

# Le piétisme ses origines et ses précurseurs : d'après Albrecht Ritschl. Partie 2

Autor(en): **V.R. / Ritschl, Albrecht**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **14 (1881)**

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379281>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# LE PIÉTISME

## SES ORIGINES ET SES PRÉCURSEURS

D'APRÈS

ALBRECHT RITSCHL <sup>1</sup>

---

SECONDE PARTIE

---

Le piétisme n'a pas régénéré le protestantisme ; il en constitue bien plutôt une altération, et cela par le fait de l'intrusion dans le christianisme évangélique d'éléments empruntés à la piété catholique. Au lieu de consommer la réformation du XVI<sup>e</sup> siècle, comme il en avait à l'origine la prétention, il a été un agent dissolvant pour le calvinisme, au sein duquel il a pris naissance.

Tel est, on s'en souvient, le résultat de l'étude que M. Ritschl a consacrée au piétisme dans l'Eglise réformée, et dont nous avons rendu un compte sommaire dans un précédent article. Il nous reste à compléter ce travail en faisant connaître les vues historiques fort originales qui sont à la base de l'œuvre de M. Ritschl. Elles se trouvent exposées dans les *Prolégomènes* de son livre, et il y revient à plus d'une reprise dans le cours même de l'histoire du piétisme réformé.

### I

Un précédent historien de l'Eglise réformée, Max Goebel, avait été amené par l'étude des mouvements religieux dans les

<sup>1</sup> Voir *Revue de théologie et de philosophie*, de septembre 1880.

Eglises rhénanes à formuler cette thèse : que le *piétisme*, dans toutes ses variétés, n'est qu'une forme adoucie ou affaiblie de la *même* direction des esprits qui, au XVI<sup>e</sup> siècle, était apparue sous le nom d'*anabaptisme* <sup>1</sup>. M. Ritschl arrive à une conclusion toute semblable. Mais, s'il est d'accord avec Gœbel sur ce point-là, il diffère totalement de lui dans le jugement à porter sur l'anabaptisme, et cette divergence de vues réagit naturellement sur la manière dont les deux auteurs apprécient la nature et la valeur du mouvement piétiste.

Selon Gœbel, qui en cela partageait une opinion assez répandue, l'anabaptisme serait le *fil*s de la Réformation de Luther et de Zwingle. Bien que renié par Luther dès 1522, par Zwingle depuis 1524, il n'en serait pas moins *le représentant le plus complet, le plus décidé, le plus conséquent* de leurs principes, des principes mêmes de la Réformation. En réalité, dit M. Ritschl, la ressemblance entre anabaptistes et réformateurs n'existe qu'à la surface, leur parenté n'est qu'apparente. Quel que soit le groupe anabaptiste qu'on ait en vue, qu'on envisage les prophètes de Zwickau avec leur appel à l'inspiration individuelle, ou qu'on se tourne du côté des anabaptistes de Zurich avec leur littéralisme biblique, toujours on verra s'évanouir, à un examen un peu approfondi, le semblant d'analogie qui existait entre eux et les pères de la Réforme.

Prenez, par exemple, le biblicisme d'un Conrad Grébel, et comparez-le à celui de Zwingle. Vous verrez que la ressemblance se réduit à bien peu de chose. Zwingle, la Bible à la main, représente l'Évangile de la grâce de Dieu et la loi morale, tandis que Grébel, au nom de la même autorité, prêche le retour à un type d'organisation sociale et morale de la communauté chrétienne qui appartient à un lointain passé historique. Et si Grébel, qui était un homme cultivé, s'en est tenu au principe général, il suffit, pour se rendre compte de la portée de son principe, de jeter un coup d'œil sur l'application qu'il a reçue parmi les adhérents illettrés du parti. Voici les « baptistes apo-

<sup>1</sup> *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche*. 3 vol. Coblenz, 1849, 1852, 1860 ; le 3<sup>e</sup> est posthume, publié par Théodore Link.

stoliques » qui, à l'exemple des apôtres, parcourent le pays comme prédicants, sans bâton ni souliers, sans bourse ni argent ; qui, prenant à la lettre une parole connue du Maître, s'en vont prêcher « du haut des toits, » ou se comportent « comme des enfants ; » qui, enfin, sous prétexte que pour être à Christ il faut laisser femme et enfants, maison et profession, se constituent vagabonds et se font entretenir par les frères. Voici, d'autre part, les « baptistes spirituels séparés, » qui, ne voulant plus rien avoir de commun avec le monde, établissent des règles minutieuses sur l'étoffe et la coupe des vêtements, sur le manger, le boire et le dormir ; crient *malheur !* au nom de l'Évangile, à qui se permet de rire ; fuient les noces, les fêtes, le chant et la musique ; rejettent toute société ou corporation où l'on est appelé à se rencontrer avec différentes sortes d'hommes, et condamnent le port des armes. Et ces singularités, qui n'ont de pareil, dans l'histoire de l'Église, que les monomanies des vieux-croyants russes, ne seraient autre chose qu'un progrès plus radical, mais parfaitement conséquent, dans la voie ouverte par Zwingle ! Non, ce que Zwingle a de commun avec ces gens-là, c'est uniquement le principe « formel » de l'autorité de la Parole de Dieu ; principe, quoi qu'en dise la légende théologique, qui n'est rien moins qu'un principe spécial et caractéristique de la réformation protestante. Pour le fond des choses, pour l'esprit qui les anime, pour le but qu'elles poursuivent en alléguant l'Écriture, les deux tendances, celle de Zwingle et celle des anabaptistes, non seulement ne sont pas apparentées, mais sont diamétralement opposées l'une à l'autre.

Passons à l'autre groupe, celui des anabaptistes saxons. On s'est imaginé que les révélations du Saint-Esprit dont ils se prévalaient, représentaient, à un degré supérieur, cette assurance personnelle du salut que la foi doit puiser dans la justification par Christ. La vérité est que ces phénomènes pathologiques, où les impulsions les plus arbitraires et parfois les instincts les plus criminels étaient pris pour des ordres divins, sont tout ce qu'il y a de plus contraire soit à l'humilité et à la patience, soit à la fidélité aux devoirs résultant de la vocation terrestre, par

lesquelles doit se traduire, selon les réformateurs, l'assurance du salut. Pour ce qui est du thème ordinaire de la prédication extatique des anabaptistes, savoir le prochain retour de Christ pour juger le monde et pour fonder son règne, on pourrait dire qu'il a du rapport avec l'attente de la fin du monde qui accompagnait dans leur œuvre soit Luther, soit ses amis. Cependant ces derniers n'ont jamais fait valoir ce point-là comme un article essentiel de leur Evangile. Bien moins encore en ont-ils fait, à la manière des anabaptistes, l'objet capital de leur prédication et le motif dominant de leurs appels à la repentance.

On a prétendu, enfin, trouver une preuve de la parenté étroite qui est censée exister entre l'anabaptisme et la réforme de Luther, dans la place accordée par l'un et par l'autre à la théologie mystique. Luther, cela est certain, a donné pendant quelque temps dans le mysticisme. Mais ce n'est pas en suivant ce chemin-là qu'il est devenu le réformateur qu'on sait. Au contraire, les traces de théologie mystique disparaissent de ses écrits au fur et à mesure que ses vues réformatrices se sont épurées et ont acquis plus de clarté. La conception de la vie chrétienne que Luther a développée dans son livre *de libertate christiana* est directement opposée au point de vue mystique. Le mystique authentique prêche la fuite hors du monde et la négation du monde, et attache infiniment moins de prix à l'activité morale, à l'apprentissage de la vertu, qu'à l'union extatique avec Dieu. Luther, au contraire, enseigne que la religion chrétienne mène à la victoire et à la domination spirituelle du monde, et le culte qui consiste en une conduite *morale* dans les relations avec les autres hommes n'a pas, pour lui, moins de valeur que les actes et sentiments *religieux* par lesquels s'affirme l'état de réconciliation de l'homme avec Dieu. Ce qui domine chez Luther, dans sa manière d'apprécier la vie humaine, c'est l'antithèse du péché, dont nous sommes responsables, et de la grâce de Dieu en Christ, tandis que chez les mystiques tout est ramené à l'antithèse de l'être créé et de la vie divine générale. Dans les cercles anabaptistes, la théologie mystique d'un Carlstadt ou d'un Denck a pu se sentir chez elle ; elle a pu se

combiner avec leur tendance à restaurer le prétendu christianisme apostolique. Mais entre elle et la théologie de Luther il n'y a pas d'affinité. Surtout, il est impossible de voir dans la première le complément logique de la seconde. L'ordre du salut, tel que Luther l'a compris, est d'une valeur incomparablement supérieure à celle de la méthode de haut vol, mais stérile, qui est propre aux mystiques.

Sur tous ces points : sainteté ascétique fondée sur un biblicisme formaliste, proclamation enthousiaste du prochain retour de Christ pour établir sur la terre son règne de mille ans, penchant pour la dévotion et la théologie mystiques, l'anabaptisme se montre animé d'un esprit foncièrement différent de celui d'un Luther et d'un Zwingli. Il n'y a pas là une simple différence de degré ; la différence est qualitative et générique. Attirés au premier moment par la parole réformatrice des apôtres de Wittemberg et de Zurich, les anabaptistes ne tardèrent pas à entrer en conflit avec eux quand ils se furent aperçus que la réforme réclamée et poursuivie par ces hommes n'était pas celle qu'ils avaient eux-mêmes rêvée, que leurs aspirations et leurs tendances n'étaient pas les mêmes, et que, s'ils n'étaient pas d'accord sur l'idéal à atteindre, ils l'étaient moins encore, si possible, sur les moyens à mettre en œuvre pour le réaliser.

Bien loin d'être les radicaux du protestantisme, c'est à peine si les anabaptistes avaient rompu avec leur passé *catholique*. En principe, ils sont même restés *en deçà* de la ligne qui sépare le moyen âge catholique de l'ère de la Réforme. C'est à l'histoire du *moyen âge* qu'il faut remonter si on veut leur trouver des analogues et découvrir leurs vraies origines. Nos réformateurs ne s'y sont pas trompés, et l'on devrait y regarder à deux fois avant de formuler un jugement opposé au leur. A leurs yeux, l'anabaptisme n'est guère autre chose qu'une *moinerie* d'un nouveau genre. Cela ressort entre autres avec évidence de l'ouvrage que Bullinger leur a consacré<sup>1</sup>. Les anabaptistes blâment la doctrine évangélique de la satisfaction opérée par Christ et de la justification par la foi et non par les œuvres. Ils blâment la doctrine d'après laquelle il serait im-

<sup>1</sup> *Der Wiedertäufer Ursprung, Fürgang, Sekten, Wesen.* Zürich 1560.

possible à l'homme d'accomplir la loi, alors que l'Écriture tout entière prescrit l'observation de cette même loi. Du devoir chrétien de la charité ils tirent la conclusion que le chrétien n'a pas le droit de rien posséder en propre. Vis-à-vis de l'État ils observent une indifférence qui va jusqu'à l'antipathie, niant que le chrétien ait besoin des institutions de l'État, dédaignant de recourir à sa protection, s'interdisant de remplir des fonctions publiques, de porter les armes, de prêter serment. Tous ces principes reposent sur une conception essentiellement catholique de la vie chrétienne et de l'Église. Le seul principe nouveau qui les distingue est celui concernant le baptême. La chose essentielle, à leur point de vue, étant « l'amendement visible » de la vie, l'ascétisme actif, tel qu'il se pratique dans leurs communautés, ils n'admettent pas qu'on puisse appartenir à la communion des saints d'une manière qui ne serait d'abord que passive, comme le font les Églises papiste et évangélique en administrant le baptême aux enfants. Ainsi, la seule forme correcte de l'admission à la vraie Église de Christ consistera, selon eux, dans le baptême des adultes, ou dans la rebaptisation pour ceux qui ont reçu le baptême dans leur enfance. Mais cette nouveauté elle-même n'est en dernière analyse qu'une conséquence de tout cet ensemble de théories dont les éléments préexistaient, plus ou moins développés, dans le catholicisme du moyen âge.

## II

Est-il possible de déterminer plus exactement, dans le vaste champ du catholicisme, le domaine particulier où l'anabaptisme a ses racines? Pour M. Ritschl le doute, à cet égard, n'est pas possible. La réforme anabaptiste, cette réforme soi-disant plus foncière, plus complète, plus conséquente que ne le fut celle de Luther et de Zwingle, n'est guère autre chose qu'une *réforme renouvelée de celle de saint François d'Assise*. Il n'est rien dans les principes fondamentaux et directeurs de l'anabaptisme qui ne s'explique de la façon la plus naturelle par l'influence des ordres mendiants, en particulier des fran-

ciscains, sur les classes inférieures de la société, notamment dans les villes. Il est vraiment étonnant, dit M. Ritschl, qu'aucun historien de l'Eglise n'ait reconnu jusqu'ici le rapport génétique qui existe entre ces deux tentatives de réformation.

On parle souvent, il est vrai, de « réformateurs d'avant la Réforme. » Mais les historiens protestants qui se sont occupés de l'Eglise du moyen âge ont eu très généralement le tort de prendre le mot de *Réforme* dans un sens trop étroit, et de faire d'une *opposition* plus ou moins prononcée *aux représentants officiels de l'Eglise établie* le critère par excellence d'un mouvement « réformateur <sup>1</sup>. » C'est à ce titre que les Albigeois, par exemple, secte dualiste et ascétique, ont passé longtemps pour être des « précurseurs de la Réforme, » simplement parce qu'ils faisaient opposition à la hiérarchie romaine. On n'étudie, semble-t-il, le moyen âge catholique que pour le faire servir de marchepied à la réformation de Luther. L'équité historique exigerait qu'on l'étudiât en lui-même, en tenant compte des tendances qui lui sont propres et qui avaient leur raison d'être dans les circonstances données. En particulier, on ne songe pas à se demander s'il ne peut pas y avoir, s'il n'y a pas eu des « réformations » entreprises par les autorités ecclésiastiques elles-mêmes, ou d'intelligence et de concert avec elles. Cette manière étroite et exclusive de comprendre l'idée de « réforme » réagit jusque sur l'histoire de la Réformation par excellence et empêche de lui rendre pleine justice.

Il y a eu au moyen âge de véritables réformations, qui ne se caractérisaient pas par l'opposition à l'Eglise constituée. Il y en a eu principalement deux, celle de Grégoire VII et celle de François d'Assise <sup>2</sup>. Elles se rattachent l'une et l'autre à cette réforme du monachisme qui se poursuit, sous diverses formes et à tous les degrés, à travers l'histoire de l'Eglise occidentale du moyen âge. D'après la conception catholique du christia-

<sup>1</sup> On peut citer comme type du genre l'ouvrage de Ullmann, *Die Reformatoren vor der Reformation*.

<sup>2</sup> M. Lechler les a reconnues comme telles dans le premier volume de son ouvrage sur *Jean de Wiclif*, mais il n'a pas su en apprécier l'importance et la valeur.



nisme, la vie monacale passe pour la vie chrétienne dans sa perfection. Partant de ce point de vue, on entendait avant tout par « réformation » *une plus grande rigueur dans le renoncement au monde*. On prenait pour mot d'ordre ce texte classique de l'épître aux Romains : *Nolite conformari huic seculo, sed reformamini in novitate sensus vestri*. (Rom. XII, 2, d'après la Vulgate.) Réformer le monachisme, en éloigner la mondanité toujours prête à l'envahir, c'était, pour le moyen âge, réformer la chrétienté elle-même. Dans ce sens, l'histoire de l'Eglise d'Occident pendant le moyen âge forme une chaîne presque ininterrompue d'efforts tendant à réformer l'Eglise. Mais au milieu de toutes ces tentatives, les deux réformes dont nous venons de parler occupent sans contredit le premier rang.

La règle de saint Benoît avait été aggravée à Cluny par le précepte du *silence*. Cette réforme cluniste du *monachisme* entraîna à sa suite, de par la volonté du cluniste Grégoire VII, la réforme monacale du *clergé séculier*, à savoir l'introduction du *célibat* obligatoire. Or une Eglise représentée par un clergé ainsi « réformé » ne pouvait supporter d'être dépendante de l'empire du « monde. » De là la guerre déclarée à l'*investiture laïque*. Affranchir l'Eglise de toute ingérence de l'Etat, ce n'était, en définitive, qu'une manière d'appliquer à la grande société religieuse le principe de « réforme, » c'est-à-dire de séparation d'avec le monde, qui était de règle pour le « chrétien » au vrai sens du mot, c'est-à-dire pour le moine. Que les efforts de Grégoire VII aient abouti au résultat contraire, qu'ils n'aient servi qu'à mondaniser encore davantage l'Eglise, cela n'est pas douteux. L'intention qui les a dictés n'en est pas moins évidente, et Grégoire VII n'en a pas moins été un puissant « réformateur. »

Au moment où le système grégorien déployait ses dernières conséquences, se leva un nouveau réformateur dont l'œuvre devait à son tour faire époque dans l'histoire de l'Eglise d'Occident. En tant que fondateur d'un nouvel ordre, il semble que François d'Assise n'ait fait que suivre les traces de ses devanciers. Et s'il a cherché à détacher du monde les frères de son ordre par le moyen énergique de l'*absolue pauvreté*, on pour-

rait être tenté de ne voir là, entre lui et les autres, qu'une simple différence de degré. Cependant on découvre dans sa création un élément nouveau. Il est impossible, en effet, de méconnaître qu'il ne visait à rien de moins qu'à revenir, sous cette forme, à ce qu'il envisageait comme le christianisme authentique, à la *religion de Jésus*, si l'on peut ainsi dire. Son ambition était de pousser l'abnégation monacale au point de la rendre *exactement conforme aux préceptes donnés par Jésus à ses premiers disciples* et au modèle qu'il a laissé dans sa personne. Dès l'entrée il en appelle expressément, dans sa règle, à Math. XIX, 21 ; XVI, 24 ; Luc XIV, 26 ; Math. XIX, 29. A cela s'ajoute l'obligation imposée aux frères de *prêcher devant le peuple*, dans le but de faire pénétrer les principes chrétiens du renoncement à soi et au monde au milieu des classes jusqu'alors si négligées par l'Eglise. C'était reprendre sous une autre forme, et avec l'autorisation du pouvoir ecclésiastique, l'œuvre entreprise une génération auparavant par Pierre Waldo. Or quels pouvaient bien être le sens et le but de cette prédication de la *pénitence* ou, en d'autres termes, de cette recommandation de la vie ascétique à des *laïques*, sinon de tenter un effort pour réduire le plus possible la distance qui séparait la perfection chrétienne du monachisme du christianisme purement passif des laïques ? L'idéal poursuivi par François d'Assise était d'amener par ce moyen la « réformation » de l'Eglise, c'est-à-dire *le rétablissement du christianisme primitif*. C'est bien ainsi que l'ont compris ses contemporains. Et il a apporté à cette œuvre une profondeur de sentiment chrétien, une intensité d'amour pour ses semblables, auxquelles n'a atteint aucun de ceux qu'on décore du titre de réformateurs de l'Eglise.

Afin de faire pénétrer le genre de vie « évangelique, » c'est-à-dire ascétique, dans la société civile, saint François imagina de fonder, à côté de l'ordre des frères mineurs et de celui des clarisses, le *tiers ordre « de pœnitentia. »* C'étaient des congrégations de laïques qui, sans quitter la position qu'ils occupent dans le « siècle, » se soumettent à une règle semi-monastique et s'engagent à ne quitter le tiers ordre que pour

embrasser la vie régulière proprement dite. Les femmes ne sont admises dans la congrégation qu'avec l'autorisation de leurs maris. Aussitôt après son entrée dans la confrérie, le *tertiaire* doit faire son testament, afin de se débarrasser du souci de ses biens. Défense absolue de prendre part à des festins, à la danse, surtout aux spectacles, et même d'y contribuer indirectement. Le serment n'est admis qu'en certains cas déterminés, et, dans la vie ordinaire, le jurement est interdit. Le port des armes n'est permis que s'il s'agit de défendre l'Eglise et la patrie. Les vêtements doivent être d'un drap ordinaire qui ne soit ni blanc ni noir. En outre, les sociétaires sont tenus de fréquenter assidûment le culte, d'observer les heures canoniques, d'aller souvent à confesse, de communier régulièrement, de jeûner quatre fois la semaine, de visiter les confrères malades, d'assister à l'enterrement des sociétaires décédés, de se soumettre enfin à la visite régulière de leurs supérieurs. L'institution de ces confréries a été le résultat le plus direct, le plus palpable de l'œuvre réformatrice de François d'Assise parmi le peuple de l'Eglise. Il y avait progrès sur les réformateurs de la première moitié du moyen âge en ce que la réforme ne s'est pas bornée au monachisme seul. D'autre part, l'imperfection de cette réformation franciscaine ressort suffisamment du fait qu'elle n'a abouti en définitive qu'à la fondation d'un *ordre* d'une espèce particulière. L'exemple des franciscains à cet égard fut suivi par d'autres ordres, à commencer par celui des dominicains. Et de même la tendance à en revenir au christianisme primitif, à la vie apostolique, à l'Eglise telle qu'elle devait avoir été avant son alliance ou sa confusion avec le monde, cette tendance se généralise de plus en plus dans la seconde moitié du moyen âge. Elle caractérise les Vaudois romans et les Frères de Bohême non moins que la congrégation augustine de Windesheim et les Frères et sœurs de la vie commune dans les Pays-Bas.

La réformation franciscaine, cela est évident, repose tout entière sur la conception *catholique* de la vie chrétienne et elle entend se mettre au service de l'Eglise établie. Néanmoins elle renfermait un principe qui devait amener des collisions

entre elle et le système papal. Ce principe était celui de l'absolute pauvreté, que François d'Assise avait introduit dans la règle de son ordre. Les représentants de la papauté ne le voyaient pas de bon œil, et pour cause. N'y avait-il pas dans cette renonciation à toute propriété un reproche tacite à l'adresse de leur système de gouvernement ? Ne devaient-ils pas craindre qu'on n'en vint un beau jour à contester aussi à l'Eglise le droit de posséder des biens de ce monde ? Et, en effet, des voix importunes ne tardèrent pas à s'élever du sein de cet ordre. Bientôt on vit se produire ce fait curieux qu'une réforme aussi catholique dans son essence que l'était celle des franciscains tournait, du moins dans une partie de ses adhérents, à l'opposition. C'étaient les *spirituels* qui, tirant la conséquence logique du principe réformateur de leur maître, adjugeaient sans hésiter à l'Antechrist la papauté et l'Eglise qui refusaient d'en revenir au mode de vivre apostolique et prétendaient étouffer le christianisme « spirituel, » qui n'était autre, disaient-ils, que l'Evangile de Christ. Il est vrai que les spirituels s'en remettaient à l'avenir et à « l'Evangile éternel de l'Esprit » du soin de réformer l'Eglise du haut en bas ; ce qui prouve, semble-t-il, qu'ils avaient eux-mêmes le sentiment de l'insuffisance de leurs moyens de réforme ascétique pour ramener l'Eglise à sa perfection première. L'Eglise, on le sait, parvint à dompter cette opposition à l'aide du feu, et plus tard, au XV<sup>e</sup> siècle, elle réduisit les spirituels au silence en les reconnaissant, au concile de Constance, sous le nom de *frères de l'observance régulière*. Mais il n'est guère croyable que cela ait suffi pour les guérir, eux et leurs partisans du tiers ordre, de leur antipathie profonde pour la papauté mondanisée. Le feu aura continué à couver sous la cendre.

Ce que nous venons de dire peut suffire pour montrer l'étroite parenté qui existe entre les tendances de l'anabaptisme et les principes de la réformation de François d'Assise. Mais le rapport que l'on constate entre eux n'est pas un simple rapport d'*analogie*. Tout porte à croire qu'il y avait là un rapport de *filiation directe*.

A peu d'exceptions près, les anabaptistes appartenaient aux

classes inférieures de la société. La plupart étaient de petits artisans. Or c'était précisément ces couches sociales qui depuis trois siècles formaient le champ d'activité des ordres mendiants établis dans les villes. De ces ordres, le plus populaire était celui des franciscains. Il est vrai qu'au XV<sup>e</sup> siècle les ordres mendiants s'étaient relâchés de leur rigorisme, et qu'en divers lieux le pouvoir séculier dut intervenir pour faire cesser des désordres plus ou moins criants. Mais leur influence sur le peuple n'en avait pas été amoindrie. Ils lui imposaient par la sainteté ostensible de leur vie, et, grâce à la prédication, qui les obligeait à s'occuper de l'Écriture sainte, ils l'emportaient toujours en crédit sur le clergé séculier, qui manquait de culture et vivait généralement dans la débauche. Lors donc qu'on cherche à se représenter quelle pouvait être la conception du christianisme qui dominait, vers la fin du moyen âge, dans la petite bourgeoisie des villes, on ne peut guère songer à autre chose qu'aux principes des franciscains. Et si dans ces cercles-là on attendait une *réformation* de l'Église, cette réformation également ne peut avoir été comprise que dans le sens *franciscain*, c'est-à-dire dans le sens d'un retour aux mœurs plus austères, au genre de vie plus détaché du présent siècle, de l'âge apostolique. Or il se trouve qu'entre les mœurs et les tendances des anabaptistes, d'une part, et les règles de saint François, soit la plus ancienne d'entre elles, soit celle du tiers ordre, de l'autre, il existe la plus frappante ressemblance, si bien qu'on dirait les premières calquées sur les secondes.

L'équipage dans lequel les « baptistes apostoliques » s'en allaient prêchant de lieu en lieu, d'après Marc VI, 7-9, correspond exactement à la première règle de saint François, art. XIV : *quomodo fratres debeant ire per mundum*. Bullinger dit même en tout autant de termes que, parmi ceux de ces baptistes qui renonçaient à toute propriété privée, il y avait « de nouveaux déchaux, semblables aux moines franciscains, » qui regardaient comme un péché de manier de l'argent, tandis que d'autres ne dédaignaient pas de s'en occuper, en tant que cet argent était la part qui leur revenait du bien commun.

Le rejet de toute compétence de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise se fonde chez les anabaptistes sur le principe que les chrétiens sont faits pour souffrir et que, dès lors, ils n'ont que faire de la protection de l'Etat. Ceci est en rapport direct avec le précepte de saint François qui veut que ses frères se conforment strictement dans le monde à Math. V, 39-42 : « Moi je vous dis de ne point résister au méchant, etc. » Les membres du tiers ordre de saint François devaient porter des vêtements gris d'une coupe déterminée très semblables au froc des moines, et s'abstenir des divertissements mondains. Or les « baptistes spirituels, » pour n'être pas « conformes au siècle, » observaient certaines règles touchant les vêtements, « exactement, dit Bullinger, comme s'ils eussent été un nouvel ordre monastique, » et ils blâmaient pareillement toutes les manifestations de la joie ou de l'hilarité. La règle prescrite aux *tertiaires* de ne prêter serment et de ne porter des armes que dans certains cas spécifiés fut poussée par les anabaptistes jusqu'à la défense absolue de se prêter ni à l'un ni à l'autre. Mais lorsque leur refus à ces deux égards risqua de devenir pour eux une question d'être ou de n'être pas, un de leurs chefs les plus influents, Melchior Hofmann, reconnut qu'ils avaient des obligations envers l'Etat sur ces points-là : en fait c'était se retirer précisément dans la position qui était assignée aux membres du tiers ordre par la règle de leur congrégation.

En présence de pareils indices, on est autorisé à conclure que les anabaptistes étaient, au point de départ, des personnes saturées d'idées franciscaines, qui, en fait de réformation du christianisme, poursuivaient essentiellement le même idéal que le grand réformateur du XIII<sup>e</sup> siècle. Quand Luther et Zwingle se levèrent, prêchant l'Évangile et proclamant la nécessité de réformer l'Eglise au nom et selon la règle de la Parole de Dieu, ces hommes-là crurent reconnaître en eux les organes destinés à réaliser *leur* idéal. Voilà pourquoi, au premier abord, ils firent cause commune avec eux. Mais l'illusion ne fut pas longue. Au bout de peu d'années, convaincus que la prédication des docteurs de Wittemberg et de Zurich ne tendait à rien moins qu'à favoriser une sainteté ascétique, réglementaire, cérémo-

nielle, que l'autorité de l'Écriture avait pour eux une signification et une portée toutes différentes, ils se détournèrent d'eux et suivirent leur propre chemin. La réforme anabaptiste du XVI<sup>e</sup> siècle a donc bien reçu de l'exemple de Luther et de Zwingle sa première impulsion. Mais les luthériens pouvaient dire de ces hommes : « Ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres. »

Après cela, il serait aisé de montrer que l'annonce du retour de Christ, pour établir sur la terre son glorieux règne de mille ans, qui est le sujet ordinaire des prédications de tout un groupe d'anabaptistes, n'est que le renouvellement, sous une forme plus populaire, plus directement adaptée à l'Apocalypse, de l'attente d'un règne de « l'Évangile éternel » prêchée par les franciscains « spirituels. » Pareillement, l'intérêt de beaucoup d'anabaptistes pour la théologie mystique s'explique pleinement par le fait que, grâce à la prédication des moines mendiants, la piété mystique s'était propagée hors des couvents. C'est chose connue que, dans la seconde moitié du moyen âge, la piété contemplative, la dévotion mystique était considérée comme faisant en quelque sorte partie de la vocation monastique. Elle formait comme le complément des trois vertus officielles du monachisme, et par conséquent de la perfection chrétienne. On sait aussi que par l'intermédiaire des tiers ordres et d'autres congrégations analogues, telles que les Amis de Dieu, les Frères et Sœurs de la vie commune, ce genre de dévotion, réputé supérieur, fut répandu le plus possible parmi le peuple. C'était un moyen subsidiaire, à côté de la piété ascétique, de faire pénétrer dans le monde laïque la conception monacale de la religion.

Nous ne suivrons pas M. Ritschl dans l'étude très approfondie et fort intéressante qu'il a consacrée au mysticisme du moyen âge, à ce « rejeton du néoplatonisme au sein de l'Église. » Mais nous tenons à signaler les pages 46-61, où il se livre à une analyse critique des *sermons* de saint Bernard sur le *Cantique des cantiques*. Ce recueil de discours a été d'une importance capitale, en particulier par la direction nouvelle qu'il a imprimée

à l'interprétation allégorique : l'épouse, ce n'est plus l'Eglise, c'est l'âme du fidèle, c'est-à-dire, en première ligne, du moine. C'est à des moines, en effet, que les sermons s'adressent, par conséquent à des auditeurs ou à des lecteurs qui n'ont pas l'occasion de mettre leur foi à l'épreuve au milieu des soucis et des vicissitudes de la vie humaine. Ce sont eux que le saint de Clairvaux appelle à s'élever par une contemplation sentimentale du Sauveur, et spécialement du Sauveur souffrant, jusqu'à l'union mystique de leur âme avec lui et avec Dieu. Mais ce livre, avec le genre de dévotion qu'il représente, a servi de type et de règle à la piété jusqu'à la fin du moyen âge, et son influence s'est étendue bien au delà des limites de cette période et de l'Eglise catholique elle-même. Pour compléter cette étude, il faudrait lire encore, dans le chapitre sur Gerhard Terstegen (pag. 463 et suiv.) les développements relatifs aux deux principales branches du mysticisme : le mysticisme *spéculatif*, qui correspond aux principes du dominicain Thomas d'Aquin, spécialement à sa notion de la béatitude, et le mysticisme pratique ou *quiétiste*, qui fut de préférence celui des franciscains et s'appuie sur la théologie du franciscain Duns Scot. L'un et l'autre font consister la béatitude dans l'obtention et la jouissance de l'union avec Dieu, qui est pour l'homme le bien suprême. Mais, pour le premier, la béatitude est un acte de l'*intellect*, s'élevant jusqu'à la *vision* du divin, et elle est nécessairement accompagnée de *joie*, laquelle est du ressort de la volonté. Pour le second, la béatitude est un acte de la *volonté*, qui aspire à son suprême objet et par l'*amour* arrive au *repos en lui*; l'intellect ne sert qu'à diriger la volonté vers son objet, et la joie qui accompagne l'acte de volonté n'est qu'un état accessoire.

Le mysticisme jouit de la réputation usurpée d'être un proche parent de la réformation luthérienne. A vrai dire, *il n'est qu'une forme plus accentuée de la piété catholique*. Si donc les anabaptistes s'attachaient à des chefs qui prênaient la quiétude en Dieu comme la perfection de la vie chrétienne, s'ils avaient des extases et des visions dans lesquelles ils croyaient recevoir de Dieu des impulsions directes, il est permis d'y voir la preuve



que d'ancienne date déjà ils avaient subi l'influence des traditions mystiques qui des ordres mendiants avaient passé à leurs affiliés laïques.

### III

L'anabaptisme a donc ses racines dans le catholicisme du moyen âge, et plus spécialement dans le champ du catholicisme où s'exerçait depuis trois siècles l'action plus ou moins directe de la réforme franciscaine. Le piétisme, de son côté, — cela ressort de l'histoire que nous en avons retracée d'après M. Ritschl dans notre précédent article, — le piétisme représente au sein du protestantisme une évolution qui tend à le faire entrer dans des voies analogues à celles de l'anabaptisme, et, partant, à le faire rétrograder vers une conception catholique de la piété et de la vie chrétienne.

Mais comment se fait-il que le piétisme ait eu *le calvinisme* pour berceau ? Ce fait n'est pas accidentel et demande à être expliqué. Il trouve son explication dans le caractère particulier de l'œuvre réformatrice de Calvin, dans quelques-uns des traits qui la distinguent de celle de Luther.

Pour bien se rendre compte de la chose, il importe de se mettre au clair sur une question préalable, que voici : En quoi consiste l'originalité de ce que nous appelons par excellence la Réformation ? *Qu'est-ce qui distingue du catholicisme latin le protestantisme ecclésiastique*, c'est-à-dire ce que les Eglises fondées par Luther, par Zwingle et par Calvin ont entre elles de commun ?

Il ne suffit pas, pour caractériser notre Réformation, de dire qu'elle a mis en lumière les fameux *deux principes*, formel et matériel. Le principe *formel*, celui de la souveraine autorité de l'Écriture sainte en matière de foi, de vie et de théologie, n'est pas exclusivement propre à nos réformateurs. Il avait été déjà nettement proclamé par le grand théologien de l'ordre des franciscains, Duns Scot, qui n'était en cela que le représentant de la tendance réformatrice du fondateur de son ordre. La signification de ce fait n'est diminuée en rien par cet autre fait que la théologie des franciscains ne s'en est pas moins très fortement

préoccupée de la tradition de l'Eglise. La théologie évangélique, elle aussi, n'a-t-elle pas, dès l'origine, propagé une foule de traditions ecclésiastiques, sans que cela portât préjudice à la valeur qu'elle attachait en principe à la Parole de Dieu ? Non, ce principe-là n'a acquis pour Luther et ses compagnons d'œuvre une importance spécifique que depuis le moment où le principe dominicain et thomiste de l'assimilation de l'autorité de la tradition à celle de l'Écriture fut érigé à Trente en principe de l'Eglise catholique tout entière.

Mieux que le principe formel, le principe *matériel* de la justification par la foi peut prétendre au rôle qu'on lui assigne d'ordinaire dans l'œuvre de la Réformation. Non point que cette idée n'ait été exprimée avant Luther. Saint Bernard, entre autres, dans un de ses sermons sur le Cantique, a donné à cette doctrine une expression aussi précise que peut le désirer un protestant. Mais il ne le fait qu'occasionnellement et sans la moindre arrière-pensée d'opposition au système catholique. Cependant, quelle que soit l'importance du dogme proclamé par Luther, on ne saurait y voir un *principe* doctrinal. Il n'est qu'une conséquence caractéristique du principe de la grâce divine, et n'acquiert toute sa valeur qu'en *connexion avec une certaine manière de considérer et de régler la vie chrétienne*. Si réellement la Réformation n'avait eu d'autre fondement que les deux « principes, » tels qu'ils sont habituellement formulés, on comprendrait qu'elle eût pu donner naissance à une nouvelle *école théologique*, mais non pas qu'elle eût inauguré une nouvelle phase, et une phase supérieure, dans le développement de la *vie chrétienne*. Comme l'a remarqué Schleiermacher<sup>1</sup>, la formule des deux principes n'a d'autre valeur que de servir, au milieu des divergences qui règnent entre théologiens, à indiquer le *minimum* de ce qu'il faut admettre pour pouvoir prétendre à la qualité de théologien évangélique.

Le protestantisme diffère du catholicisme essentiellement sur trois points : d'abord par son idéal de la *vie chrétienne*, ensuite par l'idée qu'il se fait de l'*Eglise* en tant que communauté reli-

<sup>1</sup> Ueber den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher (1819), dans ses Œuvres de théol. tom. V, pag. 451 et 404.

gieuse, enfin par sa manière d'envisager l'*Etat* et ses rapports avec l'Eglise.

Le monachisme, voilà l'idéal catholique de la vie chrétienne. La perfection consiste avant tout dans les trois vertus de la pauvreté, de la chasteté, de l'obéissance envers ses supérieurs, à quoi il faut ajouter la vie contemplative. Par là on parvient à la destination surnaturelle de l'homme, on s'élève à la vie des anges. La perfection évangélique, au contraire, consiste à « craindre Dieu, à se confier en sa paternelle providence dans toutes les situations de la vie, et à remplir fidèlement les devoirs de sa vocation. » C'est ainsi qu'elle se trouve caractérisée dans la Confession d'Augsbourg<sup>1</sup>. Maintenant on comprend aussi l'importance de la doctrine de la justification par la foi, sa signification *pratique*, qui lui a valu le titre de *primus et principalis articulus*. C'est que la « justification » est la source de cette confiance en la providence de Dieu dans toutes les situations de la vie, qui fait défaut au pécheur non justifié. La preuve de notre réconciliation avec Dieu, c'est que nous sommes réconciliés avec le cours du monde, quel qu'il soit<sup>2</sup>. Mais, il importe de le remarquer, c'est en vivant *dans le monde*, en relation incessante avec ses semblables, au milieu de l'exercice de sa vocation terrestre, que le chrétien doit tendre à cette perfection. Entre la foi en la providence de Dieu, d'une part, et la pratique de la

<sup>1</sup> XXVII, 49, 50. Perfectio christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo expectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem, interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus Dei; non est in cœlibatu aut mendicitate aut veste sordida.

<sup>2</sup> Voy. *Conf. Aug.* XX, 24, 25: Jam qui scit se per Christum habere propitium Deum, is vere novit Deum, scit se ei curæ esse, etc. Comp. Calvin, *Inst. chrest.* III, 2, 16: *En somme, il n'y a nul vrayement fidele, sinon celui qui estant assure de certaine persuasion que Dieu luy est Pere propice et bien veillant attend toutes choses de sa benignité.* C'est le théologien luthérien Jean Gerhard qui, s'inspirant de l'exemple de Thomas d'Aquin, a le premier dénaturé sur ce point la doctrine évangélique, en adoptant la prétendue théologie naturelle et en faisant de la foi en la providence de Dieu, qui est la preuve spécifique de notre réconciliation avec Dieu par Christ, une croyance de provenance « naturelle. » (Ritschl, pag. 86.)

charité envers les hommes dans l'exercice de sa vocation, de l'autre, il existe dans l'idéal protestant une étroite corrélation. La seconde est opposée aux trois vertus monastiques, comme la première fait antithèse à la piété contemplative. D'après le principe de notre Réformation, le christianisme n'est pas fait pour fuir le monde, mais pour le remplir et pour pénétrer toutes les relations terrestres.

Le second point de divergence entre le catholicisme et le protestantisme porte sur la notion de l'Eglise, ou plus exactement sur le rapport qui existe entre l'Eglise en tant que communauté religieuse et l'Eglise comme institution extérieure, comme corps soumis aux formes et aux règles du droit. Le principe catholique c'est que ces deux sociétés coïncident à tous égards, c'est qu'il n'existe aucune fonction religieuse quelconque qui ne rentre dans les cadres de l'organisation et de la juridiction ecclésiastique, c'est que cette organisation extérieure et légale garantit directement l'exercice correct ainsi que le maintien et la transmission de génération en génération de toutes les fonctions religieuses qui se font et doivent se faire dans la communauté. Dans l'un et dans l'autre sens, l'Eglise peut être envisagée tour à tour comme but et comme moyen. Le protestantisme, lui, distingue nettement, en principe, entre ce qu'on peut appeler les fonctions juridiques et les fonctions religieuses de l'Eglise et ne leur attribue pas la même valeur. L'organisation extérieure de l'Eglise, la « police, » par laquelle elle rentre dans la sphère du droit (lequel est, de sa nature, terrestre), n'est qu'un moyen en vue et au service de la commune activité religieuse de ses membres. Celle-ci déborde les cadres de celle-là.

En troisième lieu, le rôle de l'Etat. Au point de vue du catholicisme, l'Etat est le représentant du monde charnel et pécheur, ou, s'il est reconnu comme institué de Dieu, ce n'est qu'avec la réserve expresse qu'il est d'un ordre inférieur et qu'il doit se plier absolument aux exigences du droit ecclésiastique. Aux yeux du protestant, l'Etat, en tant qu'il représente le droit et qu'il règle à ce point de vue les faits et gestes des hommes, est un bien, garanti comme tel par Dieu lui-même. Il est sans doute d'une moindre valeur que la communion religieuse dans la

même foi, mais il lui sert d'appui. En exerçant la discipline du droit, l'Etat rend possible et favorise le libre exercice de l'activité religieuse et morale collective.

Sous tous ces rapports, la Réformation protestante peut prétendre avec raison qu'elle satisfait mieux que le catholicisme à l'esprit de ce mot d'ordre de toute réformation : *Nolite conformari huic seculo, sed reformamini in novitate sensus vestri*. Seulement, — et c'est là un déficit qui s'explique en bonne partie par la défaveur des circonstances au milieu desquelles la Réformation s'est établie, principalement en Allemagne, — elle n'est pas parvenue à se rendre clairement compte à elle-même de toute la portée ni de l'enchaînement de ses propres principes. Au lieu de s'élever à une vue d'ensemble *de la manière protestante d'envisager le monde et la vie*, au lieu de formuler une conception à la fois *complète et pratique* des rapports de l'homme avec Dieu *et avec le monde*, elle n'a donné expression à sa conscience religieuse particulière que dans une *série de dogmes* relatifs à un certain nombre de points controversés. Il en est résulté, d'une part, que ses déclarations de principes pèchent par leur caractère incohérent et fragmentaire (témoin la Confession d'Augsbourg, sans parler des *Loci theologici* de Mélanchthon), d'autre part, que l'élément scolastique et intellectualiste n'a pas tardé à prendre le dessus dans la théologie et dans les Eglises nées de la Réformation.

C'est assez dire que le protestantisme avait ou plutôt qu'il aurait besoin d'une réforme complémentaire. Autrement cette noble plante, à la sève forte et saine et qui, malgré son étiolement et ses difformités, ne laisse pas que de produire des fleurs et des fruits, finirait par dépérir faute d'air et d'espace. Tout le monde aujourd'hui est d'accord là-dessus. Cela ne fait aucun doute pour quiconque est, à quelque degré, ou piétiste ou rationaliste. Mais ceux-là mêmes dont l'idéal est, soi-disant, l'orthodoxie du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle, sont trop pénétrés de piétisme et de rationalisme pour ne pas regretter que la Réformation ait eu à subir si tôt l'étreinte de l'intellectualisme <sup>1</sup>.

Toutefois ne soyons pas injustes envers le passé. Ce rétré-

<sup>1</sup> Voir la note qui fait suite à cet article.

cissement scolastique qu'on s'accorde à blâmer, et qui était le résultat de tout un concours de circonstances assez diverses, a eu sa raison d'être et son utilité. On pourrait le comparer aux cotylédons, à ces premières feuilles d'une plante, dont la présence est indispensable jusqu'au moment où se sont formées les feuilles caractéristiques nécessaires à la vie du végétal. Ces feuilles séminales n'ont pas le type des feuilles essentielles, spécifiques de la plante, — elles ont même, en comparaison de ces dernières, un air rabougri et difforme, mais n'en sont pas moins nécessaires et bienfaisantes pendant la première période de sa vie. Quoi qu'il en soit de cette comparaison, le protestantisme est encore debout, bien qu'il n'ait pas, jusqu'à ce jour, engendré un organisme entièrement conforme à son esprit, et que son étiolement primitif ait été suivi d'autres déformations encore.

Fort heureusement les êtres collectifs animés d'un principe de vie spirituelle sont capables de supporter à cet égard plus que ne font les produits de la nature organique. L'expérience prouve que lorsque une pluralité d'hommes se trouvent placés sous l'action d'un principe nouveau, ils ne se l'assimilent jamais d'emblée dans toute sa pureté et son intégrité. L'assimilation se fait toujours de telle sorte que les principes accoutumés, les normes traditionnelles combinent en quelque manière leur action avec celle du nouveau principe. Les compromis de ce genre peuvent paraître dans la suite singulièrement illogiques, on pourra les déclarer intolérables. Pour les premiers intéressés ils sont non seulement possibles, ils sont ce qu'il y a de plus pratique, parce qu'ils assurent cette continuité de la vie spirituelle dont le grand nombre semble ne pas pouvoir se passer. L'individu possède et conserve sa continuité lors même que, par suite d'un changement de vocation ou d'une conversion, sa vie acquiert, pour ainsi dire, un contenu nouveau et prend une direction diamétralement opposée à celle qu'il était accoutumé de suivre. Les masses, qui ne sont pas spirituellement productives, mais en sont réduites à une réceptivité diversement graduée, ne peuvent être gagnées aux choses nouvelles s'il ne se produit pas, pour commencer,

des *accommodations* aux choses anciennes, ou bien des retours partiels de l'ancien état de choses dans le nouveau, ce qu'on pourrait appeler des *phénomènes régressifs*. La multitude, où domine la simple réceptivité, risquerait fort de se corrompre si la rupture s'opérait dans son existence spirituelle sans transition et, pour ainsi parler, dans toute sa nudité. Il importe seulement que, dans la suite, quand de tels compromis ont fait leur temps et sont sur le point d'être abandonnés, on ne les laisse pas se fixer de nouveau sous prétexte que ce sont des « institutions vénérables. » Chacune des branches du protestantisme présente de semblables phénomènes régressifs. Ceci nous ramène à Calvin et aux *particularités de la Réforme calviniste*, au sein de laquelle le piétisme a pris naissance.

#### IV

Le calvinisme diffère d'abord du luthéranisme au point de vue de la doctrine. Ce n'est pas de cette divergence que nous avons à nous occuper ici. Ce qui nous intéresse, c'est de voir jusqu'à quel point et *en quel sens les notions fondamentales de la Réformation* touchant l'idéal de la vie chrétienne, la société religieuse et le rôle de l'Etat *ont été modifiées par Calvin ou sous son influence*. Il s'agit essentiellement d'un point dont les polémistes du XVI<sup>e</sup> siècle ne paraissent pas avoir saisi la portée, et qui dans notre siècle également n'a pas occupé l'attention des théologiens comme il le mérite. Nous voulons parler de la *discipline*.

En abordant ce sujet, il ne sera pas inutile de remarquer que sous ce rapport les différentes Eglises territoriales ne se groupent pas de la même manière que sous le rapport confessionnel. En effet, au point de vue de la discipline, le calvinisme a en face de lui non seulement tout le luthéranisme, mais une notable fraction des Eglises réformées elles-mêmes. Celles de la Suisse allemande d'abord, qui formaient le domaine particulier de Zwingli, mais avaient fini par adopter officiellement la confession doctrinale du calvinisme, n'ont jamais introduit sa discipline ecclésiastique. Il en a été de même des territoires

allemands qui s'étaient rangés sous son autorité dogmatique, tels que le Palatinat, la Hesse, Anhalt, Brème, etc. Le calvinisme n'a réussi à faire accepter ses principes disciplinaires que dans des pays autres que ceux de langue allemande, à l'exception toutefois de l'Ostfrise et des duchés de Juliers, Clèves et Berg, où ils ont pénétré depuis les Pays-Bas. De sorte que si l'on prend la discipline pour critère ou pour principe de classification, il faut mettre le calvinisme, *pour autant qu'il n'est pas allemand*, en regard du protestantisme *de langue allemande*, comprenant le luthéranisme et le zwinglianisme.

Dans les territoires suisses et allemands, la discipline ecclésiastique, lors de la Réformation, passa dans les mains du gouvernement. Il ne faudrait pas s'imaginer que ce fût là simplement une conséquence du fait que les nouvelles Eglises s'étaient constituées par l'autorité de l'Etat et que ce dernier avait retiré à lui le droit de prononcer et d'appliquer les peines civiles que l'Eglise, dans la pratique disciplinaire du moyen âge, faisait exécuter par le bras séculier. Ce fut autre chose que le résultat de circonstances fortuites et de considérations tout extérieures. Il y avait à la base une théorie arrêtée concernant la compétence de l'Eglise et celle de l'Etat.

Les deux branches du protestantisme sont d'accord sur ce point : qu'une discipline est nécessaire, non seulement en vue de l'ordre social, mais en vue de la gloire de Christ ou, ce qui revient au même, eu égard au caractère particulier de la communauté chrétienne. Or Calvin conclut de là que l'Eglise doit posséder des organes spéciaux chargés de la juridiction spirituelle et compétents pour excommunier les pécheurs manifestes. Bien que formés avec l'appui et le concours du gouvernement civil, les consistoires doivent agir avec une entière indépendance, sans que leurs sentences aient à recevoir la sanction du magistrat ; car le pouvoir disciplinaire vient de Dieu et constitue, selon sa Parole, un attribut inaliénable de l'Eglise.

Tout autre est le point de vue luthérien <sup>1</sup>. Par le fait que la

<sup>1</sup> Voir entre autres les ordonnances ecclésiastiques de Stralsund par Aepinus (1525) et de Schwäbisch-Hall par Brenz (1526) dans Richter, *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, vol. I ; — Eras-



discipline ecclésiastique comme pouvoir judiciaire est tombée en désuétude, l'Eglise n'a point été privée d'un de ses attributs essentiels. La discipline ainsi entendue peut avoir son utilité. Mais elle n'a qu'une valeur relative. A vrai dire, elle n'atteint jamais son but. D'ailleurs l'Eglise, qui représente l'Évangile de la grâce de Dieu et qui est elle-même un organe de cette grâce, ne saurait être en principe un organe du droit pénal. En tout cas, une discipline ecclésiastique ne saurait fonctionner utilement si elle n'a pas pour base une éducation morale de toute la nation, et cette éducation doit être l'œuvre commune de l'Etat et de l'Eglise, du droit et de la grâce, de la législation civile et de la prédication évangélique, de l'instruction populaire et de la cure d'âmes<sup>1</sup>.

La manière de voir de Calvin sur ce point dépend en première ligne de *sa façon de comprendre l'autorité du Nouveau Testament*. Homme de la seconde génération, il est moins indépendant que ne l'avait été Luther vis-à-vis de l'autorité de l'Écriture sainte. Ce ne sont pas seulement les idées *religieuses* du Nouveau Testament qui ont à ses yeux une valeur normative pour tous les temps. Il attribue le même caractère obligatoire et typique à certaines institutions *sociales* des premières communautés chrétiennes. C'est ainsi que l'institution de pasteurs et de docteurs pour gouverner l'Eglise après les apôtres, et cela sans aucune distinction de rang entre eux, est pour Calvin une sainte institution et une loi inviolable ordonnée de Dieu même. Pareillement la discipline, en tant qu'elle implique le droit de châtier par l'excommunication, est un attribut « que le Seigneur a prévu estre nécessaire » à l'Eglise. Le pouvoir disciplinaire lui est divinement garanti dans toute sa plénitude par le fait de la sentence que saint Paul prononce à l'égard de l'incestueux de Corinthe<sup>2</sup>. Le luthérien Brenz, au

mus Sarcerius, de Mansfeld, *Von einer Disciplin*, etc., 1556; — et pour les vues de Luther lui-même son Commentaire sur Joël (éd. Walch, VI, 2404).

<sup>1</sup> Il serait aisé de montrer que tel était aussi le point de vue des pasteurs de Berne lors des démêlés du gouvernement bernois avec les ministres et professeurs calvinistes de Lausanne en 1558 et 1559.

<sup>2</sup> *Instit. chrest.* IV, 12, 4.

contraire, affirme que pareille discipline ne répondait qu'à un besoin momentané de l'Eglise, qu'elle était dictée par les circonstances où se trouvaient placées les premières communautés chrétiennes, qu'elle cesse de rentrer dans les attributions régulières de l'Eglise dès que l'Etat a pris conscience de sa vraie mission, en particulier du but moral de son droit de punir. Nous voyons se manifester ici la différence entre le point de vue luthérien et le point de vue calviniste, non seulement sur la question particulière de la discipline, mais sur l'usage de la Bible dans l'Eglise. Le luthérien était capable, en ce qui concerne l'organisation sociale des premières communautés chrétiennes, d'envisager le Nouveau Testament comme un *document historique*, comme le témoin d'un état de choses qui, dans un autre milieu, dans des conditions historiques différentes, ne peut plus avoir force de loi. Pour Calvin, le précepte d'un apôtre touchant la discipline, de même que l'organisation ecclésiastique primitive telle qu'elle se trouve documentée dans le Nouveau Testament, constituent des *normes invariables*, dont il n'est pas permis de s'écarter et auxquelles on doit ramener l'Eglise.

Qui ne voit que, sur ce point, *dans la mesure où il s'éloigne du luthéranisme, Calvin se rapproche des anabaptistes*? Eux aussi, au témoignage de Bullinger, faisaient un grief aux prédicants luthériens de ce qu'ils ne pratiquaient pas la discipline. Cependant nous n'insistons pas sur ce côté de la question. On pourrait dire, et non sans raison, que « lorsque deux disent la même chose ce n'est pas la même chose. » Il est évident que l'idéal de Calvin en fait de piété et de moralité chrétiennes était bien différent de celui des anabaptistes. Il ne partageait pas plus leurs idées touchant la perfection évangélique qu'il ne pouvait approuver leur façon de comprendre la position du chrétien vis-à-vis de l'Etat. Aussi la discipline ne tend-elle pas, dans son système, au même but que dans le leur. Pour les anabaptistes, elle est le moyen de réaliser la sainteté effective de la vraie Eglise; pour Calvin, elle est un moyen de maintenir l'ordre extérieur de l'Eglise, en vue de la gloire de son Chef et dans l'intérêt de la santé morale de ses membres. Sous ce rap-

port donc les différences l'emportent de beaucoup sur les analogies. Mais il est un point sur lequel l'accord demeure frappant, c'est que des deux parts le Nouveau Testament est conçu *comme un code inspiré*, faisant autorité pour tous les temps, non seulement en matière de foi, mais en matière d'organisation et de gouvernement ecclésiastiques. Il y a là comme un écho de ce principe de la réformation *franciscaine*, qui veut que la société chrétienne soit replacée autant que possible *dans les mêmes conditions que l'Eglise de la première génération*.

Il y a plus. A cette analogie formelle vient s'en ajouter une autre, plus matérielle. Calvin, dans l'intérêt de la discipline, a imprimé à son Eglise un cachet moral par lequel l'idéal protestant de la vie chrétienne se trouve assez sensiblement modifié. Pour bien s'expliquer la chose il faut tenir compte en même temps de la *nationalité* de Calvin et de sa propre *individualité*.

C'est une chose bien digne de remarque que les Français qui ont joué un rôle actif dans la Réformation du XVI<sup>e</sup> siècle ont tous eu la discipline ecclésiastique fort à cœur. Il suffit, parmi les devanciers de Calvin, de rappeler les noms de Guillaume Farel et de l'ex-franciscain François Lambert. L'histoire de ce dernier et de son projet d'ordonnances pour l'Eglise du landgraviat de Hesse est tout particulièrement instructive à cet égard. Sans se préoccuper du caractère du peuple à qui il avait affaire, oubliant ou ignorant que l'esprit germanique tient par-dessus tout à la *liberté* individuelle, il avait cru pouvoir octroyer du jour au lendemain aux Hessois un système complet de discipline ecclésiastique, c'est-à-dire un système qui, plus que tout autre, suppose, pour être applicable, des hommes doués de l'esprit *égalitaire* et ne craignant pas de se laisser discipliner. Aussi son projet n'a-t-il jamais existé que sur le papier. Peut-être, s'il s'était agi d'une Eglise composée de Français, aurait-il mieux réussi. Car l'amour de l'égalité et la disposition à se laisser réglementer sont précisément des traits par lesquels les compatriotes de François Lambert se distinguent en général des Allemands.

Un coup d'œil sur l'histoire de l'Eglise dans ses différentes périodes suffit pour constater que *la sévérité légale et la tendance à discipliner les masses*, que ces hommes, un Lambert, un Farel, un Calvin, ont cherché avec plus ou moins de succès à combiner avec la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, constituent un des traits saillants du rôle que les *Français* ont joué depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours. En effet, c'est dans la Gaule chrétienne que le monachisme ancien, venu d'Egypte, a été accueilli d'abord avec le plus d'empressement. C'est en France que se sont opérées, dans la première moitié du moyen âge, les fondations ou réformes monacales de Cluny, de la Chartreuse, de Cîteaux, de Prémontré; chose d'autant plus significative que les fondateurs de deux de ces ordres étaient Allemands. La France a été dans ce même temps le berceau des croisades. Dans la seconde moitié du moyen âge, quel exemple plus grandiose de cette aptitude à discipliner une foule que celui que nous offre l'université de Paris! A partir du XVI<sup>e</sup> siècle, la même disposition à la discipline ascétique se manifeste soit dans la fondation de l'ordre de la Trappe, soit dans le jansénisme, soit dans le mysticisme quiétiste, sans oublier les créations de saint Vincent de Paul. Enfin, depuis la Révolution et la Restauration, le catholicisme français s'est laissé discipliner, dans une mesure sans cesse croissante, au service de la monarchie papale. Les réformateurs français du XVI<sup>e</sup> siècle, comme représentants d'une sévère discipline ecclésiastique, et par le fait qu'ils ne mettent pas en doute la possibilité de pratiquer cette discipline, montrent qu'ils sont bien de leur race et de leur pays. En dépit de leur dissidence dogmatique, ils rentrent bien dans les rangs du christianisme *français*. On peut même dire qu'ils y remplissent un vide, puisque du côté catholique romain l'esprit français, dans ce siècle-là, n'a rien produit de particulièrement marquant.

En principe, Calvin était parfaitement d'accord avec Luther sur ce que la vie chrétienne doit se déployer et faire ses preuves sur le terrain de la vocation civile et dans l'enceinte de l'Etat. Il n'en est pas moins vrai que, *pour l'amour de la discipline*, il a imprimé au christianisme évangélique qui relève

de lui certains traits qui rappellent *l'ascétisme monastique*. N'éprouvant pas, pour sa *propre* personne, le besoin du délasserement, il n'a su voir dans les formes régulières du délasserement en commun, dans les récréations de la vie sociale et dans les divers genres de luxe qui s'y rattachent, que le côté par lequel ces choses-là peuvent être une occasion de pécher, une tentation. Or la discipline ecclésiastique, précisément en tant qu'ecclésiastique, n'ayant chance de se maintenir qu'à la condition de ne pas s'user par suite d'une application trop fréquente, il importait de supprimer ou du moins d'entraver le plus possible ce qui pouvait donner lieu à l'emploi de ce « remède. » Il fallait surtout prévenir les cas disciplinaires qui pouvaient naître de ces délasserements. De là ces lois sévères, ces restrictions apportées à la liberté et aux agréments de l'existence, ces rigueurs à l'endroit des plaisirs de la sociabilité et des jouissances de l'art. Grâce à la prédominance de l'élément français, résultant de l'admission à la bourgeoisie de nombreux réfugiés, Calvin réussit à introduire dans la communauté dirigée par son génie un mode de vivre assez analogue à ce que devait être celui des membres du *tiers ordre de Saint-François*.

Nous avons vu tout à l'heure que l'usage que faisait Calvin de l'autorité du Nouveau Testament pour fonder la discipline ecclésiastique rappelle le principe franciscain et anabaptiste, d'après lequel la forme primitive et élémentaire de l'Église chrétienne doit servir de règle pour tous les temps. Il résulte de ce qui précède que la concordance sur ce point est encore complétée par la commune aversion pour les récréations « mondaines. » Nous sommes maintenant en mesure de définir plus exactement la différence entre le luthéranisme et le calvinisme en matière de discipline. Le point de vue luthérien (ou protestant allemand) peut se formuler comme suit : « Si l'on veut en venir à exercer une discipline ecclésiastique, il faut commencer par donner au peuple une éducation morale. » Voici au contraire quelle serait la formule calviniste : « *Puisque* la discipline ecclésiastique est nécessaire, il convient de res-

serrer la vie du peuple dans de plus étroites limites, surtout en ce qui concerne les divertissements. »

Ainsi, pour autant que l'idéal du calvinisme quant à la vie chrétienne est anticatholique, il est d'origine *luthérienne* ; mais dans la mesure où il diffère de la conception de Luther, il s'est replié dans la direction de l'idéal *franciscain*. Le problème qui avait déjà préoccupé François d'Assise, et à la solution duquel les anabaptistes travaillaient à leur manière : celui de réaliser une communauté détachée du monde et conforme dans sa constitution et ses mœurs au modèle de la primitive Eglise, Calvin s'est efforcé de le résoudre à son tour, sur la base des principes posés par la réforme protestante, et pour autant que cela pouvait se faire sans rompre avec l'Etat. Par l'inoculation de cet élément ascétique, Calvin, cela n'est pas douteux, a prêté à l'Eglise qui porte son nom une force de résistance qui devait lui rendre de précieux services, et que le luthéranisme n'a pas possédée à ce degré. Il n'en demeure pas moins que ces ordonnances spécifiquement calvinistes constituent au sein du protestantisme une de ces transformations *régressives* dont nous parlions plus haut, un retour partiel aux idées de « réformation » propres au catholicisme du moyen âge. De sorte qu'à y regarder de près le calvinisme est plus rapproché du catholicisme que ne l'est l'Eglise luthérienne, bien qu'à première vue celle-ci semble avoir conservé, dans ses formes de culte et dans certaines institutions, telles que la confession, des restes de catholicisme en plus grand nombre.

Il est un point encore sur lequel le calvinisme se montre favorable à des tendances anabaptistes, et qui mérite par conséquent que nous nous y arrêtions en terminant.

On sait que Calvin n'a pu établir à Genève son régime ecclésiastique que sous l'autorité du pouvoir civil. Aussi a-t-il admis dans le consistoire, chargé d'exercer la juridiction ecclésiastique, un certain nombre de personnages officiels. Mais il voulait que les décisions de ce corps fussent souveraines. Sous ce rapport donc il postulait *l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat*, mais sous ce rapport seulement. Il s'est expressément

défendu des conséquences séparatistes qu'on pouvait être tenté de tirer de l'idéal de sainteté qu'il proposait à son Eglise ainsi que de la police disciplinaire à laquelle il la soumettait. Afin de prévenir ces conséquences, il pose en fait que l'existence de l'Eglise est liée à ces deux conditions seulement, à savoir que la parole de Dieu y soit prêchée et que ses sacrements y soient administrés. Vouloir que l'Eglise soit pure de toute tache est une « tentation » contre laquelle « les bons » doivent lutter, en usant de cette clémence, de cette patience, de cette humilité qui font souvent défaut à la vertu de ceux qui se séparent.

Les raisons que Calvin invoque pour mettre les fidèles en garde contre cette tentation sont fort dignes de remarque. Il en appelle d'abord au fait que saint Paul, s'adressant aux Corinthiens, « les avoue pour Eglise de Dieu et compagnie des saints, » bien que « tout le corps » fût « quasi corrompu. » Et de même les Galates, « lesquels s'estoyent presque revoltez de l'Evangile, » l'apôtre, « un instrument esleu du saint Esprit, » n'en reconnaissait pas moins « entre eux quelque Eglise. » Il rappelle ensuite que l'Eglise est fondée sur la grâce de Dieu, et que « l'office d'un chacun de nous est de ne chercher la remission de nos pechez ailleurs qu'où Dieu l'a mise, » à savoir dans l'Eglise, à qui « ce bénéfice est donné comme en garde, » et qui le « distribue » par le ministère des pasteurs « tant en la prédication de l'Evangile qu'aux sacremens. » Il fait observer enfin qu'on se fait illusion lorsqu'on pense qu'en se séparant de l'Eglise « telle que nous la voyons entre nous, » on ne fait que se retirer de la compagnie des méchants. Par une semblable démarche on s'expose au « grand danger de se retrancher de la communion des saints<sup>1</sup>. »

C'est à l'occasion de l'anabaptisme de son temps que Calvin se livre à ces considérations et qu'il fait entendre ces avertissements. Mais à voir l'insistance qu'il y met, on dirait qu'il a eu le pressentiment que ses vues en matière de police ecclésiastique pourraient bien entraîner dans les voies du séparatisme précisément les plus fidèles d'entre ses disciples, ceux

<sup>1</sup> Voir *Instit. chrest.* IV, 1, 13-27.

qu'il appelle *les bons*, tout en les blâmant d'être « trop grands zélateurs de justice. » Et c'est en effet ce qui n'a pas manqué d'arriver. Les partisans rigoureux et impatients d'une Eglise pure et nette n'ont pas tardé à se considérer comme « les bons, » voire les meilleurs dans l'Eglise réformée. Les raisons que Calvin leur avait d'avance opposées furent pour eux comme nulles et non avenues, parce qu'ils estimaient n'agir qu'en conséquence des principes posés par le maître et de la tâche qu'il avait prescrite à l'Eglise.

Diverses circonstances vinrent favoriser en divers lieux ces tendances à la séparation. En France, l'Eglise réformée dut son indépendance à la résistance opposée par l'Etat à la Réformation elle-même. En Ecosse, ce qui a contribué à faire naître et renaître sans cesse des aspirations dans le même sens, c'est la notion catholique de l'Etat qu'avaient retenue les fondateurs de l'Eglise réformée de ce pays. John Knox, en effet, et George Buchanan partagent avec leur maître John Major de Saint-Andrews la conviction que l'Etat, et par conséquent la monarchie, a, sans préjudice de son institution divine, pour base directe la volonté nationale et que le peuple a le droit de déposer un prince injuste. Cette thèse, qui a pour elle l'autorité de Thomas d'Aquin, trouve son complément et son corrélatif dans cette autre thèse que l'Eglise, dont les organes et les directeurs représentent directement l'autorité divine, est d'un ordre supérieur à celui de l'Etat, qu'elle en est indépendante, même en matière de droit. En conséquence, John Knox implanta dans l'Eglise d'Ecosse la conception que l'autorité divine de sa constitution, de son culte et de sa discipline lui est directement garantie par Christ en tant que chef de l'Eglise.

Ce même idéal ecclésiastique, que l'Eglise écossaise ne professa d'abord qu'en théorie, avait été imposé par les circonstances à Jean Laski, le directeur spirituel de l'Eglise formée à Londres par les réfugiés venus des Pays-Bas et de la France. Leur qualité d'étrangers ne leur permettant pas de compter, pour soutenir leur Eglise, sur le gouvernement civil de leur terre de refuge, Laski plaça leur constitution ecclésiastique « indépendante » sous l'égide de la royauté de Christ. Il la pré-



sentait comme émanée directement du pouvoir *législatif* de Christ, en se fondant sur ce qu'elle était *en harmonie avec les institutions de la primitive Eglise*.

L'indépendantisme, pratiqué d'abord par nécessité dans ces communautés de réfugiés, l'emporta un certain temps, pendant le XVII<sup>e</sup> siècle, sur les formes épiscopale et presbytérienne de l'Eglise en Angleterre. Faisant de nécessité vertu, on ne se borna pas à rejeter la compétence de l'Etat pour s'occuper du temporel de l'Eglise, on en vint à sacrifier l'unité nationale de l'Eglise à l'indépendance réciproque de toutes les églises locales. De cette façon on obtenait une conformité avec l'Eglise des premiers temps qui dépassait de beaucoup les intentions de Calvin. Mais il ressort de là que l'idéal originairement *anticatholique* de Calvin en matière d'*Eglise*, à mesure qu'il est réalisé d'une manière plus conséquente, aboutit à un *indépendantisme* qui nous ramène bien près des congrégations *anabaptistes*. Et ce n'est certainement pas un effet du hasard si l'idéal indépendantiste de la *vie chrétienne* a lui aussi incliné du côté de celui de l'anabaptisme. Les congrégations des indépendants anglais fondaient leurs prétentions essentiellement sur la sainteté ascétique qui paraissait dans leurs membres, sur leur rigoureuse abstention de tous les divertissements mondains. Aussi la plupart en sont venus, sous le nom de *baptistes*, à rejeter le baptême des enfants. En même temps il s'est produit parmi eux, au XVII<sup>e</sup> siècle, des mouvements d'un théocratisme révolutionnaire très analogues à ceux qui avaient agité cent ans auparavant les anabaptistes allemands.

Des phénomènes ecclésiastiques comme ceux dont nous venons de parler n'ont, il est vrai, fait leur apparition que dans une partie limitée du domaine conquis par le calvinisme et ne se sont produits que dans des conditions particulières. Cependant ils n'étaient possibles qu'en application de principes qui distinguent d'une manière générale le calvinisme du luthéranisme et du zwinglianisme, et qui, en somme, concordent avec l'idéal de vie chrétienne que poursuivaient déjà les réformes franciscaine et anabaptiste. Le fait qu'une évolution « régressive » comme celle de l'indépendantisme anglais a pu,

les circonstances aidant, s'accomplir sur le terrain du calvinisme, démontre une fois de plus la *prédisposition naturelle du calvinisme à accueillir ou à reproduire des tendances et des modes de vivre répondant au type de réformation franciscain.*

Le piétisme se rattache à ce type-là. Aussi ne faut-il pas s'étonner s'il a eu pour berceau les conventicules de calvinistes puritains, approuvés et patronnés par le plus grand des théologiens calvinistes du XVII<sup>e</sup> siècle, Gisbert Voet, à Utrecht. Loin de réagir contre les éléments ascétiques introduits dans la piété protestante par le calvinisme, comme il a réagi contre l'institution de la confession dans l'Eglise luthérienne, le piétisme n'a fait que les développer en y mêlant d'autres éléments plus ou moins hétérogènes, tels que le mysticisme et le chiliasme. Et c'est ainsi que, tout en travaillant à *réformer* les Eglises protestantes par son opposition à l'intellectualisme et ses appels à la piété individuelle, il a *déformé* le protestantisme en y greffant des méthodes et des pratiques de provenance catholique.

---

*Note se rapportant à la page 244.*

Voici quelles sont, selon M. Ritschl (pag. 82-93), les principales causes qui ont contribué à faire prédominer l'intellectualisme dans l'Eglise protestante :

1<sup>o</sup> La constitution du *saint-empire romain de nation allemande* étant étroitement liée à *la sainte Eglise universelle*, les Etats protestants, qui tenaient tout autant que les princes catholiques à l'intégrité de l'*empire*, devaient faire tout ce qui était en leur pouvoir pour amener tous les membres de l'empire à partager leur manière évangélique de comprendre la religion et l'*Eglise*. Tant que ce but n'était pas atteint et qu'on pouvait se flatter encore de l'atteindre par le moyen des colloques entre théologiens, il était de l'intérêt des Etats protestants de se considérer, eux et leur Eglise, comme un simple *parti* au sein de l'Eglise de l'empire. Or la différence entre l'ancienne et la nouvelle Eglise étant ainsi ramenée en politique à une différence de *parti*, il s'ensuivait presque infailliblement qu'en théologie elle fût envisagée comme une divergence d'*école*, semblable à celles qui s'étaient produites dans la seconde moitié du moyen âge entre thomistes et nominalistes.

2<sup>o</sup> La Réformation s'est dégagée de l'Eglise du moyen âge à travers une série de *controverses portant sur des points de doctrine détachés*. Et

Luther a été contraint de suivre ses adversaires sur ce terrain de la dispute avant d'être arrivé pour son propre compte à une vue d'ensemble, à une intuition complète et bien ordonnée de son christianisme réformé.

3° Pour légitimer l'Eglise évangélique aux yeux de l'empereur et de la diète de l'empire, pour justifier sa prétention à être la vraie Eglise catholique, Mélanchthon, comme Luther, a cru devoir *attacher un très grand poids aux anciens symboles*, spécialement en ce qui concerne la personne de Christ et la trinité. Or ces dogmes-là, qui pour l'Eglise grecque avaient eu une valeur *pratique*, parce qu'ils représentaient bien sa manière à elle de concevoir le salut, étaient déjà descendus pour l'Eglise latine du moyen âge au rang de formules *scolastiques*. Combien moins étaient-ils faits pour s'adapter à la conscience chrétienne protestante ! Ce n'était plus, pour elle, qu'un dur et difficile *problème de l'école*.

4° Les théologiens du XVI<sup>e</sup> siècle, à commencer par Mélanchthon, semblent n'avoir pas été aptes ou disposés à saisir dans toute son étendue le *but pratique* de la religion, et à comprendre toute l'importance du rôle qui, à côté de Dieu et de l'homme, revient en religion à ce *troisième facteur : le monde*. En fait, ils ne l'ont point méconnu, mais ils n'en ont pas tenu suffisamment compte dans leur théologie. Il en résulte que non seulement leurs doctrines forment un système incomplet, mais qu'elles n'ont pu servir de régulateur à la *vie* chrétienne comme elles auraient dû le faire.

5° Sur ce point-là, Calvin est incontestablement supérieur aux théologiens allemands de son siècle, témoin sa notion de la foi telle qu'il l'expose dans *Instit. chrest.* III, 2, *passim*. Néanmoins il a grandement contribué pour sa part au règne de l'intellectualisme, et cela par sa *polémique contre la foi implicite des catholiques*. « Est-ce là croire, de ne rien entendre, moyennant qu'on sumette son sens à l'Eglise ? Certes, la foy ne gist point en *ignorance*, mais en *cognoissance* : et icelle non seulement de Dieu, mais aussi de sa volonté... C'est *par ceste cognoissance*, et non point en sumettant nostre esprit aux choses incogneues, que nous obtenons entrée au royaume céleste. » (*Ibid*, § 2.) De là l'importance majeure que Calvin attache à ce que tous les membres de son Eglise acquièrent une connaissance complète, exacte et bien ordonnée de la doctrine chrétienne. De là aussi la prépondérance que ne tarde pas à prendre dans l'Eglise réformée la signification *intellectuelle* de la foi, si bien que la persuasion *pratique* touchant le *contenu* de la foi, ce que Calvin appelle « la certaine fiance de la benevolence de Dieu, » passe en quelque sorte à l'état d'appendice, important sans doute, nécessaire même, mais enfin d'appendice.

6° Ce qui achève d'expliquer le triomphe du doctrinarisme dans la théologie protestante, c'est que les hommes de cet âge ignoraient *ce que c'est que le sentiment* et quels en sont l'influence et le rôle dans la vie spirituelle. Non point, certes, que ces hommes n'aient pas senti, que dans

leur vie religieuse ils n'aient pas éprouvé les impressions de plaisir et de déplaisir. Mais ils ne se doutaient pas que l'âme, à côté des fonctions de penser et de vouloir, en exerce une troisième, distincte des deux autres. Même un auteur piétiste du XVII<sup>e</sup> siècle, Lodensteyn, qui met comme peu d'autres le sentiment en jeu, ne connaît encore, en fait d'activités de l'âme, que l'intelligence et la volonté.

V. R.

---