



HAL
open science

Les causes de la Réforme : une question reposée

Thierry Wanegffelen

► **To cite this version:**

Thierry Wanegffelen. Les causes de la Réforme : une question reposée. 45e Meeting of the Society for French Historical Studies, Mar 1999, Washington, D.C., États-Unis. hal-00294497

HAL Id: hal-00294497

<https://hal.science/hal-00294497>

Submitted on 9 Jul 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les causes de la Réforme : une question reposée

En 1929, Lucien Febvre reprenait la question des « causes de la Réforme » et l'estimait, on le sait, bien « mal posée » : on avait tort, expliquait-il alors, de s'en tenir aux abus des clercs et aux réactions de rejet et de révolte qu'ils auraient suscitées¹. Depuis soixante-dix ans, les historiens ont continué de s'interroger sur le pourquoi de la Réforme et les réponses n'ont pas manqué, mettant en œuvre l'histoire politique, l'histoire économique, l'histoire sociale, ou socio-culturelle, de l'Occident au XVI^e siècle, et plusieurs de ces réponses se sont révélées fort pertinentes². Il paraît toutefois possible à l'historien du fait religieux de reposer encore la question, en la resituant dans ce « temps des Réformes » élargi en 1975 par Pierre Chaunu à la période s'étendant du XIII^e au XVI^e siècle³, et en convoquant l'histoire des mentalités occidentales, sans toutefois confondre des effets, tels l'anticléricisme ou la montée de l'esprit laïc, avec des causes plus profondes — et plus anciennes. On peut certes décrire les sensibilités religieuses concurrentes, voire mettre en évidence la diversité des mouvements de Réforme, y compris l'« évangélisme » des années 1520-1550 et les réformes avortées,

¹ Lucien Febvre, « Une question mal posée : les origines de la Réforme française et le problème des causes de la Réforme », *Revue historique*, 1929, repris dans *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, 1957, 2^e éd. 1983, p. 7-95.

² Par exemple Heinrich R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Munich, 1992. La perspective socio-historique l'emporte et l'auteur voit dans la confessionnalisation un processus résultant de l'organisation interne et de la mise en œuvre externe des Églises confessionnelles rivales. Les Églises nouvellement développées sont poussées à agir de concert avec les États territoriaux allemands en pleine évolution, et leur confession doit être établie dans les rangs du clergé et parmi les différentes strates de la société. Déjà ancien, le point fait par John Bossy il y a un quart de siècle demeure intéressant : « The Social History of Confession in the Age of the Reformation », *Transactions of the Royal Historical Society*, 1975, p. 21-38.

³ Pierre Chaunu, *Le Temps des Réformes. La crise de la chrétienté. L'éclatement, 1250-1550*, Paris, 1975, rééd. en 2 vol., Bruxelles, 1984. Notre XIII^e siècle commence en fait dès 1150/70 et notre XVI^e siècle ne s'achève que vers 1620/40.

notamment érasmienne, qui constituent autant de virtualités inabouties de l'histoire religieuse du XVI^e siècle, mais il paraît clair que cette chronologie restreinte pose quelque problème à l'historien du fait religieux car il risque de prendre pour des causes des effets, tels la croyance de plus en plus vive en la justification par la foi seule ou le développement tridentin, par réaction au protestantisme, d'une médiation ecclésiale vite devenue cléricale.

Faut-il préciser que l'éclairage proposé ne prétend pas invalider ni remplacer les autres approches, notamment sociales, socio-politiques, socio-culturelles, de la Réforme, mais bien plutôt les compléter ? L'idéal serait assurément de les articuler toutes entre elles ; serait ainsi respectée l'intrication des champs politique, social et religieux qui caractérise la période considérée. C'est assurément l'un des buts que je m'assigne, même si la compétence me manque à l'heure actuelle pour espérer produire seul une telle démonstration synthétique. Peut-être l'entreprise pourrait-elle bénéficier d'un travail collectif alliant pour le meilleur des compétences variées ? Cela me paraîtrait souhaitable. Lucien Febvre avait jadis énoncé, un peu péremptoirement, le principe : « à révolution religieuse, causes religieuses » ; il me semble qu'il s'agit aujourd'hui de tenter de l'illustrer — mais désormais sans plus d'exclusive : « à révolution religieuse, causes *aussi* religieuses », confrontées à d'autres et, j'insiste, articulées avec d'autres.

*

* *

Le terme de « révolution religieuse » ne paraît pas indû, ni exagéré : voici effectivement qu'apparaissent en Occident au cours du XVI^e siècle de nouvelles manières de vivre le christianisme, bien distinctes, et élaborées chacune en opposition aux autres : les différents protestantismes européens volontiers dits « magistériels » par les historiens, les mouvements divers que ces derniers ont pris l'habitude de qualifier, quant à eux, de « radicaux », la religion établie en Angleterre qu'on ne peut, semble-t-il, appeler

« anglicanisme » avant 1660, enfin le catholicisme tridentin qui prétend, sans convaincre ses adversaires et, il faut l'avouer, sans grand fondement, au monopole de la continuité avec l'ancienne religion unitaire d'Occident, dont il s'agit pour lui de capter la totalité de l'héritage symbolique. Pour décrire ce phénomène, on a pu parler d'un processus de construction confessionnelle, à la suite des travaux allemands sur la *Konfessionsbildung* dans l'Empire à partir de 1560⁴. Mais pour passer de la description et de l'analyse à l'explication des raisons de ces changements, profonds et en fait inédits, du vécu religieux des Occidentaux, il convient peut-être de repartir de l'originalité et de la complexité du judaïsme et du christianisme. L'un et l'autre sont marqués par deux événements fondateurs — des événements de foi dont l'historicité ne sera pas questionnée ici, d'où la reprise pour les décrire d'une expression croyante : la Révélation reçue par Moïse sur le mont Sinaï, il y a quelque trois mille cinq cents ans, et la Révélation donnée au monde en Jésus de Nazareth, mort et ressuscité, il y a presque deux mille ans. Avec eux, une fraction de l'humanité considère qu'elle entre en dialogue avec la divinité.

Le Ciel éloigné et Dieu devenu trop lointain

Un changement important s'amorce alors. Jusque-là, en effet, dominaient dans les groupes humains des prêtres-rois qui énonçaient la volonté divine sur le mode de l'ordre auquel il faut impérativement obéir. Désormais, la loi divine tend à être considérée comme acceptée, elle est censée correspondre à une *alliance* conclue entre l'humanité et la divinité. L'obéissance se décline donc maintenant sur le mode de la fidélité, et non plus de la soumission.

L'ordre divin et l'ordre humain sont en conséquence distincts. Du moins, on les distingue de plus en plus. Dans l'Évangile, on fait dire à Jésus que sa *basileia* (tout à la fois son royaume, sa royauté et

⁴ Voir Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, 1997, « La "construction confessionnelle" : un phénomène européen », p. 353-358.

son règne) ne tire pas son principe « de ce monde » (Jn 18, 36), et la prière qu'il aurait apprise à ses disciples commence par ce rappel sans équivoque : « Notre Père qui es aux cieux » (Mt 6, 9 ; Lc 11, 2). Dieu, même incarné, est d'autre part.

La distinction des deux ordres est clairement énoncé dans cet autre propos prêté à Jésus : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » (Mt, 22, 21 ; Mc 12, 17 ; Lc 20, 25). L'ordre humain commence à acquérir son indépendance. Cela tend à introduire une distance entre l'humanité et Dieu. Il paraît remarquable que ce phénomène se produise au moment même où se développe la croyance en l'incarnation ici-bas du Dieu transcendant. D'une certaine manière, il semble que, dans un premier temps, cette distance ait été perçue comme celle qui est juste nécessaire au dialogue véritable.

C'est donc le statut du divin qui est en train de changer et l'évolution se poursuit. Au début du XIV^e siècle, le franciscain anglais Guillaume d'Occam (1270-1347) considère comme deux domaines radicalement séparés ce qui relève de la raison et de la connaissance humaine, donc de la science, d'une part, et, de l'autre, ce qui relève des mystères divins et de la foi : si les mystères divins échappent à tout raisonnement humain, Dieu se trouve bien relégué « aux cieux » cependant que l'effort porte sur l'élargissement le plus grand possible des frontières du monde humain autonome.

À terme, on en arrive au sentiment de l'éloignement de Dieu, ce que Marcel Gauchet, à la suite de Max Weber, a appelé « le désenchantement du monde »⁵. Significativement, vers 1180, Chrétien de Troyes donne sa première forme littéraire au mythe du Graal. Or, le Graal est un mystérieux objet, Chrétien n'est guère explicite à son sujet : c'est « un graal », peut-être un plat contenant en l'occurrence une hostie — vers 1200, cependant, un texte attribué traditionnellement à Robert de Boron en fait plus précisément la coupe ayant servi à la Cène puis ayant, au Golgotha, recueilli le sang versé par le Christ crucifié. Alors, le Graal symbolise clairement la

⁵

Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, 1985.

grâce divine, et si la quête du Graal est décrite comme difficile, réservée à bien peu, demeurée même inachevée chez Chrétien de Troyes, n'est-ce pas une manière de souligner combien est long le chemin que l'homme doit accomplir pour retrouver la présence divine et bénéficier de la grâce ? Plus concrètement par la suite, au cours des XV^e-XVII^e siècles, les grandes Découvertes, les voyages d'exploration du monde, aussi bien que les théories astronomiques de Copernic (1471-1543) et les observations de Galilée, conduisent les Occidentaux à prendre la mesure de l'univers : la terre est bien plus étendue qu'on ne le croyait, et elle n'est plus le centre d'un cosmos bien ordonné (c'est le sens de ce mot grec) aux cieux concentriques et hiérarchisés ; l'univers héliocentrique ne cesse de grandir, et la terre n'y occupe plus qu'un petit pan de province presque perdue. Les « cieux », et donc Dieu qui y demeure, ne peuvent en conséquence qu'apparaître de plus en plus lointains. Significativement, lorsqu'il s'inspire de l'*Enfer* de Marot pour composer son *Second Enfer*, qui paraît en 1544, Étienne Dolet trahit son modèle par incapacité de maintenir la divinité sur la terre d'une manière convaincante : les allusions à son action ici-bas donnent l'impression de friser l'irrévérence, voire le blasphème, et, comme l'a noté Frank Lestringant, « l'enfer [sur terre] ne sert plus désormais qu'à décrire les rapports des hommes entre eux »⁶.

Science et religion sont bien étroitement liées dans les mentalités anciennes : l'extension de l'univers entraîne l'accroissement de la distance entre l'humanité et Dieu. D'où le désir, chez nombre de chrétiens fervents, de combler cette distance du mieux possible.

L'imminence de la fin des temps : ramener le Christ sur terre

Je me demande si on n'aurait-on pas là une explication du développement, en Occident à partir du XIII^e siècle, de ce climat eschatologique qui a tant frappé les historiens. C'est en 1202 que

⁶ Frank Lestringant, « D'un *Enfer* à l'autre : Clément Marot et Étienne Dolet », art. de 1993 repr. dans *Clément Marot, de L'Adolescence à L'Enfer*, Padoue, 1998, p. 85-100.

meurt Joachim de Flore, dont les idées sur la fin des temps se répandent aussi bien parmi les religieux mendiants que chez des laïcs, tels le médecin de Valence Arnaud de Villeneuve qui écrit en 1297 un traité latin *Du temps de la venue de l'Antéchrist*. Les deux siècles qui s'ouvrent paraissent à beaucoup de chrétiens fournir les *signes* indéniables de la fin des temps. Il faut dire que les XIV^e et XV^e siècles sont particulièrement troublés, dans les domaines politique, social, diplomatique ou religieux : la guerre de Cent Ans oppose Anglais et Français — ces derniers déchirés par la lutte entre « Bourguignons » et « Armagnacs » ; de 1453 à 1485, la guerre des Deux Roses divise l'Angleterre. Il faut mener de véritables croisades intérieures contre des « hérésies » de grande ampleur, dès le XIII^e siècle contre les Albigeois, dans le Sud de la France, au XV^e siècle en Bohême contre les partisans de Jan Hus, brûlé par décision du concile de Constance en 1415. Deux ans plus tard s'achève le Grand Schisme, commencé en 1378, au cours duquel deux puis trois papes rivaux se sont disputés les « obédiences » des nations d'Occident. Les années 1315-1317 sont marquées par la Grande Famine, et à partir de 1347-1348 la Peste Noire se propage et tue un Occidental sur trois. Les sociétés sont très fortement ébranlées : révolte des Karls en Flandre maritime en 1322-1328 ; jacquerie en France en 1358 ; révolte des Ciompi à Florence en 1378, révolte des Travailleurs en Angleterre en 1381, mouvement cabochien à Paris en 1413, début des *enclosures* en Angleterre vers 1470... Tous ces troubles manifestent et en même temps entretiennent une angoisse et une peur qui se sont saisies des élites occidentales depuis le XIV^e siècle au moins. Clercs et grands ont développé dès lors, Jean Delumeau l'a magistralement montré, une véritable « mentalité obsidionale »⁷. Des créneaux de leur « cité assiégée », ils guettent l'arrivée de l'Ennemi par excellence, celui qui commande aux adversaires extérieurs, Turcs, Barbaresques et juifs, comme aux traîtres de l'intérieur, marranes si mal convertis, sorcières suppôts de Satan et hérétiques opiniâtres dans leurs erreurs qui menacent de

⁷ Jean Delumeau, *La Peur en Occident. Une cité assiégée (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1978, rééd. 1979.

mettre à bas la chrétienté... Cet Ennemi, c'est l'Antéchrist, dont des *Vies* paraissent un peu partout en Europe vers 1500. Dürer signe son *Apocalypse* en 1498, et il y insiste surtout sur les épisodes violents et terrifiants. À Orvieto, le *Jugement dernier* de Signorelli est achevé vers 1504⁸. Certains groupes, minoritaires, se fondent même sur l'Apocalypse pour développer des attentes plus précises, dites « millénaristes » parce qu'elles se rapportent à l'avènement sur terre, « aux derniers jours », d'un Royaume de Dieu devant durer mille ans, pour le plus grand bonheur des justes destinés à survivre, par leur foi et leur vertu, aux abominations de l'Antéchrist et aux déchaînements de la Bête⁹. La révolte sociale et la réforme religieuse peuvent être, selon eux, des moyens de combattre le Mal et donc de hâter la victoire finale du Christ.

L'intérêt porté par les Occidentaux à la Parousie, le retour du Christ sur terre, n'est donc peut-être pas seulement la conséquence des graves troubles des XIVe et XVe siècles. Il pourrait répondre au sentiment d'éloignement de Dieu qui vient d'être décrit : croire proche le temps de la seconde venue du Christ ici-bas n'est-il pas en effet une façon de chercher à rapprocher de soi un Dieu perçu désormais comme trop lointain ?

Toutefois, à terme, certains, de plus en plus nombreux d'ailleurs, se sont accommodés de cet éloignement de Dieu. Comment ne pas penser, comme au point de fuite (ou d'aboutissement) de cette évolution des mentalités religieuses, à l'astuce de Jacques Prévert dans le *Pater Noster* recueilli dans *Paroles* en 1947 : « Notre Père qui êtes aux cieux, / Restez-y¹⁰ » ?

L'ancienne foi : le salut collectif et gratuit

Il faut pourtant insister sur le fait que le judéo-christianisme n'a pas été d'abord éloignement, mise à distance de Dieu, mais plutôt le

⁸ *Ibid.*, en particulier p. 265-266 et 272-273.

⁹ Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis*, II, Paris, 1995.

¹⁰ Jacques Prévert, « Pater Noster », dans *Paroles*, rééd. dans *Œuvres complètes*, éd. par Danièle Casiglia-Laster et Armand Laster, Paris, t. I, 1992, p. 40.

mouvement de léger recul qu'on a quand on prend par les épaules un ami retrouvé pour regarder s'il a changé et s'il va bien. Ce mouvement, fait tout à la fois de rapprochement et d'éloignement, caractérise la proximité, qui n'est pas la fusion.

Dieu est alors, selon le mot de Pierre Chaunu, « le Dieu de la tribu »¹¹. Il s'est choisi un peuple. Il lui accorde son salut. Car c'est l'ensemble du peuple qui est grâcié, le salut est collectif et gratuit. Il suffit d'appartenir au peuple pour en bénéficier. Il suffit d'avoir été fidèle — à la Loi si l'on est juif, ou, si l'on est chrétien, fidèle en confessant de bouche et donc de cœur comme disent les clercs qui parlent et pensent en latin (*ore et corde*) la foi en Jésus-Christ, et donc d'avoir, à l'âge adulte, confirmé le baptême reçu bébé. Ce rapport privilégié à Dieu suppose une séparation nette d'avec les *autres*, ceux qui n'ont pas été choisis : pour les juifs, les « nations » (et la Loi fait-elle finalement autre chose que de rendre sensible cette séparation ?) ; pour les chrétiens, tout à la fois les juifs (dont la conversion « sur le tard », juste avant la Parousie, est affirmée par les théologiens), les païens, les infidèles (les musulmans). À la fin des temps, le Christ reviendra et il confirmera l'élection divine de son peuple véritable, l'Église. En avoir été membre durant sa vie, puis dormir dans la terre consacrée, suffit à conforter la certitude du réveil avec tous les baptisés de tous les temps, pour le Jugement dernier, collectif donc peu inquiétant, et d'autant moins inquiétant qu'il replace l'individu dans la succession rassurante des générations. Pendant un millénaire, au moins jusque vers 1150/1170, bien plus tard souvent, ces conceptions ont été assez largement répandues en Occident, si bien que l'angoisse de la mort et la peur de l'au-delà ont sans doute été pour beaucoup comme exorcisées. Le paradis est le terme, attendu avec confiance, du pèlerinage accompli ici-bas. Le Christ qui siège en gloire dans les églises romanes connaît les siens, et le Père est tout-puissant dans sa capacité d'aimer, donc de pardonner les multiples manquements de la vie quotidienne, sans conséquence comparés à la grandeur divine.

11

Pierre Chaunu, *Le Basculement*, ouvr. cit., p. 29-30.

La rupture avec les pères : l'action des ecclésiastiques

Mais les théologiens, les hommes d'Église voient quant à eux le salut chrétien comme une aventure proprement individuelle, même si elle ne peut pas se vivre « hors de l'Église », selon le mot de Cyprien de Carthage dans la première moitié du III^e siècle. C'est ce qu'ils prêchent avec de plus en plus de vigueur. Cette pastorale de nature individualiste va de pair avec la condamnation, de plus en plus virulente à partir du tournant des XII^e-XIII^e siècles, des pratiques et croyances traditionnelles, taxées de « superstitions » par des ecclésiastiques qui les considèrent comme contraires à la foi chrétienne. Les clercs n'ont pas toujours eu une attitude aussi radicale¹². Dans la *Vie de saint Martin*, on rapporte que l'évêque de Tours, apercevant une procession et croyant avoir affaire à la célébration d'un culte païen, avait miraculeusement figé tout le monde sur place. Mais, constatant qu'il s'agissait d'un simple cortège funèbre, il l'avait laissé repartir sans faire plus de difficultés¹³. On voit bien quelle était la priorité tant que l'évangélisation était en cours : l'abolition d'abord et avant tout des cultes païens ; ce n'est qu'une fois le paganisme éliminé que la « christianisation » a changé de nature et s'est mise à concerner aussi la culture, les comportements et les mœurs des populations. Le culte des morts est, dans ces conditions, devenu le cœur même du combat contre les « superstitions »¹⁴. Au cours des XII^e-XIII^e siècles, les paroisses acquièrent une identité effective¹⁵ et le statut

¹² Voir Thierry Wanegffelen, « Acculturation ecclésiastique et "religion populaire" ». Hommage à l'auteur du concept de "profanisation" », dans *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*, édités par Joël Fouilleron et Henri Michel, Montpellier, 2007, t. I, « Clergé, identité et fidélité catholiques », p. 259-276.

¹³ Jean-Claude Schmitt, dans *Histoire de la France religieuse*, t. I, « Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon », Paris, 1988, p. 469-470. Voir aussi « L'Église : évolution à l'égard des "superstitions" » et « Les avancées de la notion de "superstition" à l'âge scolastique », p. 500-506.

¹⁴ *Ibid.*, p. 453.

¹⁵ Ce qui ressort bien de la monographie précise et bien informée d'Élisabeth Lorans, *Le Lochois du haut Moyen Âge au XIII^e siècle. Territoires, habitats et paysages*, Tours, 1996.

des desservants de paroisse s'est justement transformé, leur désignation dans les sources en témoigne : les simples « clercs » ou « prêtres » deviennent des « recteurs » ou des « curés », du fait de leurs nouvelles attributions dans le domaine de la *cura animarum*¹⁶, le soin des âmes de leurs paroissiens, du salut desquelles ils sont désormais responsables sur le leur propre. C'est cette charge nouvelle qui les conduit, avec les prédicateurs, à pousser de plus en plus les populations à la rupture avec leurs pères. Or, à la faveur de l'urbanisation accrue à partir du XII^e siècle (la synchronie est notable), d'anciens ruraux, de plus en plus nombreux, se retrouvent quant à eux effectivement coupés physiquement de leurs ancêtres et doivent envisager d'être après leur mort ensevelis loin d'eux, ce qui ne peut que les rendre plus réceptifs à la pastorale des séculiers urbains ou des réguliers mendiants, apparus au XIII^e siècle.

Spirituellement et donc matériellement dans bien des cas, la mort est ainsi vécue de plus en plus comme une rupture irrémédiable. Jacques Chiffolleau a insisté sur le fait que les Occidentaux ont pu alors avoir l'impression d'être des orphelins. « On peut formuler l'hypothèse, a-t-il écrit, que le narcissisme et la mélancolie des pompes funèbres flamboyantes sont le signe d'une protestation inconsciente des hommes de la fin du Moyen Âge devant l'impossibilité où ils se trouvent de rejoindre leurs pères, de leur ressembler, de s'identifier à eux¹⁷. »

On se retrouve alors seul devant la mort et la perspective de l'au-delà. Les solidarités terrestres transgénérationnelles se délitent. D'ailleurs, à en croire les ecclésiastiques, le salut des ancêtres est loin d'être une chose acquise. L'enfer n'est donc plus seulement l'affaire des autres, les étrangers. Et, fût-on soi-même sauvé, on risque d'être, au paradis, définitivement séparé de ses ascendants, de ses proches. Voilà une « transformation radicale et douloureuse d'un certain rapport imaginaire aux pères, à la tradition, au temps, au

¹⁶ André Vauchez, conclusion du colloque de Lausanne de 1991, *La Parrochia nel medio evo. Economia, scambi, solidarietà*, éd. par Agostino Paravicini Bagliani et Véronique Pasche, Rome, 1995, p. 306.

¹⁷ Jacques Chiffolleau, dans *Histoire de la France religieuse*, t. II, « Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières », Paris, 1988, p. 151-155, ici p. 152. La citation qui suit est p. 155.

monde et au sacré », et elle ouvre incontestablement la porte à l'angoisse du jugement. On rencontre cette dernière d'abord chez les moines, puis peu à peu dans le clergé séculier et dans des franges de plus en plus importantes du monde des laïcs. L'évolution est lente, on n'en a d'abord que quelques indices. Ainsi, la peur de l'An Mil est un mythe justement forgé à la fin du XV^e siècle, mais le moine Raoul Glaber, lui, croit dès le XI^e siècle à l'imminence de la fin des temps, et ses *Histoires*, achevées à Cluny vers 1048, insistent sur les « signes » qu'en a apportés le millénaire¹⁸. Or, n'a-t-on pas là la manifestation d'une impatience vis-à-vis du Jugement dont l'arrêt n'est plus gagné d'avance, même si le respect de la règle monastique cherche à disposer le Juge à la miséricorde et au pardon ? Vers le XIII^e siècle, on en vient peu à peu à dédoubler le Jugement, ce qui revient à l'anticiper : dès l'agonie, l'âme est jugée, son sort réglée, et le Jugement dernier global n'a plus désormais qu'un caractère confirmatif¹⁹. Le concile de Vienne, en 1312, énonce que la vision béatifique, qui caractérise l'état des élus qui sont au paradis, est un pur don de Dieu, mais ne précise aucunement si elle peut intervenir avant le Jugement dernier ou seulement après. Dans ses dernières années, le pape Jean XXII († 1334) affirme, à titre personnel, qu'elle ne peut être qu'une conséquence du Jugement dernier, mais cela provoque une très intense controverse, qui ne cesse même pas après que le pape s'est rétracté sur son lit de mort. La vivacité de la réaction révèle combien la nouvelle perspective du jugement dédoublé était déjà populaire. Il est vrai qu'elle est tout à la fois la conséquence du sentiment de solitude devant la mort qui a peu à peu gagné les Occidentaux, et une tentative d'atténuer l'inquiétude que ce sentiment entraîne. Le successeur de Jean XXII, Benoît XII, fulmine dès 1336 la bulle *Benedictus Deus*, pour apaiser les peurs des fidèles. Pour y parvenir, il y confirme l'enseignement selon lequel un jugement particulier, intervient peu de temps après la mort et fixe le sort des âmes des défunts.

18 Georges Duby, *L'An Mil*, Paris, 1980.

19 Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, 1977.

Rapprocher le jugement ne rassure toutefois qu'en partie les populations. Son issue relève en effet toujours d'une alternative angoissante : le paradis ou l'enfer. À partir du XIII^e siècle, les hommes d'Église ont donc entrepris d'offrir aux fidèles en proie désormais à la peur de la mort et de l'au-delà, des solutions pour apaiser quelque peu cette dernière.

*Contre l'angoisse du salut solitaire, 1 :
la cure d'âme et la pratique sacramentelle*

Une première solution rassurante est généralisée, au plan de la prescription du moins, lors du quatrième concile du Latran, en 1215 : les laïcs sont astreints à l'obligation d'une confession annuelle à leur curé — suivie d'une communion en cas d'absolution. Le dialogue avec le prêtre, en passe ainsi de devenir directeur de conscience et guide spirituel, doit permettre aux fidèles de conformer objectivement leurs comportements et leurs pensées aux commandements de Dieu. Il faut peut-être un siècle pour que cette mesure soit effective en Occident. Cela acquis, les clercs ont peu à peu augmenté le niveau d'exigence, et à partir du XV^e siècle ils répandent de nouveaux commandements, versifiés en français pour qu'ils s'impriment mieux dans les mémoires, donc dans les consciences : les cinq, puis six, puis sept voire huit « commandements de l'Église », dont le dernier prescrit le paiement scrupuleux de la dîme ecclésiastique !

La pratique des sacrements que l'Église dispense est sans doute aucun rassurante. La pénitence aboutit à l'absolution et donc rétablit le pécheur pénitent dans un état de grâce, jusqu'à ce qu'il retombe dans le péché. L'eucharistie, quant à elle, met réellement en présence du corps du Christ, puisqu'on insiste sur cette croyance depuis sa remise en cause par Bérenger de Tours vers 1050-1060. L'une est d'ailleurs étroitement liée à l'autre, comme en témoigne une gravure française du XV^e siècle. Celle-ci représente la messe dite de saint Grégoire, au cours de laquelle le Ressuscité, montrant ses plaies, apparaît derrière l'autel afin d'ôter leurs doutes aux fidèles

troublés par le dogme de la présence réelle corporelle du Christ sous les espèces eucharistiques ; or, le texte qui l'accompagne informe que quiconque récitera devant cette image — après s'être confessé — sept Pater, sept Ave et les sept oraisons de saint Grégoire obtiendra six mille années de « vrai pardon »²⁰. Tous ces signes efficaces de l'action de la grâce procurés par l'Église constituent à coup sûr une aide précieuse, puisqu'ils rendent en quelque sorte le salut tangible.

*Contre l'angoisse du salut solitaire, 2 :
le système des indulgences et la « comptabilité du salut »*

L'Église va même beaucoup plus loin, comme le montre déjà la gravure qui vient d'être présentée. En effet, les clercs absolvent des péchés parce qu'ils ont la possibilité de puiser dans le Trésor des Mérites que les canonistes définissent vers 1230 comme le surplus des mérites acquis par le Christ, la Vierge Marie, les saints et les martyrs. Ce trésor est proprement illimité : en 1343, le pape Clément VI affirme en effet qu'« une seule goutte du sang du Christ aurait suffi pour la rédemption de la race humaine toute entière »²¹... La papauté a intérêt à insister sur ce point, car elle a résolu de puiser dans ce trésor, sinon en dehors, du moins à la marge du sacrement de pénitence, par l'octroi d'indulgences, qui n'absolvent pas des péchés commis mais dispensent des pénitences et réparations que ceux-ci imposent normalement — ici-bas comme dans l'au-delà.

Dans un premier temps, l'indulgence plénière est demeurée étroitement liée à la croisade et au martyre, c'est-à-dire à la mort reçue du fait de la confession de la foi en Christ. Mais la croisade, en Occident, devient de plus en plus un mythe²², puisque la dernière place chrétienne en Terre Sainte, Saint-Jean d'Acre, tombe en 1291.

²⁰ Émile Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Étude sur l'iconographie du Moyen âge et sur ses sources d'inspiration*, p. 98-100.

²¹ Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Paderborn, 1922, t. II, p. 202.

²² Pour reprendre l'expression d'Alphonse Dupront.

En 1300, le pape Boniface VIII proclame le premier Jubilé et promet aux pèlerins qui viendraient à Rome une indulgence plénière : ils sont de deux cent mille à deux millions (les historiens sont très partagés) à faire le voyage et à en bénéficier.

Peu à peu, le pouvoir d'accorder des indulgences passent à l'Église hiérarchique. Ainsi, vers 1520-1525, une « lettre d'indulgence » rappelle « le pardon, grâces et facultés donnés et octroyés par très révérend père en Dieu Monseigneur l'archevêque patriarche de Bourges et primat d'Aquitaine, aux bienfaiteurs de l'Hôtel-Dieu de Paris, pour l'entretien [= l'entretien, la continuation] et augmentation des grandes œuvres de charité qui continuellement y sont exercées et accomplies ès personnes des pauvres membres de Jésus-Christ »²³.

Le système des indulgences s'accompagne de ce que, en 1980, Jacques Chiffolleau a appelé la « comptabilité du salut²⁴ ». L'avantage de cette dernière est grand, car elle revient à accentuer encore le caractère rassurant de pratiques directement reliées à l'obtention du salut. On est en effet dans l'ordre, concret, du « faire », qui est accessible à tous les fidèles de bonne volonté, et qui est quantifiable, au contraire de la foi et de l'amour, au cœur des commandements divins (« aimer Dieu » et « aimer son prochain comme soi-même »). Le salut individuel paraît ainsi moins incertain. Et l'angoisse en est assurément atténuée, dans la mesure où elle était justement engendrée par l'incertitude où l'on demeurerait sur son propre devenir *post-mortem*. C'est dans ce climat religieux nouveau qu'intervient, à partir de 1170-1180, ce que Jacques Le Goff a appelé « la naissance du purgatoire²⁵ » : il s'agit d'un troisième lieu, de réparation pour les péchés commis plus que de châtiment, et dont le caractère temporaire s'oppose à l'angoisse absolue qu'est l'idée d'une damnation d'autant plus effrayante qu'elle est pensée comme

²³ La gravure et sa légende qui accompagnent cette lettre sont reproduites dans Sara F. Matthews Grieco, *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVIe siècle*, Paris, 1991, figure 63, p. 235.

²⁴ Jacques Chiffolleau, *La Comptabilité du salut. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-VERS 1420)*, Rome, 1980.

²⁵ Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.

éternelle. En plus, le purgatoire permet de recréer une solidarité entre vivants et morts. C'est vers la fin du XIII^e siècle que semble se développer le thème de la reconnaissance des défunts. Ceux qui ont été sauvés par les suffrages des vivants, une fois au paradis, sont enclins à aider à leur tour ces derniers — et à parler contre ceux qui n'ont rien fait pour eux alors qu'étant au purgatoire, ils leur étaient apparus pour leur demander des messes de requiem pour le salut de leur âme ! Un exemple parmi tant d'autres : l'épithaphe de la tombe de John Warenne, mort en 1304, promet trois mille jours de pardons aux passants qui prieraient pour son âme²⁶. En 1312, le concile de Vienne condamne justement l'idée que n'importe qui peut procurer des indulgences pour délivrer les âmes du purgatoire. Pourtant, la communion des saints et ses effets avant le jour du Jugement dernier est un fait avéré pour les chrétiens du temps. Le concile de Florence (1438-1445) en rend enfin compte, lorsqu'il affirme que les prières et les bonnes œuvres peuvent effectivement aider les âmes qui souffrent au purgatoire ; vers les mêmes moments, les lettres d'indulgences commencent à promettre la délivrance des âmes du purgatoire, ce qui n'était pas le cas jusqu'alors.

Il paraît clair que ces acquis demeurent même quand les prédicateurs et les théologiens en viennent à présenter le purgatoire de plus en plus communément comme un enfer de substitution.

Contre l'angoisse du salut solitaire, 3 :
la pastorale de la bonne mort

Une troisième solution rassurante, du moins en partie, est proposée par l'Église avec l'insistance sur l'agonie qui découle du dédoublement du Jugement. Il se développe en effet toute une pastorale de la « bonne mort » qui tend à faire des derniers instants l'occasion d'une ultime tentation du diable, susceptible de remettre en cause, d'une manière positive ou négative, la vie vécue auparavant. Car Satan s'entend à désespérer le pécheur par

²⁶ Kathleen Cohen, *Metamorphosis of a Death Symbol : The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*, Berkeley, 1974, p. 69.

l'évocation de ses mauvaises actions et pensées qui n'ont été ni absoutes ni réparées ; ou alors, il cherche à susciter chez l'agonisant le sentiment d'une vaine confiance dans les bonnes œuvres et les pratiques pénitentielles qu'il a accomplies durant sa vie. Dans les deux cas, l'enfer est promis à qui ne va pas s'en remettre absolument à la pure miséricorde du Christ, puisque c'est par son sacrifice sur la Croix, et seulement par lui, que les hommes peuvent espérer être sauvés²⁷. Il s'agit donc là, à travers les prédications et les manuels de préparation à la bonne mort, les *Artes moriendi* des XIV^e et XV^e siècles, de relativiser la pastorale des œuvres et la comptabilité du salut, en rappelant ce qui demeure le cœur de la foi chrétienne : la croyance en l'absolue gratuité du salut. Le pélagianisme est toujours considérée comme une hérésie et le pélagien est damnable. Si les traités des théologiens sur le purgatoire paraissent bien silencieux à propos de la grâce, c'est dû surtout à leur caractère systématique, et il faut souligner que les testaments témoignent sans équivoque de ce que les pratiques censées faciliter l'obtention du salut, loin de s'opposer au principe de la gratuité de ce dernier, s'articulent au contraire harmonieusement avec lui dans le vécu religieux de nombre des fidèles. Demander plus de mille messes pour le repos de son âme dans l'année suivant son décès, comme le fait Pierre de Rohan en 1509, n'empêche pas ce grand seigneur visiblement très influencé par la spiritualité franciscaine de manifester tout au long de son testament olographe une foi christocentrique laissant la première place, et de loin, aux fruits de la Passion²⁸.

La réforme du clergé pour rassurer les populations

Les solutions rassurantes ne s'invalident pas les unes les autres mais au contraire constituent un système désangoissant. Le rôle toutefois qu'y tient l'Église et plus particulièrement le clergé implique que ce système n'est réellement efficace que pour autant que les institutions et les milieux ecclésiastiques paraissent aux laïcs

²⁷ Philippe Ariès, ouvr. cit., p. 131-132.

²⁸ Testament olographe de Pierre de Rohan (1509).

dignes de confiance. D'où l'insistance sur la succession apostolique, présentée comme la suite concrète et ininterrompue des évêques depuis le temps des apôtres (chaque diocèse a ainsi élaboré la généalogie de ses pasteurs successifs). D'où aussi le développement d'un anticléricalisme croyant, voire fervent, qui conduit à s'en prendre parfois violemment aux prêtres qu'on connaît trop bien, avec leurs défauts et leurs vices, parce qu'en contrepartie on exalte au plus haut point le sacerdoce lui-même, dispensateur des biens de salut. Les fabliaux du Moyen Âge le montrent bien. Dans la seconde moitié du XV^e siècle, le prévôt de Paris Hugues Aubriot, se promenant dans l'église de l'abbaye de Saint-Denis alors que l'évêque de Coutances y célébrait la messe, et ayant omis de se recueillir lors de l'élévation de l'hostie consacrée, se justifie en proclamant qu'il ne croyait pas au Dieu d'un évêque de cour ! En 1516, un dominicain parisien explique aux fidèles qu'ils doivent préférer les religieux mendiants, dominicains ou franciscains, aux curés des paroisses, car les premiers ont reçu « leurs facultés et institutions » directement du pape, et les seconds seulement de l'évêque²⁹. Ce type de propos devait être fréquent. Vers 1700 encore, on l'a déjà signalé, le prieur de Sennely-en-Sologne, non loin d'Orléans, déclare que ses paroissiens « honorent extrêmement les prêtres *exceptés ceux de leurs paroisses*, mais particulièrement les religieux mendiants qu'ils croient être des saints et auxquels ils donnent libéralement l'aumône³⁰. » Les séculiers ne font pas le poids devant les mendiants, le pauvre curé laisse deviner ici que l'anticléricalisme virulent de ses ouailles, dont il est bien sûr la victime, est en fait fort sélectif. Les prêtres fréquentés au quotidien ne peuvent que décevoir, ils se révèlent si éloignés de la « sainteté » que devrait supposer — ou entraîner — le sacerdoce...

De là vient sans aucun doute la vitalité de l'idéal de réforme aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles. Le mot réforme a à l'époque un autre

²⁹ Johann Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge*, trad. franç., Paris, 1980, p. 161.

³⁰ Christophe Sauvageon, *Manuscrit du prieur de Sennely*, éd. par E. Huet, Orléans, 1908, réimpr. Marseille, 1980 avec des notes de C. Poitou, p. 26 (je souligne).

sens qu'aujourd'hui. La *réforme* est alors volonté de retour à la *forme* originelle (une *re-formation*), toute évolution n'étant qu'une *dé-formation*.

Si le salut est devenu une affaire individuelle, il implique bien, toutefois, la réforme de l'Église, de sa hiérarchie et de ses clercs, dans la mesure où se réformer soi-même n'apparaît vraiment réalisable aux chrétiens d'Occident qu'au sein de l'Église, et par la réception des sacrements que les prêtres y distribuent. La question des « abus » se pose donc avec acuité à l'époque, dans la mesure où ces mauvais usages qui déforment l'Église jettent le doute sur l'efficacité des instruments de salut procurés par l'Église. La paillardise et la simonie, le « mal vivre » des prêtres souligné jadis par Lucien Febvre ne sont finalement pas de grande importance pour les fidèles³¹. C'est là une préoccupation de la hiérarchie ecclésiastique. Plus que la chasteté et la tempérance des gens d'Église, c'est leur bonne formation et leur capacité à prêcher correctement qui semble importer le plus aux laïcs. L'ignorance, et l'absentéisme, en effet, empêchent les prêtres de prêcher à leurs ouailles l'Évangile et les commandements et de leur distribuer les sacrements, et donc compromettent leur salut futur et peuvent leur fermer l'accès au paradis. Or, les abus existent. On ne cesse de les dénoncer. Comment alors faire confiance encore à l'Église ? Les XV^e et XVI^e siècles sont marqués par la prise de conscience par bon nombre d'Occidentaux de la nécessité de repenser d'autres moyens d'accès au salut, plus ou moins indépendants de l'Église hiérarchique, désormais.

*Pallier les insuffisances de l'Église :
piété personnelle et moralisme chrétien*

Le premier est la promotion d'une piété personnelle. Apparues peu après 1200, les Béguines sont rapidement nombreuses dans les grandes villes, et même, en Allemagne, dans les villages

31

Lucien Febvre, art. cit., p. 31-32.

environnants ; on les rencontre dans le Nord de la France, le Sud de l'actuelle Belgique et dans l'ensemble de l'Allemagne, même si la majorité se tient dans les villes rhénanes et dans les régions urbanisées de la Hanse. Or, les Béguines n'appartiennent à aucun ordre religieux, elles ne suivent aucune règle qui s'imposerait à toutes — à l'exception de l'engagement à la chasteté —, elles vivent en communauté ou bien seules, dans des maisons spécifiques (des couvents) ou bien particulières, elles vivent de leurs rentes, de la charité ou de leur travail manuel... Leurs liens avec leur paroisse sont assez ténus, et on peut dire qu'elles ont la liberté de vivre selon la vocation qu'elles ont cru entendre de la manière qui leur convient à chacune le mieux. Elles ont beau se définir comme des « religieuses » (*religiosæ*), elles échappent, sauf dans les grandes villes épiscopales comme Mayence, Cologne ou Strasbourg, au contrôle du clergé. Ailleurs, les pouvoirs civils ont toujours voulu les contrôler eux-mêmes, en arguant de leur statut de laïques, et les ont protégées des poursuites de l'inquisition au début du XIVe siècle (que subit Maître Eckhart en 1327)³². Cela a fortement encouragé les Béguines, leurs équivalents masculins les Béghards — beaucoup moins nombreux qu'elles —, et tous ceux qui ont été influencés par les uns et les autres³³, principalement en Rhénanie, dans les Pays-Bas et dans les régions de la Hanse, à aller dans le sens d'une privatisation de la dévotion³⁴ et à développer une spiritualité qui a ensuite pris le nom de « dévotion moderne » et s'est exprimé principalement dans *L'Imitation de Jésus-Christ*, écrite vers 1440 : l'accent y porte sur la prière privée et le renouveau moral personnel, mais tout de même dans le cadre d'une vie sacramentelle fervente, avec confession fréquente et réception de l'eucharistie³⁵. Or, cet

³² Voir Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, 1972, p. 36-84.

³³ Cette influence a pu être très importante, à proportion du nombre des Béguines : or, à Cologne, elles ne sont pas moins de 1500 vers 1300 !

³⁴ Voir sur ce point Yves-Marie Congar, « Langage des spirituels et langages des théologiens », dans *La Mystique rhénane*, colloque de Strasbourg de 1961, Paris, 1963, p. 15-34.

³⁵ R.R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leyde, 1968, p. 521-536. Sur l'importance de l'élément féminin

ouvrage est, après la Bible, le plus lu en Occident durant toute la première modernité. Plus largement, il est clair que, au tournant des XV^e et XVI^e siècles, se répand le culte de l'intériorité, l'émotion étant acceptée et même stimulée. Cela peut aboutir à des expériences mystiques à l'occasion desquelles le croyant s'élève jusqu'à ces cieux devenus trop lointains, manière assurément d'abolir la distance entre l'homme et Dieu sans pour autant avoir recours à la médiation ecclésiale si sujette à caution.

La religion des humanistes, essentiellement morale, au premier chef la « philosophie du Christ » d'Érasme, est une variante de ce premier moyen d'accès au salut sans l'Église. En effet, comme y insiste André Godin, elle assimile le christianisme « avant tout à une vie spirituelle accessible aux chrétiens les plus simples », dans la mesure où « ses exigences et ses bienfaits concernent autant les laïcs que les clercs ». L'important, c'est d'imiter le Christ et les saints, et de faire surtout confiance aux « élans du cœur »³⁶.

Le désangoissement par la réaffirmation de la gratuité du salut

Une deuxième réaction aux troubles des consciences vis-à-vis de l'accès au paradis est peut-être constituée par les réaffirmations, au tournant des XV^e et XVI^e siècles, de la gratuité absolue du salut procuré par la croix du Christ. Ce n'est pas un hasard si le thème de la Passion l'emporte de plus en plus dans les églises du temps des Réformes : on songe bien sûr aux flagellations et aux crucifixions, aux Mater dolorosa et aux Pieta, mais aussi à *L'Agneau mystique*, peint par les frères Van Eyck vers 1432, dont le sang rédempteur coule dans un calice et, de là, dans la fontaine de grâce sanctifiante, ou encore au Pressoir mystique, dont le Christ est la vendange, qui apparaît sur les retables et les vitraux à la mi-XV^e siècle. Le Crucifié, c'est en effet Dieu incarné qui se fait proche par amour pour le peuple de sa nouvelle Alliance. Pour saint Augustin, par

dans la mystique rhénane, voir aussi Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, 1970, p. 524-538.

³⁶ André Godin dans *Histoire du Christianisme*, t. VII, « De la réforme à la Réformation », Paris, 1994, p. 655 et 659.

exemple, au tournant des IV^e et V^e siècles, cet amour divin était perceptible non seulement dans la Passion mais aussi dans la « kénose », dans la « descente » de la Parole de Dieu dans Jésus de Nazareth ; l'Enfant offert à l'adoration des bergers et des Mages dans une crèche — c'est-à-dire une mangeoire — préfigurait sans ambiguïté l'Homme-Dieu qui allait se sacrifier sur le bois de la Croix. Mais ce lien entre Incarnation et Passion a eu tendance ensuite à ne plus être aussi clairement perçu. En revanche, la piété eucharistique de l'époque assimile bien l'hostie consacrée au corps souffrant du Christ sur la Croix : le mot « hostie » désigne d'ailleurs la victime sacrifiée, et l'idée devient presque un lieu commun, que tout illustre dans les églises d'alors, depuis le crucifix situé à la limite du chœur, sur le jubé, la grille ou pendu à la poutre de gloire et dont la vision, pour les laïcs rassemblés dans la nef, se superpose communément à celle de l'hostie consacrée lors de l'élévation, jusqu'au retable des Sept Sacrements, de Roger van der Weyden, peint vers 1450. Le panneau consacré à *L'Eucharistie* nous introduit dans une cathédrale gothique : à l'arrière-plan, un prêtre élève haut au-dessus de sa tête l'hostie qu'il vient de consacrer, cependant qu'au premier plan une Mère de Douleur, soutenue par saint Jean, et les pieuses femmes agenouillées sont au pied de la Croix. Cette scène semble réelle et occupe l'essentiel du tableau. La mystique Catherine de Sienne, d'ailleurs, en communiant, a l'impression de « recevoir le Christ ensanglanté » et d'« avoir dans la bouche des gouttes de son sang ».

Voilà bien pourquoi voir l'hostie est devenu si important pour les chrétiens : dans la Passion, Dieu incarné se révèle absolument bon et, par amour, prêt à se rapprocher des hommes malgré la distance du ciel à la terre. Le Père lointain s'incarne en un Frère toujours présent. C'est cela que rappelle assurément la multiplication des messes, sans remettre aucunement en cause la valeur éminente de la mort du Christ sur la Croix, l'unique Sacrifice accompli pour le salut des hommes³⁷.

³⁷ Ce n'est que sous l'effet d'entraînement de la controverse antiprotestante que le caractère sacrificiel de la messe a acquis, du côté tridentin, un

« La justice de Jésus-Christ, explique un évangélique avant 1550, couvre et supplée l'imperfection de son fidèle [au sens fort de celui qui a la foi] » à tel point que celle-ci ne lui est pas « imputée », ce qui entraînerait inéluctablement sa condamnation, mais qu'au contraire « il est dit et tenu juste devant Dieu comme s'il eût entièrement observé tout ce que la loi commande »³⁸. C'est bien la seule grâce du Christ crucifié qui assure la justification de l'homme au regard de Dieu, quelques péchés qu'il ait commis. Le nier reviendrait à être pire que les pharisiens vitupérés par Jésus dans l'Évangile et combien plus ensuite par l'apôtre Paul dans ses épîtres ! Gare à cette propension toute « judaïque » à n'accorder de foi véritable qu'aux cérémonies et au respect de prescriptions au fond plus humaines que réellement divines ! Cette mise en garde, adressée par exemple par Érasme aux laïcs de son temps, est quasi générale à l'époque³⁹.

Christ sauve. Et cela seul compte. Tant de chrétiens du début du XVI^e siècle le répètent à l'envi. Et le salut gratuit collectif est ainsi devenu un salut gratuit individuel. Pour les évangéliques des années 1500-1525, cette conviction fervente ne débouche pas nécessairement sur une doctrine plus élaborée. Beaucoup, en effet, s'arrêtent au sentiment intime de l'amour que Dieu leur porte, et leur confiance est toute personnelle. Insister sur l'action de la grâce ici-bas leur permet de pallier l'éloignement du Ciel. Tout chrétien vit ainsi « devant Dieu », selon le mot de Luther. Et le Réformateur protestant, à ce qu'il appelle la « foi historique », la pure et simple croyance, oppose alors volontiers ce qui est pour lui la foi véritable,

aspect quasi-autonome. Démonstration dans Thierry Wanegffelen, *Une difficile Fidélité. Catholiques malgré le Concile en France (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, 1999, « Les fruits du tridentinisme, 2 : l'invention du sacrifice de la messe », p. 98-110.

³⁸ Gérard Roussel, *Familière exposition du Symbole, de la Loy, et Oraison dominicale, en forme de colloque*, B.N.F., Ms Français 419, fol. 39 v^o.

³⁹ On songe bien sûr à la critique des religieux « superstitieux » chez Érasme : lorsqu'ils « rencontrent un homme qui renonce aux vices pour se convertir à une vie meilleure », explique l'humaniste en 1501, ils « tâchent aussitôt [...] de le précipiter dans l'état monacal ». « Une fois qu'ils lui ont bourré le cœur de purs scrupules et de ronces inextricables, ils le plient à de petites observances purement humaines et ils plongent l'infortuné dans un véritable judaïsme en lui enseignant à trembler et non à aimer. » Didier Érasme, *Correspondance*, trad. par A. Gerlo d'après l'*Opus epistolarum* de P.S. Allen, Bruxelles, 1982, 11 vol., t. I, p. 349-351.

une confiance absolue qui invite l'homme à voir en Dieu autre chose qu'une transcendance lointaine ou un juge en colère : un Père très aimant, dont la justice ne se contente pas de peser les mauvaises et les hypothétiques bonnes actions de l'homme, mais offre à ce dernier gratuitement la justification, même s'il demeure, inévitablement, pécheur... *simul justus, simul peccator*. Et Luther développe, en 1520, les conséquences d'un tel état d'esprit :

« Qui pourrait nuire à un cœur parvenu à cet état, ou l'effrayer ? Le péché ou la mort ? Il croit que la piété du Christ est devenue sienne, que son péché ne lui appartient plus mais appartient au Christ. Dans la foi, le péché disparaît pour faire place à la sainteté du Christ [...] et on apprend à braver avec l'apôtre [Paul] le péché et la mort et à dire : Ô mort, où est ta victoire ? Ô mort, où est ton aiguillon ? Ton aiguillon, c'est le péché, mais louanges et grâces à Dieu qui nous a donné la victoire par Jésus-Christ Notre Seigneur. La mort est engloutie dans sa victoire.⁴⁰ »

Le désangoissement par la Sola Scriptura

Or, c'est l'Écriture sainte qui atteste de la gratuité du salut par la foi seule. La *Sola Scriptura* protestante, en ce sens, participe d'un système de désangoissement. Et chez Jean Calvin, qui en a été, incontestablement, le meilleur théologien⁴¹, elle y acquiert même un place considérable. Le passage de l'*Institution de la religion chrétienne*, sur le sort des âmes entre la mort et le jour du Jugement dernier, l'illustre tout à fait et permet de mieux mettre en valeur la spécificité de la solution calvinienne au problème posé par l'angoisse du salut⁴² :

« De nous enquérir plus curieusement de l'état qui est entre la mort et la résurrection, il n'est licite ni utile. Plusieurs se tourmentent tant et plus à disputer en quel lieu les âmes sont logées, et si elles jouissent déjà de la gloire promise ou non. Or, c'est folie

⁴⁰ Maurice Goguel, *Luther*, Paris, 1925, p. 55 (*De la Liberté chrétienne*, octobre 1520).

⁴¹ Pierre Chaunu, *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme, 1517-1620*, Paris, 1981, p. 271.

⁴² Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, livre III, chap. 25, § 6.

et témérité de nous enquérir de choses inconnues plus haut que Dieu ne nous permet d'en savoir.

L'Écriture, après avoir dit que Christ leur est présent, et qu'il les reçoit en paradis pour leur donner repos et joie, et à l'opposé que les âmes des réprouvés sentent déjà les tourments qu'elles méritent, s'arrête là, et ne passe point outre. Qui sera le maître ou le docteur qui nous enseignera ce que Dieu nous a celé ?

La question quant au lieu est bien frivole et sottise, vu que nous savons que l'âme n'a pas ses mesures en long et en large comme le corps. Que la retraite bienheureuse des saints esprits soit nommée le sein ou le giron d'Abraham, c'est bien assez : d'autant que par là nous sommes instruits qu'en sortant de ce pèlerinage terrestre nous sommes reçus du Père de tous les fidèles pour qu'il participe au fruit de sa foi avec nous.

Cependant, puisque l'Écriture veut que nous soyons en suspens jusqu'à la venue de Notre Seigneur Jésus-Christ, et nous commande de l'attendre, et nous remet à ce jour-là pour recevoir la couronne de gloire, tenons-nous comme barrés en ces bornes que Dieu nous assigne, à savoir que les âmes fidèles, après avoir achevé leur terme de combattre et travailler sont recueillies dans le repos où elles attendent avec joie la fruition [= jouissance] de la gloire promise ; et ainsi que toutes choses demeurent en suspens jusqu'à ce que Jésus-Christ apparaisse pour Rédempteur.

Quant aux réprouvés, il n'y a pas de doute que leur condition ne soit conforme à ce que saint Jude prononce de celle des démons : c'est qu'ils sont enchaînés comme des malfaiteurs jusqu'à ce qu'ils soient traînés à la punition qui leur est apprêtée. »

L'image de l'enfer se trouve occultée dans ce texte. L'au-delà y perd même son caractère concret : « la question quant au lieu, insiste Calvin, est bien frivole et sottise ». Et cela se fait au nom justement de la *Sola Scriptura*, un principe mis en œuvre dans le sens du rejet de toute tradition humaine. Il est remarquable de constater que Calvin en revient ainsi à la confiance antérieure au bouleversement du XIII^e siècle : « en suspens », les âmes « attendent », « jusqu'à ce que Jésus-Christ apparaisse pour Rédempteur », car le Juge sera là pour sauver et racheter les pécheurs, du moins ceux qui font partie des « fidèles ». Il s'agit ici pour Calvin de camper sur des positions qui auraient été, par « curiosité » ou par « futilité », déformées. Le discours calvinien apparaît ainsi comme proprement réformateur. Il se retrouve d'ailleurs dans le reste du protestantisme et aussi bien Luther que les simples fidèles luthériens allemands des XVI^e et XVII^e siècles croient au sommeil (une manière de dire moins

angoissante que l'emploi du mot mort) des âmes entre le trépas individuel et le Jugement dernier collectif.

La double prédestination et la reconstitution d'un peuple élu : le désangoissement par l'affirmation de la toute-puissance du Père

Jean Calvin a progressivement élaboré aussi la théologie de la prédestination, sous ses deux aspects, positif (c'est l'élection, c'est-à-dire le choix, opéré par Dieu, de sauver certains hommes) et négatif (c'est la réprobation, par laquelle Dieu vouerait des hommes à l'enfer par décret éternel). S'il est clair désormais que cette doctrine n'est pas au cœur de la foi du Réformateur de Genève, il apparaît bien qu'elle n'a en rien été vécue par lui comme angoissante⁴³. Certes, il « confesse » dans la dernière édition de *l'Institution de la religion chrétienne*, que cette doctrine « nous doit épouvanter », mais c'est pour remarquer aussitôt que la méditation d'un tel mystère ne peut qu'être salutaire puisque « l'ignorance de ce principe » revient à « ne point mettre toute la cause de notre salut en Dieu seul »⁴⁴. À ce titre, la double prédestination ne peut pas être considérée comme désespérante : elle est censée exalter la miséricorde infinie de Dieu et elle doit de ce fait être « douce et savoureuse ». Les élus reçoivent « de cœur et d'affection la doctrine qui [leur est] prêchée » et ils se voient ainsi unis au Christ : comment pourraient-ils douter de leur élection, dont ils ont un signe supplémentaire, quoique secondaire, dans les bonnes œuvres qu'ils accomplissent parce qu'ils sont illuminés par la foi⁴⁵.

C'est plus que la gratuité du salut qui se trouve ainsi confirmée. La confrontation des élus, absolument conscients de l'être, avec les réprouvés fait que Dieu redevient véritablement le Dieu sinon de la tribu, du moins d'une des tribus rivales entre lesquelles se partagent les chrétiens d'Occident. Le désangoissement peut alors être

⁴³ Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, ouvr. cit., p. 103-107.

⁴⁴ Jean Calvin, ouvr. cit., livre III, chap. 21, § 1 (texte de 1560).

⁴⁵ *Ibid.*, livre III, chap. 14, § 18.

optimal, pour peu qu'on suive Calvin dans son argumentation et dans ses explications — ce qui, à Genève ou en France, n'a pas toujours été le cas, il faut le constater⁴⁶.

*Le catholicisme tridentin et le désangoissement
par la soumission inconditionnelle à l'Église officielle*

Le catholicisme tridentin propose quant à lui une autre réaction possible, en rivalité contre celle des protestants. La justification par la foi seule, du fait de l'incontestable effet d'entraînement de la controverse, devient en quelques décennies une hérésie du côté catholique. La confiance, dans ces conditions, est à retrouver dans le recours à la médiation de l'Église. D'où le double aspect des décrets tridentins et du développement qu'ils ont connus dans la seconde moitié du XVI^e et au long du XVII^e siècle : du point de vue doctrinal, la valorisation des sacrements ; du point de vue disciplinaire, la réforme du clergé, dans le sens de sa meilleure formation, de sa stabilisation et de sa moralisation. L'action réformatrice, en effet, constitue un véritable travail sur les garanties. Passé par le séminaire, le « bon prêtre » devient peu à peu un modèle sécurisant : se confesser à lui, recevoir de lui l'absolution et la communion, le voir baptiser les enfants, administrer les derniers sacrements aux anciens ne peut que rassurer, car tout cela ne peut qu'être bien fait, si le curé est sans défaut. Les affirmations sur l'interprétation de l'Écriture sainte à la lumière de la tradition des Pères et de l'Église garantissent également le bon droit de l'Église officielle. Enfin, avec sa revendication à la succession apostolique, son insistance sur l'unité et sa propension à s'arroger le monopole de la catholicité, l'Église romano-tridentine est en mesure de présenter une troisième preuve de sa capacité à assurer le salut de ceux qui se confient à elle. On peut même dire que la constitution d'un système d'orthodoxie contraignant, qui, on l'a vu déjà, mêle l'obligation de croire à des dogmes, l'obligation de se conformer à

⁴⁶ Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, ouvr. cit., p. 249-250.

des pratiques et l'obéissance totale au pape qui non seulement a formulé ces dogmes et prescrit ces pratiques, mais encore se présente comme susceptible à l'avenir de formuler d'autres dogmes et de prescrire d'autres pratiques, est éminemment rassurante. Le caractère clos d'un tel système est en effet à lui seul, pour le fidèle qui s'y résoud, le gage d'un rapport apaisé à la mort et à l'idée de l'au-delà.

*

* *

Reposée par l'historien du fait religieux, la question des causes de la Réforme trouvera-t-elle une réponse plus complète ? Elle renvoie, en tout cas, au très lent processus d'émergence de l'individu qui a accompagné sur trois mille ans le développement de la foi dans ce Dieu qui, rappelle Pierre Chaunu, se désigne comme « Je suis » (YHWH, *ashem*, le Nom indicible), qui est le seul à pouvoir par nature dire « je » mais qui confère par grâce à l'homme le droit d'être lui aussi un « je » (« Vois, dit l'Éternel à Moïse, je mets aujourd'hui devant *toi* la vie et le bonheur, la mort et le malheur. [...] Choisis [...] », Dt 30, 15-20)⁴⁷. C'est d'abord, on l'a dit, l'humanité croyante qui s'individualise devant Dieu. Puis chaque fidèle. En tout cas, les théologiens ont très tôt enseigné le salut individuel. Mais Pierre Chaunu a insisté sur le fait que les fidèles ont mis le temps pour intégrer pleinement cette donnée⁴⁸ : « le peuple, jusqu'au XIII^e siècle, est resté en majorité fidèle à la conception ancienne » du salut accordé gratuitement par Dieu au peuple qu'il s'était choisi. Et il a expliqué : « Le véritable tournant est celui de la visibilité. Il faut une barrière, une frontière, un autre assez proche pour être perçu, des païens ; au mieux, la proximité de l'autre contribue à la chaleur, à l'évidence du coude à coude dans le giron du peuple protecteur. »

⁴⁷ Pierre Chaunu, *Le Basculement* [...], ouvr. cit., p. 24.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 25, de même que pour la citation qui suit.

Mais cette confrontation avec l'autre tend à disparaître, à mesure que l'évangélisation progresse en Occident. Le sentiment d'appartenance à un peuple choisi parmi d'autres, laissés eux de côté, s'efface peu à peu, pour faire place à la nécessité d'avoir, individuellement, pour soi et pour autrui, des preuves de sa propre élection. D'où l'anxiété, puis l'angoisse à la perspective d'un jugement individuel où de telles preuves seront examinées, voire révoquées. L'Espagne, avec ses marranes et ses morisques convertis de force et depuis lors toujours soupçonnés d'être des crypto-juifs ou des crypto-musulmans, a échappé plus longtemps à cette angoisse⁴⁹. Il est vrai qu'un païen converti a toujours joui du bénéfice du doute, alors que les juifs, refusant de reconnaître Jésus comme le Messie, et les musulmans, volontiers assimilés par les chrétiens à des apostats, des traîtres au vrai Dieu dont ils avaient pourtant su découvrir qu'il était l'Unique, sont toujours, même convertis, demeurés suspects. Si bien qu'en Espagne, la « pureté de sang » (l'absence de juifs convertis parmi ses ascendants) a longtemps été la garantie suffisante de l'appartenance au peuple de Dieu : « Je suis vieux chrétien », affirme Sancho Pança, et il paraît avoir alors tout dit.

Ailleurs en Occident, les progrès de l'évangélisation ont en revanche contribué au développement de la conscience individuelle. À cela, il faut bien sûr ajouter la pastorale de rupture qui a peu à peu gagné en force de conviction — et de traumatisme, il faut le dire — lorsque l'évangélisation — l'annonce du message chrétien — s'est progressivement transformée en condamnation de plus en plus insistante des « superstitions ». Car les clercs ont de plus en plus volontiers confondu leur propre sensibilité religieuse avec l'unique bonne manière de vivre le christianisme. Et ils ont dès lors entrepris de l'imposer à l'ensemble des fidèles, si bien que l'on peut parler d'une véritable acculturation ecclésiastique des populations occidentales au moins à partir des XIII^e-XIV^e siècles⁵⁰. En ce sens,

⁴⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁰ Voir Thierry Wanegffelen, « Acculturation ecclésiastique et "religion populaire" ». Hommage à l'auteur du concept de "profanisation" », art. cit.

et cela vaut sans doute d'être considéré, la Réforme ou, si l'on préfère, les Réformes du XVI^e siècle ont été la conséquence tout autant que l'élément moteur de cette entreprise ecclésiastique d'acculturation.