

# Le principe essentiel du protestantisme [suite]

Autor(en): **Nippold, Frédéric**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **15 (1882)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379295>

## **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  
PRINCIPE ESSENTIEL DU PROTESTANTISME

PAR

FRÉDÉRIC NIPPOLD

professeur à Berne.

---

II

5. Abordons notre seconde question<sup>1</sup>, ainsi conçue : « *Sous quels rapports et par quelles causes notre principe n'a-t-il pas déployé dès l'abord toutes ses conséquences et atteint tout son développement dans les diverses dénominations du protestantisme ?* »

Pour avoir la réponse, il suffit de se rappeler, suivant l'image dont nous nous sommes servis, que nous ne devons voir dans les Eglises nouvelles que le premier sédiment de la fermentation causée par la Réforme. Il allait de soi que la pensée inspiratrice du mouvement ne pouvait sur-le-champ produire toutes ses conséquences. De plus, l'état de toutes ces Eglises nous rappelle sans cesse ce mot applicable à chacun : « Nous portons ce trésor dans des vases de terre, afin que sa puissance extraordinaire soit celle de Dieu et non la nôtre. » Mais si l'on doit critiquer les vaisseaux d'argile, il serait souverainement injuste d'oublier en même temps combien toutes ces petites Eglises, malgré de nombreux obstacles extérieurs et de déplorables luttes intestines, ont fait progresser la vie chré-

<sup>1</sup> Voir la première partie dans la *Revue* de novembre 1881.

tienne au milieu des peuples chez lesquels elles se sont fondées.

Il suffit de considérer avec quelque attention l'état religieux des pays demeurés sous le joug de la curie romaine et de le comparer avec celui des peuples protestants, pour se figurer aussitôt l'opposition signalée par saint Jean entre les ténèbres et la lumière. Remettre en lumière l'Évangile caché sous le boisseau et, conformément au sermon sur la montagne, débarrasser la religion de toute superfétation d'origine cléricale, tel fut l'idéal commun à toutes les Eglises protestantes sans exception. Leur but, ce fut d'annoncer la justice du royaume des cieux aux pauvres, aux petits, à tous ceux qui étaient fatigués et chargés ; et leur force, de vouloir une religion pour le peuple, non une scolastique pour les délicats. Jamais on n'appréciera comme il le faudrait tout le bien que fit la Réformation par la diffusion de la Bible, par ses cantiques en langue populaire, par l'éducation religieuse de la jeunesse, par l'influence moralisante des femmes de pasteurs, laquelle a fait bien souvent de nos simples et paisibles presbytères, et cela aux époques les plus troublées, le centre de la culture générale. Les précieuses énergies morales issues de la Réformation se présentent aussi dans les Eglises catholiques de pays mixtes, car elles diffèrent étonnamment de celles des pays retombés sous le joug de l'unité romaine. Par-dessus tout il faut constater que partout où pénétra l'esprit rénovateur de la Réformation, et aussi longtemps qu'il exerça son empire sur la vie du peuple, l'esprit démolisseur de la révolution n'a point trouvé d'accès. Aux impudentes balivernes des encycliques papales qui font passer le protestantisme pour la source de l'esprit révolutionnaire, il suffit d'opposer le simple fait que la Révolution, ce terrible jugement de Dieu, fut provoquée en France par les victoires de la contre-réformation. Le fléau, au contraire, n'a fait qu'effleurer les pays protestants aux époques et dans les lieux seulement où leurs églises d'Etat, réduites à de simples établissements de police, avaient, en abandonnant le principe protestant, perdu par là même toute influence salutaire.

Cependant ce n'est pas assez que de signaler cette influence

toute générale. Les Eglises spéciales, bien distinctes les unes des autres, ressemblent en quelque sorte à des individualités diverses, représentant chacune un idéal déterminé. Et d'abord, celui auquel leurs fondateurs aspiraient du fond de leur âme, malgré des diversités et des faiblesses que nous ne songerons jamais à méconnaître, — car nous ne mettons pas nos réformateurs sur le piédestal, comme l'Eglise romaine l'a fait pour ses saints, y compris Labre, le plus récent d'entre eux et le patron des poux. Les traits particuliers du caractère religieux et moral des trois plus grands réformateurs ne se reflètent-ils pas dans les Eglises qu'ils ont fondées : intimité du sentiment et profondeur mystique dans celles de Luther ; réflexion, travail de l'intelligence, activité joyeuse se dépensant jusqu'au sacrifice, dans les Eglises qui dépendent de Zwingli ; et dans celles de Calvin, l'inébranlable courage qu'inspire pour la lutte la foi à la grâce irrésistible ?

Mais les autres Eglises représentent, elles aussi, des individualités distinctes, chacune ayant son idéal qui lui est propre : l'Eglise épiscopale d'Angleterre, avec l'indépendance de ses évêques en face des fluctuations de toute espèce de théologie de cour ; la forme presbytérienne avec l'unité de sa discipline ; les indépendants, les quakers et les méthodistes, chez lesquels l'activité individuelle se déploie pour l'ensemble et qui mettent l'accent sur la lumière et la vie intérieures. Nous en dirons autant des anciennes communautés persécutées d'unitaires et de vieux-baptistes, ainsi que de leurs modernes successeurs. Je n'hésite pas un instant à reconnaître à toutes ces branches qu'on appelle sectes, un don spécial départi à chacune, et je n'en excepte pas même les partis chiliastes, si étrangères que soient leurs vues à l'homme de nos jours.

Il peut assurément nous être pénible de voir des missionnaires étrangers s'insinuer dans les paroisses qui nous sont confiées ; pourtant, il ne faut pas s'arrêter uniquement au côté fâcheux de la multiplicité des dénominations protestantes, mais savoir discerner aussi ce qu'il y a dans ce fait de naturel et de nécessaire, ce qui même est propre à élever et à enthousiasmer. Bellarmin peut avoir légué à Bossuet, et Bossuet à Mœhler,

l'habitude de présenter *l'histoire des variations du protestantisme* comme la dissolution spontanée de son propre principe : quiconque a une véritable intelligence de la marche de l'histoire ne verra dans l'individualisme chrétien et protestant que la vigueur de l'Évangile et une fécondité qu'aucune Église ne saurait épuiser. Et c'est précisément à cause de cela qu'il réclamera en faveur de ceux qui ne partagent pas ses opinions le même droit que pour lui-même.

Il en est de la vie de l'homme comme de la nature : le Seigneur, dont le regard embrassait toutes choses, n'a cessé de le dire. De même que les étoiles diffèrent de lumière et que les fleurs de nos campagnes offrent à l'œil une variété infinie de nuances ; de même aussi chez les individus, dans les nations, dans les Églises, se rencontrent côte à côte les individualités *les plus opposées*, qui, *comme l'avait déjà reconnu le grand apôtre des gentils*, possèdent chacune sa valeur et ses dons différents. Ce caractère spécial, dont chaque Église porte l'empreinte, va jusqu'à se refléter sur les physionomies, dans le langage et même dans la mode et les vêtements. Qui n'a entendu parler de ces sobriquets qui, aujourd'hui encore, n'ont pas disparu : grosse tête de luthérien, tête pointue de calviniste, tête ronde de puritain ? A l'aide des modes changeantes on pourrait sans trop de peine faire une sorte d'abrégé de l'histoire de l'Église.

Passez-moi cette thèse plaisante qui a aussi son côté sérieux, puisque le peuple de nos cantons réformés, par ses vêtements aux couleurs peu voyantes, en contraste avec le costume plus bariolé de ses voisins catholiques, entendait exprimer le sérieux plein de piété avec lequel il envisageait la vie. Mais à quoi bon poursuivre la comparaison de ces individualités ecclésiastiques ? Vous connaissez tous l'émouvant cantique de Gerok : « Pourquoi refuser le nom de frère au frère qui ne marche pas à côté de vous ? » et son exhortation : « Saluez avec joie comme un allié — tout homme qui combat sous le drapeau de Christ. — Avancez, les rangs bien serrés ; — c'est ainsi seulement qu'on remporte la victoire. »

Mais avec les individualités ecclésiastiques diverses se justi-

fient en même temps les formules successives et diverses de la pensée dogmatique. Telle d'entre elles, répondant entièrement aux besoins d'une époque, ne suffit plus à ceux de l'époque suivante. Et c'est, à dire vrai, le cas de tous les dogmes sans exception. Ils ne sont jamais que des tentatives de formuler dans le domaine de l'intelligence, de la façon la plus adéquate pour une époque donnée, et avec le secours de la philosophie du temps, la vérité religieuse qui demeure toujours la même. De ce point de vue seulement il est possible de bien comprendre l'histoire des dogmes dans son ensemble. Pour cela il ne faut ni identifier ces opinions philosophiques avec l'Évangile des petits et des simples, ni faire entrer de force dans les vieilles conceptions un sens moderne qui leur était absolument étranger au moment où elles virent le jour. Il n'y a donc qu'à appliquer cette règle générale à la dogmatique des Églises issues de la Réforme, spécialement aux principes dits formel et matériel. Nous ne voyons guère comment, à cette époque-là, on aurait pu formuler, autrement qu'on ne le fit, le principe de l'autorité de la Bible, ainsi que les dogmes de la justification et de la prédestination.

Le point de vue d'une inspiration littérale se rencontre déjà chez les anciens apologistes qui, dans leur lutte contre le paganisme, avaient cru indispensable de lui emprunter l'idée païenne d'une divination extatique. A l'époque de la Réformation il s'agissait, de plus, non seulement d'opposer à la plus haute autorité ecclésiastique qui eût existé jusqu'alors, celle de Rome, une autorité supérieure et plus infaillible, mais encore de combattre la prétendue inspiration des fanatiques qui en appelaient à leurs révélations et à leurs visions. C'est ainsi que l'inspiration littérale de la Bible fut, par une sorte de nécessité naturelle, érigée en tribunal suprême. De même pour le dogme de la justification, opposé aux enseignements de Rome sur le mérite des œuvres et la justice propre, on fut conduit à en appeler avant tout aux développements donnés par saint Paul dans les épîtres aux Romains et aux Galates, dont la terminologie dogmatique servit ensuite de norme à l'interprétation de l'Évangile plus simple et plus populaire du Seigneur. Celui qui

scrute avec soin la genèse de ces conceptions nouvelles, son propre point de vue scientifique en fût-il le plus éloigné, celui-là n'aura pas de peine à concevoir comment elles se sont formées autrefois, précisément parce qu'il cherchera à les comprendre au moyen même de leur époque. Non seulement une autre forme n'était alors pas possible, mais pour peu que nous sachions distinguer entre le noyau et son enveloppe, nous saurons trouver des vérités permanentes sous cette forme passagère.

Ces réflexions déjà nous empêcheront, nous, enfants de notre siècle, de porter des jugements précipités sur les formes reçues dans l'Eglise des temps passés. N'oublions pas, en outre, le fait qu'alors, comme toujours, l'état de l'Eglise s'est trouvé dans le plus étroit rapport avec le développement général. Quand le niveau de la culture générale est en hausse, l'Eglise y participe ; est-il en baisse, il entraîne l'Eglise avec lui. Or qui pourrait nier un tel déclin chez les générations venues après la Réformation ? Il est bien rare, en effet, qu'après un puissant élan des esprits on sache se maintenir longtemps à la même hauteur. L'Allemagne avait aspiré à une plus grande unité nationale ; la Suisse, à une existence nationale plus puissante. Ces espérances enthousiastes aboutirent, dans les deux pays, à une division en deux confessions rivales. « La Réformation, dit avec raison Rothe, est à tel point l'œuvre propre de l'Allemagne, que celle-ci s'est épuisée pour longtemps, comme peuple, à cet enfantement. »

De même, les efforts des paysans pour se faire une position sociale moins dure, eurent pour résultat le massacre d'environ 300 000 d'entre eux et, en général, une oppression beaucoup plus violente des classes inférieures. Et ce fut l'action de Luther, aussi hésitante que passionnée en cette affaire, qui contribua pour une bonne part à faire chercher, alors déjà, la guérison de la plaie sociale partout ailleurs qu'auprès des représentants officiels du clergé protestant. Qui connaît d'un peu près la littérature socialiste de notre époque et les emprunts étonnants qu'elle fait aux anciens écrits de controverse des jésuites, n'y rencontre, encore aujourd'hui, aucun reproche formulé plus

souvent et d'une façon plus plausible que celui qu'on tire de la position prise par Luther dans la guerre des paysans.

Ce que nous avons dit du développement politique et social n'est pas moins vrai du développement artistique et scientifique. Avec quelle rapidité le grand enthousiasme scientifique de l'humanisme, et la joie avec laquelle ses chefs saluaient le mouvement religieux libérateur, ne se transformèrent-ils pas en une complète rupture avec les Eglises nouvelles ! Depuis lors tout nouveau progrès de la science dut être conquis pied à pied sur une conception de l'Écriture qui était tout ce qu'il y a de moins historique. Et qu'est-elle devenue, dans la sphère des beaux-arts, la puissance de création que rappellent les noms de Dürer, de Cranach et de Manuel ? Tandis que l'art ne cessait de fleurir en Italie, en Espagne, dans les Flandres, les calvinistes fougueux, par leur chasse absurde aux images, ne rendaient la tâche que trop facile aux partisans de la curie, qui se plaisent à dénoncer au monde l'aversion du protestantisme pour les arts.

Ainsi, en allant au fond des choses, on retrouvera sur tous ces points la distinction, déjà signalée dans la réponse à notre première question, entre la Réformation primitive et ce qu'elle devint plus tard, sous l'influence de la contre-réformation. Le caractère plus rude et plus exclusif du calvinisme, en particulier, s'explique facilement par l'effet des luttes constantes qu'il eut à soutenir. L'œuvre de Zwingli d'abord, puis celle de Luther, ayant été réprimées par la force, il a bien fallu que la Réforme en pays roman, en reprenant à nouveau la même tâche dans des circonstances totalement différentes, — la reprenant non plus en face d'un Léon X et d'un Adrien VI, mais en face d'un Caraffa et d'un Loyola, — il a bien fallu qu'elle eût recours à l'épée et au bouclier pour protéger son existence. Rien n'est plus contraire à l'histoire que de rendre, comme le fait Janssens dans un ouvrage dont les cercles ultramontains ont répandu de nombreuses éditions en une seule année, la Réformation responsable de ce qui ne saurait être imputé qu'à la contre-réformation.

Cet abaissement général, que nous ne nions point, du déve-



loppement de la culture en Allemagne au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle, tient lui-même à d'autres causes encore et qui datent de plus loin. L'historien ultramontain se refuse prudemment à les rechercher. Si, pour ne citer qu'un exemple, ces deux siècles virent se multiplier les procès pour sorcellerie, s'ils virent périr dans des tourments épouvantables, dont le récit seul glace d'horreur, nous ne disons pas des centaines ou des milliers, mais des millions de victimes, où en est la cause ? La voici : c'est que vingt ans à peine avant Luther, le pape Innocent VIII, prenant *ex cathedra* une décision infaillible, avait sanctionné l'affreuse illusion en vertu de laquelle le « Marteau des sorcières » établit ses règlements, vrai outrage à toute idée de justice. Les Eglises nouvelles, à leur tour, ne se sont que trop inclinées devant cette effroyable superstition, uniquement parce qu'en cela, comme en bien d'autres choses, elles n'osaient pas soumettre à la critique le dogme reçu.

Nous en dirons autant de la façon atroce dont les causes étaient instruites, qu'il s'agit de sorciers ou de procès intentés à des hérétiques. Les théologiens protestants étaient sans doute bien coupables d'être sans cesse à s'accuser réciproquement d'hérésie, et de vouloir l'extirper à tout prix ; mais quant à la façon dont ces procès étaient conduits, ce n'est pas tant aux théologiens qu'il faut la reprocher qu'aux juristes, et principalement à la procédure criminelle de Charles-Quint, la terrible Carolina. Aussi n'est-ce point sans raison qu'un juriste, qui s'était fait le gardien de l'orthodoxie luthérienne en Saxe, le président Carpzow, est devenu l'un des types de son temps : il ne se glorifiait pas moins des 20 000 arrêts de mort rendus par lui que du fait d'avoir lu plusieurs fois la Bible d'un bout à l'autre. Mais ce luthéranisme de cour qui florissait en Saxe, et qui se consolait de l'édit de restitution, promulgué par Ferdinand II, en voyant « ces maudits réformés » exclus de nouveau de la paix de religion, se traînait à tous égards dans les ornières tracées par le papisme et sa prêtraille.

6. Ne perdons donc jamais de vue cet état général des esprits, si nous ne voulons pas porter un jugement absolument injuste sur les Eglises qui voyaient le jour en de telles conjonc-

tures. Car l'état de mutilation dans lequel elles commencèrent leur carrière, aussi bien que leur organisation hiérarchique et leur système dogmatique, se rattache de la façon la plus étroite au développement général de l'époque. Dès l'abord, ne l'oublions pas, du grand courant général, une partie des eaux seulement s'est déversée dans les canaux préparés pour les premiers besoins du moment. Ce n'est, en réalité, qu'après la mort de Frédéric le Sage que l'Eglise de Luther se constitue définitivement à Wittemberg. Mais que d'anciens amis, que d'alliés ont déjà reculé à ce moment-là, ou sont même devenus des ennemis ! Au conflit avec Carlstadt et les prophètes de Zwic-kau, à l'extermination des sectateurs recrutés dans la classe des chevaliers et dans celle des paysans, est venue s'ajouter la querelle avec Erasme, ainsi que l'opposition faite à Schwenkfeld et à Frank. Et déjà avait surgi cette malheureuse dispute concernant la cène, à laquelle dès l'origine Luther se sentait enclin, grâce à l'idée erronée qu'il se faisait de la doctrine de Zwingli. Mais à Zurich aussi, quelques années plus tôt, lors de l'organisation de l'Eglise, un grand nombre déjà avaient dévié à droite ou à gauche. C'étaient, d'un côté, les nombreux amis de Faber, qui ne pouvait prendre son parti de ce que Zwingli ne préférât pas comme lui la pension du pape ; de l'autre, dans la ville même, la coterie radicale qui voulait, avec la réforme religieuse et nationale, une réforme sociale, et dont les adhérents instituèrent les premiers, comme signe d'alliance, le renouvellement du baptême. Qu'à tout cela s'ajoutent, ce qui ne devait point tarder, la querelle au sujet de la sainte cène, puis tant d'autres controverses dogmatiques, et les jésuites pourront trouver leur meilleur allié dans la haine que les protestants se portaient les uns aux autres. Telle était la passion avec laquelle nos nouveaux scolastiques s'accusaient entre eux d'hérésie, que la plainte émue d'un Kepler ne fut point écoutée, alors qu'il écrivait le 9 octobre 1601, à l'occasion du procès de Krell : « Ils se sont mis à se faire la guerre, ceux qui s'étaient trouvés d'accord pour réclamer la liberté de conscience ! »

L'exclusion par les nouvelles Eglises des tendances réforma-

trices qui ont succombé s'explique avant tout par les circonstances générales du temps considérées en elles-mêmes. Celui qui connaît les divers excès des *anabaptistes*, excès dont ils sont beaucoup moins responsables que ceux qui, par d'affreuses persécutions, les ont jetés hors des voies d'un développement normal; celui qui sait sous combien de rapports leurs extravagances ont précipité la réforme ecclésiastique dans leur propre ruine, ne s'étonnera pas si les Eglises de la réforme leur ont été aussi hostiles que les anciennes Eglises. Mais est-il permis d'oublier pour cela que les adversaires du baptême des enfants se prévalaient de plein droit des principes de la Réformation? Les réformateurs voulaient remonter de la tradition ecclésiastique à l'unique autorité de la Bible. Or le baptême des enfants ne pouvait absolument pas se démontrer par le Nouveau Testament, et les arguments auxquels s'attachait avant tout le luthéranisme n'étaient rien moins que convainquants. Qu'on se souvienne, d'autre part, des plaintes des réformateurs eux-mêmes sur les malentendus et les abus auxquels donnèrent lieu les mots assez mal choisis de « justification par la foi, » et on conviendra que la critique à laquelle les milliers de martyrs anabaptistes soumettaient la notion de la foi, en se plaçant sur le terrain même de la foi protestante, n'était pas une critique sans fondement.

Nous en dirons autant du second grand rameau de ce qu'on a appelé la « déformation par les sectes et les fanatiques, » savoir du rameau *unitaire*. Assurément l'instinct des réformateurs, qui leur faisait redouter de toucher aussi à cette question dogmatique, n'est que trop bien justifié. On aurait peine, sans doute, à trouver un livre en connexion plus étroite avec le principe protestant que le fut la *Restitution du Christianisme* de Servet, ouvrage presque ignoré jusqu'à nos jours, par la bonne raison que toute l'édition en avait été brûlée avec son auteur. Néanmoins les circonstances du temps exigeaient impérieusement que l'unitarisme fût désavoué. On avait bien autre chose à faire alors, et des choses pratiquement trop importantes, pour mettre au premier plan une question d'école, relevant uniquement du domaine de l'intelligence. Mais était-il

conforme au principe protestant d'endosser à l'aveugle les décisions prises à la majorité des voix par les vieux conciles de cour de Nicée et de Chalcédoine ?

Nous avons bien vu de nos jours comment l'affaire s'est passée au concile du Vatican, avec sa majorité épiscopale formée de gens pensionnés par le pape. Mais le spectacle offert par le concile de Nicée, dont les membres étaient pensionnés par un empereur, n'est-il pas, si possible, encore plus écœurant ? Quant aux synodes qui suivirent, et dont celui qu'on a surnommé « synode de brigands » était peut-être plus que les autres d'accord avec la foi populaire, n'en parlons même pas. N'est-il pas aujourd'hui de toute évidence que le christianisme que les princes de l'Eglise d'Egypte, Athanase, Théophile, Cyrille, Dioscure, réussirent à faire passer pour seul authentique, a dû, par une nécessité intérieure, céder le pas à l'islamisme ?

Mais cet enchaînement logique des choses, personne ne pouvait s'en douter à l'époque de la Réformation. Bien au contraire, le décret de Gratien de 380, menaçant de la mort des hérétiques ceux qui contestaient la divinité de Christ telle qu'on l'avait formulée à Nicée, était encore en pleine vigueur. C'est en vertu de ce décret que Servet fut brûlé à Genève sur du bois vert, Gentilis décapité à Berne et Sylvan à Heidelberg. Ce motif, emprunté au droit ecclésiastique, suffit à lui seul à expliquer l'opposition faite à l'hérésie socinienne par les Eglises nouvelles. Il est inutile de lui en supposer d'autres que celui-là. Surtout qu'on ne prétende pas faire dériver ce conservatisme dogmatique du principe protestant. Il en découle si peu, que même un théologien comme Ritschl, qui affecte de se placer au point de vue de la confession luthérienne, n'hésite pas à dire en tout autant de termes : « C'est afin de faire agréer à l'empereur et à tout l'empire l'Eglise évangélique comme la vraie Eglise catholique, que Mélanchton aussi bien que Luther ont attaché une importance capitale aux anciens symboles..... Mais Luther personnellement ne pouvait s'intéresser au dogme de Nicée que parce qu'il l'interprétait à sa façon... Pour Mélanchton, la doctrine de la personne de Christ et de la Trinité

n'est qu'un aride problème scolastique, qu'il ne savait comment utiliser pour l'idée protestante du salut<sup>4</sup> ! »

Ce qui précède suffit à démontrer comme quoi les aspirations réformatrices n'ont pu trouver que partiellement un abri dans les Eglises nouvelles, et encore faisons-nous ici complètement abstraction de la scission survenue entre ces Eglises elles-mêmes et des suites de cette scission. Plus tard seulement, ceux qu'on avait repoussés comme fanatiques et sectaires sont rentrés dans leurs droits. Des sociniens et des arminiens sont devenus, dans toutes les Eglises, les maîtres de l'exégèse vraiment scientifique. Et aujourd'hui nous voyons le baptisme et l'unitarisme à l'avant-garde du protestantisme progressif. Les noms de Bunyan et de Spurgeon d'un côté, de l'autre ceux de Channing et de Parker, font songer aussitôt à des forces spirituelles qui sont au premier rang dans le protestantisme actuel. Cependant les Eglises de la Réformation ne se sont point bornées à expulser ces hérétiques; elles ont recouru contre eux à tous les procédés de l'inquisition. On utilisa aussi peu les éléments de vérité représentés par ces proscrits, ces persécutés, que ne l'avait fait l'ancienne Eglise à l'égard des hérétiques, ébionites, gnostiques et monarchiens, qu'elle exclut de son sein.

7. Mais la cause profonde de ce fait est en connexion directe avec la constitution nouvelle des Eglises, et celle-ci, à son tour, présente une analogie étonnante avec ce qui s'est passé dans la période du premier byzantinisme.

Il est vrai, déjà l'Eglise antérieure à Constantin n'avait pas su se maintenir à la hauteur de la ligne tracée par les prophètes, à laquelle était revenu le fondateur de l'Eglise et qu'il avait portée à son point culminant. De même que le parti qui dominait parmi les Juifs au temps de Jésus, elle avait versé du côté de la hiérarchie sacerdotale. Toutefois, ce ne fut que sous l'influence de Constantin que le *Corpus Christianorum* tomba sous la honteuse dépendance du pouvoir mondain, de ses officiers du palais et des dames de la cour. Or c'est exactement

<sup>4</sup> Voir les *prolégomènes* de M. Ritschl à son *Histoire du piétisme*, tom. 1. pag. 85. (*Revue de théologie et de philosophie*, 1831, pag. 258.)

dans ce même moule d'Eglises d'Etat qu'on fit entrer de gré ou de force les nouvelles Eglises protestantes après qu'elles eurent vainement essayé de marcher toutes seules et de vivre de leur vie propre. L'idée de la primauté du siège de saint Pierre, dont la papauté sans doute avait abusé de la façon la plus honteuse, impliquait pourtant le désir de posséder une instance ecclésiastique supérieure à celle du pouvoir politique. Quelque mondanisés qu'ils fussent, les évêques avaient cependant garanti à l'Eglise sa part d'indépendance. Au lieu de cela, le protestantisme eut des Eglises dépendant absolument des princes régnants, quels qu'ils fussent ; byzantinisme avarié et dépouillé de tous les grands traits de celui du siècle de Constantin.

Ajoutez que le lien qui, dans l'origine, avait rattaché les efforts tentés pour la réforme de l'Eglise aux essais de réforme nationale et sociale, ne tarda pas à se relâcher. La conséquence, c'est qu'on en vint bientôt à considérer comme le but suprême de l'Eglise de renforcer le pouvoir des classes privilégiées et de préparer les sujets à une obéissance aveugle. « Calotin et gentilhomme » (*Pfaffe und Junker*), cette association d'idées est encore aujourd'hui la pire de toutes celles qui se rencontrent, en Allemagne, dans la bouche du peuple. Dans son *Lutherus Redivivus*, cet ouvrage si bien fait pour réveiller les consciences, M. Baumgarten n'a trouvé à puiser dans l'histoire du développement ultérieur de l'Eglise luthérienne que trop de preuves des obstacles que cet assemblage a opposés à l'action de l'Eglise pour le salut des âmes. En Suisse, la situation n'était guère meilleure. Les plaintes sévères d'un juriste, naturellement porté à l'idéalisme comme l'est le professeur Hilty, ne sont pas seules à le prouver. Un coup d'œil sur l'autobiographie d'un descendant du réformateur bernois Müsli (Musculus), publiée par M. le pasteur Haller dans le *Berner Taschenbuch*, suffit pour faire rougir de la position sociale faite à l'Eglise au XVII<sup>e</sup> siècle. Dispensez-moi d'emprunter à d'autres pays de nouveaux exemples. Les preuves à l'appui étant si abondantes, je puis me contenter d'effleurer ce point, le plus douloureux de notre développement ecclésiastique.

A peine est-il besoin de développer la thèse que j'ai formulée

sur ce sujet. Les causes particulières, et elles sont nombreuses, du fâcheux destin qui a pesé pendant si longtemps sur nos Eglises, se rattachent toutes à cette cause fondamentale. Les rapports de Genève, par exemple, citent encore, au nombre des causes spéciales du fait qui nous occupe, la pression exercée par les classes supérieures de la société, jointe à leur manque de développement religieux; le principe d'autorité comme tel, accompagné de la crainte des sectes anarchiques; puis, avec tout cela, la tendance à mettre au premier rang des principes secondaires. Ailleurs, on s'est attaché à démontrer qu'une rupture complète avec le passé était impraticable; que Luther, en particulier, était moins un homme de théorie qu'un homme d'action; que la jeune communauté, pour sauver son existence, se vit entraînée à des compromis, dont l'effet fut de réintroduire trop tôt le levain hiérarchique qui ne tarda pas à pénétrer l'organisme ecclésiastique tout entier. Tout cela, je crois l'avoir suffisamment indiqué par le seul mot de byzantinisme.

8. Le développement dogmatique, enfin, qui s'est produit au sein du protestantisme, est dans un rapport intime avec l'état constitutionnel dont nous venons de parler. Ce n'est que dans sa liaison avec cette organisation, qui a donné naissance à un nouveau « droit ecclésiastique, » que l'évolution dogmatique peut être rattachée à ses vraies racines.

En effet, les mêmes « gracieux seigneurs » qui avaient pris en main le gouvernement de l'Eglise, déterminaient encore la doctrine qui devait y être enseignée. Comme historien, je dois avouer mon absolue incapacité de comprendre comment les convictions religieuses d'un chrétien protestant du XIX<sup>e</sup> siècle pourraient être affectées en quoi que ce soit par les formulaires dogmatiques auxquels certains princes et sénateurs du XVI<sup>e</sup> siècle ont jugé bon d'apposer leur sceau. Il en était tout autrement en ce temps-là. Le droit d'exister était lié à la soumission aux formulaires revêtus d'une pareille sanction.

Nous constatons encore ici le même mode de procéder qu'à l'époque de Constantin, où le développement de l'organisation et celui du dogme allaient également de pair, et où en particu-

lier le pouvoir croissant du siège romain se montrait des plus habiles à faire profiter la hiérarchie de tous les conflits dogmatiques qui venaient à surgir. Ce n'est pas la vie existant au sein même de l'Eglise, ce sont les détenteurs du pouvoir à la fois politique et ecclésiastique qui ont imposé au monde gréco-romain, en train de s'écrouler, les définitions dogmatiques que celui-ci devait léguer à l'empire franc de Clovis et de Charlemagne, après que le christianisme arien d'Ulphilas et de ses successeurs, qui était le christianisme germanique primitif, eut été anéanti. Le même fait se reproduit exactement lors de la formation des dogmes dans les Eglises de la Réforme. Rien de plus instructif à cet égard que l'histoire de la Formule de Concorde, colportée d'une petite cour princière à l'autre, à la façon d'un brocanteur, par le chancelier de Tubingue, Jacob Andreae. Mais en quoi ce manège diffère-t-il, pour le principe, de ce qui s'est passé au synode de Dordrecht, où l'on voit pareillement la politique toujours au fond de la scène ?

Les exemples que nous venons de citer, et qu'il ne serait, hélas ! que trop facile de multiplier, ont leur importance à un autre point de vue encore. Ils ne rappellent pas seulement comment les Eglises nouvelles s'isolèrent les unes des autres en se barricadant dans leurs symboles. Ils nous font voir, en outre, à quel point, sur cette pente de l'étroitesse dogmatique, le développement intérieur de chaque Eglise particulière se fit d'une façon de plus en plus exclusive.

Nous avons déjà dit qu'à ce point de vue les symboles successifs présentent une gradation bien digne de remarque. Cependant la suite des idées nous amène à signaler encore spécialement le fanatisme toujours croissant qui se manifeste par l'exclusion des tendances modérées et iréniques. Le parti luthérien ne se contenta point d'avoir anathématisé ceux qu'il appelait enthousiastes et sacramentaires. Arrivé au pouvoir, il ne se donna pas de repos qu'il n'eût entièrement écrasé la tendance issue de Mélanchton. Et alors commencèrent de plus belle les nouvelles disputes des *gnésio-luthériens*, des luthériens seuls authentiques, entre eux, telles que la controverse entre Giessen et Tubingue, les querelles suscitées par Huber,



celle de Rathmann, et surtout les démêlés sans cesse renaissants du cryptocalvinisme.

Il n'en fut pas autrement sur terrain réformé. Le calvinisme refoula le zwinglianisme qui l'avait précédé, et, non content d'avoir procédé de la façon qu'on sait contre Servet, Castellion, Bolsec et Ochino, il en vint bientôt à traquer les arminiens comme des bêtes fauves. Douloureux spectacle que celui du XVII<sup>e</sup> siècle : les luttes s'y succèdent, s'y aggravent. C'est d'un côté la controverse syncrétiste, de l'autre celles de Coccéius et d'Amyraut, sans compter encore les sanglantes guerres de religion dont l'Angleterre fut le théâtre. Les mêmes générations qui ont vu successivement un Philippe II, un Ferdinand II, un Louis XIV entreprendre une guerre à mort contre le protestantisme comme tel, nous offrent le spectacle des Eglises protestantes se déchirant entre elles et se faisant une guerre dont les champs de bataille le cèdent à peine en horreur à ceux de la guerre de trente ans.

Respectons, comme ils le méritent, ces puits de science, ces grands travailleurs qui, dans un camp comme dans l'autre, achevèrent la construction des systèmes dogmatiques. Inclignons-nous devant leur logique serrée et la précision de leur pensée : ils ont légué sous ce rapport un exemple dont la théologie de notre siècle ne ferait pas mal de profiter. Mais, sans parler du fait que les prémisses philosophiques sur lesquelles ces systèmes furent édifiés sont depuis longtemps renversées, pouvons-nous borner notre regard à la dogmatique de telle Eglise particulière à l'exclusion des autres ? ou, à cet égard encore, convient-il de leur appliquer à toutes la même mesure ? Si nous le faisons et que nous placions les diverses orthodoxies ecclésiastiques en regard les unes des autres, la critique alors n'a plus lieu de s'exercer : sa besogne est faite. Les systèmes orthodoxes se sont chargés de se réfuter mutuellement.

Brisons là-dessus. Cette revue rapide aura suffi pour répondre à notre seconde question.

(A suivre.)

---