

POURQUOI L'ANTICALVINISME DE WEBER ?

Francois Dermange
(Université de Genève)

Si Max Weber donne une place si particulière à Calvin dans son *Éthique protestante*, ce n'est pas seulement parce que le calvinisme « a été au centre des grands combats politiques et culturels (*Kulturkämpfe*) des 16^e et 17^e siècles dans les pays qui connaissaient le plus grand développement capitaliste »¹, mais parce qu'il est au cœur du projet posé par les *Vorberkungen* de l'édition de 1920. On sait que Weber cherche alors à déterminer la mesure dans laquelle les influences religieuses ont contribué, qualitativement, à la formation de l'esprit capitaliste, et, quantitativement, à son expansion à travers le monde. Or la longue note 68 précise le sens de ces influences². Ce ne sont pas les croyances comme telles qui intéressent Weber, mais leur portée à travers une double médiation : celle d'élaborations rationnelles, puis celles des conséquences psychologiques de ces élaborations³. Or plus que tout autre Calvin paraît avoir donné à son système la forme rationnelle la plus aboutie, dont les conséquences psychologiques ont été aussi profondes qu'inattendues.

Bien que Weber prétende aborder cette question avec toute l'objectivité du sociologue, doit-on le croire lorsqu'il nous dit espérer « que la nécessaire brièveté de cette étude ne m'a pas conduit à des formulations incorrectes et que, sur le fond au moins, j'ai évité de lourdes méprises »⁴ ? On peut en douter.

Même s'il ne remet pas en cause le fond de la thèse de Weber, avec toutes les critiques qui lui ont été adressées, le théologien réformé (« calviniste » est une insulte parallèle à « papiste ») trouvera l'analyse partielle et partielle. Partielle, puisque Weber ne connaît apparemment de Calvin que quelques passages de *l'Institution* et qu'il réduit sa pensée au supposé pivot de la prédestination. Mais l'analyse est surtout partielle, puisqu'elle choisit de s'en remettre à des historiens qui sont tous ouvertement hostiles à Calvin⁵. L'ouvrage

¹ Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2003, p. 97-98.

² *Ibid.*, note 68, p. 129.

³ *Ibid.*, p. 95,

⁴ *Ibid.*, note 4, p. 96.

⁵ *Ibid.*, p. 95.

jugé ici « fondamental » est celui de Franz Wilhelm Kampschulte (1831-1872)⁶, un controversiste qui occupait la chaire catholique d'histoire à l'université de Bonn. C'est sans doute de lui que Weber retient que Calvin aurait combiné dans une logique imparable la justification luthérienne et la « prédestination hussite ». Quant à Allard Pierson (1831-1896), cet ancien pasteur néerlandais devenu féroce adversaire de son ancienne Église, Weber lui-même ne peut cacher son « parti violemment anti-calviniste »⁷. L'approche prétendument extérieure craque d'ailleurs lorsque Weber voit dans le calvinisme du 16^{ème} siècle une domination tyrannique, « la forme tout bonnement la plus insupportable qui puisse exister de contrôle ecclésial sur l'individu »⁸ et qu'il reprend à son compte le mot de Milton : « Dussé-je aller en enfer, jamais un tel Dieu ne forcera mon respect »⁹.

Cette vision négative de Calvin et du calvinisme se comprend sans doute dans le contexte du *Kulturprotestantismus* du tournant du siècle, qui est le terreau intellectuel de Weber au moment où il écrit son *Éthique protestante*¹⁰, car s'il remet en cause de nombreux éléments traditionnels, le *Kulturprotestantismus* garde un fort enracinement luthérien¹¹. Je voudrais donc ici souligner que la *Wertfreiheit* revendiquée par Weber¹² couvre mal un fort parti pris d'origine confessionnelle, qui s'enracine dans les débats théologiques du 16^{ème} siècle, qui traverse l'analyse, et finalement qui éclaire la thèse même de l'ouvrage sur le sens à la fois émancipateur et aliénant de la rationalité moderne. Je reviendrai enfin en conclusion sur le parallèle qu'on peut suggérer entre Weber et Troeltsch sur la conception même de la modernité.

⁶ Kampschulte F. W., *Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1869.

⁷ Pierson A., *Studien over Johannes Kalvijn (1527-1536)*, Amsterdam, P.N. Von Kampen & zoon, 1881. Pas un mot d'autres travaux d'historiens ou de théologiens contemporains plus favorables au réformateur. Par exemple Emile Doumergue, *Jean Calvin : les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, Bridel, 7 volumes, 1899-1927.

⁸ M. Weber, *L'éthique protestante*, *op. cit.*, p. 7-8.

⁹ *Ibid.*, p. 102.

¹⁰ Hübinger G., *Kulturprotestantismus und Politik: zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1994 ; Adair-Toteff C., « Weber and "Kulturprotestantismus" », in *Max Webers Protestantismus-These. Kritik und Antikritik*, *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 23 (2012), 3, p. 50-66.

¹¹ Voir, par exemple, Graf F. W., « Kulturprotestantismus: zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre », *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 28 (1984), p. 214-268.

¹² Weber M., *L'éthique protestante*, note 87, *op. cit.*, p. 138.

1) La doctrine de l'élection par grâce

Weber a raison sur son point de départ. La représentation religieuse (*Glaubensvorstellung*) la plus centrale de la Réforme est la doctrine de l'élection par grâce¹³. Remarquons que l'élection n'est pas encore la double prédestination. Elle reprend deux des trois principes communs aux luthériens et aux réformés : *sola gratia* et *sola fide*. Celui qui fait des œuvres et s'en prévaut se donne l'illusion de se réaliser lui-même, car ce n'est pas ce qu'il fait qui donne sens à son existence, mais le don de Dieu, unilatéral, inconditionné et gratuit. Le croyant ne choisit pas Dieu, mais il est choisi et sa réponse est d'abord celle de la foi, attestant ainsi que Dieu dit vrai dans sa promesse. Une telle position est évidemment critique non seulement de la théologie catholique des œuvres, mais de toute éthique par laquelle le fidèle accomplirait ses potentialités ou se rendrait digne de la grâce. Le point est au centre de la *Confession d'Augsbourg* (1530), le grand texte symbolique des luthériens :

Nos œuvres ne peuvent nous réconcilier avec Dieu ni acquérir la grâce, mais cela se fait uniquement par la foi [...]. Dès lors quiconque s'imagine qu'il peut opérer cela par ses œuvres et mériter la grâce, méprise Christ ; il cherche une voie à part pour aller vers Dieu, chose contraire à l'Évangile¹⁴.

Et Calvin d'enchaîner que le salut est gratuit, sans préalable ni condition, et que c'est « vides de toute fantaisie de notre propre vertu »¹⁵ que nous nous présentons devant Dieu lorsqu'il nous justifie¹⁶. C'est là d'ailleurs le point qui sépare selon lui les Juifs de la première alliance des chrétiens, car si la « doctrine générale » de l'alliance mosaïque faisait bien de l'amour de Dieu le seul critère de l'élection, le « mandement spécial » que Moïse avait donné à Israël d'être le serviteur de Dieu, avait eu pour effet de rendre la promesse conditionnelle :

Il est à noter devant toute chose, combien que la Loi soit un témoignage de l'adoption gratuite de Dieu, et qu'elle enseigne que le salut des hommes est

¹³ *Ibid.*, p. 98-99.

¹⁴ Luther, *La Confession d'Augsbourg*, art. 20, Strasbourg, Oberlin, 1949, p. 74

¹⁵ Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Jean-Daniel Benoît (éd.), Paris, Vrin, 1957-1963 (*Inst.*) II, VIII, 1, cf. II, III, 4. Nous modernisons ici l'orthographe et la ponctuation des textes du 16^{ème} siècle.

¹⁶ Pour connaître Dieu, l'homme ne peut mettre à son actif pas une seule goutte de sagesse, clarté ou justice, vertu, droiture ou vérité (Calvin, *Inst.* I, II, 1). Ceci vaut *a fortiori* pour la justification où la seule vertu qui entre en compte est celle du Seigneur (*Inst.* III, II, 23).

fondé en sa miséricorde et les conduit à l'invoquer en certaine [con]fiance, toutefois qu'elle a cela de propre et de particulier de contracter sous condition¹⁷.

Or aussitôt scellée, l'alliance est chaque fois trahie et, s'il est impossible de la vivre, il faut donner raison à Luther : la Loi a toujours une fonction dénonciatrice :

Que ce point donc demeure résolu que la Loi n'a pas seulement été donnée aux hommes pour leur montrer ce qu'ils ont à faire, afin qu'ayant connu leur devoir ils s'en acquittent, mais qu'elle leur a été donnée pour les redarguer [convaincre] de leur iniquité, afin qu'ils se connaissent être gens damnés et perdus, comme s'ils contemplaient en un miroir la juste vengeance de Dieu pour les ruiner et occire. [...] Etant dépouillés de cette opinion aveugle de leur propre justice dont ils s'enorgueillissaient, ils commencent de chercher en Jésus-Christ (ce qu'ils cuidaient [i.e. pensaient] être en eux, à savoir de plaire à Dieu) par sa bonté gratuite, lequel ils pensaient apaiser par le mérite de leurs œuvres¹⁸.

Pour Luther en effet, si la Loi a bien un usage politique, celui de fixer un ordre de coercition par le glaive, son *seul* usage théologique est de montrer à chacun combien il est loin de faire la volonté de Dieu. La Loi est là pour dénoncer (ἐλέγχειν) l'illusion d'être juste (*usus elenchticus*)¹⁹.

Pour les deux réformateurs, la Loi est ainsi une pierre d'attente pour l'annonce de l'Évangile qui vient couper court à l'insolence de la raison et à la prétention constante d'une autojustification par la volonté et l'action. Le propre de la nouvelle alliance est d'affirmer l'inconditionnalité de la grâce²⁰.

Ni l'un, ni l'autre ne disqualifie pourtant les œuvres. Tous deux les voient à la fois secondes et nécessaires pour attester la reconnaissance du salut gratuit. Weber n'a d'ailleurs pas assez relevé que c'est là sans doute la motivation première des protestants à

¹⁷ Calvin, *Commentaires de M. Jean Calvin sur les cinq livres de Moïse*, Genève, François Estienne, 1564, [Com. Moïse], (harmonie), p. 116.

¹⁸ *Ibid.*, (harmonie), p. 456.

¹⁹ Luther, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, in *Œuvres*, trad. René-H. Esnault, Labor et Fides, 1969, t. 15, p. 160-161.

²⁰ Calvin, *Inst.* II, XVI, 3.

agir. Cela était vrai des luthériens et davantage encore des réformés. Là où la *Confession d'Augsbourg* liait l'Église à deux « marques » – la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements – Calvin en ajoute une troisième : la Parole de Dieu doit être non seulement prêchée, mais « écoutée »²¹, c'est-à-dire mise en pratique individuellement et communautairement²². « Puisque nous sommes délivrés de notre misère sans aucun mérite de notre part par la grâce de Christ, pourquoi devons-nous faire de bonnes œuvres ? » demande le *Catéchisme de Heidelberg*, le grand catéchisme réformé de langue allemande (1563). Et de répondre :

Parce que Christ, après nous avoir rachetés par son sang, nous renouvelle aussi par son Saint-Esprit à son image, pour que nous nous montrions reconnaissants envers Dieu pour ses bienfaits par toute notre vie et en outre que nous le glorifions [...]²³.

Weber se trompe lorsqu'il prête à Calvin la devise d'Ignace : *ad majorem Dei gloriam*²⁴. Pour Ignace en effet, l'action du chrétien orientée vers la gloire de Dieu contribue à son salut²⁵. Le *solī Deo gloria* de Calvin fait bien de la gloire de Dieu la ligne d'action de la vie du chrétien, mais sur le fond d'un salut préalablement tenu pour gratuit et certain.

2) Loi et Évangile

En quoi alors le système théologique de Calvin serait-il alors plus rationnel que celui de Luther ? Ce n'est ni par la portée non salvifique de l'œuvre, ni par la nécessité des œuvres, ni par l'indispensable inspiration de l'Esprit, mais par le fait que Calvin rapporte l'œuvre à la Loi, qui demeure l'expression de la volonté divine ; l'œuvre étant alors active et volontaire et pas simplement passive.

²¹ *Ibid.* IV, 1, 9. C'est nous qui soulignons.

²² Voir ce qu'en dit, par exemple, la *Confession de la Rochelle* (1559), le grand texte symbolique des réformés français à l'art. 27.

²³ Le *Catéchisme de Heidelberg* est l'un des grands textes symboliques réformés. Il a été rédigé du vivant de Calvin en 1563 à la demande de l'électeur palatin Frédéric III. *Catéchisme de Heidelberg*, trad. Jean Cadier, Dieulefit, Nouvelle Société d'éditions de Toulouse 1944, Question 86.

²⁴ Weber M., *L'éthique protestante*, op. cit., p. 114 ; p. 134.

²⁵ « L'homme est créé pour louer et servir Dieu et par là sauver son âme » (I. de Loyola, *Exercices spirituels*, principe et fondement.)

Luther avait certes commenté le Décalogue à l'attention des chrétiens, mais l'essentiel pour lui n'était pas là. Il s'agissait d'abord de s'unir au Christ et de trouver en lui une « source jaillissante et débordante de grâce et de vie »²⁶, qu'il suffisait de laisser s'écouler à travers soi pour être le « canal du flot d'amour qui vient de Dieu »²⁷. Alors « l'amour jaillissant, coulerait de l'intérieur du cœur, comme un frais ruisseau »²⁸, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à la Loi ou même à la volonté humaine²⁹.

Pour Calvin, la sanctification est bien l'œuvre de l'Esprit par une seconde grâce³⁰, et c'est dans l'Esprit que le croyant « puise la vraie sainteté, justice et droiture, comme de la fontaine de tous biens »³¹. La sanctification est ainsi marquée par une certaine *passivité*. Mais cela ne se fait pas à l'insu du croyant comme s'il n'était qu'un canal de la grâce. Dire que le croyant reçoit de Dieu l'« affection d'esprit » de lui laisser le gouvernement spirituel de son cœur³² signifie, selon l'anthropologie biblique, qu'il doit lui soumettre sa volonté. Cette volonté, Dieu doit d'abord la régénérer ou la vivifier, car c'est elle qui fait de l'humain l'image de Dieu³³. À mesure qu'il est pourvu d'un nouvel entendement³⁴, par lequel il distingue le juste de l'injuste, et d'une nouvelle volonté, par laquelle il choisit de s'y appliquer, c'est bien au fidèle de s'engager par son action³⁵, et plus il « persévère »³⁶, plus il reçoit de secours divin³⁷. L'horizon de la vie chrétienne est ainsi de *vouloir* comme Dieu *veut* et la « vraie et souveraine perfection de dignité »³⁸, d'ordonner toutes les parties de l'âme pour disposer les sens à se ranger à la droite raison³⁹.

²⁶ Luther, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, op. cit., p. 63.

²⁷ Cité par Anders Nygren, *Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. fr. Pierre Jundt, Paris, Aubier, 1944, t. 3, p. 307.

²⁸ *Ibid.*, p. 303.

²⁹ *Ibid.*, p. 299-300.

³⁰ Calvin, *Inst.* II, VII, 2.

³¹ *Ibid.*

³² Calvin, *Leçons et expositions familières sur les douze petits Prophètes*, Genève, Nicolas Barbier et Thomas Courteau, 1565, [*Leç. proph.*] p. 841.

³³ Calvin, *Inst.* III, III, 9.

³⁴ *Ibid.*, III, III, 6.

³⁵ *Ibid.*, I, XV, 7; III, III, 5.

³⁶ Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Paris, C. Meyrueis, 1854-1855, [*Com. N.T.*], t. 3, p. 204.

³⁷ Calvin, *Inst.* II, VIII, 42.

³⁸ *Ibid.*, II, XII, 6.

³⁹ Calvin, *Com. Moïse*, p. 36.

Le but de notre régénération est qu'on aperçoive en notre vie une mélodie et accord [*symmetria et consensus*] entre la justice de Dieu et notre obéissance, et que par ce moyen nous ratifions l'adoption, par laquelle Dieu nous a acceptés pour ses enfants⁴⁰.

Ce n'est certes là qu'un idéal, jamais totalement atteint, mais qui dessine le sens même de la vie chrétienne.

Quant à la Loi, elle n'est pas seulement une doctrine extérieure, valable pour le politique ou pour convaincre le chrétien de son imperfection, mais elle est l'expression éternelle et spirituelle de la volonté divine. Au contraire de ce que disent les luthériens, elle « n'est pas seulement donnée pour tenir les hommes en bride et bailler la règle de bien vivre quant à ce qui concerne seulement les devoirs extérieurs, mais pour gouverner leurs esprits devant Dieu et les anges »⁴¹ :

Aucuns [certains] ignorants [...] mettent témérairement Moïse en général et sans exception [hors de propos], et veulent que les deux tables de la Loi soient là laissées, pource qu'ils ne pensent point que ce soit chose convenable aux chrétiens de s'arrêter à une doctrine laquelle contient en soi administration de mort. Cette opinion doit être loin de nous [...]. Et de fait, si nul ne peut nier qu'en la Loi il n'y ait comme une image entière de parfaite justice, ou il faudra dire que nous ne devons avoir nulle règle de bien vivre ou qu'il nous faut tenir à icelle, car il n'y a point plusieurs règles de bien vivre, mais une seule, qui est perpétuelle et immuable⁴².

Loin alors de rendre la Loi caduque, la nouvelle alliance est la réponse à l'attente des prophètes : non que Dieu *change* sa Loi, mais qu'il *l'écrive* sur le cœur (Jr 31, 31-34), c'est-à-dire la volonté. Quant à Ezéchiel, il est plus précis encore, lorsqu'il évoque une substitution du cœur, de cœur de pierre en cœur de chair (Ez 36, 24-27)⁴³ :

Il ne faut point donc que nous ayons ni papier ni parchemin, il ne faut point que nous ayons les oreilles battues pour nous attirer à Dieu par force, mais quand Dieu nous instruit ainsi par son saint Esprit, il forme quand et quand

⁴⁰ Calvin, *Inst.* III, VI, 1.

⁴¹ Calvin, *Leç. proph.*, p. 841.

⁴² Calvin, *Inst.* II, VII, 13.

⁴³ Calvin, *Com. N.T.*, t. 3, p. 39-40.

[en même temps] nos cœurs en son obéissance, comme il est écrit aux prophètes, tant en Jérémie qu'en Ezéchiel, où notre Seigneur dit que Dieu engravera sa Loi en nos entrailles, qu'elle ne sera pas seulement écrite devant nos yeux, mais nous l'aurons là-dedans, en sorte que notre vie s'y conformera sans qu'on nous y pousse ni qu'on nous y contraigne⁴⁴.

L'Esprit ne se contente donc pas de restaurer l'image de Dieu en l'homme et de renouveler les facultés humaines, il enracine la « doctrine » de la Loi dans les cœurs⁴⁵, permettant à son peuple d'« établir et ratifier à jamais l'alliance qu'il avait faite dès le commencement avec les siens »⁴⁶. Indépendante de la question du salut, la Loi n'a donc pas disparu et « Christ a pensé à rien moins qu'à changer ou innover quelque chose des commandements de la Loi »⁴⁷. Bien entendu, il ne s'agit plus de suivre les « lois cérémonielles » et « judiciaires » du Pentateuque, abrogées désormais, mais la « loi morale », reçue par Moïse comme prophète, et non comme législateur⁴⁸. Le « sommaire » du Nouveau Testament (Mt 22, 35-40), qui commande d'aimer Dieu et le prochain, n'est-il pas la reprise des deux tables du Décalogue ? Et quant à Paul, même s'il est parfois « un peu rude », il n'enseigne que « vraie théologie », lorsqu'il invite à voir l'accomplissement de la Loi dans la foi et dans l'amour⁴⁹. Ainsi, Moïse, Jésus et Paul « s'accordent très bien en la substance de la doctrine »⁵⁰ et « ceux qui pensent que ce que Moïse en a écrit est comme inutile se trompent trop lourdement, et ceux qui le méprisent comme superflu sont aussi à condamner comme trop délicats »⁵¹.

Pour Calvin, l'intériorisation de la Loi par la régénération du cœur ne rend pas pour autant sa lettre superflue, car c'est par elle que le fidèle non seulement se corrige, mais qu'il apprend de manière intime à comprendre le sens de la volonté divine⁵² :

⁴⁴ Calvin, *Sermons sur la première épître à Timothée*, in *Calvini Opera quae supersunt Omnia*, éd. G. Baum, E. Cunitz et E. Reuss, Braunschweig et Berlin, Schwetschke & Filium, 1863-1900 [CO], t. 53, p. 55.

⁴⁵ Calvin, *Inst.* III, XXIV, 8.

⁴⁶ Calvin, *Com. N.T.*, t. 1, p. 156.

⁴⁷ *Ibid.*, t. 1, p. 159.

⁴⁸ Calvin, *S'il est licite de faire des images pour représenter Dieu*, CO, t. 10, col. 200.

⁴⁹ Calvin, *Sermons sur la première épître à Timothée*, CO, t. 53, col. 54.

⁵⁰ Calvin, *Com. Moïse* (harmonie), p. 456.

⁵¹ *Ibid.*, p. 457.

⁵² Calvin, *Inst.* II, VII, 12.

Quand Dieu engrave sa Loi au-dedans [dans les cœurs], la doctrine extérieure profite quant et quant [en même temps], pour ce qu'il gouverne tellement ses enfants par l'Esprit dont il les régénère, qu'il veut cependant les rendre attentifs et dociles à sa voix et à la doctrine qui leur est prêchée⁵³.

Calvin introduit alors un troisième usage à la Loi – distinct de l'usage politique et de l'usage dénonciateur qu'il avait repris de Luther. C'est cet usage qui rapproche Calvin du judaïsme prophétique et c'est lui que combattront les luthériens. Weber le voit bien :

Pour les fidèles précisément, la Loi était donnée comme la norme idéale, jamais totalement possible à atteindre, mais valide cependant, tandis que Luther à l'inverse, avait, dès l'origine, célébré la liberté face à la servitude de la Loi comme un privilège divin des fidèles⁵⁴.

Ainsi, la *Formule de Concorde* (1577), le dernier grand texte symbolique luthérien, voit en Moïse, le docteur de la Loi, le contre modèle du Christ dont l'*unique* parole est la bonne nouvelle⁵⁵. Citant alors un théologien catholique, Johann Adam Möhler, Weber peut alors caractériser les fronts :

Les réformés pensent à la Loi comme à une norme idéale, tandis qu'elle accable le luthérien, pour qui elle est une norme inaccessible [...]. Les réformés reprochaient aux luthériens de ressentir « une véritable horreur à l'idée de devenir saints » (Möhler), les luthériens reprochaient aux réformés leur « soumission servile à la Loi » et leur orgueil⁵⁶.

Pour Weber, cela ne fait aucun doute, il faut donner raison à Luther et opposer la liberté à la Loi⁵⁷. Calvin n'appartient pas aux « plus actifs et plus passionnés des grands hommes de prière », tels que Luther et Augustin, qui ont été animés par la conviction intime de devoir tout « à l'efficacité exclusive d'une puissance objective » et laissaient de côté toute valeur personnelle⁵⁸. Ce que Weber vante en Luther est le don immédiat de la grâce, sans

⁵³ Calvin, *Com. Moïse*, p. 456.

⁵⁴ Weber M., *L'éthique protestante, op. cit.*, p. 143.

⁵⁵ *La Formule de Concorde*, trad. A. Jundt, Paris, Ed. Je sers, 1948, p. 33.

⁵⁶ Weber M., *L'éthique protestante, op. cit.*, note 97, p. 183.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 102.

« coopération » d'aucune sorte par la volonté humaine⁵⁹. Or il y a bien chez Calvin une certaine forme de coopération à la grâce. Weber tait cependant en quoi cette coopération n'est pas celle des catholiques et que ce qui est mis du côté de l'homme n'est pas *sa rationalité*, mais son obéissance au saint Esprit :

Quant à ce qu'ils [les catholiques] disent, qu'après avoir donné lieu à la première grâce, nous coopérons avec Dieu: je réponds : s'ils entendent qu'après avoir été réduits par la vertu de Dieu en obéissance de justice, nous suivons volontairement la conduite de sa grâce, je leur confesse. Car il est très-certain que là où règne la grâce de Dieu, il y a une telle promptitude d'obtempérer. Mais d'où est-ce que cela vient, sinon d'autant que l'Esprit de Dieu étant conforme à soi-même, nourrit et confirme en nous l'affection d'obéissance, laquelle il a engendrée dès le commencement ? Au contraire, s'ils veulent dire que l'homme a cela de sa propre vertu, qu'il coopère avec la grâce de Dieu: je dis que c'est une erreur pestilente⁶⁰.

Weber a ainsi raison de caractériser la différence entre Luther et Calvin par le fait que l'un fait du fidèle un « vaisseau » de la grâce, tandis que l'autre le voit comme un instrument. Mais pourquoi prétendre que pour Calvin « la pénétration réelle du divin en l'âme humaine était exclue du fait de la transcendance absolue de Dieu » alors même que celui-ci écrit exactement l'opposé⁶¹ ?

Cette transformation, que S. Paul appelle rénovation d'entendement (Ep. 4, 23) a été ignorée de tous les philosophes, bien qu'elle soit la première entrée dans la vie. Car ils enseignent que la seule raison doit régir et modérer l'homme et pensent qu'on la doit seule écouter et suivre : aussi ils lui défèrent le gouvernement de la vie. Au contraire la philosophie chrétienne veut qu'elle cède et qu'elle se retire pour donner lieu au Saint-Esprit et être domptée sous sa conduite, pour que l'homme ne vive plus de soi, mais ait en soi et souffre Christ vivant et régnant (Gal 2, 20)⁶².

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ J. Calvin, *Inst.* II, III, 11.

⁶¹ M. Weber, *L'éthique protestante*, p. 124-125.

⁶² Calvin, *Inst.* III, VII, 1.

Weber voit juste lorsqu'il écrit qu'il n'existait plus désormais de moyen magique de faire descendre la grâce divine sur le sujet, mais il est faux d'en conclure que celui-ci était désormais privé de tout autre moyen⁶³. Pour Luther comme pour Calvin, ce moyen était le Christ, seul médiateur entre Dieu et les humains. On ne peut nier que Calvin laisse davantage de place à la volonté que Luther, mais pourquoi lui prêter cette froide rationalité affranchie de la mystique des luthériens⁶⁴, alors même que Calvin fait de *l'union mystique* au Christ le sommet de la vie chrétienne⁶⁵ ?

Parce qu'il occulte ces aspects, Weber ne voit alors dans l'éthique de Calvin que la soumission à une règle formelle dégagée de tout sentiment humain. « L'«humanité» des relations avec le «prochain» – écrit Weber – a pour ainsi dire déperé »⁶⁶. Or que demande la Loi, sinon la justice, l'humanité et la libéralité, à mesure que la règle d'or est entendue par le fidèle de manière positive ? la Loi en effet commence par commander de ne pas faire à l'autre ce qu'on ne voudrait pas qu'il nous soit fait, mais s'identifiant à l'autre, le chrétien comprend qu'il ne lui suffit pas de s'abstenir de lui faire du mal, mais qu'il doit l'aimer et rechercher son bien :

C'est une chose vulgaire que quand on condamne les vices on recommande les vertus. Mais nous demandons quelque chose davantage que les hommes n'entendent communément en confessant cela. Car par la vertu contraire au vice, ils entendent seulement s'abstenir de vice, mais nous passons outre, à savoir en exposant que c'est faire le contraire du mal. Ce qui s'entendra mieux par exemple. Car en ce précepte *Tu ne tueras point*, le sens commun des hommes ne considère autre chose sinon qu'il faut s'abstenir de tout outrage et de toute cupidité de nuire, mais je dis qu'il y faut entendre plus, à savoir qu'il faut que nous aidions à conserver la vie de notre prochain par tous les moyens qu'il nous sera possible. Et afin qu'il ne semble que je parle sans raison, je veux approuver mon dire : Le Seigneur nous défend de blesser et outrager notre prochain, parce qu'il veut que sa vie nous soit chère et précieuse, il requiert donc

⁶³ Weber M., *L'éthique protestante*, p. 107.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁵ « Coniunctio igitur illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur: ut Christus noster noster factus donorum quibus praeditus est nos faciat consortes. » Calvin, *Inst.* III, XI, 10.

⁶⁶ Weber M., *L'éthique protestante*, p. 115, note 36.

semblablement les offices de charité, par lesquels elle peut être conservée⁶⁷.

Lorsque Weber prétend que « le Dieu du calvinisme réclame des siens non pas des “bonnes œuvres” particulières, mais une sainteté par les œuvres érigée en *système* »⁶⁸, il en force volontairement le trait jusqu’à la caricature.

3) La prédestination

Ne doit-on pas cependant au moins donner raison à Weber sur le point particulier de la double prédestination ? Celle-ci ne repose-t-elle pas entièrement sur un raisonnement *logique* : si ceux qui sont sauvés ne le sont que par grâce et que Dieu sépare à la fin des temps les brebis des boucs (Mt 25), n’est-ce pas parce que Dieu l’a *voulu* ? Son jugement ne peut en effet être conditionné par des actes humains et les élus eux-mêmes n’ont rien à mettre à leur crédit. Dieu paraît ainsi jouer deux personnages : appelant d’un côté à la repentance, de l’autre ne la donnant qu’au petit nombre de ceux qu’il avait prédestinés au salut. Certes Dieu se montrait juste en condamnant les pécheurs, mais il serait aussi miséricordieux envers ceux qu’il pardonnerait⁶⁹. Ne fallait-il pas alors s’en tenir le jugement de Dieu « incompréhensible » à la raison humaine⁷⁰ ? C’est bien ainsi que Calvin s’exprime d’abord :

Nonobstant qu’il semble que Dieu veuille renverser tout ordre de justice en ses œuvres, néanmoins qu’il faut que nous soyons toujours retenus de cette bride qu’il est juste et ce que nous trouvons ce qu’il fait si mauvais ne procède que de notre erreur et ignorance. [...] Pour ce que nous ne pouvons comprendre un si haut mystère [l’élection éternelle], nous grondons. Or quant aux fidèles, ils ne sont pas sans doutes et perplexités qui les troublent, mais ils se retiennent tout soudain, mais les autres hommes outreuidés passent outre à « *Je ne le puis comprendre, Je ne l’entends pas, et pourtant [par conséquent] Dieu est injuste* »⁷¹.

⁶⁷ Calvin, *Inst.* II, VIII, 9.

⁶⁸ Weber M., *L’éthique protestante, op. cit.*, p. 133.

⁶⁹ Calvin, *Leçons ou commentaires et expositions sur les vingt premiers chapitres des révélations du Prophète Ezéchiël*, 1565, p. 175.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

Le problème est que Calvin finit malgré tout par affirmer que Dieu paraît avoir « destiné à perdition éternelle tous les réprouvés et qu'il veut qu'ils soient damnés »⁷².

Comme l'Écriture le montre clairement, nous disons donc que Dieu a une fois pour toutes arrêté en son dessein éternel et immuable qui il voulait sauver et qui il vouait à la perdition. Nous disons que ce dessein en ce qui concerne les élus, est fondé sur sa miséricorde, indépendamment de tout mérite humain ; qu'au contraire, pour ceux qu'il voue à la condamnation, la porte de la vie est close, et que cela se fait par son jugement secret et incompréhensible, et cependant juste et équitable⁷³.

On sait là le point d'appui de l'interprétation de Weber. Alors même que l'idée de la prédestination aurait été commune à l'ensemble des réformateurs, le *decretum horribile* aurait cessé d'être *vécu* comme il l'était chez Luther, mais il aurait été *pensé*, prenant une place de plus en plus importante à mesure que le système de pensée de Calvin se serait structuré⁷⁴. On sait que Weber voit dans cette « inhumanité pathétique » une trahison de l'Évangile⁷⁵ :

Le « Père qui est au cieux » du Nouveau Testament, que les hommes peuvent comprendre, qui se réjouit du retour du pécheur, comme le fait la femme qui retrouve la drachme perdue, est devenu un être transcendant, soustrait à toute compréhension humaine [...]⁷⁶.

En faisant de la double prédestination la « pierre angulaire » de la doctrine de Calvin⁷⁷, Weber lui donne pourtant une place qu'elle n'a pas, mais surtout passe sous silence sa *fonction*. Loin en effet d'être le résultat d'un raisonnement abstrait implacable, la prédestination se présente d'abord comme une élaboration rationnelle destinée à répondre aux impasses de l'expérience. À ceux qui traversaient la persécution et la souffrance, il s'agissait de dire qu'ils étaient solidement tenus dans la main de Dieu qui les conduisait et les

⁷² Calvin, *Leçons ou commentaires et expositions sur les vingt premiers chapitres des révélations du Prophète Ezéchiel*, 1565, p. 175.

⁷³ Calvin, *Inst*, III, XXI, 7.

⁷⁴ Weber M., *L'éthique protestante, op. cit.*, p. 103.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 146.

protégeait. Quant à ceux qui étaient traversés par le doute, elle leur rappelait que la conscience n'était pas l'instance qui statuait de leur salut. En ce sens, la prédestination répète ce que Luther avait dit depuis longtemps de la justification par la foi, coupant court aux tourments de la conscience⁷⁸. Weber aurait dû le voir, lui qui ne se limite pas au trajet des élaborations rationnelles vers leurs conséquences psychologiques, mais note que le mouvement inverse est également vrai, au risque d'ailleurs que l'expérience religieuse perde de son contenu lorsqu'elle est formulée rationnellement⁷⁹. Quant aux conséquences psychologiques de la prédestination, on ne peut manquer de s'étonner que le chrétien du 16^e siècle la voie comme une doctrine consolante :

Cette doctrine non seulement est utile, mais aussi douce et savoureuse au fruit qui en revient. Jamais nous ne serons clairement persuadés comme il est requis que la source de notre salut soit la miséricorde gratuite de Dieu, jusqu'à ce que son élection éternelle nous soit quand et quand [en même temps] liquide, [...] ⁸⁰.

Il est vrai que dès lors que la volonté divine n'était pas accessible à l'entendement humain, elle ne laissait au croyant que la foi et la confiance sans signe sensible. Il était alors tentant de rechercher des « signes » pour s'attester à soi-même qu'on était bien destiné au salut. Le fidèle y était d'ailleurs ouvertement encouragé. Saint Augustin n'avait-il pas déjà défini la grâce par trois termes : entendre l'Évangile, y croire et persévérer dans la foi ? Il pouvait donc sembler que non seulement l'*appel* mais la *sanctification* était bien un critère subjectif de l'élection. La suite du passage de l'*Institution* sur la prédestination donne ainsi certainement raison à Weber :

Nous affirmons au surplus que l'appel qu'entendent les élus est une preuve de leur élection et que la sanctification en est un autre témoignage, jusqu'au jour où ils entreront dans la gloire, dans laquelle leur élection trouvera son accomplissement. De même que le Seigneur marque ceux qu'il a élus en les appelant et en les justifiant. Il montre, à l'inverse, quel jugement est préparé aux réprouvés en les privant de la connaissance de sa parole et de la sanctification de son

⁷⁸ Luther, *Des bonnes œuvres* (1520), in *Œuvres*, t. 1, Genève, Labor, 1957, p. 213-214.

⁷⁹ Weber M., *L'éthique protestante*, *op. cit.*, note 68, p. 129.

⁸⁰ Calvin, *Inst.* III, XXI, 1.

Esprit⁸¹.

Dans le même sens, le *Catéchisme de Heidelberg* lie la nécessité des œuvres à la confirmation subjective de l'élection, « pour que nous aussi nous soyons assurés de notre foi par les fruits qu'elle porte »⁸².

Bien que Weber commence par dire que Calvin se contente du décret de Dieu et de la confiance persévérante en Christ, rien ne distinguant en cette vie, extérieurement, les chrétiens des réprouvés⁸³, il a raison de donner un peu plus loin aux œuvres la valeur de signes :

Autant les bonnes œuvres sont impropres à servir de moyens pour acquérir la béatitude – car l'élus aussi reste une créature et tout ce qu'il fait reste infiniment en deçà des exigences de Dieu – autant elles sont indispensables comme *signes* de l'élection⁸⁴.

Une note, renvoyant à la *Confession helvétique postérieure* (1566), la grande confession de foi réformée suisse, précise alors que les fidèles ne s'estiment « nullement être sauvés par bonnes œuvres, ni qu'elles soient tellement nécessaires à salut que nul homme n'ait jamais été sauvé sans elles »⁸⁵. Pour Weber, cela signifie que les œuvres, incapables de sauver, étaient jugées néanmoins nécessaires pour *se convaincre* de la certitude de son salut⁸⁶. Il voit alors dans l'idée de « confirmation » le ressort psychologique qui a conduit à l'activisme⁸⁷ et souscrit ainsi à la critique luthérienne qui accuse les réformés de réintroduire ainsi une « sainteté par les œuvres »⁸⁸ qui les auraient rapprochés des catholiques.

Or ici encore Weber passe alors sous silence que la sanctification était, pour Calvin même, *irréalisable*. Appelé, le fidèle ne pouvait jamais qu'être en deçà de l'appel, « loin de

⁸¹ *Ibid*, III, XXI, 7.

⁸² *Catéchisme de Heidelberg*, Question 86. Voir dans le même sens la longue citation de Bèze à la note 54 (Weber M., *L'éthique protestante*, *op. cit.*, p. 125)

⁸³ Weber M., *L'éthique protestante*, *op. cit.*, p. 118-119.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 124-125.

⁸⁵ *Ibid.*, note 63, p. 128. Cf. *La confession helvétique postérieure, traduction française de 1566*, J. Courvoisier éd., Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1944, p. 9.

⁸⁶ Weber M., *L'éthique protestante*, *op. cit.*, p. 128.

⁸⁷ *Ibid.*, note 68, p. 129.

⁸⁸ *Ibid.*

cette perfection » qui est attendue de lui⁸⁹. Nul ne pouvait en effet vivre l'ensemble des commandements de la Loi, à chaque instant de sa vie, dans la radicalité qui était attendue de lui. Devant Dieu « même les étoiles ne sont pas pures »⁹⁰ et nul ne peut se prévaloir de sa vertu ou de sa sainteté pour dire qu'il est élu. Au jour du jugement, chacun se trouvera exactement dans la même situation qu'au moment de la justification. Sa vie apparaîtra au grand jour et sera évaluée à l'aune de la Loi, mais jugé selon la rigueur de la Loi, chacun s'apercevra qu'il n'aura rien à mettre à son crédit, ayant trahi tous ses engagements. L'élection, dans la justification comme au moment du jugement final, ne pourra alors être que gratuite, laissée à la seule initiative de Dieu et à sa bonté :

Ce n'est pas donc pour une fois que le Seigneur nous impute à justice la rémission gratuite de nos péchés, comme aucuns follement pensent, afin qu'ayant impétré une fois pardon de notre mauvaise vie, nous cherchions après justice en la Loi, vu qu'en ce faisant il ne ferait que se moquer de nous, en nous abusant d'une vaine espérance⁹¹.

Et Calvin de conclure : « Cela même est un don gratuit que Dieu fait cet honneur aux œuvres, lesquelles il nous a données gratuitement, qu'il leur promet un loyer non dû⁹². » Autrement dit, le croyant doit tout faire, *comme si* son salut dépendait de ses œuvres, tout en sachant qu'en réalité elles ne valent rien.

4) L'impénitence

Davantage que la prédestination et même que la nécessité de la reconnaissance, Weber aurait pu mettre en avant d'autres motifs qui permettraient de comprendre la motivation propre des réformés à agir dans le monde.

Un autre aspect en effet aurait dû alerter Weber : on devait en effet tenir pour « impénitents », ceux qui, ayant entendu la parole de grâce, n'en avaient pas *suffisamment* tiré les conséquences par leur manière de vivre, et l'on ajoutait que bien qu'on ne puisse pas savoir *en général* qui était ou non prédestiné, il était néanmoins certain que les impénitents ne l'étaient pas. À la question posée par le *Catéchisme de Heidelberg* (1563), « Ne

⁸⁹ Calvin, *Com. N.T.*, t. 3, p. 744-745.

⁹⁰ Calvin, *Inst.* III, XIV, 9.

⁹¹ *Ibid.*, III, XIV, 10.

⁹² Calvin, *Com. N.T.*, t. 3, p. 744-745.

peuvent-ils alors être sauvés, ceux qui ne se convertissent pas à Dieu, mais persistent dans leur conduite ingrate et impénitente ? », il est répondu : « En aucune manière, car l'Écriture dit : "aucun débauché, idolâtre, adultère, voleur, accapareur, ivrogne, calomniateur, escroc, ou autre semblable n'héritera le Royaume de Dieu" »⁹³.

Le catéchisme était appris par cœur par tous les fidèles et avait beaucoup plus de portée pratique que les écrits spéculatifs des théologiens sur la prédestination. Il ne pouvait ici que susciter la perplexité. Même si l'on agissait par reconnaissance, comment pouvait-on être *certain* qu'on en avait fait assez et se libérer de l'angoisse latente d'avoir été ingrat ou inconséquent ? Devant sa conscience, le réformé était alors seul juge, mais juge impitoyable, de sa propre action.

Le luthéranisme même n'a pas été exempt de cette difficulté. Weber note, à juste titre, que Melancthon, le bras droit et successeur de Luther, partageait une vue très proche des réformés sur ce point⁹⁴. Ce n'était pas là pourtant, aux yeux de Weber, le « luthéranisme authentique »⁹⁵ et les luthériens ont finalement condamné cette conception de la pénitence, ce qu'ils n'ont pas fait – notons-le – pour la prédestination :

Nous croyons, enseignons et confessons, dit la *Formule de Concorde*, que l'Évangile n'est pas une prédication de la pénitence, mais proprement et exclusivement une bonne nouvelle, une consolation. Loin de condamner et d'effrayer, il rassure les consciences terrifiées par la Loi, leur fait voir uniquement le mérite du Christ et les relève par la douce prédication de la grâce et de la faveur de Dieu, obtenue par le mérite du Christ. [...] Nous rejetons comme fausse et pernicieuse, la doctrine d'après laquelle l'Évangile proprement dit serait une prédication de la pénitence, condamnant les péchés, et non pas, exclusivement, la prédication de la grâce. Cette doctrine fait de l'Évangile une loi, obscurcit le mérite du Christ et l'Écriture sainte, enlève aux chrétiens leur véritable réconfort et rouvre la porte aux erreurs du papisme⁹⁶.

⁹³ *Catéchisme de Heidelberg*, Question 87.

⁹⁴ Weber M., *L'éthique protestante*, *op. cit.*, p. 148, note 106.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ La *Formule de Concorde*, p. 33 ; cf. Luther, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, p. 24.

Une dernière raison pouvait rendre compte de la motivation des réformés⁹⁷. Weber ne fait que l'esquisser lorsqu'il note :

La vie du saint était exclusivement tournée vers un but transcendant : la béatitude, mais précisément *pour cette raison*, elle était rationalisée dans son déroulement ici-bas et entièrement dominée par un point de vue exclusif : accroître la gloire de Dieu sur la terre⁹⁸.

L'explication est paradoxale, mais sans doute bien réelle. En un sens, la théologie de Calvin n'était pas *trop peu* mystique, elle l'était *trop*, réclamant du fidèle qu'en suivant la « discipline de la croix » il se détachât de la terre pour se tourner vers le ciel. Mais l'insistance sur la transcendance et la distance qui sépare le ciel de la terre avait pu avoir eu pour effet de rejeter le fidèle vers le monde. Calvin lui-même ne le suggère-t-il pas dans le *Traicté très excellent de la vie chrestienne de l'Institution*⁹⁹ ? À son sommet, le fidèle n'a d'autre « consolation » que d'être rendu conforme au Christ¹⁰⁰, comprenant qu'il devra traverser la souffrance et le martyre pour être uni à lui¹⁰¹. Mais alors même ce point atteint, Calvin complète son traité par un ultime chapitre sur l'usage légitime des biens. Pourquoi ? Parce qu'à côté de la voie christique radicale une autre voie plus modeste, mais plus praticable, devait être possible, balisée par cinq « règles générales »¹⁰² :

- La première consiste à reconnaître Dieu comme l'auteur de nos biens et à lui en rendre grâces¹⁰³.
- La seconde recommande une vie sobre, où sont « retranchés toute superfluité et vain appareil d'abondance »¹⁰⁴.

⁹⁷ Cf. Dermange F., « Les paradoxes de l'imitation de Dieu : de Calvin à Weber », in G. Waterlot (éd.), *Imiter Dieu* (à paraître).

⁹⁸ Weber M., *L'éthique protestante, op. cit.*, p. 134.

⁹⁹ Longtemps placé en conclusion de *l'Institution* (ch. XV11. de l'éd. de 1541 et le ch. XXI. des éd. de 1545 et suivantes), le « Traité de la vie chrétienne » est finalement placé par Calvin au livre III, ch. VI-X dans la dernière édition (1559).

¹⁰⁰ *Inst.* III, VIII, 7.

¹⁰¹ *Ibid.*, III, VIII, 1.

¹⁰² *Ibid.*, III, X, 1.

¹⁰³ *Ibid.*, III, X, 3 ; Calvin avait évoqué, comme en incise, ce thème au chapitre précédent III, IX, 3.

¹⁰⁴ *Ibid.*, III, X, 4.

- La troisième invite à « se tenir modérément en abondance, et en bonne patience en pauvreté »¹⁰⁵.
- La quatrième règle¹⁰⁶ reprend la parabole des talents (Lc 16, 2), où compte moins ce qu'on a reçu que ce qu'on en a fait, et même si le texte reste lu comme une parabole, rien n'interdit de l'appliquer aussi aux biens, à condition de voir que le critère de l'investissement n'est autre que la charité¹⁰⁷.
- Enfin, Calvin appelle chacun à servir sa vocation, à « tenir le droit chemin et s'acquitter de son office », quel que soit son « état et manière de vivre », sans être porté à faire autre chose par « ambition et cupidité » et sans « voltiger » ailleurs¹⁰⁸.

On reconnaîtra sans peine dans ces cinq règles les traits principaux par lesquels Weber caractérise l'éthique protestante : l'ascétisme *intramondain* érigé en règle, la recherche d'un dynamisme référé à la parabole des talents, la valorisation de la vie ordinaire, l'idée enfin que si la vocation est la meilleure manière d'attester sa foi dans la pratique.

Cette voie plus humble pouvait prétendre au moins inscrire l'action humaine dans le dessein de la Providence pour les humains. Ceux qui choisissaient de « s'entretenir en distribuant de leurs dons l'un à l'autre »¹⁰⁹, imitaient la providence divine, qui cherche le bien de tous en « faisant lever son soleil sur les méchants et sur les bons » (Mt 5, 45).

Conclusion : Quelle modernité ?

Par-delà les critiques que nous avons faites à Weber et les pistes qu'il aurait pu emprunter à l'appui de sa thèse, nous espérons avoir mieux fait voir quel sens il convient de donner au « caractère rationnel de l'ascèse » et à la motivation à agir des réformés. Cette analyse ne remet pas en cause ce que nous tenons comme la thèse centrale de *L'Éthique protestante*, à savoir l'émergence dans la modernité d'une rationalité à la fois émancipatrice et aliénante.

¹⁰⁵ *Ibid.*, III, X, 5.

¹⁰⁶ La troisième si l'on considère que les deux précédentes n'en forment qu'une seule.

¹⁰⁷ *Ibid.*, III, X, 5.

¹⁰⁸ *Ibid.*, III, X, 6.

¹⁰⁹ Calvin, *Com. N.T.*, t. 3, p. 451. Le passage concerne l'Église comme corps des fidèles, mais Calvin s'empresse d'ajouter que toute société humaine est, elle aussi, un corps et qu'on trouve chez Menenius Agrippa, par exemple, « une fable approchant quasi de cette doctrine de saint Paul ».

Au sein du *Kulturprotestantismus*, c'est certainement d'Ernst Troeltsch que Weber est le plus proche¹¹⁰, et il partage avec lui l'idée que la Réforme a contribué à la centralité de l'individu, seul capable de tenir ensemble la diversification des ordres de rationalité – économique, scientifique, juridique, culturelle ou religieuse – et, dans un monde devenu pluraliste, tend ainsi naturellement aux côtés les plus lumineux de la modernité. Pourtant en dépit de sa prétention émancipatrice, ce processus de rationalisation est *aussi* dépersonnalisant¹¹¹. Le contraste entre Luther et Calvin aura permis de le montrer. Plus « moderne » que Luther¹¹², plus proche par son rationalisme politique et économique de la modernité, le Calvin de Weber en représente aussi l'aspect autoritaire et contraignant.

Les doctrines sociales des Églises et des groupes chrétiens, dont la première édition parut en 1912, peut être considéré comme le point d'aboutissement de l'œuvre de Troeltsch. Troeltsch analyse alors, en s'inspirant de Weber, l'Église, la secte et la mystique comme trois formes sociales de la vie religieuse selon la manière dont elles envisagent la réalisation de l'Évangile en ce monde.

Pour Troeltsch comme pour Weber, pas plus le modèle d'une Église ouverte à tous et médiatrice du salut, que celui de la secte, repliée sur le cercle de ses saints, n'est adapté au monde contemporain. Seul l'est un individualisme radical, qui renvoie à des expériences concrètes de Dieu, libre de tout dogme et de toute organisation, sinon la fraternité des âmes sœurs. « Mystique », une telle voie est la « religion clandestine des gens cultivés »¹¹³. Enracinée dans l'histoire, mais débarrassée de toute histoire du salut et de ses rites salvifiques, la mystique est pour lui la seule expression chrétienne compatible avec la modernité. Sans doute Weber, s'il avait été plus religieux, aurait-il suivi Troeltsch dans cette voie, lui qui fait de la mystique la « forme suprême » de l'expérience religieuse¹¹⁴. En tous les cas, il s'inscrit dans la ligne de Luther et de Troeltsch, en se méfiant de tout projet de « cohérence globale de la vie »¹¹⁵.

¹¹⁰ Troeltsch est d'ailleurs très régulièrement cité dans *L'Éthique protestante*.

¹¹¹ Cf. Gisel P., « Ernst Troeltsch : aboutissement ou dépassement du néo-protestantisme ? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, no 3, 1996, p. 732.

¹¹² Weber M., *L'Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 147.

¹¹³ Troeltsch E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften Bd. I), Tübingen, Mohr, 1912, p. 424, 967, 931.

¹¹⁴ Weber M., *L'Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 150.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 149.

On notera pourtant que cette vision « luthérienne » de la modernité n'est pas la seule. Héritière de la séparation des deux règnes par Luther, elle préserve la pureté de la foi dans le vis-à-vis immédiat du croyant avec Dieu de la contamination du monde. À côté de l'éthique nourrie de l'Évangile, dont l'excellence ne peut être dépassée, elle abandonne le monde déchu au compromis sous l'égide d'institutions politiques toujours imparfaites.

Aux yeux de l'autre conception, « calviniste », de la modernité, l'enjeu est au contraire d'articuler avec persévérance la conscience et les institutions. Weber le sait bien : « du chrétien [réformé], Dieu veut qu'il agisse socialement, *car* il veut que la vie soit dotée d'une forme sociale conforme à ses commandements et correspondant à cet objectif »¹¹⁶.

Comme le rapporte Charles Taylor, les réformés ne s'étaient pas donné la tâche de sauver le monde ; c'était là l'affaire de Dieu et non une tâche humaine. Leur projet était plus modeste : rendre ce monde présentable devant Dieu, plus conforme à sa volonté et donc plus juste. C'est cela que visait, par une lutte tenace, le « militantisme calviniste » dans la famille, le travail et l'État :

La personne réconciliée éprouve le besoin impérieux de réparer le désordre des choses, de les replacer dans le plan de Dieu. [...] Pour le calviniste, il semblait aller de soi que l'individu proprement « régénéré » était par-dessus tout terrifié par l'offense que fait à Dieu un monde désordonné, pécheur ; et que, par conséquent, un de ses buts premiers était de rétablir l'ordre, de nettoyer le gâchis des hommes ou, du moins, d'atténuer l'offense faite à Dieu.¹¹⁷

Cela dessinait un autre visage de la modernité, qui n'était ni la théocratie des caricatures du calvinisme ni la secte abandonnant un monde déchu. Le défi était de faire de la justice le dynamisme de l'ordre et de l'ordre la forme de la justice¹¹⁸.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 114.

¹¹⁷ Taylor C., *Les sources du moi ; la formation de l'identité moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 294.

¹¹⁸ Ricœur P., « le socius et le prochain », in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, p. 106.