

Le protestantisme comme principe politique

Autor(en): **Valenton, J.J.P. / Chantepie de la Saussaye**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **4 (1871)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379126>

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.

LE PROTESTANTISME

COMME PRINCIPE POLITIQUE

PAR

LE D^r CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE,

pasteur de l'Eglise réformée à Rotterdam ¹.

Le travail dont nous venons d'écrire le titre est une conférence faite par M. de la Saussaye, au commencement de l'année 1871. Il traite d'une manière qui lui est propre la question des rapports de l'église et de l'état, question qui, à l'heure qu'il est, occupe partout les esprits.

L'auteur commence par fixer l'attention sur un poème épique en dix chants, de Hamerling, poète autrichien remarquable par l'actualité de sa pensée, non moins que par son immense talent. Nous ne voulons pas suivre M. Chantepie dans l'exposition des péripéties de ce poème, intitulé « *Le Roi de Sion* », qui du reste mérite d'être connu dans toute sa richesse et toutes ses beautés. Indiquons seulement dans quel but l'auteur l'a cité. Ce poème a pour sujet les troubles des anabaptistes, à Munster, en l'an 1535, et possède, comme toute vraie poésie, un caractère prophétique. Quel est ce caractère, ou plutôt qu'est-ce qui fait des troubles de Munster, tels que le poète les dépeint, un exemple effrayant en même temps qu'instructif pour notre temps ? Nous y voyons la lutte de deux puissances, l'une que

¹ *Het Protestantisme als politiek beginsel*, eene voorlezing door D^r D. Chantepie de la Saussaye. Rotterdam, 1871. 1 vol. in-8^o de 90 pages.

nous pouvons appeler la puissance révolutionnaire, dans l'armée de Sion à Munster ; l'autre la puissance conservatrice, représentée par l'armée de l'évêque. La réformation est partagée entre ces deux puissances; la plupart des Sionites sont sortis du milieu d'elle, mais les vrais luthériens se trouvent dans l'armée de l'évêque. Or voici la question qui se pose : la réformation gardera-t-elle cette attitude vacillante, ou pourra-t-elle se constituer en puissance indépendante? Tel est le sujet de la conférence. M. de la Saussaye parle d'abord du principe conservateur qui au commencement a triomphé dans la réformation, ensuite de la démolition de ce principe par la révolution, enfin du vrai principe protestant, base solide de la société moderne. Nous tâcherons de le suivre dans l'exposition de ses idées.

I

Le soulèvement de Munster, commencé d'une manière si glorieuse, terminé d'une manière si honteuse, pouvait être réprimé par la force, parce qu'il portait le germe de la dissolution, et aboutissait à la volupté et à la licence. Cette répression même a été le salut de la réformation. On sait qu'une dizaine d'années plus tôt, Luther, au risque d'être considéré lui-même comme apostat, s'était déjà déclaré contre le fanatisme des prophètes de Zwickau, et que, les troubles en Allemagne allant en croissant, le réformateur qui, au commencement avait été l'homme du peuple, et qui plus que Mélanchthon avait su apprécier ses plaintes, s'était rangé dans la guerre des paysans toujours plus du côté de l'autorité, et avait parlé des insurgés avides de rapine et de sang comme de chiens enragés qu'il fallait assommer à coups de bâtons.

Ce retour vers la loi et l'ordre, vers l'église et la doctrine, vers la parole extérieure après la parole intérieure, était-il un pas en arrière ou en avant dans l'œuvre de la réformation? Il est facile de répondre à cette question, si l'on ne regarde que la question sociale de ces temps-là. Les horreurs de la guerre des paysans et des anabaptistes nous apprennent ce qui serait

advenu de l'Europe, de la chrétienté, si des troubles, comme ceux de Munster, s'étaient généralisés, et si, sur les ruines de l'église et de l'empire, une Sion s'était établie, qui eût sanctifié le meurtre et lâché la bride à toutes les passions, à toutes les cupidités. On peut donc considérer comme un fait providentiel que l'esprit fanatique ait été réprimé sans que pour cela on soit retourné à l'église dominante et au saint empire romain.

Que les ennemis de la réformation l'accusent d'ambiguïté, et la nomment une révolution inconséquente et tronquée, nous regardons ce jugement non pas comme une condamnation, mais comme un hommage rendu — nous ne disons pas à l'œuvre des hommes, car l'histoire n'est pas faite par les hommes — mais à celui qui est le Roi des siècles, à sa clémence et à sa miséricorde. Mais en affirmant ainsi de quelques événements qu'ils ont été bénis pour l'humanité, s'ensuit-il que nous puissions admettre quelque part un point d'arrêt, et dire de telle ou telle période : voici le royaume de Dieu établi ; ce qui s'en éloigne, soit en arrière, soit en avant, est un recul et l'œuvre de Satan ? Si nous reconnaissons les avantages de la période de stabilité dans laquelle la réformation est entrée après les premiers mouvements révolutionnaires, s'ensuit-il que nous puissions regarder ces avantages comme un accroissement de force intérieure, comme un développement pur et paisible de l'idée qui est à sa base ? N'y a-t-il rien de vrai dans le reproche fait à la réformation de manquer de décision et d'être une révolution tronquée ? Passons sur l'intention dédaigneuse qui perce d'ordinaire dans ce reproche ; mais l'accusation elle-même doit être examinée. Jetons donc un regard sur celui qui est le héros, l'initiateur, et par cela même le type de la réformation.

Nous ne saurions nier qu'il ne se soit opéré en Luther une métamorphose que nous ne voulons pas mettre à sa charge, ni attribuer au caprice, à l'humeur, à la passion, à la légèreté, mais qui, pour marquer en lui la naissance d'une phase nouvelle, n'en est pas moins réelle. Est-ce le même homme qui, à Worms, désobéissant à l'empereur et au pape, prononce la parole prophétique : « Me voici, je ne puis autrement, que Dieu me soit en aide, » et pose ainsi la puissance de la conscience

individuelle, et qui plus tard repousse la main fraternelle de Zwingli, parce que celui-ci explique autrement le mystère du sacrement ? Est-ce le même homme qui témoigne de la puissance de la parole intérieure et se maintient libre vis-à-vis des saintes Ecritures, et qui plus tard rejette la parole intérieure comme un fanatisme effréné ? Est-ce le même homme qui prêche la justification par la foi, et qui plus tard attribue au sacrement une vertu spirituelle même pour des incrédules ? Est-ce le même homme qui, dans des paroles enflammées, signifie à la noblesse chrétienne de la nation allemande ses obligations envers le peuple chrétien, et qui plus tard reconnaît l'état chrétien et le droit de l'autorité jusqu'aux limites de l'absolutisme, croit que le millenium est venu avec l'état chrétien, rejette l'apocalypse de saint Jean comme un livre plein de fables juives, et refuse le droit d'existence dans l'état chrétien aux Juifs, qu'il aimait auparavant comme des compatriotes du Seigneur ? Sans doute c'est le même homme, le même non-seulement dans l'ardeur de son esprit, la simplicité enfantine de son cœur, l'énergie intrépide et l'activité infatigable, mais aussi dans les éléments essentiels de son être. Ce sont deux moments de sa vie directement opposés l'un à l'autre, c'est le principe chrétien de la liberté, et le principe chrétien de l'autorité, qui prétendent en lui tour à tour à la primauté. Ce n'est pas qu'avec une diplomatie qui lui était entièrement inconnue, il donnât l'importance, tantôt à l'un, tantôt à l'autre, selon les besoins du moment. Non, il était tout entier en tout ce qu'il faisait, et, ne pensant nullement qu'il pût être en contradiction avec lui-même, il ne se préoccupait pas des conséquences. Seulement la dernière période de sa vie est devenue décisive par l'influence qu'il a exercée sur ses compatriotes et sur la postérité.

La lutte entre la lettre et l'esprit, entre la parole extérieure et la parole intérieure, est devenue le signe fatal de la réformation, qui se nomme du nom de Luther. Ah ! qu'elle était déchue de sa hauteur primitive, lorsque Mélanchthon était traité d'hérésiarque, lorsque le calvinisme était persécuté et damné comme pire que le catholicisme, lorsque la Formule de Concorde muselait le libre examen et toutes les études humanistes

et philosophiques, lorsque la paix d'Augsbourg était conclue entre les princes catholiques et les princes luthériens, à l'exclusion de la confession réformée! Ne dirait-on pas l'armée de l'évêque, composée de troupes luthériennes et papales, combattant pour détruire l'armée de Sion?

Sans doute, nous autres Hollandais, nous pouvons nous réjouir, du moins en partie, de notre exclusion de la paix d'Augsbourg; sans cette exclusion point d'église hollandaise, des martyrs, point de guerre glorieuse de quatre-vingts ans, point d'Union d'Utrecht, point d'état indépendant des Pays-Bas, point de duc d'Albe, mais aussi point de Guillaume d'Orange. Sans elle l'église réformée hollandaise qui, pendant deux siècles, a été le centre de la foi et de la science, ne se serait pas établie sur ces bases si simples, si spirituelles, si libérales, posées dans l'année de persécution 1568.

Mais quand nous considérons la puissance politique de la réformation luthérienne en Allemagne et en Scandinavie, l'œuvre de la réformation allemande nous apparaît, sinon dans son principe qui est immortel, du moins dans sa forme extérieure, comme un bâtiment qui n'est pas achevé, qui, au lieu d'avoir été fondé sur le sol de l'esprit, l'a été sur des murs qui s'affaissent, et qui partant doit s'écrouler tôt ou tard.

L'histoire de l'église luthérienne en Allemagne nous le prouve. Quels y sont les rapports de l'église et de l'état? Contrairement à l'assertion ultramontaine que le protestantisme a affaibli le principe de l'autorité dans tous les domaines, parce qu'il ne l'a pas admis dans le domaine le plus élevé, Luther a posé le droit divin de l'autorité comme un article du *credo*. Or quel a été le développement de cette doctrine, si bienfaisante et si vraie, en face de la doctrine du droit divin de l'église et de son chef, en vertu de laquelle les droits souverains de l'état et de ses autorités n'étaient qu'une délégation du pape? Mise en avant à l'exclusion de l'autre principe réformateur, celui du sacerdoce royal de tous les chrétiens, n'a-t-elle pas produit ce fatal système territorial, selon lequel le sujet doit partager la confession du souverain, et le pays porter le nom de cette confession, système dont l'église évangélique allemande a encore tant

de peine à se dégager ? Ne fait-elle pas du souverain l'évêque supérieur de l'église, de l'église une institution de l'état, de ses ministres enfin les employés de l'état, qui doivent se conduire non pas selon la Parole de Dieu, mais selon le caprice du souverain ? En effet, ce n'est pas grâce à ce système territorial, si contraire au principe protestant, ni à son corollaire, le droit de réformation accordé au prince, c'est grâce au principe immortel du protestantisme que la race des ministres de l'Évangile, pieux, libéraux et savants, ne s'est jamais éteinte dans l'église allemande. C'était le temps où, même à Weimar, il fallait des titres de noblesse pour être président du Consistoire, et où l'honnête professeur Wolff fut déposé de son professorat à cause de son déterminisme, et obligé, sous peine de mort, de quitter Halle dans vingt-quatre heures.

On pourrait conclure de ces exemples que le système ecclésiastique dont nous parlons, et qui est l'extrême conséquence du dogme luthérien sur l'église, a fleuri dans l'état prussien ; il n'en est pas ainsi.

On sait que la dynastie des Hohenzollern, depuis l'électeur Jean Sigismond, 1613, est attachée à la réformation suisse. Or jamais on n'a pu réussir à détruire ce levain réformé, très heureusement pour l'Allemagne et pour tout le protestantisme. Par la paix d'Augsbourg, la voie était ouverte pour retourner à Rome, et si la répugnance des luthériens contre les Suisses, même contre Melanchthon, n'avait pas été corrigée par l'opposition du landgrave Philippe de Hesse, et surtout du grand et bon Frédéric, électeur du Palatinat, qui ne craignit pas de porter l'ignominie de la confession réformée, même au risque de perdre son pays, que serait-il advenu de l'Allemagne luthérienne ? Un fait plus important encore que l'attitude de ces deux princes pour l'avenir de la réformation allemande, c'est que la dynastie qui bientôt devait acquérir une si grande influence, et qui aujourd'hui est arrivée à la dignité impériale, n'a jamais, ainsi que l'exigeaient les prémisses luthériennes, considéré l'autorité ecclésiastique comme un attribut de la souveraineté par la grâce de Dieu. Le grand électeur, à qui nous devons la suppression dans la paix de Westphalie des articles de la paix

d'Augsbourg vexatoires pour les réformés, était un réformé sincère; et cette tradition ne s'étant pas perdue chez les rois de Prusse, il faudrait que la dynastie des Hohenzollern reniât son origine et son caractère pour pouvoir parvenir au Césaropapisme. Frédéric II, le voltairien sceptique, lorsqu'il prononça la maxime que dans ses états chacun pouvait obtenir le salut de sa propre façon, Frédéric Guillaume III, le chrétien croyant lorsqu'il usa ou abusa de sa puissance épiscopale pour octroyer l'Union, Frédéric Guillaume IV, l'homme mystique et chevaleresque, lorsqu'il chercha à déposer dans le sein de l'église la puissance épiscopale qui l'accablait, obéissaient tous à une même impulsion, celle de la tradition de leur dynastie. Or cette tradition qui, bien différente de celle de la plupart des pays allemands, veut que le souverain, quelque étendus que soient ses droits *circa sacra*, ne puisse jamais avoir des droits *in sacra*, a rendu cette dynastie capable de devenir une puissance de centralisation pour toute l'Allemagne.

Telle est l'influence du principe réformé. Ce principe, pourvu qu'il soit bien développé, marque, selon M. de la Saussaye, les vrais rapports du protestantisme avec l'état et de l'état avec toutes les églises, soit catholiques, soit protestantes. Cependant, avant d'en parler, il veut examiner si la parole plus brillante que claire de Cavour « l'église libre dans l'état libre » est bien, comme on le croit souvent, le fruit de la révolution. C'est la seconde partie de sa conférence.

II

En abordant la révolution, on entre sur un terrain couvert de pièges. Il faut distinguer entre la révolution comme principe, et la révolution comme fait historique. La révolution comme principe revient à ceci : rompre avec le passé, faire table rase, et recommencer l'histoire. On commence une nouvelle ère, l'an *un* non de la création, ni de la naissance du Seigneur, mais du commencement vrai et nouveau ; c'est seulement dommage que dans cette ère l'an *un* ne puisse jamais être suivi de

l'an *deux*. On pourrait commencer l'Évangile de la révolution par ces mots : Au commencement était... quoi ? Dieu ? Non, car c'est là ce qu'il nous faut examiner. Le Verbe ? Non, car c'est là ce qu'il nous faut trouver. Le monde ? Non, car c'est là ce qu'il nous faut créer. Quoi donc ? Au commencement était le commencement, et le commencement était avec le commencement, et le commencement était..., quoi ? Il était identique au non-commencement. C'est comme si l'homme découvrait tout à coup que jusque là il n'a pas vécu, et qu'il doit naître de nouveau dans le sens de Nicodème, non du Seigneur. Or, dans ce sens, la révolution est l'esprit qui nie toujours, et qui ne vient jamais à l'affirmation. C'est pourquoi nous disons que la révolution comme principe n'est rien et ne fait rien, et qu'elle n'obtient de l'importance que par les paroles de ses ennemis aussi bien que de ses partisans. Pour nous, les phrases de Victor Hugo sur la fraternité des nations et la république une et indivisible nous font rire, et nous ne croyons pas que son idéal se réalise jamais, et pourtant ces fantasmagories exercent une grande influence sur la masse. De même, en voyant des antirévolutionnaires découvrir partout des traces du catéchisme révolutionnaire, et appeler les croyants à une croisade contre cet ennemi, nous pensons à un combat en l'air, dans lequel on prendrait les moulins à vent pour des géants. Ceci nous mène à la signification historique du terme : révolution.

Il faut distinguer entre le fait et l'idée du fait. Si l'on considère l'histoire universelle comme un enchaînement d'événements, on voit que tous les grands événements sont des révolutions, c'est-à-dire, des changements plus ou moins violents, soit dans la condition intérieure d'un peuple, soit dans les relations politiques des nations entre elles. La révolution est normale dans l'histoire, mais par cela même elle est le signe de l'état anormal dans lequel se trouve l'humanité. Le mot d'évolution ou de développement régulier et naturel, opposé à celui de révolution ou de changement violent, n'est qu'une douce fantaisie, et ne devient une vérité que pour ceux qui lui donnent une acception plus élevée et reconnaissent un plan divin au-dessus des actions des hommes et des peuples ; qui, partant,

voient dans les révolutions mêmes l'exécution du plan de Dieu et l'avènement de son royaume. Nous ne partageons donc pas l'idée révolutionnaire que ce sont les hommes, les clubs politiques, qui font une révolution. Non, les idéologues et les doctrinaires ne font pas l'histoire, et il arrive souvent que celui qui pour la première fois exprime une idée recule devant sa propre parole, et devant les conséquences qui en résultent. La proclamation des droits de l'homme, ce qu'on a nommé les principes immortels de 1789, était-ce le programme primitif de ces membres du tiers état qui s'étaient érigés en constituante ? Était-ce l'intention des honnêtes girondins, ou même des montagnards violents, de substituer au christianisme le culte de la raison, et de faire de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme une question à vider à la majorité des voix ? Non, cette grande révolution qu'on peut considérer comme l'incarnation de l'idée de révolution, ne s'est pas faite d'après des idées déterminées ; mais en remuant le sol, et en démolissant tout ce qui pouvait entraver la libre manifestation des esprits, elle a mis au jour ce qui était caché dans les cœurs. Les révolutions naissent de besoins, d'abord matériels, mais auxquels s'attachent des besoins spirituels, parce que la nécessité fait réfléchir. On sent un malaise quelconque dans la société ; l'air est chargé d'orage, et il ne faut qu'une étincelle électrique pour embraser tout l'édifice social. C'était un beau moment que celui où le petit-fils de Louis XIV, mettant de côté l'horrible maxime de son grand-père : l'état c'est moi, se souvint que le peuple aussi a un droit naturel et historique de se faire entendre, et qu'il convoqua pour la première fois, après cent soixante-quinze ans, les états généraux de France. Qui aurait pu penser dans ce jour où tout Paris jubilait comme si le siècle d'or était venu, que ce roi finirait sa vie sur l'échafaud, et que tout le mouvement aboutirait au terrorisme de Marat et de Robespierre et à la tyrannie de Napoléon ?

Or, cette révolution qui a inauguré un nouveau monde n'a pas été arrêtée par le congrès de Vienne.

Lors de la restauration, on croyait pouvoir supprimer simplement une période de l'histoire pour se rattacher à la période

qui l'avait précédée, opinion exprimée si naïvement par le nouveau Bourbon lorsqu'il se nommait Louis XVIII au lieu de Louis XVII, et partagée par les impérialistes qui voulant se donner un air de légitimité, nommaient l'homme du 2 décembre, Napoléon III au lieu de Napoléon II. On croyait, comme avaient fait les révolutionnaires lorsqu'ils commencèrent une nouvelle chronologie, qu'on pouvait mettre un point dans l'histoire ; mais non, Dieu seul met les points, et l'histoire avant d'être achevée ne connaît que des virgules. La digue de 1830, élevée contre la révolution, est brisée en 1848 ; toute la société de nos jours se meut dans les eaux de la révolution, elle n'a pas rompu avec son principe. Seulement, en est-elle réduite ou à admettre ce principe pur et sans mélange, ou à le détruire dans toutes ses manifestations et tous ses efforts ? N'y a-t-il pas de milieu entre ces deux extrêmes : catéchisme de Satan ou catéchisme de Dieu ?

D'abord, quel est le principe de la révolution ? Demandons-le à l'histoire. Les états généraux étaient donc enfin convoqués pour subvenir aux besoins pressants. On sait quelle était la condition de la France. D'un côté les puissances dominantes, le roi, le clergé, la noblesse, dont les noms étaient synonymes de despotisme, d'hypocrisie, d'intolérance religieuse et d'immoralité effrénée ; de l'autre côté le tiers état dépourvu de tous les droits politiques. Le plus grand désordre dans les finances, le gouvernement civil et la juridiction, l'oppression des campagnes, l'appauvrissement des villes, la dissolution des mœurs, et le régime dégoûtant des courtisans à la cour, voilà le bon vieux temps. Est-il étonnant que la constituante, ayant reconnu la nécessité d'une reconstruction de toute la société, cherchât à donner une base morale à sa constitution, qu'elle la trouvât dans la noblesse méconnue et écrasée de la nature humaine, et qu'elle commençât par un catéchisme sur les droits de l'homme ? Voici donc le principe prononcé par la révolution : l'homme en tant qu'homme a des droits. Ce n'était pas à la philosophie seule qu'elle devait ce programme ; la philosophie de ce temps, c'est-à-dire le sourire dédaigneux de Voltaire, les sarcasmes amers de Rousseau, la phrase moraliste de Diderot,

la tendance des Encyclopédistes dans toutes ses nuances, tout cela n'aurait pas possédé une telle influence, s'il n'y avait pas eu dans les consciences quelque chose qui appelait le salut. Le catéchisme de la révolution était un cri de la conscience ; ceux qui l'ont proclamé étaient en grande partie des hommes nobles et généreux. Quant à la filiation historique, il était emprunté à la république américaine, et par celle-ci provenait du puritanisme anglais. Jusque-là ce catéchisme était vrai et bon, jusque-là on peut parler des principes immortels de 1789. Mais hélas ! pourquoi la conscience réveillée a-t-elle cherché l'aide et la consolation ailleurs qu'auprès du Dieu de la conscience ? pourquoi s'est-on adressé à l'évangile de Rousseau plutôt qu'à celui de Jésus de Nazareth ? C'était le malheur de la France de ne plus connaître l'Évangile que dans les hiéroglyphes ecclésiastiques, et l'homme de douleurs que dans le prêtre aux mains souillées, au cœur moralement flétri. L'alliance du trône et de l'autel aux dépens du peuple avait été le malheur de tous les deux, et lorsque le torrent de la colère divine vint les submerger, il n'y avait plus personne pour arrêter ce torrent et pour apaiser cette colère ! Le Christ vivant n'était-il pas disparu dans le sang des huguenots ? Les huguenots avaient été la conscience de la France ; la cour et la noblesse, la Sorbonne et le parlement s'en étaient détournés comme d'un témoin importun, et les avaient livrés aux mains des bourreaux. Où trouver maintenant celui qu'on avait tué ? ce n'est pas seulement aux Juifs que s'applique cette parole du jugement : « Vous me cherchez, mais vous ne me trouverez point, et là où je serai, vous n'y pouvez venir, et vous mourrez dans votre péché. »

Sans doute le programme de 1789 était loin de vouloir le socialisme, le communisme et toutes les aberrations qui sont nées de la doctrine de l'émancipation de la chair, et de l'abolition de la propriété. L'horrible théorie a suivi l'horrible pratique. D'abord le terrorisme de 1793 et 94, qui par le fait ne reconnaissait plus le droit individuel ; puis sous la restauration et la révolution de juillet, les systèmes socialistes, sans la pratique sanglante, mais avec leurs négations froides et impitoyables. Or, la pratique de 1793 n'est que la conséquence

logique de 1789 ; si, dans ce temps, au lieu de vouloir aplanir toutes les inégalités de la société comme dans le contrat social, on s'était efforcé de faire comprendre au peuple français que toutes ces inégalités sont établies par Dieu, par la nature et l'histoire, mais en même temps que c'est le but d'une bonne constitution de rejeter les excroissances funestes et de faire valoir tout ce qui est juste parmi les hommes ; si, au lieu de se contenter du contrat social, on avait cherché le plan de Dieu dans l'histoire, la révolution aurait été le complément et l'achèvement de la réformation. Comment s'expliquer que cela ne soit pas arrivé ? On sait que la sécularisation des biens ecclésiastiques fut suivie d'un décret qui exigeait de tous les ecclésiastiques le serment à la nouvelle constitution, et qui décidait qu'ils seraient désormais des employés de l'état. Plusieurs, surtout du bas clergé, refusèrent ce serment par raison de conscience ; et les autres, les prêtres constitutionnels, obtinrent si peu la confiance du peuple resté fidèle, qu'on refusait de se confesser auprès d'eux et de recevoir l'absolution de leurs mains. Ce n'est pas étonnant ; c'était rompre avec les fondements mêmes de l'église catholique, et si jamais un anathème de Rome a été juste, c'était celui qui excommunait les prêtres infidèles. Eh bien, la bulle du pape fut brûlée par la populace furieuse le 26 décembre 1790 dans le Palais Royal. C'est le pendant d'une bulle papale brûlée le 10 décembre 1520 par Luther à Wittenberg. Quel contraste ! Là cet acte était le règne de la souveraineté de la conscience, ici de l'oppression de la conscience ; là le droit et la vérité étaient du côté de l'homme anathématisé, ici du côté de celui qui publiait l'anathème. En effet si quelque chose peut effacer l'ignominie du catholicisme de ces temps, c'est le martyr des prêtres fidèles. La révolution a le triste honneur d'avoir restauré le catholicisme en ajoutant aux gibets des huguenots du XVI^e siècle et des pasteurs du désert du XVII^e, l'échafaud du XVIII^e pour les témoins catholiques de Jésus.

Voilà la cause de l'insuccès de la révolution française ; celle-ci a échoué en ce qu'elle n'a donné ni intérieurement ni extérieurement la paix au peuple français. Aux droits de l'homme man-

quait le droit suprême, sans lequel les autres n'ont aucune valeur : le droit de la libre conscience, inséparable de celui de la libre profession et du libre culte. Même chez les plus grands caractères de la révolution, parmi les plus nobles mobiles et les efforts les mieux intentionnés, nous trouvons une absence complète du sentiment religieux, une entière méconnaissance et de l'importance sociale de la religion et de la force, de la profondeur du sentiment religieux dans l'homme. L'état reste toujours l'idole, et le monde visible la seule sphère d'activité de l'homme. Chez les avancés nous trouvons un athéisme théorique et pratique avec une haine véhémente contre toute religion ; chez les modérés un reste de respect, mais dans le sens de l'ancien régime : la religion regardée non pas comme ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, mais comme une condition de bourgeoisie dans l'état, l'église réduite à n'être qu'une roue dans la machine de la société, un ministère du culte ou un bureau de police.

Cette méconnaissance de la nature de la religion, et par là même de la nature de l'homme, demeure un caractère essentiel de la révolution dans toutes ses phases, même lorsqu'elle semble retourner à l'ordre et à la vertu. M. de Pressensé dans son livre, *L'église et la révolution française*, a montré par les faits mêmes que la révolution, dans la période 1789-1802, n'a rien fait pour la liberté de la religion dont elle ne comprenait pas même le principe, tandis que le comte de Haussonville, dans une étude classique sur le premier empire ¹, a fourni la même démonstration à propos de la dernière période de la révolution, celle de Napoléon. Et lorsque la révolution de juillet semblait parvenir en effet à un principe constitutif de toutes les libertés, la première liberté, la liberté religieuse n'en bénéficiait guère. On nomme aujourd'hui M. Guizot un publiciste anti-révolutionnaire, et il faut avouer que le choc de 1848 lui a fait reconnaître la grande erreur des principes de 1789, la doctrine de la pureté de la nature humaine ; mais il en était bien autrement lorsqu'il était encore en activité. On trouvait chez lui, dans ce temps-là,

¹ *L'église romaine et le premier empire. 1800-1814.* Paris, Michel Lévy 1870.

du respect pour la religion, et une certaine religiosité personnelle, mais cette même erreur qui détruit la religion dans son essence en la considérant comme une machine de résistance politique et comme un des meilleurs freins de la révolution. Les catholiques enfin n'ignorent pas quel respect le second empire avait pour l'église, et quel était le caractère religieux des velléités ultramontaines de l'homme de Sedan, et les protestants ne savent que trop combien cet empire était hostile au principe protestant, et faisait un esclavage de la liberté même, en l'accordant non pas comme un droit, mais comme une faveur. Tant il est vrai que la parole de Cavour : l'église libre dans l'état libre, n'est pas le mot d'ordre de la révolution, ni l'expression d'une réalité née avec elle.

III

Nous touchons à la dernière partie du travail de M. de la Saussaye qui a pour but de montrer que les vrais rapports de l'église de la société moderne sont indiqués dans le principe réformé de Calvin.

Parmi les réformateurs du XVI^e siècle, il y en eut un qui subit un double martyre, celui de la foi et celui du patriotisme. C'est Jean Calvin qui plus qu'aucun autre doit être introduit sur la scène par les paroles majestueuses de Bossuet relatives à Cromwell : « Un homme s'est rencontré. » Son apparition était imposante comme celle d'Elie, l'effet de sa force comme celui de l'éclair. Comparez le moine exténué à la diète de Worms avec le Luther puissant, joyeux, aimant la causerie et la musique, et vous concevrez que le moine est réconcilié non-seulement avec Dieu, mais aussi avec la nature, qu'il demeure au milieu des siens, qu'il a trouvé son foyer. Suivez le prêtre Zwingli, à Einsiedeln, à Zurich, à Glaris, enfin sur le champ de bataille où il meurt pour la patrie, et vous concevrez que la réformation dont il est l'auteur, peut être nommée la réformation suisse, car l'air des montagnes de la Suisse est le symbole de sa forte nature, il est physiquement et moralement le type de son peuple.

Et maintenant, comparez à ces deux héros le jeune homme timide qui à cause de sa foi qu'il ne veut et qu'il ne peut renier, mais qu'il ne cherche pas à propager, doit quitter le sol chéri de sa patrie, la belle France, pour aller à l'encontre d'une vie d'exil. Français non-seulement de naissance, mais aussi de sympathie et d'esprit, il ne devait jamais revoir sa patrie, mais vivre comme étranger à Bâle, à Strasbourg, cité encore entièrement allemande, sans qu'il pût jamais sympathiser avec l'esprit allemand, et enfin, au milieu de beaucoup de contrariétés, chez le peuple léger de Genève, dans cette ville qui était pour lui une prison, où pour son œil affaibli par la maladie, pour son esprit accablé par les adversités et consumé par le travail, ni le beau lac, ni la fière chaîne du Mont-Blanc n'avaient d'attraits, et vous concevrez comment nous parlons d'un double martyr.

Connu et renommé au point de vue de la science théologique et de la piété personnelle, il est bien souvent méconnu comme homme d'état, et regardé comme un fanatique théocrate, comme le Torquemada protestant. Et pourtant Calvin est le père de cette théorie qui cherche encore aujourd'hui son application, de cette théorie non pas de la séparation de l'église et de l'état, c'est si vague! mais de l'indépendance des deux puissances, chacune sur son terrain. C'est la théorie des deux glaives, nette de tout ce que le jésuitisme¹ y a ajouté sur la dépendance de l'état vis-à-vis de l'église. Cette théorie si vraie et si simple, mais qui, justement à cause de sa vérité et de sa simplicité, rencontre tant d'opposition, est la théorie, sinon la pratique, de Calvin, car la théorie est plus grande que celui qui l'a avancée, et qui a payé largement son tribut de dépendance à l'esprit de son temps.

Quel est le terrain de l'église? D'après Calvin, et aussi d'après la Parole du Seigneur et la pratique apostolique, c'est le terrain de la vie intérieure, de la religion, de la relation de l'homme

¹ La force de Döllinger et de ses partisans consiste principalement dans le fait que les principes de droit défendus par l'église catholique depuis Grégoire VII avec une conséquence toujours plus rigoureuse, sont contraires à ceux de l'ancienne église catholique.

avec Dieu. Sur ce terrain, pas d'immixtion de l'état, le droit de vocation de l'église, l'indépendance des consistoires, la discipline spirituelle, le règne absolu de la Parole de Dieu. Le terrain de l'état, c'est la vie extérieure, la moralité sociale avec les institutions juridiques qui y sont fondées. Sur ce terrain, point de juridiction de l'église, point de haut clergé avec la dignité de pairs, point de législation ecclésiastique, point de droit de véto de l'église dans les affaires de l'état. Voilà les conséquences de la théorie de Calvin.

L'histoire nous apprend que l'église réformée a été loin de rester fidèle à ces principes. A Genève déjà, l'église et l'état étaient unis dans la personne de Calvin par le fait même de sa personnalité supérieure. En Ecosse et dans les Pays-Bas, la grande influence de l'église donna lieu à une acception théocratique des devoirs de l'autorité dans le sens de l'Ancien Testament, quoique dans le dernier de ces pays l'équilibre eût été rétabli par l'opposition des remontrants. Nous sommes donc bien loin de considérer l'église réformée telle qu'elle a existé comme le modèle des vrais rapports de l'église et de l'état. Nous prétendons seulement que l'idéal des temps modernes, l'indépendance de l'église et de l'état, se trouve dans les principes de Calvin, et nous en appelons pour le prouver au dernier chapitre de son *Institution*.

Ce chapitre ne contient que des indications, car le réformateur semble s'excuser de ce qu'il finit son *Institution de la religion chrétienne* par un morceau sur le droit public; mais il y est contraint, comme il dit, d'abord par les extravagances des anabaptistes, de ces hommes insensés et barbares qui, pour fonder l'empire de l'Esprit, veulent bouleverser l'ordre social; secondement pour s'opposer à la flatterie de ceux qui veulent donner aux princes une puissance démesurée, et ici il frappe le césaropapisme naissant de l'église luthérienne; troisièmement pour rendre les chrétiens attentifs au grand bienfait d'avoir un gouvernement régulier, et pour les stimuler à la reconnaissance. Ces indications sont cependant d'une grande valeur et d'une application étendue. Calvin commence par poser le droit des nationalités; l'unité en Christ, en qui il n'y a ni Juif

ni Grec, ne supprime pas la diversité fondée dans la nature et l'histoire. La république une et indivisible qui, sans que ce nom fût connu, était l'idéal de l'église anabaptiste des élus, est une absurdité pour le sens historique de Calvin. Cette unité et cette diversité ne sont pourtant pas opposées l'une à l'autre. Il y a dans le droit historique, qui est différent chez les différents peuples un idéal commun. L'état aussi porte un caractère spirituel, parce que la vie naturelle de l'homme dont il est l'expression n'est pas dépourvue d'un élément spirituel. Il ne faut donc pas borner la vocation de l'état à la vie matérielle et lui prescrire comme son plus grand devoir de favoriser la prospérité matérielle. Il serait même impossible de le faire, parce que cette prospérité suppose la paix et la confiance aussi bien entre les citoyens du même pays qu'entre les différents peuples. C'est la vocation de l'état de veiller à ce que la religion et la moralité soient favorisées, le repos public assuré, la sûreté personnelle garantie, la modération maintenue, en un mot que parmi des chrétiens la société possède un caractère chrétien, et que l'humanité soit conservée parmi les hommes ¹. Calvin n'admet pas d'un côté une humanité qui se place en dehors de la religion chrétienne, puis des religions historiques, enfin de toute religion, et de l'autre côté un christianisme qui comme quelque chose d'abstrait et de supranaturaliste s'oppose à l'humanité.

Que notre jugement sur la théorie de Calvin ne soit offusqué ni par l'épouvantail de son propre régime théocratique à Genève, qui doit être jugé d'un point de vue historique, et qui alors se montre beaucoup moins dur que les auteurs français sur les traces de Bossuet ne nous le font voir, ni par celui des prétentions postérieures des défenseurs de la vérité réformée parmi les pasteurs, surtout en Hollande. Il nous faut considérer cette théorie en elle-même. Or, en voyant que Calvin prescrit aux magistrats le devoir de reconnaître et de protéger la vraie religion, il nous faut remarquer que Calvin, comme tous les esprits prophétiques, estimait l'avenir auquel il croyait et qu'il

¹ Ut inter christianos publica religionis facies existat, inter homines constet humanitas.

voyait réalisé en esprit, beaucoup plus proche qu'il ne l'était en effet ; il prévoyait un état dans lequel la religion chrétienne, la vérité et le salut pour l'humanité, seraient reconnus par la conscience publique comme la base de l'état, sous toutes les formes de gouvernement. Sans doute, cette forme ne peut pas être choisie arbitrairement ; elle est fondée dans l'histoire de chaque peuple. Mais quelle qu'elle soit, elle possède un droit divin en face des anarchistes de toute espèce, afin que le magistrat ait lui-même la conscience de sa vocation et le sentiment de sa responsabilité, et qu'ainsi l'arbitraire personnel soit évité en même temps que la lâche soumission au caprice du peuple. Le but du gouvernement n'est pas sa propre autorité, mais le bonheur de la nation, en d'autres termes (et c'est au XVI^e siècle que cela est dit) la liberté bien organisée et garantie pour toujours¹. Les magistrats sont les protecteurs de cette liberté ; s'ils négligent cette vocation, ils sont infidèles et traîtres à la patrie.

Cette relation intime entre le gouvernement et le peuple suppose un lien plus haut entre eux, une mesure pour cette relation, une pierre de touche pour les devoirs et les droits mutuels, en un mot ce que nous nommerions aujourd'hui une constitution. Quelle est d'après Calvin cette constitution ? Elle ne peut être que la loi divine et éternelle, qui n'est pas faite par les hommes, et sur laquelle toutes les autres lois se basent. Calvin la trouve dans la loi des dix commandements. Ne criions pas pour cela : théocratie, politique de l'Ancien Testament, confusion de la religion et de la politique, méconnaissance du progrès, etc. Distinguant les lois mosaïques en lois morales, cérémonielles et politiques, Calvin regarde ces dernières comme les lois organiques qui sont nécessairement d'une nature temporelle et locale. La loi morale même qu'on peut nommer la constitution d'Israël, est, dans sa forme, temporelle et locale ; mais pour être ainsi dans un rapport intime avec l'état de culture d'Israël, les principes qui sont déposés dans les dix commandements n'en sont pas moins des principes éternels. Nous en appelons pour le prouver à la législation des autres nations.

¹ *Libertas ad eam quam decet moderationem composita et ad diuturnitatem rite constituta.*

Plus un peuple est développé, plus il s'approche de la plénitude des principes de droit exprimés dans les dix commandements ; moins il est développé, plus il s'en écarte ; chez aucun, on ne trouve des principes de droit qui leur soient directement opposés. Cela saute aux yeux quant aux commandements de la seconde table. Où y a-t-il un autre droit social que celui qui s'affirme dans les droits des parents, l'inviolabilité de la vie humaine, la sainteté du mariage, le droit de propriété, et la puissance juridique ?

Il est digne de remarque que le communisme des anabaptistes à Munster, comme celui des socialistes modernes, s'oppose à ces fondements de la société humaine. Or si, pour n'avoir pas une tendance biblique, on veut affirmer que nous autres chrétiens du XIX^e siècle, n'avons rien à faire avec cette loi mosaïque, on n'a pas encore renversé la théorie de Calvin ; car, de concert avec saint Paul, Calvin répondrait que cette loi est écrite dans les consciences des païens, et qu'elle n'est pas divine parce qu'elle a été gravée sur les tables de pierre, mais qu'elle y est gravée parce qu'elle est divine.

Mais tout cela peut-il se dire aussi des commandements de la première table ? Sans doute, pourvu seulement que nous distinguions entre l'expression et l'essence, entre la forme temporelle, et le fond éternel. Pour autant que nous ne voulons pas déchristianiser la société et l'état, il nous faut reconnaître que c'est le devoir du gouvernement, non-seulement de permettre à la vie religieuse son expression publique, mais d'admettre dans les lois cette vie religieuse comme le facteur principal de la vie nationale, en d'autres termes de reconnaître que les lois doivent être fondées dans la conscience du peuple. Si la forme moderne de l'état était telle que d'un côté la religion fût exclue systématiquement de toutes les institutions nationales par l'abolition du jour de repos, du serment, du diacanat ecclésiastique, de tout élément religieux dans l'école, et que de l'autre tous les comités soi-disant religieux, publics ou secrets, même avec des pratiques antisociales et immorales, fussent admis, comme par exemple le mormonisme, une telle constitution ne servirait qu'à un peuple qui ne possède plus

aucune religion. Mais ce peuple serait près de la dissolution, ou plutôt, déjà pourri, il serait mûr pour l'esclavage, ou s'anéantirait dans des guerres intestines. Une telle nation moderne serait bien inférieure à la société antique, et le christianisme ne lui aurait servi qu'à la faire tomber plus bas dans l'abîmé. Il ne resterait alors de l'humanité si hautement vantée que la bestialité, car le matérialisme théorique et pratique détruit la nature humaine dans le peuple aussi bien que dans l'individu. Eh bien, la théocratie de Calvin revient à ceci : soumission de l'église et de l'état à Dieu et à sa loi éternelle. La manière dont Calvin décrit les devoirs du gouvernement à l'égard de la religion n'est plus applicable à notre temps ; il ne pouvait prévoir ni la paix de Westphalie, ni la révolution française, mais les principes sont, sous toute métamorphose, toujours les mêmes. Ce qui est éternel se crée de nouvelles formes mais ne change pas de nature.

Nous ne voulons donc ni une église-état ni un état révolutionnaire ; nous ne voulons dans l'école ni le catéchisme de Heidelberg, ni celui des droits de l'homme. Nous prétendons seulement avec Calvin qu'un gouvernement qui n'honore pas Dieu, n'a aucune force morale, qu'il sape sa propre autorité, et qu'une législation qui ne se base pas sur la conscience, qui ignore la religion, et qui préfère l'idole de l'état au Dieu vivant parlant dans la conscience, ne saurait durer, qu'elle mène à la dissolution sociale, et à la tyrannie du système plébiscitaire.

Il y a donc un principe politique autre que le principe ultramontain, la souveraineté de l'église, autre que le principe révolutionnaire, la souveraineté du peuple ; c'est le principe réformé, la souveraineté de Dieu dans l'état et l'église, principe dont le germe fécond doit se développer dans la société moderne. Ah ! si la France, ce pays au génie sympathique, ce pays qui plus que tous les autres est sujet aux changements, aux troubles intérieurs, aux guerres extérieures, et qui pourtant ne cesse de promettre au monde le siècle d'or de la liberté, de l'égalité, et de la fraternité, ce pays qui est le premier dans toutes les questions sociales et dans la recherche de l'état parfait, n'avait pas rejeté le plus grand de ses fils, l'idéal de la révolution au-

rait trouvé une autre base qu'un manuscrit des droits de l'homme détachés du droit divin et partant profanés, un autre fruit que 1793, 1848, 1871. Quelle différence si la France était devenue protestante !

Et maintenant la prophétie du poème de Hamerling sera-t-elle réalisée ? Les troubles de Munster sont les mêmes que ceux du XIX^e siècle ; la forme a changé, l'esprit est resté le même : l'esprit d'anarchie et de révolution, l'esprit qui ne reconnaît point d'autorité, qui déchire tous les liens, qui usurpe l'idéal de la nature humaine et ne cherche pas à y parvenir par la voie de la lutte, de l'obéissance, de la patience. C'est Barabbas au lieu de Jésus, le Messie charnel au lieu du Messie spirituel.

La révolution commence par être idéaliste, elle finit par la sensualité la plus dégoûtante. D'abord l'empire des élus et des saints, ensuite les orgies les plus effrénées ; d'abord 1789 avec son noble amour de liberté, ensuite le terrorisme de 1793 ; d'abord l'égalité des droits, ensuite la suppression de tous les droits ; d'abord le droit de tous au travail, ensuite la suppression du travail et du capital, le communisme dans la société et dans la famille, point d'autorité, point de mariage, point de propriété. Cette révolution permanente ne trouvera-t-elle pas d'autre opposition que la réaction ? Le poème de Hamerling serait-il prophétique aussi en ce point que les adhérents de Luther continuent à servir dans l'armée de l'évêque, que l'église protestante, comme une fille à moitié émancipée, se serre de nouveau à sa mère, et s'attache à ceux qui combattent contre la réformation, contre Wittenberg en même temps que contre la révolution, et contre Genève en même temps que contre Munster ? Dieu nous en garde, quoiqu'on en voie des présages. Le libéralisme inconséquent obtiendra-t-il tout à coup une nouvelle force, s'arrêtera-t-il à son gré sur la ligne entre la révolution et la réaction, et ne reconnaîtra-t-il pas enfin que son idéal doit recevoir le baptême chrétien ? L'église continuera-t-elle à repousser les libéraux par ses empiétements impuissants sur le terrain politique, et, non contente de son influence spirituelle, détruira-t-elle cette influence en montrant par des agitations

périodiques qu'elle n'y croit pas, ou du moins qu'elle n'y attache pas grand prix ?

Le principe réformé de Calvin est un principe fécond, mais ce n'est pas un programme duquel on puisse tirer des résultats directs. Les comités ecclésiastiques et politiques ne peuvent pas agiter ni révolutionner par son moyen ; il ne peut pas devenir le mot d'ordre d'un parti ; c'est pourquoi les hommes de parti disent que c'est l'ambiguïté. Ambiguïté, oui, parce que la société humaine se compose ici-bas de deux moitiés, l'état et l'église, parce que l'homme ici-bas se trouve entre deux mondes, le monde visible et le monde invisible, qui sont bien réconciliés pour la foi, mais non pas dans la réalité. Tous les deux ont une raison d'être, tous les deux une tâche à remplir. Or quand l'église, dit le professeur de droit ecclésiastique, M. A. Richter, aura accompli sa tâche, l'état aussi aura accompli la sienne. Le royaume de Dieu n'est ni état ni église. Nous attendons le Roi éternel de Sion, l'empire de la justice et de la paix, dans lequel l'état et l'église seront un.

D^r J. J. P. VALETON, fils.
