

Les usages de l'histoire ecclésiastique

Autor(en): **Higman, Francis**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **41 (1991)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381433>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LES USAGES DE L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE¹

FRANCIS HIGMAN

Résumé

Leçon inaugurale à l'Université de Genève, l'article passe en revue les domaines de recherche de l'auteur dans le contexte d'une réflexion historiographique sur les manières de présenter l'histoire ecclésiastique. Les recherches de l'auteur concernent (a) le style de Jean Calvin, et l'édition de ses traités et sermons; (b) la découverte et la publication de divers textes français de Guillaume Farel, Pierre Viret, Martin Luther; (c) la censure religieuse en France au XVI^e siècle; (d) la bibliographie de la Réforme en langue française; (e) l'influence linguistique et littéraire de la Réforme sur la culture française au XVI^e siècle.

La leçon inaugurale offre au nouvel enseignant l'occasion de présenter à ses collègues les grandes lignes de sa recherche. Dans le cas présent, je me dois d'expliquer comment un enseignant de langue et de littérature françaises en est arrivé à occuper un poste d'historien. De plus, en tant qu'historien néophyte, je suis amené à réfléchir sur les «usages» auxquels se prête l'histoire, et notamment l'histoire religieuse. Il y a donc trois niveaux de discours dans ce qui suit: les «fonctions» de l'histoire, quelques aspects de ma recherche, et une explication de mon itinéraire.

1. Les «usages» de l'histoire religieuse

Les exemples ne manquent pas qui démontrent l'influence profonde des facteurs religieux sur la société moderne. D'une part, certains des conflits actuels se définissent par des critères religieux: au Liban on parle des «chrétiens», en Irlande du Nord les «protestants» se rangent contre les «catholiques», et ainsi de suite. Qu'il s'agisse de véritables croyances religieuses ou d'une sorte de mémoire collective vidée de sa signification première, la puissance de ces concepts ne fait pas de doute. D'autre part,

¹ Leçon inaugurale de l'auteur, directeur de l'Institut d'histoire de la Réformation, Université de Genève, le 7 mai 1990.

on trouve des exemples moins négatifs: quand on parle de Genève «ville de Calvin», s'agit-il d'une symbolisation positive ou négative? La vie est agréable à Genève: une certaine tranquillité y règne; il y a beaucoup de petits détails qui ont comme thème *autodiscipline, honnêteté, morale*. Ainsi, les postes de radio dans les voitures y restent quand la voiture est stationnée en ville; les points de vente des journaux font l'étonnement de nos voisins. Mais il y a aussi le manque de fantaisie, le sérieux, l'ennui que certains reprochent à Genève. Tout cela semble compris sous l'étiquette «la ville de Calvin». Est-ce donc la faute de Calvin? Mais de quel Calvin? Quelle est l'image du réformateur qui sous-tend la description? En tout cas, il s'agit d'un point de repère historique qui aide à situer la société contemporaine.

Il y a donc une présence considérable de l'histoire, et plus précisément de l'histoire religieuse, dans notre société. Cette présence peut, trop souvent, être néfaste: il peut exister un *mauvais* usage de l'histoire. Comment donc faire pour éviter le pire? Est-il possible en quelque sorte d'encourager un «bon usage» de l'histoire religieuse?

2. Les solutions historiographiques

(a) *L'histoire engagée*. Baudelaire a dit de la critique littéraire qu'elle devait être «partiale, passionnée, politique». L'histoire religieuse, comme elle apparaît dans les exemples tragiques que j'ai évoqués, souffre justement d'être «partiale, passionnée, politique». La lecture de l'histoire telle qu'elle est pratiquée en Irlande du Nord, par exemple, semble consulter le passé afin de confirmer, de bétonner les convictions du présent (ou bien les convictions qu'on a héritées des grands-parents). Trop souvent l'histoire engagée amène des résultats néfastes.

(b) *L'histoire désamorcée*. On peut vider l'étude de l'histoire de toute *signification* pour le présent. C'est peut-être une bonne solution dans certains cas: j'en trouve un exemple admirable dans l'Escalade, réduite à des marmites en chocolat et à un beau défilé folklorique; les rapports avec nos voisins de la Région Rhône-Alpes (pour ne pas dire de la Savoie) en bénéficient sans doute. Ou bien pratiquer l'histoire pour son intérêt intrinsèque: c'est une *histoire* intéressante, dans son altérité même, mais sans *usage* contemporain. L'histoire comme roman historique... Au moins, cela vaut mieux que certains usages néfastes.

(c) *L'histoire-musée*. Plus sérieusement — et c'est là un paradoxe qui nous guette dans un Institut tel que le nôtre, parce que cela constitue une part essentielle de notre activité — on peut désamorcer l'histoire en pratiquant «l'histoire-musée»: la collection de spécimens historiques apparemment comme but en soi. Les Genevois du XVI^e siècle avaient une passion

merveilleuse pour les registres et la documentation; et une bonne proportion de l'effort de recherche de l'Institut et des équipes qui travaillent dans les locaux que nous partageons avec... le Musée historique de la Réformation justement porte sur la publication de ces registres et autres collections de documents.

Ainsi, personnellement, je suis engagé, avec plusieurs autres, dans l'édition des sermons de Calvin, qui sont restés manuscrits depuis le XVI^e siècle. Voici qui invite à réfléchir un peu. On a déposé 44 gros volumes de ces sermons (plus de 2000 sermons en tout) à la Bibliothèque de l'Académie, et ils y sont restés pendant plusieurs siècles sans que personne ne s'y intéresse: quand, au début du XIX^e siècle, ils ont été vendus au prix du papier, personne n'a remarqué le fait pendant vingt ans; et encore, les deux étudiants en théologie qui ont découvert ce qui s'était passé ne l'ont pas fait dans la Bibliothèque, mais en flânant dans une brocante de la vieille ville². Les éditeurs des œuvres de Calvin ont décidé de ne pas inclure les sermons dans les *Opera omnia*; les 11 tomes qui ont été récupérés du naufrage sommeillent jusqu'à aujourd'hui à la Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève. Certains de mes amis me demandent quel est l'intérêt de les publier maintenant. Cela pourrait paraître une activité de futile érudition: nous accumulons des objets de musée à mettre sous verre.

Je réponds que le vrai musée *rend le passé accessible au présent*, et ce faisant *renove le passé*. Or, les sermons de Calvin nous renseignent admirablement sur certains aspects de la personnalité du réformateur et sur sa pensée, et nous permettent de renouveler l'image que nous nous faisons de lui. Ainsi, prêcher tous les jours, une semaine sur deux, et deux fois chaque dimanche (au total donc environ 200 sermons par an, d'une heure chacun), montre déjà l'intensité de l'effort qu'il livrait. Les sermons sont comme des cours populaires de théologie, sous forme de commentaires bibliques: verset par verset, chapitre par chapitre, il commentait des livres entiers de la Bible (ainsi 343 sermons sur Esaïe, entre 1556 et 1558). Cela implique beaucoup de répétitions, de redites (donc beaucoup de patience); mais petit à petit, on constate la construction d'une théologie tout à fait pratique, et abordable par son public, avec des dramatisations, des conversations inventées, des moments de détente (normalement aux dépens des «pauvres papistes»). (J'ai l'ambition d'écrire un article sur le sens de l'humour de Calvin...) Ajoutons à cela des éclairages sur sa pensée proprement

² Voir B. GAGNEBIN, «L'Histoire des manuscrits des sermons de Calvin», dans *Supplementa Calviniana*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1961, Vol. II, xiv-xxviii.

dite qui ne se trouvent que dans les sermons: par exemple sur la question controversée de son attitude envers Copernic³.

L'intérêt donc de ces sermons, c'est qu'ils nous offrent un nouvel angle de vision sur Calvin, qui contribue à une *relecture* du réformateur (et nous reviendrons sur cette notion de *relecture*). N'imaginons pas que les lourds tomes des sermons de Calvin atteindront le statut de *best-seller*; ils seront lus par quelques spécialistes seulement. Mais sur la base de cette documentation, de nouvelles synthèses seront possibles. Préparer une édition critique, ce n'est pas se retirer du monde pour collectionner des spécimens morts; c'est faire le pont, médiatiser le passé pour le rendre accessible au présent. Le musée peut être vivant.

(d) *L'histoire ouverte*, autre aspect de mes recherches. Avant d'en venir aux sermons de Calvin, j'ai étudié la censure des livres en France au XVI^e siècle, censure pratiquée par les autorités religieuses, la Faculté de théologie de Paris⁴. Or, à cette époque, il y a dix ans, j'ai rencontré des amis polonais pour qui la censure était quelque chose de bien vivant: l'un d'eux connaissait très bien les pouvoirs des censeurs, pour avoir souffert en plusieurs manières de leurs activités. Il espérait de ma part de l'histoire engagée; il attendait de mon étude une attaque ciblée contre la pratique de la censure. Il a été fort déçu: je n'avais pas entrepris l'étude dans le but de condamner la pratique de la censure, ni de tirer des conclusions applicables directement au XX^e siècle; en ce sens, je faisais un travail de musée, non d'histoire engagée. Mon but était simplement de voir ce qui avait été censuré, et pourquoi. Ces listes de livres condamnés n'avaient jamais été analysées, ni étudiées d'un point de vue bibliographique. Je les ai abordées avec une certaine *ouverture*, ou plus exactement au travers d'une approche qui combine une grande *méfiance* (envers tout présumé) et une *curiosité* pour ce qui en sortirait. J'y allais naïvement, les yeux grands ouverts. Je posais une question *ouverte*: voici une liste de 250 titres en français, pour la plupart anonymes, qui ont été condamnés. Était-il possible d'identifier les livres, les auteurs, les lieux d'édition? En l'occurrence, ce qui est sorti de cette étude, c'est surtout l'influence extraordinaire exercée dans toute la question de la censure française à l'époque de la Réforme par une petite ville provinciale — Genève —, par un écrivain, Calvin, et par un imprimeur, Jean Girard. Ce n'est qu'à partir du moment où l'industrie du livre

³ Aux références trouvées par R. STAUFFER dans les sermons sur I Corinthiens (*Revue d'histoire des religions* 179 (1971), 31-40) s'ajoutent les remarques de Calvin sur Esaïe 40.26 dans ses sermons sur ce prophète, actuellement sous presse.

⁴ *Censorship and the Sorbonne: a bibliographical study of books in French censored by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Genève, Droz, 1979; avec J.-M. DE BUJANDA et J. K. FARGE, *Index des livres interdits*, Vol. I: *Index de l'Université de Paris*, Sherbrooke, Centre d'Etudes de la Renaissance, 1985.

s'est solidement établie à Genève que la censure française est devenue systématique et significative. Les trois quarts de tous les livres en langue française qui ont été censurés à Paris venaient de Genève. Les livres imprimés en latin sont de sources et d'auteurs très divers; mais en français la domination de la Réforme genevoise est nette. Et plus spécifiquement, une censure sur six vise un ouvrage de Calvin. C'est dire à quel point Jean Calvin a dominé la Réforme française. La majorité de ces livres étaient publiés, jusqu'en 1550, par un seul imprimeur, ce Jean Girard qui avait été appelé à Genève par Farel la même année que Calvin. C'est un hommage remarquable, et involontaire, à cette ville, à Calvin, et au pouvoir de la presse.

Autour de la question de la censure, j'ai aussi pratiqué, et je pratique encore, une «histoire ouverte» ou «curieuse»: la préparation d'une *bibliographie de la Réforme en langue française*. Ici encore je ne cherche pas à *prouver* quelque chose, à bétonner des convictions. La question est simple et ouverte: qu'est-ce qui a été imprimé en français sous l'impulsion de la Réforme? Il s'agit non seulement des livres qui communiquent le message réformé, mais aussi de ceux qui y résistent (question qui n'a jamais été étudiée systématiquement). Un préalable essentiel à cette enquête, c'est de *ne pas* définir à l'avance ce qu'est «la Réforme». Notre image de l'histoire religieuse a tendance à présenter deux blocs (protestants et catholiques), imperméables et mutuellement exclusifs. Si j'étais parti de ce présupposé, j'aurais abouti à une liste qui aurait renforcé cette image bipolaire. Mais ce qui ressort de l'étude des livres imprimés en français sur des sujets religieux à l'époque de la Réforme, c'est en quelque sorte un *double* message: non seulement les positions arrêtées et tranchées, «protestantes» et «catholiques», qui existent bien sûr (par exemple sur les questions de la messe, du purgatoire, des indulgences); mais aussi des ambivalences, des emprunts, des plagiat inattendus. A aborder la question avec autant d'ouverture que possible sur ce qui constituait la Réforme, je suis tombé sur des résultats surprenants.

Ainsi, parmi les points de conflit, les positions «dures», il a été possible d'identifier certaines traductions de Luther, et des plus tranchantes, dont une *Declaration d'aucuns mots desquelz use souvent saint Paul en ses epistres* imprimée à Paris même en 1525 qui s'avère être la traduction de la préface de Luther à son édition de l'épître aux Romains, et l'un de ses exposés doctrinaux les plus explicites⁵. Trouver un texte pareil provenant d'une presse parisienne, et en un moment de crise religieuse en France, est étonnant. Ou le *Livre de la subjection des Chrestiens*, imprimé à Strasbourg

⁵ Voir «Les traductions de Luther, 1524-1550», dans *Palaestra Typographica*, éd. J.-F. GILMONT, Verviers, Gason, 1984, pp. 11-56.

également en 1525, qui n'est autre que le *De libertate christiana*⁶. Ou bien, il y a ce petit pamphlet *De la tressaincte cene de nostre Seigneur, et de la messe qu'on chante communement*, anonyme, publié à Bâle probablement vers 1532, et qui offre des arguments tout à fait similaires à ceux de Farel et de Viret aux Disputes de Rive et de Lausanne (1535 et 1536 respectivement): il semble qu'il s'agisse d'un travail préparatoire de la part des réformateurs pour ces disputes (et le premier écrit au moins en partie de la plume de Pierre Viret)⁷. Moins combatif, mais aussi clairement «réformé», est le tout premier écrit de Farel, que j'ai retrouvé à Vienne, son commentaire sur le *Pater noster* et le *Credo* (1524)⁸. Et du côté catholique, malgré les résistances des théologiens à discuter de la théologie devant des laïcs, on trouve, remarquablement tôt, un travail théologique entrepris par des docteurs de la Faculté et autres pour un enseignement du peuple⁹.

D'une part donc des textes qui *complètent* notre connaissance de la Réforme; mais, d'autre part, des textes qui la *modifient*: parmi les «mélanges», justement le texte de Farel a connu un grand succès (au moins quinze éditions), sous une forme légèrement modifiée — et dans un livre de piété de l'Eglise catholique française¹⁰. Le texte de Farel a subi des modifications qui réduisent l'insistance sur le salut par la foi *seule*, par exemple; mais la spiritualité de l'original subsiste clairement dans ce texte «catholique». On trouve la *Confession de foy* de Calvin (1537) exploitée à fond dans un exposé gallican des années 1540: la moitié de ce que Calvin avait écrit pour expliquer le Credo est repris par l'auteur anonyme français¹¹. Et surtout, on trouve un docteur de la Sorbonne, Claude d'Espence, qui publie en 1547 sous son propre nom, et qui dédicace à la fille de François I^{er} pour la consoler de la mort de son père, une *Consolation en adver-*

⁶ Voir R. PETER, «Les premiers ouvrages français imprimés à Strasbourg», dans *Annuaire des Amis du Vieil-Strasbourg* 10 (1980), pp. 36-38.

⁷ Voir «Les débuts de la polémique contre la messe: *De la tressaincte Cene de nostre seigneur et de la messe qu'on chante communement*», dans *Le Livre et la Réforme*, éd. R. PETER et B. ROUSSEL, Bordeaux, Société des Bibliophiles de Guyenne, 1987, pp. 32-92.

⁸ Guillaume FAREL, *Le Pater noster et le credo en françoys*, Genève, Droz, 1982.

⁹ «Premières réponses catholiques aux écrits de la Réforme en France, 1525 - c. 1540», dans *Le Livre dans l'Europe de la Renaissance*, éd. P. AQUILON et H.-J. MARTIN, Paris, Promodis, 1988.

¹⁰ «Luther et la piété de l'Eglise gallicane: *Le Livre de vraye et parfaicte oraison*», dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 63 (1983), pp. 91-111.

¹¹ «Farel, Calvin et Olivétan, sources de la spiritualité gallicane», dans *Actes du colloque Guillaume Farel, Neuchâtel, 29 septembre-1^{er} octobre 1980* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 9/I), Genève, 1983, pp. 45-61.

sité qui se révèle, par la suite, être une traduction pure et simple des *Quatorze Consolations* de Luther¹².

Petit à petit, par ces découvertes ponctuelles, je commence à dégager une image de tout un mouvement à l'intérieur de l'Église gallicane (Église catholique française), une «aile gauche» libérale, qui ne rejette pas du tout les enseignements des réformateurs, et qui au contraire cherche à les adopter et les adapter — mais pour qui la rupture avec l'Église existante est simplement impensable. Il y a dans la pensée de ces hommes un certain *flou doctrinal*; mais ils sont profondément convaincus de la nécessité de la réformation de l'Église, et tout aussi profondément convaincus de l'impossibilité d'une séparation. Ils luttent pour une solution vivable dans une position qui, après coup, nous paraît intenable, mais qui ne l'était peut-être pas à l'époque. Or, pendant les années 1540, Calvin a flétri un groupe de croyants «tièdes» en France qu'il a gratifiés du surnom de «Nicodémistes». Il me semble que la compréhension de ces curieux textes «interconfessionnels» nous invite à une nouvelle réflexion sur les intentions et la personnalité de ces «Nicodémistes», qui n'étaient peut-être pas si peureux, ni si méprisables que Calvin le disait¹³.

Reprenons maintenant nos réflexions générales. Que se passe-t-il? Comment se fait-il, par exemple, que personne n'ait identifié cette traduction de Claude d'Espence comme venant de Luther? Si l'on n'a pas trouvé plus tôt ces emprunts transconfessionnels, ces traductions larvées, c'est que l'historiographie du XIX^e siècle ne permettait pas de poser ces questions-là. Or, nous vivons une nouvelle période de pensée religieuse, caractérisée par le mouvement œcuménique d'une part, et par le Concile «œcuménique» de Vatican II de l'autre. Les confessions se regardent d'une nouvelle manière — à condition d'être des lecteurs suffisamment *naïfs*, suffisamment *ouverts*. Les questions que nous posons en histoire ecclésiastique sont plus *ouvertes* que par le passé (à noter, par exemple, l'apport très positif de certains chercheurs catholiques, tels qu'Alexandre Ganoczy¹⁴, à notre compréhension de Calvin). Encore une fois, il s'agit de *relectures* du passé, à la lumière des nouvelles préoccupations du présent. Et c'est cela qui empêche l'histoire de devenir accumulation statique de faits immuables, car les préoccupations de chaque nouvelle génération changent, et donc les attentes de chaque génération sont différentes.

Mais quand je parle des questions que nous nous posons en histoire religieuse, ne suis-je pas en train d'avouer que parler de l'histoire «naïve»

¹² «Les traductions françaises de Luther», *art. cité*.

¹³ «The question of Nicodemism», dans *Calvinus Ecclesiae Genevensis Custos*, éd. W. H. NEUSER, Frankfurt, Lang 1984, pp. 165-170.

¹⁴ Alexandre GANOCZY, *Le Jeune Calvin, genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, Steiner, 1966; *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, Paris, Cerf, 1964.

est en soi plutôt naïf? Nous arrivons quand même devant le matériau historique avec certaines *questions*, non pas simplement avec les yeux grands ouverts et un esprit de curiosité. Pourquoi aurais-je posé précisément des questions sur la censure, ou sur la bibliographie de la Réforme, plutôt que sur les archives notariales ou la correspondance de Calvin? C'est que j'ai en effet une *hypothèse de travail* qui donne une certaine direction à mes recherches; en parler me permettra d'expliquer le curieux chemin qui m'a conduit des études de la langue et de la littérature françaises à un Institut d'histoire de la Réformation.

(e) *L'hypothèse de travail*. L'influence de la Réforme sur la culture anglaise est bien connue; la littérature anglaise depuis le XVII^e siècle est profondément imbibée des images et des formulations de l'*Authorized Version*. De même en Allemagne, c'est un lieu commun de parler de l'importance de Luther dans la création de la langue allemande moderne, grâce à sa traduction de la Bible aussi bien qu'à ses multiples écrits. Et en français?... On attribue en général peu d'importance à la Réforme dans la formation de la culture française: après tout, la Réforme n'a jamais «pris» en France; la Renaissance française se tournait surtout vers les civilisations classiques de Grèce et de Rome pour son inspiration, depuis Ronsard jusqu'à Racine... Et pourtant. Mon hypothèse de travail donc est une question: y aurait-il une influence culturelle de la Réforme en France?

Mon premier point d'intérêt était la langue de Calvin¹⁵, comme il appartient à un étudiant d'une Faculté de lettres. Calvin pratiquait une manière d'écrire en français qui ne se retrouve nulle part parmi ses contemporains (par exemple Rabelais), mais qui a des analogies remarquables avec le style de Pascal, de Bossuet, des auteurs du XVII^e siècle classique. Simple coïncidence? Ou y a-t-il une filiation? Afin de chercher une réponse à cette question, j'ai exploré le domaine peu connu des écrits religieux et théologiques en langue française depuis les débuts de la Réforme; d'où mes recherches bibliographiques. Première constatation: c'est bien la Réforme qui a constitué la première grande campagne de propagande basée sur l'imprimerie, en France aussi bien qu'en Allemagne¹⁶. C'est Luther le premier qui a saisi tout l'avantage à tirer de cette nouvelle technique de communication; surtout pendant les six premières années après le fameux affichage des 95 thèses, la production écrite de Luther atteint des chiffres étonnants, pour aboutir en 1523 à un total de plus d'un nouveau titre par semaine pendant cette année, et plus de 200 rééditions de textes déjà publiés. A une

¹⁵ *The Style of John Calvin in his French polemical treatises*, Oxford, Oxford University Press, 1967.

¹⁶ «Le levain de l'évangile», dans *Histoire de l'édition française*, éd. H.-J. MARTIN et R. CHARTIER, Vol. I: *Le Livre conquérant*, Paris, Promodis, 1982, pp. 305-325.

échelle bien plus modeste, le même phénomène se réalise dans le domaine francophone; et à l'intérieur de ce domaine le rôle de Genève devient tout à fait prépondérant. Ensuite, la question linguistique: les débats de la Réforme en langue française imposaient un nouvel usage de la langue française, usage auquel elle n'était pas bien adaptée (la piété pouvait bien s'exprimer en français du début du XVI^e siècle, mais le débat théologique se passait en latin, naturellement). Ce n'est que lentement, et avec beaucoup de difficultés, que les écrivains sont arrivés à maîtriser une forme de français adaptée aux besoins du débat. Et dans ce lent travail, il est indubitable que Calvin a joué un rôle tout à fait exceptionnel, notamment dans le domaine de la syntaxe; j'ose même dire qu'il a *inventé* la phrase brève. Pendant la seconde moitié du XVI^e siècle, les théologiens catholiques ont entrepris la réfutation des écrits de Calvin et de ses collègues. Et, au cours de ces réfutations, on peut observer que ces théologiens catholiques, à force de citer du Calvin avant de le réfuter, absorbent ses manières d'écrire, ses techniques stylistiques¹⁷. Ensuite, et pendant les guerres dites de religion, les techniques de la propagande sont appliquées au pamphlet politique, et la gamme de sujets de débat est élargie. On aboutit (je résume, bien sûr) à la création de cette langue qui nous est familière, la langue abstraite, intellectuelle, linéaire, la langue de Descartes et de Voltaire. Il y a effectivement une filiation qui mène de Calvin à la langue française classique.

Plus largement, peut-on parler d'une influence réformée sur l'esthétique française du siècle classique? On a pu nier que Calvin ait eu une esthétique du tout. Or, s'il est vrai que Calvin n'avait pas grand-chose à dire sur les arts *plastiques*, en revanche il avait très clairement une esthétique *littéraire* et *musicale*. Il avait une perception très claire de ce qui constituait la bonne écriture: clarté, ordre, simplicité, linéarité. Il a attiré autour de lui des écrivains, des poètes, qui pratiquaient les mêmes vertus, tels Clément Marot, Théodore de Bèze. Il a introduit une musique très spécifique au culte réformé, mais qui est à la base d'une production énorme de compositions musicales jusqu'au début du XVII^e siècle. Face à l'esthétique dominante en France au milieu du XVI^e siècle, celle de la Pléiade, Genève a offert une alternative radicalement opposée à la *copia* ronsardienne, mais accessible au peuple, lucide, «transparente», dont témoigne l'*Abraham sacrifiant* de Bèze¹⁸; qu'on pense surtout à la publication la plus importante de toutes, et

¹⁷ «Theology in French: religious pamphlets from the Counter-Reformation», in *Renaissance and Modern Studies* 23 (1979), pp. 128-146; «De Calvin à Descartes: la création de la langue classique», dans *Les Rapports entre les langues au XVI^e siècle: Actes du Colloque de Sommières, 14-17 septembre 1981*, *Bulletin de l'Association d'études sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance*, 15/2, décembre 1982, pp. 5-18.

¹⁸ Théodore DE BÈZE, *Abraham sacrifiant*, éd. K. Cameron, K. Hall, F. Higman, Genève, Droz, 1967.

qui a connu un succès bien plus grand que Ronsard (à en juger par le nombre d'éditions et d'exemplaires produits), le *Psautier* de Genève, modèle de *poésie*, modèle aussi de *musique*. Là encore, comme dans la question strictement linguistique, le modèle genevois a été imité précisément par ceux qui voulaient le combattre (je pense à Desportes, et à l'Académie de Baïf). Il me semble — c'est un travail encore en cours — que l'influence sur la poésie et sur la musique françaises de la fin du XVI^e siècle et du XVII^e siècle de cette poésie calviniste n'est pas encore appréciée à sa juste valeur.

Conclusion

Dans cet essai de synthèse, il a été nécessaire de citer mes propres recherches, puisque c'est là un des buts de l'exposé. En fin de compte, il faut souligner que ce n'est pas un travail solitaire et isolé que je poursuis. Je participe, dans un domaine bien modeste, à une vaste entreprise collective. Que faisons-nous?

Nous essayons ensemble une tentative de *relecture* du passé, à la lumière des préoccupations du présent qui ne sont pas celles de nos grands-pères¹⁹. Il y faut beaucoup de précautions, car il est nécessaire d'éviter dans la mesure du possible (sans jamais y arriver pleinement) l'imposition de nos convictions sur le passé (comme c'est trop souvent le cas dans l'histoire engagée). Avec le maximum d'ouverture d'esprit possible, nous cherchons simplement à *comprendre* ce qui, dans le passé, a contribué (en bien ou en mal) à former notre société actuelle. Cela devrait nous permettre de garder ce qui est bon, et par contre-coup de rejeter ce qui est nocif — mais ce n'est pas là nécessairement la tâche de l'historien. Pour l'historien il s'agit simplement de redécouvrir — et parfois de *découvrir* — le passé, d'identifier les racines du présent.

J'ai suggéré plusieurs «usages» de l'histoire: engagée, folklorique, musée, ouverte, à hypothèse. Mais il faudrait peut-être renoncer à cette notion. Pensons plutôt à l'œuvre d'art, au tableau: il n'a pas d'*utilité* du tout, il est simplement là. On le contemple. Et à force de le contempler, on *voit* mieux la «réalité» qui nous entoure. Paul Klee disait de l'art qu'il ne rend pas le visible, il *dessille les yeux*. Peut-être l'histoire doit-elle être considérée de la même façon: à force de la contempler, on *voit* mieux notre société d'aujourd'hui.

¹⁹ Voir l'ouvrage collectif *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé, 1517 - v. 1570*, éd. J.-F. GILMONT, Paris, Cerf, 1990.