



HAL
open science

Temps protestant et temps de la modernité : une fausse évidence ?

Yves Krumenacker

► **To cite this version:**

Yves Krumenacker. Temps protestant et temps de la modernité : une fausse évidence ?. *Temporalités : revue de sciences sociales et humaines*, 2019, 30, 10.4000/temporalites.6581 . halshs-02910917

HAL Id: halshs-02910917

<https://shs.hal.science/halshs-02910917>

Submitted on 3 Aug 2020

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

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

Temps protestant et temps de la modernité : une fausse évidence ?

Protestant times and times of modernity: a false obviousness?

Tiempos protestantes y tiempos modernos: ¿una falsa obviedad?

Yves Krumenacker



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/temporalites/6581>

ISSN : 2102-5878

Éditeur

ADR Temporalités

Ce document vous est offert par BU de l'Université Jean Moulin Lyon 3



Référence électronique

Yves Krumenacker, « Temps protestant et temps de la modernité : une fausse évidence ? », *Temporalités* [En ligne], 30 | 2019, mis en ligne le 23 juillet 2020, consulté le 03 août 2020. URL : <http://journals.openedition.org/temporalites/6581> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/temporalites.6581>

Ce document a été généré automatiquement le 3 août 2020.



Les contenus de *Temporalités* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Temps protestant et temps de la modernité : une fausse évidence ?

Protestant times and times of modernity: a false obviousness?

Tiempos protestantes y tiempos modernos: ¿una falsa obviedad?

Yves Krumenacker

- 1 Depuis Max Weber, la Réforme protestante est apparue comme une vaste entreprise de « désenchantement du monde » : selon le sociologue allemand, un processus de rationalisation du monde particulièrement actif en Occident est à relier à la disparition du recours à une explication magique du monde et à la magie comme technique de salut et, plus généralement, à la disparition de la croyance en la présence de forces surnaturelles présentes dans le monde (Weber, [1910-1920] 1996, [1904-1905] 1964). Bien que la thèse de Weber ait été discutée (Bernard, 1970 et Walsham, 2008), le rapport entre protestantisme et modernité est devenu classique dans la littérature scientifique, il s'est également appuyé sur les travaux d'Ernst Troeltsch (Troeltsch, 1991). L'insistance mise par le protestantisme, plus particulièrement calviniste, sur la transcendance divine, a pu aboutir à l'idée que Dieu n'est plus dans ce monde, mais au Ciel. Le surnaturel n'est plus immanent, il n'est pas non plus contrôlé, médiatisé par un corps sacerdotal, le rapport au surnaturel serait désormais intériorisé et individuel.
- 2 Or le rapport au temps peut être un marqueur de la modernité : un temps maîtrisable et maîtrisé, un temps sécularisé, un temps valorisé, créateur de richesse. On peut par conséquent se demander s'il y a un ordre du temps protestant, un temps désormais désacralisé, un sentiment nouveau que « gaspiller son temps est [...] le premier, en principe le plus grave, de tous les péchés » (Weber [1904-1905], 1964, p. 207). C'est ce que nous allons discuter à propos des débuts du protestantisme (essentiellement les XVI^e-XVII^e siècles) en mettant dans un premier temps en évidence la continuité avec un temps chrétien traditionnel. Dans les parties suivantes, nous examinerons ce qu'il en est de la sécularisation du temps, de son éventuelle sacralisation et de la suppression des fêtes traditionnelles, puis nous étudierons la question de la ponctualité et de la maîtrise du temps, dont un ouvrage récent a suggéré une origine calviniste (Engammare, 2004).

Un temps chrétien

- 3 Peut-on parler d'un temps protestant ? C'est évidemment d'abord un temps sacré, chrétien et, à ce titre, il partage en grande partie la vision commune d'un temps linéaire allant de la création du monde au Jugement dernier, avec une césure marquée par l'incarnation qui sépare en deux périodes très différentes l'histoire du salut. Comme tous les auteurs de leur temps, les premiers réformateurs estiment que le monde a été créé environ 4 000 ans avant Jésus-Christ, au mois de mars plus précisément si l'on en croit la majorité des érudits – bien que les anglicans Ussher et Lightfoot penchent plutôt pour le 23 octobre ou le 12 septembre (Delumeau, 1992, p. 232 et Patrides, 1963, p. 319). Pour Lightfoot, le calviniste français Beroalde et le calviniste allemand Pareus, la création a eu lieu en 3 928 avant Jésus-Christ ; le Français Scaliger penche pour 3 947, le théologien du Palatinat Spanheim pour 3 950, l'historien allemand Sleidan pour 3 954, l'anglican Brighton pour 3 960, le mathématicien allemand Carion pour 3 963, le puritain Perkins pour 3 967, Heinrich Bullinger pour 3 974, le réformé français Daneau pour 3 980, l'astronome luthérien Kepler pour 3 980, Luther pour 4 000, Ussher pour 4 004 (Patrides, 1963, p. 317-318)... Il n'y a rien d'original à cela : on trouve la même diversité et la même fourchette de dates chez les érudits catholiques. Quant à la fin des temps, elle est proche, puisque le monde ne doit pas durer plus de six mille ans, en vertu de la tradition qui fait des six jours de la création le modèle de l'histoire universelle. Le temps est donc proche de sa fin, le monde est vieux, ce qui explique les prodiges célestes et terrestres, les dérèglements climatiques, les tremblements de terre, les éruptions volcaniques, les épidémies, etc. : le monde va « à l'empire » (Viret, 1561). À peu près tous les réformateurs, Luther en tête, croient en l'imminence du jugement dernier. Même si certains, comme Calvin, refusent toute spéculation sur le futur et la date de la fin des temps, le millénarisme est très important chez les protestants, principalement dans les courants dissidents (Delumeau, 1995). Un autre aspect traditionnel est la croyance, propagée par l'astrologie et le discours médical, en l'existence d'années climactériques, des années critiques parce qu'elles combinent le 7 et le 9, les matières se renouvelant tous les sept et neuf ans : 63 ans (7 x 9), 81 ans (9 x 9), etc. ; Théodore de Bèze, Melanchthon, Simon Goulart encore au début du XVII^e siècle, y croient fermement – mais pas Calvin ni, généralement, la première génération des réformateurs (Engammare, 2013).
- 4 En tout cela, rien ne sépare vraiment catholiques et protestants, luthériens et calvinistes. Il en va tout autrement de la querelle du calendrier. Les hommes de la Renaissance sont en effet très conscients des insuffisances du calendrier julien traditionnel qui a pour conséquence un décalage entre le temps du calendrier et le temps réel, bien visible aux équinoxes. Après plusieurs essais de réforme, une commission pontificale comprenant notamment des mathématiciens et des astronomes du Collège romain, dont Clavius, propose un nouveau calcul des années bissextiles et un rattrapage des dix jours de retard du calendrier julien entre les 4 et 15 octobre 1582. Le 24 février 1582, la bulle *Inter gravissimas* du pape Grégoire XIII institue ce changement (Maiello, [1993] 1996). Mais cette décision, qui affirme la mainmise de l'Église romaine sur le temps, ne peut que rencontrer la résistance des protestants, bien qu'ils n'aient pas d'arguments scientifiques sérieux à lui opposer : l'astronome danois Tycho Brahe est favorable au nouveau calendrier, Johann Kepler en reconnaît le bien-fondé

scientifique, mais préfère, aurait-il affirmé, être en désaccord avec les étoiles qu'en accord avec le pape. Le résultat est un attachement peu rationnel avec l'ancien système : le calendrier julien n'est abandonné qu'en 1655 dans le Valais, en 1700 à Zurich, Berne, Genève, Bâle, aux Provinces-Unies, en 1752 en Angleterre – et cela aurait provoqué des émeutes (Poole, 1998), en 1753 en Suède (après plusieurs modifications du calendrier julien) ; en Allemagne et au Danemark, il est d'abord corrigé en 1700 grâce à des calculs de Weigel ; il est en fait exactement semblable au calendrier grégorien, sauf que la date de Pâques est déterminée à partir de calculs astronomiques et non des cycles lunaires. La plupart du temps, cela ne change rien, mais il peut arriver que les calculs ne coïncident pas. C'est ce qui s'est produit en 1724 et en 1744, occasionnant la célébration de deux Pâques, catholique et protestante (Duhamelle, 2015) ; le calendrier grégorien n'est adopté qu'en 1776 au Danemark et dans l'Empire (ce qui fait que la question de deux Pâques différentes ne se pose plus), en 1778 en Prusse, 1812 seulement dans certaines communes des Grisons (Le Goff, 2002).

- 5 En l'occurrence, il s'agit d'une opposition confessionnelle, un refus d'une décision prise par le pape, mais elle revient, de la part des États protestants, à refuser les calculs reposant sur la science moderne et à préférer un comput traditionnel, mais faux. On aurait pu penser que le calendrier grégorien, reposant sur des calculs mathématiques, fruit du travail d'astronomes et non de théologiens, irait dans le sens d'une sécularisation du temps ; or on doit constater qu'il n'en a rien été. Ce sont des questions proprement religieuses qui ont amené les protestants à rejeter ce temps « catholique ». Cela amène à poser la question d'une réelle sécularisation dans le protestantisme historique.

Sécularisation du temps ?

- 6 Parmi les différences entre temps catholique et temps protestant, il en est qui semblent aller dans le sens de la modernité. Ainsi en est-il du refus de « l'observation superstitieuse des jours », affirmé par la *Confession de foi des Églises réformées de France* de 1559 à la suite des condamnations pauliniennes (Col 2 : 16 et Ga 4 : 10). Ce refus semble constitutif de la Réforme : Luther en 1520, Zwingli en 1523, réclament l'abolition des fêtes patronales (Krumenacker, 2017a, p. 175). À Genève, la suppression de toutes les fêtes a lieu en mai 1536, seul le dimanche restant chômé ; mais certaines fêtes subsistent à Berne, ce qui amène les autorités genevoises à revenir sur leur décision pour les fêtes christiques de Noël, de la Circoncision, de l'Incarnation et de l'Ascension, avant de rétablir en 1550 l'abrogation de toutes les fêtes (Grosse, 2008, p. 294-305). Pour les protestants, le fait que certains jours soient plus sacrés que d'autres et que des rites et des obligations particulières y soient rattachés n'est que superstition : c'est s'attacher à des préceptes humains et pratiquer une religion des œuvres. D'autres arguments sont mis en avant, d'ordre moral (les fêtes favorisent la paresse et la débauche) et économique (des dépenses inutiles et un manque à gagner). Cela explique que, dès le XVI^e siècle, à Zurich comme à Genève, on n'hésite pas à déplacer les prières en fonction du jour du marché. Dans la mesure où l'on peut prier n'importe quel jour de la même manière, les contraintes économiques et sociales (le marché entraîne le déplacement de populations venant de tous les villages alentour) priment sur la tradition ; et les heures de prière choisies sont les plus commodes, surtout si cela s'accorde aux indications vétérotestamentaires, non celles que les règles monastiques

ont imposées et sacrnalisées (Viret, 1564). Au refus de « l'observation superstitieuse des jours » répond par conséquent le refus de la sacrnalisation de certaines heures.

- 7 Mais cette sécularisation du temps est en réalité très incomplète : tout d'abord, elle s'est heurtée à de nombreuses résistances dans le monde protestant ; en second lieu, elle s'est accompagnée de la naissance de nouvelles fêtes ; enfin, elle n'a pas empêché la sacrnalisation de jours particuliers, les jours de jeûne et les dimanches. C'est ce que nous allons étudier à présent.
- 8 La disparition des fêtes traditionnelles est différente suivant les espaces. Dans les États luthériens, elle est particulièrement lente. La plupart ont gardé Pâques, Pentecôte, l'Ascension, Noël, toutes les petites fêtes ayant un récit biblique pour fondement (la Circoncision, la Présentation de Jésus au Temple, l'Annonciation, la Visitation, la fête des Rois, la Conversion de saint Paul), ce qui est cohérent avec le christocentrisme de Luther, mais aussi la Toussaint, la fête de Michel et des Anges, la Fête des Récoltes, en raison de leur grande popularité. À partir de 1648, se sont ajoutés les jubilé de la Réformation, des fêtes de la paix, et des jours de prière et de jeûne (comme au Danemark, en 1686, avec l'instauration du Grand Jour de Prière). D'autres cérémonies populaires comme les relevailles se sont maintenues (Picart, 1733, t. 3, p. 351-354). Beaucoup de ces fêtes ont fini par disparaître à la fin du XVII^e ou au XVIII^e siècle, mais ce sont les États qui, pour des raisons économiques, les ont supprimées.
- 9 À Genève, les autorités doivent se battre pour que la population abandonne le système festif catholique. Du temps de Calvin, les fidèles continuent à se rendre au culte à Noël (alors que la fête est théoriquement reportée au dimanche le plus proche), même quand le 25 décembre tombe en semaine et la nostalgie du jour de Noël dure jusqu'au XVIII^e siècle (Pitassi, 1997). Malgré les sanctions, certains Genevois continuent à fêter les saints ou les Rois jusqu'au début du XVII^e siècle (Grosse, 2008, p. 305-308). Il en est de même dans le pays de Vaud, sous obédience vaudoise, ou à Neuchâtel. Toujours en terre réformée, l'Écosse supprime en 1561 toutes les fêtes n'ayant pas de fondement scripturaire assuré (Cowan, 1982, p. 55-56). À Bâle, l'Ordonnance de 1529 qui marque l'adoption de la Réforme maintient les fêtes en l'honneur de la Vierge Marie, mère de Dieu, et des saints qui vivent dans la félicité éternelle ; à Zurich, l'ordonnance de 1526 maintient la célébration de Marie, de la Toussaint et des saints les plus importants, comme saint Pierre et saint Paul, saint Étienne, sainte Marie-Madeleine ou les saints patrons de la ville, Felix et Regula (Engammare, 2018, p. 72, 87-88, 108) ; à Strasbourg, toutes les fêtes sont supprimées en 1524 mais on envisage, dès 1534, de célébrer à nouveau quelques fêtes importantes : Noël, Nouvel An, Pentecôte et, dans une moindre mesure, Saint-Étienne, Vendredi Saint, lundis de Pâques et de Pentecôte, Ascension (Bornert, 1981, p. 489-493).
- 10 La France constitue un cas particulier dans la mesure où la Réforme n'a pas triomphé et où les protestants sont simplement tolérés de 1598 à 1685 en vertu de l'édit de Nantes. Si les synodes réformés condamnent les fêtes, la législation royale impose l'observation des fêtes chômées. Cela amène les pasteurs à prononcer des exhortations, des sermons, afin d'éviter que les fidèles n'assistent aux cérémonies catholiques et afin de profiter du temps laissé libre pour l'édification de la communauté (Carbonnier-Burkard, 1993).
- 11 En Angleterre, Henry VIII supprime de nombreuses fêtes religieuses en 1536 à cause de leur aspect trop festif et parce que des superstitions y seraient attachées, mais aussi et peut-être surtout pour des raisons économiques. Pendant la Guerre civile, en 1646, toutes les fêtes sont même interdites, non sans que cela suscite de fortes résistances.

Mais d'autres fêtes apparaissent pour commémorer des événements politiques tout en ayant une forte dimension religieuse : l'anniversaire du souverain, le complot des Poudres (5 novembre), l'exécution de Charles I^{er}, considéré comme un martyr (30 janvier) (Cressy, 1989).

- 12 Cette évolution se manifeste dans les calendriers. Les saints des almanachs catholiques disparaissent au profit d'événements tirés de la Bible, de l'histoire ecclésiastique ancienne ou de la Réforme. On voit ainsi apparaître de nouveaux personnages comme Caligula, Charlemagne, Luther, Bucer, Édouard VI d'Angleterre, Calvin, Gaspard de Coligny, Théodore de Bèze, Henri IV, Henri de Rohan, Marie Stuart, le duc de Somerset, etc. Mais la principale nouveauté est sans doute l'inscription de faits historiques récents comme des édits, des batailles, des naissances ou des morts illustres, des événements climatiques, etc., qui fait qu'au temps cyclique des calendriers traditionnels, où les mêmes saints, les mêmes fêtes se retrouvent tous les ans au même endroit, succède un temps continu, un temps en évolution, avec des changements, des ajouts chaque année. Cette modification du temps apparaît également à travers les lectures lors du culte et les sermons : la *lectio continua*, à Genève et dans d'autres villes suisses, introduit une continuité qui rompt avec l'aspect cyclique des lectures et sermons tirés du lectionnaire ; la prédication sur des lieux communs choisis par le pasteur, très prisée à Zurich jusqu'au début du XVII^e siècle, est également en porte-à-faux avec le temps cyclique. Il faut cependant noter que cette évolution est surtout importante dans la Réforme suisse et genevoise ; les *Postilles* de Luther, qui proposent des prédications suivant le lectionnaire, restent dans le cadre temporel traditionnel et les calendriers luthériens n'ont pas totalement abandonné les fêtes des saints. De même, chez les anglicans, si les saints n'ont plus de rôle liturgique, le jour de leur fête sert toujours à fixer les moments de paiement des salaires ou des loyers (Engammare, 2004, p. 127-179 ; Maiello, 1996, p. 153-155).
- 13 La sécularisation du temps, ou au moins sa désacralisation, n'est par conséquent pas complète, en dehors même des résistances provoquées par les réformes du système festif. On le perçoit également de différentes manières. Le premier indice est la place considérable prise par les jours de jeûne. Dans le monde réformé, le jeûne apparaît à Genève en 1567 à la suite de la répression contre les huguenots lyonnais ; il reprend la tradition médiévale des jeûnes de temps de crise. On retrouve une quinzaine de jeûnes, lors de circonstances exceptionnelles, jusqu'en 1620. Mais les jeûnes deviennent annuels à partir de 1640 (Fatio, 1971). On en célèbre aussi à Bâle en 1541 et à Berne en 1565 après une peste. Il s'agit de jours chômés pendant lesquels les boutiques sont fermées, le travail interdit, qui sont consacrés à la prière ; trois cultes successifs ont lieu au temple, avec des lectures de textes bibliques, principalement les psaumes et les prophètes ; il est demandé de ne manger qu'une fois dans la journée et de s'abstenir de viande, ainsi que de faire une œuvre bonne (Fatio, 1986). La France protestante connaît également les jours de jeûne qui peuvent être décidés au niveau national, provincial ou local. Le but est de s'humilier devant Dieu « vu la calamité des temps et les afflictions qui menacent l'Église, avec les vices et corruptions qui naissent et augmentent de plus en plus au milieu de nous » (Aymon, 1710, t. 1, p. 128). La pratique est énoncée dès le premier synode national, en 1559. Des jeûnes nationaux sont décrétés en 1578, 1581, 1609, 1612, 1614, 1620, 1626, 1631, 1645, 1660 (Aymon, 1710) ; d'autres le sont pendant la période de clandestinité du « Désert », lors des synodes de 1738 à 1798 (Krumenacker, 1994).

- 14 Ces jours de jeûne, revêtus d'une signification religieuse marquée, ont une très grande importance et les autorités religieuses cherchent à les faire respecter. Mais leur absence de périodicité régulière fait que, contrairement aux fêtes traditionnelles, ils n'ont pas valeur de repère chronologique ; ce sera différent par la suite, par exemple en Suisse où un jeûne fédéral est décrété tous les ans en septembre à partir de 1832 ; puis plusieurs cantons suisses instituent également un jeûne à date fixe.
- 15 Il en va différemment de la cène. Contrairement à la pratique catholique qui veut que l'eucharistie soit célébrée journellement, lors de chaque messe, la cène est rare dans les Églises protestantes. Mais c'est précisément ce qui lui donne une grande valeur rituelle, comme cela a été parfaitement démontré dans le cas de Genève (Grosse, 2008). L'instauration de la Réforme, entre 1530 et 1536, s'est accompagnée d'un démantèlement systématique des pratiques catholiques, dont la messe dominicale – et l'eucharistie. À la place s'est imposé un cycle liturgique avec quatre cènes annuelles, à l'imitation de Berne et de Zurich, aux temps de Noël, Pâques, Pentecôte et en septembre. Ces cultes, précédés d'un temps de pénitence et d'instruction, scandent toute l'année. La cène peut ainsi s'insérer dans un dispositif plus large de contrôle des mœurs et de surveillance religieuse dont le but est de préserver l'Église du péché et d'engager le pécheur à s'amender. La cène, qui symbolise la pureté et l'unité de la communauté, est célébrée après une période de renforcement du contrôle social. Au XVII^e siècle plus particulièrement se diffusent des manuels de préparation à la cène qui insistent sur l'examen de conscience et sur l'intériorité. Dans la mesure où les lectures préconisées par ces textes sont les mêmes quelle que soit la période où se déroule la cène, et où souvent ce sont les mêmes sermons qui se répètent, les jours de cène apparaissent hors du temps ordinaire. En France aussi, où le dispositif rituel de la cène a été moins étudié, la répétition, quatre fois par an, de la cérémonie, structure le temps vécu des réformés (Grosse, Chevalier, *et al.*, 2002).
- 16 La cène a également ce rôle, mais de manière moindre, dans les autres confessions protestantes. En Angleterre, la cène est en principe célébrée trois à quatre fois par an, à Pâques, Pentecôte, Noël et quelquefois à la Saint-Michel ; mais certaines paroisses offrent des cènes mensuelles. Elle devient plus rare avec le développement du puritanisme, puis est à nouveau plus fréquente à la fin du XVII^e et au XVIII^e siècle (Barrie-Currien, 1992). Dans le luthéranisme, la cène est plus fréquente : mensuelle, même quelquefois hebdomadaire dans les paroisses urbaines, elle va jusqu'à être célébrée deux fois par mois au XVIII^e siècle sous l'influence du piétisme. Mais la majorité des fidèles ne communique que trois fois par an, à Noël, Pâques et Pentecôte (Vogler, 1974).
- 17 Un autre jour revêt une importance particulière, le dimanche. Il s'agit certes d'un jour consacré à Dieu, un jour de prière et de repos, pour toutes les confessions chrétiennes ; et les premiers réformateurs, comme leurs successeurs, le valorisent, mais en prenant soin de préciser qu'il n'est pas plus chargé de sacralité qu'un autre jour. La *Confession helvétique postérieure* de 1566 explique : « nous ne croyons point qu'un jour soit plus saint que l'autre », même si les Églises anciennes ont consacré le dimanche pour un « saint repos », réservé aux prières publiques à la prédication de l'Évangile et à la célébration des sacrements (Fatio, 1986, p. 292). En 1694, le théologien genevois Benedict Pictet répète que l'observation du dimanche n'est pas semblable à celle du sabbat pour les juifs, mais qu'il faut néanmoins le sanctifier (Pictet, 1694, p. 26-27).
- 18 Dans les faits, que ce soit en pays luthérien, réformé ou anglican, les fidèles assistent à un office, mais profitent aussi de la journée pour bricoler, s'occuper du ménage,

pratiquer des transactions commerciales, voire s'adonner à des travaux agricoles ou à des activités artisanales, etc. Beaucoup se divertissent également, boivent, jouent, assistent à des fêtes populaires, dansent, malgré les interdictions constamment renouvelées des autorités religieuses. Mais, partout, une réhabilitation de la sainteté particulière du dimanche a lieu dès la seconde moitié du XVI^e siècle, à Genève sous l'impulsion de Théodore de Bèze, à Lausanne et dans le pays vaudois (Staremborg-Goy, 2005), en France où l'application de la discipline est le fait des consistoires (Mentzer, 2006, p. 17-48 ; Chareyre, 2007). En Angleterre, le respect absolu du dimanche est un cheval de bataille des puritains, au point que le roi Jacques I^{er} doit faire en 1618 une déclaration, le *Book of sports*, autorisant des récréations honnêtes le dimanche, telles que le tir à l'arc, la danse, les fêtes paroissiales, les fêtes du mai, etc., ce qui provoque une controverse importante avec les puritains partisans du sabbatarianisme. Une déclaration très proche est à nouveau promulguée en 1633 par Charles I^{er}, ce qui renforce l'opposition puritaine. En 1643, à la faveur de la Guerre civile, le Parlement abolit et fait brûler publiquement le *Book of Sports*. L'interdiction de tout loisir profane prévaut pendant la république puritaine, jusqu'à la Restauration de 1660. Mais le XVIII^e siècle voit encore une volonté de renforcer la discipline du dimanche. La *Society for the Reformation of Manners*, fondée en 1691, en fait un de ses combats pour rétablir la morale chrétienne et de nombreux opuscules sont publiés sur le sujet (Parker, 1988 ; Katz, 1998).

- 19 Le résultat est que le dimanche peut apparaître comme un véritable marqueur confessionnel (Cabantous, 2007). Cela paraît évident à lire les journaux des voyageurs français dans les pays protestants, qu'il s'agisse de Monconys à Douvres en 1663, du marquis d'Auvert à Dunes en 1685 ou encore de Diderot qui note, à propos de la Hollande de 1773-1774 : « on ne travaille point, on ne vend ni n'achète, on ne négocie point, on ne forme aucune demande, on ne fait point de démarche. Le dimanche est un jour de grâce pour le débiteur. » (Benot, 1982, p. 124). Pour tous les observateurs étrangers, les protestants d'Angleterre, d'Écosse, des Provinces-Unies, de la Suisse réformée respectent parfaitement le dimanche, jour triste et ennuyeux où toutes les activités s'arrêtent, aussi bien la vie économique et les transports que les divertissements profanes. Inversement, les voyageurs protestants sont surpris par l'importance des réjouissances publiques et des activités profanes dans les pays catholiques : cabaret, danses, théâtre, banquets, beuveries, etc. (Cabantous, 2013).
- 20 Il est néanmoins nécessaire de nuancer ce tableau. Bien des voyageurs en Hollande ou en Angleterre s'étonnent aussi de l'assistance clairsemée aux cultes du dimanche et notent l'importance d'une promenade dominicale ostentatoire. On mange mieux que d'habitude ou on se rend au cabaret. À Genève même on se promène, on joue aux boules ou aux cartes et on écoute de la musique. La différence avec le dimanche catholique n'est donc pas toujours aussi marquée qu'on pourrait le penser (Krumenacker, 2017a, p. 184).

Protestantisme et maîtrise du temps

- 21 La principale particularité du protestantisme est peut-être la valeur nouvelle accordée au temps et à la nécessité de le maîtriser. Cela apparaît déjà chez Calvin, dont la journée est toujours très pleine, qui travaille sans cesse et qui court après un temps qu'il cherche à mesurer sans d'ailleurs en être réellement capable étant donné

l'imperfection des horloges de l'époque qui ne comportent qu'une seule aiguille jusqu'au début du XVII^e siècle (Landes, 1983, p. 128-129). Sa réforme de l'Église implique une assistance régulière au sermon, élément clé pour le façonnement d'un « homme protestant ». Les *Ordonnances ecclésiastiques* établissent l'ordonnancement des cultes avec des horaires précis et des amendes sont prévues en cas d'absence ou de retard. Il faut donc être à l'heure au sermon et même, au bout de quelques années, y être en avance ; à partir de 1561, les pasteurs visitent les fidèles pour leur rappeler qu'ils doivent se rendre aux prédications. L'installation d'horloges dans la ville (même avec leur imprécision déjà signalée), de sabliers dans les lieux de culte permet ainsi d'être ponctuel, une exigence rappelée par de nombreux textes, qu'on peut d'ailleurs trouver dans d'autres villes protestantes comme Strasbourg ou Zurich. Quant aux pasteurs, ils doivent prêcher en un temps limité : Calvin dispose d'un sablier d'une heure. Après sa mort, le Conseil de Genève établit des heures maximales de durée de sermon et le sablier, visible de tous les fidèles, empêche les pasteurs de dépasser le temps imparti (Engammare, 2004). L'usage du sablier semble courant dans les Églises calvinistes : il apparaît aussi bien sur la célèbre représentation du temple de Paradis à Lyon en 1564 qu'à Metz en 1653, au temple de Charenton, près de Paris, au XVII^e ou au Ban-de-La-Roche au XVIII^e siècle ; en terre luthérienne, on trouve aussi des sabliers dans les églises au XVI^e siècle, on en connaît pour les XVII^e et XVIII^e siècles à Wittenberg, Lübeck et Görlitz ; les ordonnances ecclésiastiques luthériennes de l'époque moderne limitent toutes la durée du sermon. Or il semble que cette préoccupation soit plus tardive en pays catholique, ne datant que de la fin du XVI^e siècle (Léonard, 2017, p. 330 ; Krumenacker, 2017b, p. 192-193 ; Dohrn-Van Rossum, 1997 [1992], p. 274-275). Le respect de l'heure, la ponctualité deviennent ainsi constitutifs de la Réforme.

- 22 L'éducation à la ponctualité se fait dès l'enfance. Elle est mentionnée dans l'*Ordre du Collège de Genève* de 1559 ; les *Colloques* de Mathurin Cordier (1564), manuel utilisé à Genève mais aussi dans toute l'Europe, même catholique, apprennent également à respecter les horaires. Or cet enseignement de la ponctualité n'apparaît pas dans la *Ratio studiorum* jésuite du XVI^e siècle (on ne la trouve qu'à partir du XVII^e siècle), ni chez Érasme, ni chez Vivès, etc. Il existait évidemment déjà dans la règle de Saint-Benoît, mais c'était limité à l'espace du couvent. La nouveauté de la Réforme, c'est de l'étendre à l'ensemble de la société (Engammare, 2004).
- 23 En fait, moins que la ponctualité elle-même, c'est ce sentiment nouveau qu'être à l'heure est une valeur positive qui est novateur. Les réformateurs, aux XVI-XVII^e siècles, que ce soit Calvin, Bullinger ou Casaubon, ont horreur du temps perdu, ont un emploi du temps très strict et ne gâchent jamais la moindre minute ; même donner son temps pour ses amis est, selon Casaubon, condamnable, tout doit être donné à Dieu et aux études (Engammare, 2004, p. 83-96). On retrouve cela chez des hommes de la Réforme catholique comme Bérulle, mais plutôt au XVII^e siècle (Krumenacker, 1998, p. 148-149). On peut considérer qu'il s'agit d'une vision dévote du temps, où tout doit revenir à Dieu, une vision qui s'est imposée dans le milieu monastique dès le Moyen Âge mais que les réformateurs cherchent à étendre à l'ensemble de la société, voulant faire du monde une nouvelle forme de communauté monastique (Moeller, 1998, p. 76-91) alors que la Réforme catholique ne réussit à faire intégrer ces valeurs qu'à une élite.
- 24 C'est peut-être ce sentiment nouveau de la valeur du temps, ou plutôt son inscription dans l'ensemble de la société, qui permet d'envisager son intégration dans la pensée économique. Traditionnellement le temps ne peut générer de profit, d'où l'interdiction

du prêt à intérêt : c'est ce qu'affirment aussi bien la loi naturelle selon Aristote, Cicéron ou Plutarque, la loi divine (entre autres Dt 23 : 20-21 ; Lc 6 : 35) et la loi ecclésiastique. Mais le développement de l'économie marchande entre en contradiction avec ces principes. Cela amène certains théologiens à chercher à assouplir la loi. John Mair, dans les premières décennies du XVI^e siècle, défend l'idée d'un avantage réciproque procuré par le prêt à intérêt. La question est abordée en 1515 au concile de Latran et le théologien Jean Eck suggère la possibilité de prêt à taux modéré, à 5 %. Mais le courant rigoriste va rapidement l'emporter dans l'Église romaine, obligeant banquiers et prêteurs à user de subterfuges pour justifier les prêts (Vismara, [2009] 2019). Pendant toute l'époque moderne et jusqu'à la fin du XIX^e siècle les thèses « libérales », « relâchées », sont ardemment combattues (Novak, 1993). Or, du côté protestant, la licéité du prêt à intérêt, pourvu que l'intérêt soit faible, n'a jamais été contestée. Luther dénonce certes les pratiques financières de son temps et maintient l'interdiction de l'usure mais, contrairement à ce qu'on affirme souvent, il accepte dans certains cas un intérêt « équitable » (Krumenacker, 2017c, p. 318-319). Calvin va beaucoup plus loin dans sa célèbre « lettre sur l'usure » de 1545 où il distingue les prêts à la consommation qui doivent rester sans intérêt et le « prêt d'entreprise », le prêt productif qui crée de la richesse nouvelle grâce au temps en permettant le financement d'activités qui concourent au bien commun (Biéler, 1959). Un pas de plus est franchi en 1638 avec le *De usuris* de Claude Saumaise, qui admet d'intégrer dans l'intérêt une indemnité pour risque de non-restitution du capital prêté. Ce n'est qu'un élargissement de la notion de *damnum emergens* reconnue par le concile de Latran de 1515, mais ardemment combattue par toute l'école catholique rigoriste (Marie-Jeanne, 2013, p. 272). Dans la tradition protestante, et singulièrement calviniste, il est clair que le temps a une consistance propre, permettant de faire fructifier l'argent.

- 25 On en arrive ainsi à une véritable maîtrise du temps qu'il faut employer au mieux et sur lequel on peut spéculer. Il échappe de ce fait partiellement à Dieu pour relever des hommes. Cette tendance est sans doute accrue par la désacralisation des institutions ecclésiastiques et l'affirmation du sacerdoce universel, donnant plus de légitimité au contrôle par les pouvoirs politiques de domaines relevant auparavant de l'Église. Certes, cette désacralisation est incomplète (Krumenacker, 2019) et les juristes sont partagés sur le fait de savoir si le prince peut librement adopter un nouveau calendrier, autrement dit si le temps est de nature politique ou religieuse (Duhamelle, 2018) ; il n'empêche que cela permet plus facilement aux autorités politiques de supprimer, ou éventuellement d'instaurer, des fêtes religieuses, notamment pour des raisons économiques. Il y a par conséquent un contrôle du religieux par le politique, caractéristique de la Réforme, permettant aux princes et aux magistrats de définir un temps religieux qui, parce qu'il est défini par des hommes, n'est plus réellement un temps sacré.

Conclusion

- 26 Avec ces dernières réflexions, nous revenons à Max Weber et aux liens qu'il pense percevoir entre éthique protestante et esprit du capitalisme. Le sociologue allemand a bien noté l'importance de la valorisation protestante du temps ; mais il l'attribue plutôt au puritanisme, en analysant longuement le *Christian Directory* de Richard Baxter (1673). Il montre que chez Baxter, gaspiller son temps est le premier et le plus grave des

péchés ; même riche, à l'abri du besoin, l'homme ne doit jamais perdre son temps, vivre dans l'oisiveté. Chaque heure doit concourir à la gloire divine, chaque instant doit être consacré à Dieu, y compris dans les actions profanes (Weber, 1964, p. 207-213). En réalité, cette exigence n'est pas aussi originale que le pense Weber au XVII^e siècle : bien des moralistes catholiques disent de même, avec simplement peut-être moins de succès en raison d'un contrôle social moins efficace que dans les communautés puritaines et, de manière générale, dans les groupes protestants radicaux. Mais cette valorisation du temps qui aboutit à un refus du temps gaspillé est en fait plus ancienne dans le protestantisme, on peut la faire remonter aux débuts de la Réforme, même si elle est accentuée dans le puritanisme et, comme on l'a déjà indiqué, a des sources dans le monachisme.

- 27 Le temps protestant, facilitant le développement du capitalisme, serait-il donc un temps moderne ? Nous avons cherché à montrer que cette modernité s'est heurtée à de nombreuses résistances : refus du nouveau calendrier, longue subsistance de l'observation des fêtes traditionnelles, à propos de quoi il conviendrait de s'interroger : attachement à la religion traditionnelle ou à des coutumes ancestrales, opposition aux règles imposées d'en haut par les Églises ? Par ailleurs, le temps protestant est resté un temps chrétien, marqué par un début et une fin, qu'on a longtemps cherché à dater précisément. Il garde, malgré tout, des aspects sacrés et ne se distingue par conséquent guère du temps catholique ; les différences n'apparaissent que marginalement sans que cela soit pour autant insignifiant. Quoi qu'il en soit, moins qu'une sécularisation du temps avec des jours qui auraient tous la même valeur c'est plutôt un nouvel ordre du temps qui se fait jour, avec l'importance grandissante du dimanche, avec la valorisation de certaines fêtes, avec des moments exceptionnels comme les jours de jeûne et avec cette année rythmée par les quatre cènes annuelles. Que ces jours ne donnent pas lieu à de grandioses mises en scène, « baroques », comme c'est le cas des jours de fête catholiques, n'enlève rien à leur importance et, sans doute, à leur intériorisation.
- 28 Finalement, la principale contribution du protestantisme des XVI^e-XVIII^e siècles à la modernité est peut-être la valorisation de la maîtrise du temps par l'ensemble de la société, l'idée que le temps est un bien qu'il ne faut pas perdre, qui peut même faire gagner de l'argent. Ce temps qui s'inscrit dans le déclin d'un monde vieux – du moins est-ce ainsi qu'on le voit à la Renaissance – est un temps où il faut sans cesse faire effort pour se conformer au plan divin ; il ne faut donc pas le gâcher, le gaspiller dans des activités futiles ou dans l'oisiveté. Sans doute est-ce sur ce seul point qu'il se révèle très moderne, mais c'est décisif pour accompagner et favoriser le développement du capitalisme.

BIBLIOGRAPHIE

AYMON J., 1710. *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*, La Haye, Delo.

- BARRIE-CURRIEN V., 1992. *Clergé et pastorale en Angleterre au XVIII^e siècle. Le diocèse de Londres*, Paris, Éditions du CNRS.
- BENOT Y., (éd.) 1982. *Denis Diderot, Voyage en Hollande (1773-1774)*, Paris, La Découverte.
- BERNARD P., 1970. *Protestantisme et capitalisme*, Paris, Armand Colin.
- BIÉLER A., 1959. *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Librairie de l'Université.
- BORNERT R., 1981. *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523-1598)*, Leyde, Brill.
- CABANTOUS A., 2007. « Les usages du temps. Le dimanche, marqueur confessionnel ? (Europe occidentale, XVII^e-XVIII^e siècle) », in Buti G., Carol A. (éd.), *Comportements croyances et mémoires. Europe méridionale XV^e-XX^e s. Études offertes à Régis Bertrand*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, p. 135-146.
- CABANTOUS A., 2013. *Le dimanche, une histoire. Europe occidentale (1600-1830)*, Paris, Le Seuil.
- CARBONNIER-BURKARD M., 1993. « Jours de fêtes dans les Églises réformées de France au XVII^e siècle », *Études Théologiques et Religieuses*, p. 347-358.
- CHAREYRE P., 2007. « Jeux interdits, jeux tolérés. L'application de la discipline réformée dans la France méridionale », in Daumas M. (dir.), *Le plaisir et la transgression en France et en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Orthez, Éditions Gascogne, p. 385-418.
- COWAN I., 1982. *The Scottish Reformation: Church and Society in Sixteenth Century Scotland*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- CRESSY D., 1989. *Bonfires and Bells: National Memory and the Protestant Calendar in Elizabethan and Stuart England*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- DELUMEAU J., 1992. *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*, Paris, Fayard.
- DELUMEAU J., 1995. *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis*, Paris, Fayard.
- DOHRN-VAN ROSSUM G., 1997 [1992]. *L'histoire de l'heure : l'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DUHAMELLE C., 2018. « En quoi le calendrier julien était-il « protestant » ? (Saint-Empire, XVI^e-XVIII^e siècle) », *Bulletin annuel de l'Institut d'Histoire de la Réformation*, XXXIX, p. 25-46.
- DUHAMELLE C., 2015. « Les deux Pâques de 1724 : coexistence et distinction », in Maurer C., Vincent C. (dir.), *La coexistence confessionnelle en France et dans les mondes germaniques du Moyen Âge à nos jours*, Lyon, LARHRA, p. 159-174.
- ENGAMMARE M., 2004. *L'Ordre du temps : L'Invention de la ponctualité au XVI^e siècle*, Genève, Droz.
- ENGAMMARE M., 2013. *Soixante-trois : la peur de la grande année climactérique à la Renaissance*, Genève, Droz.
- ENGAMMARE M., 2018. *Prêcher au XVI^e siècle. La forme du sermon réformé en Suisse (1520-1550)*, Genève, Droz.
- FATIO O., 1971. « Le jeûne genevois, réalité et mythe », *Bulletin de la société d'histoire et d'archéologie de Genève*, p. 391-435.
- FATIO O., (dir.), 1986. *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides.
- GROSSE Y., 2008. *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, Droz.

- GROSSE C., CHEVALIER F., et al., 2002. « Anthropologie historique : les rituels réformés (XVI^e-XVIII^e siècles) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 148, p. 979-1009.
- KATZ D., 1998. *Sabbath and Sectarianism in Seventeenth Century England*, Leyde, Brill.
- KRUMENACKER Y., 2019. « Désacralisation et résurgences du passé dans les Églises réformées françaises », in Del Olmo I., Hiergeist T. (dir.), *Christian Discourses of the Holy and the Sacred*, Berne, Peter Lang.
- KRUMENACKER Y., 2017a. « Les fêtes dans le monde réformé (XVI^e-XVIII^e siècles) », in Desmette P., Martin P. (dir.), *Orare aut laborare ? Fêtes de préceptes et jours chômés du Moyen Âge au XIX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 175-185.
- KRUMENACKER Y., 2017b. « Introduction », in Christin O., Krumenacker Y. (dir.), *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 191-204.
- KRUMENACKER Y., 2017c. *Luther*, Paris, Ellipses.
- KRUMENACKER Y., 1998. *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf.
- KRUMENACKER Y., 1994. « Jeûne et image de Dieu. Les synodes protestants du Désert », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 140, p. 209-217.
- LANDES D., 1983. *Revolution in time. Clocks and the Making of the Modern World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- LE GOFF J., LEFORT J., MANE P., 2002. *Les Calendriers. Leurs enjeux dans l'espace et dans le temps*, Paris, Somogy éditions d'art.
- LÉONARD J., 2017. « L'imposition des mains donnée aux nouveaux pasteurs en France sous le régime de l'Édit de Nantes : les enjeux d'un rituel », in Christin O., Krumenacker Y. (dir.), *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 317-333.
- MAIELLO F., 1996. *Histoire du calendrier. De la liturgie à l'agenda*, Paris, Seuil.
- MARIE-JEANNE Caroline, 2013. « L'interdiction du prêt à intérêt : principes et actualité », *Revue d'économie financière*, 109-1, p. 265-282.
- MENTZER R., 2006. *La construction de l'identité réformée aux XVI^e et XVII^e siècles : le rôle des consistoires*, Paris, Honoré Champion.
- MOELLER B., 1998. *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- NOVAK M., 1993. *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Michigan, Free Press.
- PARKER K., 1988. *The English Sabbath : a Study of Doctrine and Discipline from the Reformation to the Civil War*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PATRIDES C.A., 1963. « Renaissance Estimates of the Year of Creation », *The Huntington Library Quarterly* XXVI, p. 315-322.
- PICART B., 1733. *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde. Représentées par des Figures dessinées de la main de Bernard Picart*, Amsterdam, chez J. F. Bernard, t. 3.
- PICTET B., 1694. *La manière de bien sanctifier le jour du dimanche*, Genève, Cramer et Peracchon.

PITASSI M.-C., 1997. « Entre liberté et nostalgie : Noël à Genève aux XVII^e et XVIII^e siècles », in Durand R. (dir.), *C'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau. Recueil anniversaire pour Jean-Daniel Candeaux*, Genève, Droz, p. 321-330.

POOLE R., 1998. *Time's Alteration: Calendar Reform in Early Modern England*, Londres, Routledge.

STAREMBERG-GOY N., 2005. « Temps sacré et activités profanes. L'action du consistoire de Lausanne pour le respect du Sabbat (1754-1791) », in Gilomen H.-J., Schumacher B., Tissot L. (dir.), *Temps libre et loisirs du 14^e au 20^e siècle*, Zurich, Chronos Verlag, p. 99-116.

TROELTSCH E., 1991. *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard.

VIRET P., 1561. *Le Monde à l'empire et le monde démoniacle*, Genève, Jacques Berthet.

VIRET P., 1564. *De l'Institution des heures canoniques et des temps determinez aux prieres des Chrestiens*, Lyon, Jean Saugrain.

VISMARA P., 2019. *L'Église et l'argent à l'époque moderne*, Lyon, Chrétiens et Sociétés n° 34, LARHRA.

VOGLER B., 1974. *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, Lille, Service de reproduction des thèses.

WALSHAM A., 2008. « The Reformation and the Disenchantment of the World », *The Historical Journal* 51 (2), p. 497-528.

WEBER M., [1910-1920] 1996. *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.

WEBER M., [1904-1905] 1964. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

RÉSUMÉS

Cet article pose la question de la modernité du temps protestant. Il cherche à montrer que cette modernité s'est heurtée à de nombreuses résistances : refus du nouveau calendrier, longue subsistance de l'observation des fêtes traditionnelles, etc. D'autre part, le temps protestant est resté un temps chrétien, marqué par un début et une fin, que les théologiens ont longtemps cherché à dater précisément. Il ne se distingue par conséquent guère du temps catholique ; les différences n'apparaissent que marginalement sans que cela soit pour autant insignifiant. Quoi qu'il en soit, moins qu'une sécularisation du temps avec des jours qui auraient tous la même valeur c'est plutôt un nouvel ordre du temps qui se fait jour, avec l'importance grandissante du dimanche, avec la valorisation de certaines fêtes, avec des moments exceptionnels comme les jours de jeûne et avec cette année rythmée par les quatre cènes annuelles. En fin de compte, la principale contribution du protestantisme des XVI^e-XVIII^e siècles à la modernité est peut-être la valorisation de la maîtrise du temps, l'idée que le temps est un bien qu'il ne faut pas perdre, qui peut même faire gagner de l'argent. Ce temps qui s'inscrit dans le déclin d'un monde vieux – du moins est-ce ainsi qu'on le voit à la Renaissance – est un temps où il faut sans cesse faire effort pour se conformer au plan divin ; il ne faut donc pas le gâcher, le gaspiller dans des activités futiles ou dans l'oisiveté. Sans doute est-ce sur ce seul point qu'il se révèle très moderne, mais c'est décisif pour accompagner et favoriser le développement du capitalisme.

This article raises the question of the modernity of Protestant time. It tries to show that this modernity has met with many resistances: refusal of the new calendar, long subsistence of the observation of traditional festivals, etc. Moreover, Protestant time remained a Christian time, marked by a beginning and an end, which theologians have long sought to date precisely. It is therefore hardly different from Catholic time; the differences appear only marginally, although

this is not insignificant. In any case, less than a secularization of time with days that would all have the same value, it is rather a new order of time that is emerging: growing importance of Sunday, enhancement of certain festivals, exceptional moments such as fasting days and the four Last Supper Days. Finally, perhaps the main contribution of 16th-18th century Protestantism to modernity is the value of time control, the idea that time is a good that should not be wasted, which can even save money. This time, which is part of the decline of an old world - at least as we see it in the Renaissance - is a time when we must constantly make an effort to conform to the divine plan; we must not waste it in futile activities or in idleness. Undoubtedly, it is on this point alone that it is very modern, but it is decisive in accompanying and promoting the development of capitalism.

Este artículo plantea la cuestión de la modernidad de los tiempos protestantes. Busca demostrar que esta modernidad, a lo largo del tiempo, ha encontrado mucha resistencia: rechazo del nuevo calendario, persistencia en la observancia de fiestas tradicionales, etc. Por otro lado, el tiempo protestante siguió siendo un tiempo cristiano, marcado por un principio y un final, que los teólogos han buscado fechar con precisión. Por lo tanto, apenas difiere de los tiempos católicos; sin ser insignificantes, las diferencias aparecen marginalmente. Sea como fuere, se trata menos de una secularización del tiempo marcada por días que tendrían todos el mismo valor, que de un nuevo orden temporal emergente: creciente importancia del domingo, valoración de ciertas celebraciones, momentos excepcionales como los días de ayuno y el año marcado por las cuatro cenas anuales. Al final, tal vez la principal contribución del protestantismo de los siglos XVI a XVIII a la modernidad es la valoración del dominio del tiempo, la idea de que el tiempo es un bien que no debe perderse, que incluso puede hacer ganar dinero. Este tiempo de la decadencia de un viejo mundo, al menos así se lo ve en el Renacimiento, es un tiempo caracterizado por un esfuerzo constante destinado a ajustarse al plan divino. Se trata por ende de un tiempo que no debe desperdiciarse en actividades inútiles o en inactividad. Es sin duda en este único punto que resulta muy moderno, único aunque decisivo para acompañar y favorecer el desarrollo del capitalismo.

INDEX

Keywords : Protestantism, feasts, Last Supper Day, calendar, punctuality, modernity

Palabras claves : Protestantismo, ceremonias, cenas (Última cena), calendario, puntualidad, modernidad

Mots-clés : Protestantisme, fêtes, Cène, calendrier, ponctualité, modernité

AUTEUR

YVES KRUMENACKER

Université Lyon 3 – LARHRA

18 rue Chevreul, 69007 Lyon

yves.krumenacker@univ-lyon3.fr