

Introduction

Annie NOBLESSE-ROCHER*

Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg

Le 18 novembre 2017, en clôture de l'année de commémoration de la publication des *95 thèses* de Martin Luther, une journée d'étude fut consacrée au thème « protestantisme et démocratie ». Ce numéro de la *Revue d'histoire du protestantisme* contient plusieurs contributions données lors de cette journée.

Certes, d'importantes publications¹ ont déjà traité de cette question de la connaturalité supposée entre protestantisme et démocratie, mais le thème se renouvelle au fur et à mesure de l'avancée de la recherche et du déplacement du champ politique. Les mots naissent dans l'épaisseur de l'histoire et il faut parfois déplacer le terme de démocratie vers ceux de République², de solidarité sociale, de laïcité pour entrer en matière et saisir dans quel domaine sociétal la démocratie s'incarne de façon privilégiée dans sa relation au protestantisme.

Les historiens modernistes et les sociologues contemporains ont souvent tenté de saisir le lien qui unit ces deux termes porteurs d'une longue histoire et chargés d'un poids idéologique considérable³. Des affinités électives ont-elles vraiment existé entre le peuple de la Réforme et les formes démocratiques de gouvernement? Le protestantisme porte-t-il en lui-même les germes de ces affinités ou ne sont-elles qu'un fantasme confortable, adossé sur des moments de l'histoire érigés en valeur absolue?

C'est par le biais de « figures », de témoins et d'hommes engagés que nous avons repris le dossier. Plusieurs témoins ont été ainsi convoqués: Martin Luther, Martin Bucer et Jean Calvin pour l'époque moderne, Émile de Laveleye pour le XIX^e siècle et Ferdinand Buisson et Charles Gide pour le monde contemporain. Il peut sembler étonnant d'associer et Luther et Calvin à l'idée de démocratie, tant est ancrée l'idée, même chez un public averti, qu'ils sont, pour l'un favorable à la séparation radicale des deux pouvoirs,

* Nous remercions vivement notre collègue Madeleine Wieger pour sa relecture attentive.

1. Quelques contributions sont citées dans les notes qui suivent.

2. Voir MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XXIV, 5.

3. Robert M. KINGDON, « Calvin et la démocratie », dans: *Réforme et Révolution. Aux origines de la démocratie moderne*, Paul VIALLANEIX (éd.), Paris-Montpellier: Réforme-Presses du Languedoc, 1990, p. 41-55; François DERMANGE, « Calvin aux origines de la démocratie? », *Études théologiques et religieuses* 83 (2008), p. 351-366.

spirituel et temporel, pour l'autre bien proche d'avoir instauré une théocratie à Genève. Mais comme l'on sait, la réalité historique est beaucoup plus subtile et ces clichés auront vécu, nous l'espérons, après la lecture de cette introduction et des quatre contributions qui suivent. Quant aux deux acteurs les plus récents, Buisson et Gide, ils sont des penseurs politiques dans l'action, à travers la promotion de l'éducation pour l'un, de la solidarité sociale pour l'autre. Et nous considérons, avec bien d'autres⁴, que ces deux champs de l'action sociale relèvent à part entière de la construction d'une démocratie.

Resterait à explorer les fondements médiévaux de cette connaturalité de la démocratie et du protestantisme. L'historiographie contemporaine a bien insisté, dans la suite des travaux d'Heiko Oberman⁵, sur la continuité qui existe aussi entre le Moyen Âge et la Réforme. Pour le sujet qui nous occupe, la pensée politique de Marsile de Padoue, au XIV^e siècle, nous semble un intéressant préalable à celle de Jean Calvin et nous évoquerons ici l'une et l'autre, ajoutant ainsi une pierre modeste à ce recueil.

Une lente construction

Les travaux d'Hubert Bost ont montré la lente construction qui amène la pensée protestante, dans sa diversité, à embrasser, peu à peu et non sans tiraillements, le parti d'une gouvernance partagée par le plus grand nombre⁶. C'est ainsi que nous définirons la démocratie. Avec Hubert Bost, nous mentionnerons l'érudit Pierre Ramus qui, en 1572, tenta d'introduire dans la *Discipline des Églises réformées de France* des procédures de décisions démocratiques⁷, le pasteur Jurieu et son devoir de désobéissance civique en cas de tyrannie, Pierre Bayle et sa conception des «droits de la conscience errante», Montesquieu et son *Esprit des Lois* qui attribue au protestantisme des peuples nordiques cette propension à embrasser la république plutôt que la monarchie. Sébastien Castellion, bien sûr aurait eu sa place ici et bien d'autres...

4. Voir sur ce thème, la préface de Joëlle ZASK dans John DEWEY, *Démocratie et éducation. Suivi de Expérience et éducation*, Paris : Armand Colin, 2011.

5. *Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History: Essays Presented to Heiko A. Oberman on His 70th Birthday*, Robert James Bast, Andrew Colin Gow, Heiko Augustinus Oberman (éd.), Leyde/Boston, Cologne : Brill, 2000.

6. Voir Hubert BOST, «Protestantisme et démocratie», Travaux. Académie des sciences morales et politiques, séance du 21 janvier 2010.

7. Pour toute cette partie nous renvoyons à l'intervention d'Hubert BOST, «Protestantisme et démocratie».

Cette lente construction a permis de faire émerger des « moments » privilégiés où la pensée protestante a embrassé, voire favorisé, ce que nous nommons aujourd'hui démocratie. Dès le xvi^e siècle, le protestantisme s'est senti investi d'une responsabilité sociétale. On a intenté un mauvais procès à Martin Luther, à propos de sa conception des deux règnes, souvent comprise comme un renoncement à tout engagement dans le domaine politique : cette attitude ponce-pilatienne n'est pas celle du réformateur. Comme l'a montré François Dermange, en distinguant le règne de Dieu et celui du prince, les réformateurs, Luther ou Calvin, favorisent la protection du religieux loin du politique, « déniaient à l'État une quelconque signification pour le salut. En retour, la dissociation libère le politique de son millénarisme. Loin de prétendre instaurer le Royaume de Dieu sur terre, le politique reçoit une mission plus modeste, défendre l'ordre et maintenir la paix, et cette mission a bien, pour Calvin, une portée théologique puisqu'elle garantit aux humains une vie proprement humaine⁸ ».

Calvin et la démocratie

L'Histoire est une *magistra vitae*, écrivait Cicéron⁹, et elle nous apprend autant par ses moments d'égarement que par ses moments de grâce. Quand on évoque Calvin et la démocratie, la pensée se heurte inévitablement à l'affaire Servet. On a beau nous redire et les sources nous prouver que Calvin n'est pas directement impliqué dans la condamnation, rien n'a été fait pour l'éviter ; le péché demeure comme une tache dans la mémoire protestante. Et autant que la condamnation d'un homme, c'est la première atteinte à l'un des attributs de la démocratie, la défense de la liberté de pensée, qui est la faute originelle du réformateur. En ne s'opposant pas à la condamnation, en la justifiant même dans un écrit postérieur à la mort du dissident¹⁰, Calvin faisait entrer la Réforme dans un jeu dangereux, celui de l'ambiguïté incestueuse entre le religieux et le politique. Car la dissociation du politique et du religieux semble bien faire partie de l'essence de la démocratie. Et dans cette affaire, la dissociation a vécu.

8. Voir note 3 ci-dessus.

9. CICÉRON, *De Oratore (De l'Orateur)*, II, IX, 36.

10. Jean CALVIN, *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani*, Joy Kleinstuber (éd.), Genève : Droz (*Ioannis Calvinii Opera omnia, series IV, scripta didactica et polemica*, vol. V), 2009.

Mais, là encore, les historiens nous apprennent la prudence. La position de Calvin évolue, comme une Realpolitik, en fonction des circonstances¹¹ et il convient de respecter la diversité des écrits et de la pensée du réformateur, qui sont liés au contexte des polémiques. Pour autant, il ne s'agit pas de relativisme. Calvin a une pensée claire sur la relation au politique. Dans *l'Institution de la Religion chrétienne*, il défend l'idée que, tout gouvernement venant de Dieu (Romains 13, 1-7), tout pouvoir peut être légitime finalement et que chacun doit s'accommoder du régime politique sous lequel il est né¹². Toutefois sa préférence irait bien à un régime d'aristocratie éclairée, celui de la *sanior pars*, un gouvernement de l'élite. On retrouve d'ailleurs ce mode de fonctionnement dans les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1541 : « Il existe à Genève un système de représentation des laïcs au sein des Églises réformées, mais le groupe des "anciens" n'est pas une émanation du peuple. Ce sont les élites des conseils municipaux qui délèguent certains d'entre eux pour contrôler les comportements et les discours des membres de l'Église (qui sont aussi les habitants, bourgeois ou non, de la cité), mais aussi pour encadrer (au sens fort) les pasteurs¹³ ».

La pensée politique de Marsile de Padoue

Cette *sanior pars*, nous en trouvons peut-être les fondements dans la pensée de Marsile de Padoue, l'un des « pères de la laïcité » – en tous les cas, c'est ainsi que Georges de Lagarde l'a considérée, bien qu'aujourd'hui cette filiation soit souvent remise en question par certains historiens de la laïcité¹⁴. Quoiqu'il en soit, ce qui nous intéresse ici c'est l'influence de la pensée marsilienne sur celle de Jean Calvin, ou, pour le formuler plus prudemment, la concomitance de pensée entre les deux théologiens¹⁵. Certains historiens, comme Jeanine

11. C'est la thèse de l'article de François Dermange, voir l'article cité note 3.

12. Hubert BOST, « Calvin aux origines de la démocratie? », voir note 6.

13. *Ibidem*.

14. Voir Jean BAUBÉROT, *Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2017.

15. Sur Marsile de Padoue et les fondements de sa pensée, le lecteur pourra consulter l'ouvrage fondamental sur lequel repose cette partie de notre introduction : Jeanine QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris : Vrin, (1^{re} éd. 1968) 1970 ; MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la paix*, Jeannine Quillet (éd., trad., introd. et commentaire), Paris : Vrin, 1968 ; Georges de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge, II : Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*, Paris : PUF, 1948 ; Vasileios SYROS, *Die Rezeption der aristotelischen Philosophie bei Marsilius von Padua : eine Untersuchung zur ersten Diktion des Defensor Pacis*, Leiden/Boston/Londres : Brill, 2007 ; Gerson MORENO-RIAÑO et

Quillet, considèrent en effet le Padouan comme le précurseur de la doctrine de l'État moderne, c'est-à-dire d'un État doté d'une autorité unique et exclusive, mais non arbitraire, qui a sa source dans le consentement populaire. C'est dans le *Defensor Pacis* (*Défenseur de la Paix*), œuvre magistrale, que Marsile défend cette doctrine.

Le *Defensor Pacis* fut achevé en juin 1324. Attribuée à Marsile, cette œuvre a été rédigée en fait par deux auteurs : un Italien qui fut, en 1313, recteur de l'Université de Paris, Marsile de Padoue, et un maître ès arts du collège de Navarre, Jean de Jandun, mais qui ne rédigea vraisemblablement que la *dictio* I (première partie), exposé aristotélien sur les constitutions politiques en général¹⁶. La part de Marsile est assurément la plus importante par la dimension et l'importance de la pensée politique exprimée. À la cour de Louis II de Bavière, Marsile rédigea finalement le *Defensor Pacis* ainsi que d'autres traités (il mourut fin 1342). C'est en effet dans le contexte de la querelle des spirituels franciscains sur la pauvreté radicale et la remise en cause de la souveraineté pontificale que s'inscrit l'œuvre de Marsile, au temps de l'opposition entre les partis proimpériaux (gibelins) et propontificaux (guelfes) italiens.

L'œuvre est conservée en de nombreux manuscrits et dans une traduction française. En introduction est donné un éloge de la paix, cause finale du bonheur terrestre de l'homme¹⁷. L'Empereur est d'ailleurs le défenseur de la paix. Marsile définit le *regnum*, donne l'origine de la société civile, décrit la cité et ses parties, l'origine de la *pars sacerdotalis* (l'Église) dans la cité chrétienne, les différents genres de gouvernements ; il ébauche d'une analyse de la tyrannie et définit la meilleure forme de gouvernement comme étant la monarchie royale. Puis Marsile produit l'exposé le plus original de son traité : la doctrine de la souveraineté populaire, l'éloge de l'élection politique (au sens où nous l'entendons : voter lors des élections), sa supériorité sur toutes les autres formes de sources de pouvoir politique. La seconde partie, deux fois plus longue que la première, exprime la doctrine ecclésiologique de Marsile : le statut du sacerdoce chrétien, la critique de la *plenitudo potestatis*, le fait que le pouvoir ecclésiastique n'est pas un pouvoir coercitif (seul compte l'exemple du Christ et le pouvoir des clefs est examiné de façon critique). Suit la doctrine de la très haute pauvreté, l'égalité des apôtres et de tous les prêtres,

Cary J. NEDERMAN (éd.), *A companion to Marsilius of Padua*, Leiden/Boston/Londres : Brill, 2012.

16. Marcel PACAUT, *La théocratie. L'Église et le pouvoir*, Paris : Desclée, 1989, p. 200.

17. MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la paix*, p. 31.

la démonstration que la désignation des offices doit être confiée au législateur humain. Enfin la doctrine conciliaire est exposée comme une ferme critique de la primauté pontificale et Marsile définit les compétences respectives du pape et des conciles.

Le *Defensor Pacis* a connu plusieurs grandes lignes d'interprétation qui y voient une anticipation de la démocratie moderne, une rupture avec la tradition médiévale, l'origine de la notion de tolérance, le principal artisan de la formation de l'esprit laïque. Deux lignes d'interprétation cependant dominant à l'heure actuelle. L'une met en avant la *prima distinctio* et y voit une préfiguration de la doctrine de l'État moderne (Marsile comme précurseur de Montesquieu et de Rousseau). Une autre ligne d'interprétation met plutôt l'accent actuellement sur le christianisme marsilien : la *distinctio secunda* est la clef de voûte du traité et représente un authentique traité d'ecclésiologie plutôt qu'un traité politique.

Le *Defensor Pacis* part de la constatation que la cité terrestre est une réalité organisée : elle regroupe des hommes qui ont besoin les uns des autres et sont solidaires (*Defensor* II, 3). Il s'agit d'une communauté d'intérêts matériels. L'État a pour tâche de gérer ces intérêts qui tendent au personnel, il est un organisme humain inhérent à toute société humaine, mais sans fondement métaphysique. Pour Marsile, toute autorité est constituée ; elle dépend du législateur. Qui est ce législateur ? La communauté qui a seule le pouvoir nécessaire pour imposer l'application générale d'une loi. Le prince ne remplit donc son office qu'au nom de la communauté, au nom du *populus*.

Mais, problème, l'homme a aussi des aspirations spirituelles. Surgit alors la question des deux cités. Marsile va rejeter l'augustinisme politique : les deux sphères, les deux vies, matérielle et spirituelle, sont entièrement distinctes et n'ont de lien qu'à l'intérieur de l'individu¹⁸. Ici apparaît un concept clé : la *tranquillitas* marsilienne. Cette paix est la paix intérieure de la communauté civile : « Tel un animal que la nature a modelé avec soin est composé de certains organes proportionnés les uns aux autres, échangeant leurs services entre eux et avec le tout ; la cité est, elle aussi, lorsqu'elle a été bien instituée et aménagée par la raison, composée d'organes de toutes sortes¹⁹ ». La vie spirituelle ne peut se développer que dans la tranquillité matérielle qui est le but de l'État. Et cette paix ne peut être d'essence théologique. La justice n'a rien elle non plus de théologique, elle doit tendre seulement au gouvernement

18. Marcel PACAUT, *La Théocratie*, p. 201.

19. Traduction de Georges de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, p. 71.

humain. C'est ici que la distance avec Calvin est certainement la plus grande. Pour Marsile, l'homme relève de l'État dans son activité séculière et de l'Église pour son perfectionnement spirituel.

Le Prince est la *pars principans* qui a pour fonction de régler les conflits. Chez Marsile le Prince est à la fois chef militaire, juge, exécuteur des sentences, régulateur de toutes les fonctions exercées dans la communauté et conseil suprême de la vie politique²⁰.

Une notion plus difficile à saisir est celle de part prépondérante (*pars valentior*) ; c'est sans doute là qu'est la proximité la plus grande avec la *pars sanior* de Calvin. L'expression désigne la vertu de la multitude tout entière, l'ensemble des citoyens, en tant qu'instance législative. L'autorité législative est ainsi déléguée à des représentants choisis en raison de leurs fonctions et compétence en faveur de la paix ; leur rôle concerne le gouvernement et la justice. C'est en tant que représentatifs de l'ensemble de la population, mais choisis sur la base de leurs compétences propres, que cette quantité/qualité choisie de citoyens est appelée *pars valentior* : « Nous dirons que le législateur est le peuple ou l'ensemble des citoyens, ou sa partie prépondérante, par le moyen de leur vote ou l'expression de leur volonté au sein de l'assemblée générale des citoyens. » (*Defensor* I, XII, 3).

Apparemment il y a contradiction dans la pensée marsilienne car deux instances semblent se concurrencer : le législateur humain représentant l'ensemble des citoyens et le Prince, fort d'une autorité presque sans partage. Mais une articulation existe entre ces deux instances. Le Prince est la partie gouvernante (*pars principans*) qui commande à tout le reste sociétal et possède le pouvoir judiciaire ; elle a pour fonction de régler les actes civils et politiques selon la loi, qui doit avoir une force coercitive. Mais seule l'approbation du peuple peut donner cette valeur à une loi : le peuple ne doit pas gouverner, mais lui seul peut autoriser les gouvernants à le faire.

Par ailleurs une communauté parfaite inclut dans ses structures la *pars sacerdotalis* dont la nécessité ne peut être établie rationnellement. Le but de Marsile est de la ramener à une plus juste compréhension de ses compétences et de son rôle dans la communauté : la soumettre au prince en sapant à la racine toutes les articulations institutionnelles de l'Église qui en font un État dans l'État. Et ceci en quatre étapes : détruire la puissance politique du clergé et de la papauté ; saper les fondements de l'autorité spirituelle du clergé (critique des sacrements, de la hiérarchie ecclésiastique, négation de la primauté pontificale) ; définir les prêtres comme des docteurs, des experts,

20. Voir George de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, p. 111.

et non comme des juges; confier à un concile général, convoqué à l'initiative de l'Empereur et sous son autorité, composé de prêtres et de laïcs, le soin de trancher en matière de foi²¹.

Le rôle de l'Église ne peut être en aucun cas celui d'un pouvoir coercitif. La raison en est que le Christ a toujours refusé le gouvernement de ce monde. De ce fait, toutes ses décisions exécutoires doivent être remises par l'Église au pouvoir séculier. Deux arguments bibliques principaux sont présentés: la séparation des pouvoirs spirituel et temporel et le fait que l'Église n'a pas à juger les affaires séculières (Matthieu 17, 17; Luc 12, 13-14). La finalité du sacerdoce pour Marsile est «l'éducation des hommes et l'enseignement de ce qu'il lui est nécessaire de croire, faire ou éviter selon la loi évangélique pour obtenir le salut éternel et échapper à la misère éternelle».

Après ce détour par le Moyen Âge, comme source de la pensée protestante, laissons maintenant la parole aux acteurs de ce thème qui nous occupe: Démocratie et protestantisme.

21. Jeanine QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, p. 42.