

## CHAPITRE IV

LE CATHOLICISME  
COMME FORCE RELIGIEUSE  
DANS LE MONDE CONTEMPORAIN

Moins de vingt années après la proclamation officielle de l'État de paix, l'effort de construction d'un monde nouveau auquel le catholicisme s'associe pour sa part et paraît être admis sans réserve par la Société des États occidentaux, se trouve tragiquement interrompu par la seconde guerre mondiale. Né une fois encore en Europe, le conflit 1939-45 s'étend sur une aire plus large encore que celui de 1914-18, atteint plus profondément une humanité à peine remise, assume des proportions révolutionnaires, si bien que les données anciennes sur le rôle des forces religieuses dans la vie politique se trouveront finalement dans une large mesure modifiées.

Si, en ce qui concerne le catholicisme, cette redoutable réalité apparaît mal encore à certains observateurs, c'est que la Papauté, clef de voûte de l'édifice constitué par l'Église romaine, a traversé plus heureusement qu'on ne pouvait l'escompter une tourmente qui, cependant, déferla jusque sur Rome. Son salut matériel résulte pour une part du hasard, mais traduit peut-être aussi une survivance du sentiment du sacré jusqu'au cœur de la barbarie. L'affirmation de son prestige moral procède du besoin qu'ont les peuples, devant l'écroulement des idoles qu'ils s'étaient taillées, de se raccrocher à quelque grandeur spirituelle, peut-être aussi du souvenir qu'ils ont gardé de l'attitude maintenue au plus fort des périls par les pontifes Pie XI et Pie XII.

Nous connaissons aujourd'hui d'une manière suffisamment exacte l'activité diplomatique mise au service de la Paix par le successeur de Pie XI. Élu le 2 mars 1939, Pie XII, dès le 5 mai, suggérait aux gouvernements intéressés une conférence, afin d'examiner les litiges germano-polonais et franco-italien. La proposition fut déclinée par l'Allemagne et l'Italie qui y répondirent, deux mois plus tard, par

le pacte d'Acier (22 mai); cinq mois après par le pacte germano-russe (23 août). Lorsque l'agression de l'Allemagne contre la Pologne déclencha la guerre sur l'Europe, le pape tenta du moins de retenir l'Italie dans la neutralité. Jusqu'en juin 1940, il devait s'obstiner à multiplier les démarches et les discours publics, afin que le gouvernement fasciste ne sorte pas de la non-belligérance. Attitude qui irrita les fascistes au point qu'un ministre italien déclara : « Le Saint-Siège a pris position contre l'Europe ».

Si, juridiquement, la Papauté était vouée à la neutralité, sa position morale ne faisait de doute pour personne. L'union scellée entre les trois régimes totalitaires lui inspirait d'autant plus d'horreur qu'elle entraînait la disparition d'une nation foncièrement catholique, la Pologne, et qu'elle attachait la catholique Italie aux idéologies païennes que la Papauté avait solennellement condamnées : le nazisme anti-chrétien et le communisme athée. Le discours pontifical de Noël 1939, définissant les bases juridiques et morales d'une juste paix selon les principes catholiques, rencontrait au contraire l'adhésion des représentants des démocraties occidentales. Dans le même temps, le président Roosevelt décidait d'envoyer M. Myron Taylor comme son « représentant personnel » auprès de Pie XII dont il se disait « le sincère et bon ami » (26 décembre). Au cours des années qui suivirent, plusieurs allocutions pontificales, et surtout celle de Noël 1942, revêtirent une forme assez précise pour inquiéter les dirigeants de l'Axe. Les émissions de Radio-Vatican, systématiquement brouillées par les nazis et les gouvernements qu'ils dominaient, surtout à partir de l'effondrement de la France, étaient écoutées avec ferveur, et malgré toutes les interdictions, dans les pays occupés.

Cette résistance du Saint-Siège, face aux vainqueurs provisoires d'une guerre injuste, frappa si fort le peuple italien que lorsque le fascisme s'effondra, la Papauté apparut comme la seule autorité morale restée debout dans la catastrophe. Elle ne subit pas le contre-coup des secousses qui ébranlèrent la péninsule. Après la chute de la monarchie, la nouvelle République italienne accepta d'inclure dans sa constitution les accords de Latran de 1929; à une majorité voisine des 2/3, l'Assemblée nationale en vota le maintien : le parti communiste lui-même se joignit à la majorité, invoquant, par la voix de son leader, Togliatti, le souci de maintenir la paix religieuse dans un pays de quasi-unanimité catholique.

Inébranlée en Italie, la situation du Saint-Siège sur le terrain des relations internationales s'avéra beaucoup plus forte en 1945 qu'en lendemain de la première guerre mondiale. Sa souveraineté est plus

largement reconnue qu'elle ne le fut en aucun temps. Sans doute, la base territoriale sur laquelle elle repose paraît-elle précaire et étroite à l'excès : il devient difficile de faire tenir dans les 40 hectares de la Cité du Vatican les services nécessaires à un gouvernement mondial, sans parler de certaines fondations internationales, encore moins des légations accréditées auprès du Pape. Mais la totale indépendance et l'autorité morale du Souverain Pontife se trouvent garanties et attestées par la présence d'une quarantaine d'ambassades ou de missions, représentant presque tous les grands pays en dehors de la zone d'influence de l'U. R. S. S., même de non-catholiques, comme la minuscule Finlande, et même de non-chrétiens, comme l'Égypte musulmane.

Par ailleurs, le Saint-Siège a définitivement fixé son attitude à l'égard des nouveaux organismes internationaux. Sa sympathie est acquise à tous les efforts d'unification politique, économique ou spirituelle. Il s'efforce d'intéresser tous les catholiques au fonctionnement de l'O. N. U. et de l'U. N. E. S. C. O. Mais en aucun cas, il ne participera d'une manière directe à leur activité. Les accords de Latran contiennent une clause par laquelle il s'interdit d'intervenir directement et techniquement dans les accords internationaux, à moins d'y être appelé par l'unanimité des participants. Pie XII a déclaré à plusieurs reprises que son rôle ne pouvait être d'entrer dans des discussions entre les puissances temporelles, mais seulement de rappeler aux hommes les principes généraux de la morale qui doivent présider aux rapports internationaux, de faire prévaloir les règles de justice et d'équité qui doivent décider leur solution.

Enfin, l'Église, dès la fin des hostilités, a entrepris à sa manière de restaurer l'esprit de fraternité entre les hommes, en faisant la preuve de son caractère supranational et de sa vocation à l'universalité. Tel fut le sens du Consistoire exceptionnellement important, tenu dans la cité du Vatican le 13 février 1945, et où Pie XII créa 32 cardinaux nouveaux pour combler les vides du Sacré Collège. Il y avait déjà quelque hardiesse, aussitôt après la cessation des combats, à rapprocher des hommes appartenant à tous les pays belligérants, et à leur demander de prouver par leur union la force du catholicisme et son aptitude à servir l'humanité « en concentrant les forces de l'esprit, en unifiant les idéaux de l'amitié humaine ». Or, dans cette restauration de l'unité, Pie XII ne s'en tint pas là. Il modifia la constitution traditionnelle du Conseil Suprême de l'Église, d'une part, en accordant la majorité aux non italiens (parmi 32 nouveaux élus, il y eut 28 non italiens), d'autre part, en y faisant entrer des représentants de pays qui ne relèvent pas de la civilisation occidentale, l'Asie et l'Afrique, qui

reçurent trois cardinaux, dont un homme de couleur. L'intention était d'admettre dans le Sacré Collège « le plus grand nombre possible de peuples et d'origines », afin qu'il reflêtât « une vivante image de l'universalité de l'Église ».

La même intention a évidemment dicté la décision de Pie XII lorsqu'il a proclamé que l'année 1950 serait une Année Sainte, au cours de laquelle les catholiques du monde entier se verraient conviés à se rendre en pèlerinage au tombeau des Apôtres Pierre et Paul, et aux basiliques de Rome consacrées par la tradition six fois séculaire des « jubilés ». On évalue à 2 500 000 personnes, peut-être trois millions, l'afflux des pèlerins qui ont répondu à cet appel. Au premier rang, des Italiens (1 600 000), puis des Français (210 000), des Allemands et des Américains en nombre égal (105 000), des Suisses, des Belges, des Britanniques, des Irlandais, des Autrichiens, des « Africains » (28 000), des Canadiens, 5 000 chrétiens du Moyen-Orient, un millier d'Australiens, 500 Néozélandais, 500 Vietnamiens....

De ces chiffres fort approchés, contentons-nous de retenir une impression d'ensemble. Lorsqu'une religion est capable de mouvoir un pareil flot humain, d'obtenir, tandis que les haines allumées par les guerres restent vivaces de nation à nation et de race à race, que les hommes de toutes couleurs, de toutes provenances, accourent vers un centre d'unité pour y vivre dans une communion spirituelle quasi totale, il y a là un fait politique dont l'importance ne peut être sous-estimée.

\* \* \*

Peut-on essayer maintenant d'évaluer la force et la situation des divers groupements constitutifs de cette Catholicité, dont l'effort vise si manifestement, depuis près d'un siècle surtout, à l'unité, mais dont le développement est encore si inégal d'un continent à un autre, et dont les traits changeants reflètent la variété des tempéraments ethniques et des conditions morales, sociales et politiques?

De toute évidence, les chiffres ici ne suffisent plus. Il importe moins de se livrer à des dénombrements que de distinguer des ensembles nationaux, caractérisés par leur masse sans doute, mais aussi par leur action sur le monde où ils s'inscrivent, par leur mouvement de résistance ou d'expansion, par le dynamisme de leur élan et finalement leur poids dans la balance des forces spirituelles. Si l'on essaie d'évaluer ces différents facteurs, on constate que quatre traits majeurs de la période d'après guerre cernent en quelque sorte les limites de l'influence catholique :

- 1° Les ressources spirituelles et intellectuelles que continuent à offrir les vieilles communautés de l'Europe occidentale;
- 2° La fermeture des pays relevant du Bloc oriental et l'entreprise communiste de démantèlement des Eglises rattachées à Rome;
- 3° L'autorité grandissante des chrétientés d'Amérique;
- 4° Les vicissitudes des nouvelles chrétientés en pays de mission.

### I. — L'Europe occidentale

Elle enferme encore une réserve de forces incomparables, la plus importante à la disposition de l'Église romaine, qui prend appui sur elle pour régir le troupeau fidèle et pour rayonner sur l'humanité.

Les groupes italien, ibérique, irlandais, français, belge fournissent encore à l'Église catholique ses effectifs ecclésiastiques les plus considérables, ses effectifs missionnaires presque complets (à elle seule la France, si appauvrie en hommes par les guerres et par la dénatalité, fournissait encore en 1936, avec 500 prêtres et 6 000 religieux et religieuses, 30 % de l'effectif total des missionnaires non indigènes). Ils lui fournissent encore, avec le personnel en grande majorité italien de la Curie, les agents de sa diplomatie les plus capables de s'élever à une vue universaliste (et vraiment catholique) des problèmes religieux; avec les grandes universités, les anciens ordres religieux, les docteurs les plus fortement imbus de sa tradition théologique; avec les clergés qui ont affronté les premiers les objections et les attaques du monde « moderne », des pionniers de la recherche de la pensée et de l'action, brûlants d'une audace où apparaît le feu même de l'Église primitive.

Sans doute y a-t-il lieu de distinguer au moins deux types de catholicisme européen très différents, parfois vigoureusement opposés. L'un, qu'on pourrait appeler méditerranéen (quoiqu'il comprenne, à côté de l'Italien et de l'Ibérique, l'Irlandais), proche encore du vieil idéal de « chrétienté », où une pratique populaire étendue, un attachement aux dévotions extérieures, collectives, traditionnelles, entretiennent l'horreur de toute dissidence religieuse, de toute concession au libéralisme et à l'indifférentisme d'État. L'autre, que l'on dirait par opposition septentrional, quoique plus caractérisé en France et en Allemagne qu'en Belgique et en Angleterre, où le sentiment des communautés catholiques d'être minoritaires suscite un effort de renouvellement, où la confrontation constante avec un monde qui s'éloigne, soit de l'orthodoxie, soit même du sens religieux, provoque à la fois un travail de remontée aux sources intellectuelles et

d'adaptation missionnaire. Le premier ferait volontiers grief au second de ses témérités, le soupçonnerait de sacrifier l'intégrité de la doctrine par des concessions à un modernisme irrecevable, voire même par un irénisme, par une volonté de transaction avec les autres confessions qui méconnaîtrait les caractères et les droits de la véritable Église. Dans les toutes dernières années, il semble que la tendance intransigeante ait réussi à déterminer de la part de la Papauté un raidissement à l'égard des théologiens suspects de favoriser par leur enseignement des tendances redoutées, et peut-être aussi à l'endroit d'entreprises apostoliques d'une forme réputée trop hardie (encyclique *Humani Generis*, août 1950).

Ce raidissement, dont il n'est pas question d'examiner ici les raisons d'ordre disciplinaire ou dogmatique, ne va pas sans faire perdre au catholicisme quelque chose de l'attention sympathique qu'il avait, sous Léon XIII et sous Pie XI, acquise dans les milieux étrangers, par exemple chez les protestants, très sensibles à tout ce qui implique une méfiance envers le mouvement œcuménique, et chez des incroyants naguère sympathiques à l'effort catholique dans leur direction. On avait fondé beaucoup d'espairs, en France surtout, sur ce qu'il était convenu d'appeler le renouveau catholique dans les milieux intellectuels, et sans doute il reste de grande conséquence que les savants ne se reconnaissent plus le droit de décréter aucune incompatibilité entre « la science » et « la foi », ou que des croyants fassent resplendir dans l'art et la littérature des aspects vivants de l'enseignement religieux. Un certain « antispiritualisme » est bien mort, ce qui favorise les progrès de la « religion ». Mais peut-être l'Église s'est-elle trop reposée sur cette conjoncture favorable en apparence, et risque-t-elle, en hésitant devant l'effort délibéré de renouvellement de ses méthodes intellectuelles dans la recherche, de perdre une partie de l'autorité morale qu'elle avait reconquise depuis Pie IX.

Du moins, sur le terrain politique proprement dit, l'Église bénéficie-t-elle de deux phénomènes à peu près généraux dans toute l'Europe occidentale : le déclin de l'anticléricalisme populaire et l'heureuse évolution des rapports avec les gouvernements. Le déclin de l'anticléricalisme dans les trois pays, Belgique, France, Italie, où il avait, au cours du dernier siècle, fourni la plate-forme des luttes électorales et parlementaires, résulte dans une grande mesure des pertes mêmes du catholicisme. Privé de ses privilèges, d'une grande part de ses richesses, moins lié à la classe possédante, ramené à plus de réserve dans ses interventions politiques, le clergé trouve moins d'ennemis. L'indifférence même des masses aux problèmes spirituels lui assure une

totale liberté d'action, tandis que, comme il arrive au lendemain des grandes épreuves, le spectacle de certains abaissements de l'homme, l'appréhension de périls mortels, un sentiment d'impuissance, rejettent vers la religion bien des consciences inquiètes ou des cœurs troublés.

Transformation qui a contribué à la nouvelle attitude des gouvernements. Les politiques n'ignorent plus l'Église. Sans doute depuis 1945 n'a-t-on rien vu d'analogue à la fièvre concordataire des années 1920. Des concordats signés entre les deux guerres, seuls demeurent celui de 1929 avec l'Italie et celui de 1940 avec le Portugal, tous deux d'un modèle exemplaire aux yeux des canonistes. Il n'en a point été conclu de nouveaux, et par exemple la Curie s'est jusqu'ici dérobée aux offres de négociations venues de Madrid. Malgré les apparences, ce n'est point du côté de l'Espagne que Rome éprouve le plus de sécurité : le régime franquiste peut assurer au clergé national un statut qui rappelle fort celui des anciens « États chrétiens », mais à des tentatives de patronage trop compromettantes, les représentants du Saint-Siège opposent une réserve persistante. En France, le premier gouvernement de Gaulle songea à reprendre l'examen du statut religieux ; il compromit par des maladresses diplomatiques des velléités, dont le haut clergé, paralysé par la nostalgie du régime Pétain, ne sut pas prendre acte. La Quatrième République buta sur l'épineux problème scolaire, et revint paresseusement à la « légalité républicaine » en matière de cultes.

Toutefois, même dans les démocraties libérales où la Séparation demeure la règle de droit, l'atmosphère a changé notablement. Et ce qui a accusé ce changement, c'est l'avènement des partis d'inspiration chrétienne sociale depuis 1945, et leur participation au pouvoir en France, en Italie, en Allemagne. Dans les deux premiers pays au moins, on avait assisté après la première guerre à des tentatives faites par les militants formés par des mouvements de jeunesse, pour rassembler les forces catholiques en formations capables de déboucher sur le terrain politique. En France, on n'avait pas réussi à surmonter la ligne de partage qui divisait les hommes « de gauche » des catholiques de tendance conservatrice : entre eux, un minuscule groupe « démocrate populaire » semblait plutôt défendre un bel idéal moral que pratiquer cette action par où un parti brasse et entraîne une large clientèle. En Italie, le parti « populaire » de don Sturzo, après avoir connu des succès électoraux prodigieux, devait succomber sous les ruines du régime démo-libéral, et s'effacer devant le fascisme. Après 1945 en revanche, la vague de la faveur populaire a soulevé un peu partout les chrétiens-sociaux. Le parti de M. de Gasperi a donné à

une Italie désaxée la sensation de se présenter comme la seule force organisée, autrement assurée de sa marche qu'un socialisme divisé et parfois indulgent au marxisme : à tel point qu'aux dernières élections législatives, un solennel avertissement du Pape Pie XII lui-même contre le péril communiste rallia autour de ce groupe une large majorité du corps électoral italien. En France, le Mouvement Républicain Populaire bénéficia du prestige des résistants qui présidèrent à sa naissance et de l'effort de renouvellement qu'il paraissait représenter : dans la première législature de la Quatrième République, inférieur seulement au groupe communiste, il a constitué le pivot de toute majorité de gouvernement. En Allemagne occidentale enfin, le chancelier Adenauer a mené son groupe à la direction du pays, en dépit de l'opposition grandissante des sociaux-démocrates.

De sorte que, tandis qu'il était rare, il y a vingt ans, de rencontrer dans l'Europe libérale un homme d'État catholique parvenu à la direction de son pays, à partir des chanceliers Schuschnigg en Autriche et Brüning en Allemagne, ce type est presque devenu courant, avec van Zeeland, Salazar, Gasperi, Adenauer, Bidault et Robert Schuman... Parallèlement, les nouvelles équipes dont ils sont les leaders s'efforcent d'entrer en collaboration par-dessus des frontières nationales trop étroites. Les adversaires de l'influence du Vatican parlent d'une « internationale noire », conduite par la Curie. Si l'éloignement des Français au moins à l'égard de tout cléricalisme, si la survivance invétérée des réflexes nationaux — sans parler, bien entendu, de la méfiance profonde d'un socialisme ou d'un libéralisme profondément imbus d'esprit laïque — excluent l'hypothèse d'une Europe unie par l'action de l'Église, du moins « on ne saurait douter », selon le mot de M. J. Hours, « qu'il existe une forme de pensée capable de faire converger vers un même but, par-dessus les frontières, l'action de certains hommes politiques ». Phénomène sensible autour des Conseils de l'Europe à Strasbourg. Mais phénomène qu'il ne convient pas de grossir. Les faits jusqu'ici n'ont pas montré que les hommes de gouvernement catholiques soient disposés à aligner leurs politiques les unes sur les autres. Ils professent un loyalisme national très ferme, parfois une grande indépendance de langage vis-à-vis du Saint-Siège, souvent des théories sans équivoque sur la séparation du spirituel et du temporel. Quant aux milieux romains, on peut penser qu'ils sont trop préoccupés de l'influence grandissante du communisme pour entreprendre une construction aléatoire de l'Europe, surtout si celle-ci devait pour autant donner l'impression qu'elle se désintéresse des peuples catholiques aujourd'hui englobés dans la sphère d'influence russe.

## II. — Les pays du bloc oriental

Jusqu'en 1939, l'Église semblait disposer de positions solides dans les marches orientales de l'Europe. Si les espoirs de reconquête de la Russie orthodoxe, conçus au lendemain de la première guerre mondiale, se dissipèrent, du moins l'amélioration des rapports avec les États limitrophes, des pays baltes jusqu'à la Roumanie, en passant par la Pologne, la Hongrie, la Tchécoslovaquie et la Yougoslavie assurait partout une liberté satisfaisante aux catholiques. Pie XI avait signé avec tous ces gouvernements des concordats, certains exceptionnellement avantageux, comme en Pologne, d'autres presque inespérés, comme le *modus vivendi* avec Prague.

La guerre et l'après-guerre ont eu pour conséquences de faire passer quelque 60 millions de catholiques sous le contrôle de l'U. R. S. S. D'abord, l'importance de cette masse, la solidité de l'armature religieuse, l'intensité du sentiment religieux chez les Hongrois ou les Polonais parurent inspirer de la prudence aux dirigeants communistes. Pendant près de deux ans, ils gardèrent des ménagements, nuancés d'ailleurs selon la solidité des forces de résistance locales. Les gouvernements « populaires » affectèrent de respecter les Églises, de ne pas entraver la liberté du culte. On laissa même subsister écoles et universités catholiques. Seulement les concordats nationaux unissant les États satellites à Rome furent un à un dénoncés. Le Saint-Siège, s'imposant une modération qui lui coûtait, évita de réagir avec trop de vigueur et chercha à prolonger le plus longtemps possible le séjour de chargés d'affaires dans les capitales. A Prague, le dernier agent de la Curie s'est obstiné à demeurer jusqu'à ce qu'on l'expulsât, fin 1949.

Simultanément, commencèrent de violentes attaques contre les prêtres, de préférence contre les chefs de la hiérarchie. A la façon du nazisme, les autorités rouges frappèrent évêques, ecclésiastiques, séculiers ou réguliers, en incriminant soit leurs mœurs, soit leur comportement anticivique (sentiments réactionnaires, complots avec les agents occidentaux, trafic de devises). Le premier conflit grave entre le Vatican et les satellites éclata en Yougoslavie, avec l'arrestation de Mgr Stépinac, archevêque de Zagreb, en septembre 1946 : le procès et la condamnation entraînèrent une rupture complète. De ce moment, la persécution sévissait, allant jusqu'à la forme de l'exécution sommaire. Fin 1946, 401 paroisses étaient dépourvues de curés, 186 prêtres assas-

sinés, 32 condamnés à mort, 85 au bagne, 409 à l'exil. Notons en passant qu'au pays de Tito la rupture d'obédience des chefs communistes par rapport au Kremlin n'a pas amélioré jusqu'ici la situation religieuse.

C'est en Hongrie que le conflit entre les démocraties populaires et le catholicisme a été ouvert d'une manière décisive et rendu public. Des mesures prises pour « nationaliser » l'enseignement ayant provoqué une vigoureuse opposition du cardinal Mindszenty, le primat de Hongrie, premier personnage de la hiérarchie, représentant de Rome à Budapest en l'absence d'un nonce, fut arrêté et incarcéré (décembre 1948). Presque aussitôt intervint un procès et le prélat, à la stupéfaction de tous ceux qui connaissaient la raideur de son caractère, renonça presque à se défendre, et admit le bien-fondé des charges les plus graves; il fut condamné à la prison perpétuelle (février 1949). Le journal parisien *Le Monde* n'hésitait pas à juger la sentence par cet éloquent rapprochement :

Il y a près de 800 ans, en Angleterre, l'archevêque de Canterbury, Thomas Becket, était assassiné pour avoir obstinément défendu les droits de l'Église catholique contre l'absolutisme royal de Henri II Plantagenet. Le cardinal Mindszenty est aujourd'hui rayé de la vie publique hongroise pour avoir défendu les mêmes droits avec la même obstination contre le totalitarisme des dirigeants communistes hongrois....

L'Église ne pouvait ni abandonner le champion des droits qu'elle revendique comme imprescriptibles, ni admettre l'atteinte portée, dans des conditions d'ailleurs extrêmement suspectes, à l'exercice normal de la juridiction ecclésiastique et à la personne d'un de ses plus hauts dignitaires. Le Pape, qui s'était abstenu, depuis l'arrestation, de toute déclaration personnelle, s'éleva contre la sentence qui annonçait une persécution délibérée (13 mars 1949). Rome recueillit les protestations qui montèrent non seulement du monde catholique entier, mais presque du monde civilisé. Elles se heurtèrent au silence du Kremlin.

La Tchécoslovaquie devint ensuite le nouveau théâtre de l'offensive antiromaine. Cette fois, des procédés assez différents ont été mis en œuvre. Un point reste fondamental : interdire les communications entre Rome et le clergé national, de façon à placer ce clergé en face des décisions unilatérales du gouvernement. D'où l'expulsion du nonce d'abord, puis du chargé d'affaires du Saint-Siège. Mais, sentant le danger de provoquer un raidissement des populations attachées à leurs traditions religieuses et à leurs prêtres, en Slovaquie particulièrement, les dirigeants font alterner « l'arme de la violence avec

les armes insidieuses », propres à séduire les faibles ou à tromper les simples. Ils s'efforcent de rallier aux décisions du pouvoir les ecclésiastiques qui sont susceptibles de céder soit à l'attrait des honneurs et du profit, soit à la crainte de l'interruption du culte. Ainsi a été créée, à Prague, une Action catholique d'inspiration gouvernementale. Ainsi le gouvernement s'est-il arrogé le droit de nommer à des fonctions épiscopales certains prêtres dissidents. D'abord la hiérarchie, conduite par l'énergique archevêque de Prague, Mgr Beran, et les fidèles ont à peu près fait bloc pour rejeter les transfuges et la législation gouvernementale. A ces tentatives d'asservissement par la loi on a donc joint une pression policière de plus en plus vigoureuse, quoiqu'elle évite l'apparence de la brutalité. Mgr Beran a été confiné dans son palais archiépiscopal, et finalement s'est vu imposer « un séjour hors du diocèse de Prague » (mars 1951). Aucun procès n'avait précédé cette sentence. Les autres évêques sont réduits à un isolement complet. On liquide les unes après les autres les maisons religieuses, y compris les œuvres charitables. La presse catholique a disparu. Les évêques, dans une déclaration du 24 janvier 1950, ont annoncé qu'un prêtre en moyenne est arrêté par jour, et que 150 d'entre eux, malgré toutes les amnisties, sont encore en prison. « Les efforts pour détruire l'Église catholique en Tchécoslovaquie, écrivent-ils, se poursuivent sans arrêt et s'intensifient de jour en jour. Ils sont d'autant plus efficaces et désastreux qu'on y met plus de discrétion. »

A Varsovie, les procédés du gouvernement populaire s'inspirent de ceux des hommes de Prague : censure des publications, contrôle des activités charitables et de l'usage des avoirs de l'Église, surveillance de tout enseignement, y compris celui des prêtres, procès d'ecclésiastiques réputés coupables d'activités antidémocratiques. Toutefois, dans un pays où plus de 90 p. 100 des habitants sont catholiques, où la cohésion du clergé s'avère plus forte qu'en Tchécoslovaquie, la lutte contre l'Église ne dépasse pas encore le stade de l'intimidation. Les autorités hésitent encore devant la liquidation des institutions congréganistes ou de l'enseignement. Tout récemment, le 14 avril 1950, un accord a même été signé entre le gouvernement et l'épiscopat polonais, accord dont la portée est évidemment difficile à apprécier pour le moment, mais qui représente tout de même un temps de pause sur la voie qui semblait conduire à un conflit imminent. Le cardinal Sapièha a pu venir à Rome, où le bruit a même couru un peu plus tard que le Vatican envisagerait, si les dispositions du gouvernement polonais le permettaient, de reprendre des relations avec la Pologne. Reste à savoir ce que peut être, dans la pratique, l'application de

l'accord accepté par les évêques. Dès le mois d'octobre, des difficultés se sont élevées sur son interprétation : une note officielle a accusé l'épiscopat de manquer à ses engagements, sans toutefois aller au-delà d'un rappel à l'ordre.

La résistance devait naturellement être beaucoup moindre dans les pays où les communautés catholiques représentent des minorités, ou bien parmi les peuples qui ont été privés de toute existence nationale. En Roumanie, l'Église de rite romain a été complètement liquidée : le dernier évêque a été arrêté en juin 1950, et le Vatican évalue à 700 le nombre des prêtres victimes de la persécution. En Bulgarie, il faudrait compter un millier de prêtres tués, déportés, arrêtés et quatre cents exilés. Enfin, en Albanie, 715 ecclésiastiques ou religieux auraient été empêchés de se consacrer à leur ministère. A l'intérieur de l'Union soviétique même, les groupes baltes et lithuaniens ont été frappés de déportations massives, ressemblant à une extermination. Au total, pour l'ensemble des pays d'Europe orientale, c'est à 13 000 ecclésiastiques tués ou emprisonnés que s'élèvent les statistiques données par le Saint-Siège.

Les desseins antiromains du Kremlin ont trouvé un auxiliaire particulièrement actif et souvent efficace dans l'Église orthodoxe, dont Staline avait admis, à la faveur de la guerre et pour soutenir l'élan patriotique de ses peuples, la reconstruction en U. R. S. S. Sous la houlette du patriarche Alexis de Moscou, l'Église russe poursuit le rassemblement de toutes les communautés orthodoxes, depuis Constantinople et Sofia jusqu'aux groupes occidentaux. Sauf à Paris, la réunion a été acceptée par la plupart des églises autonomes. Elle a été imposée par la pression des autorités aux « uniates », c'est-à-dire aux minorités qui étaient revenues à l'obédience de la Papauté tout en gardant le rite oriental : ainsi 4 à 5 millions d'âmes ont-elles été, selon la version officielle, arrachées à l'oppresseur catholique. Ces services rendus sur le plan ecclésial sont reconnus sur le plan politique, par le patriarcat, qui publie avec éclat son loyalisme à l'égard du maréchal Staline, et adopte, pour en amplifier l'écho, les thèmes généraux de la propagande communiste. En juillet 1948, la conférence réunie à Moscou pour solenniser le 500<sup>e</sup> anniversaire de l'indépendance de l'Église russe a adopté à l'unanimité une résolution dénonçant le Vatican comme « le centre du fascisme international » et le pape comme un « instigateur de guerre ». Un an plus tard, au Congrès des « partisans de la paix », le second personnage de l'Église, le métropolitain Nicolas traitait Pie XII d'agent de l'impérialisme américain et d'ennemi acharné de l'U. R. S. S. Injures et attaques qui repro-

duisent exactement celles que la radio et la presse du gouvernement soviétique ont prodiguées depuis 1945 à Rome, et que l'*Osservatore Romano* n'avait pas dédaigné de relever et de réfuter point par point.

Ce raidissement de l'Église orthodoxe constitue un sujet d'alarme pour l'Église romaine. Il compromet sérieusement les espoirs que l'on avait conçus dans l'entourage du Saint-Siège de ramener au bercail les chrétiens d'Orient. Il réveille dans l'Est de l'Europe une hostilité latente contre le catholicisme, qui peut fournir aux persécuteurs une arme efficace. Il appuie une propagande qui a des prolongements, par le canal des partis communistes, jusque dans les pays catholiques d'Occident.

En Italie et en France, les communistes s'en servent contre les partis d'inspiration chrétienne. Il arrive parfois qu'ils entraînent des catholiques même, portés à voir partout les menées des bellicistes et des réactionnaires sociaux. De sorte que, à propos de la défense de la paix et de la justice sociale, les « chrétiens progressistes » adoptent habituellement des positions voisines des communistes, sans vouloir admettre les risques d'une collaboration avec les tenants d'une doctrine que Pie XI déclarait imbue d'un athéisme « intrinsèquement pervers ». Après plusieurs avertissements venus des évêques de France et d'Italie, le Saint-Siège a cru nécessaire d'intervenir pour marquer la radicale incompatibilité entre le marxisme et l'appartenance chrétienne. Le 13 juillet 1949, le Saint-Office a publié un décret portant la peine d'excommunication contre les adhérents aux partis communistes et les sympathisants actifs ou les collaborateurs habituels. Que cette condamnation ait été ressentie par les intéressés, leur réaction le prouve. Dans les démocraties populaires, les gouvernements s'efforcent d'en entraver l'application en frappant de lourdes peines les ecclésiastiques qui propagent le décret et appliquent ses dispositions. En Italie, l'on estime à 10 p. 100 la proportion des membres régulièrement inscrits qui ont quitté le parti. En France, les orateurs et la presse marxistes se sont livrés à une exégèse du décret pontifical qui contenait l'aveu d'une certaine inquiétude.

### III. — Les chrétientés d'Amérique

Placé devant ce péril, immense puisqu'il atteint en Eurasie le tiers de la population mondiale et un septième de l'effectif catholique, tout proche, puisqu'il bat les frontières de l'Italie et s'infiltré en pays occidentaux, le Vatican se trouverait-il réduit à rechercher l'appui des Etats-Unis et à leur accorder une part d'influence exceptionnellement

importante sur les destinées de l'Église? Beaucoup de chroniqueurs l'admettent, qui, très frappés par la cordialité actuelle des rapports entre Rome et Washington, en concluent à une sorte de parallélisme politique.

Le président Truman continue à témoigner à Pie XII la même « amitié sincère » que son prédécesseur : il la lui exprimait encore par message à Noël 1949. Et Pie XII ne cache pas qu'il sait gré au Président de cette manière de reconnaître dans la Papauté, selon le mot de Sumner Welles, « une des grandes forces morales du monde », comme aussi d'un certain langage chrétien que les chefs de la République américaine emploient volontiers lorsqu'ils traitent des conditions de la vie internationale. De ces rapports courtois qui eussent naguère été impossibles, des voyages et de l'agitation du cardinal-archevêque de New York, Mgr Francis Spellman, il serait néanmoins imprudent de conclure que le Saint-Siège remette sa cause à la grande puissance atlantique. La Papauté n'a point coutume de s'inféoder à aucun gouvernement, je dirais même qu'elle marque le plus souvent beaucoup de réserve à l'égard de l'État qui, à un moment donné, détient la prépondérance politique. Oublierait-elle ses maximes constantes, qu'elle y serait rappelée par la notion exacte de la distance qui sépare du catholicisme un pays où règnent le matérialisme des mœurs et l'impérialisme le plus candidement étranger à l'esprit évangélique, et où les influences protestantes raniment encore à chaque instant les vieilles préventions antiromaines. Depuis trois ans a été entamée aux États-Unis, par des associations protestantes et libérales, une campagne très active contre le maintien à Rome d'un « représentant personnel » du président. Invoquant le respect de la Constitution qui repose sur le principe de la séparation de l'État et des Églises, cette campagne a trouvé un large écho dans l'opinion. Et lorsque au début de 1950, M. Myron Taylor qui jouait le rôle d'observateur à Rome depuis dix ans, a demandé pour des raisons personnelles son rappel, le président n'a pas cru pouvoir passer par-dessus les résistances intérieures; il a renoncé jusqu'ici à lui donner un successeur.

Quel que soit l'état des relations diplomatiques, la croissance vigoureuse et les progrès de l'Église catholique aux États-Unis constituent un des faits majeurs de notre temps. Du régime de séparation ou de neutralité inscrit dans la Constitution, le catholicisme ne s'est pas plus mal trouvé que les sectes protestantes. Aujourd'hui, les 25 millions de catholiques américains constituent la plus importante des confessions religieuses. Très inférieurs en nombre à l'ensemble des protestants, ils sont cependant trois fois plus nombreux

que les seuls méthodistes, et, surtout, ils l'emportent par la rapidité surprenante de leur accroissement (plus de 438 000 de 1946 à 1947). Ils sont la majorité dans 38 des 50 plus grandes villes et dans 35 des 48 États de la République.

Puissamment organisés et solidement unis sous la conduite de ses 145 évêques, eux-mêmes soumis à Rome par un délégué apostolique, qui, jusqu'à présent, a toujours été un Italien, cette Église dispose de 7 667 écoles paroissiales (2 048 723 élèves), de 1 532 établissements d'enseignement secondaire et de 769 établissements d'enseignement supérieur, non compris les 193 séminaires.... On ne compte plus les conversions dont certaines sont retentissantes, et quant aux ressources matérielles elles sont considérables. La générosité des catholiques américains est pratiquement sans limite (Gilson).

Une telle vigueur, tant de générosité et de fervent attachement au Saint-Siège ne peuvent pas manquer de s'imposer à Rome. Un journaliste habitué au mouvement de la Ville Éternelle décrit l'« invasion amicale, un peu bruyante » du Vatican par des citoyens américains, leur empressement aux audiences pontificales (« où les israélites n'arrivent pas les derniers »), les hourras sonores poussés devant le Pape et, jusque dans les tribunes de Saint-Pierre, les « abondantes conversations en américain ». Et il déclare : « S'il est vrai que tous les trente ans une nouvelle nation en période de sève se déploie dans l'espoir du *leadership* de la catholicité, cette nation est certainement aujourd'hui la République étoilée » (Ch. Pichon).

Pourtant, et malgré les apparences, Rome ne lui concédera pas une prépondérance qui ne lui revient pas. On a tiré des conclusions tout à fait excessives du fait que Pie XII a créé 4 cardinaux aux États-Unis en février 1946, portant leur nombre à 5. En réalité, il s'agit là d'une augmentation d'une unité seulement par rapport à la situation de 1939 et, dans le même temps, la même augmentation était accordée au Canada, alors que l'Amérique latine était encore plus favorisée.

La chrétienté canadienne, à s'en tenir aux chiffres, ne représente qu'un petit troupeau par rapport à l'américaine, et ses 5 millions de fidèles ne la mettent pas même à égalité avec les protestants du Dominion (5 millions et demi). Mais la force de résistance et d'affirmation dont le groupe canadien-français d'abord, et ensuite l'élément irlandais ont fait preuve face au protestantisme, le caractère populaire qu'ils ont conservé à la religion, cette quasi-unanimité dans la pratique dont le spectacle au Québec saisit l'étranger, la floraison des vocations et des institutions religieuses, autant de signes d'une vigoureuse crois-

sance. Si l'Église du Canada franchit la redoutable épreuve de la révolution industrielle; si, d'une part, elle sait donner aux masses le sentiment que sa doctrine sociale activement appliquée veille sur leur dignité d'hommes et hâte la promotion ouvrière; si d'autre part, elle favorise les légitimes désirs d'émancipation et de progrès des élites dont elle reste l'éducatrice, d'immenses espoirs lui sont permis.

Traiter en quelques lignes, comme d'un monde homogène des chrétiens si étonnamment diverses de l'Amérique latine, constitue sans aucun doute une gageure. Cependant, du point de vue où nous nous plaçons, les vingt républiques qui s'échelonnent des Antilles et du Mexique jusqu'au Chili offrent des caractères communs. Les populations y ont été catholicisées par l'effort des colonisateurs espagnols, portugais, français, de sorte que les indigènes et les métis concurremment avec les blancs sont devenus presque partout chrétiens, soit de pratique, soit de dénomination, et que ces nations s'inscrivent en bonne place dans la liste officielle des pays catholiques. Ainsi le Brésil, avec une quarantaine de millions d'habitants, dont les 5/6 sont tenus pour catholiques, avec 106 évêques, pourrait, à s'en tenir aux chiffres, revendiquer le second rang, juste après l'Italie. Il est vrai, et tout le monde en convient, que cette christianisation est étrangement superficielle. « Un réseau très lâche d'Églises et de missions couvre d'immenses territoires qui ne peuvent guère porter de catholique que l'étiquette sur une carte ». C'est ainsi qu'on assiste à ce paradoxe de populations catholiques fournissant si peu de vocations ecclésiastiques — et de si médiocres — qu'il faille recourir aux prêtres européens non seulement pour l'œuvre missionnaire proprement dite, mais souvent, à Haïti par exemple, pour le service religieux des paroisses. « Si l'Amérique latine ne présente plus aujourd'hui ce lamentable contraste qu'elle offrait naguère avec les parties anglaises du nord, l'œuvre à accomplir demeure toutefois très considérable encore, plus grande que dans le Canada et aux Etats-Unis, où il n'est guère de points où les missionnaires n'aient commencé d'exercer une influence bienfaisante » (R. P. Maydiou).

La conquête catholique de l'Amérique centrale et méridionale peut donc, en un sens, passer pour être à ses débuts. La pénétration en profondeur se heurtera à de redoutables obstacles de nature sociale, dans des contrées où l'écart demeure effroyable entre les riches, parmi lesquels vivent ordinairement les prêtres, et les masses prolétarisées à un point inouï par la misère, l'ignorance, le mépris qui retombe en cascade jusqu'au dernier échelon des *coloured*. A travers des difficultés telles qu'elles rendent presque inconcevable l'amélioration d'une con-

dition sous-humaine, à travers les vicissitudes que propagent tantôt le patronage étouffant, tantôt l'hostilité des gouvernants, et un peu partout la sensibilité des masses aux sollicitations de l'anticléricalisme ou du communisme, les observateurs de la réalité spirituelle discernent cependant d'étonnantes poussées de vitalité du sentiment religieux. Ainsi n'est-ce pas par égard seulement à des situations historiques ou à des statistiques officielles que Rome fait une place importante dans sa hiérarchie et dans ses conseils aux peuples ibéro-américains : c'est qu'elle pressent les progrès à venir d'un immense continent aux ressources à peine explorées.

#### IV. — Les pays de missions

Dans les derniers temps de son pontificat, Pie XI, accablé d'angoisses par le sentiment des périls que le nazisme et le communisme faisaient peser sur « les antiques chrétientés » d'Europe, aimait à dire qu'il se consolait au spectacle de l'essor des chrétientés noires d'Afrique. « Que seront ces chrétientés nouvelles dans 50, 100, 200 ans? s'écriait-il. Quelles compensations auront-elles apporté à tant de défections du vieux monde? Cela donne à penser, à méditer, à espérer délicieusement au milieu de tant de tristesses ». A ce moment-là, en effet, les promesses offertes par les pays de missions paraissaient immenses.

Les chocs en retour de la seconde guerre mondiale sont venus brusquement ébranler, en Asie surtout, l'édifice dont les progrès depuis les années 1880 avaient été presque ininterrompus. Il est incontestable que la colonisation par les Européens du Sud-Est asiatique et de la totalité du continent africain avait, en établissant l'ordre, favorisé la pénétration missionnaire. Afin d'éviter que le sort de la religion parût lié aux dominations blanches, le Saint-Siège travaillait depuis Benoît XV à donner aux chrétiens indigènes un clergé indigène et une autonomie croissante. Mais les perturbations morales et politiques engendrées par le tremblement de terre de la guerre mondiale sont survenues avant que ce travail de consolidation ait porté ses fruits.

Aux Indes anglaises, dont l'évangélisation remontait à une date relativement ancienne, où la hiérarchie régulière put être établie dès 1868, les 5 millions de catholiques sont encadrés par un clergé où la proportion des nationaux est considérable (3/4 des 6 000 prêtres et 19 évêques sont indigènes). On peut estimer que le retrait de l'Angleterre trouve une chrétienté apte à vivre par elle-même et la décharge

même de l'hypothèque que faisait peser sur elle la souveraineté du blanc.

En Chine, la nuit vient de tomber avec la victoire du régime communiste. Cette immense nation était en train de sortir du stade missionnaire. Sans doute avait-elle encore largement besoin de prêtres étrangers, n'ayant qu'un prêtre pour 90 000 âmes environ. Mais elle possédait un clergé propre, assez formé pour que Pie XI ait pu choisir dans son sein les premiers évêques de couleur et, Pie XII, le premier cardinal. La hiérarchie régulière venait d'être instaurée en 1946, par la création de 99 évêchés. On en est réduit maintenant à se demander dans quelle mesure cette décision hardie permettra au catholicisme de subsister en Extrême-Orient sous le régime communiste de Mao-Tsé-Toung.

La guerre de Corée, en six mois, a déjà entassé les ruines. Quarante-vingts prêtres ou religieux y ont trouvé la mort, et les milieux du Vatican se montrent inquiets du sort des catholiques.

Au Japon, les catholiques ne représentent encore numériquement qu'une proportion infime (1/500<sup>e</sup>) de la population; du moins appartenaient-ils souvent à des élites dont la conquête semblait particulièrement désirable, dans un pays où les notables jouissaient d'un grand prestige. Mais la défaite a entraîné l'effondrement des vieux cadres de civilisation. Livré à un désarroi complet, le peuple japonais répugnera peut-être à accepter une religion des Occidentaux qui le plie à leur loi. En tout cas, s'il est tenté par le christianisme, il risque d'en adopter plutôt les formes protestantes que propagent activement les missions américaines.

Ailleurs, les remous des mouvements d'émancipation nationale contre les puissances tutrices secouent tragiquement des chrétientés embryonnaires. Au Viet-Nam, par exemple, les Français ont vu la majorité des catholiques et du clergé (1 million de fidèles, 1 500 prêtres et 3 évêques autochtones) prendre parti pour les insurgés du Viet-Minh. Il arriva à Hanoï en 1945 que les séminaristes de couleur se tournèrent contre leurs éducateurs européens. Les institutions ecclésiastiques, les missions ont gravement souffert du désordre et de la prolongation de la guerre, et l'incertitude se prolonge, puisque le gouvernement indépendant de Bao-Daï, récemment reconnu par le Vatican, n'a pas réussi encore à rallier l'ensemble des catholiques.

En Afrique, la guerre et l'affaiblissement de l'Europe ont eu des effets moins sensibles. A Madagascar, l'agitation Hova a contraint un temps les missionnaires à se replier sur les grandes villes périphériques. En Égypte, la vague de xénophobie contribue à gêner les ins-

titutions religieuses européennes. Mais c'est à d'autres causes qu'il faut imputer le temps d'arrêt marqué par l'évangélisation, naguère si étonnante de rapidité, du Congo, du Cameroun et de l'Afrique noire en général. Si, au dire des ouvriers des missions eux-mêmes, les conversions — chiffrées naguère pour le Congo seul à 130 ou 150 000 par an — marquent un ralentissement, et laissent même fréquemment apparaître leur caractère superficiel, c'est sans doute que la résistance des habitudes individuelles et sociales avait été sous-estimée, comme aussi l'importance de nouveaux problèmes humains, posés par le contact des formes de vie et de civilisation des Blancs. Du moins, l'examen de conscience assez sévère auquel les catholiques se sont livrés devant ces constatations, a-t-il provoqué un développement nouveau des vocations missionnaires, jusque chez les laïcs, qui s'emploient dans des fondations comme *Ad lucem*, à prolonger par l'exemple et l'action l'enseignement religieux des ecclésiastiques à l'œuvre.

Une dernière considération, d'ordre plus général, oblige enfin l'Église à revenir quelque peu des espérances qu'elle pouvait nourrir il y a une vingtaine d'années : le seul jeu de la natalité dans les pays en majorité infidèles condamne fatalement le christianisme visible à reculer dans le monde. Au terme d'une enquête fortement étayée, le R. P. Naidenoff, spécialiste des problèmes missionnaires, a mis dans un relief vigoureux cette réalité radicalement méconnue. La natalité, à prendre l'ensemble de la planète, est beaucoup plus forte chez les non-chrétiens que chez les chrétiens. Certes, les peuples profondément catholiques, Canada, Irlande, Pologne, Espagne, et les minorités ferventes en Hollande et en France, sont prolifiques, mais par contre, outre que des nations réputées chrétiennes sont trop peu généreuses à répandre la vie, il faut surtout se placer devant ce fait : les fourmilières humaines en voie d'accroissement sont en pays non encore évangélisés. Les Indes, en ces dix dernières années, et malgré les famines qui ont tué peut-être trois millions de personnes, ont augmenté de 40 millions d'habitants (c'est-à-dire de la totalité de la population française). L'Afrique du Nord, enfermée dans sa fidélité à l'Islam, a passé en 30 ans (1920-1950) de 11 à 21 millions d'habitants, vitesse d'accroissement qui la mènerait à 40 millions vers 1980, etc... Ce qui veut dire que sur les 20 millions d'enfants supplémentaires qui naissent chaque année, la chrétienté n'en peut revendiquer plus du quart.

Quant au gain des conversions, on mesurera son retard sur la natalité en relevant qu'aux Indes, en terrain relativement favorable, elles donnent à l'Église 3 500 adeptes nouveaux par an, alors que la population augmente de 5 millions.

Le R. P. Charles, le grand missiologue belge, présente sous une forme parlante le petit calcul suivant : le catholicisme se flatte d'être avec 400 millions de fidèles, la première des religions du point de vue numérique. Mais il a fallu 19 siècles pour donner au monde 400 millions de catholiques. Or, il a suffi de dix-neuf ans pour que la population du globe augmente de 500 millions d'habitants. Ainsi l'écart entre ceux qui font partie de l'Église et ceux qui n'en font pas partie s'accroît d'année en année.

## CONCLUSION

Il nous reste maintenant à fixer brièvement le stade d'évolution auquel nous sommes arrivés.

Au point de départ de cette analyse historique, nous avons trouvé le catholicisme presque cantonné dans les pays de civilisation latine et occidentale, contenu vers l'Est par la masse des Églises Orthodoxes gréco-russes, au Sud par le mur immuable de l'Islam, commençant à peine en pays anglo-saxons à obtenir la tolérance des majorités protestantes, — miné dans son domaine propre par la crise de croissance des sociétés libérales, réduit à organiser autour de son Pasteur suprême une défensive inquiète, chargée de condamnations contre la civilisation moderne.

Au point d'arrivée, nous le voyons représenté à peu près partout dans le monde, plus fortement rassemblé que jamais aux mains d'une Papauté dont la position diplomatique et le prestige semblent reconnus même par ses adversaires, cherchant à s'adapter soit au mouvement des vieilles nations, soit aux besoins des civilisations non-occidentales, déconcerté par l'affaiblissement du sens spirituel dans les masses matérialisées et par l'instabilité des relations internationales, refoulé brutalement bien en-deçà des marches de l'immense univers communiste.

A l'intérieur de chaque groupe national, sa présence pose le problème éternel de la co-existence de deux autorités de nature différente, la spirituelle et la temporelle, s'exerçant sur les mêmes sujets. Problème plus nettement circonscrit peut-être qu'il y a seulement un siècle. Les concordats du type de ceux qui ont fleuri entre les deux guerres semblent bien en effet représenter un effort pour délimiter le domaine d'action de l'une et de l'autre. Sous Pie IX, l'âpreté des conflits avec les sociétés modernes reflétait la nostalgie, où s'attardaient les catholiques, d'un État chrétien, soumettant aux normes de l'enseignement ecclésial sa législation et la conscience de ses ressortissants. Sans doute aujourd'hui encore bien des théologiens raisonnent comme s'ils pouvaient imposer les thèses forgées dans les perspectives de l'idéal de « chrétienté ». Mais les événements se sont chargés de prouver que « la mission spirituelle et universelle de l'Église

exige qu'elle se désolidarise de toute forme temporelle de société pour n'être que la Cité de Dieu parmi les hommes » (Chne J. Leclercq). Incontestablement, sous Léon XIII et sous Pie XI, la Papauté elle-même a été amenée à reconnaître plus précisément les droits de l'autorité temporelle, d'ailleurs pour affirmer d'autant plus efficacement ceux du pouvoir spirituel, et son droit à intervenir dans un domaine mixte, en des points déterminés : la famille, l'école et les mouvements de jeunesse, l'Action catholique, la morale du travail, les fondements de l'ordre social. Car l'Église, même satisfaite quant aux garanties étendues qu'elle réclame pour sa liberté de culte, d'enseignement et d'apostolat, ne se laisse point pour autant enfermer dans l'enceinte de ses églises et de ses presbytères. Elle refuse, plus que jamais, de limiter sa mission à des messes et à des liturgies, comme le souhaitaient les libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle, comme l'exigeaient les totalitaires du XX<sup>e</sup>. Elle n'admettra en aucun cas « que la politique se passe de de la morale » (Pie XI).

De leur côté, les sociétés civiles ont révisé les bases de leurs relations avec le catholicisme romain. Ayant généralement échoué à limiter l'indépendance du pouvoir spirituel dans son domaine propre, elles y ont renoncé, et les pays libéraux ont fait du respect de cette indépendance un des traits qui les opposent aux totalitaires. Sentant les minorités catholiques à l'intérieur de chaque État national plus fortement rattachées à Rome qu'autrefois, plus sensibles à ses directives, plus redoutables dans leur dynamisme, les gouvernements ont consenti à demander au Saint-Siège son concours, mais en s'efforçant de lui faire accepter la notion du rôle de l'État dans les tâches d'éducation et d'information des esprits. De sorte que les difficultés, soulevées dans la vie politique par le jeu de cette force religieuse, pour demeurer réelles et profondes n'en semblent pas moins circonscrites et atténuées.

Dans la politique mondiale, à partir de la disparition du Pouvoir Temporel, la position de l'Église romaine est apparue sous un jour nouveau. Les gouvernements ont admis qu'elles devaient se placer devant le fait d'une souveraineté reconnue par 400 millions d'hommes à travers le globe, et l'on est venu peu à peu à la fiction d'une souveraineté ne reposant plus que sur une base territoriale purement symbolique. Dès lors, des États à l'Église, il n'a plus été question de relations internationales comme autrefois, mais plutôt de relations « intergroupales ». Le Pontife suprême du catholicisme y a incontestablement gagné en autorité morale d'abord, mais même aussi politique. Le mouvement d'organisation des nations en une Société dotée d'institutions juridiques permanentes et d'un droit international a contribué au

prestige d'une Église qui depuis longtemps recommandait cet effort. Cependant, de nos jours, la cassure du monde en deux blocs, l'hostilité systématique du groupement des États « populaires » contre le Vatican risque de situer Rome, malgré elle, dans le camp des Occidentaux. Si elle peut difficilement planer au-dessus des divisions de ce temps, elle cherche du moins à situer au-dessus d'elles sa mission : sa volonté d'aller au devant des peuples en voie d'émancipation, l'accent mis dans son enseignement sur le sens de l'unité catholique en fournissent des témoignages.

Quelque jugement qu'ils soient enclins à porter sur cette influence, les hommes d'État et les administrateurs n'en peuvent aujourd'hui ignorer le poids dans la vie politique, nationale et internationale. Cette force religieuse, la plus considérable de toutes par sa masse, sa cohésion, demeure sans doute celle dont la présence pose le plus de problèmes aux sociétés politiques, si elle refusent ou négligent de reconnaître l'étonnant contraste qui allie, dans l'Église, l'inflexible rigueur des principes à une inépuisable faculté d'adaptation et fonde sa certitude de relier à Dieu les hommes de tous les âges et de tous les mondes.

163

# LE PROTESTANTISME

par

ANDRÉ SIEGFRIED

de l'Académie Française.

166

*CHAPITRE I*

## LA PRÉ-RÉFORME ET LA RÉFORME

## I. — Esprit et comportement général du protestantisme

Il faut chercher l'essence de la Réforme dans une volonté de retour à la tradition évangélique initiale, par retour à la lecture individuelle et directe de la Bible, l'accent étant placé sur le subjectivisme religieux. La séparation d'avec Rome résulte en conséquence d'une protestation contre la déformation romaine, notamment contre l'institution d'un clergé distinct, s'interposant entre le chrétien et son Dieu : c'est l'évangélisme s'opposant à la hiérarchie ecclésiastique, et la justification par la foi, don gratuit, s'opposant au salut par les œuvres.

Les conséquences logiques de semblable programme sont, on s'en rend compte, d'immense portée, en même temps, il faut l'admettre, qu'éventuellement dangereuses. Cet individualisme, s'il est sans frein, risque de conduire, soit à l'anarchie religieuse, soit par contrecoup à l'anarchie politique, voire même à la révolte sociale. D'où le besoin, pour le protestantisme, de s'organiser lui aussi, de s'exprimer par l'institution d'une Église comportant un cadre, des règles, une discipline, ces conditions étant susceptibles de conduire en fin de compte au rétablissement d'une orthodoxie. Mais pareille orthodoxie contredit l'esprit même qui a produit le mouvement. Contre une codification renaissante de la religion on voit donc se manifester de nouvelles protestations, à l'état secondaire pour ainsi dire, en vue de réaffirmer dans toute sa pureté l'inspiration première de la conception. Un non-conformisme spontané jaillit alors sous la forme de sectes, qui, n'étant pas contrôlées, risquent de verser dans la fantaisie ou le désordre.

La succession de ces états, qu'il est facile de suivre historiquement, correspond à une loi psychologique. Il y a d'abord protestation contre la hiérarchie romaine, puis solidification de cette protestation en une orthodoxie, enfin protestation secondaire contre cette orthodoxie sous forme de non-conformisme, de piétisme, de sectes mystiques, l'usure de l'évolution aboutissant éventuellement à une libre pensée

religieuse d'inspiration rationnelle. Il faut au courant principal beaucoup de force pour se maintenir dans sa ligne en conservant son caractère authentique.

L'essence de la Réforme est bien, on le voit, dans son inspiration individualiste, mais elle ne survit que si elle réalise en même temps une société spirituelle. Pour permettre à cette société spirituelle de subsister, de durer, il faut l'organiser, et l'on revient ainsi à la nécessité de constituer une Église, avec le péril de retomber dans les mêmes erreurs que l'on avait initialement condamnées. Le protestantisme ne peut donc rester exclusivement individualiste, mais une armature collective trop construite risque à tout instant de compromettre le libre comportement de cet individualisme. C'est entre ces deux pôles qu'évolue le mouvement. Suivant leur tempérament, les protestants se sentent attirés, soit vers la vie religieuse personnelle, soit vers la coopération ecclésiastique, certains d'entre eux éprouvant parfois la tentation de revenir à certaines formes catholiques. Je crois cependant pouvoir dire que l'axe fondamental de la Réforme s'est révélé historiquement non-conformiste.

## II. — Les mouvements de Pré-réforme

La Réforme est virtuellement bien antérieure au xvi<sup>e</sup> siècle et l'on trouve la trace de son aspiration à travers tout le Moyen âge, peut-être dès les Albigeois, mais certainement chez les Vaudois, chez Wicleff, chez Jean Huss. Le caractère commun de tous ces mouvements, c'est le retour réclamé à la simplicité évangélique, mais surtout, semble-t-il, la revendication pour tous les fidèles du droit de lire la Bible en langue vulgaire, en dehors de l'intervention privilégiée et exclusive du clergé. C'est en même temps, et de plus en plus avec les siècles, une protestation contre l'autorité de l'Église et contre ses abus, notamment contre le rôle excessif de la hiérarchie, contre la place excessive tenue par le rite. On peut dire que l'essentiel de la Réforme est en essence contenue dans la Pré-réforme.

Les protestants des Cévennes se plaisent à se considérer, quoique sans preuves décisives, comme les descendants des Albigeois. Ceux-ci ne sont à vrai dire protestants que très partiellement. Pourtant certains traits de l'albigéisme semblent annoncer effectivement la Réforme : sa condamnation du rite, considéré comme possédant une vertu en soi, sa conception de l'eau du baptême comme ne différant pas de l'eau ordinaire, de l'hostie comme n'étant que du pain, sa condamna-

tion également du culte de la Vierge, des saints, des reliques et en général de tout culte extérieur. Protestant également est le refus d'accepter la hiérarchie ecclésiastique, le *consolamentum* étant délivré par les « parfaits », qui ne sont nullement un clergé. On pourrait ajouter le puritanisme, s'exprimant dans l'abstinence des élus. La manichéisme albigeois par contre, d'origine bulgare ou persane beaucoup plus qu'évangélique, se rattache à un Orient autre que celui de la tradition juive et ne se retrouve aucunement dans les développements ultérieurs des mouvements de Pré-réforme.

Pierre Valdo est au contraire et par avance un authentique protestant. Ce riche marchand lyonnais du XII<sup>e</sup> siècle se sent frappé et choqué par le contraste entre les enseignements de l'Écriture et les pratiques de l'Église. Il fait traduire la Bible en langue vulgaire, distribue ses biens aux pauvres, s'en va prêchant de ville en ville suivi de ses disciples. Mais Rome considère que vulgariser de la sorte la lecture de la Bible, c'est usurper les prérogatives du clergé, se faire juge à sa place en matière de doctrine. Valdo, qui ne croyait nullement avoir mérité la censure de l'autorité ecclésiastique, est condamné, cependant que toute assemblée où la Bible serait lue en langue vulgaire se voit frappée d'interdiction. L'apostolat de Valdo est donc hérétique. Il se poursuit, pendant plusieurs siècles, dans les hautes vallées des Alpes, sous la forme du mouvement dit Vaudois (qui ne doit pas être confondu avec celui de l'apôtre lyonnais). Il s'agit ici d'une tradition populaire remontant sans doute aux tout premiers temps de l'Église chrétienne et s'étant perpétuée dans ces montagnes à la faveur de leur isolement. Le programme est simple, proprement évangélique : mener la vie des premiers apôtres ; lire la Bible en langue commune ; croire que tout chrétien, s'il vit saintement, a les mêmes pouvoirs que le prêtre, c'est-à-dire qu'il peut prêcher, donner la communion ; affirmer que le salut vient non du sacrement mais de la foi... Pareille doctrine ne peut manquer d'attirer condamnation et persécution. Les Vaudois cependant survivent et, aujourd'hui même, il existe toujours une Église vaudoise, appartenant authentiquement à la famille protestante.

Avec Wicleff (1324-1384), nous nous rapprochons singulièrement de la Réforme proprement dite. Ce prêtre anglais, professeur de théologie à Oxford, traduit les évangiles en anglais. Il ne veut reconnaître comme règle que ce qui est dans la Bible, rejetant comme invention humaine tout ce qui ne s'y trouve pas, c'est-à-dire les images, le culte des saints, la transsubstantiation, les messes pour les morts, la confession, l'excommunication, le service en latin, le pouvoir du pape,

celui des évêques, le salut par les œuvres. Il s'agit en somme d'une réforme radicale de l'Église. Wicleff veut obliger les prêtres à vivre pauvrement; ses disciples du reste pratiquent volontairement la pauvreté, il les appelle « pauvres prêcheurs ». Cet enseignement coïncide, en Angleterre, avec une révolte de paysans, et l'on établit naturellement un lien entre la doctrine et le désordre social. Cette doctrine est officiellement condamnée; sans être personnellement inquiété, le professeur perd sa chaire. C'est seulement en 1415, c'est-à-dire plus de trente ans après sa mort, que le Concile de Constance le déclarera hérétique, le fera exhumer et brûlera ses ossements. L'opinion ambiante, à Oxford, l'a néanmoins soutenu, il y a là désormais des germes qui plus tard se développeront.

Qui est maintenant Jean Huss (1373-1415)? Un prêtre tchèque, professeur puis recteur de l'Université de Prague, où les milieux allemands sont orthodoxes mais les milieux tchèques libéraux. Il a subi, quant à lui, l'influence de Wicleff, qu'il suit notamment sur trois points : l'infailibilité, affirme-t-il, est dans la Bible, non dans l'Église; le sacrement n'a pas en soi de valeur propre; la dîme n'est pas de droit divin. Toutefois sa protestation ne va pas plus loin : il continue d'admettre le culte des saints, les images, la confession, la transsubstantiation. Par contre il fait une violente campagne contre le trafic des indulgences. Condamné par le Concile de Constance, où il s'est rendu sur la foi d'un sauf-conduit (mais y a-t-il des droits pour un hérétique?), il est brûlé en 1415. *Sancta simplicitas*, dit-il, d'un mot demeuré fameux et magnifique, en voyant une vieille femme apporter un fagot pour son supplice. La guerre des Hussites est la conséquence de ce martyr. Les Tchèques, indignés, se révoltent, dans une série de mouvements mystiques, passionnés et sans frein, précurseurs des futures explosions anabaptistes : les Taborites ne reconnaissent aucune autorité autre que la Bible, les Calixtins exigent que le calice ne soit pas refusé aux laïques. Rome entreprend une croisade de répression, mais finalement la Bohême obtient un régime spécial. Déjà les princes ont manifesté contre la Papauté une hostilité que nous retrouverons au temps de Luther.

4 On voit aisément ce que ces mouvements religieux ont de commun, et ce sont toujours en somme les mêmes revendications : retour à la simplicité évangélique par contact direct avec la Bible, rejet dans la pratique religieuse de tout ce qui n'est pas recommandé dans les Écritures, contestation de l'autorité du clergé, réforme générale de l'Église, affirmation de la foi comme source exclusive du salut... Tous les éléments fondamentaux de la Réforme sont donc présents. Luther les

reprendra, il est vrai avec une force et une ampleur nouvelles, avec plus de génie aussi, et en présence de problèmes plus évolués, plus largement posés. Ajoutons qu'il s'agit toujours initialement d'inspirations spirituelles et désintéressées, mais que plusieurs fois se sont déchaînées par contrecoup des passions sociales chez les paysans, des ambitions politiques chez les princes. Strictement religieuse à l'origine, la question risque de déborder sur un autre domaine, avec des conséquences profondes qui pèseront sur l'attitude de Luther et dont les répercussions se feront sentir, notamment en Allemagne, jusqu'à nos jours.

Nous voici arrivés au xv<sup>e</sup> siècle, et de toutes parts l'opinion européenne réclame cette réforme de l'Église que les deux grands conciles de l'époque n'ont pas su réaliser. Spécifions bien qu'il s'agit moins de changer ou d'innover que de restaurer : *reformare*, rendre à l'Église sa forme primitive, voilà ce que l'on demande, et c'est du reste aussi ce que voulait la Pré-réforme. Mais pourquoi, quand vient le xvi<sup>e</sup> siècle, la question prend-elle subitement une ampleur que les plus hardis des pré-réformateurs n'avaient pas entrevue? C'est d'abord que le problème se pose chaque jour de façon plus instante, dans une société dont l'humanisme a élargi l'horizon; c'est aussi parce que des individualités plus puissantes prennent en mains le mouvement et le transforment en véritable révolution; c'est enfin parce que les puissances politiques y trouvent un prétexte pour se libérer de la tutelle romaine. Ainsi vont se dessiner, selon les pays, les tempéraments, les circonstances, plusieurs positions, soit religieuses, soit politiques, qui constitueront les aspects divers de la Réforme. Nous distinguerons de la sorte, le point de vue de Luther, plus mystique, celui de Calvin, plus juridique, celui de Zwingli, plus humain, celui de l'anabaptisme, plus déchaîné, sans oublier que toutes ces positions ont le même fondement commun, celui que la Pré-réforme nous a déjà permis d'envisager.

### III. — Luther (1483-1546) et le luthéranisme

La personnalité du grand réformateur est celle d'un moine saxon, type profondément allemand, fils d'un paysan de la Thuringe, peut-être d'ascendance slave, en tout cas expressif au maximum de la sensibilité germanique. Il s'agit d'une puissante personnalité, d'un tempérament aux réactions violentes, douée d'une vie émotionnelle intense, d'un dynamisme religieux extraordinaire, d'un sens musical inné, le tout avec un gros bon sens populaire, non exempt parfois de

vulgarité : au fond un esprit resté médiéval, étranger à l'humanisme de la Renaissance. Quatre phases de sa vie correspondent à ces divers aspects de son individualité : sa crise de conscience religieuse (1505), sa rupture avec le pape (1518-1521), son action comme fondateur et organisateur d'une Église nouvelle, son attitude politique et ses rapports avec les princes dans la guerre des paysans (1522-1525).

Luther est un des grands génies religieux de l'histoire : on ne saurait comprendre sa conception de la religion si on la sépare de sa personne. Se libérant de la damnation pour parvenir à la notion chrétienne de l'amour, il aboutit à cette conclusion que la pénitence doit commencer, non par la crainte, mais par l'amour de Dieu. L'homme, étant naturellement et essentiellement pécheur, est incapable de mériter le salut par ses œuvres ; c'est seulement par la foi qu'il peut obtenir la grâce : Christ l'a sauvé en obtenant pour lui la miséricorde divine. La vie religieuse devient ainsi — et cela, chez Luther, est fondamental — une vie intérieure, reposant non sur les œuvres ou sur la raison, mais sur le sentiment religieux intime de chacun et sur l'immanence du Dieu transcendant. Si Luther n'avait pas été l'étonnant tempérament mystique qu'il fut, sa conception religieuse ne se fût certainement pas développée de la sorte ni à ce degré.

Notons ici qu'au début il n'avait nullement songé à sortir de l'Église. Il commence seulement par protester contre le scandale des indulgences, tout comme l'avait antérieurement fait Jean Huss. Mais la protestation, en se poursuivant, devient une controverse sur la doctrine et la discipline, et c'est ainsi que se développe une série d'incidents qui conduisent finalement le moine saxon à la rupture : les 95 thèses de Wittenberg (1517), les discussions de Leipzig (1519), l'excommunication (1520), la condamnation par l'Assemblée de Worms (1521). La rupture a été le fait des circonstances plutôt que de la volonté du protestataire, mais, une fois survenue et acquise, il en fait une position doctrinale. L'Église, affirme-t-il, c'est la communion des saints, et les saints ce sont ceux qui mettent en Dieu leur confiance, par Jésus-Christ, c'est-à-dire les fidèles. L'Église-hiérarchie peut se tromper : la seule autorité incontestable, c'est l'Écriture sainte, et le libre examen est notre droit d'accès au contrôle de la vérité qu'elle exprime. Ni le pape, ni les conciles ne peuvent avoir raison contre la parole de Dieu : les laïques eux-mêmes peuvent et doivent l'interpréter, sans qu'aucune interprétation officielle les écarte de ce contact religieux essentiel. La conclusion, non seulement religieuse mais politique aussi, c'est que l'Église d'Allemagne doit se libérer de la domination romaine, l'appui des princes allemands dans ce but devant

être éventuellement accepté. La polémique doctrinale a donc abouti à une rupture disciplinaire, entraînant la nécessité de constituer une Église nouvelle.

Il y a donc lieu de réformer le culte. Luther, comme tous ses précurseurs, accuse Rome d'avoir altéré les règles originelles par des additions humaines, dépourvues d'autorité spirituelle. Le culte sera modifié en conséquence, mais sans que le rite catholique soit du reste totalement aboli : on se contentera de le simplifier. Et tout d'abord, conformément une fois encore à la tradition des pré-réformateurs, il ne se fera plus en latin mais en langue commune. Luther traduit lui-même la Bible en allemand, texte magnifique, demeuré classique; il publie également un recueil des cantiques dans sa langue natale. La revision est du reste poussée beaucoup plus loin : la messe n'est plus conçue comme un sacrifice, les messes basses, les messes pour les morts sont supprimées, la confession est abolie; toute la discipline se trouve remise en question. Rubicon plus important encore, le célibat des prêtres cesse d'être exigé dans l'Église nouvelle. Lui-même il se marie.

Une réforme des sacrements était implicitement contenue dans les mesures ci-dessus. Luther ne retient désormais comme sacrements de son Église que la Sainte Cène et le baptême, auxquels il convient d'ajouter éventuellement la pénitence. La conception luthérienne de la Sainte Cène consiste à rendre aux laïques la communion sous les deux espèces. Selon la consubstantiation, qui la caractérise, corps et sang sont réellement distribués, mais sans que les éléments visibles perdent leur substance, le pain restant pain et le vin restant vin. La Sainte Cène, estime le réformateur, n'est pas une bonne œuvre mais un don que Dieu nous fait.

En procédant ainsi, selon une doctrine douée d'une forte unité spirituelle, Luther affranchit la théologie de la philosophie : la révélation remplace la raison, la justification entraîne la sanctification (et non point *vice versa*), c'est gratuitement que le croyant est sauvé. Il s'agit, on le voit et ainsi que nous avons pris soin de le souligner tout au début, d'un subjectivisme religieux presque intégral, l'essentiel étant dans la communion de l'âme avec Dieu, dans la vie religieuse de l'individu, indépendante au fond de l'Église visible. La beauté de cette religion toute intérieure, telle qu'exprimée par le génie mystique d'un Luther, est splendide. Nous verrons aussi ses dangers.

Le plus immédiat est l'intrusion de la politique dans un système qui semble justement ne vouloir lui réserver aucune place. Or les paysans interprètent spontanément la réforme, non seulement comme une libération religieuse mais aussi comme comportant et auto-

risant une révolte sociale. Effrayé de ce développement, non prévu ni voulu par lui, Luther fait appel aux princes, comme étant les détenteurs de la force en même temps que les chrétiens les plus éclairés, pour rétablir l'ordre. Il se voit ainsi amené, circonstanciellement, à établir une conception politico-religieuse des droits et devoirs du croyant vis-à-vis de l'État. Les lois du monde sont mauvaises, la nature est livrée à l'injustice et au mal : dans le domaine terrestre où se meut l'État, c'est la force qui est loi. L'Évangile y est donc inapplicable en tant que tel ; il s'ensuit que les saints devront vivre entre eux une vie spirituelle, en revendiquant jalousement l'indépendance de leur esprit, la liberté de la communion mystique. La revendication est intégrale, mais, attention, elle reste purement intérieure. Sur terre c'est le prince qui a reçu de Dieu la charge de maintenir l'État, le droit de manier l'épée, conformément à des règles ne relevant pas nécessairement de la morale. Dieu a permis qu'il en soit ainsi : le chrétien obéira donc au prince dans les choses temporelles, réservant seulement la pleine liberté de son âme.

Cette doctrine a évolué, au moins au-delà du Rhin, d'une façon que Luther eût certainement désavouée. « Quand le prince ou le magistrat sont infidèles à l'Évangile, disait-il, il faut leur refuser l'obéissance, car il vaut mieux obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Luther souhaitait naturellement que le prince fût moral, mais par la suite l'Allemagne semble avoir abandonné le monde au prince sans condition. Du moins l'esprit se défendait-il, conformément à la doctrine du réformateur, de toute collusion : ce dualisme a dominé la pensée germanique jusqu'au totalitarisme d'Hitler, qui en était la contradiction, et l'on peut dire que, du xvi<sup>e</sup> au xx<sup>e</sup> siècle, c'est l'influence qui l'a le plus profondément marquée. Pareille tradition est philosophiquement pessimiste, religieusement mystique, politiquement réaliste. Elle n'est pas hypocrite, et c'est sa force, mais pratiquement elle aboutit éventuellement à un cynisme de type machiavélique. Il s'agissait de revendiquer l'indépendance de l'âme. D'autres y ont-ils mieux réussi en l'associant à la réforme morale de la société ou en mettant le « bras séculier » aux ordres d'une puissance spirituelle tentée parfois d'être une puissance tout court ?

#### IV. — Calvin et le calvinisme

Calvin représente l'aspect français de la Réforme. Né en 1509 à Noyon en Picardie, fils d'un employé au tribunal de l'Évêque, il étudie la théologie à Paris. C'est là, en 1531, qu'il entend parler de Luther, est gagné

par les idées nouvelles. En 1536, il écrit l'*Institution chrétienne*, dont la préface est adressée au roi François I<sup>er</sup>. Mais bientôt, n'étant plus en sécurité dans son pays, il se réfugie à Genève, où, retenu par Farel, il est nommé prédicateur (1536). C'est à ce titre qu'il va réformer la ville à laquelle la postérité attachera son nom.

Par lui Genève est organisée sur le modèle de l'Église des saints. Il s'agit d'une théocratie, fondée sur la *vénérable compagnie*, corps des pasteurs, sur le *consistoire*, tribunal composé de six pasteurs et de six laïques, sur le *conseil*, dont les fonctions sont exécutives. La rigueur de la discipline est extrême : 568 exécutions, dont celle, restée fameuse, de Servet. Comme l'a fait Luther, Calvin réorganise entièrement le culte, avec plus de sévérité encore : le service du dimanche est strictement limité au sermon, aux prêches, aux chants en commun, la communion n'étant donnée que quatre fois par an. Toute addition à cette armature, déjà réduite au minimum, paraît entachée de papisme, mais il faut observer que cette simplicité, qui n'est pas sans grandeur, est bien dans l'axe le plus authentique du courant protestant. Ce type de service sert encore de modèle aux cultes d'inspiration calviniste, dans tous les pays, dans tous les continents.

De même qu'il y a une doctrine luthérienne, il se forme une doctrine calviniste, issue du reste de la première, car Calvin est un disciple religieux du premier réformateur. Toutefois il ne rompt pas comme lui avec la raison, restant dans une large mesure inspiré par Saint Thomas. C'est que le théologien de Noyon, dont le tempérament est celui d'un juriste, n'a pas le sentimentalisme religieux, si profondément germanique, du moine saxon. La différence de l'Allemagne et de la France se fait sentir ici dans toute sa profondeur.

Selon Calvin, l'homme, corrompu par le péché, est incapable par lui-même de faire le bien; il ne peut donc être sauvé que par la grâce de Dieu, qui l'accorde par prédestination aux élus, l'ayant refusée aux réprouvés. L'élus prouvera ensuite sa grâce par son comportement : ce n'est donc pas la conduite qui entraîne la grâce, mais le contraire. On sait la rigueur de la conscience calviniste, l'accent mis par elle sur la responsabilité personnelle du chrétien : il n'aura point été sauvé par ses œuvres, mais ses œuvres seront la reconnaissance de sa grâce.

Comme les autres réformateurs, Calvin rejette les pratiques romaines : le pouvoir du pape et des évêques, la messe, la plupart des sacrements, le jeûne, le culte des saints, le purgatoire. Le service centré sur le sermon, la chaire passant avant l'autel, est fait en français; la Bible, lecture quotidienne du fidèle, se lit en français. Toutefois cette rigueur, cet ascétisme culturel ne doit pas nous voiler l'esprit

profondément religieux de toute la conception. Calvin maintient la communion, dont il entend retenir le « mystère »; il n'admet toutefois ni la transsubstantiation catholique, ni la consubstantiation luthérienne : la communion, pour lui, est un repas symbolique, comportant la présence spirituelle du Christ, dans lequel les espèces ne gardent qu'un réalisme mystique. Sous la logique du juriste apparaît ici l'*ignis ardens* de la foi.

Luther a été amené par les circonstances à établir une doctrine politique. Calvin, de même, parti de la religion pure, a abouti à une conception des rapports du chrétien et de l'État. L'individu, régénéré par la grâce, ne doit pas s'enfermer en lui-même mais doit coopérer à l'œuvre divine dans le monde. Il devient ainsi, dans la société humaine, une sorte de chargé de mission, son devoir étant de sanctifier la vie sociale, de moraliser l'État. D'où une conception de la morale politique très différente de celle de Luther. Pour le calviniste, il n'y a pas une morale privée, éventuellement distincte des règles de la conduite politique, il n'y a qu'une seule morale, la même dans tous les cas. Il ne saurait donc y avoir deux domaines étanches, l'un d'eux étant abandonné au prince : l'esprit du Christ doit pénétrer la vie entière, et la vie politique comme la vie privée. La vie du chrétien, spécifions : la vie du citoyen chrétien, devient donc une préoccupation primordiale; c'est en se conduisant chrétiennement qu'il prouve la grâce reçue par lui, et Dieu, de son côté, le prouve aussi en bénissant ses affaires; il n'y a donc pas contradiction entre la morale et le succès. Ainsi le pessimisme philosophique initial est devenu optimisme social : la société, comme l'individu, peut être sanctifiée. Nous passons de la sorte du quasi-médiévalisme ou si l'on veut du réalisme de Luther à l'idéalisme des sociétés anglo-saxonnes. Le groupe prend en l'espèce une importance dominante, la société religieuse restant sans doute essentiellement une société spirituelle, mais acceptant des devoirs dans l'État, contre le prince s'il le faut. Ces devoirs sont ceux d'une élite, car il s'agit d'élus, qui sont le « sel de la terre » (peut-être le savent-ils un peu trop?)

Calvin, on le voit, ne sépare la religion ni de la vie pratique ni même de la vie sociale. Le chrétien travaille pour Dieu et réussit d'autant mieux pour cela. Là où le catholicisme vante la pauvreté, le puritain calviniste n'a pas honte d'être riche, mais sa richesse ne lui appartient pas, d'où le développement de cette notion, très anglo-saxonne mais très protestante, que les Américains appellent le « service ». Toute une éducation de civisme est née de ces conceptions dans les communautés calvinistes ou inspirées par le calvinisme : on n'y voit pas de clergé

concourant avec eux à la vie de l'Église, et eux-mêmes ne se désintéressant pas de la société où ils vivent.

#### V. — Zwingle et le Zwinglianisme

Zwingle (1484-1531) est un curé suisse, qui fait accepter par le conseil de Zurich en 1518 (c'est-à-dire l'année même des propositions de Wittenberg) une réforme du culte dans l'esprit protestant. Là où Luther agit avec passion, Calvin en logicien rigoureux, Zwingle exprime sans doute ce que le protestantisme a de plus raisonnable, de plus authentique, de plus simple, de plus représentatif. Ce n'est du reste pas au détriment de la hardiesse, car, engagé dans une action réformatrice, il est prêt, s'il le faut, à aller aussi loin que Luther. Il rejette en effet l'autorité de l'Église, lui substituant (c'est toujours la même chose) l'autorité de la Bible; il entend réformer le culte et la cité, selon les indications de l'Écriture, avec l'aide du pouvoir civil. L'esprit religieux n'y perdra rien, mais on s'attachera à le purifier de tout ce qui n'est pas lui-même. C'est ainsi que la Cène sera conçue comme un repas spirituel commémoratif, cérémonie purement symbolique, où le sacrement n'est qu'un signe sans avoir par lui-même puissance de justification, où les espèces ne sont que des témoins. Tout le zwinglianisme est marqué de cette inspiration qui est celle de la religion de l'esprit. L'Église suisse alémanique a été profondément marquée par la personnalité de ce protestant, qui était en même temps un humaniste : elle se maintient aujourd'hui encore dans ce qu'on peut appeler la plus pure tradition réformée.

#### VI. — L'esprit anabaptisme

Luther, Calvin, Zwingle cherchent à discipliner, mais à côté d'eux et du même fait de leur action, jaillissent des mouvements échappant à tout contrôle, à toute mesure. C'est le cas des mouvements anabaptistes, sporadiques, intermittents, mais puissants et sujets à reparaître, dans tous les siècles, selon des formes différentes.

L'anabaptiste est essentiellement passionnel, il s'engage à fond, avec une logique intégrale, sans accepter de limite ou de discipline quelle qu'elle soit. Conformément à l'inspiration qui est à la base celle de tous les réformateurs, il prétend ramener l'Église au temps des apôtres; ils demandent le baptême des adultes, opéré par de simples sacramentel mais simplement un clergé de pasteurs délégués, le laïque

membres de la communauté. Il faudra que les fidèles se retirent du monde, en fondant eux-mêmes de petites communautés, qui choisiront elles-mêmes leurs pasteurs et où les biens seront mis en commun. La Bible sera le guide suprême, on l'interprétera à la lettre et l'esprit missionnaire inspirera l'action de chacun. Les manifestations de l'anabaptisme sont nombreuses et diverses, mais on retrouve toujours, dans ses manifestations, quelque chose de ces traits initiaux. C'est dans la tradition anabaptiste qu'il convient de classer le jaillissement des sectes, si typique du protestantisme, et l'on sait que ce jaillissement se retrouvera, dans l'histoire protestante, à travers les siècles. Dès l'instant que la Réforme a prétendu se libérer de l'autorité ecclésiastique, il était inévitable que des mouvements de cet ordre se fissent jour et tout tableau de la pensée protestante serait incomplet si l'on ne leur reconnaissait la place qui leur appartient. Ils sont à la fois une force et une faiblesse : le tout est de savoir si les excès inévitables de la liberté l'emportent sur ceux de l'autorité.

#### VII. — Vue générale de la Réforme

Qu'y a-t-il de commun dans toutes ces poussées religieuses qui constituent la Réforme? Essentiellement ceci que l'accent est mis sur la religion personnelle : responsabilité personnelle du protestant devant sa conscience, lecture personnelle de la Bible sans interprétation imposée, relations directes du fidèle avec son Dieu. Ces principes entraînent le rejet d'un clergé considéré comme intermédiaire nécessaire. S'il subsiste un clergé protestant, ce n'est pas en effet à proprement parler un clergé, au sens catholique du terme. Il ne dispose pas du sacrement, et le sacrement protestant lui-même diffère considérablement du sacrement romain : il est réduit à un symbole simplifié au maximum, prétendant du reste maintenir ainsi avec plus de force le caractère religieux, mystique de la cérémonie. Le salut est opéré par la grâce, saisi par la foi. Sur le fond des croyances, le protestantisme ne s'est pas en somme séparé de la tradition chrétienne antérieure : c'est surtout sur la discipline, le clergé, le culte, la conception du sacrement que le protestantisme se différencie du catholicisme.

Mais, étant donné la suppression d'une discipline ecclésiastique unique, la pensée protestante est susceptible, tout en conservant son inspiration initiale, de prendre des formes très diverses, selon les pays,

les siècles, les tempéraments nationaux ou continentaux. Ces « variations » ont toujours frappé les catholiques, beaucoup d'entre eux en étant sincèrement choqués, mais elles sont dans la logique même du courant protestant. Nous ne nous étonnerons donc pas d'avoir à étudier une évolution différente du protestantisme, selon qu'il s'agit de l'Allemagne, de l'Angleterre, des États-Unis, de la France...

## CHAPITRE II

L'ÉVOLUTION  
DU PROTESTANTISME ALLEMAND

La personnalité formidable de Luther domine toute l'évolution du protestantisme allemand, du xvi<sup>e</sup> au xx<sup>e</sup> siècle. La complexité de cette évolution résulte des interprétations diverses et successives de sa doctrine, selon l'orthodoxie ecclésiastique, le piétisme, l'anabaptisme, la pensée rationnelle, scientifique, philosophique, selon la politique enfin. Il s'agit d'une série d'actions et de réactions, strictement conformes à la loi psychologique suggérée plus haut.

N'oublions jamais du reste que la préoccupation religieuse a toujours été grande en Allemagne, qu'elle tient une grande place dans la sentimentalité nationale, que, sous une forme ou une autre, elle est toujours présente, à un degré inconnu chez nous. Ajoutons que cette présence religieuse persiste, même quand ses formes cessent d'être à proprement parler chrétiennes. La séparation de l'Église et de l'État, conception latine, n'a jamais été vraiment acceptée des Allemands, bien qu'elle soit mentionnée dans la constitution de Weimar; la séparation du religieux ne l'a pas été davantage, de sorte qu'une mystique, à l'occasion trouble et suspecte, colore toutes les aspirations germaniques. C'est dans ce sens que l'Allemagne demeure d'esprit religieux, même quand elle cesse d'être chrétienne. N'oublions pas enfin qu'elle n'est pas exclusivement protestante, les catholiques y constituant une minorité de plus en plus forte, sans doute avec 21 millions sur 69, c'est-à-dire d'environ 30 p. cent, à la veille de la guerre.

Rien dans notre société occidentale ne nous prépare à bien comprendre l'angle sous lequel l'Allemagne envisage la religion. La vie intérieure de l'Allemand est profonde, mais ne dispose pour s'extérioriser d'aucune capacité d'expression. Une vague communion de sentiment, s'exprimant éventuellement par la musique, lui en tient lieu. Le reste est volonté, sérieux, efficacité dans la méthode : il traite tout didactiquement, objectivement, en bon élève. Keyserling a dit de lui que, placé devant la porte du paradis ou devant la porte d'une

conférence sur le paradis, c'est la seconde qu'il choisirait. Du fait de ce manque de personnalité, dès qu'il ne s'agit plus de vie sentimentale, l'Allemand ne peut se passer de la rigidité d'une armature : il a besoin d'être encadré socialement et politiquement, et il aime cet encadrement, même quand celui-ci le meurtrit. La vie religieuse elle-même n'a pas échappé à cette emprise. L'Église fondée par Luther s'est unie étroitement aux États acquis à la Réforme. En vertu même de sa doctrine, comme en vertu du tempérament allemand, il a été conduit à absorber l'Église dans l'État. L'âme prétendait rester libre, le corps se soumettait sans récriminer, et même comme chose allant de soi, aux ordres du prince. De cette tunique de Nessus, qui l'avait enserrée dès la guerre des paysans, l'Allemagne ne s'est jamais complètement libérée.

### I. — La période de l'orthodoxie luthérienne

A l'autorité personnelle de Luther succède, dès après sa mort, le règne du dogmatisme orthodoxe. La doctrine initiale une fois donnée, les théologiens la systématisent. On aboutit ainsi très vite à un dogmatisme théologique en contradiction évidente avec la liberté d'esprit de la Réforme. La foi, dans ces conditions, tend à devenir surtout une adhésion intellectuelle et spirituelle, dont la rectitude s'oppose, soit au catholicisme, soit au calvinisme ou au zwinglianisme, soit du reste à tout système doctrinal différent. Le dogmaticien tend à devenir principalement un polémiste.

Luther, dès la fin de sa vie, s'était du reste, par une sorte de nécessité, orienté dans ce sens. Après avoir tranché, et avec quelle magnifique vigueur, il avait dû se préoccuper de reconstruire et il lui avait bien fallu envisager une nouvelle armature, ecclésiastique et politique, pour contenir ou endiguer les passions de tous ordres qu'il avait contribué à déchaîner : la cohésion de la communauté commandait d'intégrer dans l'Église un jaillissement religieux susceptible de tourner à l'anarchie. Le génie créateur du maître voilait sans doute ce changement d'orientation, mais il y avait incontestablement renversement de marée : au flot succédait le jusant. La Réforme, dès le début, courait ainsi le risque de perdre son véritable esprit, entre les mains de froids magisters, impeccables dans leur credo, mais dépourvus de la ferveur qui, au temps héroïque de Wittenberg ou de Worms, avait soulevé les montagnes. Il était naturel, inévitable même, que des réactions et des contre-réactions se produisissent. Le piétisme fut la première d'entre elles.

## II. — Le piétisme

Dès la fin du xvi<sup>e</sup>, au début du xvii<sup>e</sup> siècle, le piétisme apparaît comme une réaction contre une orthodoxie devenue excessive. On souhaite le réveil d'une foi vivante et active, fondée, conformément à l'esprit de Luther, sur la lecture et la compréhension spirituelle de la Bible, sur une communion directe avec Jésus-Christ. On ne veut plus se satisfaire d'un culte devenu formel, quelle que soit la valeur théologique des sermons, la science et la rectitude dogmatique des pasteurs. Le mouvement se développe surtout à partir de la guerre de Trente ans, pour se prolonger à travers tout le xvii<sup>e</sup> siècle et jusque vers le milieu du xviii<sup>e</sup>, époque au cours de laquelle plusieurs vagues de fond, entièrement nouvelles, viennent modifier le courant initial.

L'action centrale est ici celle de Jacques Spener, et c'est comme une nouvelle Réforme à l'intérieur de la Réforme. La vie religieuse, affirme le piétisme, ne saurait être le monopole d'aucune Église; l'Église véritable, la seule admissible pour le chrétien, n'est pas constituée par une adhésion dogmatique, elle ne peut avoir pour fondement que la vie religieuse de l'âme. La tradition initiale de Luther, le reflet même de son tempérament sont bien reconnaissables dans ces revendications. Or cette nouvelle Réforme entraîne logiquement une révision du culte. On insiste plus particulièrement encore sur la confirmation, avec une signification évangélique qui, tout en confirmant le baptême, réduit cependant son caractère et sa portée. On assiste également à une restauration du caractère religieux de la prédication : elle doit être conçue, non comme une froide discussion dogmatique, mais comme un appel d'édification. L'édification elle-même devient une préoccupation essentielle et continue : les *collegia pietatis*, qui se multiplient, sont de petits groupes intimes d'édification, qui fonctionnent au sein même de l'Église et comme une des manifestations de sa vitalité spirituelle, le laïque étant appelé à y collaborer positivement avec le pasteur. On conçoit, dans ces conditions, que le pasteur transforme son rôle : il ne suffit plus qu'il soit un maître, un théologien, séparé des fidèles par sa science même; il doit être un guide spirituel de la communauté spirituelle dont il a la charge.

Tous ces traits sont, on s'en rend compte, dans la pure tradition de Luther, qu'il s'agisse du principe de la liberté chrétienne, de la vie intérieure s'exprimant dans la vie de l'Église, de l'affirmation persistante et sans cesse renouvelée d'une religion de l'esprit.... Et pour-

tant, avec le temps, le mouvement tourne lui-même, par une sorte de curieux durcissement, au légalisme qu'il avait initialement combattu et condamné : un formalisme croissant se glisse dans les pratiques religieuses, tournant éventuellement au rite dépourvu d'inspiration spirituelle vivante; les devoirs des piétistes se voient de plus en plus réglementés, dans des conventicules dont la fréquentation est imposée et qui tendent à devenir de pure forme.

Tant que le piétisme conserve sa vitalité sentimentale, sa puissance de jaillissement spontané, il renouvelle dans une large mesure la ferveur du luthéranisme originel : c'est sa période de santé religieuse, d'épanouissement et d'influence. Quand, avec les années, il tend à se scléroser, à vivre surtout d'habitudes acquises, de règles accumulées et froidement codifiées, deux contre-réactions, contradictoires du reste, se produisent à son sujet. D'une part le moravisme perpétue ce qu'il contient de plus authentique ferveur spirituelle, la vie en communion intime avec le Christ de la passion, la charité chrétienne exprimant la plus délicate tendresse humaine, la notion de l'amour proclamé supérieur à toute science. Mais d'autre part, le siècle des lumières introduit dans la religion un rationalisme qui va, notamment en Allemagne, renouveler l'angle sous lequel le protestantisme sera envisagé. L'aube des temps modernes commence à se faire sentir.

### III. — Passage du XVIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle

Avec le XVIII<sup>e</sup> siècle souffle un air nouveau. L'ère des lumières introduit dans les conceptions religieuses héritées de la Réforme luthérienne une insistante préoccupation de rationalisme, cependant qu'un optimisme humain se substitue au pessimisme théologique initial. Bientôt la science historique et surtout exégétique du XIX<sup>e</sup> siècle, avec ses méthodes rigoureuses, son audace à tout mettre en question, viendra reviser des données de fait, relatives à l'origine du christianisme, que les générations précédentes avaient cru admises pour toujours. La religion se voyait ainsi contestée dans quelques-unes de ses bases fondamentales. Les tenants de la tradition réformée devaient naturellement se défendre. Ils allaient le faire sous des formes bien diverses, et en portant la résistance sur des lignes de défense bien différentes. D'une part le dogmatisme se raidissait en présence de ces attaques, mais de l'autre le courant persistant d'une vie religieuse intérieure se poursuivait, retrouvant une nouvelle force dans les attaques dont la religion était l'objet. En passant du XVIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, ces divers points

de vue se combattent, s'affirment, se combinent, réagissent les uns sur les autres, entraînant une certaine confusion des genres, que nous comprenons mal mais qui plaît évidemment à l'esprit allemand.

Le rationalisme allemand n'est pas voltairien, et l'on peut même se demander si un Voltaire eût pu naître ailleurs qu'en pays catholique. Sous un aspect déiste, religieux, sentimental, qui rappelle l'esprit, si peu français, de Rousseau, ce rationalisme d'Outre-Rhin vise à unir la tradition piétiste avec la notion, nouvelle alors, de la libre pensée, et cela sous le signe commun du subjectivisme religieux et de l'intelligence affirmée indépendante. Ce qui marque l'avènement d'une époque, en l'espèce, c'est l'autorité revendiquée de la raison, l'élimination du merveilleux. Mais l'inspiration se défend d'être négative : on préconise la libre pratique de la vertu, la reconnaissance au centre du système de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, Jésus devenant surtout (comme ce sera plus tard le cas aux États-Unis) un instructeur moral éminent, un exemple humain hors pair. Une fois encore le culte se ressent de ces transformations, qui risquent de le vider de son contenu proprement religieux : le sermon, qui était devenu surtout dogmatique après la mort de Luther, apparaît souvent de plus en plus comme une dissertation didactique ou comme un appel simplement moral.

Nous retrouverons des traits analogues dans le protestantisme français du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais ils provoquent ici des réactions proprement germaniques. En réaction contre ce rationalisme, le christianisme évangélique allemand se ressaisit, puisant une force nouvelle dans le mouvement romantique qui se dessine alors. Il affirme une fois encore, comme l'avaient fait les premiers piétistes, que le fondement de la religion n'est pas la raison mais la conscience et que la preuve d'une vie religieuse authentique c'est une vie véritablement morale. Rajeuni sous ces formes nouvelles, ce christianisme retrouve l'esprit le plus spontané de l'apostolat. La personnalité la plus représentative de cette renaissance est celle d'Oberlin, le pasteur resté fameux du Ban de la Roche, dans les Vosges, qui unit dans l'exercice de son ministère la tradition de piété religieuse la plus pure avec un humanisme débordant donnant l'impression d'être issu de Rousseau.

Contre les assauts du rationalisme la religion s'est donc victorieusement défendue en se repliant sur son principe même, celui de la vie intérieure de l'âme, mais la raison a néanmoins pénétré et il ne peut plus être question de l'éliminer ou de l'ignorer. Le XIX<sup>e</sup> siècle va tenter de réconcilier l'humain et le divin. C'est l'œuvre du grand penseur qu'est Schleiermacher, qui cherche à pénétrer la théologie d'un sen-

timent religieux toujours présent : le dogme, enseigne-t-il, est pure forme, perpétuellement sujet à variation, mais l'essentiel demeure toujours la vie religieuse intérieure. Schleiermacher (1768-1834) est déjà, par ses méthodes intellectuelles, un savant de l'époque moderne, mais sa piété personnelle le situe dans la pure tradition piétiste.

C'est une œuvre de synthèse analogue, mais dans un esprit bien différent, qu'entreprend, après Schleiermacher, la philosophie hégélienne. Il s'agit, et ce sera la doctrine officielle de l'État prussien, de revenir à la tradition luthérienne, en l'adaptant aux nécessités du temps et aux besoins de l'État allemand. Ce qu'on reprend ainsi, dans la pensée luthérienne, ce n'est pas principalement son contenu proprement religieux, mais son dogmatisme, du moins le dogmatisme qu'en avaient tiré ses premiers successeurs. On vise à établir une relation entre la vie intérieure du chrétien et l'armature corporative d'un État puissant, fortement discipliné. L'Église, dans pareil système, se trouve soumise à l'État, intégrée dans l'État. Ce Néo-luthéranisme se réfère surtout au Luther réactionnaire de la guerre des paysans, mais il se teinte d'un esprit qui trahit certainement la pensée religieuse initiale du réformateur. L'État, dit-on, est chrétien, mais on se fonde sur ce principe pour diviniser non seulement l'Église, mais l'État lui-même. Le christianisme allemand abandonne ainsi peu à peu la conception d'une Église universelle. Il n'y aura plus tard qu'un pas à faire pour passer à la notion d'un universalisme d'inspiration germanique, éliminant même l'élément chrétien. Ce courant de pensée, axé sur l'armature prussienne, comporte naturellement une droite et une gauche. Avec Strauss, celle-ci aboutira à l'abandon du dogme en tant que tel. La droite, affirmant l'Église et l'État comme des fins en soi, fera de sa doctrine un instrument de puissance, un moyen de réaction politique et religieuse.

Tous ces mouvements se réclament de la même origine et c'est avec combien de raison que Nietzsche pouvait écrire : « L'événement capital de notre histoire, c'est encore et toujours Luther ». Or, dans le grand réformateur, il y a un génie religieux, un « protestant » résistant à la puissance romaine, mais il y a aussi un grand Allemand, associé des princes, défenseur de l'ordre contre l'anarchie paysanne, de sorte que tout Allemand, quel qu'il soit, trouve en lui, dans l'un de ses aspects, quelque argument pour affirmer son sentiment national. C'est dans ce sens que Stahl, Fichte, Bismarck sont ses disciples, et c'est aussi dans ce sens que l'érection en 1868 d'un monument à Luther donne légitimement lieu à une manifestation d'union sacrée germanique, où s'exprime non seulement une tradition religieuse com-

mune à tous les Allemands, mais une même conception de l'Église, de l'État et de leur fusion dans une même allégeance. Souvenons-nous, ainsi que nous le disions plus haut, que l'esprit allemand reste toujours religieux, même quand il n'est pas chrétien.

#### IV. — Le xx<sup>e</sup> siècle

Nous n'avons jusqu'ici parlé que de l'Église luthérienne, mais il convient de rappeler que le protestantisme réformé a pénétré dans les régions occidentales de l'Allemagne, de sorte qu'il faut distinguer, à côté des Églises strictement luthériennes, soit des Églises de type réformé, soit des Églises unies, réformées et luthériennes. C'est néanmoins le courant luthérien qui constitue la direction essentielle et qui commande l'orientation de fond en ce qui concerne les relations de l'Église et de l'État. Il est fondamental de noter ici, au xx<sup>e</sup> comme au xix<sup>e</sup> siècle, que l'idée de séparation, idée latine, reste en somme étrangère à l'esprit germanique (le monde anglo-saxon ne l'adoptera guère davantage, du moins en ce qui concerne les relations de la religion et de la nation). Les Églises, dans ces conditions, demeurent unies à l'État et l'on entend que celui-ci conserve un caractère religieux. On estime naturel que chacun ait une religion, la déclare, soit incorporé lors des recensements dans le cadre d'une confession; on estime naturel également que l'école soit confessionnelle; on ne s'étonne, ni ne se froisse (comme on le ferait en France) que l'État se fasse, pour le compte des Églises, collecteur de l'impôt ecclésiastique, le *christensteuer*. La notion d'une neutralité de l'État en matière religieuse, d'une laïcité du pouvoir politique, ne s'est jamais implantée au-delà du Rhin, ni du reste même en Alsace. Pareil monisme est attrayant, susceptible de splendide efficacité, mais il est gros de déformations et de périls.

A l'origine Luther conçoit l'Église comme une communauté spirituelle mystique, mais il ne peut faire que l'esprit allemand, qui secrète naturellement le corporatisme et l'organisation, ne transfère à l'Église, à l'État lui-même, le caractère divin, réservé d'abord à la société purement religieuse des croyants. On glisse ainsi vers la notion d'une religion nationale, où l'élément national risque de l'emporter sur l'élément religieux, à moins que la ferveur religieuse pervertie ne se porte elle-même sur l'État divinisé. A ce stade de l'évolution le dualisme luthérien fait place à l'avatar du totalitarisme hitlérien, qui ne garantit plus à la vie de l'âme la souveraine, l'intégrale liberté que le

réformateur avait voulue pour elle. C'est dans cet esprit que l'Église nationale du régime national-socialiste (*Volkskirche*) soumet la religion à l'État, plus exactement intègre la religion dans l'État, par une fusion que le christianisme traditionnel ne peut évidemment admettre. Du christianisme en effet l'État national-socialiste retranche tout ce qui relève de l'inspiration juive : le courant évangélique est transformé en un courant panthéiste et racial, se réclamant de sources nordiques n'ayant plus rien de commun avec l'inspiration chrétienne. Les églises dites « confessantes » (*Bekennnis Kirche*), restées fidèles à la foi de l'Évangile, sont persécutées : le pasteur Karl Barth perd sa chaire de professeur à Bonn, le pasteur Niemöller est emprisonné. Une tentative des « Chrétiens allemands » (*Deutsche Christen*) pour édifier une église conforme aux instructions du Führer échoue. L'effondrement du régime nazi laisse l'Allemagne dans un désordre moral inexprimable : du point de vue religieux, ecclésiastique, tout y est à refaire.

A l'exception de la période, proprement révolutionnaire, qui correspond au National-socialisme (1933-1945), il faut dire cependant que l'activité de la pensée religieuse allemande ne s'est jamais arrêtée. Au xx<sup>e</sup> siècle, comme aux siècles précédents, c'est d'Allemagne ou des pays de langue allemande que sont issues quelques-unes des conceptions qui ont le plus entretenu la vitalité du christianisme ou ont contribué à en renouveler l'esprit. Le puissant mouvement du Barthisme peut être inscrit au crédit de la théologie germanique, bien que le Barthisme soit essentiellement un calvinisme. Karl Barth est un pasteur suisse-alémanique, d'abord chrétien-social, dont la première guerre mondiale a radicalement changé la vision des choses, des hommes, des relations de l'humanité avec Dieu. Ayant résidé pendant l'entre-deux guerres à Bonn, où il est professeur de l'Université, Barth met sur pied une dogmatique monumentale, dont l'influence se fera sentir sur la chrétienté tout entière, aussi bien catholique que protestante. Contre les excès d'une immanence née du xviii<sup>e</sup> siècle, il proclame la transcendance divine, à la fois contre le libéralisme humaniste et contre l'historicisme, tous deux suspects d'après lui de compromettre l'intégrité du sentiment religieux. Le problème religieux doit être abordé, selon lui, non par le côté humain, non par la périphérie, mais par le côté divin, en s'appuyant sur la toute puissance de Dieu et de sa parole. Ce dont il s'agit, c'est de découvrir à nouveau la réalité de Dieu dans la révélation chrétienne, et c'est là chose que la science, que la théologie ne peuvent donner. Barth retrouve en somme la tradition initiale du xvi<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas un luthérien, mais il reprend et développe le courant déclenché

par le grand réformateur allemand, et cela moins sous la forme orthodoxe, encore qu'il ne la contredise nullement, que sous la forme la plus authentiquement et essentiellement religieuse.

#### V. — Contribution de l'Allemagne au Protestantisme

Au cours de cette évolution de quatre siècles, trois tendances de fond se retrouvent, issues toutes trois, directement ou indirectement, de Luther, qui du reste n'y eût pas retrouvé l'inspiration authentique de sa pensée. Fondé sur une vie intérieure profonde, le courant religieux et mystique du début se maintient, comme un des traits sans doute essentiels de l'esprit germanique; mais il se double, parallèlement, d'une orthodoxie ecclésiastique, s'exprimant dans une tradition cléricale et universitaire, qui constamment risque d'étouffer la spontanéité du mysticisme individuel des fidèles. Non moins importante est la pente qui entraîne l'Église dans la voie politique de la soumission à l'État : née de la position prise par Luther dans l'affaire des paysans, mais déformée en même temps qu'exagérée par le tempérament allemand, cette soumission en vient à être, non point subie, mais acceptée comme allant de soi, presque avec joie, par un peuple qui ne nous a que trop montré qu'il aime être commandé et obéir.

Entre les mains du peuple allemand, toujours efficace, dans le mal comme dans le bien, ces divers facteurs d'action sont susceptibles des conséquences les plus étendues. Nulle part au monde le labeur national quotidien, encadré de la plus forte discipline, n'a produit de résultats plus remarquables dans le domaine de la recherche critique appliquée à la religion. Cette recherche, poursuivie par plusieurs générations de théologiens, d'historiens, de philosophes, de savants, avec une rigueur, une patience, un objectivité sans égales, a certainement conditionné l'évolution religieuse allemande et même l'évolution religieuse occidentale tout entière. La contribution germanique à la science moderne est immense : ni l'Angleterre, ni la France ne peuvent faire état d'une pareille somme d'investigations, d'exégèses et de conclusions.

La force, l'abondance même de ce puissant courant de pensée religieuse ont, à bien des reprises, risqué de le pervertir, mais il s'est en somme finalement maintenu dans sa direction initiale, marquée (c'est sa force) par la sincérité d'un sentiment religieux personnel et profond, et (c'est sa grande faiblesse) par une soumission trop volontiers acceptée à la puissance de l'État. Deux guerres mondiales, deux défaites, dont la seconde catastrophique, auront-elles profondément changé ce tempérament? La preuve demande encore à en être faite.

## CHAPITRE III

L'ÉVOLUTION  
DU PROTESTANTISME ANGLAISI. — Les origines (du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle)

Henri VIII, qui rompt avec Rome en 1533, prétend et entend rester catholique. S'il abolit la juridiction papale et approuve la traduction de la Bible en anglais, il maintient la transsubstantiation et se fait appeler « défenseur de la foi ». Cette circonstance initiale est essentielle, une partie importante du peuple anglais continuant de se considérer, même aujourd'hui, comme catholique.

C'est seulement avec Édouard VI que se produit, en Angleterre, la véritable Réforme. Le premier *Prayer Book* en langue commune est institué en 1549 et l'on procède à une revision générale du culte, avec suppression de la messe, du latin, des vêtements et ornements ecclésiastiques. En même temps John Knox, disciple de Calvin, fait triompher en Écosse le presbytérianisme, c'est-à-dire une réforme plus radicale, plus communautaire, école virtuelle de démocratie.

Les réformateurs continentaux font ainsi sentir leur influence en Grande-Bretagne, et Calvin plus que Luther, mais la tradition médiévale demeure forte. Lorsque la reine Elizabeth institue, en 1559, une nouvelle version du *Prayer Book* et proclame les 39 articles de 1563, c'est à un compromis volontairement équivoque qu'elle procède : en adoptant une attitude intermédiaire entre le catholicisme et la Réforme, elle vise à satisfaire le plus grand nombre possible de ses sujets. L'Anglicanisme, dans ces conditions, apparaît comme une expression authentique de ce génie britannique qui n'aime pas les extrêmes; il est et restera *catholic, not roman*.

L'esprit strictement protestant existe cependant, surtout dans les milieux populaires : contre l'Église anglicane il va dresser le type,

profondément national, du puritain. Depuis Élisabeth, l'Église d'Angleterre est obligatoire, mais les dissidents — les non-conformistes — refusent de se conformer à ses règlements. On les appelle puritains, parce qu'ils veulent purifier la religion des innovations romaines, ce en quoi ils sont, beaucoup plus que l'anglicanisme, dans l'esprit vrai de la Réforme. Ils estiment que les pasteurs, qui ne sont pas un clergé, ne doivent pas porter le surplis, qu'ils ne devront pas s'agenouiller pour la communion, que la table de communion, pas plus que l'autel, ne doit faire face à l'Est, que les évêques n'ont pas autorité sur les pasteurs : toutes ces pratiques sont qualifiées d'idolâtres et repoussées avec passion, presque avec horreur : « Baal est dans l'Église », s'écrie une femme écossaise dans un culte où se sert la messe!

Au XVII<sup>e</sup> siècle, Rome étant éliminée, deux partis de base, correspondant à deux conceptions religieuses et au fond à deux tempéraments, se dessinent et s'établissent avec une force telle qu'on en trouve encore la trace aujourd'hui : l'esprit protestant s'exprime chez les « têtes rondes », l'esprit catholique chez les « cavaliers » : c'est la lutte éternelle du libéralisme et de l'autorité. Un nouveau compromis survient, après la crise cromwellienne, avec le *Prayer Book* de 1662 : de nombreuses réminiscences de la liturgie médiévale subsistent dans ce texte, qui restera en vigueur jusqu'en 1927 et donne satisfaction au goût profond qu'ont les Anglais pour tout ce qui maintient la tradition.

L'Angleterre présente en l'espèce un cas particulier, qui la différencie du continent : la lutte religieuse y est moins entre protestants et catholiques, qu'entre Anglicans et non-conformistes, ces derniers représentant plus exactement l'axe réformé. On peut dire cependant que tout le pays, qu'il appartienne à l'Église établie ou aux Églises dissidentes, est dès lors pénétré de l'esprit protestant. C'est surtout la discipline et le rite qui séparent les deux groupes, dont on ne saurait dire lequel est vraiment le plus national. Une certaine conscience réformée s'exprime davantage chez les non-conformistes, mais le *Prayer Book* de 1662 a réussi à maintenir dans un commun loyalisme à l'Église d'Angleterre des hommes qui se considèrent comme le noyau solide de l'unité nationale. Il y a là une curieuse collusion de la religion et de la politique : dans quelque partie du monde qu'il se trouve, l'Anglais trouve dans le culte anglican, avec son *Prayer Book*, l'évocation la plus vivante de son allégeance britannique. On comprend qu'il n'ait jamais voulu entendre parler, en l'espèce, de la séparation de l'Église et de l'État.

II. — Passage du XVIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle

Dans la première partie du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Angleterre traverse une longue période de léthargie religieuse. L'Église établie, riche, nationale, officielle, s'endort dans une prospérité dépourvue de vie spirituelle : c'est l'époque de ces ecclésiastiques bon vivants, grands chasseurs, solides buveurs, dont Oxford conserve encore, non sans une certaine secrète considération, le souvenir. Il y a plus de vitalité chez les non-conformistes. C'est cependant d'autres sources que proviennent les courants qui vont renouveler l'aspect religieux de l'Angleterre moderne.

Le méthodisme en est la manifestation la plus importante. Wesley (1703-1791), son fondateur, introduit l'émotion dans le culte, innovation dont les conséquences ultérieures seront immenses. Il insiste sur l'importance, à ses yeux fondamentale, de la conversion, qui, don de Dieu, peut être subite, tomber du ciel comme l'éclair, sans avertissement antérieur, *quite unexpected*. La conversion résultera d'un réveil de la piété, que le méthodisme préconise, et c'est comme une édition britannique du piétisme allemand, fondée sur un moralisme strict, le respect du dimanche, la fidélité au culte. Wesley demeure profondément antipapiste, il ne conçoit le culte que sous sa forme protestante la plus épurée, mais il admet d'y inclure un élément spectaculaire, générateur d'émotion, par le chant, la psalmodie, le spectacle sensationnel de Dieu visitant, en plein service, le converti : c'est en quelque sorte le romantisme pénétrant l'Église. Pasteur anglican, le réformateur méthodiste n'avait nullement voulu provoquer un schisme, mais son inspiration était trop autonome pour pouvoir cadrer avec la discipline de l'Église établie. La séparation était inévitable. C'est cependant seulement après sa mort que ses disciples se constituent en une dénomination nouvelle, l'Église méthodiste, que nous retrouverons ultérieurement aussi forte, aussi vivante en Amérique que dans son pays d'origine. Le méthodisme apparaît, à l'époque moderne, comme une forme religieuse originale, typique du sentimentalisme anglo-saxon et, à ce titre, parfois difficile à comprendre pour les Latins que choque éventuellement l'excès d'expression d'un enthousiasme religieux ne voulant pas se contrôler.

Le méthodisme est un « réveil », et, désormais, à travers tout le XIX<sup>e</sup> et même le XX<sup>e</sup> siècle, l'Angleterre connaîtra une série de *revivals*, jaillissement sporadique de sources religieuses profondes s'exprimant

au jour, dans des manifestations spontanées et collectives d'affirmation de la foi. C'est dans ce courant, intermittent mais toujours vivace, qu'il faut classer l'Armée du Salut, les innombrables réveils gallois, aujourd'hui le Groupe d'Oxford, récemment rebaptisé Réarmement moral, le pentecôtisme avec ses guérisseurs et sa prétention au don des langues. C'est dans ces mouvements, désintéressés, dépourvus de tout caractère officiel, qu'il faut chercher, je crois, ce que l'esprit religieux anglais a de plus profond. On pourrait presque laisser dans l'ombre les controverses dogmatiques à l'allemande : ce qui domine ici c'est l'instante préoccupation de moraliser la vie tout entière, de la rendre conforme aux enseignements du Christ. L'Anglais est né missionnaire et l'on n'oubliera pas que, d'un point de vue britannique en somme assez répandu dans l'île, « les nègres commencent à Calais ».

Wesley avait animé, dramatisé le culte si froid des premiers puritains, introduisant ainsi dans la religion des préoccupations nouvelles. Une transformation analogue, quoique sous un angle fort différent, allait se produire dans l'Église anglicane elle-même. Sous l'influence de belles personnalités religieuses, un Pusey, un Newman, un Manning, se dessine, vers 1830, à Oxford, une sorte de nostalgie du rite catholique et de tout ce dont il est le symbole. Il s'agit de restaurer, dans le culte anglican, le sens de la beauté, de la poésie, de l'adoration, et l'on est entraîné de ce fait vers les pratiques romaines que le protestantisme et l'Église établie elle-même avait reniées, la messe, la confession, la succession apostolique. On insiste sur le fait qu'il n'y a pas eu vraiment séparation d'avec le catholicisme, mais seulement d'avec le Saint-Siège. Certains de ces novateurs passent le Rubicon, Newman revient au bercail romain. L'Église d'Angleterre ne tarde pas à condamner cette initiative de l'*Oxford movement*, qui émeut profondément la conscience protestante nationale, mais le courant déclenché se poursuit. Lors de la révision du *Prayer Book*, en 1927, nous le retrouverons, sinon vainqueur, du moins plus fort qu'au début.

Dans quelle mesure, dès lors, l'Angleterre doit-elle être considérée comme protestante? Elle l'est surtout en tant qu'antipapale : les catholiques romains ne sont que 5 p. cent de la population et l'idée d'un retour, quel qu'il soit, à l'allégeance romaine, soulève inmanquablement une protestation quasi unanime : c'est surtout affaire d'indépendance politique, autant que religieuse, d'autant plus que le pape, ce *Dago*, est un Italien; les motifs en jeu ne sont donc pas purement religieux. Il y a par contre, au sein du protestantisme lui-même, deux tendances, dont l'une, typiquement réformée, est celle du non-conformisme, mais dont l'autre, s'exprimant dans le besoin

d'une armature rituelle, est au fond catholique. Nous retrouvons là deux angles de vision religieuse dont l'opposition est universelle : l'esprit protestant réclame, sans clergé sacramental interposé, la libre et directe communication spirituelle du fidèle avec son Dieu, la lecture de la Bible interprétée par le libre examen, la responsabilité morale de la conscience, la simplification du service, axé non sur l'autel mais sur la chaire; l'esprit catholique comporte le sens de la dévotion et de l'adoration, sous la direction d'une hiérarchie épiscopale sacramentelle, l'humilité profonde du pécheur, le service axé sur l'autel plus que sur la chaire, le rite accepté comme un symbole de la foi.

Ces deux points de vue sont dans une large mesure contradictoires, mais l'Église anglicane, dans un pays qui renie volontairement la logique, essaie de les concilier. Son armature, ses rites sont restés largement marqués de catholicisme, tandis que trois siècles d'atmosphère réformée l'ont profondément marquée d'esprit protestant. Toute la question est de savoir où se fixe son centre de gravité, dans la *high church*, romanisante, dans la *Low church*, intimement protestante, dans la *Broad church*, intermédiaire? Cette question nous conduit à la crise ritualiste de l'entre-deux guerres.

### III. — La crise ritualiste

Le protestantisme anglais ne semble pas sortir renforcé de la première guerre mondiale. Il y a sans doute persistance de l'esprit religieux en général, l'incroyance agressive à la façon continentale demeurant exceptionnelle, mais il est impossible de ne pas constater une sorte d'affaiblissement de la vitalité non-conformiste : on a l'impression que le protestantisme, au sens strict du terme, s'il maintient en somme ses positions, n'est plus conquérant. Mais, et là encore la constatation s'impose, ce déclin coïncide avec un renouveau du prestige anglican.

Le caractère et les causes de ce renouveau sont aisés à déterminer. De riche qu'elle était et pliée sur les commodités de la vie, l'Église établie est devenue limitée dans ses ressources et de plus en plus, soit de ce fait, soit aussi parce qu'une longue évolution l'orienta dans ce sens, elle tend à chercher sa raison d'être dans la ferveur de sa vie spirituelle. Le réveil de l'esprit mystique, qui marquait déjà le mouvement d'Oxford, s'est surtout maintenu dans la Haute Église, sous la forme d'un ritualisme qui rapproche de plus en plus l'anglicanisme ainsi conçu du catholicisme romain. Chose curieuse, cet attrait pour les formes catholiques du culte atteint même certains milieux non-conformistes, qu'on

voit préoccupés de rendre le service plus esthétique, de rendre à l'autel par le développement de la liturgie une importance que la Réforme lui avait volontairement contestée. En dépit de ce penchant de plus en plus accentué de la *High church* vers un rituel ne relevant plus du protestantisme, l'Église anglicane conserve néanmoins son unité, réunissant dans son sein, sous une hiérarchie épiscopale assez lâche et du reste elle-même divisée, des fidèles de tendances bien différentes. Le ciment qui maintient cette unité, c'est une tradition commune, fortifiée par les siècles, un indéniable esprit anglican, la conscience aussi qu'il s'agit d'une Église nationale inséparable de l'idée qu'on se fait de l'Angleterre elle-même.

Avec les années l'esprit protestant de l'anglicanisme s'est maintenu, mais l'aspect du culte n'est pas vraiment protestant. Les pratiques catholicisantes se multiplient, surtout dans les paroisses dont le recteur appartient à l'allégeance ritualiste. Un étranger, non prévenu, ne se doutera guère, dans nombre de cas, qu'il n'est pas dans une Église romaine. L'accent du service est mis, non sur la chaire, mais sur l'autel; on respire le parfum de l'encens, les images des saints et de la Vierge sont mises en vedette; les fidèles, en passant devant l'autel, procèdent à des génuflexions et font le signe de croix; les vêtements ecclésiastiques, qui du reste n'avaient jamais disparu, sont utilisés exactement comme dans le service catholique, chasubles, manipules, aubes, etc. Ce formalisme, que l'on exagère du reste avec une sorte de puérilité (*Oh! Roman catholic simplicity!* s'écrie un prêtre catholique en sortant de l'un de ses services), correspond à une conception particulière et profondément sentie de la piété : on insiste sur l'adoration, sur le recueillement, les Églises demeurent constamment *open for rest and prayer*, de nombreux services sont consacrés exclusivement à une liturgie portant à la concentration et à la méditation. La messe, que l'on qualifie volontairement telle, est de plus en plus substituée à la communion et conçue dans l'esprit catholique le plus orthodoxe : elle est célébrée par le prêtre seul, à jeun, procédant à la consécration et à l'élévation de l'hostie. L'interprétation est celle de la transsubstantiation, comportant adoration, réservation, transport du Saint Sacrement. Les prières pour les morts sont rétablies, les invocations aux saints, à la Vierge, au sacré-cœur, de même que la vénération des images. Beaucoup de recteurs pratiquent le célibat, reçoivent la confession....

Que reste-t-il qui ne soit pas catholique romain? En dépit de tous ces emprunts, de tous ces retours, le Rubicon n'arrive généralement pas à être franchi : le culte se fait en anglais et surtout, là est la pierre

d'achoppement, le pape n'est pas reconnu comme l'autorité suprême de l'Église; on reste dans la tradition d'Henri VIII. L'équivoque cependant devient excessive et l'Angleterre protestante finit par ne plus reconnaître là l'un de ces compromis qu'elle salue généralement avec tant de bonne volonté. C'est l'origine de la crise du *Prayer Book* en 1927.

Le *Prayer Book* de 1662, alors toujours en usage, condamne explicitement la transsubstantiation, interdisant la réservation et le transport de l'hostie. Les pratiques ci-dessus sont donc illégales. Fort embarrassés, souvent complices du reste, les évêques adoptent des demi-mesures qui ne satisfont personne, car, si ce ritualisme agressif choque les protestants authentiques, il répond d'autre part dans la Haute Église à une conviction sincère. Dans ces conditions, la nécessité s'impose de reviser la version de 1662. Après de longues et sérieuses discussions, le projet de 1927 suggère une fois de plus un compromis : la transsubstantiation, la réserve de l'hostie, les prières pour les morts seront tolérées, mais un dispositif facultatif permet de ménager, soit les prétentions de la *High church*, soit les scrupules de la *Low church*. C'est, par rapport aux positions du xvii<sup>e</sup> siècle, un recul protestant évident.

Or l'affaire ne dépend pas que de l'Église elle-même, car celle-ci est, on s'en souvient, une Église nationale, « établie », ne pouvant modifier son statut sans le consentement de l'État, s'exprimant par un vote du Parlement. L'émotion est intense, car il s'agit en somme de savoir si le caractère protestant du pays sera maintenu dans l'Église qui est, par privilège, l'Église de la nation. Les Lords approuvent, mais les Communes, par 240 voix contre 207, repoussent la version nouvelle. En étudiant la répartition géographique des voix, il est facile de constater que l'Angleterre proprement dite a en majorité voté affirmativement, mais que l'Écosse, le Pays de Galles, la Cornouailles, de même aussi que le Pays noir ont opposé leur veto. C'est la partie foncièrement protestante, non-conformiste du pays, et le sens du vote ne laisse subsister aucun malentendu : l'Angleterre continue de se vouloir protestante, de protester contre tout ce qui peut ressembler à un retour vers Rome.

L'Église anglicane se trouve dans une impasse. Sans doute ses membres protestent-ils, et non sans raison, contre un régime qui permet à des députés catholiques, juifs ou incroyants d'arbitrer une question de discipline religieuse intéressant des protestants. Aucun d'eux néanmoins ne parle de séparation, et l'on remet sur le chantier le projet repoussé. Le *Prayer Book* de 1928, qui recevra cette fois l'approbation de l'État, est, plus encore que le précédent, un compromis : la réserve

de l'hostie est admise, mais pour les malades seulement, et l'on pourra, si l'on préfère, continuer à se servir de l'ancienne version. Rien n'a donc été résolu et les pratiques discutées se poursuivent comme avant, dans une Église dont la discipline est loin de pouvoir se comparer à celle de l'Église romaine.

#### IV. — Au lendemain de la seconde guerre mondiale

Au lendemain de la seconde guerre mondiale, l'atmosphère religieuse de l'Angleterre demeure ce qu'elle était auparavant. L'Église anglicane, dont la vitalité spirituelle reste incontestable, ne passe pas le Rubicon du retour à Rome; elle ne le passera sans doute jamais. Les tentatives faites à plusieurs reprises dans ce sens ont toujours échoué, et toujours sur la question de la discipline ecclésiastique : l'insularité britannique conduit en religion aux mêmes conséquences qu'en politique. Ah! si le pape était anglais et résidait à Canterbury? Mais il est italien et son siège est dans la Ville Éternelle... S'il est vrai que le catholicisme romain a pris récemment en Angleterre un prestige qu'il n'y avait jamais eu, le mouvement demeure pourtant limité : les conversions, souvent spectaculaires, demeurent individuelles, trop peu nombreuses en somme pour modifier l'équilibre religieux du pays.

L'Angleterre reste donc fidèle au protestantisme, mais conformément à la tradition non seulement d'Édouard VI et de Cromwell mais d'Henri VIII, c'est-à-dire que toute une partie de son protestantisme demeure malgré tout pénétrée d'un esprit qu'on peut qualifier de catholique. Dans l'ensemble des Églises, l'Anglicanisme tient une place à part, sa force résidant dans le fait qu'ayant assimilé ce que le protestantisme a de plus vivant, sa liberté intérieure, son moralisme, son respect de la conscience, il a su en même temps maintenir une conception mystique de la foi, une esthétique du culte qu'il partage avec le catholicisme lui-même. Son rayonnement, qui de ce fait pourrait être universel, est cependant limité au monde anglo-saxon, dès l'instant qu'il s'agit d'une Église nationale, dont les dignitaires font partie de la Chambre des Lords et sont tentés parfois de prendre des positions où le bout de l'oreille politique transparait.

Ce n'est là toutefois qu'une partie, qui n'est peut-être pas la plus importante, du grand courant religieux anglais. La direction de fond de celui-ci se marque, notamment depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, par un désir instant et sincère de moraliser la vie, dans l'esprit le plus authentique de la Réforme calviniste, presbytérienne et puritaine, et non seu-

lement la vie des individus et des groupes, mais celle de l'État lui-même. [C'est ainsi que, dans tous les grands apostolats humains modernes, on trouve la présence de l'Angleterre. Si la politique elle-même n'a pu toujours être moralisée, ce n'est pas faute du désir de faire *what is right*, mais parce que les nécessités de la puissance britannique ne l'ont pas permis. On s'est résigné : Luther avait été plus réaliste...

## CHAPITRE IV

L'ÉVOLUTION DU PROTESTANTISME  
AUX ÉTATS-UNIS

L'Américain est essentiellement protestant, de formation calviniste. Cette remarque initiale est indispensable pour la compréhension religieuse des États-Unis. Le pays contient sans doute des minorités confessionnelles importantes, telles que les Luthériens et surtout les catholiques, mais ces minorités ne sont pas typiques et l'on peut dire même qu'elles ne sont pas tout à fait dans l'axe national. L'esprit protestant joue donc, dans la vie américaine, un rôle fondamental, même quand il s'agit de protestants devenus indifférents ou ayant perdu la foi : c'est cet esprit qui conditionne, plus que tout autre, les façons nationales de penser, de sentir, d'agir et de réagir.

## I. — Formation religieuse du peuple américain

Né au xvii<sup>e</sup> siècle, le peuple américain ne connaît pas la période initiale de la Réforme, ou du moins il ne la connaît qu'indirectement, à travers d'autres peuples et d'autres milieux sociaux. Distinguons ici trois influences formatives principales.

La source première paraît être le puritanisme anglais du xvii<sup>e</sup> siècle, christianisme calviniste d'élus, comportant le devoir missionnaire, une conjonction intime de la religion et de la vie pratique, voire de la vie sociale. Tel est du moins l'esprit des premiers colons de la Nouvelle Angleterre. Mais l'influence du siècle des lumières ne tarde pas à se faire sentir. Ces colons, surtout en raison de la mise en valeur d'un continent nouveau qui s'impose à eux, sont des pionniers et par conséquent moins des contemplatifs que des hommes d'action. Ajoutons qu'en dépit de la rigueur des circonstances ils réussissent. Nous ne pouvons dès lors nous étonner de les voir subir l'influence d'hommes tels que Franklin, avec son bon sens pratique humaniste et surtout que Rousseau, avec son optimisme humain et romantique. Le succès

du méthodisme en Amérique s'explique aisément si l'on songe à la puissance émotionnelle dynamique qu'il contient. Un glissement curieux se produit en conséquence, du pessimisme initial inclus dans la croyance au péché originel vers la conception rousseauiste de l'homme naturellement bon. Né calviniste et pessimiste, l'Américain va se réveiller disciple de Jean-Jacques et confiant dans l'avenir de l'humanité.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'Amérique entreprend de jeter un pont entre les deux points de vue, évidemment contradictoires. En doctrine on continue d'enseigner que l'homme est par nature mauvais, irrémédiablement voué au péché, mais on se dit que, régénéré, il devient bon et naturellement tel. On aboutit ainsi à une doctrine de confiance dans l'homme, comportant la confiance non seulement dans les possibilités de son esprit mais dans sa puissance, dans son efficacité en tant qu'homme vivant dans ce monde. La conclusion ne se justifie-t-elle pas dans un continent, vraiment nouveau, où au succès du pionnier va succéder le succès industriel sans pareil de l'âge de la machine? Travailler pour la production sera donc travailler pour Dieu et l'on retrouve ainsi la tradition des premiers capitalistes protestants, qui ne pensaient pas, bien au contraire, mériter quelque réprobation parce qu'ils réussissaient dans leurs affaires. Une logique primaire mais irrésistible habitue de ce fait les Américains à considérer le quiétisme, le mysticisme comme des formes de vie religieuse, respectables peut-être mais au fond pathologiques et qu'il convient, du moins aux États-Unis, de déconseiller. C'est l'action qui sera recommandée comme saine, presque comme sainte, dans un optimisme naïf qui réconcilie la morale et le succès.

Ce développement, proprement américain, du protestantisme est une adaptation des doctrines de l'ancien monde aux conditions du nouveau. Il ne s'agit plus, comme antérieurement, d'une religion pessimiste de protestation, mais d'une religion optimiste de collaboration. La conception n'est du reste pas contraire à l'orientation donnée par Calvin lui-même. Il faut sanctifier la société, disait-il. Avec une belle confiance, et non sans quelque naïveté, le protestant américain croit que c'est possible.

## II. — Dans quelle mesure les américains sont-ils protestants?

En 1949, d'après le *Year Book of American Churches*, 71 millions d'Américains, sur 148 millions, déclarent appartenir à une Église, soit 48 p. 100. Il y a 45 millions de protestants, 25 millions de catho-

liques; il faut ajouter 5 millions de Juifs et un million d'Orthodoxes.

On aura noté de suite le faible pourcentage des Américains reconnaissant appartenir à une Église. Il convient de faire remarquer que ce n'est pas hostilité, mais plutôt négligence ou indifférence. (Plût au Ciel, dit l'Apocalypse, que tu fusses chaud ou froid!) Cette circonstance fausse évidemment la place statistiquement reconnue au protestantisme, car presque tous ces négligents sont de formation et même de sympathie protestante, cependant qu'ils ne contiennent vraisemblablement que peu de catholiques. Nous en concluons qu'en dépit d'une minorité catholique, le pays est foncièrement protestant.

Depuis 1940, le nombre des Catholiques, du fait soit de leur natalité plus élevée soit de conversions, s'est accru de plusieurs millions et nous dirons plus loin les causes de ce progrès. Quant aux dénominations protestantes, le *Year Book of American Churches* de 1945 les répartit en 14 208 000 Baptistes, 9 877 000 Méthodistes, 4 549 000 Luthériens, 2 934 000 Presbytériens, 2 227 000 Épiscopaux (la branche américaine de l'Église anglicane), 1 672 000 Disciples, 1 075 000 Congrégationalistes, 735 000 Mormons (Saints des derniers jours), ces huit Églises correspondant aux 88 p. 100 des Protestants recensés. Mais il y a en outre 257 sectes officiellement connues, et à l'intérieur des dénominations diverses les nuances, les sous-groupes sont presque innombrables (22 variétés de Baptistes, 21 variétés de Méthodistes, 20 variétés de Luthériens, 10 de Presbytériens...).

Soulignons ici le peu d'importance relative des Anglicans (Episcopaux) et des Luthériens, et par contre la prédominance des Non-conformistes, surtout Méthodistes, Baptistes ou Presbytériens. Sans être le plus nombreux, les groupes issus du puritanisme originel (Quakers, Congrégationalistes, Presbytériens) conservent une influence de premier plan, de même que les Épiscopaux; les Baptistes forment une Église populaire, tandis que les Méthodistes se recrutent plutôt dans une sorte de classe moyenne ayant bien réussi. Quant aux Catholiques, ils ont surtout représenté dans le passé la classe des immigrants, d'abord irlandais puis plus récemment slavo-latins, mais aujourd'hui, dans la mesure où ces immigrants s'assimilent et réussissent, l'Église romaine prend en Amérique une place de plus en plus forte en même temps qu'elle cesse d'être considérée comme l'Église des étrangers.

### III. — Les principaux courants de la pensée religieuse américaine

Il faut distinguer trois tendances principales, l'orthodoxie, le libéralisme, l'invention religieuse...

Le fondamentalisme (c'est ainsi qu'on qualifie le point de vue orthodoxe), issu du XVIII<sup>e</sup> siècle puritain, vise à maintenir intégrale ce qu'il appelle « la foi de nos pères ». La Bible, livre sacré, doit être interprétée littéralement, sans la moindre réserve; un puritanisme, presque agressif, est revendiqué dans les mœurs, non seulement privées mais publiques. Les hypothèses de la Science, dans la mesure où elles ne sont pas en accord avec les Écritures, sont condamnées comme scandaleuses. Dans un procès relatif à l'enseignement de la doctrine évolutionniste au Tennessee, en 1925, l'ancien secrétaire d'État Bryan, convoqué comme témoin et fondamentaliste convaincu, répond ainsi aux questions qui lui sont posées :

R. Je crois que tout ce qui est dans la Bible doit être accepté tel quel.

Q. Vous croyez que Dieu a créé un poisson assez gros pour avoir avalé Jonas?

R. Oui, et laissez-moi vous dire qu'un miracle est aussi facile à admettre qu'un autre.

Q. Facile, dites-vous, d'admettre que la baleine a avalé Jonas?

R. Oui, Monsieur, si la Bible le dit.

La force du fondamentalisme ne doit pas être méconnue. Peut-être possède-t-il la majorité des protestants les plus convaincus, non seulement de petites gens sans culture, mais aussi de puissants hommes d'affaires. Et c'est, indépendamment de son aspect strictement religieux, une réaction de défense du vieil américanisme contre l'insidieuse pénétration d'éléments étrangers venus avec l'immigration, contre le catholicisme en particulier. Le nationalisme américain, soit dans la Franc-maçonnerie, soit dans le Ku Klux Klan, prend normalement la forme protestante et agressivement fondamentaliste.

Le modernisme américain est un libéralisme cherchant à se dégager du dogme formel, de l'interprétation stricte, pour se concentrer surtout sur l'action morale et sociale, sur la pensée religieuse libérée de la lettre. Issu du XVIII<sup>e</sup> siècle humaniste, il représente l'immanence plutôt que la transcendance divine, mettant l'accent sur le côté humain de la religion. Sur son côté moderne aussi, car, avec une sorte de puérité, l'Amérique libérale tient à être « de son temps », englobant l'Église

elle-même dans ce « progrès », qui est peut-être sa foi la plus profonde et la plus sincère. Les procédés de la réclame, de la rationalisation sont mis ainsi au service de la religion, avec le désir sincère d'intégrer le christianisme dans la société moderne. Le danger de pareille conception, et il n'échappe pas aux Américains eux-mêmes, c'est de perdre insensiblement tout cadre de credo positif pour n'être plus qu'un humanisme spiritualiste. Le rationalisme européen avait évolué de même façon....

L'invention religieuse américaine est pleine de vitalité, donnant lieu à une génération spontanée de sectes, dont l'intensité paraît à peine se ralentir avec le temps. Il s'agit généralement d'interprétations originales, dans un esprit mystique, de tels ou tels livres, chapitres ou versets de la Bible, et le plus souvent de l'Ancien Testament. On peut classer dans ce groupe les Mormons, la Science chrétienne, les Témoins de Jéhovah, les innombrables *revivals*, dont l'évangéliste Billy Sunday paraît avoir porté la technique à une sorte de perfection. De ce jaillissement, sporadique mais permanent, sort, au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècles, un courant, typiquement américain, se rattachant à ce que la Bible a sans doute de plus oriental et charriant, avec la tradition la plus authentiquement religieuse, tout un flot de superstitions, d'extraordinaires puérités, d'indéniables folies. Le milieu se prête à cette éclosion : c'est un terrain d'élection pour les semences de la foi, mais il est réceptif aussi, dans sa crédulité, des plus étonnantes fantaisies. Qu'un illuminé se proclame une réincarnation d'Élie, il trouvera certainement de nombreux disciples pour le croire.

En dépit de ces différences, le protestantisme américain tend à prendre, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, un certain caractère qui lui est propre. Il reste profondément religieux, mais il glisse vers l'abandon de la croyance au péché originel, qu'il remplace par une sorte de mystique de l'énergie, susceptible de se pervertir en mystique du succès. On observe une curieuse confusion de la religion et du rendement : n'a-t-on pas vu le haut patronat se faisant le champion du christianisme comme étant le plus « efficace » ? Conformément au tempérament d'un peuple réalisateur, il s'agit, estime-t-on, moins de sentir que d'agir : le méditatif, le contemplatif ne sont sans doute pas condamnés, mais au fond on les considère comme un peu malsains ; la religion doit construire, organiser.... Le Christ, dans cet esprit, devient moins un Christ de sacrifice, de rédemption, qu'une sorte de surhomme devant nous servir de modèle. Avec une conviction indiscutable, mais une singulière puérité, la littérature américaine s'est plus maintes fois à nous présenter un Christ *businessman*, un Christ *Booster*, un Christ

journaliste ou syndicaliste et plutôt encore un Christ de tout repos, *boy scout* et respectueux de la Constitution. Je me demande parfois si, tout au fond, l'Américain n'est pas avant tout un adorateur de la Vie?

#### IV. — Réactions américaines contre ce courant principal

Les reproches que l'on peut faire à ces conceptions de la religion, qu'elles relèvent du fondamentalisme ou du modernisme, se présentent spontanément à l'esprit. Ces Églises protestantes sont des groupements d'Anglo-Saxons, excluant un peu les immigrants plus récents comme des citoyens de seconde zone. Puis on se dit que les éléments proprement religieux de la religion risquent d'être perdus de vue, du fait de cette étroitesse dogmatique et morale ou, au contraire, de son excessive complaisance pour les nécessités du progrès : on est choqué du manque de poésie, de la vulgarité même d'une préoccupation trop tendue vers le rendement, et l'on se rebute aussi d'une sévérité morale qui paraît ignorer le sentiment, si chrétien pourtant, de la pitié humaine. D'où une nostalgie de la transcendance divine, de l'adoration religieuse désintéressée.

De cette nostalgie le catholicisme est le premier à bénéficier. On sait son handicap initial : il n'est pas dans l'axe de la tradition nationale, tout pénétré encore d'un exotisme irlandais, italien, polonais, allemand ou canadien français. Mais, par sa volonté de prendre part loyalement à la vie du pays, de s'américaniser au maximum, on le voit, surtout depuis la première guerre mondiale, s'intégrer rapidement. Son clergé, au même titre que les pasteurs, se fait champion de la morale, mais de préférence sous l'angle de la famille. Obscurément, beaucoup de gens savent gré à Rome de sa tolérance humaine, de son sens du pardon, de la poésie de ses services. Le catholicisme, surtout maintenant que tant de ses membres ont réussi, cesse peu à peu d'être l'Église des étrangers. De là à dire, comme le font certains, que l'Amérique peut devenir catholique, il y a loin, mais l'influence de certaines conceptions catholiques se fait sentir, et c'est une réelle nouveauté, jusqu'au cœur même du protestantisme.

On observe d'abord, tout comme en Angleterre, un attrait évident pour les formes catholiques du culte, ces formes mêmes que la Réforme, à son début, avait reniées avec le plus de passion. L'Église épiscopale attache une importance extrême à la somptuosité rituelle de son culte, de même qu'à la magnificence (le terme n'est pas excessif)

de ses cathédrales. Mais ce mouvement s'étend jusqu'aux dénominations plus strictement protestantes : Presbytériens, Méthodistes ou Baptistes, qu'on voit, eux aussi, rechercher dans le culte une préoccupation artistique qui jusque-là avait fait défaut. Ces lampes, ces candélabres, ces vitraux, ces croix ne doivent cependant pas nous tromper sur la portée de l'innovation, qui demeure surtout esthétique, sans effet sur la conception même du dogme, du sacrement ou du clergé. Quand un pasteur baptiste comme le fameux révérend Fosdyck construit une église, à New York, sur le modèle de la cathédrale de Chartres, avec des chapelles consacrées aux grandes personnalités humaines, il ne faut pas voir là un retour à l'armature dogmatique romaine, mais un souci d'esthétique susceptible de servir le sentiment religieux.

L'Américain, resté essentiellement protestant, par tempérament pourrait-on dire, ne modifie en rien par ce rituel son interprétation du sacrement, mais, sensible à un courant qui traverse toute la chrétienté, il sent le besoin de restaurer, dans la religion, le sens de l'adoration. La *Federation of the Churches of Christ*, longtemps vouée principalement à l'action morale et sociale, a créé un *Department of Worship*. C'est sous la même influence, mais dans l'esprit d'un fondamentalisme entièrement renouvelé par le retour le plus direct à la première inspiration réformée, que le barthisme, non sans quelque retard comme il arrive toujours quand les idées passent de l'Europe à l'Amérique, a fait sentir son action aux États-Unis.

Tous ces mouvements peuvent être considérés comme prouvant une réelle persistance de la foi. Peut-on en dire autant du déclin évident des querelles entre les dénominations ou les sectes diverses? On constate en effet une tendance générale à l'union des Églises protestantes, en vue de leur commune défense, soit contre le catholicisme, soit contre l'incroyance. L'union se justifie par les nécessités d'une organisation d'ensemble permettant d'utiles économies, dans les missions notamment, l'Église étant ainsi amenée à se rationaliser comme l'industrie. On pourra vanter, et non sans raison, le libéralisme de pareille attitude, mais on peut craindre qu'il ne soit en même temps le signe d'un certain relâchement de la foi : on se dispute moins, n'est-ce pas parce qu'on croit moins? Nous avons déjà signalé cette inquiétante indifférence, plus grave éventuellement que l'hostilité.

On ne peut manquer en effet de constater à quel point, depuis que le puritanisme tend à s'estomper un peu dans le passé, la philosophie du succès se répand chez les jeunes. On ne trouve pas chez eux d'athéisme agressif, comme dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle ou surtout dans la Russie des Soviets, mais une détermination extra-religieuse.

de vivre leur vie, de faire eux-mêmes leur propre destinée, dans un esprit parfois naturiste, parfois aussi (curieuse nouveauté aux États-Unis) machiavélique.

#### V. — Vue générale du protestantisme américain

En dépit de ces réactions ou de ces tendances, même quand il n'y a pas de foi effective ou de croyance doctrinale, l'Amérique demeure, plus qu'aucun pays, essentiellement protestante, c'est là que nous avons commencé et c'est par là qu'il nous faut conclure.

Aux États-Unis, aujourd'hui comme hier, c'est sous l'angle protestant que les problèmes, sociaux, politiques et même de politique internationale, continuent d'être posés. Un Wilson est incompréhensible autrement que ce point de vue là, et si les nécessités de la guerre ou de la politique obligent l'Amérique à des procédés ne relevant pas de la morale ou même la contredisant, son scrupule à cet égard est indéniablement sincère. Le protestantisme, combiné avec l'humanisme, a produit là un idéalisme social particulier, fondé sur la conviction que la religion n'accomplit pas sa mission si elle n'améliore socialement l'individu. Le Nouveau Monde demeure ainsi plus que l'Europe dans la tradition optimiste du XVIII<sup>e</sup> siècle, que revitalize périodiquement un jaillissement religieux dont la sève ne paraît pas épuisée. Il y a là, par rapport à l'évolution religieuse du vieux continent, un décalage frappant. C'est sans doute parce que, dans un milieu neuf où la vie est plus facile, l'Amérique n'a pas subi comme nous la leçon de la souffrance.

## CHAPITRE V

L'ÉVOLUTION  
DU PROTESTANTISME EN FRANCE

## I. — Comment situer le protestantisme dans la vie française

Le protestantisme en France n'est qu'une religion de minorité, de faible minorité. L'atmosphère de la vie religieuse est celle d'un pays catholique : 800 000 protestants, sur un ensemble de 40 millions d'habitants, n'y constituent qu'un groupe minime de 2 p. 100, continuellement réduit à la défensive. Une conséquence très importante de ce fait, c'est que le réformé français est très conscient de sa personnalité, de son originalité, dans une société où la tentation de dominer ne peut même effleurer son esprit. C'est à la fois pour lui une force et une faiblesse de se sentir distinct, dans un axe qui n'est pas exactement l'axe national, car, pour subsister, il faut qu'il soit, dans une certaine mesure, une élite.

Même quand elle est incroyante, cette France, où vit pareille minorité protestante, reste de formation catholique : qu'on soit a-religieux ou même irreligieux, on ne continue pas moins d'y vivre, d'y raisonner dans un cadre de pensée romaine. Le Français moyen évolue à son aise dans la pensée catholique, tandis qu'il se sent toujours mal à l'aise dans la pensée protestante, qui lui paraît marquée de je ne sais quelle couleur étrangère et à laquelle il semble définitivement mal adapté.

C'est que par une sorte de fatale nécessité, en raison même de son caractère minoritaire, le protestantisme français subit l'influence de pôles religieux situés au dehors : il s'alimente, non seulement de sa

---

(1) Nous adressant ici au public français, nous avons cru devoir donner à ce chapitre une importance relative que le nombre des protestants français n'eût évidemment pas justifié.

propre vitalité, mais de contacts spirituels extérieurs, suisses, anglais, allemands, américains, scandinaves. Plus, beaucoup plus que ses concitoyens, le protestant de France apparaît comme un membre de la communauté internationale, ouvert à une foule de relations, dans lesquelles il se meut parfaitement à l'aise mais qu'un certain nationalisme affecte de trouver suspectes. Ernest Lavis, dans ses souvenirs, n'a pas manqué d'observer combien, dès l'École Normale et par rapport au petit provincial de la Thiérache qu'il était encore, son condisciple Gabriel Monod lui semblait déjà un Européen évolué.

Catholicisme et protestantisme correspondent donc en l'espèce à une double psychologie, née de deux formations, de deux traditions différentes et presque opposées. Le catholicisme français comporte une persistance pré-chrétienne très forte, se reflétant dans le respect populaire, demeuré très vif, de certains jours, de certains lieux considérés comme sacrés, au sens où l'antiquité prenait le terme de *sacrum*. Mais il comporte surtout l'appartenance à une société spirituelle s'exprimant dans l'Église (au singulier, car il ne peut y avoir qu'une seule Église) et dont les bienfaits se confèrent par le sacrement, transmis par le prêtre qu'habilite l'ordination, selon un rituel qui ponctue la vie comme une sorte de mystique protocole. Le système repose sur un fondement essentiel de discipline : l'individu se soumet spirituellement, mais c'est pour se retrouver sur un autre plan, le faible parce qu'il avait besoin de cette armature, l'apôtre, le mystique, l'homme d'action parce que cette soumission même leur rend une nouvelle liberté d'allure. L'Église de France est donc une hiérarchie, qui fournit un cadre spirituel à la société soumettant l'individu à un contrôle moral du clergé : elle est de ce fait un facteur d'ordre social, dont le rôle, dans la vie non seulement religieuse mais politique du pays, est énorme. Dans les pays protestants, le citoyen tire de sa religion le sens inné d'une responsabilité civique se distinguant à peine d'une responsabilité morale : ici, l'influence de l'Église reste malgré tout plus extérieure et l'on ne peut dire qu'en fait de civisme elle ait produit d'aussi heureux effets. Le fait d'être catholique ou anticatholique est donc, en France, une position non seulement religieuse mais politique; l'Église parle à l'État comme de puissance à puissance, d'où la naissance inévitable d'un anticléricalisme que les sociétés réformées ne connaissent pas.

C'est dans ce milieu, si profondément marqué par Rome, qu'une poignée de protestants ont survécu, sans perdre, bien plus, en affirmant non sans orgueil, leur personnalité.

## II. — Le protestantisme français en tant qu'expliqué par son passé

Il est en France une région d'où l'esprit religieux sort historiquement de terre comme d'une source : c'est une bande qui, des Pyrénées aux Alpes, traverse notre Sud-Est en diagonale. Tour à tour les Albigeois, les Vaudois, les Cévenols y représentent une sorte de persistance protestante, s'exprimant dès le Moyen âge dans un instinct de retour à l'évangile et à la religion de l'esprit. Quand nous voyons, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, les paysans de la Provence montagnarde revendiquer la purification du culte et la lecture de la Bible en langue vulgaire, cette pré-réforme virtuelle est déjà par avance toute la Réforme. C'est du Nord cependant qu'avec Lefebvre d'Étapes, Calvin, Farel, part le mouvement, plus intellectuel, plus conscient, qui conteste à Rome le monopole de la vérité. Mais en fin de compte c'est le Midi, surtout le Midi cévenol, qui restera la forteresse protestante de la France.

On ne saurait assez souligner la force du protestantisme français à son début, sous le règne de François I<sup>er</sup>. C'est une sorte de jaillissement, qui se produit partout, comme s'il provenait d'une nappe souterraine subitement libérée. Sous la forme calviniste, le français étant sa langue d'expression, l'initiative semble surtout partir d'hommes cultivés, déjà marqués par la Renaissance, parmi lesquels des clercs, des prêtres, des moines souhaitant une réforme du culte et de l'Église. Mais cet appel trouve dans le peuple une réponse empressée et c'est en masse que les conversions se produisent. La demande de pasteurs est si grande qu'elle ne peut être satisfaite; il faut, conformément à une tradition qui se maintiendra, que Calvin en envoie de Suisse. Des Églises se constituent partout sur le modèle genevois : le régime, congrégationaliste, est celui des consistoires, comportant le concours étroit de l'élément laïque, en même temps qu'un niveau intellectuel élevé chez les pasteurs. Le premier synode national a lieu en 1555, la Confession de la Rochelle donne à la nouvelle Église son statut ecclésiastique.

L'esprit est intégralement celui de la Réforme : retour à la simplicité évangélique dans le culte, négation de l'autorité papale faisant place à la seule autorité de la Bible, justification par la foi... La carte du protestantisme à cette époque, sans aucun rapport avec la carte actuelle, illustre ce fait significatif que plus de deux mille Églises sont sorties spontanément du terroir national, et cela sans entente préa-

lable, sans plan, sans pasteurs, sans propagande organisée, dans toutes les classes de la société. Sans la persécution la France eût pu être protestante.

Mais l'effet de la persécution est décisif. Elle est surtout efficace au Nord de la Loire, où le protestantisme ne subsistera ensuite qu'à l'État de groupes isolés. Dès 1572, la résistance armée des réformés n'est plus possible qu'au Sud de la Loire, la carte protestante devenant alors à peu près ce qu'elle est restée aujourd'hui : deux groupes relativement compacts, l'un en demi-cercle autour du Sud du Plateau central (Alpes, Languedoc, Garonne, Charente, Vendée); l'autre, se rattachant à l'Europe centrale, en Alsace et au Pays de Montbéliard, le reste se composant seulement de noyaux sporadiques, en Normandie, à Paris, dans quelques grandes villes. Quand survient l'Édit de Nantes en 1598, c'est déjà trop tard : à supposer qu'il soit appliqué, et il ne le sera qu'avec la plus grande mauvaise volonté après la mort d'Henri IV, tout ce qu'il peut assurer, ce n'est plus une reconstitution mais le simple *statu quo* d'une situation dès lors décidément compromise.

La persécution des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles complète, en la confirmant, cette œuvre de contestation. Elle se déroule en deux périodes, celle de la Révocation de l'Édit de Nantes en 1685, jusqu'en 1715; puis celle d'une seconde persécution, de 1745 à 1760. Les Églises protestantes sont efficacement atteintes, soit par l'exil de leurs chefs, soit par le reniement des faibles, mais l'épreuve suscite une résistance héroïque, conduite sur place par ceux qui sont restés et refusent de se soumettre. De Genève, de Lausanne où ils se sont réfugiés pour la mieux organiser, les leaders de cette résistance, les Antoine Court, les Corteiz instruisent les pasteurs qui, au péril de leur vie, reviennent diriger en France des paroisses clandestines. C'est l'époque du « Désert », des cultes secrets dans la montagne cévenole, c'est aussi celle du prophétisme et d'une mystique passionnelle, née de l'épreuve, qui, dans cette région languedocienne chargée d'histoire, semble sortir des profondeurs du passé.

La persécution prend fin en 1760. Le culte dès lors est toléré. L'Édit de tolérance de 1787 confirme l'apaisement, mais c'est seulement en 1791 que la Constituante reconnaît à chacun le droit d'exercer le culte auquel il est attaché. Le concordat de 1802 accordera enfin aux protestants le statut de complète égalité. Il aura fallu trois siècles pour en arriver là.

Cette seconde persécution des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles a laissé aux protestants français une impression profonde et ils en conservent

encore aujourd'hui même, surtout dans le Midi, un souvenir vivant, en quelque sorte immédiat. Pour eux, ce n'est pas seulement de l'histoire, mais un avertissement toujours présent à l'esprit. Ces menaces, contre une religion de minorité, ne sont-elles pas susceptibles de renaître? D'où, dans le protestantisme français, une méfiance profonde des régimes politiques autoritaires ou antilibéraux, une condamnation spontanée et sincère de toutes les persécutions, quelles qu'elles soient, une défense instinctive du droit des minorités. De là aussi, et l'observation n'est pas moins essentielle, un attachement passionné aux principes de 1789, en tant qu'ils expriment une liberté politique dont les protestants savent bien qu'elle est la garantie indispensable de la liberté religieuse. Le protestantisme français ne se définit donc pas seulement par son caractère religieux, certain aspect politique en est manifestement inséparable.

### III. — Le protestantisme français aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles

C'est sous le régime concordataire (1802-1905) que, pour la première fois, le protestantisme respire enfin : il en garde longtemps, à l'égard de Napoléon, une sincère et profonde reconnaissance. L'atmosphère a changé du tout au tout par rapport à un passé séculaire : de religion d'opposition le protestantisme devient, lui aussi, religion de gouvernement! De ce fait, s'il est reconnu, protégé, il s'officialise et dans une certaine mesure s'embourgeoise : le pasteur, rétribué par l'État, devient un peu un personnage officiel, les facultés de théologie protestantes sont incorporées dans l'Université; et, dans les paroisses, le notable protestant prend, par la force des choses, une importance en quelque sorte censitaire. L'Église, sous cette forme nouvelle, est ainsi quelque peu sortie de sa tradition d'Église traquée, égalitaire, protestataire. Certains éléments conservent la nostalgie de ce passé de défensive presque libertaire : une « Église libre » subsiste en dehors de l'Institution concordataire, cependant que des sectes, sinon nombreuses du moins vivaces, entretiennent une tradition congrégationaliste : parmi celles-ci, le Darbisme, église sans clergé, représente un courant dont la force, au moins dans le Midi, ne saurait être contestée.

Le régime de la séparation est bien davantage dans l'esprit véritable de la Réforme française. Celle-ci, qui déjà a accepté avec conviction la III<sup>e</sup> République et l'École laïque, s'accommode parfaitement du statut nouveau de 1905.

Le protestantisme se constitue en deux groupes principaux : l'Église

réformée de France (réformés, réformés évangéliques, méthodistes, indépendants), et l'Église luthérienne de France. Leur union forme la Fédération protestante de France, qui coordonne l'action religieuse et politique de l'Église, détermine ses rapports avec l'État, les autres confessions religieuses, la société en général.

Il s'agit en somme d'une démocratie religieuse fédérative, fort jalouse de son indépendance. La paroisse, constituée comme le serait une société de secours mutuels, est administrée par un conseil presbytéral mixte, composé de laïques et de pasteurs, mais dont le pasteur est toujours membre, et généralement président. Les synodes, par délégation, sont chargés des intérêts généraux de l'Église : ils se divisent en synodes régionaux, élus par les paroisses, et en synodes nationaux, élus par les synodes régionaux, avec des conseils permanents dans l'intervalle des sessions. Les pasteurs sont nommés par les synodes, mais « appelés » par les paroisses. Le système relève d'un esprit essentiellement représentatif et démocratique, dans lequel la délégation provient de l'ensemble des fidèles : c'est comme si les conseils municipaux élus au suffrage universel élaient les conseils généraux, ceux-ci élaient à leur tour le Parlement. Les conditions « religieuses » exigées pour être électeur sont déterminées par l'Église, mais ensuite c'est l'électeur qui décide, dans un groupement où il y a égalité numérique entre les pasteurs et les laïques et même plutôt prépondérance des laïques. On retrouve là, dans sa plus parfaite authenticité, la conception presbytérienne, évidemment inacceptable du point de vue de la hiérarchie romaine. Pareil régime est, on le conçoit, éducateur de démocratie, il est conforme à la conception anglo-saxonne de l'État, si différente de la nôtre, et l'on ne peut s'étonner qu'il ait développé, chez les protestants français, un civisme que chacun est d'accord pour leur reconnaître.

Les réformés sont actuellement, en France, de 450 à 500 000; les Luthériens de 250 à 300 000, dont 250 000 en Alsace et le reste en Haute-Saône, dans le Doubs (Pays de Montbéliard), à Paris. Les réformés alsaciens, assez nombreux, se trouvent surtout dans le département du Haut-Rhin. Au total, les protestants français sont environ 800 000, comme nous l'avons dit, soit 2 p. cent de la population nationale, une bien faible minorité!

Mais cette minorité possède une forte personnalité, par laquelle elle se distingue et, dans une certaine mesure, s'oppose au catholicisme, qui l'entoure, la surplombe de toutes parts. L'Église protestante française se caractérise essentiellement par le fait qu'elle n'a point à proprement parler de clergé. Elle n'admet aucune forme de succes-

sion apostolique; ses pasteurs, qui sont mariés, ne prétendent en aucune façon se distinguer des fidèles, leur consécration n'étant en rien l'équivalent d'une ordination. Le culte, conformément à la tradition calviniste, est simplifié au maximum, dans une crainte, qui persiste, de tout ce qui pourrait être considéré comme addition à la pureté évangélique initiale : liturgie et sermon, avec accent mis sur le sermon, en constituent l'armature fondamentale; l'encens, les images, les somptueux vêtements ecclésiastiques seraient considérés par le « fidèle moyen » comme relevant de l'idolâtrie. On a conservé deux sacrements, comme à Genève, le baptême et la Cène, mais celle-ci, pur repas symbolique comportant la présence spirituelle et réelle du Christ, exclut toute idée de transsubstantiation. Il s'agit d'une société spirituelle, d'une communauté spirituelle, en aucune façon d'une hiérarchie.

Sans doute convient-il de faire quelques réserves en ce qui concerne la partie luthérienne de ce protestantisme, mais dans l'ensemble on discerne bien des traits communs s'appliquant particulièrement à la psychologie et au comportement de ce protestantisme, que son histoire et son terroir ont marqué d'une empreinte particulière indélébile. Signalons d'abord, et l'on n'insiste généralement pas assez sur ce fait, une tradition presque mystique de la lecture biblique : cette habitude, avec la revendication du libre examen dans l'interprétation, s'est conservée dans les vieilles familles protestantes; elles cherchent, dans le Nouveau mais surtout dans l'Ancien Testament, des noms pour leurs enfants, des conseils, des indications pour la conduite de leur vie. Un prophétisme, dont il ne faut pas méconnaître la puissance, se dégage de cette communion entre la créature et son Dieu, par l'intermédiaire de la Parole, et de ce point de vue cette religion se manifeste beaucoup moins rationalisée qu'on ne le croit communément. Il faut souligner ensuite, comme typique de cette formation, un moralisme rigide, fondé sur la responsabilité individuelle et la conscience : tout problème, posé par un protestant, est un problème moral, ce en quoi notre Réforme rejoint l'Angleterre et l'Amérique. *Last but not least*, signalons une résistance politique au pouvoir, au nom de la conscience refusant de se laisser embrigader. Une des internées de la Tour de Constance, lors de la persécution, avait gravé sur le mur ce seul mot : « Résister ». Nous sommes bien loin ici de la docilité politique de tels disciples allemands de Luther, et l'on sait du reste combien notre maquis méridional a contenu de « résistants » huguenots.

#### IV. — Les principaux courants de la pensée protestante en France

Les protestants du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme beaucoup de catholiques, étaient devenus plus philosophes que religieux. Leur déisme humanitaire finissait, l'expression est de Rabaut de Saint-Étienne lui-même, par « ne plus voir de bornes à la perfectibilité de notre raison ». Ce fut le « réveil » d'après 1815, qui, sous une influence largement méthodiste, non exempte de romantisme, marqua, dans l'Église réformée, la restauration du sentiment religieux. Nombreuses furent alors les conversions, non du catholicisme au protestantisme, mais d'un protestantisme devenu simplement formel à un protestantisme redevenu fervent.

A partir de ce « réveil », qui reste un des événements importants de l'histoire réformée, les protestants se divisent en deux tendances, qui vont traverser tout le XIX<sup>e</sup> siècle. Les orthodoxes, dont le pasteur Adolphe Monod est le champion le plus éminent, représentent la tradition doctrinale, strictement religieuse. Les libéraux, qui suivent le pasteur Athanase Coquerel, tendent à éliminer le merveilleux, à se détacher de l'interprétation littérale des Écritures, à ne plus accepter la déité mais seulement la divinité du Christ. Cette école, dont avec un Reuss, un Colani, le niveau intellectuel est de haute classe, aboutit éventuellement chez un Scherer, un Fontanès, esprits également distingués, à un rationalisme presque complet, dans lequel la religion se mue en morale, le sermon en conférence édifiante.

Le courant général conserve cependant son unité foncière. Le protestantisme plaît aux esprits sérieux, préoccupés d'honnêteté morale. Nombreux sont les catholiques, les laïques « libérés », qui se sentent impressionnés par l'austère beauté du culte protestant, par la valeur de ses sermons, par l'intelligibilité de sa liturgie. Vers le milieu du XIX<sup>e</sup>, il semble qu'une sorte de marée soulève le protestantisme, qui paraît mieux convenir qu'un catholicisme du Syllabus aux besoins d'une époque de libéralisme et de progrès technique. Michelet, Quinet, George Sand sont de sympathie protestante ou même effectivement protestants; Renan, qui est en rapports étroits avec Coquerel, lui confie l'éducation d'un de ses enfants; Taine se fait enterrer protestant par le pasteur Hollard. Plusieurs des inspirateurs de Jules Ferry, dans sa grande œuvre scolaire, les Steeg, les Buisson, les Pécaut, sont d'origine réformée...

Pourtant il y a là une fin de quelque chose plutôt qu'un commencement. Le XIX<sup>e</sup> siècle finissant va voir se dessiner de nouvelles tendances, dont l'Église sortira complètement transformée. Voici que naît alors un néo-libéralisme, toujours intellectuellement libéral et se réclamant des conquêtes de la science théologique allemande, mais visant à se dégager du froid rationalisme antérieur pour affirmer la nécessité d'une vie religieuse intime, personnelle et mystique. C'est, dans une certaine mesure, la tradition de Schleiermacher, mais les tenants de cette pensée nouvelle, le professeur Ménégoz avec son *philosophie de la religion*, sont de pure formation française. S'il y a un contact avec la pensée anglaise, c'est par des hommes comme les pasteurs Roberty ou Wilfred Monod, ou avec l'Europe centrale par le pasteur Wagner, originaire d'Alsace, dont la grande influence n'est pas périmée.

Tandis que se développe ce néo-libéralisme, un mysticisme social se dessine, qui unit la source mystique de Luther à l'action sociale de Calvin. Dans ce mouvement que représentent les pasteurs Tommy, Fallot, Gounelle, Gallienne, se reconnaît l'esprit d'Oberlin. Tous ont subi la marque d'une époque qui estime ne plus pouvoir se désintéresser du problème social. C'est cependant en dehors de cette influence que continue, parallèlement, indifférent semble-t-il aux circonstances et aux contingences, le vieux courant des « réveils ». C'est surtout en Angleterre qu'il s'alimente, comme c'est dans le méthodisme que s'était si largement alimenté le réveil d'après 1815 : un contact singulier se maintient entre le Midi et le Pays de Galles, dont les réveils ne manquent pas d'avoir des répercussions dans les Cévennes. C'est aussi d'Angleterre que nous viennent ces apostolats chargés de passion religieuse que sont la Mission Mac All ou l'Armée du Salut. La France réformée a ainsi subi le contrecoup de plusieurs des mouvements religieux qui ont transformé l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle.

#### V. — Mouvements religieux du XX<sup>e</sup> siècle au sein du protestantisme français

Trois puissantes réactions vont à l'encontre du libéralisme religieux, tel qu'issu du XVIII<sup>e</sup> siècle : le ritualisme, le transcendantalisme, le besoin de l'Église de s'organiser et de se discipliner dans une action constructive. Avec une force variable, ces trois influences se font sentir au XX<sup>e</sup> siècle dans le protestantisme français.

Le ritualisme, de notre temps, est une préoccupation dominante en Angleterre, importante en Suède et en Allemagne, notable en Suisse et aux États-Unis, mais en France, exception faite pour certains cercles luthériens, la question ne prend pas de véritable portée. La raison en est simple : le protestantisme, chez nous, est trop près quotidiennement de la pompe catholique, qui toujours, dans ce domaine, fera mieux que lui. Et puis, ne nous y trompons pas, ce rituel apparaît à bien des protestants français comme l'une de ces manifestations de l'idolâtrie romaine contre lesquelles protestait la Réforme. On observe sans doute un désir de rendre le culte plus esthétique, plus religieux, mais c'est plutôt par le développement de la liturgie que du rituel. Dès le siècle dernier, à l'église de l'Étoile, le pasteur Bersier adoptait un type de culte inspiré de l'anglicanisme, mais l'initiative n'a pas été suivie. La France protestante reste en somme fidèle à la conception du service libéré de ses accessoires spectaculaires. Les petits temples des Cévennes, si simples, continuent de lui paraître l'expression la plus pure du sentiment religieux. Sans doute bien des protestants souhaiteraient-ils emprunter au culte catholique quelques-uns de ses éléments d'indiscutable beauté, mais sont-ils dans l'esprit de leur tradition ?

En dépit de cet ascétisme de la forme, dont on fait trop souvent la caractéristique essentielle du protestantisme français, un courant mystique n'a jamais cessé de le traverser. On peut en voir l'expression dans le journal d'Armand Delille, dans cet autre Journal aussi que Charles Wagner a écrit sous le titre de *l'Ami*. Ce retour à une conception plus mystique de la religion s'est manifesté depuis par la restauration de diverses pratiques, telles par exemple que la fréquente communion, l'oraison, dans des chapelles pieusement entretenues. Sans être en rien catholiques, les « veilleurs » recommandent un type de dévotion dans laquelle ils se rapprochent de la dévotion catholique, adaptée à leur propre tradition.

Il faut mentionner aussi les essais semi-conventuels de Taizé (Saône-et-Loire) et de Popayrols (Provence), sortes de communautés où le travail s'insère dans une trame liturgique très développée. Il s'agit d'un véritable « mouvement », qui se dénomme lui-même volontiers « Église et liturgie ».

Mais c'est sous la forme, plus dogmatique, du Barthisme que le retour aux sources proprement religieuses du protestantisme s'est surtout manifesté pendant l'entre-deux guerres. Le transcendentalisme barthien a exercé une action profonde sur l'élite réformée pensante, notamment à la Faculté de théologie de Paris, qui parmi

les étudiants calvinistes, a formé dans cet esprit mainte promotion de jeunes pasteurs : c'était comme un retour aux sources, toujours vives de la Réforme, un rajeunissement de la vieille orthodoxie sous l'impulsion d'un tempérament religieux dynamique et génial. Bien des paroisses toutefois, rebutées par l'intransigeance d'un transcendantalisme ne laissant plus à l'humain qu'une place réduite, restaient en arrière de la main. En contre-partie du Barthisme, l'énorme influence mondiale de l'Alsacien Albert Schweitzer, à la fois pasteur, exégète, philosophe, organiste et médecin, maintient au premier plan les valeurs du libéralisme.

En présence de tous ces mouvements, l'Église éprouvait le besoin de s'organiser, selon une conception plus constructive, dont l'Allemagne, l'Angleterre, la Suède lui donnaient l'exemple. Plus d'un pasteur, subissant en cela l'influence de l'anglicanisme ou du luthéranisme, souhaitait voir son caractère de clergé davantage mis en vedette; des inspecteurs ecclésiastiques étaient institués, dont les fonctions sont pratiquement celles d'un évêque. La visite, au lendemain de la première guerre mondiale, de l'archevêque suédois Söderblom, portant l'anneau et la croix, avait réveillé chez certains une obscure nostalgie épiscopale, car on ne pouvait oublier que les Anglicans, les Luthériens, les méthodistes même ont des évêques. Dans son ensemble cependant, l'opinion protestante française voit de mauvais œil, sinon l'organisation de l'Église, du moins les revendications d'un certain sacerdotalisme, qui lui paraissent en contradiction directe avec l'esprit de la Réforme.

On peut dire dans ce sens, et en conclusion, que le protestantisme français, qui a prouvé sa vitalité par sa simple survivance, a su également maintenir sa personnalité religieuse originale. Le catholicisme, qui l'entoure, l'enserme de toutes parts, ne l'a pas absorbé, et s'il subit d'autre part des influences étrangères, telles que le Méthodisme ou le Barthisme, c'est toujours en les adaptant. Le rôle joué dans la vie nationale par ses membres est hors de proportion avec leur nombre minime et il en est de même dans les réunions protestantes internationales où leur présence ne passe jamais inaperçue.

## CONCLUSION

C'est sous la forme d'un schisme que l'Église catholique considère la Réforme. Le protestantisme se conçoit, quant à lui, comme un des aspects nécessaires et permanents du christianisme. Sans renoncer à aucune des forces, des possibilités de l'esprit chrétien, c'est sur l'individu, non sur la hiérarchie, qu'il met l'accent, dans un effort constant de réaliser la religion de l'esprit : et, s'il connaît les périls de la liberté, il les redoute moins que ceux de l'autorité. C'est avec ces traits essentiels, préexistants à la Réforme, que le protestantisme, demeurant toujours fidèle à son principe, a traversé les siècles.

Étant fondé sur la liberté, il n'exclut naturellement pas les variations. Selon les divers milieux, les divers tempéraments nationaux, le protestantisme diffère par des nuances importantes. L'Allemand met l'accent sur la vie intérieure tout en acceptant la discipline de l'ordre extérieur; l'Anglais insiste sur la prédominance du point de vue moral, sur le rite chargé de vertu religieuse; l'Américain sur les devoirs sociaux du fidèle; le Français sur la force constructive d'une pensée religieuse libre....

Selon les temps, de même, la pensée protestante évolue. Nous la trouvons plus affirmative du dogme et de la responsabilité individuelle au xvi<sup>e</sup> siècle, à la fois plus rationnelle et plus émotionnelle au xviii<sup>e</sup>, plus pénétrée d'esprit scientifique en même temps que de restauration religieuse au xix<sup>e</sup>, plus attirée vers les réalisations sociales, l'organisation et le retour à certaines traditions rituelles quand vient le xx<sup>e</sup>. Mais le courant de fond demeure toujours le même.

Il semble cependant que notre époque aille, par quelques-uns de ses traits fondamentaux, à l'encontre des principes qui ont provoqué et soutenu la Réforme. Le prestige matérialiste de la technique détourne l'homme moderne des préoccupations de l'âme, l'âge de la machine ayant créé une sorte de mysticisme du rendement, au nom duquel il semble désormais qu'on puisse tout demander à l'humanité. Le principe de l'autorité en bénéficie, que ce soit sous la forme romaine ou sous la forme des idéologies totalitaires, mais le libéralisme protestant se défend à contre-mariée, dans un monde où la rationalisation mécanique est génératrice d'automatisme et le machiavélisme politique d'esclavage humain.

Luttant sur ce front de défense de l'humanisme, le protestantisme s'y retrouve à côté de l'Église catholique, ainsi que de l'idéologie démocratique occidentale dans ce que celle-ci a de meilleur. Les Églises protestantes se sont faites les apôtres de la nécessité d'œcuménisme se dégageant logiquement de cette situation. Mais, Rome s'étant abstenue et la collaboration orthodoxe étant restée limitée, le mouvement, dans sa forme actuelle, demeure presque exclusivement protestant. Au cours de plusieurs conférences, l'œcuménisme a entrepris de déterminer et de proclamer ce que les diverses Églises chrétiennes ont de commun : en 1925, la Conférence de Stockholm (*Life and work*) s'est consacrée à la pratique sociale, en tant que déterminée par la foi; la Conférence de Lausanne (*Faith and order*), en 1927, a concentré ses débats sur le dogme et sur le rite; en 1948 enfin, la Conférence d'Amsterdam a abouti à la constitution d'un conseil œcuménique; un secrétariat permanent a été institué à Genève. Dans ces discussions, il a été relativement facile de se mettre d'accord sur l'idéal social chrétien, mais plus difficile d'aboutir à une conception commune du rite ou du dogme. Certains redoutent que trop d'organisation ne contredise l'esprit au fond congrégationaliste de la Réforme et qu'une nouvelle orthodoxie ne naisse du désir d'inscrire le dogme dans une déclaration officielle. Le mouvement correspond néanmoins, dans l'histoire du protestantisme, et même du christianisme en général, à un événement de première importance, reflétant les aspirations, peut-être les nécessités d'une époque.