé, il est vrai: «Un génie supérieur, une puissance de volonté égale à la souplesse de l'esprit, un don incomparable

[13] JOSEPH LORTZ, *Die Reformation in Deutschland,* Freiburg-i-B., 1962 (trad. française, Paris, 1970).

[14] GOTTFRIED MARON, *Das katholische Lutherbild der Gegenwart,* Göttingen, 1982.

d'organisation, cette raideur inflexible des forts qui, les yeux fixés sur leur idéal, marchent vers lui d'un pas ferme et sûr, sans s'inquiéter des droits qu'ils foulent ou des vies qu'ils brisent, qui sacrifient tout, jusqu'à eux-mêmes: voilà Calvin»[15]. Intolérant, mais il est de son siècle, aristocrate et oligarchique, littéraliste dans son interprétation de l'Ecriture, Calvin est ici un mystique, mais de la souveraineté de Dieu, non de son amour.

Alors que, pour Daniel-Rops, la responsabilité de la rupture définitive incombe à Calvin, la redécouverte catholique du Réformateur de Genève se poursuit[16]. Elle est, d'un point de vue théologique, essentiellement due à Alexandre Ganoczy, étudiant avec sympathie *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère* (Paris 1964) et *Le jeune Calvin* (Wiesbaden 1966).

On peut avec les mots mêmes de cet auteur faire le bilan des jugements «des catholiques», encore en gestation mais dont on lui est largement redevable: «Reconnaissance des ‹valeurs catholiques› chez le réformateur: christocentrisme, sens de l'Eglise visible et de son universalité, affirmation de l'autorité ecclésiastique et du ministère d'institution divine, conscience des devoirs missionnaires et sociaux du peuple de Dieu, éthique évangélique clairement formulée pour tous les états de la communauté chrétienne.

«Rejet persistant mais nuancé: de la doctrine — en somme secondaire — de la prédestination à la damnation et de l'insuffisance théandrique de la pensée christologique, ecclésiologique et sacramentaire de Calvin.

«Ouverture vers certaines valeurs propres de sa théologie: son sens aigu de la transcendance et de la Parole de Dieu, son caractère essentiellement dynamique parce que pneumatique et kérygmatique, la place qu'elle accorde aux charismes et au laïcat, reconnu ‹d'Eglise› à part entière.»[17]

Conclusions

Avec ce jugement équilibré d'un auteur contemporain, nous pouvons achever notre tour d'horizon historiographique. Mais il convient d'en tirer — non point tant des leçons — que des résolutions. Il semble en effet que le véritable travail, dans l'optique d'un dialogue, commence. Les historiens peuvent certainement envisager une étude commune des conditions historiques dans lesquelles sont nées les Réformes.

Avec un bonheur inégal les historiens catholiques continuent à s'intéresser à Luther (plus qu'à Calvin): Daniel Olivier, Peter Manns, Martin Brecht,

[15] P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme...*, t. IV, *Calvin et l'Institution chrétienne*, Paris, 1935, p. 213.

[16] HANS SCHOLL, *Calvinus Catholicus. Die katholische Calvinforschung*, Freiburg-i-B., 1974.

[17] ALEXANDRE GANOCZY, «Calvin dans le jugement des catholiques d'aujourd'hui», in *Concilium* 14 (1966), p. 43.

Remigius Bäumer en sont des exemples. Mais comme nous l'avons constaté, la perspective historique, bien balisée et pour laquelle on arrive à un certain consensus entre catholiques et protestants, fait place à d'intéressants débats théologiques[18].

Telle est la perspective, en ce qui concerne Luther, d'Otto Pesch, de Javed Wicks, ou de Joseph Vercruysse. Il faut avouer que dans certains cas l'approche devient extrêmement technique et difficile: c'est peut-être la raison pour laquelle les analyses de Theobald Beer sur le «joyeux échange» (1980) et sa remise en cause de la christologie luthérienne, ou encore celles de Georges Chantraine dans la seconde partie de son *Erasme et Luther, libre et serf arbitre* (1981), reprochant au Réformateur de concevoir la liberté comme pouvoir et non comme communication, ne semblent pas avoir encore reçu de vraies réponses.

Du côté de la recherche calvinienne, il semble qu'on puisse beaucoup attendre d'une découverte de Calvin comme prédicateur.

Citons maintenant plusieurs points qu'il serait utile d'éclaircir pour la poursuite d'un dialogue où historiens et théologiens des diverses confessions pourraient profiter du climat serein de l'historiographie. Il serait profitable de s'interroger sur les présupposés philosophiques à l'origine de la rupture ecclésiale: que signifie le rejet — ou l'acceptation — de l'idée de nature, de droit naturel ou de la métaphysique? Il conviendrait également de relire l'histoire de la théologie, spécialement médiévale, dans l'optique d'une légitime diversité des écoles de pensée, d'approches différentes, mais peut-être pas contradictoires du mystère chrétien. Il faudrait également que soit précisé, à l'usage des catholiques, le rapport que les protestants entretiennent avec leur propre tradition et en particulier avec leurs «fondateurs».

En abordant cette question, c'est peut-être l'occasion de formuler l'espoir que les historiens protestants fassent explicitement l'effort historiographique qu'on a dessiné ici à larges traits du côté catholique. En 1950 déjà, le P. Congar, qui a consacré sa vie à ces éclaircissements historiques et théologiques réciproques, disait: «Si les catholiques (re)découvrent le sens religieux de la Réforme et si, comme la chose se produit assez largement en ce moment, les protestants (re)découvrent le caractère évangélique de bien des choses catholiques, qui pourrait calculer les conséquences d'un mouvement, en somme, convergent? Souhaitons avec Ad. Herte que les protestants fassent aussi leur Histoire d'une histoire et qu'ils révisent un certain nombre d'idées reçues ou d'histoires trompeuses, auxquelles s'alimente pour une part leur solide ‹complexe antiromain›.»[19]

Le protestantisme pourrait ainsi, librement, regarder la véritable Eglise

[18] *Zur Lage der Lutherforschung heute,* éd. PETER MANNS, Wiesbaden, 1982.

[19] YVES M. J. CONGAR, «Luther vu par les catholiques. De l'utilité de faire l'histoire de l'histoire», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 34 (1950), p. 517.

romaine issue du concile de Trente, celle de la Réforme catholique davantage que celle de la Contre-Réforme, et découvrir une autre image de la Papauté et de son évolution. Mais c'est aussi un conseil qu'on pourrait donner à bien des catholiques, ce qui est un des signes que les différentes approches de l'Eglise en son histoire et en son actualité ne sont plus seulement confessionnelles.