Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

126 | 2019

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2017-2018)

Histoire et sociologie des protestantismes

Patrick Cabanel

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3016>

DOI : 10.4000/asr.3016

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 429-442

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Patrick Cabanel, « Histoire et sociologie des protestantismes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 23 septembre 2019, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3016> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3016>

Tous droits réservés : EPHE

Histoire et sociologie des protestantismes

Patrick CABANEL

Directeur d'études

LE séminaire de l'année 2017-2018 a été consacré à « Protestantisme et politique ». Il s'est ouvert par deux séances dédiées aux « Politique de Luther » et « Politique de Calvin ».

Dans le premier cas, on a abordé évidemment la doctrine des « deux règnes », à partir des travaux de Matthieu Arnold¹ et Marc Lienhard. Plusieurs extraits de traités ont été étudiés, *Des bonnes œuvres* (1520 : à propos du quatrième commandement), *De l'autorité temporelle* (1523) et *Lettre aux Princes de Saxe au sujet de l'esprit séditieux* (1524), lectures complétées par celles de *Exhortation à la paix. À propos des douze articles de la paysannerie souabe* (1525) et de *Les soldats peuvent-ils accéder au salut ?* (1526) : autant de traités dont M. Lienhard et M. Arnold viennent de procurer l'édition dans la Bibliothèque de la Pléiade². De ces textes classiques on a retenu le conseil de désobéissance *passive* opposée au prince qui se comporte en tyran. Luther donne l'exemple d'édits enjoignant de livrer les exemplaires du Nouveau Testament. Que doivent faire les sujets ? Ne pas livrer un seul feuillet, une seule lettre, sous peine de compromettre leur salut : « Car qui le fait livre le Christ aux mains d'Hérode » (*Œuvres*, II, p. 33). Mais Luther, on le sait, interdit toute révolte contre le prince impie. Que peut faire dès lors le sujet confronté à la persécution ? Luther donne à plusieurs reprises un conseil que Calvin allait reprendre, et qui retient spécialement l'attention d'un historien des minorités religieuses, à commencer par les protestants français : l'émigration. Il l'écrit dans *Les soldats peuvent-ils accéder au salut ?* (*ibid.*, p. 275) et surtout dans un magnifique passage de *l'Exhortation à la paix* (« À la paysannerie ») : l'Évangile « est un enseignement public qui se déplace librement sous le ciel, sans être lié à aucun endroit, tout comme l'étoile qui annonça la naissance du Christ aux Mages d'Orient en se mouvant dans l'air. [...] Il n'est pas nécessaire qu'à cause de l'Évangile, tu prennes ou conserves la ville ou l'endroit ; laisse plutôt au seigneur sa ville, et toi, suis l'Évangile. [...] Car l'Évangile n'a nul besoin d'un lieu terrestre ni d'une ville pour y demeurer ; c'est dans le cœur qu'il veut et qu'il doit

1. Notamment « Luther. Les deux règnes », dans N. LEMAÎTRE, M. LIENHARD (dir.), *La théologie. Une anthologie, tome III : Renaissance et Réformes*, Paris 2010, p. 421-433.

2. Luther, *Œuvres*, 2, Paris 2017.

demeurer » (*ibid.*, p. 207). Que si les sujets, à l'inverse, se révoltent et prennent les armes, Luther convie les princes à les massacrer : c'est l'épisode de la guerre des paysans, de Thomas Müntzer et des *Douze articles* (7 mars 1525). Le séminaire a fait le point sur ces événements politico-religieux et militaires et sur les traités que Luther leur a opposés, critiquant notamment le troisième des *Douze articles* (« Il ne doit pas y avoir de serfs, puisque le Christ nous a tous libérés ») : mais pour Luther la liberté est chrétienne et intérieure, elle n'a pas à être politique ou sociale ; le serf peut posséder la liberté chrétienne, mais il reste serf (*ibid.*, p. 209-210). Et le théologien qui s'est vanté d'avoir plus fait par sa parole pour vider les couvents que s'il avait cassé de la pierre et du bois dans ces mêmes couvents (critique de l'iconoclasme ; *ibid.*, p. 157-158), d'appeler au massacre des insurgés, en ces temps étranges où « un prince peut, en répandant le sang, gagner le ciel mieux que d'autres en priant » (*Contre les hordes pillardes et meurtrières des paysans*, mai 1525, *ibid.*, p. 217-223).

La leçon de Calvin introduit-elle une inflexion ? Le chapitre 6 de l'édition initiale de *l'Institution de la religion chrétienne* a été subdivisé en trois chapitres (14, 15 et 16 dans la version de 1541 dont Olivier Millet a procuré une édition critique en deux volumes chez Droz en 2008). Le chapitre 16, « Du gouvernement civil », donne à lire la doctrine politique de Calvin, sauf à l'infléchir par ce qu'il dit dans ses sermons et ses commentaires bibliques : à ce propos, un grand spécialiste du théologien, Heiko A. Oberman, a invité les historiens à se garder de trop prêter à ce livre certes majeur, et à ne pas recouvrir toute une expérience historique sous l'appareil théologique³. Calvin reprend à son compte le thème des deux règnes (« il y a comme deux mondes en l'homme »), ou « double régime » selon sa formule : l'un est spirituel, l'autre politique ou civil, « par lequel l'homme est appris [instruit] des offices d'humanité et civilité qu'il faut garder entre les hommes »⁴ (à rapprocher de la formule « l'homme est de nature compagnable »⁵). Contre les anabaptistes, notamment, Calvin fait l'éloge de la « police » (politique), aussi utile à l'homme que le pain, l'eau, le soleil et l'air⁶. Certes, la liberté spirituelle peut très bien coexister avec la servitude civile, mais pour autant le chrétien « ne doit pas réputer la police pour une chose pollue [impure] et n'appartenante rien aux chrétiens » (p. 1583). Le but éminent de la politique est de faire que « l'humanité consiste entre les humains » et que soit évitée une « barbarie inhumaine » (p. 1585 ; et p. 1562 : conserver « une humanité entre les hommes »), des formules qui rendent un son particulier au sortir du siècle des crimes contre l'humanité. Dès lors chacun doit obéissance aux Magistrats (les gouvernants), qui sont « vicaires de Dieu », « comme lieutenants de Dieu » (p. 1589). Ils sont armés du glaive, peuvent répandre le sang humain, faire la guerre. Remarquons que Calvin ne tranche pas

3. Nous le verrons dans le séminaire 2018-2019 à propos de la double prédestination et du commentaire qu'en fait Oberman.

4. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), O. Millet (éd.), Genève 2008, II, p. 1505-1507.

5. *Ibid.*, I, p. 290.

6. *Ibid.*, II, p. 1585. J'indique par la suite la pagination à même mon texte.

entre les trois types de régimes, monarchie, aristocratie, démocratie, dont il signale les perversions possibles (tyrannie pour le roi ou séditions dans la démocratie). Le Magistrat doit être « un Père du païs lequel il gouverne, pasteur du peuple, gardien de paix, protecteur de justice, conservateur d'innocence » (p. 1620). On ne peut lui résister sans résister à Dieu. Mais si le prince est mauvais ? Il n'en va pas différemment, fût-il Nabuchodonosor ; du moins pour les personnes privées, qui doivent obéir et souffrir, ou s'exiler (c'est la « Réformation des réfugiés » chère à Oberman). Ce n'est pas la même chose s'il existe des magistrats « constitués pour la défense du peuple », tels les Éphores à Sparte ou encore les États généraux dans le royaume de France : à ceux-là, non seulement Calvin n'interdit pas de résister à la cruauté d'un roi, mais il estime que leur silence face aux débordements du tyran serait considéré comme un « parjure » (p. 1632). C'est reconnaître un droit de résistance active, pas seulement passive, mais en le limitant à ces seuls magistrats intermédiaires.

Calvin va toutefois plus loin dans une série de sermons, comme l'ont montré Willem Nijenhuis⁷ et Max Engammare, ce dernier à la fois dans l'édition des *Sermons sur la Genèse* et dans un article décisif⁸. On trouve dans ces écrits, de 1550 à 1562, des formules d'une violence révolutionnaire (ou prophétique, à la manière de l'Ancien Testament) assez réjouissante. Que si les princes veulent détourner leurs sujets de l'honneur de Dieu, et les « polluer en idolâtrie », ils n'ont pas plus d'autorité sur eux que s'ils étaient des grenouilles ou des poux (1550), ou des savates (1552) : « si les princes s'élèvent jusque là, fi, fi, ce n'est qu'ordure qu'eux ». Un roi qui se soustrait à sa sujétion à Dieu ne peut même plus être comparé à un pou, un ver ou quelque autre vermine, « car les poux sont encore créatures de Dieu » : « n'est-il pas digne qu'on lui crache au visage ? » (1552). M. Engammare fait un sort particulier au 76^e sermon de Calvin sur la Genèse, prêché le 23 mars 1560, dans le contexte de la conjuration d'Amboise (dont l'échec n'est pas encore connu à Genève...). La servante Agar a fui sa maîtresse Sarah, qui l'affligeait ? Elle rencontre l'ange du Seigneur qui lui commande de revenir vers sa maîtresse. C'est que seul le corps, en l'espèce, était molesté. Et si c'est l'âme ? Alors les rois qui vont contre Dieu ne sont plus rois. Que leurs sujets « rendent donc à Dieu ce qui lui appartient, et qu'ils méprisent tous édits et toutes menaces, et tous commandements et toutes traditions, qu'ils tiennent cela comme fiente et ordure, quand des vers de terre se viendront ainsi adresser à l'encontre de celui auquel seul appartient obéissance »⁹. Révolutionnaire, Calvin ? Certes pas : mais il n'en reste pas moins cet appel à la liberté et à la résistances spirituelles, comme nous dirions

7. W. NIJENHUIS, « The limits of civil disobedience in Calvin's latest known sermons ; the development of his ideas of the right of civil resistance », dans *Ecclesia reformata. Studies on the Reformation*, vol. 2, Leyde 1994, p. 73-94.

8. Jean Calvin, *Sermons sur la Genèse*, M. ENGAMMARE (éd.), Neukirchen-Vluyn 2000, 2 vol. ; M. ENGAMMARE, « Calvin monarchomane ? Du soupçon à l'argument », *Archiv für Reformationsgeschichte* 89 (1998), p. 207-226 (et dans *Protestantisme et politique*, Montpellier 1997, p. 13-35).

9. Jean Calvin, *Sermons sur la Genèse*, II, M. ENGAMMARE (éd.), Neukirchen-Vluyn 2000, p. 860-861.

aujourd'hui, et qui peuvent prendre un tour politique. Max Engammare, comme Oberman cité plus haut, avertit de ce qu'il faut tenter de lire « tout » Calvin, et pas seulement la trop solidement construite et policée *Institution* : les Sermons, prononcés sans notes et avec très peu de préparation (c'était l'un des tours de force du Réformateur), se laissent guider, pour ne pas dire emporter, par le texte biblique et certaines de ses fulgurances. Et à ce titre, il y a plutôt continuité que rupture, au sujet du droit de résistance, entre Calvin et Théodore de Bèze.

C'était inviter à poser la question des monarchomaques. Question aujourd'hui remarquablement balisée, à la foi par des études, auxquelles je renvoie¹⁰, et des rééditions de textes classiques, tel, tout récemment, le *Réveille-matin des François*, de Nicolas Barnaud, paru au lendemain de la Saint-Barthélemy¹¹. Retenons que les monarchomaques envisagent une résistance d'ordre constitutionnel (les sujets eux-mêmes n'y sont pas plus autorisés par Bèze que par Calvin) : rôle dévolu aux États généraux pour François Hotman, aux États généraux et aux magistrats inférieurs (nobles de haut rang et magistrats élus gouvernant les villes) pour Bèze, magistrats inférieurs pour l'auteur des *Vindiciae contra Tyrannos* (Duplessis-Mornay, à suivre la convaincante démonstration d'Hugues Daussy¹²). Robert Kingdon décèle dans les traités monarchomaques une voie frayée vers les grandes révolutions constitutionnelles, hollandaise, anglaise, nord-américaine, française (même si bien peu ont perçu qu'elles avaient des prédécesseurs chez les penseurs huguenots)¹³. Il est tentant, de fait, de voir chez les monarchomaques des théoriciens du contrat, comme l'indique le titre même de l'un de leurs traités, *S'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*. *Capituler* signifiant passer un traité, un contrat. Les relations entre le roi et les sujets ne relèvent plus du modèle paternel, lien affectif fondé sur la confiance, commente Arlette Jouanna¹⁴, mais du contrat, fondé sur la défiance, sur l'artificiel (le partenaire pourrait venir à se dérober, c'est ce que des rois allaient faire aux yeux des huguenots, jusqu'à Louis XIV en 1685, suscitant chez le théologien Pierre Jurieu, exilé à Rotterdam, un renouement tardif avec l'argumentaire monarchomaque). A. Jouanna emprunte à Paolo Prodi (*Il sacramento del potere*.

-
10. Quelques titres : R. E. GIESEY, « When and why Hotman wrote the Francogallia », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* XXIX-3 (1967), p. 581-611 ; Id., « The Monarchomach Triumvirs: Hotman, Beza and Mornay », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* XXXII-1 (1970), p. 41-56 ; D. R. KELLEY, *François Hotman: A Revolutionary's Ordeal*, Princeton (NJ) 1973 ; P.-A. MELLET, *Les traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève 2007 ; P.-A. MELLET (éd.), *Et de sa bouche sortait un glaive. Les Monarchomaques au XVI^e siècle*, Genève 2006.
 11. Édition critique par J.-R. FANLO, M. LAMBIASE et P.-A. MELLET, Paris 2016, 561 p. Autres éditions critiques : Théodore De Bèze, *Du droit des magistrats*, R. KINGDON (éd.), Genève 1970 ; Jean de Coras, *Question politique : s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*, éd. R. KINGDON, Genève 1989 ; François Hotman, *Franco-Gallia*, éd. A. LECA, Aix-en-Provence 1991.
 12. H. DAUSSY, *Les huguenots et le roi. Le combat politique de Philippe Duplessis Mornay (1572-1600)*, Genève 2002.
 13. R. KINGDON, dans son édition du *Droit des magistrats*, Genève 1970.
 14. A. JOUANNA, « Capituler avec son prince : la question de la contractualisation de la loi au XVI^e siècle », dans MELLET (éd.), *Et de sa bouche sortait un glaive* (n. 10), p. 131-143.

Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente, 1992) la figure du triangle monarchomache : les deux angles inférieurs, Roi et sujets, sont les parties contractantes, le sommet est Dieu – alors que dans le modèle absolutiste, réaffirmé par un Jean Bodin (*Les six livres de la République*, 1576) la relation instaurée par la loi est verticale et unilatérale.

C'est par cet absolutisme, et par les théories du contrat, que le séminaire a poursuivi son étude des liens entre protestantisme et politique, en s'installant pour quelques séances entre France, Angleterre et Provinces-Unies, aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles. Au sein d'une bibliographie évidemment considérable on a recouru plus spécialement aux travaux d'Edwin Curley sur Spinoza et Hobbes, de Myriam-Isabelle Ducrocq¹⁵, de Christophe Miqueu¹⁶. Du côté de l'absolutisme ont été évoqués les royaumes de France (mi ^{xvii}^e siècle) et d'Angleterre (début du siècle) et les œuvres de Bodin, de William Barclay (*De regno et regali potestate adversus... Monarchomachos*, 1600) et de Robert Filmer, auteur de *Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois*, rédigé entre 1635 et 1648, publié en 1680 seulement¹⁷, mais aussi, en 1648, de *De l'anarchie d'une monarchie modérée ou mixte*. Mais par la suite intervient le « moment hobbesien » (C. Miqueu), avec le déplacement du centre de gravité du républicanisme depuis Venise et Florence vers le Nord-Ouest de l'Europe, Provinces-Unies et Angleterre, où il trouve des soutiens dans le calvinisme ou dans le protestantisme radical des puritains. Les Provinces-Unies mènent une longue révolte contre la couronne espagnole, marquée par une explosion éditoriale (près de 800 traités politiques publiés dans la seconde moitié du ^{xvi}^e siècle¹⁸). À partir de 1648, leur indépendance reconnue, elles deviennent un espace de tolérance, de liberté de conscience, de culture de la délibération et du compromis, incarnée par le pensionnaire Jan de Witt, de 1653 à 1672, et le traité de Pieter de La Court, *Interest van Holland* (1662). L'expérience républicaine anglaise est beaucoup plus brève : elle dure de 1649 à 1653 (jusqu'en 1658 si l'on intègre le protectorat de Cromwell) ; mais elle est marquée par une riche production intellectuelle, la poésie de Milton, les traités de Hobbes, de James Harrington (*The Commonwealth of Oceana*, 1656), d'Algernon Sydney (*Discours concernant le gouvernement*, publication posthume en 1698, après que l'auteur a été décapité sous Charles II), puis de Locke. L'épisode anglais a été l'occasion d'une relecture partielle de *La Révolution des saints. Éthique protestante et radicalisme politique*, de Michael Walzer (1965, trad. fr., Belin, 1987), faite en écho à la relecture, l'année précédente, de *L'Éthique protestante...* de Max Weber et de son « tous moines ». « Le saint est un soldat qui a livré ses batailles en lui-même avant de les livrer dans la société. La révolution dérive de la sainteté puritaine – c'est-à-dire du triomphe sur les passions sataniques – comme elle dérive de la vertu jacobine

15. M.-I. DUCROCQ, *Aux sources de la démocratie anglaise. De Thomas Hobbes à John Locke*, Villeneuve d'Ascq 2012.

16. C. MIQUEU, *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières*, Paris 2012.

17. Édition française en 1991, ENS de Fontenay, Saint-Cloud, L'Harmattan.

18. M. VAN GELDEREN, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*, Cambridge 1992.

et du “tempérament d’acier” du bolchevique : elle est l’expression d’une identité nouvelle et péniblement conquise » (trad. fr. 1987, p. 335). On a ensuite présenté brièvement les pensées politiques de Hobbes et Locke, dans ce qui les rapproche et ce qui les distingue, tous deux étant des théoriciens du contrat mais différant radicalement dans leur conception de l’état de nature et du contrat lui-même.

Le parcours historique du séminaire conduisait logiquement à l’œuvre de Tocqueville. Avant une lecture des deux volumes de *De la démocratie en Amérique*, on s’est arrêté un peu longuement sur le *Voyage en Amérique* (1831-1832), accessible en Pléiade (*Œuvres*, I, 1991) et dont Françoise Melonio a montré qu’il ne s’agit pas d’un voyage « pittoresque » mais bien d’une enquête, ouvrant la voie aux modernes sciences humaines. Des questions ont été listées, les notes sont réparties sur trois types de carnets, les « non alphabétiques » (comptes rendus d’entretiens), les portatifs, réservés à des notations rapides, enfin les « alphabétiques » (thématiques). Le matériau réuni, passé en grande partie mais non intégralement dans *De la démocratie en Amérique*¹⁹, croise régulièrement la question de la religion. À Tocqueville qui demande à quoi il attribue la tolérance religieuse aux États-Unis, John Canfield Spencer, membre du Congrès, futur secrétaire d’État à la guerre, et qui donnera une préface à l’édition américaine de la *Démocratie...*, en 1838, répond : « Principalement à l’extrême division des sectes. Celle-ci est presque sans bornes. Si deux religions seulement se trouvaient en présence, nous nous couperions la gorge. Mais aucune n’ayant même la majorité, toutes ont besoin de tolérance ». Spencer répond à une autre question par ce qui va être un argument de la *Démocratie* : « Je crois la religion catholique moins apte que la réformée à s’accorder avec les idées de liberté. Cependant, si le clergé était absolument séparé de toute influence temporelle, je ne puis croire qu’avec le temps il ne regagnât pas l’influence intellectuelle et morale qui naturellement lui appartient »²⁰. Le prêtre catholique Mullon défend une thèse identique, qu’il oppose aux conceptions de ses confrères européens : « Moins la religion et ses ministres seront mêlés au gouvernement civil, moins ils prendront de part dans les discussions politiques, et plus les idées religieuses gagneront du pouvoir ». « Nous avons pour point de départ l’esprit anglais et une religion toute républicaine », affirme le sénateur Gray. Lors de son séjour à Boston, cœur du voyage, Tocqueville s’entretient assez longuement avec le théologien Channing, grand nom de l’unitarisme, un homme que la France ne connaissait pas (Édouard Laboulaye n’allait le lui présenter que dans les années 1850). Le Français interroge : à force d’épurer le christianisme, va-t-il à la fin rester autre chose que la religion naturelle ? Mais l’Américain justifie l’opposition de l’unitarisme aux autres courants du protestantisme : « La question entre nous est de savoir si le 17^e siècle peut revenir, ou s’il est passé sans retour. Ils ont ouvert la route, et prétendent s’arrêter précisément au point où le premier novateur s’est arrêté lui-même »²¹. Quant à l’œuvre maîtresse, *De la démocratie en Amérique*, plusieurs

19. Les noms des interlocuteurs, donnés dans le *Voyage*, n’ont pas été publiés dans la *Démocratie*.

20. Je cite dans l’édition des *Œuvres complètes*, M. Lévy, 1865, t. 8, p. 238-239 (accessible sur Gallica).

21. *Ibid.*, respectivement aux pages 246 (Mullon), 275 (Gray) et 281 (Channing).

passages en ont été commentés, notamment, dans la première *Démocratie* (1836), aux chapitres I, II (« Du point de départ et de son importance pour les États-Unis ») et II, IX (« Des causes principales qui tendent à maintenir la république démocratique aux États-Unis »); dans la seconde (1841), les chapitres « De la source principale des croyances chez les peuples démocratiques » (I, II), « Comment, aux États-Unis, la religion sait se servir des instincts démocratiques » (I, V). Le premier chapitre évoqué cite un exemple presque pur de « contrat », en 1620, avec ce commentaire : « Le puritanisme était presque autant une théorie politique qu'une doctrine religieuse »²². Et à propos des dispositions menant à la création d'écoles dans toutes les communes, cette remarque peut-être mélancolique : « Le lecteur aura sans doute remarqué le préambule de ces ordonnances : en Amérique, c'est la religion qui mène aux lumières ; c'est l'observance des lois divines qui conduit l'homme à la liberté »²³.

Sébastien Fath a fait au séminaire l'amitié de venir présenter un tout autre visage des relations entre protestantisme et politique aux États-Unis : celui de la Droite évangélique, ou nouvelle droite chrétienne, dont il est l'un des spécialistes²⁴. Il a montré que cette droite, puissante sous la Prohibition, puis en perte de vitesse pendant quelques décennies, est revenue en force, du fait d'un double mécontentement : face à la sécularisation de la société américaine, d'une part ; et face à certains évangéliques, incarnés par un Billy Graham devenu le chapelain officieux de la Maison-Blanche²⁵, qui jouent le jeu d'une nouvelle religion civile, certes plus évangélique que la précédente, mais aussi celui de l'œcuménisme. Trois traits caractérisent cette droite chrétienne : le dispensationalisme, issu des écrits du théologien Darby (les dispensations sont des périodes, l'humanité serait entrée dans la septième et dernière avant le retour du Christ) ; l'inerrance de la Bible ; une idéologie séparatiste (refus de collaborer avec ceux qui collaborent avec le libéralisme). Face à Jimmy Carter, pourtant baptiste, des leaders fondamentalistes entrent en politique (Jerry Falwell, Pat Robertson...), contribuent à faire élire Reagan puis G. Bush (le père) ; puis sonne l'heure du retrait et du repli sur soi : la droite chrétienne a pu peser sur les élections mais pas infléchir l'évolution des mœurs. C'est G. Bush junior qui la remet en selle : « converti » en 1985, il présente son engagement présidentiel comme une vocation, et s'entoure de conseillers évangéliques. Mais ce ne sont pas les « théo-conservateurs » qui ont décidé de sa politique, notamment extérieure, mais bien les néo-conservateurs...

En opposition à ce protestantisme de droite, il était tentant de présenter un protestantisme « de gauche », typique de l'histoire politique française, de Rabaut Saint-Étienne et Benjamin Constant (et un premier Guizot) à Michel Rocard, via

22. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres*, II, Paris 1992, p. 38 (voir aussi p. 35).

23. *Ibid.*, p. 45.

24. Avec son livre classique, *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*, Paris 2004. On peut citer aussi les travaux de M. BEN BARKA, *Les nouveaux rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux États-Unis*, Paris 1998 ; *La droite chrétienne américaine : les évangéliques à la Maison-Blanche ?*, Toulouse 2006.

25. S. FATH, *Billy Graham, pape protestant ?*, Paris 2002.

Ferdinand Buisson, Jean Zay ou André Philip. Je renvoie à un ouvrage et deux chapitres dans lesquels j'ai traité de ce thème, afin de ne pas trop alourdir ce rapport²⁶. La Grande-Bretagne et l'Allemagne offrent des paysages politico-religieux qui entretiennent avec ceux des États-Unis et de la France des rapports de similitude et de symétrie inversée : le protestantisme est « de droite » en Grande-Bretagne, nation « protestante », comme aux États-Unis ; il est « de gauche » en RFA, nation bi-confessionnelle (à majorité catholique avant la réunification), comme en France, nation « catholique ». Comme il était évidemment impossible d'entrer dans le détail des histoires nationales, quelques chiffres généraux ont été présentés, à partir d'une publication de notre prédécesseur, Jean-Paul Willaime²⁷. D'autres données ont été empruntées à une étude de Bruno Cautres sur les liens entre appartenance religieuse et comportement électoral en Grande-Bretagne²⁸ : même si cet aspect de la sociologie électorale est beaucoup moins développé dans ce pays que dans la France laïque (paradoxe ? mais en France on sait ce que la discipline doit à un protestant, André Siegfried), on dispose des enquêtes postélectorales appelées « British Elections Studies », qui offrent à partir de 1979 le même type de question et un indicateur de degré des pratiques religieuses. Elles mettent en valeur l'opposition des votes entre catholiques et anglicans, mais aussi entre ces derniers et les presbytériens d'Écosse et les non-conformistes. Une personne s'identifiant à l'anglicanisme (lors de l'enquête) a ainsi trois fois plus de chances d'avoir voté conservateur plutôt que travailliste, par rapport à une personne s'identifiant au catholicisme (et 1,4 fois plus qu'un protestant non-conformiste). D'une série de tableaux qui ne manquent pas d'inclure également le degré de pratique religieuse et la catégorie sociale, on relève le lien très fort entre l'appartenance à l'anglicanisme et le vote conservateur (et le rejet du parti travailliste, qui fait que l'on préfère les Libéraux si l'on quitte les Conservateurs), ce qui peut surprendre l'observateur de la politique française habitué au tropisme à gauche des protestants ; surprise sans doute renforcée par la constatation symétrique du lien entre catholicisme britannique et vote travailliste... Dans le premier cas, il s'agit très probablement d'un effet classique d'attraction entre religion dominante et conservatisme politique ; dans le second, l'explication est plus délicate à apporter, et sans doute trouverait-elle des éclairages dans l'étude du comportement électoral des catholiques états-unis, qui n'a pu être abordée.

Le choix a été fait de mettre l'accent sur l'histoire politico-religieuse de l'Allemagne puis de la RFA, car cela permettait, à propos de l'entre-deux-guerres et

26. P. CABANEL, *Les protestants et la République, de 1870 à nos jours*, Bruxelles 2000 ; « Les protestants français : une culture politique de gauche ? » et « Lieux et moments de la contestation protestante », dans D. PELLETIER et J.-L. SCHLEGEL (dir.), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris 2012, p. 177-201 et 351-371, rééd. 2015, p. 211-241 et 423-448.

27. J.-P. WILLAIME, « Protestantisme et diversité des rapports au politique en Europe », dans *Protestantisme et politique, actes du IX^e colloque Jean Boisset*, Montpellier 1997, p. 317-337.

28. B. CAUTRES, « Religion et comportement électoral en Grande-Bretagne », dans M. CHARLOT (dir.), *Religion et politique en Grande-Bretagne*, Paris 1994, p. 165-190.

surtout de la période du nazisme, de retrouver la doctrine luthérienne des deux règnes et ses conséquences éventuelles quant à l'attitude de l'Église luthérienne et de ses fidèles face au régime. On a rappelé le rôle joué par d'importants théologiens, Friedrich Gogarten, Paul Althaus, Emanuel Hirsch (*Deutschlands Schicksal*, 1920, rééd. 1922 et 1925), aux côtés des juristes, dans l'opposition à la République de Weimar, jugée par eux illégitime²⁹. Au même moment, toutefois, le parti démocrate DDP (qui perd les deux tiers de ses voix dès 1924), soutien de la République, trouvait plusieurs de ses fondateurs chez des figures du protestantisme libéral, à commencer par Ernst Troeltsch et l'historien Friedrich Meinecke. On sait combien le protestantisme allemand s'est divisé face au nazisme, entre « Chrétiens allemands » ralliés à l'idéologie puis au régime, et très majoritaires, et l'« Église confessante », entrée en résistance spirituelle, minoritaire mais nullement infinitésimale. Trois documents ont été commentés. C'est d'abord la célèbre carte relative aux élections générales de 1932, qui montre de manière quasi chirurgicale que l'Allemagne luthérienne a voté pour le parti nazi, mais non pas l'Allemagne catholique (ce qui ne signifie pas que cette dernière a voté *contre* ce parti, mais qu'elle a continué à apporter ses voix au *Zentrum*, le parti catholique, dans la logique de « pilarisation » bien connue des sociologues et historiens de la religion en Allemagne ou aux Pays-Bas). Ce sont ensuite deux textes provenant des deux bords du protestantisme allemand³⁰ : les directives du Mouvement croyant des chrétiens-allemands (à l'occasion des élections ecclésiastiques de juin 1932), puis la déclaration théologique du synode confessionnel (confessant) de Barmen, le 31 mai 1934. La théologie de Karl Barth, dans son opposition frontale à la tradition protestante libérale puis dans sa résistance spirituelle au nazisme, et le *Kirchenkampf*³¹, ont été présentés sommairement.

La vie politique dans la RFA, du point de vue des relations avec les confessions, est caractérisée par deux traits, entre novation et continuité. La novation tient à la suppression partielle du clivage confessionnel de type « pilarisation » : la CDU se veut non plus un parti catholique, mais interconfessionnel, tandis que le SPD, avec le programme de Bad Godesberg en 1959, renonce au marxisme et peut s'ouvrir aux catholiques (une délégation du SPD est reçue en audience privée par le pape en mars 1964). La stabilité se mesure par des chiffres sans appel : de 1953 à 1983 les protestants votent entre 30 et 40 % pour la CDU, entre 35 et 50 % pour le SPD, alors que les catholiques le font autour de 60 % (CDU), et entre 20 et 30 % (SPD). L'écart entre les deux confessions et pour les deux principaux partis

29. Cf. notamment J.-L. GASSE, « République de Weimar et théologie protestante », dans M. GANGL et H. ROUSSEL (dir.), *Les intellectuels et l'État sous la République de Weimar*, Rennes 1993, p. 140 sq. Ainsi que R. THALMANN, *Protestantisme et nationalisme en Allemagne de 1900 à 1945*, Paris 1976.

30. Pris dans l'ouvrage classique de B. REYMOND, *Une Église à croix gammée ? Le protestantisme allemand au début du régime nazi (1932-1935)*, Lausanne 1980.

31. Voir l'article récent de M. SENELLART, « La doctrine luthérienne des deux règnes dans le cadre du *Kirchenkampf*. Lectures théologico-politiques du Sermon sur la montagne », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 1-45 (2017), p. 121-141. Je ne donne pas ici de références sur Barth et le barthisme, elles sont très nombreuses.

se maintient autour de 25 %. Karl Schmitt conclut que la sécularisation, chez les catholiques en particulier, n'a joué dans un premier temps qu'au sens ecclésial du terme, non pas à celui de la sociologie électorale : le facteur confessionnel aura été, en RFA, la principale force d'influence sur le comportement électoral (les ouvriers catholiques sont ainsi restés fidèles à la CDU/CSU)³². Au lendemain immédiat de la réunification la différence a persisté, mais très atténuée : en 1992, dans l'ex-Allemagne de l'Ouest, le différentiel était de 9 points, et non plus de 25 (24 % des protestants se déclaraient pour la CDU-CSU, 40 % pour le SPD ; contre 33 % et 31 % des catholiques, respectivement).

Un dernier voyage a conduit le séminaire aux Pays-Bas et en Afrique du Sud. Cela a été l'occasion de se familiariser à la fois avec une société biconfessionnelle (environ 38 % de catholiques en 1849), avec la traditionnelle pente du protestantisme vers la scissiparité (particulièrement nette dans le monde réformé hollandais) et avec la grande querelle entre « libéralisme » et « orthodoxie » qui déchire le calvinisme depuis le ^{xvi}^e siècle et le synode de Dordrecht (1618-1619), jadis autour de la prédestination. Orthodoxie, Réveil, romantisme, rejet de la tradition des Lumières et de la Révolution française se conjuguent aux Pays-Bas dans l'émergence d'un protestantisme antimoderne. Trois hommes sont à citer : le poète calviniste Wilhelm Bilderdijk (1756-1831), auteur d'une épopée inachevée, *La fin du premier monde* ; le juriste et poète, juif converti (en 1822), Isaac da Costa (*Griefs contre l'esprit du siècle*, 1823) et surtout Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876) : ce juriste, haut fonctionnaire, historien, député, s'est « converti » au sens revivaliste, après avoir épousé une protestante croyante et avoir rencontré l'historien Jean-Henri Merle d'Aubigné, figure du Réveil genevois. Lecteur de Burke, Prinsterer est persuadé que la Révolution française n'est pas un phénomène politique, mais religieux, préparant l'apostasie du monde moderne, et que ses principes mêmes, et pas seulement ses excès, sont condamnables. Il publie notamment *Incroyance et Révolution* (1847), prend la tête du Parti antirévolutionnaire fondé en 1848, écrit dans l'hebdomadaire *Pensées néerlandaises* (à partir de 1869). D'abord isolé, il reconnaît pour disciple le théologien puis homme politique Abraham Kuyper (1837-1920).

Le séminaire s'est longuement arrêté sur la carrière et l'œuvre de cet homme tenu pour le père du néo-calvinisme, mais dont l'importance semble méconnue en France. D'abord libéral (et étudiant de l'historien des religions, Johannes Henricus Scholten), il rompt dès 1868 avec le synode de l'Église réformée, devient pasteur à Amsterdam avant d'entrer en politique (il est élu député en 1874). Rédacteur en chef de *Die Heraut*, il fonde en 1872 le quotidien *Die Standaard*, lance une campagne pour le financement public d'écoles protestantes privées, organise le Parti

32. K. SCHMITT, « Groupements confessionnels et groupements politiques », dans *France-Allemagne. Église et société du concile Vatican II à nos jours*, Paris 1988, p. 117-143. Voir aussi K.-F. DAIBER (dir.), *Religion und Konfession. Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden*, Hanovre 1989 et S. TOSCHER-ANGOT, *Les enfants de Luther, Marx et Mahomet. Religion et politique en Allemagne*, Paris 2012.

antirévolutionnaire. En 1880 il fonde l'Université libre d'Amsterdam (théologie, droit, lettres); six ans plus tard il est exclu de l'Église réformée avec le groupe des « plaignants » (*dolerenden*) qui s'unit en 1892 avec les Églises issues d'une séparation précédente (en 1834). Devenu premier ministre (de coalition) de 1901 à 1905, il fait voter une loi sur la liberté de l'enseignement et une véritable législation sociale (comme dans le monde catholique de l'époque, le refus du libéralisme religieux, politique et économique se marie en lui au christianisme social). Il a publié notamment, en néerlandais, une *Encyclopédie de la sainte théologie* en 3 vol. (traduction partielle en anglais).

Et, en anglais, à la suite de conférences données à Princeton, des *Lectures on Calvinism* (1898)³³ dont le séminaire a proposé une lecture de quelques-uns des six chapitres : « Calvinism a life-system », « Calvinism and religion », « Calvinism and Politics », « Calvinism and Science », « Calvinism and Art », « Calvinism and the Future ». Livre étrange, aussi passionnant qu'idéologique, qui propose à la fois une philosophie de l'histoire, une vision darwiniste sociale (mais avec un éloge du mélange des races... sauf pour les Noirs et les Asiatiques), un impérialisme blanc chrétien. Et stratégie peut-être significative d'un intellectuel originaire d'une petite nation et d'une « petite » langue mais qui conquiert le public nord-américain en mettant à profit la dimension mondiale du calvinisme. Kuyper en propose quatre définitions : calvinisme « sectarian » (les minorités, même incroyantes, dans les pays catholiques comme la France ou la Hongrie) ; « confessional » (les partisans de la prédestination ; mais celle-ci souffre d'une telle image d'étroitesse que certains calvinistes préfèrent parler d'augustinisme...); « denominational » (dans les pays protestants, avec leurs diverses familles religieuses ou dénominations) ; scientifique, enfin, en histoire, philosophie, politique (en histoire, c'est le canal de la Réformation qui n'est ni luthérien, ni anabaptiste, ni « socinien »). Résumons, à l'aide de deux formules typiques d'une « bonne conscience » calviniste qui va bien au-delà de Kuyper ; « an independent general tendency, which from a mother-principle of its own, has developed an independent form both for our *life* and for our *thought* among the nations of Western Europe and North America, and at present even in South Africa » (p. 9) ; « It proved to be the guardian angel of the science ; it emancipated art ; it propagated a political scheme, which gave birth to a constitutional government, both in Europe and America ; it fostered agriculture and industry, commerce and navigation » (p. 231). Kuyper compare systématiquement le « life-system » (sa traduction pour *Weltanschauung*) du calvinisme à ceux du paganisme, de l'islam et du catholicisme, dans la relation à Dieu, à l'homme, au monde (le luthéranisme est jugé insuffisamment protestant, si l'on ose dire). Il y a là une sorte de virtuosité wébérienne, mais qui se satisfait de formules abruptes. Un exemple : le paganisme reconnaît trop de valeur au monde, l'islam, trop peu, le catholicisme lui oppose l'Église et estime qu'elle doit tout englober car le monde est soumis à l'influence du démon, alors que le calvinisme

33. A. KUYPER, *Calvinism. Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton, New York 1898*.

honore le monde comme création divine, dans tous les comportements de la vie (« Thus domestic life regained its independence, trade and commerce realized their strength in liberty, art and science were set free from every ecclesiastical bond and restored to their own inspirations, and man began to understand the subjection of all nature with its hidden forces and treasures to himself as a holy duty, imposed upon him by the original ordinances of Paradise : “Have dominion over them” » (p. 31). On a évoqué plus haut le mélange des races (*intermingled*) : les enfants de Cham en sont évidemment exclus... La Chine ne compte pas dans l'histoire du monde aux yeux de Kuyper, car elle serait restée une sorte de lac isolé, sans communication avec le courant général. Il en va à peu près de même pour les Scandinaves et les Slaves, alors que les nations où le calvinisme s'est le plus développé, Suisse, France, Pays-Bas, Angleterre, ont connu le mélange des races ; les États-Unis en offrent le modèle accompli. Que serait-il arrivé à la civilisation si l'étoile du calvinisme (« the star of Calvinism ») n'avait pas soudain surgi à l'horizon de l'Europe occidentale (p. 43) ? Et si le calvinisme n'avait pas été transmis par les pères hollandais à leurs descendants africains, une république libre aurait-elle pu s'établir au sud de l'Afrique ?

On connaît le lien entre le néo-calvinisme de Kuyper, le mouvement afrikaner et l'apartheid. Le séminaire a souhaité y aller voir de plus près, en suivant notamment les travaux de Gilles Teulié³⁴. L'histoire de la population blanche au sud de l'Afrique a été parcourue (y compris l'immigration de réfugiés huguenots à partir de 1688, aussi peu nombreux que leurs descendants l'ont été, et à des postes décisifs au ^{xx}e siècle). On a étudié le malaise croissant des Boers (les fermiers) d'origine hollandaise ou huguenote face à la domination britannique au début du ^{xix}e siècle, puis les deux histoires, réelle et mythique/commémorative³⁵, du « Grand Trek » et des *Voortrekkers* (pionniers) dans les années 1830, avec les événements tragiques de 1838. Sur le plan ecclésiastique, on retrouve la scissiparité habituelle, ici liée au nationalisme afrikaner en gestation : alors que la NGK (l'Église réformée de Hollande) est présente depuis 1652, l'État indépendant du Transvaal se dote en 1853 d'une Église en quelque sorte « autocéphale », la NHKA, ou Église réformée d'Afrique, dont le premier pasteur arrive de Hollande, mais qui connaît un schisme dès 1859 avec la création de la *Gereformeerde Kerk in Suid Afrika*, fondée par le groupe des « Doppers » (nom inexplicable), qui s'opposaient au chant des cantiques et revenaient à la stricte orthodoxie du ^{xvi}e siècle et de Dordrecht. Les liens de la

34. G. TEULIÉ, « Le néo-calvinisme d'Abraham Kuyper : aux sources du racisme théologique de l'apartheid », dans M. PRUM (dir.), *De toutes les couleurs. De l'ethnicité dans l'aire anglophone*, Paris 2006, p. 21-38 ; « L'Église réformée hollandaise d'Afrique du Sud : une histoire du calvinisme afrikaner, 1652-2002 », *Études théologiques et religieuses* 77-4 (2002), p. 537-562 ; « Le mythe afrikaner du “peuple élu de Dieu” ou le long trek des calvinistes sud-africains », *ibid.*, 83-2 (2008), p. 229-248. Une autre approche chez A. DU TOIT, « No Chosen People ; The Myth of the Calvinist Origins of Afrikaner Nationalism and Racial Ideology », *The American Historical Review* 88-4 (1983), p. 620-652.

35. Voir par exemple R. VALLY, « Histoire, mémoire, réconciliation en Afrique du Sud. Le monument aux *Voortrekkers*, cinquante ans plus tard : histoire d'une auto-réconciliation », *Cahiers d'études africaines* 173-174 (2004), p. 323-341.

NGK avec l'Europe sont étroits : en 1837, la moitié de ses pasteurs étaient originaires de l'Écosse ; les « Doppers », eux, sont proches du néo-calvinisme : Du Toit père, pasteur, est un disciple de Kuyper qu'il est venu rencontrer en 1880, son fils, également pasteur, est formé par le fils de Kuyper en 1903 et est docteur de l'Université libre d'Amsterdam ; dans les années 1920, la moitié des vingt professeurs de théologie de la NGK ont fait leurs études à Amsterdam.

La naissance d'une « nation » Afrikaner, les liens entre cette « nation » et la religion, en l'occurrence le (néo)calvinisme, peuvent être observés avec les outils dont nous disposons pour l'étude du mouvement des nationalités en Europe, spécialement le grand livre de Miroslav Hoch³⁶, qui n'a pas manqué d'insister sur la part prise par les clergés dans la naissance de nations culturelles. Le rôle des « éveilleurs » est ici tenu par les Du Toit. Le père, Stephanus Jacobus Du Toit (1847-1911) fonde en 1880 l'*Afrikaner Bond* (Ligue Afrikaner), un parti politique, et dès 1876 *Die Afrikaanse Patriot*, premier journal en afrikaans, la langue parlée par les paysans et regardée avec condescendance par les élites ; en 1877 il publie *L'histoire de notre terre dans la langue de notre peuple* (titre extraordinairement représentatif du nationalisme et de sa tentation tautologique). Son fils Jakob Daniel Du Toit (1877-1953), dit Totius, professeur de théologie, contribue à la traduction de la Bible en afrikaans (terminée en 1933), publie des recueils de poèmes, dont *Trekkerswee* (*Malheur des Trekkers*) ou *Psalmes in Afrikaans*. La guerre dite des Boers, la surmortalité (un enfant Boer sur cinq est mort dans les camps britanniques), la défaite, occasionnent un traumatisme majeur au début du xx^e siècle. Puis un mouvement s'organise : le Parti national (afrikaner) est fondé, il arrive au pouvoir en 1924 puis en 1933, mais au sein de coalitions qu'un ancien pasteur de la NGK, Daniel F. Malan, juge trop molles. Il fonde le Parti national purifié, qui allait remporter coup sur coup les élections de 1948 et 1953 et parachever une politique ségrégationniste (*apartheid*) déjà largement préparée dès avant 1914.

Le plus significatif, pour le propos du séminaire, réside dans la légitimation de l'*apartheid* au sein du protestantisme réformé et néo-calviniste sud-africain. Dès 1939 le pasteur P.-J. De Klerk estime que les mariages interracialisés sont contre la volonté de Dieu. Les synodes de la NGK parlent désormais de *rasse apartheid* et en cherchent la justification dans la Bible (en 1943 : la tour de Babel et Actes, 2, 6-8 et 11). En 1948 un professeur de théologie, E. P. Groenewald, publie ce qui deviendra un document de base, *L'apartheid racial et national dans la Bible*. Les Églises afrikaner quittent en 1960 le Conseil œcuménique des Églises. Il faut attendre 1977 et 1982 pour que la Fédération luthérienne mondiale puis l'Alliance réformée mondiale condamnent l'*apartheid* et sa justification biblique, et 1994 pour que la NGK fasse son autocritique (*L'histoire du voyage en apartheid de la NGK 1960-1994. Un témoignage et une confession*). L'*apartheid*, selon François-Xavier Fauvelle-Aymar, a d'autres racines que le calvinisme : racines européennes (dont

36. M. HOCH, *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, Cambridge 1985 [1968].

le darwinisme social mais aussi les totalitarismes des années 1930), racines américaines (la tradition ségrégationniste du Sud des États-Unis) ; il n'est pour autant, selon cet historien, ni une variante tropicale du fascisme, ni une « forme flétrie et provinciale du calvinisme primitif »³⁷. Laissons Gilles Teulié conclure : « Les comparaisons omniprésentes entre le peuple afrikaner et les Israélites induisirent une confusion volontaire afin qu'un glissement sémantique se fasse : de "nous sommes comme le peuple élu de la Bible", le discours devint "nous sommes le peuple élu de Dieu". Cette confiance en la place privilégiée que les Afrikaners pensaient occuper auprès de Dieu, confortée par la victoire sur les Zoulous en 1838 et sur les Britanniques en 1881, permit, grâce aux théories néocalvinistes d'Abraham Kuyper, d'élaborer un système idéologique basé sur l'idée de mission divine. L'Église réformée hollandaise d'Afrique du Sud posa au ^{xx}^e siècle les bases de la ségrégation et l'on en vint à dire qu'elle était le Parti National en prière, tant les liens avec le pouvoir exécutif se révélèrent forts. Le mythe du peuple élu de Dieu fut donc une fabrication idéologique qui, compte tenu du contexte hautement anxiogène de la situation des calvinistes sud-africains, les a conduits à des attitudes extrêmes à l'encontre du libéralisme qui s'est développé au cours des siècles dans les autres Églises réformées à travers le monde »³⁸.

Le voyage entrepris aux Pays-Bas et en Afrique du Sud doit se poursuivre au cours de l'année universitaire 2018-2019 dans plusieurs autres pays, avec pour thème « Le calvinisme dans le monde. Histoire et actualité ».

37. F.-X. FAUVELLE-AYMAR, *Histoire de l'Afrique du Sud*, Paris 2016, p. 403-404.

38. TEULIÉ, « Le mythe afrikaner du "peuple élu de Dieu" » (n. 33), p. 248.