

ARTICLES

Protestantisme et démocratie
dossier préparé par Annie Noblesse-Rocher

Introduction

Annie NOBLESSE-ROCHER*

Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg

Le 18 novembre 2017, en clôture de l'année de commémoration de la publication des *95 thèses* de Martin Luther, une journée d'étude fut consacrée au thème « protestantisme et démocratie ». Ce numéro de la *Revue d'histoire du protestantisme* contient plusieurs contributions données lors de cette journée.

Certes, d'importantes publications¹ ont déjà traité de cette question de la connaturalité supposée entre protestantisme et démocratie, mais le thème se renouvelle au fur et à mesure de l'avancée de la recherche et du déplacement du champ politique. Les mots naissent dans l'épaisseur de l'histoire et il faut parfois déplacer le terme de démocratie vers ceux de République², de solidarité sociale, de laïcité pour entrer en matière et saisir dans quel domaine sociétal la démocratie s'incarne de façon privilégiée dans sa relation au protestantisme.

Les historiens modernistes et les sociologues contemporains ont souvent tenté de saisir le lien qui unit ces deux termes porteurs d'une longue histoire et chargés d'un poids idéologique considérable³. Des affinités électives ont-elles vraiment existé entre le peuple de la Réforme et les formes démocratiques de gouvernement? Le protestantisme porte-t-il en lui-même les germes de ces affinités ou ne sont-elles qu'un fantasme confortable, adossé sur des moments de l'histoire érigés en valeur absolue?

C'est par le biais de « figures », de témoins et d'hommes engagés que nous avons repris le dossier. Plusieurs témoins ont été ainsi convoqués: Martin Luther, Martin Bucer et Jean Calvin pour l'époque moderne, Émile de Laveleye pour le XIX^e siècle et Ferdinand Buisson et Charles Gide pour le monde contemporain. Il peut sembler étonnant d'associer et Luther et Calvin à l'idée de démocratie, tant est ancrée l'idée, même chez un public averti, qu'ils sont, pour l'un favorable à la séparation radicale des deux pouvoirs,

* Nous remercions vivement notre collègue Madeleine Wieger pour sa relecture attentive.

1. Quelques contributions sont citées dans les notes qui suivent.

2. Voir MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XXIV, 5.

3. Robert M. KINGDON, « Calvin et la démocratie », dans: *Réforme et Révolution. Aux origines de la démocratie moderne*, Paul VIALLANEIX (éd.), Paris-Montpellier: Réforme-Presses du Languedoc, 1990, p. 41-55; François DERMANGE, « Calvin aux origines de la démocratie? », *Études théologiques et religieuses* 83 (2008), p. 351-366.

spirituel et temporel, pour l'autre bien proche d'avoir instauré une théocratie à Genève. Mais comme l'on sait, la réalité historique est beaucoup plus subtile et ces clichés auront vécu, nous l'espérons, après la lecture de cette introduction et des quatre contributions qui suivent. Quant aux deux acteurs les plus récents, Buisson et Gide, ils sont des penseurs politiques dans l'action, à travers la promotion de l'éducation pour l'un, de la solidarité sociale pour l'autre. Et nous considérons, avec bien d'autres⁴, que ces deux champs de l'action sociale relèvent à part entière de la construction d'une démocratie.

Resterait à explorer les fondements médiévaux de cette connaturalité de la démocratie et du protestantisme. L'historiographie contemporaine a bien insisté, dans la suite des travaux d'Heiko Oberman⁵, sur la continuité qui existe aussi entre le Moyen Âge et la Réforme. Pour le sujet qui nous occupe, la pensée politique de Marsile de Padoue, au XIV^e siècle, nous semble un intéressant préalable à celle de Jean Calvin et nous évoquerons ici l'une et l'autre, ajoutant ainsi une pierre modeste à ce recueil.

Une lente construction

Les travaux d'Hubert Bost ont montré la lente construction qui amène la pensée protestante, dans sa diversité, à embrasser, peu à peu et non sans tiraillements, le parti d'une gouvernance partagée par le plus grand nombre⁶. C'est ainsi que nous définirons la démocratie. Avec Hubert Bost, nous mentionnerons l'érudit Pierre Ramus qui, en 1572, tenta d'introduire dans la *Discipline des Églises réformées de France* des procédures de décisions démocratiques⁷, le pasteur Jurieu et son devoir de désobéissance civique en cas de tyrannie, Pierre Bayle et sa conception des « droits de la conscience errante », Montesquieu et son *Esprit des Lois* qui attribue au protestantisme des peuples nordiques cette propension à embrasser la république plutôt que la monarchie. Sébastien Castellion, bien sûr aurait eu sa place ici et bien d'autres...

4. Voir sur ce thème, la préface de Joëlle ZASK dans John DEWEY, *Démocratie et éducation. Suivi de Expérience et éducation*, Paris : Armand Colin, 2011.

5. *Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History: Essays Presented to Heiko A. Oberman on His 70th Birthday*, Robert James Bast, Andrew Colin Gow, Heiko Augustinus Oberman (éd.), Leyde/Boston, Cologne : Brill, 2000.

6. Voir Hubert BOST, « Protestantisme et démocratie », Travaux. Académie des sciences morales et politiques, séance du 21 janvier 2010.

7. Pour toute cette partie nous renvoyons à l'intervention d'Hubert BOST, « Protestantisme et démocratie ».

Cette lente construction a permis de faire émerger des « moments » privilégiés où la pensée protestante a embrassé, voire favorisé, ce que nous nommons aujourd'hui démocratie. Dès le XVI^e siècle, le protestantisme s'est senti investi d'une responsabilité sociétale. On a intenté un mauvais procès à Martin Luther, à propos de sa conception des deux règnes, souvent comprise comme un renoncement à tout engagement dans le domaine politique : cette attitude ponce-pilatienne n'est pas celle du réformateur. Comme l'a montré François Dermange, en distinguant le règne de Dieu et celui du prince, les réformateurs, Luther ou Calvin, favorisent la protection du religieux loin du politique, « déniaient à l'État une quelconque signification pour le salut. En retour, la dissociation libère le politique de son millénarisme. Loin de prétendre instaurer le Royaume de Dieu sur terre, le politique reçoit une mission plus modeste, défendre l'ordre et maintenir la paix, et cette mission a bien, pour Calvin, une portée théologique puisqu'elle garantit aux humains une vie proprement humaine⁸ ».

Calvin et la démocratie

L'Histoire est une *magistra vitae*, écrivait Cicéron⁹, et elle nous apprend autant par ses moments d'égarement que par ses moments de grâce. Quand on évoque Calvin et la démocratie, la pensée se heurte inévitablement à l'affaire Servet. On a beau nous redire et les sources nous prouver que Calvin n'est pas directement impliqué dans la condamnation, rien n'a été fait pour l'éviter ; le péché demeure comme une tache dans la mémoire protestante. Et autant que la condamnation d'un homme, c'est la première atteinte à l'un des attributs de la démocratie, la défense de la liberté de pensée, qui est la faute originelle du réformateur. En ne s'opposant pas à la condamnation, en la justifiant même dans un écrit postérieur à la mort du dissident¹⁰, Calvin faisait entrer la Réforme dans un jeu dangereux, celui de l'ambiguïté incestueuse entre le religieux et le politique. Car la dissociation du politique et du religieux semble bien faire partie de l'essence de la démocratie. Et dans cette affaire, la dissociation a vécu.

8. Voir note 3 ci-dessus.

9. CICÉRON, *De Oratore (De l'Orateur)*, II, IX, 36.

10. Jean CALVIN, *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani*, Joy Kleinstuber (éd.), Genève: Droz (*Ioannis Calvinii Opera omnia, series IV, scripta didactica et polemica*, vol. V), 2009.

Mais, là encore, les historiens nous apprennent la prudence. La position de Calvin évolue, comme une Realpolitik, en fonction des circonstances¹¹ et il convient de respecter la diversité des écrits et de la pensée du réformateur, qui sont liés au contexte des polémiques. Pour autant, il ne s'agit pas de relativisme. Calvin a une pensée claire sur la relation au politique. Dans l'*Institution de la Religion chrétienne*, il défend l'idée que, tout gouvernement venant de Dieu (Romains 13, 1-7), tout pouvoir peut être légitime finalement et que chacun doit s'accommoder du régime politique sous lequel il est né¹². Toutefois sa préférence irait bien à un régime d'aristocratie éclairée, celui de la *sanior pars*, un gouvernement de l'élite. On retrouve d'ailleurs ce mode de fonctionnement dans les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1541 : « Il existe à Genève un système de représentation des laïcs au sein des Églises réformées, mais le groupe des "anciens" n'est pas une émanation du peuple. Ce sont les élites des conseils municipaux qui délèguent certains d'entre eux pour contrôler les comportements et les discours des membres de l'Église (qui sont aussi les habitants, bourgeois ou non, de la cité), mais aussi pour encadrer (au sens fort) les pasteurs¹³ ».

La pensée politique de Marsile de Padoue

Cette *sanior pars*, nous en trouvons peut-être les fondements dans la pensée de Marsile de Padoue, l'un des « pères de la laïcité » – en tous les cas, c'est ainsi que Georges de Lagarde l'a considérée, bien qu'aujourd'hui cette filiation soit souvent remise en question par certains historiens de la laïcité¹⁴. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici c'est l'influence de la pensée marsilienne sur celle de Jean Calvin, ou, pour le formuler plus prudemment, la concomitance de pensée entre les deux théologiens¹⁵. Certains historiens, comme Jeanine

11. C'est la thèse de l'article de François Dermange, voir l'article cité note 3.

12. Hubert BOST, « Calvin aux origines de la démocratie? », voir note 6.

13. *Ibidem*.

14. Voir Jean BAUBÉROT, *Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2017.

15. Sur Marsile de Padoue et les fondements de sa pensée, le lecteur pourra consulter l'ouvrage fondamental sur lequel repose cette partie de notre introduction : Jeanine QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris : Vrin, (1^{re} éd. 1968) 1970 ; MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la paix*, Jeannine Quillet (éd., trad., introd. et commentaire), Paris : Vrin, 1968 ; Georges de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, II : *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*, Paris : PUF, 1948 ; Vasileios SYROS, *Die Rezeption der aristotelischen Philosophie bei Marsilius von Padua : eine Untersuchung zur ersten Diktion des Defensor Pacis*, Leiden/Boston/Londres : Brill, 2007 ; Gerson MORENO-RIAÑO et

Quillet, considèrent en effet le Padouan comme le précurseur de la doctrine de l'État moderne, c'est-à-dire d'un État doté d'une autorité unique et exclusive, mais non arbitraire, qui a sa source dans le consentement populaire. C'est dans le *Defensor Pacis* (*Défenseur de la Paix*), œuvre magistrale, que Marsile défend cette doctrine.

Le *Defensor Pacis* fut achevé en juin 1324. Attribuée à Marsile, cette œuvre a été rédigée en fait par deux auteurs : un Italien qui fut, en 1313, recteur de l'Université de Paris, Marsile de Padoue, et un maître ès arts du collège de Navarre, Jean de Jandun, mais qui ne rédigea vraisemblablement que la *dictio* I (première partie), exposé aristotélicien sur les constitutions politiques en général¹⁶. La part de Marsile est assurément la plus importante par la dimension et l'importance de la pensée politique exprimée. À la cour de Louis II de Bavière, Marsile rédigea finalement le *Defensor Pacis* ainsi que d'autres traités (il mourut fin 1342). C'est en effet dans le contexte de la querelle des spirituels franciscains sur la pauvreté radicale et la remise en cause de la souveraineté pontificale que s'inscrit l'œuvre de Marsile, au temps de l'opposition entre les partis proimpériaux (gibelins) et propontificaux (guelfes) italiens.

L'œuvre est conservée en de nombreux manuscrits et dans une traduction française. En introduction est donné un éloge de la paix, cause finale du bonheur terrestre de l'homme¹⁷. L'Empereur est d'ailleurs le défenseur de la paix. Marsile définit le *regnum*, donne l'origine de la société civile, décrit la cité et ses parties, l'origine de la *pars sacerdotalis* (l'Église) dans la cité chrétienne, les différents genres de gouvernements ; il ébauche d'une analyse de la tyrannie et définit la meilleure forme de gouvernement comme étant la monarchie royale. Puis Marsile produit l'exposé le plus original de son traité : la doctrine de la souveraineté populaire, l'éloge de l'élection politique (au sens où nous l'entendons : voter lors des élections), sa supériorité sur toutes les autres formes de sources de pouvoir politique. La seconde partie, deux fois plus longue que la première, exprime la doctrine ecclésiologique de Marsile : le statut du sacerdoce chrétien, la critique de la *plenitudo potestatis*, le fait que le pouvoir ecclésiastique n'est pas un pouvoir coercitif (seul compte l'exemple du Christ et le pouvoir des clefs est examiné de façon critique). Suit la doctrine de la très haute pauvreté, l'égalité des apôtres et de tous les prêtres,

Cary J. NEDERMAN (éd.), *A companion to Marsilius of Padua*, Leiden/Boston/Londres : Brill, 2012.

16. Marcel PACAUT, *La théocratie. L'Église et le pouvoir*, Paris : Desclée, 1989, p. 200.

17. MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la paix*, p. 31.

la démonstration que la désignation des offices doit être confiée au législateur humain. Enfin la doctrine conciliaire est exposée comme une ferme critique de la primauté pontificale et Marsile définit les compétences respectives du pape et des conciles.

Le *Defensor Pacis* a connu plusieurs grandes lignes d'interprétation qui y voient une anticipation de la démocratie moderne, une rupture avec la tradition médiévale, l'origine de la notion de tolérance, le principal artisan de la formation de l'esprit laïque. Deux lignes d'interprétation cependant dominant à l'heure actuelle. L'une met en avant la *prima distinctio* et y voit une préfiguration de la doctrine de l'État moderne (Marsile comme précurseur de Montesquieu et de Rousseau). Une autre ligne d'interprétation met plutôt l'accent actuellement sur le christianisme marsilien : la *distinctio secunda* est la clef de voûte du traité et représente un authentique traité d'ecclésiologie plutôt qu'un traité politique.

Le *Defensor Pacis* part de la constatation que la cité terrestre est une réalité organisée : elle regroupe des hommes qui ont besoin les uns des autres et sont solidaires (*Defensor* II, 3). Il s'agit d'une communauté d'intérêts matériels. L'État a pour tâche de gérer ces intérêts qui tendent au personnel, il est un organisme humain inhérent à toute société humaine, mais sans fondement métaphysique. Pour Marsile, toute autorité est constituée ; elle dépend du législateur. Qui est ce législateur ? La communauté qui a seule le pouvoir nécessaire pour imposer l'application générale d'une loi. Le prince ne remplit donc son office qu'au nom de la communauté, au nom du *populus*.

Mais, problème, l'homme a aussi des aspirations spirituelles. Surgit alors la question des deux cités. Marsile va rejeter l'augustinisme politique : les deux sphères, les deux vies, matérielle et spirituelle, sont entièrement distinctes et n'ont de lien qu'à l'intérieur de l'individu¹⁸. Ici apparaît un concept clé : la *tranquillitas* marsilienne. Cette paix est la paix intérieure de la communauté civile : « Tel un animal que la nature a modelé avec soin est composé de certains organes proportionnés les uns aux autres, échangeant leurs services entre eux et avec le tout ; la cité est, elle aussi, lorsqu'elle a été bien instituée et aménagée par la raison, composée d'organes de toutes sortes¹⁹ ». La vie spirituelle ne peut se développer que dans la tranquillité matérielle qui est le but de l'État. Et cette paix ne peut être d'essence théologique. La justice n'a rien elle non plus de théologique, elle doit tendre seulement au gouvernement

18. Marcel PACAUT, *La Théocratie*, p. 201.

19. Traduction de Georges de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, p. 71.

humain. C'est ici que la distance avec Calvin est certainement la plus grande. Pour Marsile, l'homme relève de l'État dans son activité séculière et de l'Église pour son perfectionnement spirituel.

Le Prince est la *pars principans* qui a pour fonction de régler les conflits. Chez Marsile le Prince est à la fois chef militaire, juge, exécutif des sentences, régulateur de toutes les fonctions exercées dans la communauté et conseil suprême de la vie politique²⁰.

Une notion plus difficile à saisir est celle de part prépondérante (*pars valentior*); c'est sans doute là qu'est la proximité la plus grande avec la *pars sanior* de Calvin. L'expression désigne la vertu de la multitude tout entière, l'ensemble des citoyens, en tant qu'instance législative. L'autorité législative est ainsi déléguée à des représentants choisis en raison de leurs fonctions et compétence en faveur de la paix; leur rôle concerne le gouvernement et la justice. C'est en tant que représentants de l'ensemble de la population, mais choisis sur la base de leurs compétences propres, que cette quantité/qualité choisie de citoyens est appelée *pars valentior*: « Nous dirons que le législateur est le peuple ou l'ensemble des citoyens, ou sa partie prépondérante, par le moyen de leur vote ou l'expression de leur volonté au sein de l'assemblée générale des citoyens. » (*Defensor* I, XII, 3).

Apparemment il y a contradiction dans la pensée marsilienne car deux instances semblent se concurrencer: le législateur humain représentant l'ensemble des citoyens et le Prince, fort d'une autorité presque sans partage. Mais une articulation existe entre ces deux instances. Le Prince est la partie gouvernante (*pars principans*) qui commande à tout le reste sociétal et possède le pouvoir judiciaire; elle a pour fonction de régler les actes civils et politiques selon la loi, qui doit avoir une force coercitive. Mais seule l'approbation du peuple peut donner cette valeur à une loi: le peuple ne doit pas gouverner, mais lui seul peut autoriser les gouvernants à le faire.

Par ailleurs une communauté parfaite inclut dans ses structures la *pars sacerdotalis* dont la nécessité ne peut être établie rationnellement. Le but de Marsile est de la ramener à une plus juste compréhension de ses compétences et de son rôle dans la communauté: la soumettre au prince en sapant à la racine toutes les articulations institutionnelles de l'Église qui en font un État dans l'État. Et ceci en quatre étapes: détruire la puissance politique du clergé et de la papauté; saper les fondements de l'autorité spirituelle du clergé (critique des sacrements, de la hiérarchie ecclésiastique, négation de la primauté pontificale); définir les prêtres comme des docteurs, des experts,

20. Voir George de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, p. 111.

et non comme des juges ; confier à un concile général, convoqué à l'initiative de l'Empereur et sous son autorité, composé de prêtres et de laïcs, le soin de trancher en matière de foi²¹.

Le rôle de l'Église ne peut être en aucun cas celui d'un pouvoir coercitif. La raison en est que le Christ a toujours refusé le gouvernement de ce monde. De ce fait, toutes ses décisions exécutoires doivent être remises par l'Église au pouvoir séculier. Deux arguments bibliques principaux sont présentés : la séparation des pouvoirs spirituel et temporel et le fait que l'Église n'a pas à juger les affaires séculières (Matthieu 17, 17 ; Luc 12, 13-14). La finalité du sacerdoce pour Marsile est « l'éducation des hommes et l'enseignement de ce qu'il lui est nécessaire de croire, faire ou éviter selon la loi évangélique pour obtenir le salut éternel et échapper à la misère éternelle ».

Après ce détour par le Moyen Âge, comme source de la pensée protestante, laissons maintenant la parole aux acteurs de ce thème qui nous occupe : Démocratie et protestantisme.

21. Jeanine QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, p. 42.

Deux conceptions du rôle des autorités civiles en 1523

Martin Luther et Martin Bucer

Matthieu ARNOLD

Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg (EA 4378)

Au cours des dernières décennies, deux grandes questions ont préoccupé les historiens qui s'intéressent à la Réformation : d'une part, celle de la continuité et/ou de la rupture entre la piété et la pensée de la fin du Moyen Âge et le mouvement à l'origine duquel se trouve Martin Luther¹ ; d'autre part, celle de l'unité ou de la diversité de la Réformation à ses débuts².

En lien avec le jubilé du 500^e anniversaire de la Réformation, nous avons tenté de répondre à la première interrogation à propos des 95 thèses de Martin Luther : ces dernières s'inscrivent certes dans le mouvement de mise en garde contre la pratique des indulgences, voire de mise en cause de leurs fondements théoriques, tel qu'on le trouve déjà à la fin du Moyen Âge ; toutefois, par leur refus d'identifier la pénitence à la seule pénitence sacramentaire (« la vie tout entière est pénitence »), leur contestation du pouvoir du pape sur l'au-delà et leur compréhension existentielle du purgatoire, qui a déjà lieu ici-bas, elles constituent un document incompréhensible pour les théologiens scolastiques et provocateur pour la Curie³.

Nous souhaiterions à présent nous tourner à nouveau vers la seconde interrogation, à partir non plus des « feuilles volantes » rédigées par des clercs ou même des laïcs⁴, mais en comparant le Réformateur de Wittenberg à son homologue de Strasbourg, Martin Bucer. En effet, avant même de se séparer de Luther au sujet de la compréhension de la cène

1. Voir Volker LEPPIN, *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2015.
2. Voir Hans R. GUGGISBERG, G. KRODEL (éd.), *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretation und Debatten*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1993 ; Berndt HAMM, Bernd MOELLER et Dorothea WENDEBOURG, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einbeit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
3. Voir Matthieu ARNOLD, Karsten LEHMKÜHLER, Marc VIAL (éd.), « La vie tout entière est pénitence... » *Les 95 thèses de Martin Luther*, Strasbourg : PUS, 2018 ; Matthieu ARNOLD, *Luther*, Paris : Fayard, 2017, p. 109-125.
4. Voir Matthieu ARNOLD, « Les recherches récentes sur les débuts de la Réformation », *BSHPF* 145 (1999), p. 485-508.

dans la seconde moitié des années 1520, Martin Bucer a développé – sans que cela constituât un motif de querelle entre Luther et lui – une conception différente des fonctions attribuées aux autorités civiles. Notre comparaison portera plus précisément sur deux écrits de 1523, *De l'autorité temporelle et des limites dans lesquelles on lui doit obéissance* (Luther) et *Que nul ne vive pour lui-même, mais pour les autres, et comment l'homme peut y parvenir* (Bucer).

Martin Bucer, un libre partisan de Luther

La première rencontre personnelle entre Bucer et Luther a lieu le 26 avril 1518, à Heidelberg, lors de la dispute publique organisée dans cette cité⁵. Dans le cadre de l'affaire des indulgences, Johannes von Staupitz, le vicaire général de l'ordre des Ermites d'Augustin, avait donné à Luther la possibilité de présenter sa théologie lors d'un chapitre général. En s'efforçant de clarifier les choses au sein même de l'ordre, Staupitz cherchait à éviter que Luther fût traduit à Rome, et il lui donnait l'occasion de gagner à ses vues un auditoire qui, marqué par l'humanisme et donc adversaire de la scolastique, lui était *a priori* favorable.

C'était le cas notamment de Bucer, lecteur enthousiaste des écrits du prince des humanistes, mais aussi des premières publications de Luther⁶. Nous avons la chance que, dans une longue lettre du 1^{er} mai 1518 à son ami Beatus Rhenanus, il a rapporté non seulement le contenu des 40 thèses sur la tâche de la théologie et la vie chrétienne (elles reprenaient entre autres l'idée que l'être humain est incapable de collaborer à son salut ; voir les thèses 13-16⁷) que Luther avait exposées le 26 avril, mais aussi l'impression qu'il avait faite sur lui le Wittenbergeois – « tu sais, celui qui tape sur les indulgences, celui dont,

5. Voir Martin GRESCHAT, *Martin Bucer (1491-1551). Un réformateur et son temps*, Paris: PUF, 2002, p. 29-32 ; Matthieu ARNOLD, « Bucer et Luther d'après la lettre du 1^{er} mai 1518 à Beatus Rhenanus », in: James HIRSTEIN (éd.), *Beatus Rhenanus (1485-1547) et une réforme de l'Église: engagement et changement*, Turnhout: Brepols, 2018, p. 123-136.

6. Le premier tome de sa correspondance (*Correspondance de Martin Bucer*, t. I: *Jusqu'en 1524*, publié par Jean ROTT, Leiden: Brill, 1979 [désormais: BCor I]), pour lequel de nombreuses lettres sont perdues, atteste qu'il a lu notamment, outre le recueil des premiers écrits de Luther paru en octobre 1518 chez Froben à Bâle, son *Commentaire sur l'épître aux Galates* de 1519, ses *Operationes in Psalmos* (1519-1521) et *À la noblesse chrétienne de la nation allemande* (1520).

7. Voir LUTHER, *Œuvres*, t. I, éd. M. Lienhard et M. Arnold, Paris: Gallimard, 1999 (désormais: Luther, *Œuvres*, t. I), p. 166 (p. 165-200 pour l'ensemble de la dispute).

jusqu'à présent, nous ne nous sommes que trop peu occupés⁸ – lors d'un entretien le lendemain.

Bucer s'emploie à mettre en évidence l'accord parfait entre Luther et Érasme, tout en soulignant que le premier enseigne de manière plus ouverte et plus libre ce que le second ne fait qu'insinuer⁹. De fait, sa lettre atteste non seulement l'influence exercée sur lui par Luther, mais aussi la liberté avec laquelle il interprète le propos de son aîné¹⁰. Ainsi, Luther avait affirmé à la thèse 25 : « Celui-là n'est pas juste qui œuvre beaucoup, mais plutôt celui qui, sans œuvre, croit beaucoup au Christ¹¹. » Bucer s'empresse de retenir que Luther ne rejette pas les œuvres, mais seulement la confiance que l'on place en elles¹². Certes, cette interprétation ne trahit pas le fond de la pensée de Luther, que ce dernier précisera en 1520 pour combattre tout malentendu : « [...] j'ai voulu montrer comment nous devons nous exercer et pratiquer la foi dans toutes les bonnes œuvres et faire d'elle l'œuvre par excellence¹³ ». Toutefois, en 1518, il ne s'agit pas encore pour lui de lutter pour le maintien des œuvres bonnes, fruit de la foi, mais de se concentrer entièrement sur la foi au Christ. De même, alors que, dans sa première thèse, Luther avait souligné exclusivement l'usage accusateur de la Loi – elle met en lumière, devant Dieu, le caractère pécheur de l'être humain –, Bucer refuse de limiter la Loi à ce seul usage ; elle est également « *lex vitae* », une Loi qui pousse à la vie¹⁴.

Ainsi, d'emblée, tout approuvant les attaques de Luther contre la scolastique et l'accent qu'il place sur la foi, par opposition à une théologie qui fait collaborer l'homme à son salut, Bucer se préoccupe de la vie chrétienne et des œuvres qui y sont liées. Jusqu'à son dernier écrit, *De regno Christi*¹⁵, cette préoccupation restera centrale pour lui.

8. BCor I, 59-71 (n° 3) ; 1^{er} mai 1518. « Is est Martinus, ille indulgentiarum, quibus nos minime parum nobis hactenus indulsimus, suggilator » (*ibid.*, 60, 32-33).

9. « Cum Erasmo illi conveniunt omnia, quin uno hoc praestare videtur, quod quae ille duntaxat insinuat, hic aperte docet et libere. » (*Ibid.*, 61, 54-56.)

10. Voir Martin GRESCHAT, *Martin Bucer (1491-1551)*, p. 30-32.

11. WA 1, 354, 29s ; traduction LUTHER, *Œuvres*, t. I, p. 167.

12. Martin GRESCHAT, *Martin Bucer (1491-1551)*, p. 31.

13. WA 6, 203s ; traduction LUTHER, *Œuvres*, t. I, p. 439.

14. Martin GRESCHAT, *Martin Bucer (1491-1551)*, p. 32.

15. Voir Martin BUCER, *De Regno Christi. Libri Duo 1550*, éd. François Wendel, Paris : PUF – Gütersloh : C. Bertelsmann, 1955. Le chapitre 1^{er} du livre II porte sur les « voies et les moyens par lesquels les souverains pieux peuvent et doivent restaurer le Règne du Christ (*Quibus uis et rationibus regnum Christi possit et debeat restitui per pios reges*) ».

*Luther en 1520: l'égalité devant Dieu de tous les croyants,
mais des fonctions diverses*

En 1520, dans son écrit réformateur *À la noblesse chrétienne de la nation allemande*, Luther s'emploie à abattre les «trois murailles» par lesquelles les «romanistes» ont empêché toute réforme de la chrétienté. La première d'entre elles réside dans la distinction entre l'état ecclésiastique – «le pape, les évêques, les prêtres, les gens des monastères» – et l'état laïque – «les princes, les seigneurs, les artisans et les paysans¹⁶». En raison du baptême commun à tous les chrétiens, objecte Luther, tous sont prêtres, ainsi que l'affirment saint Pierre (1 Pierre 2, 9) et l'Apocalypse (5, 10); tous ont également la même foi et le même Évangile. Aussi n'y a-t-il pas la moindre différence en dignité entre un prêtre, un paysan et un bourgeois, qui se distinguent les uns des autres par leur fonction: «[...] tous appartiennent à l'état ecclésiastique: ils sont vraiment prêtres, évêques et papes, mais tous n'ont pas la même sorte de tâche à remplir¹⁷». La fonction des ecclésiastiques *stricto sensu* est d'«administrer la Parole et les sacrements de Dieu»; «de même, poursuit Luther, l'autorité temporelle tient en sa main le glaive et les verges qui servent à punir les méchants et à protéger les bons¹⁸». Cette fonction, qui consiste à agir contre les coupables, doit s'exercer sur tous les membres du corps, y compris le pape, les évêques et les prêtres; tous relèvent de la justice temporelle, affirme le Réformateur, qui refuse ainsi que les clercs soient déferés devant une juridiction ecclésiastique¹⁹.

Dans ce traité, Luther évoque la fonction de l'autorité temporelle immédiatement après avoir parlé de celle des clercs, responsables de la Parole et des sacrements; il s'agit essentiellement d'une fonction de police, qui vise à châtier les méchants – même lorsqu'ils appartiennent au clergé – et à protéger les bons de leurs exactions. Le 19 septembre 1520, Martin Bucer écrit à Georges Spalatin, secrétaire du prince électeur de Saxe et confident de Luther. Il lui confie avoir lu l'*Appel à la noblesse*, au sujet duquel il émet un jugement extrêmement favorable²⁰.

16. WA 6, 406; traduction LUTHER, *Œuvres*, t. I, p. 595.

17. WA 6, 408s; traduction LUTHER, *Œuvres*, t. I, p. 597.

18. *Ibid.*

19. Voir WA 6, 409s; LUTHER, *Œuvres*, t. I, p. 599.

20. Voir BCor I, n° 17: 117, 10-118, 15.

Deux écrits de 1523: De l'autorité temporelle²¹ (*Luther*) et Que nul ne vive pour soi-même²² (*Bucer*)

Contextes

Avant de traiter du contenu de ces deux traités, il convient de rappeler qu'ils ont été rédigés dans des circonstances fort différentes.

Mis à l'abri à la Wartburg de mai 1521 à mars 1522, Martin Luther est revenu ensuite à Wittenberg et, en dépit de l'opposition de son collègue Carlstadt, il a repris la tête du mouvement réformateur en Saxe électorale; il adresse même des lettres ouvertes à des partisans hors de l'Allemagne et rédige des écrits sur des sujets de société tels que le mariage; de nombreuses « feuilles volantes » (*Flugschriften*) exaltent sa personne et son message réconfortant²³. Son écrit *De l'autorité temporelle* est l'œuvre d'un théologien arrivé à sa pleine maturité et au sommet de son influence sur le mouvement évangélique, et il s'adresse à des pouvoirs publics qu'il connaît bien, les princes de Saxe. La rédaction de ce traité, en décembre 1522, a été précédée, les 24 et 25 octobre, par deux prédications sur la distinction entre les deux règnes: Luther entend répondre à un écrit de l'éminent juriste Johann Freiherr von Schwarzenberg, qui, sans doute (l'ouvrage a été perdu), défendait l'idée que le Christ règne à la fois sur le domaine spirituel et sur le domaine temporel²⁴.

De l'autorité temporelle, ouvrage dédié au duc Jean le Constant, frère du prince électeur de Saxe Frédéric le Sage, est achevé au début de janvier 1523 et il paraît deux mois plus tard, entre le 12 et le 21 mars. Dans cet écrit, Luther lutte sur trois fronts: 1) la doctrine de la papauté au sujet du rapport entre l'Église et les pouvoirs temporels, qui subordonne les seconds

21. *Von weltlicher oberkeytt wie weytt man yhr gehorsam schuldig sey*, Wittenberg: Nickel Schyrlentz, 1523 (WA 11, 245-281; Martin LUTHER, *Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, t. 3: *Christ und Welt*, éd. Hellmuth Zschoch, Leipzig: EVA, 2016, p. 217-289, édition d'après laquelle nous donnons le texte original). Traduction française par Frédéric Hartweg, in: LUTHER, *Œuvres*, t. II, éd. M. Lienhard et M. Arnold, Paris: Gallimard, 2017 (désormais: LUTHER, *Œuvres*, t. II), p. 3-50.

22. *Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll. Vnd wie der mensch dahyn kommen mög*, Strasbourg: [Jean Schott], 1523. Traduction française sous le titre *Traité de l'amour du prochain*: Henri STROHL, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 27 (1947), p. 153-213 (texte original sur les pages paires; nous citons d'après cette édition tout en renvoyant aux références de l'édition Bucers *Deutsche Schriften* [désormais: BDS], t. I Gütersloh: Gerd Mohn – Paris: PUF, 1960, p. 29-67).

23. Voir Matthieu ARNOLD, *Luther*, p. 267-332.

24. Voir Volker MANTEY, *Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, p. 233-245.

à la première ; 2) la tendance, de plus en plus marquée, des autorités civiles de son temps à intervenir dans la vie de l'Église et à revendiquer une autonomie illimitée ; 3) l'éthique des premiers anabaptistes, qui, fondée sur le Sermon sur la Montagne, rejette les autorités civiles. Aussi Luther s'emploie-t-il à 1) établir que les autorités civiles ont été choisies par Dieu pour maintenir la paix²⁵, ce qui implique que les gouvernants peuvent concilier les exigences de l'Évangile relatives à la non-violence avec le recours à la force qu'implique parfois la fonction politique ; 2) exhorter ces mêmes autorités – certaines d'entre elles persécutent ses partisans – à ne pas se mêler des affaires de Dieu et des questions proprement spirituelles ; 3) expliquer à ses partisans quelle est l'attitude à adopter vis-à-vis des pouvoirs publics. Il s'agit donc d'une part de *légitimer* l'autorité temporelle, pouvoir institué par Dieu pour la sauvegarde d'une création sans cesse menacée par le diable, et d'autre part de la *distinguer* de l'autorité spirituelle.

De son côté, Martin Bucer a été contraint, suite à la défaite de son protecteur Franz von Sickingen au début de mai 1523 et à l'échec de son ministère à Wissembourg, de fuir en secret cette petite ville du nord de l'Alsace, accompagné de son épouse Élisabeth Silberreisen, nonne défroquée et qui est alors enceinte. C'est en tant que prêtre excommunié et désargenté, marié à une ancienne moniale, qu'il arrive à Strasbourg, et la ville lui accorde sa protection le 18 mai. Depuis plusieurs années, quelques prédicateurs y proclament les idées luthériennes (les écrits de Luther sont imprimés et diffusés depuis 1519²⁶), mais le message évangélique se heurte encore à une forte opposition de la part de l'évêque et du clergé resté fidèle à la foi traditionnelle, tandis que les autorités de la cité demeurent dans une position attentiste. Bucer est d'autant moins sûr de rester à Strasbourg que le vicaire général lui a refusé l'autorisation de prêcher, et il envisage de trouver un ministère en Suisse²⁷. Dans un premier temps, il exerce, à titre officieux,

25. Sur la reprise, par Luther, de la thèse augustinienne des devoirs de l'ordre établi, notamment le maintien de la paix, voir Ulrich DUCHROW, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1970, p. 229-246.

26. Voir Marc LIENHARD, « Édifier et instruire. La réception des écrits de Martin Luther à Strasbourg jusqu'en 1525 », in : Matthieu ARNOLD, Madeleine ZELLER et Benoît JORDAN (éd.), *Le Vent de la Réforme. Luther 1517*, Strasbourg : Bibliothèque Nationale et Universitaire, 2017, p. 75-80.

27. « Vicarius episcopi, quod confessus sum vxorem habere me, praedicandi facultatem, quam hac lege petij, ut, si vnquam deprehenderetur docuisse me quod in diuinis literis non expressum legatur, iuxta Domini praeceptum Deut. XIII, lapidibus me obrui faceret, atque occideret [...]. Itaque incertus etiamnum rerum omnium haereo. Oro autem tuam charitatem, quando vix vspiam messis maior est quam apud vos, sicubi operam meam fratribus fore vsui putares [...]

les fonctions de vicaire auprès de Matthieu Zell, le populaire prédicateur de la cathédrale, chez lequel il loge. Il donne également, avec l'accord du Magistrat selon lequel il n'annonce rien d'autre que l'Évangile et la doctrine apostolique, des cours en allemand sur les épîtres de Pierre et sur l'évangile de Jean²⁸. C'est donc un réfugié, à la position encore mal assurée, qui, non sans audace, va exposer aux autorités de Strasbourg²⁹ tout ce qu'il attend d'elles, en particulier pour la mise en œuvre de réformes; mais son écrit ne concerne pas seulement les autorités civiles. Il y traite de la manière dont chaque croyant peut et doit être utile au salut de son prochain, corps et âme :

C'est dans l'intention de vous faire progresser, vous mes frères et mes concitoyens, selon la grâce qui m'a été donnée et conformément au devoir que nous avons tous les uns envers les autres, que j'ai cédé aux instances de quelques-uns d'entre vous; et c'est pourquoi j'ai écrit ce petit traité destiné à vous exhorter selon l'Écriture à ce que nul ne vive pour lui-même, mais pour son prochain, et à montrer comment nous pouvons y parvenir, c'est-à-dire arriver à l'état de perfection qui nous est accessible ici-bas³⁰.

À l'été de 1523, son collègue Matthieu Zell publie sa *Christliche Verantwortung*, qui expose les fondements de l'Église – la Bible et l'Esprit saint – et polémique contre le clergé traditionnel. Le traité de Bucer paraît le 24 août. Il constitue, à la différence de son *Summary* publié peu de temps auparavant et qui résume les prédications qu'il a prononcées à Wissembourg,

uelis per literas mihi indicare.» (BCor I, 195,51–196, 55. 59-61 [n° 45]; lettre du 9 juin 1523 à Zwingli.)

28. Voir Martin GRESCHAT, *Martin Bucer (1491-1551)*, p. 59-60; Andreas GÄUMANN, *Reich Christi und Obrigkeit. Eine Studie zum reformatorischen Denken und Handeln Martin Bucers*, Berne: Peter Lang, 2001, p. 51-53.
29. À la différence de Wittenberg, qui fait partie du vaste territoire de la Saxe électorale, Strasbourg, ville de près de 25 000 habitants, est alors une cité-État. Ville libre d'Empire, elle doit des comptes à l'Empereur seul. Son gouvernement est de type collégial; le Magistrat est composé de deux collègues, le « Grand Conseil (*Grosser Rat*) », et le Collège des XXI (en fait, là aussi une trentaine de membres, une partie d'entre s'occupant de la politique intérieure, l'autre des affaires extérieures). À la tête du Magistrat, on trouve l'*Ammeister*, qui est assisté de quatre *Stettmeister* issus du patriciat et élus pour un an, chacun d'entre eux exerçant ses fonctions durant trois mois. Dans ce système oligarchique, les représentants de la noblesse urbaine, le patriciat, partagent le pouvoir avec l'élite économique, les représentants des corporations constituant deux tiers des membres du Grand Conseil.
30. Der vrsach / damit ich euch meine brueder vnd mitburger / der gnad noch, so mir verluhen ist / fürderte / wie wir dann solchs gegen einander all schuldig seind / hab ich woellen wilfaren etlichen von euch die mich hierumb gebetten haben / vnd von dem das wir uns selb nit / sonder vnsern nechsten leben sollen / und wie wir dohyn kummen möegen / das ist / zuem stand der volkommenheit die vns hye möglich ist / ein kleinen bericht vnd vermanung vsz der schriff beschreiben (*Traité de l'amour du prochain*, p. 154s; BDS 1, 44, 18-24).

un écrit programmatique. Par ailleurs, tandis que le *Summary* traite de la justification par la foi seule avant de s'attacher à la sanctification, cette dernière fait l'objet des premiers développements de *Que nul ne vive pour lui-même*; ce n'est que dans la seconde partie de son traité que Bucer aborde la justification, qui est l'origine de la sanctification.

En exhortant ses lecteurs à ce que « nul ne vive pour lui-même, mais pour son prochain », Bucer reprend et développe, comme l'avait déjà noté Henri Strohl³¹, une exhortation lancée par Luther dans son traité *La liberté du chrétien* (1520) :

En effet, l'homme ne vit pas seulement dans son propre corps; il vit aussi au milieu d'autres hommes sur la terre. C'est pourquoi il ne peut pas rester passif à leur égard. Il est toujours obligé de leur parler et d'avoir affaire à eux, bien qu'aucune de ces œuvres ne soit nécessaire pour le justifier et pour le sauver. En toutes ces œuvres, sa pensée doit donc rester libre et n'avoir d'autre intention que de servir les autres et de leur être utile grâce à elles. [...] Voilà comment de la foi jaillissent l'amour et le désir joyeux de Dieu, et de l'amour une vie libre, spontanée et joyeuse, heureuse de servir gratuitement le prochain³².

Mais *Que nul ne vive pour lui-même* ne renvoie pas seulement de manière implicite à *La liberté du chrétien*. Il répond aussi, d'une certaine manière, à *De l'autorité temporelle*, que Bucer ne pouvait ignorer car il avait été publié à Strasbourg³³.

Tâches et limites de l'autorité temporelle

1) Luther : maintenir la paix³⁴

Dans la première partie de son traité, afin de surmonter la tension entre l'éthique du Sermon sur la Montagne et les appréciations positives de l'apôtre Paul sur le « pouvoir du glaive » (Romains 13), Luther divise l'humanité en deux catégories :

– d'une part, ceux qui relèvent du royaume de Dieu : « en vrais croyants, [ils] sont en Christ » et se comportent en authentiques chrétiens : ils ne font de mal à personne, aiment tout un chacun et sont même prêts à souffrir l'injustice ;

31. Voir son introduction au *Traité de l'amour du prochain*, p. 147 (143-151).

32. WA 7, 34-36; traduction LUTHER, *Ceuvres*, t. II, p. 858s.

33. Voir Marc LIENHARD, « Édifier et instruire », p. 77.

34. Sur l'importance de la paix chez Luther, voir Matthieu ARNOLD, « Luther. Le droit, la guerre et la paix », in : *La théologie. Une anthologie*, t. III : *Renaissance et Réformes*, éd. Nicole LEMAÎTRE et Marc LIENHARD, Paris : Cerf, 2010, p. 445-460.

aussi ces personnes n'ont-elles « nullement besoin d'un glaive temporel ou d'un droit temporels³⁵ » ;

– d'autre part, les « injustes », qui appartiennent au royaume du monde³⁶ : il est indispensable que les lois les contraignent à s'abstenir du mal et que, par la crainte qu'il suscite en eux, le pouvoir du glaive les tienne en bride « tout comme on enchaîne et ligote un fauve féroce pour l'empêcher de mordre et de déchirer sa proie selon sa nature³⁷ ».

Les autorités civiles sont d'autant plus indispensables que les « méchants » constituent une écrasante majorité de l'humanité :

Car s'il n'en était point ainsi – attendu que le monde entier est mauvais, et qu'entre mille il se trouve à peine un véritable chrétien – les hommes se dévoreraient entre eux de telle sorte que nul ne pourrait prendre femme, ni élever d'enfant, ni pourvoir à sa nourriture, ni servir Dieu ; et le monde en serait désert et désolé. C'est pourquoi Dieu a instauré les deux règnes : le spirituel [...] et le temporel, qui permet de tenir en échec les non-chrétiens et les méchants, et les obliger par là à vivre en paix et, quoi qu'ils en aient, à se tenir tranquilles³⁸.

Dans le « Miroir des princes » qui constitue la troisième partie de son écrit, Luther insiste sur le fait qu'un bon souverain doit protéger et gouverner ses sujets afin qu'ils vivent en paix³⁹. Toutefois, précise-t-il dans la deuxième partie, qui traite des limites de l'obéissance due à la *Obrigkeith*, le pouvoir des autorités, quoique essentiel dans un monde mauvais en proie aux assauts de Satan et de ses troupes, n'est pas illimité. Luther se sent d'autant plus tenu de préciser ses limites qu'en Saxe ducale, Georges le Barbu, resté fidèle à la foi traditionnelle, a fait saisir des exemplaires de son Nouveau Testament et entend contraindre ses sujets en matière de religion :

35. WA 11, 249s ; traduction LUTHER, *Œuvres*, t. II, p. 9.

36. Sur la distinction, chez Luther, entre deux royaumes ou deux règnes (*Reiche* peut revêtir l'une et l'autre significations), voir Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 172-175 et 330-340 ; Matthieu ARNOLD, « Luther. Les deux règnes », in : *La théologie. Une anthropologie*, t. III, p. 421-433 ; Marc LIENHARD, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève : Labor et Fides, 2016, p. 399-410.

37. WA 11, 250s ; traduction LUTHER, *Œuvres*, t. II, p. 11.

38. WA 11, 251 ; traduction LUTHER, *Œuvres*, t. II, p. 11. « Denn wo das nicht were / Syntemal alle welt böse / vnd vnter tausent kaum eyn recht Christ ist / würde eyns das ander fressen / das niemant kund weyb vnd kind zihen / sich neeren vnd Gotte dienen / damit die welt wüste wuerde / darumb hatt Gott die zwey regiment verordnet / das geystliche [...] / vnnnd das weltliche / wilchs den vnchristen vnd bösen weret / das sie euszerlich müssen frid hallten vnd still seyn on yhren danck. » (*Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, t. 3, p. 230, l. 33 – p. 232, l. 2).

39. Voir WA 11, 273 ; LUTHER, *Œuvres*, t. II, p. 41.

De même, quand il [= saint Paul] affirme que le pouvoir n'est pas à craindre quand on fait le bien, mais quand on fait le mal, il restreint encore le domaine du pouvoir, afin qu'il ne régisse pas la foi ou la Parole de Dieu, mais les mauvaises actions. C'est également ce que veut dire saint Pierre lorsqu'il parle d'« institution humaine ». Or une institution humaine ne peut jamais s'étendre au ciel ou à l'âme, mais seulement à la terre, au commerce extérieur des hommes entre eux [...] ⁴⁰.

Luther estime que c'est la fonction des évêques et non celle des princes que de s'opposer aux hérétiques, et qu'en cette affaire, seule la Parole de Dieu doit combattre, et non le glaive ⁴¹. Il signale encore que la limite à l'obéissance aux supérieurs est donnée par la déclaration de Pierre en Actes 5, 29 (« Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes ») ; s'il s'immisce dans le domaine de la foi, on pourra rétorquer au prince qu'il se comporte en tyran puisqu'il donne des ordres dans un domaine où il n'en a ni le droit ni le pouvoir. Toutefois, les sujets n'ont pas le droit de se soulever contre un tyran d'exercice : seul Dieu est habilité à intervenir contre lui ⁴².

2) Bucer : maintenir la paix et « inciter les âmes à la louange de Dieu »

Dans la seconde partie de son écrit, Luther a traité du règne spirituel et du ministère de la Parole. De son côté, après avoir développé au début de son opuscule l'idée que nul ne devait vivre pour lui-même, Bucer en vient à parler du « ministère apostolique » : il s'agit pour lui de « la plus parfaite et bienheureuse vocation sur terre » (*der best und volkummet standt uff erden und seligest*) ⁴³, dans la mesure où d'une part les services rendus à l'âme valent plus que ceux rendus au corps et où d'autre part le ministère apostolique concerne la communauté tout entière et non pas quelques individus. Puis, après avoir notamment polémique contre les mauvais prélats (ils recherchent leur intérêt et non pas la félicité des fidèles), Bucer

40. WA 11, 266 ; traduction LUTHER, *Œuvres*, t. II, p. 32. « Item da er spricht. Die gewallt ist nicht zu furchten den gutten / sondern den bösen wercken beschrenckt er aber die gewalt / das sie nicht glawben odder Gottis wortt / sondern böse werck meystern soll. Das will auch Sanct Peter / da er spricht. Menschlicher ordnung. Nun kan yhe menschlich ordnung sich nicht strecken ynn den hymel vnnd vber die seele / sondern nur auff erden auff den eusserlichen wandel der menschen vnternander. » (*Deutsche-Deutsche Studienausgabe*, t. 3, p. 260, l. 35 – 262, l. 2.)

41. Voir WA 11, 268s ; LUTHER, *Œuvres*, t. II, p. 35. C'est ce qu'il continuera d'affirmer l'année suivante, face à Thomas Müntzer dans sa *Lettre aux princes de Saxe au sujet de l'esprit séditieux* (WA 15, 210-221 ; traduction LUTHER, *Œuvres*, t. II, p. 147-159).

42. Voir WA 11, 266s ; LUTHER, *Œuvres*, t. II, p. 33s.

43. Martin BUCER, *Traité de l'amour du prochain* (éd. Strohl), p. 174s.

en vient à traiter, de manière développée, de l'autorité temporelle («*der standt weltlicher oberkeit*⁴⁴»), car il s'agit pour lui de la condition la plus proche de celle des clercs.

Comme Luther, il affirme que ces pouvoirs ont pour fonction de garantir la paix, de protéger les justes et de tenir les injustes en bride par des châtements⁴⁵. Toutefois, il en vient rapidement à la seconde fonction des autorités civiles, qui est la principale. En effet, pour lui – comme pour Zwingli dans ses *Schlussreden* de la même année⁴⁶ –, ces autorités doivent veiller à faire respecter les deux tables de la Loi; pour le bien commun⁴⁷, il leur faut entreprendre des réformes dans la sphère religieuse et exercer un contrôle moral sur les citoyens.

Certes, à deux reprises, Bucer prend soin de préciser que la fonction des autorités civiles n'est pas de prêcher la Parole de Dieu⁴⁸. Toutefois, la seconde de ces restrictions débouche sur l'exposé des devoirs des pouvoirs publics: «gouverner selon la Loi de divine et aider selon son pouvoir à ouvrir la voie à la parole divine⁴⁹». Aussi trouve-t-on dans l'argumentation de Bucer non seulement une allusion à Romains 13, 1 – «comme il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu et que les autorités qui existent ont été instituées par Dieu⁵⁰» –, mais encore des références à l'Ancien Testament⁵¹ qui sont absentes chez Luther.

44. *Ibid.*, p. 182.

45. «[...] das in vsserlichem gut ordnung vnnd friden gehalten werd / die frummen beschutzet / die vnfrummen von beydigung der frummen durch straff abgehalten» (*Traité de l'amour du prochain*, p. 182; voir BDS 1, 55, 3-5).

46. Le parallèle est signalé par Henri Strohl dans son introduction au *Traité de l'amour du prochain*, p. 149.

47. Bucer emploie ainsi l'expression «gemeyner nutz» à la fin de la première partie (*Traité de l'amour du prochain*, p. 192; BDS 1, 59, 14). Pour Berndt HAMM, la notion de bien commun constituait alors le «but de toutes les autres valeurs des villes» (*Bürgertum und Glaube*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 58).

48. «welcher ampt / wiewol es mit geistlichem als mit dem gots wort nit vmbgot» (*Traité de l'amour du prochain*, p. 182; BDS 1, 55, 2-3); «Wiewol aber weltlicher oberkeit dyenst / die sye der gemeyn schuldig ist / nit in dem stot, das sye das goettlich wort vnd gesatz predigen» (*Traité de l'amour du prochain*, p. 182 et 184; BDS 55, 22-23).

49. «nach goettlichem gesatz zu regieren / vnd irs vermoegeen zu vffgang goettlichs worts helffen» (*Traité de l'amour du prochain*, p. 184; BDS 1, 55, 24-25).

50. «Dann so kein gewalt ist on von gott / vnd der gewalt der allenthalben ist / ist von gott geordnet» (*Traité de l'amour du prochain*, P. 184; BDS 1, 55, 25-26).

51. Voir *Traité de l'amour du prochain*, p. 184 (// BDS 1, 56, 8-11): «Darumb gebot gott dem volck Jsrael / kein künig zu setzen von frembden volck der nit ir brüder wer / sonder der der herr von iren bruedern erwolen wurd / der solt jm das gesatz schreiben / vnd alletage seins lebens lesen [Dt 17, 15 et 18-20].»

Pour Bucer, le roi exemplaire ne doit pas seulement protéger ses sujets, mais il lui faut régner de manière à rendre témoignage à Dieu. En d'autres termes, il lui faut observer personnellement la Loi de Dieu et gouverner selon cette loi : « Car là où Dieu n'est pas reconnu et où l'obéissance envers lui n'est pas avant tout exigée, la paix n'est pas une paix, et le droit n'est pas le droit, et tout ce qui devait être utile devient nuisible⁵². » Il est difficile de ne pas voir dans ces propos une critique adressée à la conception luthérienne de l'autorité civile, jugée incomplète car restreinte à la sphère temporelle.

Bucer précise encore que la raison humaine (que Luther jugeait suffisante pour gouverner les choses temporelles) est impuissante à distinguer le bien du mal et que, par conséquent, un bon juge doit être éclairé par Dieu, à l'exemple de Salomon (1 Rois 3, 9)⁵³. Certes, la référence à Salomon, qui pria Dieu de lui accorder un cœur sage, se trouve également chez Luther dans la troisième partie de son traité. Toutefois, tandis que Bucer recommande aux autorités civiles d'appliquer un « droit divin », Luther souligne que Salomon a placé sa confiance non dans la loi de Moïse, mais dans sa *relation* avec Dieu⁵⁴. « Voilà pourquoi, poursuit-il, je ne saurai quelle loi dicter à un prince, je me limiterai à instruire son cœur afin de lui enseigner les sentiments et les dispositions qui doivent être les siennes en ce qui concerne le droit, les conseils, les jugements et les affaires⁵⁵. »

On relèvera enfin que Bucer brocarde les gouvernants qui se refusent à user du « *ius reformandi* », ce droit d'entreprendre des réformes dans la sphère religieuse qu'il tient pour leur devoir. Ils n'agissent pas comme des chefs qui « gouvernent [les hommes] selon [la] loi [de Dieu] et [les] aident à obéir à ses commandements (*vns noch seinem gesatz regieren vnd zu gehorsame seiner gebott fürdern*) ». Aussi, comme les mauvais clercs que Bucer a critiqués auparavant, les gouvernants impies font-ils obstacle au salut de leurs sujets : « Comme dans le domaine spirituel et dans le domaine temporel, tout notre

52. « Dann wo nit gott erkant / vnd sein gehorsam vor allem vffgericht würt / ist der frid kein frid / das recht kein recht / vnd bringt schaden alles das do nutzlich sein solt. » (*Traité de l'amour du prochain*, p. 184 ; BDS 1, 56, 5-7.)

53. Voir *Traité de l'amour du prochain*, p. 186 : « Das betrachtet Salomon. J. Reg. Iij. [...] vnd doch das wor gut vnd boesz zu vnderscheiden / vnd recht zu richten durch menschlich vernunft nit maechtig / sonder noturfftig das jn solchs gott lernet. » (Voir BDS 1, 56, 25-27.)

54. Voir WA 11, 273 ; *Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, t. 3, p. 274, l. 10-13 ; LUTHER, *Œuvres*, t. II, p. 40.

55. « Darumb weysz ich keyn recht eym fursten für zuschreyben / sondern will nur seyn hertz vnterrichten / wie das soll gesynnet vnd geschickt seyn / ynn allen rechten / rethen / vrteylen vnd hendeln. » (*Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, t. 3, p. 274 ; WA 11, 273 ; traduction LUTHER, *Œuvres*, t. II, p. 41).

bonheur dépend de ce que nos préposés s'acquittent fidèlement de leur mission, notre perte provient sans nul doute de ce que ceux-ci n'ont en vue que leur intérêt et ne veulent nous faire obéir qu'à leur volonté et non à celle de Dieu⁵⁶. »

Conclusion

Dès 1523, Martin Bucer expose aux autorités civiles de Strasbourg, ville où il allait œuvrer durant un quart de siècle, ses conceptions relatives à leurs devoirs : à l'instar des souverains pieux de l'Ancien Testament tels que Salomon, il leur faut gouverner selon la Loi de Dieu et faire en sorte que leurs sujets agissent en faveur de leurs prochains et pour la gloire de Dieu. Lorsqu'il sera contraint de quitter la cité rhénane suite à la victoire de Charles Quint sur les protestants, c'est en Angleterre qu'il exposera au jeune Édouard VI ses conceptions en vue de l'établissement du « règne du Christ ». Entre 1523 et 1551, il aura tenté de gagner à ses vues des princes tels que Philippe de Hesse et d'autres cités d'Allemagne, comme la ville d'Ulm⁵⁷.

Dès son écrit de 1523, les contours de sa pensée politico-religieuse se dessinent nettement, qui témoignent à la fois des influences reçues de Luther (l'importance de la foi, l'attention au prochain, l'accent mis sur la paix – que Bucer doit d'ailleurs sans doute autant à Érasme qu'à Luther) et des conceptions qui lui sont propres. De son côté, même si, petit à petit Luther accordera aux autorités civiles un rôle religieux plus important, jamais Wittenberg ne deviendra Strasbourg, le Saxon préférant fustiger les vices du haut de la chaire plutôt que d'enjoindre, comme le faisaient Bucer et ses collègues, les pouvoirs publics à sévir contre eux. Trop grande était sa crainte

56. « Dann wie in beydem geistlichem vnd weltlichem / vns aller nutz vnd wolfort zu stot / wann die vns fürstehn sollen / ires ampts getreulich warten / also folget sonder zweifel vnser gaentzlich verderben / so solche das ir suchen / vnd deshalb vns vff ire / vnd nit gottes gehorsam zyehen. » (*Traité de l'amour du prochain*, p. 190).

57. Voir Berndt HAMM, « La fascination de l'ordre. Martin Bucer et le virage de la ville d'Ulm en faveur de la Réforme », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 98 (2018/4), p. 393-414. – Voir encore, à propos des conceptions de Bucer et des tensions que ses idées ont souvent engendré avec les autorités politiques : Marijn DE KROON, *Studien zu Bucers Obrigkeitsverständnis. Evangelisches Ethos und politisches Engagement*, Gütersloh : Gerd Mohn, 1984 ; Matthieu ARNOLD, « Le rôle des autorités civiles dans la lutte contre les anabaptistes. La conception du Magistrat de Strasbourg et celle de Martin Luther », in : Anselm DOERING-MANTEUFFEL, KURT NOWAK (éd.), *Religionspolitik in Deutschland von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart : Kohlhammer, 1999, p. 11-28.

d'introduire une « nouvelle papauté » et de confondre à nouveau les deux règnes, qu'il s'était appliqué à distinguer.

Parus à quelques mois d'intervalle, *De l'autorité temporelle* et *Que nul ne vive pour lui-même* témoignent de la diversité de la Réformation à ses débuts, avant la Guerre des paysans et la controverse sur la Cène.

RÉSUMÉ

Fortement influencé par Martin Luther lors de la Dispute de Heidelberg (1518), Martin Bucer s'est compté ensuite au nombre de ses partisans. Toutefois, son écrit programmatique de 1523, Que nul ne vive pour lui-même, mais pour les autres..., exprime non seulement sa dépendance de Luther mais encore les accents propres à sa théologie. Des « grands écrits réformateurs » de 1520, l'Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande et La liberté du chrétien, Bucer reprend les idées d'une authentique vocation des laïcs et des œuvres d'amour pour le prochain qui découlent du salut par la foi. En revanche, à la différence de Luther dans L'autorité temporelle (1523), il ne restreint pas la tâche des autorités politiques à la préservation de la paix: il leur donne aussi pour fonction d'« inciter les âmes à la louange de Dieu ». Ainsi, ces deux écrits de 1523 témoignent de la diversité de la Réformation à ses débuts, même avant la querelle portant sur la Cène.

ABSTRACT

After hearing Martin Luther at the Heidelberg Disputation (1518), Martin Bucer came to be heavily influenced by him and joined the ranks of his followers. Nevertheless, his 1523 programmatic work That No One Should Live for Himself but for Others... is reflective not only of the influence of Luther, but also of accents proper to his own theology. From the "great Reformation works" of 1520—i.e., To the Christian Nobility of the German Nation and On the Freedom of a Christian—Bucer appropriated the notions of lay vocation and works of love of neighbour flowing from salvation by faith. However, contrary to the position Luther outlined in his Temporal Authority (1523), Bucer did not restrict the task of the political authorities to the maintenance of peace, but also gave them the task of "inciting souls to the glory of God." The two works, both composed in 1523, therefore reveal something of the diversity of the Reformation in its earliest phase, even before the eucharistic controversy had broken out.

ZUSAMMENFASSUNG

Martin Bucer wurde bei der Heidelberger Disputation (1518) stark von Martin Luther geprägt und zählte sich danach zu seinen Unterstützern. Dennoch zeigt seine programmatische Schrift von 1523, Que nul ne vive pour lui-même, mais pour les autres..., (Keiner lebe für sich selber, sondern für die Anderen...) nicht nur seine Beeinflussung durch Luther, sondern auch eigene theologische Akzente. Bucer übernimmt aus den großen reformatorischen Schriften Luthers von 1520 (An den christlichen Adel deutscher Nation und Von der Freiheit eines Christenmenschen) die Idee einer authentischen Berufung der Laien und die Auffassung, dass die Werke der Nächstenliebe allein aus dem Heil durch den Glauben entspringen. Anders als Luther

in seiner Schrift Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), will Bucer die Aufgabe der politischen Autoritäten nicht auf die Sorge um die Einhaltung des öffentlichen Friedens beschränkt wissen, sondern er überträgt ihnen auch die Aufgabe, die „Seelen zum Lob Gottes anzuhalten“. So bezeugen die beiden Schriften von 1523 die Vielfalt der frühen Reformation, noch bevor es zum Streit über das Abendmahlsverständnis kam.

Charles Gide

République coopérative et démocratie économique

Gilbert VINCENT

Faculté de théologie protestante – Université de Strasbourg

La visée d'une République dont la coopération serait la forme institutionnelle de base et la finalité principale est récurrente chez Charles Gide. Elle définit la singularité de son apport à la pensée de la démocratie dans le contexte de l'institutionnalisation d'une République encore fragile, après la défaite de 1870, la fin de l'Empire, l'écrasement de la Commune et la résistance du catholicisme officiel face aux manifestations scientifiques et morales du modernisme. Cette singularité de l'apport de Gide tient à un triple projet : articuler économie et politique – l'expression « économie politique », qui forme le titre d'un ouvrage plusieurs fois réédité, fait ainsi pleinement sens, pour notre auteur –, mais aussi croiser pensée de la démocratie et libre reprise de l'héritage protestant – on aura l'occasion de souligner l'engagement de Gide dans ce qui sera le mouvement du christianisme social ; enfin, conjuguer étroitement engagement théorique et engagement pratique en défendant le droit à l'expérience, à l'expérimentation, en matière associative. Faut-il ajouter que, aussi singulière qu'elle soit, l'œuvre de Gide participe pleinement de l'effort collectif des « Républicains de progrès » pour traduire concrètement la solidarité, valeur-phare d'une république effective, devenue effectivement la « chose » de tous ?

*Protestantisme et solidarisme*¹

Charles Gide (1847-1932) est contemporain de Ferdinand Buisson (1847-1932), et l'un et l'autre le sont de Léon Bourgeois, figure de proue du solidarisme (1851-1925)². Indice textuel de leur grande proximité de pensée : dans *Solidarité*, publié en 1896, Bourgeois nomme Gide comme

1. Marie-Claude BLAIS, dans *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris : Gallimard, 2007, nous fait redécouvrir un paysage intellectuel trop souvent méprisé du fait de son association au radical-socialisme.

2. Sur cet acteur politique de premier plan, on lira avec grand profit le petit ouvrage de Serge AUDIER, *Fonder la solidarité*, Paris : Michalon, 2007.

l'un des principaux « inventeurs » de l'idée de solidarité. Quant à Buisson, son rôle apparaît à travers la mention de son intervention lors d'un débat faisant suite à une conférence de Bourgeois, conférence faite à l'occasion du *Congrès d'Éducation Sociale* de 1900 (conférence et intervention sont publiées dans *Solidarité*³). Notons d'emblée, pour souligner le fait que le mouvement solidariste – le terme de « solidarisme » est évidemment forgé à partir de « solidarité » – n'est pas une école *stricto sensu*, dotée d'une idéologie rigoureuse, que, lors de son intervention, Buisson exprime la gêne que lui inspire la référence insistante, dans l'œuvre du conférencier, à la notion de dette sociale, dette envers la société que chacun aurait contractée en venant au monde : cette notion lui paraît faire trop d'ombre à celle de devoir, d'inspiration résolument kantienne, elle. Cependant ne nous méprenons pas : nombreuses et positives sont, dans le fameux *Dictionnaire Pédagogique* qui doit tant à Buisson, les références à l'esprit de solidarité et aux pratiques qui en relèvent (dont la fameuse coopérative scolaire).

Nos trois auteurs sont ainsi des artisans résolus de la solidarité. Au demeurant, cette référence tend à devenir consensuelle à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, parmi les Républicains. Mieux en effet que dans l'idée de fraternité, les « Républicains de progrès » voient en l'idée de solidarité le moyen d'une conciliation féconde des principes de la liberté et de l'égalité, dont le rapport, sinon, risquerait de virer à l'antinomie. À la fraternité, on reproche souvent ses connotations chrétiennes ainsi que sa charge par trop sentimentale ou idéaliste. La référence à la solidarité se veut donc plus « réaliste », plus en phase aussi avec la culture scientifique du temps. En se prononçant en faveur de la solidarité, on entend certes défendre une conception morale de la vie politique, mais on s'attache également à prévenir tout risque de moralisme en mettant l'accent sur le politique, en créant des institutions conformes à l'exigence de solidarité, tenue pour la conséquence du fait, constitutif et normatif, de l'interdépendance sociale. Le souci des institutions, en lesquelles sont censées converger intentions politiques et intentions morales, nourrit le refus décidé des solidaristes de toute représentation de la société humaine qui réduirait cette dernière à une société animale. Qu'elle s'autorise ou non du darwinisme, une telle représentation, selon le solidarisme, serait potentiellement ruineuse pour la vie commune entre humains en justifiant concurrence et sélection.

3. Léon BOURGEOIS, *Solidarité*, Villeneuve d'Asq : Presses Universitaires du Septentrion, 1998 (1^{re} éd. Paris : Armand Colin et C^{ie}, 1896).

Il est vrai pourtant que, parmi les solidaristes eux-mêmes, l'on ne s'interdit nullement de recourir à des analogies d'inspiration biologique: l'une, de noble ascendance kantienne, sous-tend l'idée de totalité organique, qu'on retrouve dans le concept durkheimien de «solidarité organique⁴»; l'autre, à laquelle l'autorité de Pasteur confère une grande valeur cognitive et pratique, est en rapport étroit avec l'attention portée par les hygiénistes de l'époque à la santé publique et aux risques d'épidémie. Chez Gide lui-même, l'épidémie sert d'anti-modèle pour penser la solidarité et ce qu'elle implique, en termes d'action curative et, surtout, préventive: l'épidémie montre ce qui se passe lorsque manque la volonté publique de solidarité, c'est-à-dire la volonté de créer des institutions de solidarité, d'authentiques services publics; elle est même l'illustration dramatique de ce que le langage biblique ou théologique – familier à Gide – désigne comme «solidarité dans le mal».

Gide n'est pas le seul protestant à s'engager en faveur d'une République qui ferait de la solidarité son étendard. Témoin éminent de l'attraction éprouvée par nombre de protestants pour le solidarisme, témoin même de leur participation à cette cause, Tommy Fallot, auteur de *La religion de la solidarité*, paru en 1908. L'autodérision qu'on perçoit dans le propos suivant est plus une expression de pudeur que de tiédeur dans l'adhésion :

Je doute qu'à aucune époque on ait tant parlé de solidarité. Nous vivons en plein humanitarisme [...]. On ne fait que créer des associations, que convoquer des congrès [...]. La solidarité est le thème de tous les toasts. Que reste-t-il de tout cela? Bien souvent, hélas!, il n'en reste qu'un peu de mousse au fond des verres de champagne⁵.

Il est assez clair que ce n'est pas de la solidarité que Fallot se moque, mais du fait que ses contemporains ne prennent pas assez au sérieux cette notion, dont le statut est selon lui celui d'une valeur forte, qu'on trahit si l'on se contente de l'affirmer sans s'engager en sa faveur, sans la traduire en actes et en institutions. Fallot appartient à la même génération que le trio solidariste mentionné plus haut. Né en 1844, il meurt en 1904, avant les autres. Gide l'a bien connu, puisque ces deux hommes de pensée et d'action se sont retrouvés au sein de l'*Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales*, association qui donnera naissance au mouvement du *christianisme social*, étroitement lié au développement des *Fraternités* chères à la *Mission Populaire Évangélique*.

4. Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris: PUF, 2013 (1^{re} édition: 1893). Cf. surtout le chapitre V: «Prépondérance progressive de la solidarité organique et ses conséquences».

5. Tommy FALLOT, *La religion de la solidarité*, Paris: Fischbacher, 1908, p. 274-275.

Il faudrait citer d'autres noms encore de protestants, pour rendre plus crédible la thèse d'une «affinité» particulière entre protestantisme et solidarisme. Nous n'en retiendrons que deux: ceux de Secrétan et de Renouvier. Charles Secrétan est un philosophe lausannois dont la pensée doit beaucoup à Alexandre Vinet, farouche critique du statut des Églises officielles, défenseur, comme Pierre Leroux peu auparavant, d'une conception relationnelle de l'individualité (qu'il prend soin de distinguer de l'individualisme⁶). Or Secrétan entretient une correspondance étroite avec Charles Renouvier⁷ (l'inventeur du terme de «personnalisme»), dont la relecture originale de Kant donne naissance au «néo-criticisme», référence majeure du républicanisme d'alors⁸. Attiré par le protestantisme, Renouvier a été, rappelons-le, un actif défenseur des *Droits de la femme* (titre d'un ouvrage paru en 1886), mais aussi l'ardent avocat d'un droit international. Comme Gide et Buisson, il s'est lui aussi attaché à promouvoir la cause des associations, celle des coopératives tout particulièrement. À Secrétan, Léon Bourgeois emprunte une définition du bien qui souligne la capacité humaine de solidarité: «Le bien moral est de nous vouloir et de nous concevoir comme membres de l'humanité. Le mal sera de nous vouloir isolément, de nous séparer d'un corps dont nous sommes les membres⁹».

Comme Secrétan, Gide sait, et ne manque pas de le rappeler, que l'analogie du corps est familière au christianisme, qu'on la trouve sous la plume de l'apôtre Paul, dans un contexte de haute théologie où «Corps du Christ» désigne l'Église. Il apparaît ainsi que Gide ne cherche pas à dissimuler que certaines de ses motivations ont à voir avec son appartenance au protestantisme. Cependant ne surinterprétons pas cette observation qui pourrait conduire, à tort, à imputer à notre auteur des intentions concordistes ou apologétiques. Mais si Gide reconnaît volontiers la pluralité des sources qui irriguent sa pensée et son action, il assume une conception très libre de la laïcité qui le dissuade d'avoir honte des sources plus spécifiquement «religieuses» de ses motivations personnelles et de faire silence sur elles – ce qui équivaldrait à une forme d'autocensure. En revanche, il faudrait parler de censure si, aujourd'hui, l'on décidait de ne retenir de Gide que son apport

6. Nous nous permettons de renvoyer aux pages 95-103 de notre ouvrage: *Associations et institutions. Les formes élémentaires de la solidarité*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2014.

7. Charles SECRÉTAN, Charles RENOUVIER, *Correspondance de Renouvier et Secrétan*, Paris: Armand Colin, 1911.

8. Marie-Claude BLAIS, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris: Gallimard, 2000.

9. Cette citation provient de *La civilisation et la croyance*, Paris: Félix Alcan, 1887, mais n'est accompagnée d'aucune indication de page.

à la théorie économique. Cette brève remarque ne doit cependant diminuer en rien l'importance de l'apport de Gide à la théorie économique – il est en particulier l'auteur de *Principes d'économie politique*¹⁰ –, apport salué par ses contemporains puisque cela lui vaudra d'être nommé au Collège de France. Cette nomination est le couronnement d'une carrière commencée à Bordeaux, dans une chaire de droit, l'économie étant alors enseignée dans ce cadre.

Le protestantisme, Gide l'évoque au début de son maître ouvrage, lorsqu'il passe en revue les diverses écoles économiques existantes : libérale, socialiste, socialiste d'État, christianisme social, solidarisme. Notons que, sous la rubrique « christianisme social », il prend soin de distinguer une version catholique¹¹ et une version protestante¹², alors même qu'il signale que ces deux « écoles » ont aussi peu de « sympathie » l'une que l'autre pour « l'ordre économique actuel » et dénoncent toutes deux « la concurrence et la poursuite du profit (pour sa part, Gide préfère généralement parler de « superprofit », car il estime légitime une certaine rémunération du capital engagé dans une entreprise). Pour l'école protestante – si ce n'est pour la catholique également –, la propriété serait surtout « une fonction sociale ». C'est dire que, selon Gide, la propriété impose une responsabilité sociale particulière, que le droit pour chacun d'user de ses biens exclut celui d'en abuser, exclut qu'on fasse de « sa » propriété ce que l'on veut. L'idée est ancienne, en vérité, et fréquente dans la Bible : l'homme est et n'est que l'usufruitier de la création, et son gardien. Gide fait probablement écho à cette représentation lorsqu'il s'oppose à l'idée que les coopérateurs auraient le droit de partager entre eux le montant des réserves financières accumulées par la coopérative au fil des ans : cette somme, selon lui, doit servir à assurer un fonctionnement coopératif régulier. La faute, si l'on décidait de se partager cette somme, serait de faire passer la solidarité entre contemporains avant la solidarité avec les générations futures, auxquelles nous lie la coopérative, discrète mais véritable institution.

Après une brève description de l'« école protestante » d'économie, Gide fait une première allusion au protestantisme « doctrinal ». L'auteur paraît s'attacher surtout au potentiel utopique de certaines expressions

10. Par commodité, nous utiliserons la neuvième édition, de 1905, parue à la *Librairie de la société du recueil général des lois et des arrêts*.

11. Cette version, selon notre auteur, a le tort de trop miser sur la restauration des corporations et de mettre surtout en avant le rôle des sociétés de crédit, conformément à l'affinité existant entre catholicisme et classes moyennes.

12. Charles GIDE et Charles RIST, *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*, deuxième édition, Paris : Librairie de la société du Recueil Sirey, 1913.

bibliques, dont celle mentionnant le « Royaume de Dieu ». Les guillemets accompagnant cette expression, dans le texte de Gide, signalent une certaine prudence sémantique : l'auteur est certainement conscient qu'on ne peut user de ce genre d'expressions sans les interpréter. Ainsi déclare-t-il que l'école protestante « croit que le monde devra se transformer radicalement pour se rapprocher de ce "Royaume de Dieu" dont les fidèles doivent attendre et préparer sur cette terre l'avènement ». Il est clair que l'interprétation gidienne exclut tout quietisme et tout escapisme. Mais rien n'indique que, à l'instar des tenants de l'école catholique, notre auteur en appellerait, pour transformer le monde, à un modèle transcendant, doctrinalement certifié. En ce sens, on peut dire que si la coopérative vaut, ce n'est pas, aux yeux de notre auteur, en tant que « modèle » de perfection, mais en tant que forme institutionnelle engagée dans l'histoire, en tant que pratique collective au sein de laquelle les coopérateurs apprennent à améliorer l'entreprise commune en adoptant des règles qui à la fois tiennent compte des modifications du contexte et à la fois restent fidèles à l'idéal initial.

Pour une transformation radicale de l'économie : coopération ou révolution ?

Sur le point de la coopérative, Gide défend un point de vue « universaliste » tout en mettant en avant un argument réaliste : la coopérative est ouverte à tous car tous sont des consommateurs. Il défendra ardemment cette thèse ; en particulier contre certains socialistes, auxquels il reproche leur exclusivisme : ils veulent réserver l'accès à la coopérative aux seuls prolétaires. Ajoutons que la conscience que Gide a de la perfectibilité des règles de la coopération – cette perfectibilité est fruit de l'apprentissage collectif – va de pair avec son appréciation positive de la diversité des expériences coopératives, avec sa conviction que la comparaison a une fonction heuristique : les meilleures règles sont telles comparativement, elles sont fonction des situations ; les situations venant à changer – ne serait-ce que du seul fait de la mise en œuvre des règles elles-mêmes –, il devient possible d'imaginer et de vouloir de nouveaux modes d'organisation, il devient même impératif d'adopter de nouveaux critères de progrès, en matière de coopération comme dans d'autres domaines. Dans *L'École de Nîmes*, reproduction d'un cours au Collège de France donné en 1925-1926¹³, Gide procède ainsi à une comparaison minutieuse de quelques-unes des coopératives les plus connues, montrant

13. Charles GIDE, *L'École de Nîmes*, édition du centenaire, Paris : PUF, 1947.

du coup que, pour lui, la confrontation d'exemples bien choisis équivaut à une expérience de pensée fiable et féconde.

Point donc chez lui de modèle *a priori*, mais une soif d'expérimentation, condition de tout apprentissage. La coopérative de consommation, mais également celle de production, le mouvement mutualiste, les syndicats, etc. sont pour lui des espaces d'expérience précieux, des lieux privilégiés où la solidarité s'apprend en se pratiquant. C'est dire que la coopération doit être sans cesse redécouverte, ne serait-ce que pour conjurer le risque de l'égoïsme collectif, lequel, si aucune règle *ad hoc* n'existait, ne manquerait pas d'aboutir à une redistribution intégrale des *bonus* aux coopérateurs, sans souci de venir en aide financièrement à d'autres entreprises d'intérêt général (bibliothèques, universités populaires, « maisons des pauvres », etc.).

Revenons un instant à la rubrique « christianisme social et protestantisme » des *Principes d'Économie Politique*. Après avoir mentionné « le Royaume de Dieu » – expression, répétons-le, prise dans un sens utopique –, Gide met l'accent sur l'ecclésiologie protestante, et plus précisément réformée, dont il faut rappeler que son caractère congrégationaliste était alors davantage accentué que maintenant, moins mâtiné de synodalisme (de fédéralisme). Voici ce qu'il écrit :

Fidèle à ses traditions démocratiques qui font de chaque église protestante une petite république, [l'école protestante] vise à appliquer le même régime dans l'industrie. Elle ne cherche pas le salut dans l'association professionnelle, que l'expérience du passé ne lui paraît guère recommander et qui lui paraît de nature à développer l'égoïsme corporatif, mais plutôt dans une autre forme de l'association dite coopérative. Elle estime que la coopération est l'antithèse indiquée de la compétition¹⁴.

Il poursuit en rappelant la part, qui fut grande, prise par « les socialistes chrétiens » dans le mouvement coopératif anglais au milieu du XIX^e siècle.

Dans une perspective voisine, relatant, dans le journal *L'Émancipation*¹⁵, la teneur d'un débat entre participants du 2^e Congrès de l'Association protestante pour l'étude des questions sociales (Genève, 1906), Gide évoque avec sympathie « l'esprit révolutionnaire » de « pasteurs exerçant leur ministère dans de grandes cités industrielles », « en contact quotidien avec les iniquités et les souffrances de la population ouvrière¹⁶ ». « Le collectivisme, ajoute-t-il,

14. Charles GIDE, *Principes d'économie politique*, *op. cit.*, p. 36-37.

15. Nos citations de *L'Émancipation* sont empruntées à la sélection des articles publiés dans cette revue par Gide, sélection parue dans le t. III des *Œuvres de Charles Gide*, Paris : L'Harmattan, 2001.

16. Charles GIDE, *L'Émancipation*, *op. cit.*, p. 150.

leur apparaît donc comme seul ayant assez de puissance pour transformer la société actuelle». Peu après, il fait état de sa position personnelle dans ce genre de débat où, dit-il, il faut distinguer collectivisme et communisme. Il estime, quant à lui, que c'est «par flatterie à l'adresse des ouvriers» que le communisme prétend que «toute richesse, tout profit, est le produit du travail et plus spécialement du travail du pauvre¹⁷».

Pour sa part, il est convaincu que

la richesse et les profits [...] sont le résultat de causes générales, impersonnelles, sociales, collectives. Dès lors, pourquoi cette richesse ne serait-elle pas collective dans son attribution, comme elle l'est dans sa cause? [...] En effet, il y a une part de copropriété sociale [...] mais qui n'abolit point la propriété individuelle.

Ce que Gide redoute (il exprime sa crainte en conclusion de ce texte), c'est un nouveau dogme économique qui justifierait la violence d'une expropriation générale. Longtemps victimes de l'intolérance (dénoncée auparavant, avec la force que l'on sait, par Pierre Bayle), «les protestants, déclare-t-il, ne seraient pas dans leur rôle historique s'ils ne protestaient point contre cette domination nouvelle». Certes, il l'admet volontiers, les coopératives représentent dans le monde économique contemporain une réalité bien modeste, quelque chose comme de petits îlots dispersés. Mais, précise-t-il,

nous ne sommes pas exigeants: va pour les petits îlots! Pourvu que nous n'y soyons pas relégués, comme sur l'île du Diable de fâcheuse mémoire, pourvu que nous puissions en sortir peut-être pour reconquérir le monde, le joué où il en aurait assez du collectivisme. Car il sera tout de même prudent, au cas où l'expérience viendrait à manquer, de réserver les possibilités de l'avenir¹⁸.

«Réserver les possibilités de l'avenir»: la formule est admirable, car elle rappelle que le rôle d'une minorité est indépendant de son importance numérique, et que l'opposition entre passé et avenir ne tient pas, au regard de l'office de la mémoire, gardienne du sens de l'expérience.

Le développement auquel nous avons précédemment fait allusion, sur l'école protestante d'économie, est certes bref, comme il sied à tout chapitre d'un *Traité*. Mais, qu'il y ait trouvé place, voilà qui autorise à penser que son contenu a été jugé important par son auteur. Or ce même développement comporte, tout à la fin, l'évocation de la question, très sensible au sein du mouvement coopératif français, de l'intervention éventuelle de l'État. Gide ne cache pas qu'on peut s'attendre à rencontrer, à ce sujet, des avis sensiblement

17. *Ibid.*, p. 151.

18. *Ibid.*, p. 152.

différents au sein du protestantisme – plus hétérogène que le catholicisme – et qu'il y a fort loin, par exemple, du «socialisme d'État conservateur et antisémite du pasteur Stocker en Allemagne», au «complet communisme évangélique du pasteur Herron aux États-Unis», ou encore au programme de «nationalisation de la terre préconisé par le socialisme protestant anglais».

Ces dernières remarques nous conduisent assez naturellement à préciser quelles ont été les préférences politiques de Gide. Aspirant, comme il le dit, à des transformations «radicales» de l'économie, ne serait-il pas socialiste, d'un socialisme très près de se confondre avec le communisme? Il semble que ce soit le cas, en effet, mais que Gide s'abstienne de faire état de son option en faveur d'un socialisme assez radical pour une raison éminemment tactique. Il tenait en effet, redisons-le, à faire de la coopérative de consommation un espace d'expérience potentiellement universel. Or ce même souci l'a très probablement conduit à mettre l'accent, non sur sa propre neutralité politique, mais sur celle de la coopérative «autonome», libre de toute allégeance vis-à-vis d'un parti comme d'une église ou d'une classe sociale quelconques. Gide, au demeurant, aborde cette question de la *neutralité* dans son cours de 1925-6, non sans exprimer, comme Buisson, sa profonde répugnance à utiliser un terme qui, dit-il, suggère une idée d'impuissance. Il arrive toutefois que Gide abandonne sa prudence tactique et n'hésite pas à exprimer des préférences très marquées. Nul doute que la cause de la coopération lui tient trop à cœur, qu'elle porte trop sa marque, pour que l'on n'entende pas quelque chose le concernant intimement dans ce qu'il écrit à propos de l'École de Nîmes. Celle-ci, écrit-il,

a dégagé le mouvement coopératif de la politique bourgeoise et conservatrice dans lequel il s'enlisait pour lui donner un caractère sinon socialiste, du moins socialisant. Nous avons vu en effet que pour les économistes [libéraux] la coopération n'était qu'une forme perfectionnée de l'épargne, un moyen plus rapide d'élever les prolétaires à la condition de petits propriétaires, tandis que le programme de l'École de Nîmes est de transformer dans son principe même l'ordre économique actuel en faisant passer le gouvernement économique actuel, des mains des producteurs à celles des consommateurs, en abaissant le profit et tous les prélèvements parasitaires d'où naissent les grosses fortunes, en établissant le juste prix¹⁹.

Une grande part des réserves que lui inspire le socialisme vient, dit-il, du fait que le socialisme contemporain a oublié l'esprit de 1848 et s'est laissé gagner par la théorie marxiste, dont l'affirmation cardinale, la lutte

19. Charles GIDE, *L'École de Nîmes*, *op. cit.*, p. 245-246.

des classes, fait du prolétariat l'agent exclusif de la révolution attendue, cependant que l'expérience communiste en Russie ne paraît pas être à la hauteur de ce qu'exige la transformation de l'entreprise capitaliste²⁰. Il peut dès lors concéder que, puisque l'École de Nîmes se tient délibérément éloignée d'une doctrine qui voit dans la division sociale, non seulement un état de fait déplorable, mais encore et surtout une phase nécessaire du développement historique, il est assez compréhensible que le «socialisme» actuel – Gide pense au courant le plus dur, celui dont Jules Guesde est la tête de file – s'en méfie. Il refuse pourtant catégoriquement le reproche adressé à ladite École, de chercher à réaliser moins la justice que la paix et de ne pas voir que la visée de celle-ci se fait au détriment de celle-là. Or, selon Gide, cette conciliation jugée impossible par ses adversaires, c'est précisément elle que vise le projet coopératif, pris dans toute son extension. Mais notre auteur ayant le sens des nuances, il reconnaît que tous les socialistes ne sont pas hostiles à l'idée de coopération. Ce faisant, toutefois, il continue à émettre d'assez fortes réserves à l'égard d'un socialisme dont, estime-t-il, la préférence va généralement aux coopératives de production, plutôt qu'à celles de consommation. Cette préférence lui semble d'autant plus critiquable qu'elle s'accompagne de conditions : on exige que, comme les syndicats, les coopératives soient contrôlées par le parti et se mettent à son service. Telle est, selon Gide, l'origine de la division, qu'il juge très regrettable, du mouvement coopératif, avec, d'un côté, les plus ardents partisans de la lutte des classes – le camp de Jules Guesde –, de l'autre, ceux qui, comme Jean Jaurès, refusent de confondre conflit et lutte, voire guerre – entre capital et travail.

Il est clair que ce conflit interne au socialisme, *lato sensu*, porte, pour l'essentiel, sur le rôle de l'État et sur la fonction du droit. Quant à eux, solidarisme et mouvement coopératif de consommation refusent de faire du droit un simple outil idéologique de masquage et de légitimation de l'exploitation des travailleurs : n'est-ce pas, à travers de multiples rapports de force, qu'associations, syndicats et partis eux-mêmes ont acquis une

20. Dans les *Principes d'économie politique*, Gide dénonce la fiction de l'«association contractuelle et libre» qui sert à légitimer l'entreprise. «Il est bien vrai, écrit-il, qu'en droit les salariés sont des hommes libres [...] ; cependant, ils n'ont pas le moins du monde le sentiment d'être associés dans une œuvre commune avec le patron – et en effet ils ne sont associés que pour la production mais non dans la direction ni même dans la répartition [...]. Nous avons donc le droit et le devoir d'espérer que cette association imparfaite qu'on appelle l'entreprise fera place à une dernière phase qui sera l'association libre et intégrale, c'est-à-dire embrassant la direction et la répartition aussi bien que la production, et dans laquelle *chacun aura la claire conscience qu'il fait partie d'une œuvre collective et la ferme volonté d'y coopérer*» (Charles GIDE, *Principes d'économie politique*, *op. cit.*, p. 167-168).

légitimation juridique, droit de cité²¹? Sur le rôle de l'État, le propos suivant est fort éclairant :

Le solidarisme [...] admet l'intervention de l'État toutes les fois que sous forme de réglementation sur le travail, sur les logements insalubres, ou sur les falsifications de denrées, la loi peut prévenir la dégradation des masses, ou même quand, par certaines formes d'assurance ou de prévoyances obligatoires, la loi tend à inculquer dans les diverses classes de la nation l'esprit de solidarité [...]. L'État n'est lui-même que la forme la plus antique et la plus grandiose de la solidarité entre les hommes. Sans doute la solidarité n'acquiert toute sa valeur morale qu'autant qu'elle est voulue, mais la solidarité imposée par la loi peut être indispensable pour préparer le terrain sur lequel s'épanouira plus tard la coopération libre²².

Mais ce propos ne doit pas faire oublier la critique récurrente du paternalisme – quelle que soit l'instance qui se veut paternaliste. Ainsi Gide écrit-il :

Ces économistes sont comme ces gouvernements conservateurs qui disent qu'il faut tout faire pour le peuple mais qu'il ne faut rien faire par le peuple. De même disent-ils que le monde économique doit être gouverné pour le consommateur, mais il ne faut pas qu'il soit gouverné par lui, car il est incompetent, ignorant, routinier, incapable même de savoir quels sont ses besoins et attendant que le producteur les lui révèle²³.

Genèse du mouvement des coopératives de consommation: l'École de Nîmes et L'Émancipation

Attachons-nous à préciser ce qu'est l'École de Nîmes, dont Gide note avec humour qu'elle a d'abord été nommée ainsi par ses adversaires, pour s'en moquer. En dépit de sa grande modestie, Gide ne peut éviter de signaler que, surtout à ses débuts, l'histoire de cette École et sa propre histoire

21. Gide refuse qu'on absolutise l'État. Ce refus est cohérent avec l'importance reconnue aux associations en tant qu'espace d'apprentissage de la responsabilité. De la préférence pour le mutualisme à celle pour le fédéralisme, il n'y a qu'un pas, en effet. L'État, pour Gide comme pour les solidaristes en général, est garant de l'effectivité de la solidarité, dont l'exercice institutionnel relève de la subsidiarité, Le Play étant crédité par Gide de mettre cette conception en relief. Henri Monod, un autre protestant, qui fait pour l'action sociale et hospitalière ce que Buisson fait pour l'école, est un excellent artisan de la théorisation et de la mise en pratique de la subsidiarité.

22. Charles GIDE, *Principes d'économie politique, op. cit.*, p. 39.

23. Charles GIDE, *Contributions à la Revue d'économie politique, Œuvres de Charles Gide*, t. V, Paris: L'Harmattan, 2003, p. 238. On croirait entendre Kant dénoncer le sophisme auquel a recours tout pouvoir despotique, dont l'argument majeur est que les gens ne sont pas mûrs pour la liberté.

sont profondément mêlées. Or tout commence par sa rencontre de deux hommes, Édouard de Boyve et Auguste Fabre, des hommes qui, quoique fort dissemblables, l'ont également marqué et ont influé directement sur les premières orientations de l'École.

Édouard de Boyve est d'origine lyonnaise par son père et anglaise par sa mère. Ce « déraciné » – le terme est de Gide –, précédemment converti, à Paris, par le pasteur Eugène Bersier, s'occupait alors de nombreuses Œuvres, tant laïques que religieuses (Caisse d'épargne ou hôpital, par exemple), et prêtait une attention toute particulière au mouvement social anglais. Il fit connaître à Gide l'existence de la Grande Union Coopérative anglaise Vansittart Neale²⁴. Le protestantisme incarné par Boyve était de type plutôt « évangélique-piétiste », comme en témoigne son intérêt pour les « œuvres », mais aussi pour l'idée de « participation aux bénéfiques », que nombre d'économistes libéraux préconisaient eux aussi, considérant que c'était le meilleur moyen de prévenir la lutte des classes. Sur ce point, Gide est en net désaccord avec son ami : il estime que ce genre de mesure est tout à fait insuffisant, au regard des conditions que suppose tout changement profond dans la vie économique, changement qu'il appelle de tous ses vœux. On ne peut cependant ignorer que Gide, à côté du changement structurel, en appelle un autre, un changement de nature morale. Se pourrait-il que ce dernier vocable trahisse une certaine sympathie, sinon une adhésion discrète à la forme de piétisme imputable à Boyve ?

Quelques remarques s'imposent, à ce sujet. Notons avant tout que leur piétisme éventuel n'empêche pas nombre de protestants, chez qui la conscience d'être des minoritaires est vive, d'adhérer à la laïcité. Faisons l'hypothèse que la conception gidienne de la laïcité explique qu'on ne trouve pas chez lui d'opposition tranchée entre représentations religieuses et représentations non religieuses, que le « non » privatif servant à caractériser ces dernières n'ait rien de farouchement polémique. Il semble que la laïcité à laquelle notre auteur souscrit tolère, voire encourage une pratique audacieuse de traduction entre vocables de provenances culturelles différentes, voire une pratique d'intra-traduction libre des termes constitutifs de l'idiotele protestant. À cet égard, l'un des titres de chapitre d'un ouvrage de Gide est significatif : « L'inspiration morale et spiritualiste de l'École de Nîmes ». La proximité de ces deux qualifications, « morale et spiritualiste », ne serait-elle pas l'indice d'une quasi équivalence sémantique, à savoir que l'auteur table sur des relations de confiance sinon de collaboration entre différents types d'usagers,

24. Charles GIDE, *L'École de Nîmes*, *op. cit.*, p. 18-19.

qui n'auraient plus à se suspecter d'infidélité doctrinale ni d'impérialisme idéologique? Œcuménisme avant la lettre, œcuménisme qui fleurira tout particulièrement dans les milieux proches du christianisme social²⁵?

Le souci gidien, discret assurément, de donner une nouvelle jeunesse sémantique à certains termes chers au piétisme, se manifeste, semble-t-il, dans l'usage que notre auteur fait du vocable de « conversion » : il en connaît certes la provenance évangélique, mais ne craint pas d'en déployer les harmoniques morales. Ainsi soutient-il que l'exhortation à « naître de nouveau », de haute teneur évangélique, se laisse « transposer dans l'ordre social »²⁶. Il se montre certes convaincu, à la façon d'un prédicateur de son temps, de l'existence d'« enfers sociaux ». Il déclare en ce sens que l'« École de Nîmes ne nie point que les enfers sociaux [...], les faubourgs des grandes villes industrielles modernes, ne soient presque incompatibles avec tout progrès moral ». Mais il se dit convaincu que « ce qu'il faut changer, c'est l'état d'âme de tous – ouvriers et capitalistes ». La suite du propos souligne que ce changement dépend largement de notre vouloir, mais aussi – Gide ne se fait pas faute de le rappeler – de diverses conditions sociales. Le changement dépend en particulier de notre engagement dans la coopération, qui opère la conjonction de l'intention morale personnelle et de la visée d'effectivité sociale au moyen de la traduction transpersonnelle, voire institutionnelle, de cette intention.

Dans le même passage, on voit Gide naviguer entre des références symboliques différentes, laissant entendre qu'elles communiquent entre elles malgré leur différence, en dépit des préjugés. Tout d'abord, il mentionne l'annonce par Jésus (il ne dit pas « Jésus-Christ », sans doute de peur de paraître ériger une sorte de barrière dogmatique ou confessante entre ses lecteurs et lui) de l'avènement du « Royaume de Dieu ». Il rappelle que cette annonce est source de déception pour les disciples car, alors qu'« ils s'attendaient à le voir descendre du ciel dans une gloire », Jésus les reprend, affirmant « le Royaume est au-dedans de vous »²⁷. Après cette mise au point exégético-sémantique, Gide revient sur l'École de Nîmes, au prix d'une transposition analogique, et écrit, non sans humour : « Quand les apôtres de l'École de Nîmes annonçaient la République coopérative, ils pensaient bien que cette cité nouvelle ne vaudrait que ce que vaudraient ceux qui la bâtiraient ». Mais la générosité

25. Dans *Histoire des doctrines économiques*, rédigé en collaboration avec Charles Rist (Paris : Librairie du Recueil Sirey, 1913), Gide cite Elie Gounelle, l'un des grands animateurs du christianisme social, qui dans *L'Avant-garde*, écrit, en 1907 : « Solidarité, c'est le mot laïque, Royaume de Dieu c'est le mot chrétien, c'est la même chose » (p. 595).

26. Charles GIDE, *L'École de Nîmes*, *op. cit.*, p. 254.

27. *Ibid.*

interprétative de Gide et son œcuménisme symbolique ne s'arrêtent pas là car, peu après, il cite, en bonne part, des auteurs – Georges Sorel et Georges Pioch – dont l'option «révolutionnaire» devrait les amener à considérer avec méfiance tout appel à la conscience morale; or, loin de suggérer que ces mêmes auteurs se contredisent lorsqu'ils mentionnent l'existence de cette conscience, notre auteur voit en eux les témoins de la compatibilité entre aspiration révolutionnaire et élévation morale. Une longue citation de Pioch le confirme, qui commence ainsi: «Le communisme, c'est la forme organisée de l'Amour. Vous n'y trouverez pourtant que ce que vous y apporterez...²⁸».

L'autre compagnon de l'aventure coopérative, nîmoise avant d'être française et de prendre la forme d'une fédération, puis de devenir partie intégrante d'un mouvement international, avec des Congrès réguliers, est Auguste Fabre, patron d'une petite filature, natif d'Uzès tout comme Gide. C'est un personnage excentrique, curieux de tout ce qui est étranger, sinon étrange: il est intéressé par ce qui se passe en Amérique et passionné par les écrits de Charles Fourier, qu'il fait connaître à Gide. Il est également fasciné par le spiritisme. Gide rappelle qu'avec Fabre il a souvent, au cours de leurs promenades, exploré «les mondes fantastiques créés par ce génial visionnaire» qu'était Fourier. L'influence de ce dernier a dû être profonde et durable, puisque, Gide le précise, il a lui-même entrepris par la suite de publier des *Œuvres choisies* de Fourier et fait sur cet auteur un cours, en 1924. Gide, qui se moque gentiment des fantaisies spirites de son ami, reconnaît volontiers qu'il lui doit aussi sa connaissance – presque directe puisque Fabre y avait séjourné – du Familistère de Guise, «association coopérative de production qui [à la différence de celles que certains socialistes voudront opposer aux coopératives de consommation] se distingue par une inspiration fouriériste et par une «organisation semi-phalanstérienne²⁹».

À Nîmes, raconte Gide, Fabre a fondé une «chambrée», réunion de camarades – une quinzaine – où l'on discutait de problèmes politiques et sociaux. Le nom de «Solidarité» a été donné à cette chambrée – à un moment où le terme n'était pas encore entré dans les formules incantatoires de fin de discours officiels! La chambrée des origines prendra plus tard le nom plus imposant de «Société d'économie populaire» et remplira le rôle d'«Université populaire»; la première, note encore Gide, de toutes celles qui, de 1897 à 1900, devaient, avec Deherme, connaître «un immense mais éphémère essor».

28. *Ibid.*, p. 256.

29. *Ibid.*, p. 21.



Gide ne le dissimule pas: le trio fondateur de l'École de Nîmes est assez bourgeois. C'est là, dit-il, un fait dont il n'y a ni à se vanter, ni à avoir honte. On ne saurait en tout cas en tirer argument contre les coopératives de consommation, à moins qu'on ne se montre convaincu d'avance que la lutte des classes est une réalité fondamentale dont l'aggravation, plus qu'inévitable, est nécessaire et très positive à terme, et que la « loi d'airain » est vérifiée, qui voudrait que le montant du salaire des travailleurs corresponde strictement au montant des dépenses de subsistance et de reproduction de la force de travail. Selon cette « loi », en effet, les économies qu'on prétend réaliser grâce

aux coopératives de consommation n'auraient finalement qu'une conséquence néfaste : la diminution du salaire effectif. Mais Gide conteste le bien-fondé de cette « loi », qui implique une vision réductrice, hyper-déterministe de l'histoire. Il remarque, non sans malice, que si le déterminisme marxiste était fondé, rien n'aurait dû prédisposer la ville de Nîmes à être le premier théâtre de l'aventure coopérative ! Or, dans cette ville, en même temps qu'avec Fabre se développe la « chambrée », à côté d'elle, avec lui encore, est créée une petite société de consommation qui regroupe une trentaine d'ouvriers, puis une autre coopérative, une boulangerie, appelée « La Renaissance ».

À la même époque, de Boyve crée « L'Abeille ». Gide, qui une fois de plus passe son rôle sous silence, souligne qu'on doit à ses deux amis le lancement d'un véritable mouvement coopératif, après un appel adressé en 1885 à toutes les coopératives connues. Sur les trois cents contactées, une centaine ont répondu favorablement à l'invitation à participer à un congrès constituant, lors duquel fut créée une revue, *L'Émancipation*. Sur la page de garde figure une illustration de la Coopération, présentée comme une sorte de réplique de la Marianne, qui tend des épis de blé à deux autres personnages, un ouvrier et un paysan. Le tout sur fond de paysage, urbain, à gauche (ville et usines), rural, à droite, avec un soleil qui s'élève au milieu. En haut de cette illustration, cette formule, qui en évoque une plus célèbre : « Tous pour Chacun, Chacun pour Tous ». En-dessous du titre, on trouve la précision suivante : « Journal d'économie politique et sociale », et, un peu plus bas, cette autre précision : « Organe des associations ouvrières, qui se sont mises d'accord, et des coopératives ».

Ce que, par discrétion, Gide ne dit pas, dans son cours, c'est qu'il a été le rédacteur en chef de ce journal et qu'il lui a réservé plus de 800 articles. Une sélection (quelque 132 textes), parue chez L'Harmattan, permet de constater que les sujets traités sont d'une extrême variété, qui s'étend des pourboires à l'impôt sur le revenu aux courses de taureaux, du gaspillage des ressources naturelles au salaire des femmes, du principe des nationalités à la reprise des relations avec les Allemands et à un Concordat difficile, de la politique coloniale au tunnel sous la Manche, de Jean Jaurès à Gandhi, etc.

À Tours, en 1912, le jour de Noël, fusionnent enfin les deux versions de la coopération, longtemps concurrentes : l'organisation construite à partir de l'École de Nîmes et l'organisation socialiste. Elles sont désormais d'accord pour reconnaître « l'autonomie du mouvement coopératif » ainsi que la liberté de chaque coopérative de « disposer de ses bonis à son gré ». L'organisation nouvelle se veut ouverte à tous. Elle prend pour nom : « Fédération Nationale des Coopératives de Consommation, organe d'émancipation des

travailleurs³⁰ ». Il s'agit d'un compromis évidemment qui, à ce titre, ne peut satisfaire entièrement Gide puisque, si le nom de l'organisation nouvelle fait bien mention de la consommation, sa qualification, *in fine*, met l'accent sur les seuls travailleurs! Malgré tout, le principal paraît acquis: il n'est plus fait référence à la lutte des classes ni à l'adhésion obligatoire au parti socialiste. Gide estime néanmoins devoir encore se défendre contre certaines suspicions, voire accusations: non, dit-il, son refus de la lutte des classes ne saurait être interprété comme l'expression de son souhait de maintenir le capitalisme; dans un régime économique coopératif, juge-t-il alors bon de rappeler, « le capital se trouverait socialisé, non comme en Russie, sous la forme étatiste, mais sous celle de coopération³¹ ». L'idée de socialisation du capital est donc loin de lui répugner: elle correspond à l'institutionnalisation des coopératives, au sein desquelles le travail devrait retrouver sa vraie grandeur, chacun se mettant volontairement « au service de l'intérêt général, représenté ici par l'organisation des consommateurs ». Bref, le « règne des consommateurs » verrait enfin le jour.

« République coopérative » : l'économie au service du politique

Au cours de ses réflexions en faveur de la coopérative, Gide exprime un scrupule: n'est-il pas inconvenant de mettre le travailleur au service du consommateur? « Qui donc, interroge-t-il, est plus routinier, plus moutonnier, plus inconscient de ses actes et plus parasite, par définition même, que le consommateur?³² ». La charge contre le consommateur, déjà lourde, s'alourdit encore lorsqu'il poursuit :

Faut-il que celui qui crée soit le serviteur de celui qui mange? Je reconnais que le rôle du consommateur n'a rien de bien glorieux et qu'il n'implique en lui-même ni effort, ni vertu – sinon précisément dans la mesure où il réduit sa consommation! C'est entendu. Mais si les consommateurs ne sont que des moutons, raison de plus pour ne pas les laisser manger par les loups, ni pour prendre ceux-ci pour bergers!

À défaut d'être tout à fait convaincante, cette tirade ne manque pas d'humour. Plus sérieusement: la coopération est, selon Gide, la voie économique qu'il reste à explorer dès lors qu'on prend acte que les deux

30. *Ibid.*, p. 116-117.

31. *Ibid.*, p. 200.

32. *Ibid.*, p. 202.

plus connues ne mènent à rien de bon : « Le maintien de l'ordre actuel » est « branlant et lézardé », tandis que « l'expropriation communiste », au regard de l'expérience russe, n'a rien pour rassurer. Reste donc à réaliser « notre république coopérative », horizon lumineux – « Idée régulatrice », au sens kantien – et non, on l'a dit, modèle de perfection. Le premier pas vers la réalisation de cette République, Gide en est convaincu, c'est de tenir cette dernière pour réalisable et, en amont, de prendre acte de l'attrait croissant que la coopération exerce sur toutes sortes de gens, y compris les agriculteurs, cette forme d'organisation étant appréciée par beaucoup non seulement en raison des économies qu'elle permet de faire, mais encore, et surtout, du fait de la solidarité qu'elle met en œuvre, du fait de sa capacité de mobiliser, outre les intérêts bien compris des gens, leurs sentiments altruistes³³.

L'expression « république coopérative », déjà mentionnée, figure en bonne place dans le propos suivant :

Un jour viendra, sans doute, où l'évolution politique et l'évolution sociale suivront des marches parallèles. Il nous paraîtrait un peu contradictoire que le régime futur que nous avons salué du nom de République coopérative pût se réaliser autrement que sous un gouvernement républicain³⁴.

Ce texte est de 1904. Vingt ans plus tard, le Cours de 1925 est truffé de références à la notion de « république coopérative », dont Gide rappelle qu'elle est présente, comme idéal, dans les programmes de l'École de Nîmes et à la fin du *Programme de l'Union coopérative des sociétés françaises de consommation*, rédigé en 1905. Le préambule de ce Programme affirme : « La coopération a pour but de remplacer l'État compétitif actuel par un régime de libre association qui agence d'une manière équitable la distribution

33. L'anthropologie gidienne est respectueuse de la complexité humaine. Elle fait droit à la complémentarité des capacités comme à la nécessité d'apprendre à les exercer. C'est ainsi que, selon Gide, l'intérêt peut faire place, progressivement, au désintéressement, sans disparaître entièrement, toutefois. Il écrit en ce sens que « c'est se montrer trop exigeant que de vouloir un altruisme qui ne pense point à soi » (Charles GIDE, *Histoire des doctrines économiques*, op. cit., p. 714). C'est dire que la morale gidienne est moins rigoriste que la morale kantienne. Elle n'exclut d'ailleurs pas toute perspective utilitariste : « Tout bien advenu à autrui contribue à notre propre bien ». Il existe cependant, aux yeux de Gide, une limite à l'utilitarisme, en sorte que la solidarité ne saurait être comprise comme une version raffinée du *do ut des*. Si elle l'était, alors on pourrait en dire ceci : si la solidarité n'est qu'une corde qui nous lie, il peut aussi se faire que tel s'en serve pour se faire hisser sans peine, comme tel autre s'en servira pour hisser les autres » (Charles GIDE, *Histoire des doctrines économiques*, op. cit., p. 713). Utilitarisme tempéré, par conséquent, en sorte que l'auteur tient à mettre l'accent sur une forme d'obligation où l'on peut entendre un écho assourdi de l'obligation kantienne : « C'est quelque chose que de forcer l'égoïste à sortir de soi, à s'inquiéter des autres ».

34. Charles GIDE, *L'Émancipation*, op. cit., p. 125.

des riches ». Il est probable qu'en écrivant ceci Gide s'éloigne quelque peu de Léon Bourgeois. Cet éloignement est sensible dans le chapitre IV de *Doctrines Économiques*, rédigé en collaboration avec Charles Rist, où il est question des positions solidaristes. Gide n'approuve guère – mais pour une autre raison que celle (l'importance du devoir) mise en avant par Buisson – l'idée défendue par Bourgeois d'une dette contractée par chacun à sa naissance, dette plus ou moins grande selon les ressources dont on dispose pour mener à bien ses projets. Il regrette que la mutualisation, telle que conçue par Bourgeois, fasse à la mutualisation des *risques* la part plus belle qu'à celle des *avantages*, laquelle se trouve réduite à l'égalité des chances. « À vrai dire, écrit-il, on ne voit pas bien en vertu de quel principe la solidarité est si complète dans le premier cas, et si restreinte dans l'autre³⁵ ». Mais, pour ne pas être injuste à l'égard de Bourgeois, il ne faut pas oublier que l'idée d'acquittement de la dette contractée par chacun est censée jouer en faveur des moins chanceux de trois façons, qui correspondent à des mesures qu'on peut juger impressionnantes aujourd'hui encore : 1) enseignement gratuit à tous les degrés ; 2) minimum d'existence garanti à chacun (le « garantisme » cher à Sismondi et à Fourier) et droit au travail ; 3) assurance contre les risques de la vie³⁶. Surtout, n'oublions pas que Léon Bourgeois a été un ardent artisan de la paix, qu'il a inlassablement défendu la création d'institutions internationales de prévention des conflits et d'arbitrage, tout comme Renouvier, Buisson et Gide lui-même.

Ne craignons pas de le redire : la coopérative de consommation chère à Gide ne saurait être l'organe de quelque parti politique, de quelque Église ou de quelque classe sociale que ce soit. Elle doit appartenir à tous ceux qui veulent travailler à la réalisation de l'idéal coopératif. Pour être fidèle à son idéal constitutif, elle doit recourir aux moyens suivants : « création d'un capital collectif et impersonnel par prélèvement sur les bonis avant toute répartition des trop perçus » ; création d'un magasin de gros et développement d'industries coopératives ; création d'œuvres sociales non politiques et non confessionnelles ; actions d'instruction et d'éducation sociale des coopérateurs. Dernier moyen, dans lequel moyen et fin sont très près de se confondre : « L'entente de toutes les Unions coopératives nationales, constitution d'une république coopérative dont l'objectif sera le développement de la personnalité humaine par la justice et la solidarité³⁷ ».

35. Charles GIDE, *Histoire des doctrines économiques*, op. cit., p. 699, note 3.

36. *Ibid.*, p. 700.

37. Charles GIDE, *L'École de Nîmes*, op. cit., p. 97-98.

Le même idéal se trouve réaffirmé et précisé plus loin³⁸. Réagissant à un article paru dans «l'organe des coopérateurs communistes», article dans lequel l'expression «république coopérative» est taxée de «logomachie petite bourgeoise» et de «conception enfantine», Gide met en cause l'indigence de la représentation que se fait de cette république l'auteur de l'attaque, qui identifie la coopérative à une «maison des pauvres». Contre cet auteur, il met en avant «notre idéal d'une organisation embrassant la Nation tout entière». Mais, en s'étendant, la coopération a vocation à être le ferment de relations internationales d'un nouveau type, correspondant à une compréhension supranationale de la solidarité. Dans *L'Émancipation*, en 1922 déjà, Gide affirmait haut et clair ce qui suit :

Les Coopératives, longtemps avant la guerre, ont constitué, sous le nom d'Alliance Coopérative, l'ébauche de la Société des Nations [et ont] tout de suite après la guerre réadmis à leur ancienne place les organisations des États vaincus». Les mêmes «cherchent à créer les organes d'une vie commune et d'une entraide sincère entre toutes les Nations³⁹.

Il est encore question de la République coopérative, institution nouvelle potentiellement universelle, lorsque Gide insiste sur le fait que «la société de consommation doit devenir – ou rester – le centre de tout le mouvement coopératif⁴⁰». Il souligne alors que rien ne serait plus étranger à l'esprit du mouvement coopératif que la transformation d'un «gouvernement» des consommateurs en une société collectiviste étouffant toute initiative individuelle. Dans le dernier paragraphe de ce chapitre résonne, et ce sera notre conclusion, ce qui me semble être la conviction profonde de Gide :

Là même où le protestantisme social se confond comme programme économique avec le collectivisme, il s'en sépare par l'affirmation catégorique de la nécessité d'une réforme morale individuelle, de même qu'inversement il se sépare du christianisme individualiste par l'affirmation que le salut individuel est impossible sans transformation sociale.

L'auteur use alors de l'expression de «socialisme protestant», non toutefois sans lui ajouter, comme un correctif dialectique, cette parole de Vinet, qui a tant milité pour qu'on ne confonde pas individualisme et égoïsme : «Je veux l'homme maître de lui-même afin qu'il soit mieux le serviteur de tous⁴¹».

38. *Ibid.*, p. 266.

39. Charles GIDE, *L'Émancipation*, *op. cit.*, p. 277.

40. Charles GIDE, *L'Émancipation*, *op. cit.*, p. 373.

41. Charles GIDE, *Histoire des doctrines économiques*, *op. cit.*, p. 597. On doit à Frédéric Rognon, l'auteur d'un *Charles Gide. Éthique protestante et solidarité économique*, Paris : Olivétan, 2016,

RÉSUMÉ

Le nom de Charles Gide, oncle d'André Gide, est avant tout attaché à la défense de la coopération et du mouvement coopératif. La coopération est, selon lui, la forme par excellence de la libre association dans le monde économique, tout comme la « congrégation » protestante est la forme de l'association libre dans le champ religieux. Professeur d'économie politique, Gide a été un théoricien et un penseur, ainsi qu'un homme d'action : il a été le co-créateur d'une modeste société coopérative à Uzès, avant de théoriser ce genre d'expérience, mise, non sans humour, à l'enseigne de l'« École de Nîmes ». Il sera l'un des dirigeants du mouvement coopératif en France et dans le monde avant d'être nommé Professeur au Collège de France. Gide participe très activement à l'essor du mouvement solidariste, préférant un projet d'institutionnalisation de la solidarité (avec mutualisation des avantages de l'interdépendance, et pas seulement des risques!) à un programme – communiste – d'expropriation et de collectivisation. À ses yeux, la coopérative, de consommation surtout, est un cadre institutionnel propice à l'apprentissage du partage et de ses règles, transposables à l'échelle de la République même. Il est en outre persuadé que si des règles – muables – sont indispensables, si l'on veut que la coopérative dure, de fortes convictions morales sont également nécessaires, si l'on veut qu'elle vive bien, à l'abri des appétits de pouvoir et des logiques concurrentielles. Si « solidarité » est l'une des références majeures de notre auteur, « Émancipation » en est un autre, comme en témoignent ses très nombreuses contributions, sur des sujets très variés, à la revue du même nom. Protestant, Gide n'a eu de cesse de militer, au sein du protestantisme réformé français, pour que le piétisme ne soit pas l'alibi du quietisme. C'est pourquoi, aux côtés du pasteur Tommy Fallot, il fonde l'« Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales », qui deviendra le « Christianisme social ».

ABSTRACT

The name of Charles Gide, the uncle of André Gide, is more or less synonymous with the defence of cooperativism and the cooperative movement. For him cooperation represented the best form of free association in economics, just like the Protestant “congregation” is the form free association assumes in matters of religion. A professor of political economy, Gide was both theoretician and thinker and a man of action. He was co-founder to a modest cooperative at Uzès, before going on to theorize this experience which culminated—not without some humour—in the “School of Nîmes.” He numbered among the leading representatives of the cooperative movement both in France and worldwide, and was eventually appointed professor at the Collège de France. Gide was very active in the establishment of the movement for a solidarity economy, preferring the institutionalization of solidarity (where not only the risks, but also the benefits of interdependence are shared!) over a—Communist—program of expropriation and collectivization. To his mind, cooperation, especially in consumption, is an institutional structure for learning sharing and its rules, which can be transposed to the Republic itself. He was also convinced that while rules (which he considered fluid) are indispensable, for a cooperative to last strong moral convictions are necessary as well if one wants it to flourish unscathed by the thirst for power or other, competing views. “Solidarity” may have been one of Gide’s major points of reference, but “emancipation” was another, as witnessed by the many

une biographie lumineuse de notre théoricien-acteur. Le dernier chapitre de cet ouvrage, « L'Héritage », constitue la meilleure des conclusions. Quiconque s'y reportera se convaincra que l'œuvre et l'inspiration de Gide ne se sont pas éteintes avec l'auteur.

articles he wrote on a wide variety of topics for the journal *Émancipation*. As a Protestant, Gide never abandoned the fight within the French Reformed camp to prevent quietism from passing for pietism. For this reason, he joined the pastor Timothy Fallot in founding the "Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales," which later became "Christianisme social."

ZUSAMMENFASSUNG

Der Name von Charles Gide, einem Onkel des Schriftstellers André Gide, ist hauptsächlich mit der Unterstützung und Verteidigung des genossenschaftlichen Gedankens und Bewegung verbunden. Eine Genossenschaft ist für ihn die beste Form einer freien Verbindung im Wirtschaftsleben, so wie eine evangelische „Gemeinde“ eine freie Verbindung im religiösen Feld darstellt. Gide war Professor für Volkswirtschaft (politischer Wirtschaftslehre), Gide war ein Theoretiker und ein Denker, aber auch ein Mann der Tat: Er hat gemeinsam mit anderen in Uzès eine kleine Genossenschaft gegründet, bevor er diese Erfahrung theoretisch reflektierte und mit einem gewissen Humor unter die Bezeichnung „l'École de Nîmes“ stellte. Er wurde zu einem der Leiter der genossenschaftlichen Bewegung in Frankreich und der Welt, bevor er zum Professor am Collège de France ernannt wurde. Gide hat aktiv den Aufschwung der solidaristischen Bewegung gestaltet, die die Solidarität institutionalisieren wollte (mit dem gegenseitigen Einstehen bei den Vorteilen und Erfolgen, nicht nur bei den Risiken), im Gegensatz zu einem kommunistischen Programm der Enteignung und Kollektivierung. In seinen Augen bildet eine Genossenschaft, insbesondere im Konsum-Bereich, einen institutionellen Rahmen, in dem das Teilen und seine Regeln erlernt werden können, die schließlich bis auf die ganze Republik skaliert und übertragen werden können. Zudem ist Gide überzeugt, dass – veränderbare – Regeln die notwendige Voraussetzung für die Dauer einer Genossenschaft sind, aber auch starke ethische Überzeugungen benötigt werden, damit die Genossenschaft dauerhaft vor den Versuchungen der Macht und der Konkurrenzlogik geschützt werden kann. Neben dem Begriff der „Solidarität“ ist „Emanzipation“ ein weiterer wichtiger Bezugspunkt für unseren Autor, wie seine vielerlei Beiträge zu unterschiedlichen Themen in der Zeitschrift gleichen Namens zeigen. Als Protestant hat Gide sich immer innerhalb des französischen reformierten Protestantismus dafür eingesetzt, dass der Pietismus nicht als Alibi für einen Quietismus dient. Dabei hat er, gemeinsam mit Pfarrer Tommy Fallot den „Evangelischen Verein für praktische Studien sozialer Fragen“ gegründet, der später zum „Christianisme social“ (Soziales Christentum) wurde.

L'apport du protestantisme à l'école laïque

Le cas Ferdinand Buisson

Patrick CABANEL
EPHE, PSL

Le «cas» Ferdinand Buisson invite à réfléchir, en introduction, à la manière dont la culture française fait sa généalogie. Il y a moins d'un demi-siècle, Buisson n'était connu que d'un cercle très restreint d'historiens et de spécialistes de la pédagogie, dont c'était l'objet professionnel, en quelque sorte; avant Mona Ozouf dans un petit livre essentiel et Pierre Nora dans le premier volume des *Lieux de mémoire*¹, l'homme était quasiment un oublié de l'histoire, en dépit de la longévité et de l'éclat de sa carrière, «couronnée» entre autres par un Prix Nobel de la Paix. Claude Nicolet, dans *L'idée républicaine en France*, ne le citait que pour plus vite l'écartier d'une synthèse politique et intellectuelle dans laquelle il ne trouvait nulle trace de son action²... Puis les choses ont basculé: études, biographies, rééditions papier et électroniques se sont succédé sans interruption depuis les années 1990, et sans même le secours de quelque prétexte commémoratif, centenaire ou autre (celui, venu trop tôt, des «lois Ferry» n'avait, de ce point de vue, servi à rien). Le résultat est à la fois dérisoire, si l'on veut, et décisif: l'histoire de la France et plus spécialement de la République s'est enrichie d'un nouveau nom; il ne s'agit pas seulement d'une ligne dans une liste ou d'un texte isolé dans une anthologie, mais de la connaissance en profondeur d'une œuvre à la fois théorique et pratique dont nous savons maintenant quel accent elle a contribué à donner à l'école de Jules Ferry et des «hussards noirs». C'est le signe que le travail des historiens et d'autres spécialistes a dépassé leur cercle et réussi à atteindre une forme de conscience collective et à légèrement réécrire ou du moins nuancer l'histoire du pays – ou, plus modestement, à ajouter quelques paragraphes à la page consacrée à l'histoire de l'école républicaine (de la République des écoles).

-
1. Mona OZOUF, *L'École, l'Église et la République, 1871-1914*, Paris: Armand Colin, 1963, rééd. 1992 et 2007; Pierre NORA, «Le Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson. Cathédrale de l'école primaire», *Les lieux de mémoire*, t. I: *La République*, Paris: Gallimard, 1984, p. 353-378, repris en préface à un choix d'articles du *Dictionnaire* établi par Patrick DUBOIS et Philippe MEIRIEU, Paris: Robert Laffont, 2017.
 2. Claude NICOLET, *L'idée républicaine en France, 1789-1914. Essai d'histoire critique*, Paris: Gallimard, 1982, rééd. 1995.

Un trait significatif, par ailleurs, est que ce mouvement de relecture et de restitution n'est nullement, sauf exception (il en est toujours...), le fait de spécialistes d'origine protestante attachés, légitimement somme toute, à rendre leur vraie place à des figures issues de la minorité : Pierre Nora, Patrick Dubois, Laurence Loeffel, Vincent Peillon, Pierre Kahn, Samuel Tomei, parmi les principaux noms du *retour à Buisson*, n'ont aucun lien avec cette minorité³. Il en va de même, et à l'évidence dans un geste identique de généalogie de la culture républicaine, du *retour à Renouvier*, avec Marcel Méry et aujourd'hui Laurent Fedi ou Marie-Claude Blais⁴. Que Renouvier, le philosophe converti au protestantisme, et Buisson, le protestant revivaliste passé à l'ultralibéralisme religieux, aient apporté une contribution conjointe au moment laïque de l'histoire de France, en dépit de leur différence d'âge (un quart de siècle sépare le premier du second – mais cela n'a pas d'importance pour définir une *génération* au sens où les historiens usent de ce mot), est aujourd'hui un trait bien connu. Le rôle, à des places plus en retrait, d'une Pauline Kergomard à la tête des écoles maternelles ou d'une Mme Jules Favre (Julie Velten) à celle de l'École normale supérieure de jeunes filles de Sèvres, dans la même génération fondatrice, est également bien réévalué. Seul peut-être Félix Pécaut reste dans l'ombre, celle de la banlieue agreste de Fontenay-aux-Roses et surtout d'une forme de mysticisme qui a pu finir par agacer son ami Buisson et par embarrasser quelque peu, aujourd'hui, les historiens de la laïcité. Je le tiens pourtant pour un personnage capital, dans son influence (il a formé seize ans durant les formatrices des institutrices de la France entière), dans ses amitiés et correspondances (avec Renouvier notamment, ou le Britannique Matthew Arnold), et dans son échec même, lorsqu'il devient évident que la République ne sera pas spiritualiste. Et je tiens la formule du théologien Auguste Sabatier, à son décès – « le Saint-Cyran d'un Port-Royal laïque⁵ » – pour l'un des mots les plus profonds qui aient été

3. Pour ne pas multiplier les références bibliographiques, je prends la liberté de renvoyer à deux de mes ouvrages, qui les contiennent : *Ferdinand Buisson. Père de l'école laïque*, Genève : Labor et Fides, 2016, et *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Rennes : PUR, 2003. Les notices des personnages cités dans l'article sont à trouver dans le *Dictionnaire biographique des protestants français de 1787 à nos jours*, en cours de publication depuis 2015.

4. Un colloque *Qu'est-ce qu'une république juste ? Actualité de Charles Renouvier (1815-1903)* s'est déroulé à l'École normale supérieure en novembre 2018.

5. Auguste SABATIER dans *Le Temps*, 2 août 1898, à la mort de Pécaut. J'ai édité et présenté de ce dernier *Quinze ans d'éducation. Pensées pour une République laïque*, Bordeaux : Le Bord de l'Eau éditions, 2008.

écrits sur la République, sur les affinités électives, imaginées ou non, entre minorités, et sur cette autre généalogie de l'histoire et de la culture de France.

On peut élargir le spectre, et attirer l'attention sur les redécouvertes et les rééditions, depuis quelques dizaines d'années, pour leur rôle dans la philosophie et la culture nationales, et non pas seulement « communautaires », d'un Agrippa d'Aubigné, d'un Pierre Bayle, d'un Edgar Quinet, d'un Jean Calvin lui-même – le Calvin manieur de la langue française⁶. Gageons que lorsque les historiens à venir s'interrogeront sur l'entrée du pluralisme non pas seulement dans les lois, les institutions et l'esprit de la France, mais dans la manière dont elle écrit l'histoire de ses idées, le xx^e siècle tiendra une place particulière : le pays y a été un peu moins celui des seuls Ronsard, Montaigne, Bossuet, Voltaire, Comte, Michelet et Ferry, un peu plus celui d'Agrippa d'Aubigné (grâce à Claude-Gilbert Dubois, notamment⁷), de Jean de Léry (Frank Lestringant), de Bayle (Elisabeth Labrousse et Hubert Bost, notamment), de La Beaumelle peut-être, de Quinet sûrement, de Buisson et Renouvier – tous des protestants, quels qu'aient été la nature et le degré de leur lien au protestantisme. Par là, la France d'aujourd'hui jette un regard rétrospectif sur une forme de pluralité, à défaut de pluralisme, présente dans son histoire à partir du xvi^e siècle, même si elle a été presque tout du long tenue en lisière ou condamnée à l'exil : seuls Buisson et Renouvier (Quinet meurt trop tôt, en 1875) ont été pleinement associés à l'exercice du pouvoir, jusqu'à offrir une philosophie au moins officieuse à la République. On ne saurait accorder trop d'importance à cette pluralité retrouvée et à ses enjeux pour la compréhension de ce qui a fait la France : ce n'est pas en vain si Quinet, dans un article de 1857 récemment réédité⁸, puis Renouvier, dans cet extraordinaire roman philosophique aussi illisible que génial, *Uchronie* (1876)⁹, et jusqu'à Buisson dans sa biographie très « idéologique » de Sébastien Castellion (1892), ont plaidé pour se défaire de tout déterminisme (écrire le passé à partir du présent, pour qui sait comment l'histoire a fini et croit donc savoir comment elle *devait* finir) et pour l'écrire à partir du présent qu'il a été et des futurs dont il ignorait lequel, en définitive, serait le sien.

6. Olivier MILLET, *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*, Paris : Champion, 1992.

7. Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque*, Paris : Larousse, 1973 ; *Les Tragiques, extraits*, Paris : Nizet, 1975.

8. Edgar QUINET, *Philosophie de l'histoire de France*, Paris : Payot, 2009.

9. Charles RENOUVIER, *Uchronie (l'utopie dans l'histoire). Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, Paris : Bureau de la Critique philosophique, 1876, rééd. Paris : Alcan, 1901, et Paris : Fayard, 1988, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française ».

Notre approche de la culture classique du « grand Siècle », ou de la culture laïque de la génération Ferry, en est transformée. Ce n'est pas le lieu d'y insister, même si Sabatier, et Sainte-Beuve avant lui, nous y invitent : mais la prise en compte du jansénisme, détesté par Louis XIV à peu près à l'égal du calvinisme (et des morts des deux minorités ont subi de comparables outrages, tandis que le « fanatisme » jaillissait de manière étrangement parallèle dans certains de leurs rangs¹⁰), celle du judaïsme (peut-on continuer à lire Saint-Simon et Comte en ignorant Joseph Salvador et James Darmesteter¹¹ ?), permettent d'avancer encore un peu plus dans cette *autre philosophie de l'histoire de France*, pour paraphraser Herder. Je connais peu de choses aussi réjouissantes que cette relecture globale de cinq siècles de la culture et aussi de la langue françaises. Ne devrait-elle pas conduire à réécrire au moins à la marge les manuels d'histoire et à refondre les anthologies scolaires, s'il en existe encore, afin d'imaginer quelque « Lagarde et Michard » qui consacrerait des chapitres entiers aux auteurs qui viennent d'être cités ?

*

Venons-en maintenant à Buisson. De l'homme, issu d'une famille bourgeoise, tôt orphelin de père, je rappellerai qu'il n'a pu entrer à l'École normale supérieure (pour raisons de santé) mais a brillamment réussi l'agrégation de philosophie, en 1866, et qu'il est parti enseigner dans la nouvelle Académie de Neuchâtel, non pas par refus de l'Empire et exil politique, comme il l'a laissé dire plus tard, mais pour saisir une opportunité de carrière. Revenu en France dès la proclamation de la République, en septembre 1870, proche de la Commune et de l'Internationale, passionné d'enseignement du peuple, il est nommé inspecteur primaire par Jules Simon mais doit bientôt quitter son poste à la suite d'un scandale déclenché à la Chambre des députés. Les adversaires du ministre y rappellent que Buisson, en 1869 à Neuchâtel, a violemment attaqué la Bible dont il jugeait le rôle néfaste dans l'enseignement d'une jeunesse démocratique ; que l'intéressé ait ensuite fondé une Église protestante ultralibérale n'intéresse personne, sauf le camp évangélique ou orthodoxe à l'intérieur du protestantisme, qui condamne d'autant plus qu'il a à faire face à un transfuge issu de ses rangs

10. Voir sur ce point les travaux de Daniel VIDAL, dont *Miracles et convulsions jansénistes au XVIII^e siècle : le mal et sa connaissance*, Paris : PUF, 1987, et *Le fond du monde, figures sociales de la radicalité : jansénisme, calvinisme méridional, mystique*, Grenoble : Jérôme Millon, 2013.

11. Cf. Patrick CABANEL, « La République juive. Question religieuse et prophétisme biblique en France au XIX^e siècle », in Chantal BORDES-BENAYOUN (éd.), *Les juifs et la ville*, Toulouse : Presses Universitaires du Midi, 2000, p. 133-157.

à la chapelle Taitbout. Ce revers initial de carrière est peut-être la chance de Buisson, discrètement envoyé rendre compte de la partie pédagogique de l'Exposition universelle de Vienne (1873) puis organiser celle de la France à l'Exposition suivante (Philadelphie, 1876). Il en revient avec de gros rapports remarqués et remarquables, des traductions, des amitiés internationales, et un savoir encyclopédique sur les pédagogies dans le monde, qu'il investit dans son *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (1877-1884), l'un des monuments lexicographiques de sa génération, à côté du Littré et du Larousse. C'est donc le spécialiste incontesté que Jules Ferry, tout nouveau promu à la tête du ministère de l'Instruction publique, en février 1879, appelle à ses côtés pour diriger l'enseignement primaire; Buisson va occuper ce poste jusqu'à sa retraite volontaire, en 1896, et en faire le pupitre de direction de l'orchestre pédagogique et laïque de la nation. La suite de sa carrière, principalement politique (il est élu député de Paris en 1902 et réélu jusqu'en 1914), puis pacifiste, est longue et féconde mais ne nous retiendra pas ici.

Du reste, ce ne sont pas l'homme ni sa biographie qui m'importent dans cette réflexion, mais sa génération ou, toutes proportions gardées, son *moment*, comme il y eut cinquante ans auparavant le *moment Guizot* analysé par Pierre Rosanvallon¹². Comme d'autres avant elle, cette génération doit recommencer à terminer la Révolution (la Commune venait de montrer la récurrence de la tâche) et à fabriquer la République, après une série d'échecs, dont ceux de l'épisode 1848-1851 et du début même des années 1870. Les républicains, on le sait, entendent alors tirer les leçons non pas tant du coup d'État du 2 décembre que de leur propre faillite: ils regardent avec une grande sévérité leurs devanciers et leur devancière de 48, ce mélange d'utopie naïve, de confiance dans un peuple qui allait pourtant préférer le populisme à la démocratie, de violence imposée ou subie. Ils rêvent maintenant de patience, d'éducation, de durée, de travail: on comprend que l'école, qui vit de ces valeurs et sait qu'elle ne peut édifier que lentement, ait été la métonymie ou la mise en abîme du nouveau régime; «démocratie, c'est démo-pédie», a écrit Proudhon en 1852, avant que le mot ne soit repris par Eugène Spuller, un proche de Gambetta et ministre de l'Instruction publique en 1887 puis 1893-1894¹³. On pourrait citer d'autres formules parfois provocatrices, souvent profondes, de Thiers ou de Gambetta, notamment le «donner du temps

12. Pierre ROSANVALLON, *Le Moment Guizot*, Paris: Gallimard, 1985.

13. Eugène SPULLER, *Au Ministère de l'Instruction publique. Discours, allocutions, circulaires*, Paris: Hachette, 1888, p. VI et XIX.

au temps», de ce dernier et de l'ensemble de la génération « opportuniste » (un mot mal choisi, à tout le moins mal compris, mais évocateur).

Je me référerai ici à Pécaut et Buisson. Le premier accuse les républicains, avec une ironie amère, de se « fier à la vertu magique des noms et des formules. On donne en un jour d'élection ou de révolution un vigoureux coup de collier pour mettre en branle le char de la Liberté ou de la République ; ensuite, on se croise les bras pour voir passer l'idole, l'adorer et recueillir sa bénédiction¹⁴ ». On reconnaît derrière cette idole républicaine et ses adorateurs paresseux la critique à peine voilée de l'éducation catholique de la France (Marie/Marianne), même au moment où elle se croit et se veut révolutionnaire ou de gauche. Buisson se meut sur le même plan, en empruntant peut-être au jeune nationalisme italien l'une de ses plus fameuses formules (« L'Italie est faite, il reste à faire les Italiens ») : « Instruire le peuple, c'est faire des républicains ; et avouons-le franchement, *faire des républicains, c'est le plus sûr et c'est encore le plus court moyen de faire des républiques* » (je souligne), écrit-il en 1868, avant de reprendre la formule, sous les applaudissements, à la tribune du troisième congrès de la Paix, à Lausanne en septembre 1869¹⁵.

De quelle manière faire des républicains, et des républiques qui durent ? Au risque de schématiser et de forcer le trait, j'avancerai que la génération de Ferry avait à sa disposition deux modèles quasi « clefs en main » et que pour la première fois dans l'histoire du pays, un modèle d'inspiration « étrangère » et porté par un groupe minoritaire était en mesure d'être choisi aussi bien que le modèle plus central ou centriste. Les deux fonctionnent du reste de manière parallèle : un maître à penser disparu d'assez longue date ; un « disciple » qui diffuse, vulgarise, émousse le tranchant de certaines thèses ; et réussit à toucher un personnel politique arrivé au pouvoir. Dans le premier cas, il s'agit d'Auguste Comte et du positivisme, relu et laïcisé, en quelque sorte, par Émile Littré dans son petit livre vert *Conservation, révolution et positivisme* (1852, réédité et augmenté en 1879), un Littré lui-même entré en politique (il est élu député) et surtout influent sur Gambetta et Ferry, comme cela a été montré depuis longtemps par Legrand puis Nicolet¹⁶. Dans le second cas,

14. Félix PÉCAUT, *Études au jour le jour sur l'éducation nationale (1871-1879)*, Paris : Hachette, 1879, p. 119. Il s'agit d'un recueil de ses « Lettres de la Province », des éditoriaux parus dans *Le Temps*.

15. Ferdinand BUISSON, « L'abolition de la guerre par l'instruction », *Les États-Unis d'Europe*, 19 et 26 avril 1868. ID. : « Nous nous occupons de faire des Républiques, c'est bien : occupons-nous de faire des républicains ; ce sera plus utile encore, c'est ce qui manque le plus à l'heure qu'il est », dans *Congrès de la paix et de la liberté. Lausanne 1869. Bulletin officiel*, p. 40.

16. Louis LEGRAND, *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry. Les origines de la laïcité*, Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie, 1961 ; Claude NICOLET, *L'idée républicaine, op. cit.*

je distinguerai deux généalogies qui se mêlent, en quelque sorte, dans l'école laïque de Ferry et Buisson; l'une part de Kant; via Charles de Villers puis Jules Barni (le principal traducteur de Kant) et surtout Renouvier, qui fait du criticisme un néo-criticisme, comme Littré avait forgé un néo-positivisme, elle en vient à nourrir la morale laïque (qu'aurait-elle été sans l'impératif catégorique...) et une bonne part des nouvelles chaires de pédagogie et de philosophie¹⁷. L'autre part du pédagogue suisse Pestalozzi et, via le grand article que lui consacre dans le *Dictionnaire de pédagogie* le Neuchâtelois James Guillaume, devenu le bras droit de Buisson à Paris, abonde la même école laïque. Sur le plan principalement philosophique, et dans la lutte non pas pour imposer une philosophie officielle, mais un État qui ait le sens de la philosophie, ce qui n'est pas la même chose¹⁸, Littré et Renouvier se livrent bataille par revues interposées, chacun ayant son titre (de qualités également remarquables), *La Philosophie positive* pour l'un, *La Critique philosophique* pour l'autre.

Ma thèse, à l'inverse ou en complément de celle de Nicolet, est que le « modèle » Kant-Renouvier-Pestalozzi-Buisson, pourtant tout étranger à la grande tradition nationale catho-laïque, puisque germanique, helvétique et protestant, a joué un rôle fondamental au début des années 1880 dans l'établissement d'une sorte de trinité unitaire, République, École, Morale laïques. Longtemps avant les historiens qui s'intéressent aux transferts culturels, un Claude Digeon avait montré l'ampleur et la fécondité, au lendemain de 1870, de la crise *allemande* de la pensée française¹⁹, dont je suggère qu'elle était aussi, de Villers et Germaine de Staël à Gabriel Monod, Michel Bréal ou Émile de Laveleye, une crise *protestante* de la pensée française.

Qu'apportent Buisson et son groupe à la solution de cette crise? Une série de concepts, d'exemples et de personnalités dont je ne ferai que feuilleter la liste. Concepts? Ce sont parfois les mots mêmes, puisque l'on voit les premiers textes de la période hésiter entre les substantifs « pédagogie »

17. Lire notamment Marie-Claire BLAIS, *Au principe de la République: le cas Renouvier*, Paris: Gallimard, 2000, et Laurent FÉDI, *Kant, une passion française 1795-1940*, Hildesheim: Olms, 2018.

18. Encore que... Renouvier, dans une lettre à son disciple Lionel Dauriac, non datée mais probablement contemporaine de la crise boulangiste, déclare ne pas désespérer que le néocriticisme acquière « une sorte d'avenir de position de philosophie quasi officielle ». C'est le criticisme qui aura « les meilleures chances de passer pour une convenable philosophie laïque, faisant assez l'affaire du pouvoir ». Charles RENOUVIER, « Lettres de Ch. Renouvier à L. Dauriac », *Revue philosophique*, tome 121 (1), 1936, p. 28-29.

19. Claude DIGEON, *La crise allemande de la pensée française, 1870-1914*, Paris: PUF, 1959, rééd. 1992.



et «pédagogique» pour désigner la nouvelle science (Villers avait introduit le mot dans son célèbre *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, en 1804, conduisant le *Journal des débats* à prétendre que le livre ne deviendrait nuisible que s'il était traduit «du haut-allemand en français²⁰»). «Nous avons appris bien des choses depuis sept ans, écrit Taine en 1886, entre autres ceci qu'il est une science de l'éducation²¹». La France découvre Pestalozzi, comme elle le fait, dans les colonnes du *Dictionnaire* et de la *Revue pédagogique*, à travers sa série «Éducateurs français et étrangers», pour une longue liste de pédagogues étrangers qui, à quelques exceptions près (dont le Père Girard, en Suisse), avaient en commun le protestantisme: ce sont Horace Mann, Adolphe Diesterweg, John Stuart Blackie, Johann Bernhard Basedow (et pas moins de dix autres «philanthropinistes» qui ont leurs notices collective et personnelles dans le *Dictionnaire*), Cyrus Peirce, mais aussi Fichte, Froebel, Channing, Parker...

Ce travail de traduction et d'importation des idées, notons que d'autres protestants – libéraux –, des proches de Buisson à plusieurs égards, les Albert et Jean Réville et Maurice Vernes, notamment, le mènent au même moment dans le domaine des sciences religieuses et de leur institutionnalisation en France, un secteur sensible et important de la laïcisation du pays²². Qui s'intéresserait à quelques-unes des revues scientifiques les plus remarquables qui paraissent alors, la *Revue pédagogique* (1878, et 1882 pour sa refondation par Guillaume et Buisson), la *Revue historique* de Gabriel Monod (1876), la *Revue de l'histoire des religions* de Vernes et Réville (1880), la *Critique philosophique* de Renouvier (1872-1889), serait frappé par le rôle de ces directeurs protestants dans la vie des idées – on peut leur adjoindre, à un autre titre, la *Revue Bleue (Revue politique et littéraire)* dirigée par l'Alsacien Eugène Yung. Du côté des manuels, qui vivent un nouvel âge d'or, on retiendra que quelques-uns de tout premiers consacrés à la morale laïque sont les œuvres des protestantes et protestants Clarisse Coignet (une convertie; *Cours de morale à l'usage des écoles laïques*, dès 1874), Renouvier et François Pillon, son second (un autre converti)²³, Mme Henry-Gréville (*Instruction morale et civique des jeunes filles*, 1882), et l'ex-pasteur Jules Steeg (*Instruction morale et civique*,

20. Cité par Louis WITTNER, *Charles de Villers 1765-1815. Un intermédiaire entre la France et l'Allemagne et un précurseur de Madame de Staël*, Genève-Paris: Georg/Hachette, 1908.

21. Cité par Charles CHABOT, «Revue de pédagogie», *L'Année psychologique* 12 (1905), p. 382.

22. Cf. Patrick CABANEL, «L'Institutionnalisation des "sciences religieuses" en France, 1879-1908. Une entreprise protestante?», *BSHPF* 140 (1994), p. 33-80.

23. *Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques*, paru de 1875 à 1877 dans la *Critique philosophique*, en ouvrage en 1879; rééd. Paris: INRP, 2003.

1882) – ces deux derniers ont l'honneur de voir leurs ouvrages condamnés par la congrégation de l'Index, en décembre 1882, en même temps que ceux de Paul Bert et Gabriel Compayré. Buisson et Steeg, amis proches, ont par ailleurs conçu et rédigé, avec l'épouse du second, Zoé Tuyès, un livre de lectures courantes, le *Caumont* (pseudonyme collectif resté inexpliqué), qui devait se décliner département par département et a rencontré un certain succès, même si le *Tour de la France par deux enfants*, de G. Bruno [Augustine Fouillée], vrai roman de formation (*bildungsroman*) et non simple exercice didactique, a écrasé la concurrence²⁴.

Bien des hommes et des femmes qui viennent d'être cités avaient un point commun, outre leur protestantisme et leur entrée au service de l'école laïque : leur lien avec Buisson, qui lui-même se reconnaissait pour disciple fidèle de Quinet. Steeg et Pécaut étaient venus, à tour de rôle, l'épauler dans la direction de sa jeune Église à Neuchâtel, en 1869, avant de l'accompagner, dix ans plus tard, dans les hautes charges, inspection générale, direction des études à l'École normale supérieure de jeunes filles de Fontenay-aux-Roses, direction du Musée pédagogique voulu par Buisson, commissions diverses... Les liens ont été si forts, en dépit de la dissemblance des caractères et même des trajectoires, entre mystique et politique, Pécaut tout d'intériorité dans son « Port-Royal », Buisson boulimique d'activités et de voyages, et tardant à entrer en dreyfusisme, contrairement à son aîné, qu'un historien catholique bien informé, Georges Goyau, a versé dans l'approche complotiste, si répandue alors, en évoquant le trio de Neuchâtel qui aurait fait ses armes démocratiques et pédagogiques dans l'exil avant de venir en appliquer les recettes à Paris²⁵.

Au-delà de cette fantasmagorie troïka, on se gardera de négliger Mme Jules Favre, Pauline Kergomard, Clarisse Coignet, déjà citées ; la collaboratrice et successeur de la seconde, Suzanne Brès ; Mme Bourguet (passée du Cours normal protestant de Nîmes à la direction de l'École normale d'institutrices de la Seine) ; Jules Goy, pasteur devenu directeur d'écoles normales d'instituteurs, traducteur d'*Œuvres choisies* de Diesterweg (1884) ; James Guillaume ; ou encore les théologiens avec lesquels Buisson a travaillé sans tout dire de leur connivence « communautaire », Frédéric Lichtenberger puis

24. J'ai étudié les deux manuels, mais aussi *Jean Felber* (du protestant ardéchois Antoine Chalamet), qui a rencontré un réel succès, dans *Le tour de la nation par des enfants. Romans scolaires et espaces nationaux XIX^e-XX^e siècles*, Paris : Belin, 2007 ; voir aussi mon *Ferdinand Buisson, op. cit.*, p. 118-125.

25. Georges GOYAU, *L'École d'aujourd'hui*, Paris : Perrin, 1899, p. 73 (reprise d'articles parus entre juin 1898 et février 1899 dans la *Revue des Deux-Mondes*).

Auguste Sabatier. Il leur a demandé d'évaluer le résultat de l'enseignement de la morale laïque (1889) puis de réfléchir à « l'âme de l'école », à l'occasion d'un débat qu'il a lancé, en 1894, dans une revue fondée et animée par ses soins et que l'on pourrait dire d'« agit-prop » (modeste), la *Correspondance générale de l'instruction primaire*. C'était l'heure du désenchantement, sur lequel je vais revenir.

L'ambition essentielle de Buisson, en « faisant des républicains », était en effet d'imaginer une République, une école, une morale, qui aient le sens du spirituel et ne se résument ni dans l'anticléricalisme ni dans quelque matérialisme national, même du meilleur aloi. Pécaut l'a remarquablement exprimé dans ses articles des années 1870 :

Un peuple ne vit pas d'arithmétique, de grammaire, de géographie ou de physique ; il a des besoins supérieurs qui demandent à être satisfaits. [...] Voilà ce que les libéraux, dans un pays tel que le nôtre, devraient avoir présent à l'esprit, au risque de troubler la simplicité un peu indigente de leurs plans. Peut-être est-il permis de leur rappeler que les sociétés ne vivent pas seulement de travail industriel, de science, de politique ; qu'elles vivent aussi d'activité morale. C'est dire simplement qu'elles vivent de ce qui fait vivre l'homme tout entier²⁶.

Les rapports de Buisson sur les Expositions universelles de Vienne et Philadelphie expliquent, dans des chapitres qui valent encore aujourd'hui par l'information et l'analyse, ce qui distingue, dans le rapport à l'instruction, à la religion, à la « laïcité », les pays catholiques des pays protestants. Quand il relève qu'en Suisse allemande le programme scolaire met des « récits de la nature » en regard des « récits de la Bible » ; quand il note qu'aux États-Unis l'histoire et l'instruction civique ne s'intéressent ni aux dynasties, ni aux batailles, ni aux provinces conquises ou perdues, mais au peuple lui-même, « dans sa vie quotidienne, son travail, ses progrès, ses égarements, ses conquêtes civiles, politiques, économiques, son émancipation matérielle et intellectuelle », il trace des directions qui n'ont pas été nécessairement suivies... (sauf peut-être par l'école historiographique des *Annales*) mais dont l'acuité nous frappe. On retient plus encore ses définitions des laïcités à la française et à la protestante (suisse ou nord-américaine).

C'est bien une sorte de ministère moral et religieux que l'instituteur est appelé à remplir. On lui demande d'éveiller le « sens du divin » chez l'enfant, aussi bien que les aptitudes pratiques de l'intelligence. On ne borne pas sa tâche et on ne restreint pas son droit à enseigner les éléments techniques de l'instruction élémentaire : tout ce qui peut développer dans l'enfant une faculté spirituelle

26. Félix PÉCAUT, *Études au jour le jour*, op. cit., voir l'introduction p. VI.

quelconque, sentiment, imagination, jugement, réflexion, conscience, volonté, est directement de la compétence du maître, véritable suppléant du père de famille. Et cette ampleur même de la tâche, cette influence intime et profonde qui leur est donnée sur l'âme de toute une génération, est un des grands attraits qui attachent les véritables instituteurs à leur mission, qui leur en font oublier toutes les fatigues et tous les mécomptes. Beaucoup d'entre eux, et ce ne sont pas les moins méritants, ne consentiraient pas sans douleur à être déchargés de cette participation quotidienne à l'enseignement religieux et moral, aussi bien qu'à l'enseignement civique et patriotique qui est, surtout en Suisse, comme une seconde religion, étroitement unie à la première²⁷.

Ou encore :

Rien n'est plus difficile, à nos compatriotes en particulier, que d'apprécier exactement cette alliance intime d'une foi religieuse, encore vive dans la majorité de la population, et d'un scrupuleux respect pour la liberté de toutes les opinions, y compris même les opinions irréligieuses. Il y a là un état d'esprit complexe, [...] une harmonie rarement troublée entre deux instincts que le peuple américain a eu jusqu'ici le secret de concilier tant bien que mal, l'instinct religieux et protestant, l'instinct politique et républicain. [...]

Ce qu'on appelle chez nous « l'État athée » s'appelle chez eux liberté de conscience, égalité de tous devant la loi, neutralité du gouvernement entre les sectes et les partis. [...] C'est en ce sens que l'école américaine est essentiellement *non confessionnelle* (*undenominational*), ce qui pour personne ne signifie irréligieuse. Elle ne pourrait être confessionnelle qu'en devenant le monopole d'une ou de quelques-unes des sectes concurrentes, et quel Américain supporterait une telle proposition?²⁸

Je n'irai pas jusqu'à prétendre que la France, une génération après, s'était trouvé un nouveau Tocqueville... Mais la richesse de ces rapports retient l'attention. Et Buisson, quand bien même il semblera s'être éloigné du christianisme, jusqu'à présider l'Association nationale des libres-penseurs de France, au début du xx^e siècle, et rompre des lances avec le pasteur Charles Wagner²⁹ (mais n'est-ce pas là toujours connivence?), n'a jamais cessé de s'intéresser aux questions religieuses et d'en parler de l'intérieur. Des textes remarquables ponctuent sur ce point l'ensemble de sa carrière : ainsi du long article « Prière » du *Dictionnaire de pédagogie* (qu'un tel dictionnaire

27. Ferdinand BUISSON, *Rapport sur l'instruction primaire à l'Exposition universelle de Vienne en 1873*, Paris : Imprimerie nationale, 1875, p. 148.

28. Ferdinand BUISSON, *Rapport sur l'instruction primaire à l'Exposition universelle de Philadelphie en 1876*, Paris : Imprimerie nationale, 1878, p. 454 et 456.

29. Ferdinand BUISSON et Charles WAGNER, *Libre pensée et protestantisme libéral*, Paris : Fischbacher, 1903.

comporte une telle entrée en dit long sur la laïcité selon Buisson), de la thèse sur Castellion, du volume *La Religion, la morale et la science. Leur conflit dans l'éducation contemporaine* (1900). C'est encore cet article tardif (1917) dont le titre dit bien le contenu : « Le fond religieux de la morale laïque ». Cette conférence, prononcée devant la Ligue de l'enseignement et publiée dans la *Revue pédagogique*, deux garanties de stricte laïcité, propose un commentaire du Notre Père avant de donner la plus haute définition qui soit, à mes yeux, de la morale laïque :

Tant il est vrai que cette morale laïque a un fond religieux. Elle ne se contente pas de mettre de l'ordre et de la tenue dans les dehors de la conduite. Elle plonge jusqu'aux sources. Elle atteint à cette profondeur d'où partent les inspirations décisives, celles qu'aucune langue n'exprime, qu'aucun raisonnement ne démontre, qu'aucun système n'épuise. [...] C'est pourquoi elle peut demander à l'homme non pas de se prêter, mais de se donner. C'est pourquoi elle peut, comme le Sermon sur la montagne, exiger des sacrifices infinis sans aucune idée ni de mérite ni de salaire. Ne nous y trompons pas, notre morale laïque est cela, ou elle n'est rien. Si vous lui ôtiez cet arrière-plan d'idéalisme, c'est-à-dire si vous en effaciez tout ce qu'elle doit au christianisme comme le christianisme lui-même le doit à la Judée, à Rome, à la Grèce, à l'Égypte, il ne vous resterait dans les mains qu'une terne nomenclature de préceptes, quelques beaux aphorismes frappés en médaille ou l'inoffensif babil de la civilité puérile et honnête.

Ah ! si nous avions voulu nous borner à cette ambition modeste, promettre de nous enfermer dans ce rôle banal, l'Église ne se serait pas émue, elle nous eût laissés faire. [...] Elle a deviné quelque parenté entre l'hérésie du xv^e siècle qui mit la Bible aux mains de tous et celle du xx^e qui leur traduit l'Évangile laïcisé³⁰.

*

Et pourtant, dès 1889, la vaste enquête lancée par Frédéric Lichtenberger auprès des inspecteurs d'Académie, inspecteurs primaires, directeurs et directrices d'écoles normales, sur l'enseignement de la morale, concluait dans le sens de la « terne nomenclature » et de la « civilité honnête » évoquées par Buisson³¹. Ce sentiment d'échec, dont devaient se réjouir les catholiques (ils auraient « composé de voyantes affiches, proclamant la “faillite de la laïque” et l'établissant par nos propres “aveux”³² ») et que Buisson, toujours

30. Ferdinand BUISSON, « Le fond religieux de la morale laïque », *Revue pédagogique*, vol. 70, avril 1917, p. 352-355, *passim*.

31. Frédéric LICHTENBERGER, *L'éducation morale dans les écoles primaires*, Paris : Imprimerie nationale, 1889.

32. Ferdinand BUISSON, *La Religion, la morale et la science, leur conflit dans l'éducation contemporaine, quatre conférences faites à l'aula de l'Université de Genève (avril 1900)*, Paris : Fischbacher, 1900, p. 248.

optimiste et soucieux d'action, a combattu plutôt que reconnu, deux de ses compagnons principaux, Pécaut et Renouvier, en ont remâché l'âcre saveur, dès la seconde moitié des années 1880 (l'affaire Boulanger était passée par là, trahissant la débordante vitalité du populisme face à la sobriété républicaine). Renouvier donne alors congé à ses deux revues, la *Critique philosophique* et la *Critique religieuse*, et dénonce le succès des idées de Schopenhauer et l'invasion de ce qu'il appelle le bouddhisme ; Pécaut, dans ses lettres à Buisson³³, est tout aussi désenchanté. La République qu'ils voulaient mettre en place, vertueuse, austère, spiritualiste, monothéiste, puritaine, unitarienne, « américaine » (on pourrait multiplier les épithètes, et disputer sur chacune d'elles...), n'a pas vu le jour. La « greffe » n'a pas pris, le corps catholique a fait un rejet : comme si la nation ne pouvait aller que du catholicisme (et du cléricisme) à l'anticléricalisme (voire à l'antireligion), ce que, du reste, Jaurès a exprimé à sa manière, au moment de la Séparation, en estimant la France trop logique et trop forte, en vérité, pour s'arrêter à la Réforme et n'aller pas directement à la libre pensée. Relisons ce génial anachronisme, que n'importe quel professeur bifferait sans appel :

La France n'est pas schismatique, elle est révolutionnaire [...]. C'est parce que notre génie français avait cette merveilleuse audace d'espérance et d'affirmation dans la pensée libre qu'il s'est réservé devant la Réforme afin de se conserver tout entier pour la Révolution³⁴.

Au même moment, et à l'autre extrême de l'échiquier politique, un roman catholique assez remarquable, *Les morts qui parlent*, d'Eugène-Melchior de Vogüé³⁵, met en scène Rose Esther, une ancienne Fontenaysienne qui a perdu sa vocation pédagogique et est devenue actrice de théâtre. L'éducation reçue de Pécaut, dit-elle, n'était que « mots creux » et « léger vernis de calvinisme » – peut-être, il est vrai, parce que la jeune femme est juive, une caractéristique de « race » dont nul ne peut se défaire (*les morts qui parlent*), aux yeux de Vogüé et de son antisémitisme des beaux quartiers. On peut sans doute préférer à ce type d'approche celle de Péguy, dans *Notre jeunesse* (1910), qui a su dire avec la force et la violence qui ne sont qu'à lui une déception qui était déjà celle des Renouvier et Pécaut :

Telle est notre maigre situation. Nous sommes maigres. Nous sommes minces. Nous sommes une lamelle. Nous sommes comme écrasés, comme aplatis entre

33. Lettres inédites, que je cite en partie dans *Le Dieu de la République*, *op. cit.*

34. *Journal officiel*, 2^e séance du 21 avril 1905, p. 1640.

35. Eugène-Melchior de Vogüé, *Les morts qui parlent*, Paris : E. Plon et C^{ie}/Nourrit et C^{ie}, 1899.

toutes les générations antécédentes, d'une part, et d'autre part une couche déjà épaisse des générations suivantes³⁶.

De maigre durée, ainsi, la République laïque spiritualiste dans laquelle on pouvait parler de prière et commenter le Notre Père ? Les contemporains s'étaient demandé si le double retrait quasi simultané de Pécaut et Buisson, en 1896, après seize à dix-sept ans de service, revêtait un sens politique (ce n'était pas le cas, le premier était malade et le second avait envie de faire autre chose), et signifiait la fin d'une époque dans l'histoire de la République. On peut effectivement conclure à une forme d'échec de Buisson et des siens : la France laïque n'est pas devenue une république suisse ou américaine, sa « religion civile » y a pris des formes catholiques (que l'on songe à la statuaire de Marianne) et non pas rousseauistes ou bibliques, la morale laïque a renoncé à inculquer ce qui tenait à cœur à Pécaut : l'art de vivre et même l'art de mourir (*sic*), selon l'une de ses formules³⁷. On peut revenir à Goyau et à la thèse complotiste, que Buisson a prise suffisamment au sérieux pour la combattre³⁸ : le moment de la « troïka » neuchâteloise aurait été une ruse cynique, instrumentalisant le personnel protestant (également complice), pour préparer le peuple français à sortir en douceur du catholicisme, en lui ménageant un sas spiritualisant, puisque les ruptures franches, à la manière de la Terreur ou de la Commune, avaient échoué.

Je crois plus pertinent de terminer sur une troisième piste : le moment Buisson a donné à la France une occasion unique dans son histoire, celle d'échapper en partie à l'affrontement séculaire entre le catholicisme et la Révolution, et d'ingérer un peu de protestantisme, alors même que l'on était en régime de suffrage universel masculin (avec moins de 2 % de protestants). Peut-être une certaine profondeur, une certaine intériorité, de la République d'alors tiennent-elles à cet affluent – mais on ne saurait négliger pour autant l'intériorité proprement laïque (au sens d'une spiritualité laïque) qui a mû tant d'instituteurs et d'institutrices et qui, pour n'être pas facile à définir, n'en a pas moins eu une vraie consistance. Inversons le regard et observons la minorité : je définirai volontiers le moment Buisson comme celui où la France, pour la première fois – ou la deuxième, après le moment Guizot – et un siècle après leur réintégration dans leurs droits de citoyens, est parvenue

36. Charles PÉGUY, « Notre jeunesse », *Cœuvres en prose complètes*, t. III, Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1992, p. 12-13.

37. Dans *Études au jour le jour sur l'éducation nationale*, *op. cit.*

38. Dans deux articles publiés en mars 1899 et dans la « note E » de son *La Religion, la morale et la science*, *op. cit.*

enfin à « rendre les protestants utiles (et heureux) », comme l'on souhaitait le faire des juifs à la fin du XVIII^e siècle³⁹. Ce n'est pas là pas un si « mince » résultat.

RÉSUMÉ

Le cas de Ferdinand Buisson permet de revenir sur le travail historiographique mené tout au long du XX^e siècle et qui a contribué à redonner à l'histoire de France une plus grande part de pluralité, autour de Bayle, de Quinet ou des pères protestants de la laïcité. « Buisson » n'est pas qu'un homme, mais un groupe, une génération, un « moment » : celui d'une laïcité spiritualiste, kantienne, « protestante », dont les maîtres à penser ne sont pas Comte ou le Littré du néo-positivisme, mais Kant, Pestalozzi et Renouvier. L'entreprise est à la fois un échec et une réussite : la France n'est pas devenue une république à la mode suisse ou nord-américaine, contrairement au vœu d'un Félix Pécaut, proche compagnon de Buisson, mais elle est parvenue à donner à sa République une durée, une intériorité, une forme de spiritualité même, qui sont le fruit d'une rencontre sans précédent entre le vieux pays et sa minorité protestante.

ABSTRACT

Ferdinand Buisson offers a good case study for re-examining the twentieth-century historiography that argued for the recognition of a greater plurality in French history at the hand of Bayle, Quinet, or the Protestant fathers of French political secularism. "Buisson" was not just a man, but a group, a generation, a moment; he represented a spiritualist, Kantian, and "Protestant" secularism that does not evoke the names of Neo-Positivism's Comte or Littré, but rather those of Kant, Pestalozzi, and Renouvier. It was both a failure and a success: France did not become a republic after the example of Switzerland or North America, as Buisson's close friend Félix Pécaut would have had it, but it did manage to give the Republic a permanence, interiority, and even a kind of spirituality as the fruit of an unprecedented encounter between the old nation and its Protestant minority.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Fall von Ferdinand Buisson ermöglicht es, die ganze historiographische Arbeit des 20. Jahrhunderts zu betrachten, die zu einer größeren Pluralität in der französischen Geschichtsschreibung beigetragen hat, über Bayle, Quinet oder den protestantischen Vätern der laïcité. „Buisson“ ist nicht nur ein Mann, sondern eine Gruppe, eine Generation, ein „Moment“: nämlich der einer spiritualistischen und von Kant geprägten „protestantischen“ laïcité, deren geistige Väter nicht Comte oder ein Littré des Neo-positivismus sind, sondern eben Kant, Pestalozzi und Renouvier. Diese Unternehmung ist sowohl Mißerfolg und Erfolg zugleich: Frankreich ist nicht

39. L'Académie de Metz avait lancé en 1787 un concours sur ce thème: « Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux ». Sur ce concours, voir le livre de Pierre BIRNBAUM, « Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux? ». *Le concours de l'Académie de Metz (1787)*, Paris: Seuil, 2017.

zu einer Republik nach Schweizer oder nord-amerikanischem Modell geworden, im Gegensatz zum Wunsch eines Félix Pécaut, der ein enger Begleiter von Buisson gewesen ist, aber es ist ihr gelungen der Republik eine Dauerhaftigkeit, eine Innerlichkeit, ja eine Form der Spiritualität zu verleihen, die die Frucht einer vorher nie dagewesenen Begegnung zwischen dem alten Land und seiner protestantischen Minderheit war.

Émile de Laveleye en 1875

« Compagnon de route » belge du protestantisme et conseiller de la III^e République

Vincent GENIN
Chargé de recherches FWO à la KU Leuven
Chercheur postdoctoral à l'EPHE, PSL

*Réflexion préliminaire*¹

Le 15 janvier 1875, le professeur d'économie politique de l'Université de Liège Émile de Laveleye publie un article dont le retentissement sera important dans le monde des publicistes, essayistes, économistes et politistes européens de son époque. Ce texte, qui paraît dans la *Revue de Belgique*, s'intitule « Le Protestantisme & le Catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples. Étude d'économie sociale » (p. 5-41). Si l'objet de la présente étude est d'analyser les enjeux de cette réflexion, il est permis d'entrée de jeu de l'inscrire dans un modèle de pensée plus large. En effet, Laveleye, en page 21, écrit ceci, qui représente le cœur de sa prise de position :

Aujourd'hui, nous pouvons démontrer à l'évidence ce que les bons esprits commençaient seulement à entrevoir, au XVIII^e siècle, l'influence décisive que les formes du culte exercent sur la politique et sur l'économie politique n'avait pas été mise en lumière. Maintenant, elle éclate au grand jour et se montre de plus en plus clairement dans les événements contemporains. L'action que la religion exerce sur les hommes est si profonde, qu'ils sont toujours amenés à donner à l'organisation de l'État des formes empruntées à l'organisation religieuse.

À la lecture de ces lignes qui exposent de manière neutre ce que l'auteur développe dans ce texte plus explicitement (la supériorité du protestantisme sur le catholicisme²), l'historien ne peut qu'être frappé par la proximité qui

-
1. Je tiens à remercier très chaleureusement ma directrice de recherches, Mme Valentine Zuber, directrice d'études à l'EPHE, ainsi que MM. Patrick Cabanel et Hubert Bost, directeurs d'études à l'EPHE, et le professeur André Encrevé, pour leurs relectures attentives et leurs conseils, qu'ils relèvent tant de la forme que du fond de cette étude.
 2. « Quand on voit les protestants latins l'emporter sur des populations germaniques mais catholiques; quand, dans un même pays et dans un même groupe, de même langue et de même origine, on constate que les réformés progressent plus vite et plus régulièrement que

existe entre sa prose, qui se situe dans la tradition de l'*Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther* (1804)³ de Charles de Villers, qu'il ne cite cependant pas⁴, et ce paragraphe célèbre écrit pour la première fois en 1904 par Max Weber :

Le calvinisme exerça semble-t-il une influence déterminante, y compris en Allemagne; dans le Wuppertal et ailleurs, la confession « réformée » semble avoir particulièrement favorisé le développement de l'esprit capitaliste, par comparaison avec d'autres confessions. Davantage, par exemple, que le luthéranisme, comme semble l'attester une comparaison d'ensemble et de détail, notamment dans le Wuppertal. Buckle, en Écosse, et Keats, parmi les poètes anglais, ont souligné cette relation [note: Il n'est donc pas « nouveau » de mettre en avant cette corrélation, déjà étudiée par Lavaley (sic), Matthew Arnold⁵ et d'autres; ce qui est nouveau, c'est plutôt qu'elle soit mise en doute sans la moindre justification. Le vrai problème est de l'*expliquer*.]⁶

La « corrélation » entre éthique protestante et esprit de capitalisme est, on le sait, une thèse forte du sociologue allemand. Celui-ci ne manque pas de citer Laveleye – décédé douze ans plus tôt – en faisant cependant l'économie d'une mention de l'article de 1875, bien qu'il semble le connaître (il a été

les catholiques, il est difficile de ne pas attribuer la supériorité des uns sur les autres au culte qu'ils professent » (Émile de LAVELEYE, « Le Protestantisme & le Catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples. Étude d'économie sociale », *Revue de Belgique* XIX, 15 janvier 1875, p. 6).

3. Voir à ce sujet Michèle MOULIN, « Un "moment protestant" de l'Institut de France: le concours sur la Réformation de 1802 », *RHP* 3 (2018), p. 411-442 et plus particulièrement, sur les échos de ce travail, à partir de la p. 429.
4. On peut aussi rappeler ce que dit Alexis de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, Paris: Pagnerre, 1848 [1840], lorsqu'il rapproche protestantisme et démocratie, en vertu du principe selon lequel à chaque religion est associé un ordre politique. Selon lui, il s'agit d'*harmoniser la terre avec le ciel* (p. 199).
5. Poète et critique anglais, favorable à une modernisation de l'anglicanisme, et auteur de *St. Paul and Protestantism* (1870), *Literature and Dogma* (1873), *God and the Bible* (1875) et *Last Essays on Church and Religion* (1877) (James C. LIVINGSTON, « Matthew Arnold and His Critics on the Truth of Christianity: A Reappraisal for the Centenary of *Literature and Dogma* », *Journal of the American Academy of Religion* 41/3 (1973), p. 386-401).
6. Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris: Flammarion, 2017, p. 80-81. Weber cite sans doute Laveleye de mémoire; il écorne d'ailleurs son nom. Les récents éditeurs allemands de son œuvre suggèrent, non sans corriger cette coquille, que Weber faisait référence sans le citer à l'article de 1875, ce à quoi nous nous rallions. La citation de la note en allemand: « 'Neu' ist also nicht, daß hier dieser Zusammenhang behauptet wird, über den Schon Laveleye, Matthew Arnold u.a. gehandelt haben, sondern umgekehrt seine ganz unbegründete Anzweiflung. Es gilt ihn zu erklären. » Max WEBER, *Die Protestantische Ethik und des Geist der Kapitalismus / Die Protestantische Sekten und des Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920*, Wolfgang Schluchter (éd.), Tübingen: J.C.B. Mohr, 2016, p. 175.

traduit très rapidement en allemand). Il est vrai que la correspondance entre les deux phénomènes n'est pas tout à fait abordée de la même façon par les deux hommes. Là où Weber s'occupe de l'accroissement des richesses, Laveleye considère ce facteur comme un symptôme parmi d'autres. Cela étant, pourquoi Weber ne jalonne-t-il pas davantage sa thèse sur les travaux fondateurs de Laveleye? Au-delà du fait que, bien que largement traduits, ceux-ci proviennent d'une aire culturelle différente de la sienne mais aussi d'un représentant d'une autre discipline scientifique, ce silence peut aussi s'expliquer par l'absence de postérité intellectuelle dont souffre Laveleye. Il n'a influencé que de rares continuateurs, qui ne se sont pas constitués en école, uniquement dans le cadre belge et venus de divers domaines: Ernest Mahaim en économie politique, Maurice Wilmotte en philologie romane, Eugène Goblet d'Alviella en politique ou l'historien Paul Frédéricq. Dans un contexte où les gouvernements catholiques se succèdent jusqu'en 1914 en Belgique, le libéral de gauche Laveleye, n'ayant suscité aucune école, ne représentera pas une référence des voix officielles. Paul Frédéricq, souligne ce trait en 1909, à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Calvin :

Tous les historiens n'attachent pas une importance suffisante à l'action de la religion dans le développement ou la restriction des libertés publiques. Mon maître Émile de Laveleye le leur a rappelé maintes fois dans ses écrits qui ont fait sensation en leur temps [...]. Il y a des religions qui endorment les peuples, il y a des religions qui les tiennent éveillés⁷.

Écarté du rectorat en 1891 par un gouvernement catholique qui lui reprochait ses prises de positions peu amènes à l'égard de l'Église, Laveleye craignait dès 1884 d'abandonner sa charge, au risque qu'un défenseur d'un libre-échange sans entrave, digne d'un libéralisme conservateur bientôt contesté en France par un Charles Gide, ne le remplace⁸. Sa postérité ne fut pas entretenue par les – rares – chroniqueurs de l'économie politique en Belgique, souvent issus de l'école de Louvain, à l'instar de Paul Michotte qui, en 1904, n'épargnera pas son aîné: « En voyant cette prodigieuse activité, on serait tenté de se demander si tout cela était bien sérieux⁹ »; « La haine de sa vie, ce fut la haine de la religion catholique ». « Il fut injuste et partial »; « Tout cela est une tache

7. Paul FREDERICQ, « Self-government and Calvinism », in *Journal of Presbyterian Historical Society*, vol. 5, n° 6, juin 1910, p. 270-273.

8. Michel DUMOULIN, « Émile de Laveleye, un professeur renommé puis oublié », in Vincent GENIN (dir.), *Une Fabrique des Sciences humaines. L'Université de Liège dans la mêlée (1817-2017)*, Bruxelles: Archives Générales du Royaume, 2019, p. 109-122.

9. Paul MICHOTTE, *Études sur les théories économiques qui dominèrent en Belgique de 1830 à 1886*, Louvain: Peeters, 1904, p. 293-294.

bien regrettable dans l'œuvre de de Laveleye, ce n'est plus de la science, c'est de la propagande de meeting»; ou, reprenant un article de Félix de Breux paru dans le catholique *Journal de Bruxelles* du 22 avril 1896: dépeint comme un homme d'actualité incapable de prendre du recul, «il était toujours du dernier bateau». Par conséquent, lorsque Max Weber le cite discrètement en 1904, Émile de Laveleye est déjà un nom quelque peu oublié. Il a subi, *mutatis mutandis*, la *damnatio memoriae* dont a été l'objet après 1870 un homme à la pensée duquel son article de 1875 puise en partie sa source: Edgar Quinet.

Notre contribution a pour principale ambition d'interpréter cette importante réflexion proposée par Laveleye en 1875 et de voir ce qu'elle dit des enjeux de son temps, qu'ils relèvent du champ des influences intellectuelles, de sa conception de l'Europe, du rôle décisif qu'il assigne au protestantisme dans la gestion de l'État, de son cheminement personnel jusqu'à l'adoption de ce credo et de la fortune de ce texte. Celui-ci peut être considéré à la fois comme une source utile à l'histoire du protestantisme au XIX^e siècle et à celle de la guerre franco-prussienne de 1870-1871, comme un témoignage de la pénétration de mouvements de pensée venus des États-Unis depuis les années 1850 ou une tentative de revivifier le magistère en reflux d'Edgar Quinet. Mais il s'agit d'abord d'un acte intellectuel et politique participant de l'histoire de la fondation de la III^e République, à l'heure où celle-ci se dote de lois constitutionnelles et où Émile de Laveleye en appelle à l'esprit républicain, servi par la foi protestante, dont il craint l'affaiblissement sous les coups de l'Église et des Prétendants à la restauration monarchique.

Quels sont les traits du diagnostic religieux *et* politique que dresse l'économiste de la situation de l'Europe en 1875?

Point historiographique

Dressons tout d'abord un bref état des lieux des études sur l'histoire du protestantisme en Belgique à l'époque contemporaine.

L'étude de l'évolution du protestantisme sur le territoire de la Belgique indépendante – depuis 1830-1831 – a suscité une historiographie discrète et pour son essentiel consacrée à l'histoire de l'institution du culte protestant¹⁰.

10. Hugh R. BOUDIN, *Dictionnaire historique du protestantisme et de l'anglicanisme en Belgique du 16^e siècle à nos jours*, Bruxelles: Memogrammes/Prodoc, 2014; *Bibliographie du protestantisme belge 1781-1996*, Bruxelles: Prodoc, 1996. Pour un premier aperçu: Xavier MABILLE, «Les protestants en Belgique», *Courrier hebdomadaire du CRISP*, n° 1430-1431, 1994; Émile

La Belgique indépendante se dote d'une Constitution dont l'article 14 est d'une clarté limpide : « La liberté des cultes, celle de leur exercice public, ainsi que la liberté de manifester ses opinions en toute matière, sont garanties, sauf la répression des délits commis à l'occasion de l'usage de ces libertés. » À cette liberté de culte s'agrège une donnée de grande importance : le premier roi des Belges, Léopold I^{er}, né dans la principauté de Cobourg, est de confession luthérienne. En 1839, les seize consistoires se fédèrent en une Union des Églises, trois ans après la création de l'Église chrétienne missionnaire. La seconde partie du XIX^e siècle peut être considérée comme une forme d'apogée – en matière de présence numérique mais aussi d'influence politique et intellectuelle – de ce Réveil protestant en Belgique ; on ne trouve pas moins de 106 Assemblées et environ 33 000 fidèles. Il convient cependant de se référer aux états de lieux généraux et à l'approche descriptive, mais cependant très utiles, du pasteur Émile Braekman. Ce dernier proposait en 1967 une segmentation de l'histoire des protestants dans la Belgique contemporaine à laquelle nous souscrivons volontiers : le regroupement (1802-1839), le Réveil (1839-1865), l'apogée du libéralisme religieux (1865-1918) et un certain déclin de ce dernier après la guerre¹¹. Quant à l'historiographie – en France ou dans d'autres pays – de l'histoire de l'économie politique, elle a surtout été consacrée à son processus de légitimation académique¹², à des épisodes ponctuels de son émergence ou à la fortune de certaines théories, telles celles de Frédéric Le Play ou de Jean-Baptiste Say. Au demeurant, l'influence du facteur « protestantisme » sur la réflexion des économistes n'a pas été l'objet d'un grand intérêt de la part des historiens de la discipline¹³.

Au cours de notre étude, qui s'inscrit dans la suite de réflexions précédentes¹⁴, il nous est apparu qu'il existe un champ de recherches particulièrement fertile concernant le rôle joué par certains intellectuels

M. BRAEKMAN, « Belgique », in Pierre GISEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris – Genève : Cerf – Labor et Fides, 1995, p. 105-106.

11. Émile BRAEKMAN, « La vie protestante en Belgique (1800-1865) », in *Colloque « sources de l'histoire religieuse de la Belgique » (Bruxelles, 30 nov.-2 déc. 1967). Époque contemporaine*, Paris-Louvain : Nauwelaerts, 1968, p. 134-161 ; Franz DELHOVE, *Histoire du protestantisme belge depuis la création de l'État belge jusqu'au début de la seconde guerre mondiale 1839-1939*, Thèse de licence, Faculté libre de Théologie de Lausanne, 1953.
12. Lucette LE VAN-LEMESLE, « L'économie politique à la conquête d'une légitimité, 1896-1937 », *Actes de la recherche en sciences sociales* 47-48 (1983), p. 113-117.
13. Nicolas DELALANDE, « L'économie politique : entre repli national et internationalisation (1860-1914) », in Christophe CHARLE, Laurent JEANPIERRE (dir.), *La vie intellectuelle en France*, t. I : *Des lendemains de la Révolution à 1914*, Paris : Seuil, 2016, p. 605-610.
14. Vincent GENIN, *Le Laboratoire belge du droit international. Une communauté épistémique et internationale de juristes (1869-1914)*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2018 ; *Incarner*

français, belges, suisses, néerlandais et anglais, de confession protestante, et plus particulièrement des économistes, dont la discipline connaît une grande phase de légitimation académique des années 1830 aux années 1890. C'est dans le segment belge allant du « Réveil » à « l'Apogée » que se déploie notre questionnement. Ce dernier porte plus particulièrement sur l'importance relative de la foi protestante dans la réflexion économique, sociale et politique d'Émile de Laveleye (1822-1892). En fonction à l'Université de Liège de 1864 à 1892, il est chargé des cours d'économie politique et d'économie industrielle. Économiste hétérodoxe aux yeux du libéralisme du *Journal des économistes*, séduit dans sa jeunesse par les théories de Pierre-Joseph Proudhon¹⁵, il se retrouve dans sa critique de la propriété (une rente parasitaire aux échanges) et sa volonté de dépasser libéralisme de Say : la monnaie (le numéraire) et les taux d'intérêt empêchent de parvenir à une correspondance correcte entre le prix des marchandises et le travail des producteurs.

De Laveleye représente à bien des titres le prototype du protestantisme libéral tel que défini en 1865 par Théophile Bost et dont la réception en Belgique est considérable¹⁶. Libre-échangiste, auteur de dizaines de livres et de centaines d'articles consacrés à l'économie politique, à ce que l'on appellera par la suite la science politique, à l'histoire littéraire ou aux questions monétaires, ami de John Stuart Mill, de Pasquale Mancini, de William Gladstone, d'Edgar Quinet, il devient rapidement un spécialiste remarqué, très lu et parfois critiqué, de l'analyse des déterminants confessionnels de l'économie politique – science camérale au sens du XVIII^e siècle – et de la bonne gestion de l'État. Il est considéré comme une des grandes figures intellectuelles de la Belgique du XIX^e siècle. Le protestantisme de Laveleye est souvent l'objet de longs développements dans les notices biographiques et hommages qui lui sont consacrés¹⁷, à l'inverse de Say, par exemple, dont la confession est réduite à la portion congrue voire passée sous silence dans l'historiographie du XIX^e siècle et au-delà. Le *Dictionnaire d'économie politique* de 1854 retient surtout qu'il vient d'une famille de négociants¹⁸.

le droit international. Du mythe juridique au déclassement international de la Belgique (1914-1940), Bruxelles – Paris – Berne : P.I.E. – Peter Lang, 2018.

15. John BARTIER, « Proudhon et la Belgique », in *L'actualité de Proudhon*, Bruxelles : Institut de Sociologie de l'ULB, 1967, p. 178-179.

16. Sabine KEULEMANS, *Le Protestantisme libéral en Belgique 1865-1888*, Mémoire de licence en histoire, Université Catholique de Louvain, 1973.

17. Maurice WILMOTTE, *Trois semeurs d'idées. Agénor de Gasparin, Émile de Laveleye, Émile Faguet*, Paris : Fischbacher, 1907, p. 129-158 (« Le sentiment religieux »).

18. Lucette LE VAN-LEMESLE, *Le Juste ou le Riche. L'enseignement de l'économie politique 1815-1950*, Paris : CHEEFF, 2004, p. 29-33.

Le climat du Kulturkampf

L'article de Laveleye intitulé «Le Protestantisme & le Catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples. Étude d'économie sociale», publié dans la *Revue de Belgique*, à l'occasion de la livraison du 15 janvier 1875¹⁹, connaît un retentissement remarquable. Organe littéraire, libéral conservateur, ce périodique est dirigé depuis sa fondation en 1869 par un ami de jeunesse de Laveleye, le critique et essayiste Charles Potvin, qui a aussi pris la suite de la *Revue trimestrielle* d'Eugène Van Bommel, autre ami de l'économiste. Il s'agit d'une tribune importante de la bourgeoisie francophone de Belgique. D'entrée de jeu, Laveleye annonce : « Je ne crois pas que les latins soient condamnés au déclin en raison du sang », en revanche « les peuples catholiques progressent beaucoup moins vite que les nations ayant cessé de l'être²⁰ ». Il pose déjà les prémisses de sa thèse. Il salue le caractère progressiste – sans vraiment livrer tout de suite au lecteur ce qu'il entend par ce terme – des Anglais protestants par rapport aux Irlandais « ultramontains ». S'il récuse la hiérarchie entre les races, il en défend en revanche une entre religions²¹.

La première phase de son raisonnement mobilise une approche relevant, selon une rhétorique parfois autoritaire, de la « supériorité » (en vertu d'une échelle qualitative) du protestantisme sur le catholicisme et du caractère « minoritaire » (échelle quantitative) des protestants réformés. Le versant qualitatif de la réflexion est formulé sans ambages : les destins de la Grande-Bretagne et de la France « chavirent » au XVII^e siècle, quand les puritains vainquent les Stuarts, d'une part, tandis que, d'autre part, l'édit de Nantes est révoqué en 1685. La cause lointaine, mais cependant directe, selon lui, de l'état de l'Europe s'inscrit dans ce passé vieux de deux siècles. À ses yeux, l'aboutissement de ce processus de distinction entre peuples protestants et catholiques n'est autre que la guerre franco-prussienne de 1870-1871. De Laveleye est un observateur attentif de ce conflit, depuis une Belgique demeurée neutre mais méfiante à l'égard des projets annexionnistes de Napoléon III. Le pays crut à certains moments qu'il serait jeté dans la bataille.

Quelle a été jusqu'alors la position de Laveleye à l'égard de la Prusse, de la France et la Grande-Bretagne ?

19. Il suscitera d'autres réflexions, telle que celle-ci : Jean LEJEUNE, « Religion, morale et capitalisme dans la société liégeoise du XVII^e siècle », *Revue belge de philologie et d'histoire* 22 (1943), p. 111.

20. Émile de LAVELEYE, « Le Protestantisme », *op. cit.*, p. 5.

21. Jean STENGERS, « Race et nationalité chez Émile de Laveleye », in Pierre GUIRAL, Émile TEMIME (dir.), *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris : CNRS, 1977, p. 111.

La Prusse est à ses yeux une puissance jeune, pleine de vie, animée intellectuellement, militairement, économiquement et culturellement, par l'énergie du protestantisme. Bien qu'à partir de 1875, de Laveleye se montre de plus en plus sceptique devant les tendances hégémoniques de Berlin, il consacre un nombre substantiel d'études aux divers succès militaires, diplomatiques et politiques de la Prusse bismarckienne de 1866 à 1870; de février 1867 à octobre 1869, il publie onze articles sur ces questions et en tire une compilation²². À cette salve éditoriale portant sur l'espace germanique succède, comme par voie de conséquence, une série de réflexions tendant à cerner l'état actuel de la France mais aussi les lignes de faite de son avenir. Il publie en 1870 et 1871 un texte dans la *Fortnightly Review*²³ puis un autre, du même cru, dans la *Revue de Belgique*²⁴. Ces deux articles témoignent d'un désenchantement formel de l'économiste à l'égard d'une France qu'il chérit depuis sa jeunesse. La « guerre atroce » voulue par Napoléon III et son entourage n'est pas la seule en cause, mais bel et bien l'esprit de revanche qui désormais habite la « pauvre et belle France ». Dès lors, après quelques balbutiements en ce sens déjà exprimés depuis une décennie, Laveleye élit l'Angleterre comme sa terre idéale. Eugène Pelletan²⁵ y voit la « bonne amie²⁶ » du Belge, parlant du royaume insulaire comme de sa « *second mother*²⁷ » dans une lettre à Joseph Chamberlain, quelques années plus tard. Dans l'espace belge, ce désenchantement n'atteint pas le seul Laveleye. Le juriste et observateur attentif des affaires internationales Gustave Rolin-Jaequemyns, libéral et gantois, prend à la même époque des positions très proches des siennes²⁸.

22. Émile de LAVELEYE, *La Prusse et l'Autriche depuis Sadowa*, Paris : Hachette, 1870.

23. Émile de LAVELEYE, « The Future of France », *The Fortnightly Review*, vol. 8, n° 48 (décembre 1870), p. 615-630.

24. Émile de LAVELEYE, « De l'avenir de la France », in *Revue de Belgique*, 3^e année, vol. 7 (janvier 1871), p. 39-57.

25. Issu d'une famille protestante, petit-fils de pasteur, ce journaliste et homme politique s'oppose au coup d'État du 2 décembre 1851. Eugène Pelletan (1813-1884) est considéré comme un des pères de la III^e République. Notamment député des Bouches-du-Rhône à l'Assemblée Nationale (1871-1876), il est sénateur jusqu'à son décès.

26. Gand, Universiteitsbibliotheek, Verzameling Handschriften, Hs. 3640, Eugène Pelletan à de Laveleye, 26 juillet 1883.

27. University of Birmingham Information Service, Special Collections Department, GB 150 JC, JC 8/5/3/1, de Laveleye à Joseph Chamberlain, 5 mars 1886.

28. Gustave ROLIN-JAEQUEMYS, « Chronique du droit international. La guerre actuelle », *Revue de droit international et de législation comparée*, 1^{re} série, t. II (1870), p. 643-718 ; Id., « Chronique du droit international. – Étude complémentaire sur la guerre franco-allemande, dans ses rapports avec le droit international », *ibid.*, 1^{re} série, t. III (1871), p. 296-384.

Au-delà de son succès éditorial, l'article de Laveleye porte en lui de fortes applications pratiques. Selon lui, la conversion de certains catholiques déçus par le clergé et susceptibles de « passer » à l'athéisme ou à l'agnosticisme, comme jadis Auguste Comte ou Proudhon, est une urgence. Cette ambition de convertir, Laveleye l'exprime clairement dans deux lettres publiées dans *Le Chrétien belge*, organe de l'Église évangélique de Belgique, les 6 et 17 décembre 1874, un mois avant l'article de la *Revue de Belgique*. Selon lui, les conséquences du *Syllabus*, de l'infailibilité pontificale proclamée en 1870 et, surtout, l'accroissement de la tension entre l'Allemagne du *Kulturkampf* et le Vatican depuis 1871, déterminent les relations internationales.

La rupture des relations diplomatiques entre Rome et Berlin (1872), les lois de mai 1873 prévoyant une ingérence de l'État dans les affaires ecclésiastiques, la nationalisation outre-Rhin des écoles confessionnelles et le vote de la loi de 1874 en vertu de laquelle le mariage civil prime sur le mariage religieux en Prusse, aboutissant à l'encyclique *Quod Nunquam* du 5 février 1875 contre le *Kulturkampf*, alimentent un véritable vivier de catholiques déçus par l'intransigeance de Rome²⁹. Il existe donc une occasion, une brèche spirituelle dans laquelle Laveleye veut inviter ses contemporains à s'engouffrer, en priorité certaines grandes familles mais aussi des populations rurales: « Elles tomberont graduellement dans la libre pensée, en d'autres termes dans l'indifférence et dans l'incrédulité. N'est-ce donc pas le moment propice pour le protestantisme de s'approcher de ces familles et de leur dire: Une Église intolérante dont le pouvoir temporel est le but principal, vous chasse; venez à nous et acceptez une religion dont l'unique base est l'Évangile³⁰. »

Le soutien affiché de Laveleye à Bismarck contraste avec le climat d'extrême défiance existant entre le Chancelier et la Belgique (surtout la presse belge). Les lois de mai 1873 suscitent un réel appui de l'épiscopat belge aux évêques allemands; dès février, il leur avait envoyé une lettre collective en ce sens. Selon Bismarck pour qui la Constitution belge prévoit une forme de séparation entre Église et État et un statut de neutralité, les ultramontains que sont l'archevêque Mgr Dechamps, l'évêque de Liège Mgr Montpellier mais aussi la presse catholique belge, violent ce statut en faisant acte d'ingérence dans les affaires allemandes. À ceci s'ajoute l'« affaire Duchesne » – un fabricant de chaudières

29. Emiel LAMBERTS, *Les catholiques et l'État. Un tableau européen (1815-1965)*, Paris: Desclée de Brouwer, 2018, p. 247; Roger AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Paris: Bloud & Gay, 1952, p. 384-393.

30. *Le Chrétien Belge*, 17 décembre 1874, p. 32.

de Seraing qui avait envoyé le 9 septembre 1873 à l'archevêque de Paris une lettre lui demandant 60 000 Francs pour supprimer le « monstre » Bismarck. Informé par l'archevêque, le cabinet de Broglie place Duchesne sous surveillance et le Chancelier allemand est finalement mis au courant du complot par son réseau diplomatique. Lorsque Laveleye soutient le *Kulturkampf*, il le fait donc dans un contexte où la Belgique officielle apparaît à Berlin comme une plaque tournante de l'Internationale noire et la transgression de sa neutralité par le clergé incarne le contraire de son projet politique³¹.

Mais Laveleye n'exprime pas un courant majoritaire au sein du cadre national, à l'instar de ses louanges à l'égard de l'exemple hollandais. La « supériorité » anglo-saxonne est incarnée par la réussite du « minoritaire ». Chez l'économiste, ce caractère est particulièrement prégnant lorsqu'il analyse la situation des Pays-Bas (qu'il salue en 1868 comme étant le seul pays à avoir réussi une colonisation, à Java³²). Il présente ce cas national comme une forme de révélation dont beaucoup n'ont pas mesuré l'importance. Il est vrai que Laveleye évolue dans un pays très catholique qui s'est affranchi en 1830 de la férule hollandaise, non sans avoir conservé plusieurs rancœurs territoriales à son égard. De plus, beaucoup de Belges gardent un souvenir amer de la perspective envisagée par Guillaume I^{er} d'Orange d'implanter progressivement son protestantisme dans les provinces méridionales de son royaume. Exposer les Pays-Bas comme modèle en Belgique n'est guère chose courante. Il n'empêche qu'il écrit :

La Réforme a communiqué aux pays qui l'ont adoptée une force dont l'histoire peut à peine se rendre compte. Voyez les Pays-Bas : deux millions d'hommes sur un sol moitié sable et moitié marais ; ils résistent à l'Espagne, qui tenait l'Europe dans ses mains et, à peine affranchis du joug castillan, ils couvrent toutes les mers de leur pavillon³³.

Les Hollandais sont l'arme des coalitions européennes, ils ont offert le type de l'Union Fédérale aux États-Unis, ils ont inventé les banques d'émission et les sociétés par actions. Laveleye salue une forme de structure étatique : le petit pays au sol ingrat, le succès outre-mer, la résistance aux empires continentaux et l'accroissement de la richesse. Cet éloge du David face au Goliath continental se traduit aussi dans le cas prussien, non sans que ne s'y

31. Robert DEMOULIN, « La Belgique et la crise internationale de 1875 », in *L'Église et l'État à l'époque contemporaine. Mélanges dédiés à la mémoire de Mgr Aloïs Simon*, Bruxelles : FUSL, 1975, p. 155-157.

32. Jean STENGERS, « Émile de Laveleye », in *Biographie coloniale belge*, t. IV, 1955, col. 484-497.

33. Émile de LAVELEYE, « Le Protestantisme », *op. cit.*, p. 10.

adjoigne un sentiment de vitalité, tandis que Laveleye mobilise à ce sujet le *Voyage autour du monde* du comte Ludovic de Beauvoir³⁴ :

La Prusse protestante bat deux empires, chacun deux fois plus peuplé qu'elle, le premier en sept semaines, le second en sept mois. Dans deux siècles, l'Amérique, l'Australie et l'Afrique australe appartiendront aux Anglo-Saxons hérétiques et l'Asie aux Slaves schismatiques [...]. Les peuples soumis à Rome semblent frappés de stérilité : ils ne colonisent plus³⁵.

Éclairer le constituant français

Les sentiments de Laveleye à l'égard de la France sont complexes, mais aussi conflictuels. Né à Bruges, où il commence ses années d'Athénée, il poursuit sa scolarité secondaire au Collège Stanislas, à Paris. Là, il évolue dans un climat gallican, janséniste et son attention est attirée par la notion de réforme religieuse – bien plus tard, il adhèrera pleinement au principe d'Edgar Quinet en vertu duquel une réforme politique de fond ne va pas sans réforme religieuse³⁶. Il ne tarde pas à se plonger dans les œuvres de Proudhon, qui ne sont pas encore diffusées en Belgique. Se revendiquant clairement des Lumières, Laveleye destine, bien qu'il ne le dise pas explicitement, l'article de 1875 à ses correspondants français et peut-être à certains hommes politiques. En effet, le texte paraît le 15 janvier, tandis que l'Assemblée Nationale à Paris s'apprête à poser les jalons officiels du nouveau régime politique. Le 20 janvier, l'amendement Wallon introduit le terme « République » dans la constitution et dessine le septennat présidentiel. Du 20 janvier au 16 juillet, les lois constitutionnelles de la III^e République établissent les nouveaux contours du parlementarisme en gestation. Il s'agit d'une croisée des chemins pour la France ; Laveleye en est conscient et n'ignore sans doute pas que ce nouveau régime est fondé par un nombre non-négligeable de décideurs de confession protestante. Ce phénomène suscitera d'ailleurs un antiprotestantisme diagnostiqué par Charles Gide dès 1898 et traité bien plus tard par Valentine Zuber et Jean Baubérot³⁷.

34. T. II, Paris : Plon et C^e, 1871, p. 427.

35. Émile de LAVELEYE, « Le Protestantisme », *op. cit.*, p. 11.

36. Valentine ZUBER, *L'Origine religieuse des droits de l'homme*, Genève : Labor et Fides, 2017, p. 62-66 ; Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « Notice sur Émile-Louis-Victor de Laveleye », in *Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles : Académie royale, 1895, p. 70.

37. Jean BAUBÉROT, Valentine ZUBER, *Une haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le « pacte laïque » (1870-1905)*, Paris : Albin Michel, 2000 ; Patrick CABANEL, « Les protestants dans la vie

Pour l'économiste, il y a là une occasion à saisir, que son article vise à mettre en évidence. Laveleye rappelle que la Réforme tend « à faire naître des institutions républicaines et constitutionnelles », en ajoutant que, « les Calvinistes et les Presbytériens ayant rétabli l'organisation républicaine dans l'Église, le protestant, par une suite logique, transporta dans la société politique les mêmes principes et les mêmes habitudes³⁸ ». Sous sa plume, les volontés jadis exprimées par les huguenots croisent, pêle-mêle, les traits saillants de son propre projet de société : développement de l'autonomie locale, de la décentralisation, du fédéralisme, mais aussi possibilité d'une séparation des Églises et de l'État, du reste défendue dès 1850 par Quinet dans *L'Enseignement du Peuple*³⁹. Bien qu'il ne mentionne jamais les débats en cours en France en ce mois de janvier 1875, il se fait plus clair lorsqu'il énonce sa véritable crainte : « La France a, en ce moment, l'occasion de fonder des institutions libres. Mais les partisans de la monarchie frayeront le chemin au retour d'un Napoléon ou jetteront le pays dans l'anarchie par leur aveugle obstination » ; « La république est, en ce moment, le seul gouvernement possible⁴⁰ ». Laveleye clôt son développement par une interpellation destinée à qui veut bien la lire : « En ce moment, le cléricanisme gouverne à Versailles⁴¹ ».

Doit-on lire ces lignes comme une réaction à la petite remontée du parti bonapartiste aux élections partielles du 24 mai 1874 (soutenu par un vote rural, un des publics cibles de Laveleye) et à une crainte de l'opinion qui mènera au vote serré (organisé en deux temps) sur le choix du régime républicain à la fin janvier ? Le terme « cléricale » employé par Laveleye rappelle la prolifération des congrégations en France depuis 1870 et les rêves de restauration d'une monarchie catholique, malgré l'échec de la restauration en 1873 suite au discours du duc de Broglie sur « l'ordre moral ». En juillet 1875, le Père Ramière écrit encore dans *Les Études* que le comte de Chambord, aussi soutenu par *L'Univers*, « réunit la loyauté d'Henri IV à la vertu de Saint-Louis », tandis que plusieurs évêques préparent son retour. Ces ambitions resteront vivaces jusqu'aux élections législatives de 1876, qui font siéger 360 républicains à la Chambre pour seulement 130 conservateurs⁴². À partir

intellectuelle (de la fin du Second Empire aux années 1930) », in Christophe CHARLE, Laurent JEANPIERRE (dir.), t. I, *op. cit.*, p. 393-398.

38. Émile de LAVELEYE, « Le Protestantisme », *op. cit.*, p. 24.

39. *Ibid.*, p. 26.

40. *Ibid.*, p. 31, 40.

41. *Ibid.*, p. 35.

42. Roger AUBERT, *op. cit.*, p. 382-384. À noter que, si l'Église catholique soutient Chambord, elle ne se confond pas avec le légitimisme. Pie IX avait d'ailleurs trouvé irréalistes les desseins de Chambord.

de 1879 et de la présidence de Jules Grévy (cinq ministres sur dix sont réformés dans le gouvernement Waddington du 4 février au 28 décembre de cette année), la III^e République présente de bonnes dispositions aux protestants libéraux⁴³. C'est aussi l'époque à partir de laquelle la question de la laïcité de l'État s'enclenche, soutenue à partir des années 1890 par les protestants, unis dans l'opposition qu'ils suscitent⁴⁴.

Les références de Laveleye sont très françaises: il publie à foison ses réflexions, durant près de trente ans, dans la *Revue des deux-mondes*. Rejoignant l'opinion d'un Laveleye ou d'un économiste comme Henri Baudrillart, elle se montre sceptique devant le luxe prôné par le régime impérial. L'un de ses auteurs récurrents, du reste époux d'une protestante, est Émile Boutmy, fondateur en 1872 de l'École Libre des Sciences Politiques⁴⁵. Contribuant en 1871 au rapprochement entre orléanistes de centre-droit et républicains de centre-gauche, cette tribune soutient la République et devient un laboratoire de réflexion où les articles de Laboulaye sur « La Question des deux Chambres » ou de Laveleye sur « La Forme de gouvernement dans les sociétés modernes » sont très lus⁴⁶.

Dans son article de 1875, Laveleye puise aux récits de voyages à succès de son époque, aux travaux d'analyse économique mais aussi aux ouvrages diffusés par certains prédicateurs. Lorsqu'il parle de la Suisse – sous l'influence des écrits d'Hepworth Dixon⁴⁷ – dont, sans surprise, il loue les cantons réformés de Neuchâtel, Vaud et Genève, au détriment de Lucerne ou du Valais et salue leur « civilisation », terme hexagonal en contrepoint de la « culture » allemande. Qu'entend Laveleye par civilisation, dont le degré élevé représente la caractéristique remarquable des peuples protestants? L'instruction, la littérature, les beaux-arts, l'industrie, le commerce, la richesse et la propriété. Son discours s'adresse sans doute à la France, mais aussi à la Belgique et, plus largement à ceux qui pourraient devenir des « latins protestants⁴⁸ ».

43. Voir ce qu'en dit, par exemple, André ENCREVÉ, *Les protestants en France de 1800 à nos jours*, Paris: Stock, 1985, p. 202-216.

44. Jacqueline LALOUETTE, *La séparation de l'Église et de l'État. Genèse et développement d'une idée 1789-1905*, Paris: Seuil, 2005, p. 321, 362; Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France XVI^e-XX^e siècles*, Paris: Fayard, 2012, p. 1028; Jérôme GRONDEUX, *La France en République (1870-1893)*, Paris: Le Livre de Poche, 2000, p. 162.

45. Valentine ZUBER, *L'Origine religieuse des droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 97-105.

46. Gabriel de BROGLIE, *Histoire politique de la Revue des deux-mondes de 1829 à 1979*, Paris: Perrin, 1979, p. 171, 174, 192.

47. Voyageur anglais, il s'est particulièrement intéressé à la Suisse à la faveur d'un séjour effectué en 1871, dont il tira un livre l'année suivante: *The Switzers*.

48. Émile de LAVELEYE, « Le Protestantisme », *op. cit.*, p. 7.

Au-delà de ce public ciblé, Laveleye souhaite avant tout convaincre certaines élites de se convertir au protestantisme. Une fois cette opération faite, de plus larges franges de la population pourront suivre. Bien qu'il regrette avec une nostalgie presque romantique la « réussite freinée » de la France suite à la décision de 1685, il souligne l'exemple de certaines régions comme celle de Nîmes, « cité huguenote » s'il en est et ville qui sera chère à Charles Gide (qui lira très tôt Laveleye et réussira à contester le *Journal des économistes*), en se référant au livre de l'historien et économiste Armand Audiganne : *Les populations ouvrières et les industries de la France dans le mouvement social du XIX^e siècle*, paru en 1854. Chef du bureau de l'Industrie au ministère de l'agriculture et du commerce, né à Anvers et décédé en 1875, habitué des rubriques de la *Revue des deux-mondes*, Audiganne s'est beaucoup penché sur les prémices du droit du travail⁴⁹. Il rappelle qu'à Nîmes, les ouvriers sont souvent catholiques et les chefs d'entreprise de confession protestante⁵⁰.

Archéologie d'une pensée : Channing, Laboulaye et les Proscrits

Au-delà de la Prusse et de la France – et l'on omettra ici volontairement l'Italie, que Laveleye considère comme sa « seconde patrie⁵¹ » –, l'Angleterre et les Pays-Bas ont tôt attiré son attention. En effet, la réflexion jetée sur le papier en 1875 trouve son ébauche dans un article paru en 1859 dans *La Libre Recherche*, périodique fondé par l'exilé français Pascal Duprat⁵², sous le titre « Des progrès des peuples anglo-saxons ». Les idées religieuses de Laveleye y sont déjà fixées mais elles ne s'adosent pas encore à l'événement retentissant, qui prendra la dimension d'une forme de démonstration intellectuelle et géopolitique, que représente la défaite de Sedan. Ce texte, publié sous le pseudonyme d'« Émile de Saint-Sixte⁵³ », attribue l'accroissement de richesse et de population des pays anglo-saxons à l'« amour du travail », l'« aptitude à

49. Charles COQUELIN et GUILLAUMIN (dir.), *Dictionnaire de l'économie politique*, t. I, 2^e éd., Paris : Guillaumin et Hachette, 1854, p. 96.

50. Émile de LAVELEYE, « Le Protestantisme », *op. cit.*, p. 9.

51. Michel DUMOULIN, « Émile de Laveleye et l'Italie », *Risorgimento XVIII* (1976/2), p. 59-91.

52. Le journal ne paraît que de 1855 à 1860. Arrêté le 2 décembre 1851, Duprat fuit ensuite en Belgique, où il crée *La Libre Recherche* avec Durran. Il part en Suisse en 1858 puis s'installe à Naples où il fonde *L'Italie nouvelle*. Michel DUMOULIN, « Hommes et cultures dans les relations Italo-Belges 1861-1915 », *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* LII (1982), p. 495.

53. La famille Laveleye possédait un bien foncier en Flandre occidentale, à Westvleeteren ; le bien en question avait été nommé « Saint-Sixte », qui inspira à notre auteur ce pseudonyme : Michel DUMOULIN, « Quand Émile de Laveleye signait Émile Saint-Sixte », *Bulletin de l'Académie royale de Belgique. Classe des Lettres, Sciences Morales et Politiques*, à paraître en 2019.

la liberté» et, surtout, à l'influence du protestantisme, qui fortifie la raison, «pose l'homme à l'épargne, respecte la responsabilité et accroît l'énergie individuelle⁵⁴». Ces lignes sont à interpréter dans le contexte du libre-échange triomphant incarné par Michel Chevalier, mais aussi par le traité qu'il signa en 1860 avec Richard Cobden (l'année suivante, ce sera un traité anglo-belge). Par ailleurs, la Belgique se situe dans le climat de l'abolition des octrois (1860) et de la création de la Caisse d'épargne (1865) sous l'impulsion du «grand ministère libéral» de Charles Rogier et de Walthère Frère-Orban⁵⁵. Charles Rogier, figure tutélaire de la Belgique indépendante, avait très tôt été rendu sensible au libre-échange, avait suivi des cours du protestant Say au Conservatoire des Arts et Métiers et lui avait proposé d'être professeur à l'Université de Liège⁵⁶.

Si l'article de 1875 trouve son origine dans celui de 1859, il faut remonter à 1857 pour repérer un vrai tournant dans le rapport de Laveleye au protestantisme. Toujours dans *La Libre Recherche*, il publie «La Question religieuse dans les Pays catholiques» (t. V, p. 163-185). Sa pensée y opère un véritable saut qualitatif. Il y met en contraste l'issue rationaliste proposée par le libre-penseur Eugène Sue, qui publie à Bruxelles en 1857 ses *Lettres sur la question religieuse en 1856 et la Révolution religieuse au XIX^e siècle*, et celle, clairement protestante, d'Edgar Quinet, dont Sue préface les *Œuvres de Marnix de Sainte-Aldegonde*⁵⁷ qui eurent un succès étonnant en Belgique. Sue préconise la sécularisation de l'enseignement et la création d'une association rationaliste. Le protestantisme est pour lui la voie d'accès permettant de parvenir au rationalisme pur. Quant à Quinet, il est moins radical : il faut sortir «en masse de l'Église». Laveleye n'est pas séduit par les objectifs de Sue, dans la mesure où ils mènent selon lui à l'athéisme. Il veut conserver une religiosité à base morale.

La Libre recherche est une véritable plaque tournante de proscrits du Seconde Empire et de plumes libérales telles que Jules Michelet, Jules Simon, Eugène Pelletan ou Louis Blanc. La revue accueille plusieurs textes défendant la doctrine de l'Unitarisme, chère au théologien américain William Channing dans ses *Principes du Christianisme unitaire* (1855) et au philosophe Edgar

54. Eugène GOBLET, *op. cit.*, p. 63.

55. Robert DEMOULIN, «L'abolition des octrois», *Bulletin du crédit communal de Belgique*, 1960, p. 1-8.

56. Vincent GENIN, «Charles-Auguste Henneau, économiste belge (1798-1881)», in *Nouvelle Biographie Nationale de Belgique*, vol. 15, à paraître en 2019.

57. Sabine SAUTTER-KEULEMANS, «Les précurseurs de la propagande libérale en faveur du protestantisme», *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme belge* VI, 3 (1974), p. 87-95.

Quinet, à savoir une option aboutie du protestantisme et un retour du christianisme à l'Évangile originel⁵⁸. Les *Ceuvres sociales* de Channing sont diffusées en France grâce à la traduction d'Édouard de Laboulaye, professeur au Collège de France, américaniste et économiste. En Belgique, c'est le bibliothécaire de l'Université Libre de Bruxelles, François Van Meenen, qui assure cette diffusion. Selon Channing, principal pasteur de l'Église unitarienne, la vie morale comprend trois volets majeurs: la prédominance de la vie de l'esprit, l'obligation de tendre à la perfection et la pratique de la charité. Toujours en 1857, et dans cet esprit, Laveleye écrit à un ami: «Je crois que le christianisme contient en lui l'essence du développement de l'humanité. C'est avec l'Évangile que Luther a ruiné l'ancien monde théologique; c'est encore l'Évangile qui fera la révolution dans le monde politique et économique... L'œuvre à accomplir est de pousser le libéralisme voltairien au protestantisme⁵⁹». En 1860, un journaliste belge y voit le «Fénelon des États-Unis⁶⁰».

À cette époque, le Collège de France est pour ainsi dire la seule institution nationale à dispenser des matières que l'Université n'inscrira à ses programmes qu'à la fin du XIX^e siècle, comme l'économie politique (1877), la statistique ou même la législation comparée. En revanche, l'Université belge, sous l'influence allemande, professe déjà ces «sciences morales» considérées d'avant-garde. C'est ce qui explique que Laveleye ait pour principaux référents intellectuels dans l'Hexagone les professeurs situés sous les auspices du *Docet Omnia*. À ce titre, les économistes aux idées desquels il adhère ou se confronte sont le plus souvent les titulaires de la chaire d'économie politique du Collège: Michel Chevalier (1840-1879), dont l'enseignement est complété à partir de 1871 par celui d'Émile Levasseur, autour de l'histoire des faits et des doctrines économiques⁶¹; Laboulaye est quant à lui le titulaire d'une chaire d'histoire générale et philosophique des législations comparées de 1849 à 1883, pour ainsi dire le seul reliquat de la petite tempête qui agita le Collège en 1848-

58. *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. X, Fribourg-en-Brigau, 1965, col. 506-507 (notice de E. Haensli).

59. Eugène GOBLET, *op. cit.*, p. 73.

60. *Écho du Parlement*, 27 février 1860.

61. Charles GIDE, «The Economic Schools and the Teaching of Political Economy in France», *Political Science Quarterly*, vol. 5, n° 4 (décembre 1890), p. 603-635; Marion FOURCADE, *Economists and Societies: Discipline and Profession in the United States, Britain, and France, 1890s to 1990s*, Princeton: Princeton University Press, 2009; Erik BUYST, Ivo MAES, Henk W. PLASMEIJER, Evert SCHOORL, «Comparing the Development of Economics during the Twentieth Century in Belgium and the Netherlands», *History of Political Economy* 37, 1 (2005), p. 61-78.

1849 à la suite du printemps révolutionnaire et au cours duquel onze chaires avaient été créées. Il s'intéresse dès 1850 à ce que serait un État laïque et se trouvera associé aux réformes de l'enseignement de Ferry dès 1879. Il étudie la propriété littéraire, mais aussi la condition civile et politique des femmes⁶² : toutes questions qui susciteront l'intérêt de Laveleye. Charles Gide a très bien décrit l'engouement qu'inspirait l'enseignement de Laboulaye après 1870 : « Nous nous pressions autour de la chaire de Laboulaye⁶³ », au Collège, après son livre à succès, *Paris en Amérique*. Laboulaye y rêve un personnage vivant dans un pays sans « gendarme ni sergent de ville ». « La folie de la liberté » y règne. « Après le long silence de 18 années d'un régime impérial et administratif, ces mots de liberté et d'individualisme prenaient une sonorité extraordinaire qui faisait battre nos cœurs ». Peu après, Gide, en cela proche de Laveleye, du socialisme de la chaire et dans un style métaphorique qui n'est pas sans rappeler celui du Belge, critiquera les travers du laisser-faire sans limite, d'une liberté de travail tellement poussée qu'elle ne peut mener qu'aux grèves violentes et aux déséquilibres sociaux.

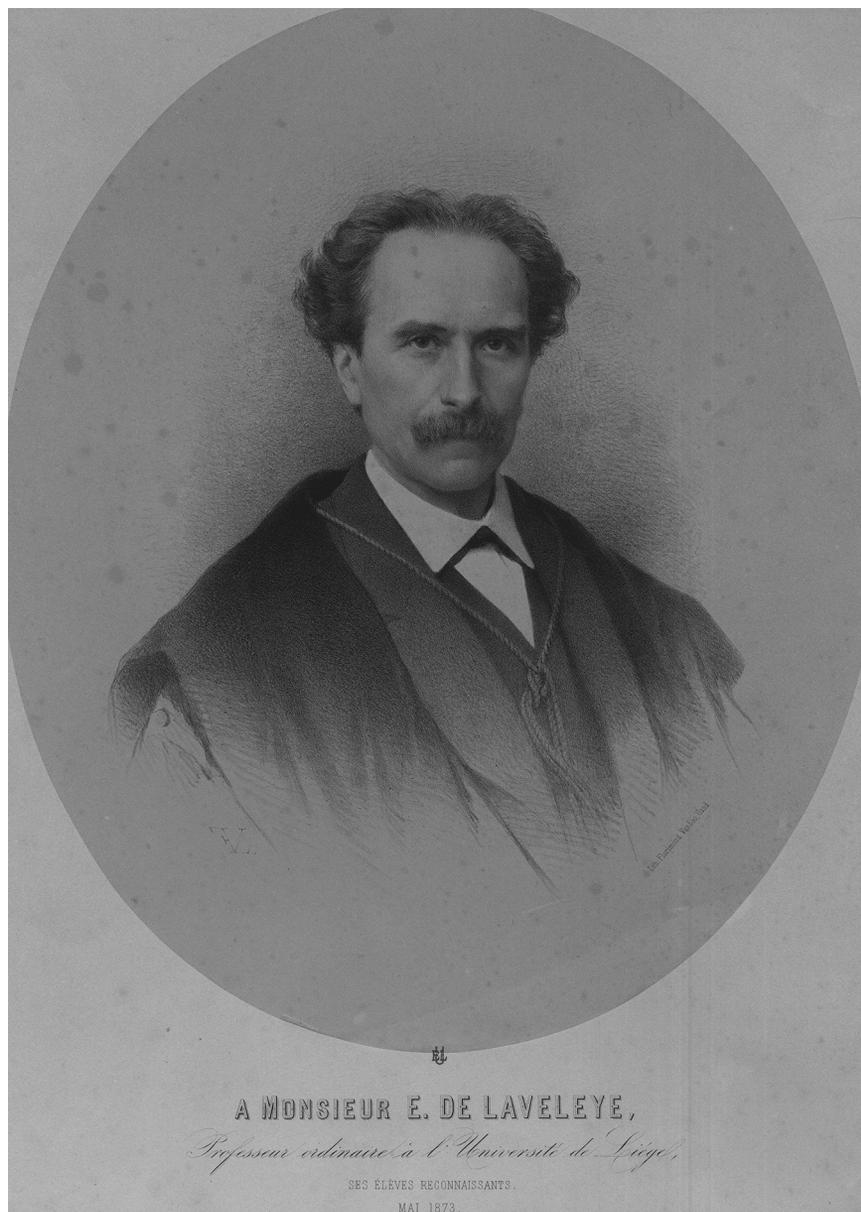
En somme, dès la fin des années 1850, non sans renier certains pans de leur pensée *a posteriori*, Laveleye est influencé par Laboulaye, Quinet, Channing, dont les lectures et les théories forment sans conteste, avant sédimentation, le terreau de sa réflexion de 1875. En dehors de ces influences livresques et étrangères, d'autres déterminants, propres au contexte intellectuel belge et au foyer de Laveleye, entrent en ligne de compte.

Le facteur « vie privée »

Un autre facteur s'avère déterminant pour l'évolution du rapport de Laveleye au protestantisme : sa vie privée. Son mariage en 1853 avec une jeune protestante, Marie Prisse, a joué un rôle important. C'est la fille d'un général, ancien ministre de la guerre ayant exercé la fonction d'aide de camps du roi Léopold I^{er}. Apprenant cette union, le premier *mentor* de Laveleye, le professeur de philosophie de Gand François Huet, qui a également joué un rôle dans la volonté de voir sa jeune pousse se rapprocher de l'Évangile, lui écrit :

62. Antoine COMPAGNON, Pierre CORVOL, John SCHEID, *Le Collège de France. Cinq siècles de libre recherche*, Paris : Gallimard/Collège de France, 2015, p. 80.

63. Charles GIDE, « L'École nouvelle », in *Quatre écoles d'économie sociale. Conférences données à l'aula de l'Université de Genève, sous les auspices de la Société chrétienne suisse d'économie sociale*, Paris – Genève : Fischbacher – Stapelmohr, 1890, p. 102.



Portrait d'Émile de Laveleye par Florimond Van Loo (1858-1886)

Lithographie (1873) 54,7 x 40,3 cm, n° 02894

Université de Liège – Musée Wittert

Je vous crois le cœur bien placé... Si j'avais l'honneur de voir l'aimable enchanteresse, je m'en prévaudrais pour lui dire: Nous vous le remettons en bon état. Donnez-moi un reçu, s'il vous plaît. Vous vous engagez non seulement à garder le trésor, mais à l'accroître. Nous vous le livrons philosophe; rendez-le nous, de plus, chrétien selon l'Évangile, et nous ne nous plaindrons pas. Qu'il soit fidèle auprès de vous à la cause du pauvre et de l'opprimé⁶⁴.

Selon le futur ministre libéral Eugène Goblet d'Alviella, Laveleye se rapproche du protestantisme sous forme de christianisme libéral, « sous l'influence de son foyer domestique » – « peut-être », ajoute-t-il prudemment⁶⁵. Un tel constat n'est pas incongru si l'on suit les recherches de Jacqueline Lalouette, rappelant le rôle prédominant sur leurs maris qu'ont eu des femmes protestantes telles que les épouses d'Edgar Quinet, Paul Prévost-Paradol, Alexandre Ribot, Jules Favre ou Emile Boutmy⁶⁶.

Au-delà de son épouse, qui a sans conteste influencé les positions de Laveleye, il convient d'analyser le rôle de sa mère, Julie Van Lede, plutôt sur un mode négatif, au regard de sa foi catholique et du drame qu'aurait représenté pour elle la conversion de son fils – avec lequel elle a toujours entretenu une relation fusionnelle – au protestantisme. Cette crainte se manifeste clairement en 1863, lorsque Laveleye reprend ces questions par le biais de son article « La crise religieuse au XIX^e siècle » dans la *Revue des deux-mondes*. Sa mère le lit, non sans être affectée par l'opposition au catholicisme qui perle de sa plume. S'ajoute à l'idéologie un certain reproche que maintient Laveleye à l'égard de la catholique Université de Louvain, où il avait commencé son droit, qui l'avait renvoyé pour ne pas avoir « suivi les devoirs de sa religion »⁶⁷. Il terminera son cursus à Gand. Si l'économiste écrit abondamment, âgé de 41 ans, il n'exerce aucune fonction universitaire avant l'automne 1863 (date de sa nomination à Liège) et vit de ses rentes, retiré sur ses terres flamandes, près d'Ypres. Il se situe en marge du monde académique et il est permis de se demander dans quelle mesure il n'y persista pas. Il écrit ainsi à sa mère le 22 avril 1863 :

Il est triste que mon article t'ait produit un effet aussi désagréable. À notre époque de discussion, il faut un peu plus de tolérance. J'ai toujours entendu mes oncles [...] attaquer le catholicisme avec les armes les plus acérées du voltairianisme.

64. Eugène GOBLET, *op. cit.*, p. 62.

65. *Idem*, p. 72.

66. Jacqueline LALOUETTE, « Épouser une protestante : le choix de républicains et de libre-penseurs au siècle dernier », *BSHPF* 137 (1991), p. 197-231.

67. Ce point est passé sous silence par ses biographes officiels. Voir Michel DUMOULIN, « Hommes », art. cit., p. 491.

Je n'ai jamais vu qu'on s'en affligeait beaucoup. J'ai combattu depuis longtemps les idées de Bordas⁶⁸. Cela ne m'a pas empêché de contribuer jusqu'à sa mort à sa pension annuelle et à la publication de ses livres parce qu'il défendait des idées spiritualistes et libérales... Entre les libertés modernes et l'Église, point de conciliation possible, ce n'est pas moi qui le dis, c'est le pape infaillible. Comme je suis libéral et que mon choix est fait, je combats l'Église qui veut m'enlever mes libertés. Voilà ma conclusion... [...] Mais mes articles me fermeront les portes de l'Université!⁶⁹

Laveleye attendra le décès de sa mère, le 10 février 1876, pour adhérer, le 24 novembre de la même année, à la section liégeoise de l'Église évangélique missionnaire de Belgique⁷⁰, non sans avoir déjà inscrit dans son testament en 1867 qu'il souhaite que ses enfants soient élevés dans le culte protestant. Certains se sont étonnés que Laveleye se rattache à une communauté minoritaire et en ont déduit qu'il s'agissait d'une conséquence du conflit entre cette appartenance et l'attachement de Laveleye à la franc-maçonnerie. Ses défenseurs diront qu'il s'agissait avant tout d'un « spiritualiste » croyant en une raison humaine émanant de la raison divine et ayant pris l'Évangile par son « côté moral et social⁷¹ ».

Les trois symptômes du déclin de la France

Dans l'article de 1875, Laveleye analyse les diverses manifestations du déclin de la France, dont il fixe l'origine en 1685. Dès lors que les protestants sont chassés, les influences républicaines – il va sans dire bénéfiques sous sa plume – ne peuvent venir que des terres d'accueil des proscrits⁷². Le premier symptôme est d'ordre religieux. Laveleye suit ici les réflexions d'Émile Levasseur, économiste et géographe, ayant travaillé sur l'histoire de la classe ouvrière. En novembre 1872, il déclare à la tribune de l'Institut que la France a perdu son influence en Europe depuis 1700⁷³. Laveleye a

68. Jean-Baptiste Bordas-Demoulin (1798-1859), philosophe français gallican et janséniste, défenseur d'une symbiose entre les principes de la Révolution et le christianisme: Jean-Louis DUMAS, « Jansénisme et modernité: J.-B. Bordas-Demoulin », *Revue des Sciences Religieuses* 49, 3 (1975), p. 186-201.

69. Eugène GOBLET, *op. cit.*, p. 76.

70. Émile de LAVELEYE, *Lettres intimes*, Bruxelles: La Renaissance du Livre, 1927, p. 112-113.

71. Eugène GOBLET, *op. cit.*, p. 90.

72. Il maintient ce discours dans un article paru en 1886 et qui consiste en une confirmation de la longue réflexion de 1875 (Émile de LAVELEYE, « La démocratie et le protestantisme », *Revue chrétienne* II, 6 (1886), p. 441-442).

73. Émile de LAVELEYE, « Le Protestantisme », *op. cit.*, p. 14.

rompu avec le libéralisme totalement ouvert de Say et se sent plus proche des écrits d'Henri Baudrillart, qui a suppléé Chevalier de 1859 à 1871. Bien que catholique rejetant le rousseauisme et le naturalisme, Baudrillart « pense comme un protestant » en défendant l'austérité personnelle, le rejet du luxe – Laveleye consacrera un instructif et long article à la somme que Baudrillart publie à ce propos⁷⁴ – et l'épargne⁷⁵. Ballotée depuis la fin du XVIII^e siècle entre « despotisme et anarchie », la France est selon l'économiste belge la proie permanente de l'ultramontanisme. En 1875, Laveleye n'est pas le seul à redouter l'instabilité de la République. Cette crainte est également exprimée par le professeur de droit des gens de l'Université de Gand François Laurent, libéral de gauche, très tourné intellectuellement vers l'Allemagne, et confiant à son élève Ernest Nys, sur un ton quasi prométhéen : « Faut-il aller à Berlin ? Je crois que ce n'est pas pour entendre des professeurs que vous êtes allé en Allemagne, mais pour étudier une nation qui est à la tête de la civilisation et de qui doit venir notre salut. Il faut donc voir si vous connaissez suffisamment l'Allemagne [...] »⁷⁶. À l'instar de Laveleye, la méfiance de Laurent vis-à-vis de la France se manifeste à nouveau vers janvier 1875, à l'heure où les lois constitutionnelles sont à l'examen⁷⁷. « Cette liberté qu'ils prétendent défendre implique l'instauration de la liberté d'enseignement » qui, selon lui, représente un fléau, dont la pénétration gangrène la Flandre, devenant « une capucinière [...] à idiotiser les populations »⁷⁸ !

Un deuxième trait du déclin de la France est la carence en matière d'instruction. C'est la clé de voûte de la réflexion de Laveleye. La scolarité est « la base de la liberté et de la prospérité des peuples. Or, jusqu'à présent, les États protestants sont seuls parvenus à assurer l'instruction de tous »⁷⁹. Il évoque l'exemple du théologien et baptiste Roger Williams, gouverneur du Rhode-Island de 1654 à 1657 et défenseur de la séparation entre l'Église et l'État. Williams permit l'instauration de l'enseignement obligatoire et la dite séparation dans la colonie puritaine du Massachusetts. Laveleye puise à ce propos à la monumentale *History of the United States of America, from the Discovery of the American Continent (1854-1878)* en dix volumes de George

74. Émile de LAVELEYE, « Les apologistes du luxe et ses détracteurs », *Revue des deux-mondes*, 1880, p. 95-128. Il y traite du livre de Baudrillart, publié en quatre volumes, *Histoire du luxe privé et public*, paru en 1878-1880.

75. Lucette LE VAN LEMESLE, *Le Juste*, op. cit., p. 159, 174.

76. François Laurent à Ernest Nys, 10/1/1875 (cité in Ernest Nys, « Souvenirs », *Revue de l'Université de Bruxelles*, n° 8-9 (mai-juin 1921), p. 603).

77. *Ibid.*, p. 606.

78. *Ibid.*

79. Émile de LAVELEYE, « Le Protestantisme », op. cit., p. 14.

Bancroft, traduite en français par la pédagogue et féministe belge Isabelle Gatti de Gamond. Il se situe par ailleurs dans la lignée des réflexions (les a-t-il lues?) de Gabriel Monod publiant en 1872 *Allemands et Français, souvenirs de campagne*, de Michel Bréal, sortant la même année *Quelques mots sur l'instruction publique en France* ou du théologien Frédéric Lichtenberger, directeur de la monumentale *Encyclopédie des sciences religieuses* en treize volumes⁸⁰. Si Laveleye entreprend de restaurer la figure d'Edgar Quinet par une intense mobilisation de ses thèses, cet esprit de réhabilitation est également perceptible lorsqu'il parle de Roger Williams: «nom peu connu sur notre continent, mais qui mérite d'être inscrit parmi ceux des bienfaiteurs de l'humanité. Le premier dans ce monde ensanglanté par l'intolérance depuis quatre mille ans, avant même que Descartes eût fondé la libre recherche dans la philosophie, il consacre la liberté religieuse comme un droit politique⁸¹».

Pour Laveleye, la Belgique n'a pas réussi à «dissiper l'ignorance». Il est vrai que, très en retard à ce sujet par rapport à ses voisins européens, le petit royaume ne votera qu'en 1914 la loi prévoyant l'instruction primaire obligatoire. Reposant sur la lecture de la Bible, le culte réformé ne peut faire bon marché de l'apprentissage de la lecture et de l'écriture; «ainsi, le premier et le dernier mot de Luther a été: instruisez les enfants, c'est le devoir des parents et des magistrats⁸²». Quittant provisoirement le caractère général de sa réflexion, Laveleye a pris l'habitude d'illustrer son propos par un ou plusieurs exemples à la clarté limpide. Dans l'un d'eux, il convoque son récent souvenir, rattaché à l'événement-balise qu'est la guerre franco-prussienne, relatif aux soins portés à des soldats français, repliés durant quelques semaines à Liège, au fort de la Chartreuse: «Pendant la guerre de 1870, on a pu constater que les soldats protestants avaient davantage d'instruction que les catholiques. Dans les ambulances et les hôpitaux, les premiers, quand ils commençaient à se remettre de leurs blessures, demandaient des livres, les seconds un jeu de carte⁸³». Gabriel Monod faisait partie de ces ambulanciers français établissant le même constat que Laveleye dans son livre de 1872, avec une tel degré de similarité qu'il est permis de se demander dans quelle mesure l'économiste ne mêle-t-il pas ce qu'il a vu, la rumeur publique et sa potentielle lecture de Monod. Ce niveau d'instruction supérieur du soldat français protestant est constaté dès le début la guerre, le 19 juillet 1870,

80. Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France*, op. cit., p. 1037.

81. *Ibid.*, p. 28; Marc BOSS (éd.), *Roger Williams. Genèse religieuse de l'État laïque. Textes choisis*, Genève: Labor et Fides, 2013.

82. Émile de LAVELEYE, «Le Protestantisme», op. cit., p. 15.

83. *Ibid.*

au moment de la mobilisation de l'Association Belge de Secours aux Militaires Blessés et Malades, qui compte dans ses rangs plusieurs médecins réformés, dont Edmond de Faye, fils d'un ancien pasteur de Tournai. À la Chartreuse, c'est le pasteur Louis Durand qui rend visite aux soldats⁸⁴. À l'obéissance catholique s'oppose le savoir protestant : « l'instruction obligatoire ne marche qu'avec les pasteurs⁸⁵ ».

Une autre forme de déclin de la France consiste dans les aspects culturel et moral. Laveleye reproche au pays de vivre sur fond d'« adultère » à bien des titres. Il n'est pas le seul à le penser. À la même époque, beaucoup d'intellectuels belges, plutôt portés vers le pilier catholique, sinon ultramontain, tel le médiéviste Godefroid Kurth, se voulant un nouveau Frédéric Ozanam, ont ressenti un véritable mouvement de répulsion à l'égard d'une ville de Paris (ici assimilée à la France) « inhospitalière » et en proie à la déliquescence des mœurs⁸⁶. Laveleye ne tergiverse pas non plus : « Pour la littérature française, le mal vient de loin⁸⁷ ». Il revient à son premier travail scientifique publié en 1844, qui lui avait été commandé par l'Académie royale de Belgique, portant sur une *Histoire de la langue et de la littérature provençales*. Cette littérature française, il la connaît bien. À Stanislas, sous l'influence de sa mère, il a lu Racine, Lamartine, Michelet, Balzac, Saint-Simon, Châteaubriand, Musset et d'autres encore. Peu après, autour de 1840, à l'Université de Gand où il a fait son droit, Laveleye a été marqué par deux professeurs d'origine française, le philosophe François Huet, déjà cité, et le professeur de littérature Henri Moke, qui devra quitter la Belgique pour son républicanisme et dont l'influence sur la génération d'intellectuels qui eut vingt ans en 1848 en Belgique est notable⁸⁸. Le livre de Laveleye n'eut aucune réception en France. Il a été éclipsé par la parution en 1845 de *La poésie des troubadours* de Ferdinand de Roisin. Le jeune homme passe beaucoup de temps dans les bibliothèques parisiennes et confie à sa mère, le 7 janvier 1844, sur un ton qui tranche avec tout ce qu'il pensera de l'Hexagone trente ans plus tard :

84. Émile BRAEKMAN, « Les relations entre les protestants belges et français au début III^e République », in André ENCREVÉ, Michel RICHARD (dir.), *Les Protestants dans les débuts de la Troisième République (1871-1885)*, Paris : CNRS – SHPF, 1979, p. 521-522.

85. Émile de LAVELEYE, « Le Protestantisme », art. cit., p. 37.

86. Godefroid Kurth à Amélie Struman-Picard, 3 juillet 1874, in Xavier MICHAELIS, *Godefroid Kurth*, Vieux-Virton : La Dryade, 1961, p. 115.

87. Émile de LAVELEYE, « Le Protestantisme », art. cit., p. 17.

88. Fernand VERCAUTEREN, *Cent ans d'histoire nationale en Belgique*, Bruxelles : La Renaissance du Livre, 1959, p. 94-100.

[...] Mais le génie français, l'esprit français; j'en suis étonné, ravi, il y a dans l'air un esprit flottant qui se retrouve plus ou moins dans toutes les conversations, qui jaillit tout à coup, qui brille, qui étincelle; puis les arts: gravures, pendules, statuettes et mille petits objets d'élégance et de luxe qui encomrent; les panoramas, les théâtres. J'ai été au Français et aux Variétés. Quelles délices, quelle extase, que ces heures se sont délicieusement passées! Bouffé et Rachel, Lafont et Mlle Pessis; je les dévorais du regard, toujours le lorgnon à la main pour suivre leur jeu de physionomie, les oreilles bien ouvertes pour ne pas perdre un seul mot, enfin, absorbé, enlevé. Intellectuellement, on ne vit qu'à Paris; ailleurs, notre corps seul végète. Cependant, au milieu de ce coudoisement, de ce tourbillonnement, je me sens l'âme triste, vide inquiète⁸⁹.

Il écrit encore à son ami de collègue Émile Templier, en 1848 ou 1849: «Ma mère est désespérée de me voir *socialisé*; quant à moi, je voudrais venir vivre à Paris, vivre de pain et d'eau et travailler sous Proudhon: c'est l'avenir cela⁹⁰». Laveleye: un amoureux déçu de la France?

Réhabiliter Quinet et sa Révolution (1865)

En 1875, dans un pays qui a changé de régime à plusieurs reprises, Laveleye assène que Rabelais et Voltaire ont «ruiné» la «morale» du pays, tandis que «les Provençaux ont hérité de la corruption gallo-romaine et ils ont chanté et rendu aimable, sous le nom de galanterie, le relâchement des mœurs». La défense du «Vert Galant» suscite son plus vif rejet, à l'instar d'une France catholique qui, depuis 1789, a souhaité contester l'Église en s'identifiant à l'esprit de la Renaissance et au «paganisme», au lieu de revenir à l'Évangile⁹¹. Au manque de moralité de la vie privée des révolutionnaires de 1789, il oppose la vertu, sinon le puritanisme, des révolutionnaires anglais de 1648 et des patriotes américains des années 1760-1770.

Cette contestation latente de 1789 sous toutes ses formes, qu'il partage *mutatis mutandis* avec un catholique social comme Frédéric Le Play, nostalgique de l'«ordre social» perdu⁹², lui a été insufflée par la lecture de l'œuvre d'Edgar Quinet, dont John Bartier a dit avec justesse que Laveleye

89. Émile de LAVELEYE, *Lettres, op. cit.*, p. 84.

90. *Ibid.*, p. 119, Lettre non datée de 1848-1849.

91. Émile de LAVELEYE, «Le Protestantisme», art. cit., p. 17.

92. Luc BLANCHART, «Unions de la Paix Sociale et Société belge d'Économie sociale (1874-1914). Les maillons belges de l'École de Le Play», in Pierre TILLY, Vincent DUJARDIN (dir.), *Hommes et réseaux: Belgique, Europe et Outre-Mers. Liber amicorum Michel Dumoulin*, Bruxelles: P.I.E. – Peter Lang, 2013, p. 435-446.

était sans doute le disciple le plus identifiable dans l'espace belge. Quinet n'avait aucun goût pour la Belgique de 1830, où l'Église n'a cessé d'accroître son influence, non sans déstabiliser l'équilibre dessiné par l'Acte final de Vienne de 1815. Cela dit, il possédait un petit réseau d'hommes sûrs en Belgique, tel que Philippe Bourson, éditeur du *Moniteur belge* (l'équivalent du *Journal officiel*), saint-simonien puis fouriériste⁹³ assimilé aux libéraux-radicaux. Il avait tribune libre dans la *Revue trimestrielle*. La pensée de Quinet est diffusée en Belgique par Laveleye, qui adhère à son projet de religion épurée, libérale, mais lui laisse l'adhésion à l'unitarisme, en le trouvant trop ambitieux sinon maladroit dans un pays de tradition catholique : « le progrès de l'unitarisme est plus facile, sur un sol où il rencontre d'autres variétés de protestantisme et où l'on passe à lui insensiblement, que dans un pays catholique où l'adhésion aux doctrines de Channing représente non le franchissement d'un mince fossé, mais celui d'un abîme »⁹⁴. En cela, il est plus « quinettiste » que Quinet ; là où ce dernier pensait, selon sa théorie de la Révolution, que les principes de 1789 étaient trop abstraits pour être intégrés au réel de la chose publique et qu'il existait une trop grande tension entre un idéal révolutionnaire excessif et un pays aux mécanismes imprégnés de catholicisme⁹⁵, Laveleye ajoute que l'unitarisme doit être l'objet d'une critique similaire.

Lorsque Laveleye publie son article de janvier 1875, il ignore que Quinet n'a plus que deux mois à vivre et ne manque pas une nouvelle fois de s'inspirer de sa *Révolution*, paru chez Lacroix en 1865. Il maintiendra son opinion en 1886, dans un article qui peut être considéré comme une consolidation de son point de vue⁹⁶. Laveleye y reprend la grande thèse déjà émise par Quinet dans son *Génie des religions* (1841), en vertu de laquelle « une révolution politique, sans une révolution religieuse, réussit difficilement »⁹⁷. Manifestement encore inquiet au sujet de la pérennisation du régime républicain, il estime que

93. John BARTIER, *Naissance du socialisme belge. Les saint-simoniens*, Bruxelles : PAC, 1985, p. 27, 53.

94. John BARTIER, « Edgar Quinet et la Belgique », in John BARTIER (dir.), *Libéralisme et socialisme au XIX^e siècle*, Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, 1981, p. 501.

95. Simone BERNARD-GRIFFITHS, « Autour de la Révolution d'Edgar Quinet. Les enjeux du débat religion-révolution dans l'historiographie d'un républicain désenchanté », *Archives des sciences sociales des religions* 66/1 (1988), p. 54-57.

96. Émile de LAVELEYE, « La démocratie et le protestantisme », *Revue chrétienne* II, 6 (1886), p. 433-442.

97. *Ibid.*, p. 438.

«la troisième république est en danger de faire naufrage comme la première⁹⁸» si elle ne prend pas une telle réforme à bras-le-corps.

Depuis plusieurs années, le philosophe, historien et homme politique français, républicain par-dessus tout et ancien exilé du Second Empire (il passa en Belgique six années qui ne lui laissèrent pas un grand souvenir), se sent isolé. La France d'après 1870, où Adolphe Thiers occupe une place prépondérante, où la Revanche et certains conservatismes sont dans tous les esprits, au risque de remettre en question une République encore hypothétique, ne rencontre pas l'adhésion de Quinet. Devenus agnostique ou athée, Proudhon et Comte ne se revendiquent plus de lui. Le premier Congrès international des étudiants, qui se tint à Liège en 1865, matiné d'anticléricisme, d'anarchisme et de libre-pensée, ne l'a pas épargné. Il ne manque pas de faire état de ses désillusions⁹⁹. Son livre sur la Révolution paru en 1865 l'a coupé de tout un pan de la gauche française¹⁰⁰. Laveleye lui restera fidèle et fera partie des «compagnons de route du protestantisme», selon la formule de Jean Baubérot¹⁰¹. Quelques mois après la bataille de Sadowa et au début de son entreprise intellectuelle portant sur l'expansion allemande, il confie à Quinet : «Les nations catholiques semblent toutes atteintes d'une maladie qui les tue. Voyez au contraire la force que la Prusse communique à l'Allemagne¹⁰²», non sans ajouter : «Le mouvement solidaire ne peut réussir parce que l'homme étant un animal religieux, ne pourra vivre sans croyance religieuse, sans culte» et ne masquant pas qu'en la matière il ne fait que «balbutier les idées» «si magnifiquement exprimées» par Quinet. Ensuite, Laveleye en vient à la situation de l'Italie – espace qu'il observe avec passion –, à la veille de la bataille de Mentana qui vit la défaite des chemises rouges de Garibaldi face aux zouaves pontificaux français, et surtout aux soldats de l'armée française. Là encore, l'idée de réforme religieuse et de sortie de l'Église domine la réflexion. Laveleye écrit à Quinet en s'étant comme approprié sa pensée :

Et la pauvre Italie! Elle est aussi tant gangrénée par son papisme au point que même les affaires financières et industrielles deviennent impossibles, faute d'employés honnêtes. Ah si Garibaldi prêchait la réforme religieuse, il y aurait espoir de salut. Qu'est-ce que prendre Rome? C'est fortifier la papauté. Ce qu'il

98. *Ibid.*

99. M^{me} Edgar QUINET, *Mémoires d'exil*, 2^e série, Paris: Armand Le Chevalier, 1870, p. 342, 345.

100. Patrick CABANEL, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Rennes: PUR, 2003, p. 17.

101. Jean BAUBÉROT, *Le protestantisme doit-il mourir?*, Paris: Seuil, 1988, p. 41-43.

102. BnF, NAF 20791, fol. 218-219, de Laveleye à Quinet, 26 octobre 1867.

leur faudrait, c'est un Savonarole. Que les Italiens sortent de l'Église et adoptent la réforme et ils auront plus fait qu'en dispersant les Zouaves¹⁰³.

Quinet répond à l'économiste belge: «Vous devez voir, Monsieur, qu'un grand malheur du libéralisme français est d'être à la fois athée de cœur et catholique-papiste de bouche et d'opinion»¹⁰⁴.

Cet échange épistolaire correspond à l'époque où Quinet commence à émettre ses premiers doutes et ses premiers désenchantements à l'égard de l'impérialisme de la Prusse, tandis que Laveleye ne suivra cette voie qu'au début des années 1870. En 1875, lorsque l'économiste considère le peu d'intérêt dont fait l'objet son aîné, il éprouve un sentiment d'injustice accentué par sa profonde conviction que Quinet a été prophète en ce qui concerne la situation de la Prusse. En 1866, Laveleye souhaite que la Prusse mette un terme à son éclatement territorial afin de concrétiser son existence en une nation dont, à un stade avancé, le destin serait une constitution fédérale. Ce projet semble accessible à un pays jugé «moderne» par son protestantisme, ainsi que l'écrivent d'autres penseurs libéraux tels que Saint-René Taillandier ou même Jules Michelet, exaltant l'impulsion initiale générée par Frédéric II¹⁰⁵. Cela étant, Quinet est un des rares, et un des premiers, à poser un diagnostic plus sceptique: selon lui, les Prussiens ont débauché les principes du libéralisme au service d'un pays qui ne croit guère en l'Europe. Alexandre Dumas l'affirme dès 1866 dans *La terreur prussienne*, où il est question de la soumission des Francfortois annexés, tandis que Quinet formule la même crainte du militarisme dans son *France et Allemagne*, en 1867. Dès 1851, dans ses *Lettres d'exil* parues en 1867, il affirme clairement que si la France ne tient pas son rang, elle sera écrasée par la Prusse. Minoritaire avant Sedan, Quinet devient prophète après la bataille¹⁰⁶. Lorsqu'il revient à Paris, il incarne l'héroïsme républicain et passe du statut de réprouvé à celui d'auteur officiel, aux côtés d'un Charles Renouvier¹⁰⁷. L'état de grâce sera de courte durée. Quinet affiche son rejet des prétendants monarchistes, les Chambord, Orléans ou Bonaparte, qui incarnent le «suicide» de la France¹⁰⁸. Et puis, les traces de sa *Révolution* sont encore vivaces. Toute une historiographie antirobepierriste, mais aussi jacobine, ne favorisera pas la réhabilitation de Quinet. Alphonse Peyrat fait

103. *Ibid.*

104. Documentation de Michel Dumoulin, Quinet à de Laveleye, 21 novembre 1867.

105. Claude DIGEON, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Paris: PUF, 1959, p. 21.

106. *Ibid.*, p. 24-27.

107. Patrick CABANEL, *Le Dieu de la République, op. cit.*, p. 91-96.

108. Claude DIGEON, *op. cit.*, p. 138-142.

partie de ses pourfendeurs et l'accuse d'avoir affaibli à la fois la gauche et la cause républicaine¹⁰⁹. Comme le dira spirituellement François Furet, qui se reconnaîtra une certaine proximité avec le penseur : « Edgar Quinet est donc accusé de “démoraliser Billancourt” en plein Second Empire¹¹⁰ ».

La fortune de l'article et le rêve de conversion

L'article de 1875 n'aurait sans doute pas eu ce retentissement s'il n'était paru qu'en français. Très rapidement, de nombreuses traductions en sont faites. La portée générale de la réflexion, son amplitude internationale, son haut degré de congruence avec une actualité brûlante, son caractère cristallisateur d'une étape de l'histoire du protestantisme que beaucoup d'intellectuels ressentent comme déterminante et son ton parfois pamphlétaire en font un magnifique objet de diffusion. À la fois adressé à l'Allemagne, à la France et à l'Angleterre, non sans qu'une lame de fond portant sur sa critique du système politique belge ne vienne agrémenter le propos, cet article devient une référence sur la question qui, il est vrai, avait jusqu'alors été évoquée par la bande mais jamais traitée avec autant d'éclat.

Dès 1875, le texte est traduit en allemand, en anglais, en néerlandais, en suédois et en hongrois. En France, Laveleye peut bénéficier de relais de choix, à savoir le pasteur François Puaux (1806-1895) et son gendre, Jules Siegfried (1837-1922)¹¹¹. Puaux et Siegfried ne commandent pas moins de 20 000 exemplaires de l'article de Laveleye, à destination de journaux, de professeurs ou d'instituteurs français¹¹². Partageant avec Laveleye le réseau que représente l'Institut de droit international, le juriste protestant et franc-maçon de Heidelberg Johann Caspar Bluntschli se charge de diffuser le texte outre-Rhin. La pénétration de l'article en Grande-Bretagne est le fruit des bonnes relations entretenues entre Laveleye et William Gladstone : l'homme d'État libéral rédige une introduction au texte et la livre aux éditions Murray, à Londres. Les deux hommes partagent entre autres une passion pour les questions agraires. Habitué des revues anglaises, Laveleye avait publié dans la

109. Valentine ZUBER, *L'Origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 67-71.

110. *Ibid.*, p. 62-68 ; Christophe PROCHASSON, *François Furet. Les chemins de la mélancolie*, Paris : Stock, 2013, p. 211, et surtout François FURET, *La Gauche et la Révolution au milieu du XIX^e siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1870*, Paris : Hachette, 1986.

111. André ENCREVÉ, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle. Les réformés de 1848 à 1870*, Genève : Labor et Fides, 1986, p. 357, 744.

112. Gand, Universiteitsbibliotheek, Puaux à de Laveleye, 16 juin 1875 et 15 octobre 1875.

Fortnightly Review de novembre 1872 son «The Clerical Party in Belgium», qui lui avait valu de nombreuses attaques politiques, mais qui avait été fort apprécié par Gladstone. En novembre 1874, c'est au tour du ministre d'écrire un véritable pamphlet opposé aux décrets du Vatican sur l'infailibilité papale: *The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance*, diffusé à plus de 150 000 exemplaires. Le 28 novembre, Laveleye écrit à Gladstone: «Votre admirable écrit adressé aux Catholiques est un service rendu au monde entier et surtout aux pays spécialement menacés par les prétentions ultramontaines¹¹³». Le 12 avril 1875, trois mois après la publication en français de son article sur le protestantisme, Laveleye demande à Gladstone s'il ne pourrait être traduit en anglais. Il craint que les Britanniques ne soient pas parfaitement au fait des «dangers» de l'ultramontanisme sur le continent. L'insularité amplifie ce phénomène de relativisme:

Je serais très heureux si mon article pouvait être traduit et publié en anglais, parce que j'ai cru m'apercevoir qu'en Angleterre les protestants à qui l'on présente toujours l'image de l'ancien catholicisme qui n'est plus qu'un souvenir ne voient pas le danger dont nous menace l'ultramontanisme actuel. Les Jésuites travaillent à former une ligue européenne contre l'Allemagne, ils y réussiront et alors ce sera vraiment une nouvelle guerre de religion. Les libéraux anglais comme ceux du Continent depuis Voltaire jusqu'à Buckle n'ont pas compris la puissance des sentiments religieux et par suite la gravité de la question religieuse. Par votre cri d'alarme, vous avez rendu un immense service, non seulement à l'Angleterre mais au monde¹¹⁴.

Quand le texte est accepté pour publication, c'est un Laveleye reconnaissant qui écrit – chose rarissime – en anglais à Gladstone¹¹⁵. Le texte sera introduit par l'homme d'État par une note du 26 mai, non sans émettre quelques réserves face au prosélytisme du Belge et de sa sympathie pour un certain matérialisme.

La note de Gladstone est introduite dans la version néerlandaise accompagnée d'une réflexion d'Alexander Savronin-Lohman, encore jeune homme politique, juge de profession, futur dirigeant du Parti antirévolutionnaire fondé en 1879. Il se réclame de la frange orthodoxe de l'Église réformée et se passionne, comme Laveleye, par les débats autour

113. Londres, British Museum, Department Manuscripts, Gladstone Papers, 44 445, fol. 114, Laveleye à Gladstone (cite dans Robert DEMOULIN, «Laveleye et Gladstone», in Marcel FLORKIN, Léon-E. HALKIN (dir.), *Chronique de l'Université de Liège*, Liège: Université de Liège, 1967, p. 346).

114. *Ibid.*, 44 447, fol. 50, Laveleye à Gladstone, 17 avril 1875.

115. *Ibid.*, fol. 50, Laveleye à Gladstone, 17 avril 1875.

de l'instruction obligatoire (il publie en 1875, à Utrecht, une brochure intitulée *De staatsschool en de Roomsche kerk*). Militant pour « Dieu, les Pays-Bas et la Maison d'Orange », il suit les traces du pasteur Abraham Kuyper, fondateur de l'Université libre d'Amsterdam¹¹⁶. En 1876, une traduction espagnole paraît à Valparaiso, tandis qu'une version anglaise destinée au lectorat américain est assurée par le révérend Heydenreich dans la *Quarterly Review of the Evangelical Lutheran Church*. Le texte sera également traduit en grec, en italien, en polonais, en portugais et en tchèque, en 1919. Sans compter trois vagues de réimpressions dites « populaires » : la première a lieu en 1875 à Paris, Lyon, Genève et dans d'autres villes ; la deuxième se déroule l'année suivante au Vatican, où la Tipografia romana de Via Carlo Guerrieri Gonzagua, ne souhaitant sans doute pas se laisser déborder par ce pamphlet, veut également en gérer la diffusion qui, à ce moment-là, s'avère trop importante pour être freinée ; la troisième est organisée en 1898, lorsque « De l'avenir des peuples catholiques » de Laveleye, reformulation à bien des titres de l'article de 1875 publiée déjà en cette même année et en 1876, mais, cette fois-ci, agrémentée des opinions, pour plusieurs d'entre elles posthumes, de Gladstone, Michelet, Quinet, Sismondi ou Brunetière.

Puis c'est la phase pratique souhaitée par Laveleye qui semble prendre forme. Des conversions importantes défrayent la chronique. En juillet 1875, il est fait état de la conversion retentissante de l'homme d'État libéral Walthère Frère-Orban (1812-1896), ancien ministre des Finances et futur Chef de Cabinet (équivalent du Premier ministre avant 1918). Des organes catholiques comme *Le Bien Public*, *La Gazette de Liège* ou le *Journal de Bruxelles* y voient une simple et pure annexion religieuse à l'Allemagne¹¹⁷. En 1876, des habitants ruraux du Brabant wallon du village de Sart-Dames-Avelines, en brouille avec leur paroisse pour une question de transfert de vicaire, demandent à la Société Évangélique belge de leur envoyer un pasteur. Motivé par cet acte ponctuel, Laveleye lance une souscription dans *La Flandre Libérale* afin de soutenir le mouvement, tandis que Goblet d'Alviella s'y emploie dans la *Revue de Belgique*¹¹⁸. Quelques mois après, l'économiste se convertit à son tour. Les conversions demeurent cependant rares, à l'instar de celle, en juillet 1878, d'Eugène Réveillaud, journaliste républicain, élève d'Émile Combes, lecteur de Quinet et de Laveleye, qui

116. Leendert Christiaan SUTTORP, *Jhr. Mr. Alexander Frederik de Savornin Lohman 1837-1924. Zijn leven en werken*, 's-Gravenhage: Stols, 1948.

117. *Le Chrétien Belge*, t. XXV, juillet 1875, p. 162-165 (« Conversions au protestantisme »).

118. Eugène GOBLET, *op. cit.*, p. 87.

mène campagne avec Goblet dans un esprit proche de celui de Renouvier. Il publie *La question religieuse et la solution protestante* en 1878. L'état d'esprit de Laveleye entre en pleine résonance avec celui de Renouvier et Réveillaud. Ce dernier fonde en 1879 le Comité parisien de la Mission intérieure protestante, mais aussi la Société Coligny ou la Société protestante de colonisation, constituant un canal par lequel les Vaudois des Alpes peuvent partir pour l'Algérie et y trouver de bonnes terres à cultiver. Au contraire de Laveleye, qui ne sera pas élu lors des élections de 1861 (les seules de sa vie où il fut inscrit sur une liste), Réveillaud mènera une carrière politique active, comme député puis sénateur radical. Quant à Renouvier, il présente plusieurs traits communs avec Laveleye : une adhésion au protestantisme à la même époque, jusqu'à son enterrement par le pasteur de Perpignan, une œuvre longtemps oubliée ou peu étudiée, la séduction précoce de l'unitarisme de Channing ainsi que des écrits d'Eugène Sue et d'Edgar Quinet, au milieu des années 1850¹¹⁹.

L'aventure tourna court. Au-delà du caractère quelque peu irénique de son ambition, la donne politique et religieuse change sensiblement en 1878 : le décès de Pie IX et l'avènement de Léon XIII annoncent un reflux de l'ultramontanisme tandis que l'échec du parti catholique en Belgique et la nécessité croissante d'introduire progressivement une législation sociale dans le corpus juridique belge (Laveleye sera de cette dynamique) rendent très secondaire la « protestantisation de la Belgique¹²⁰ ».

Conclusion

On s'est focalisé ici sur un article – acte intellectuel ponctuel par excellence – qui porte en lui une fonction de détonateur dans la vie d'un penseur, de diagnostic politique et religieux, non sans une portée performative : éclairer le constituant français et encourager la conversion de certains milieux au protestantisme.

Bien que cet article, traduit en près de dix langues, cité au début du maître ouvrage de Max Weber, ait été lu par beaucoup d'intellectuels et de décideurs de la fin du XIX^e siècle et consulté par quelques historiens, son objectif principal semble avoir échappé aux observateurs. Ils y ont vu avec raison la thèse de la prédominance protestante. Mais il convient de souligner

119. Patrick CABANEL, *Le Dieu de la République*, *op. cit.*, p. 79-101.

120. Eugène GOBLET, *op. cit.*, p. 90.

que ce travail est avant tout destiné à se glisser dans la documentation du constituant français de 1875. Celui-ci, après un petit sursaut bonapartiste et un retour à la monarchie (donc du cléralisme pour Laveleye) dont l'hypothèse reste plausible, doit saisir l'occasion qui lui est donnée de mesurer les vertus protestantes dans la gestion de l'État, de compter des protestants dans ses rangs et de ne pas perdre de vue la résolution gambettiste de 1869 dans le sens d'une séparation de l'Église et de l'État. Quinet n'est plus là pour porter cette parole. Laveleye doit s'en sentir d'autant plus investi. Plus «quinettiste» que son maître, il juge l'unitarisme de Channing, transmis par Laboulaye, comme trop brutal pour réformer efficacement une société catholique. La révolution – ou plutôt la réforme – religieuse est nécessaire à l'évolution politique, bien que Laveleye soit à cet égard un libéral bien hétérodoxe: séduit par le projet colonial, il s'opposera au suffrage universel, qu'il pressent comme favorable au parti catholique.

La séparation des Églises et de l'État, il ne la souhaite cependant pas dans la perspective de ce que l'on appellera une «laïcité intégrale»; il craint l'athéisme et l'agnosticisme. Marqué par le gallicanisme de sa jeunesse, Laveleye peut relever de la «laïcité gallicane» identifiée par Jean Baubérot¹²¹. En revanche, et telle est une de nos hypothèses, il est bon de se demander dans quelle mesure la grande intuition couchée sur papier par Max Weber en 1904-1905 autour de la corrélation entre protestantisme et esprit de capitalisme a déjà été clairement esquissée par Laveleye trente ans auparavant, sinon par Quinet. Cela étant, la notion de «supériorité» est bien plus forte dans la pensée de Laveleye – probablement inspiré par de Villers, et participant de l'ambiance auxquels contribuent aussi Monod, Renouvier et Réveillaud – que dans celle de l'analyste de la domination sociale. Tandis que Weber se cantonne à l'esprit du capitalisme en sociologue, en scientifique, Laveleye se fait tantôt prophète, tantôt rhéteur autoritaire, compagnon de route du protestantisme et du *Kulturkampf*, se fait prosélyte et appartient encore à la queue de la comète du romantisme, peu enclin au positivisme. Il participe d'une génération intermédiaire née autour de 1820, à cheval sur deux époques, sur deux styles. Cette hybridité a contribué, dans les décennies suivant sa mort, à rendre caduques beaucoup de ses publications.

Laveleye est aussi un bon indicateur du début de ce que l'on pourrait appeler, pour paraphraser Claude Digeon, une «crise française de la pensée

121. Jean BAUBÉROT, *Les 7 laïcités françaises. Le modèle français de la laïcité n'existe pas*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2015, p. 40-41.

protestante», et en particulier belge. Il déplore le déclin de la France, sans parvenir à vraiment la détester. Il nourrit la nostalgie du Paris de Guizot, celui de ses vingt ans. Cependant, trop offerte aux ambitions des prétendants monarchistes, défaite en 1870 comme pour sanctionner ses mœurs, elle lui semble à bout de souffle, à moins qu'un resurgissement républicain, protestant et libéral, ne se produise au sein du corps constituant réuni à Versailles. Séduit par Paris dans les années 1840, fasciné par l'exemple anglo-saxon depuis 1857, en admiration devant un Bismarck apportant la contradiction au *Syllabus* depuis 1866 et celui que le *Kladderadatsch* croque comme principal opposant européen à Pie IX, sa *Weltanschauung* se fixe une bonne fois pour toutes en 1875. Dès lors, il demeure sceptique devant une France dont la République peine à se fixer, ainsi que devant une Allemagne dont l'impérialisme l'inquiète. Déçu à l'Est et au Sud, il consolide son amour filial pour l'Angleterre (elle-même principale garante de l'indépendance belge), raffermi sa passion pour le laboratoire constitutionnel italien et se consacre de plus en plus aux premiers pas de la législation sociale belge.

Laveleye croit avant tout à la nécessité d'indépendance pour chaque État, pour chaque nationalité, et en premier lieu l'indépendance à l'égard du papisme. Cette dernière ne peut que s'acquérir, dans un premier temps, par une politique gallicane puis par une séparation entre l'Église et l'État. Ainsi, sous les auspices du protestantisme, chaque pays peut prospérer et par conséquent ne plus chercher la guerre. Convertir quelques élites bien ciblées mais aussi sensibiliser les populations rurales, les plus en proie au catholicisme sinon au bonapartisme, est une nécessité. Profondément girondin, fédéraliste, attaché à l'autonomie locale par rapport aux centres névralgiques du pouvoir, Laveleye est de la même manière attaché à l'indépendance de chaque État par rapport à Rome.

Prise de position religieuse et morale et ode désenchantée à une France dont il estime qu'elle ne peut plus, en l'état, jouer le rôle qu'un certain destin lui avait attribué, cet article engagé cherche avant toute chose à glisser un message à l'oreille du constituant français de janvier 1875. Il doit se ressaisir et donner à cette république les moyens d'une réforme religieuse, dont l'absence a gâché les attentes de 1789 et amené la débâcle de Sedan. En apparence, une réflexion religieuse, morale, économique et littéraire. En fait, un pamphlet politique.

RÉSUMÉ

Le 15 janvier 1875, l'économiste belge Émile de Laveleye publie un article dont le retentissement sera important dans le monde des publicistes, essayistes, économistes et politistes européens de son époque. Ce texte paraît dans la Revue de Belgique sous le titre « Le Protestantisme & le Catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples. Étude d'économie sociale ». Il postule que l'Europe se trouve à une croisée cruciale de son histoire, non sans affirmer, au long d'un riche raisonnement qu'il convient d'analyser et d'interpréter, que la conversion au protestantisme constitue la seule issue pour ne pas basculer dans une forme de déclin. Scientifique à la renommée internationale, correspondant de William Gladstone, d'Edgar Quinet et de John Stuart Mill, Laveleye fait partie des sources d'inspiration du Max Weber auteur en 1904-1905 de son ouvrage bien connu L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme. L'article interprète cette importante réflexion proposée par Laveleye en 1875, traduite en près de dix langues et étudie ce qu'elle dit des enjeux de son temps. Cette source utile à l'histoire du protestantisme au XIX^e siècle et à celle de la guerre franco-prussienne de 1870-1871 est aussi un témoignage de la pénétration de mouvements de pensée venus des États-Unis depuis les années 1850 (l'unitarisme) ou une tentative de revivifier le magistère en reflux d'Edgar Quinet. Mais il s'agit avant tout d'un acte intellectuel et politique participant de l'histoire de la fondation de la III^e République, à l'heure où celle-ci se dote de lois constitutionnelles et où Laveleye en appelle à l'esprit républicain, servi par la foi protestante, dont il craint l'affaiblissement sous les coups de l'Église et des Prétendants à la restauration monarchique.

ABSTRACT

On 15 January 1875, the Belgian economist Émile de Laveleye published an article that shook the European world of publicists, essayists, economists, and political scientists. The text, which appeared in the Revue de Belgique, was entitled "Le Protestantisme & le Catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples. Étude d'économie sociale." It argued that Europe found itself at a critical juncture of its history, while affirming at the hand of a rich argument deserving of analysis and interpretation that conversion to Protestantism represented the only way to avoid falling into some form of decline. As an internationally renowned scholar, whose correspondence network included the likes of William Gladstone, Edgar Quinet, and John Stuart Mill, Laveleye was one of the inspirational sources for Max Weber, who in 1904-1905 published his well-known The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. The main aim of this article is to study Laveleye's important reflection from 1875, which saw translation into nearly ten different languages, and to see what it says about the issues of the time. As a useful source for the history of nineteenth-century Protestantism and of the Franco-Prussian War of 1870-1871, it at the same time testifies to the infiltration of intellectual movements coming from the United States since the 1850s (Unitarianism) and to an attempt to revitalize the magisterium in the wake of Edgar Quinet. Above all, however, Laveleye's work is an intellectual and political act in the history of the founding of the Third Republic at a time when it adopted constitutional laws, and where Laveleye called for a republican spirit served by the Protestant faith, whose decline he feared under the attacks it faced from the side of the church and the claimants to the restoration of the monarchy.

ZUSAMMENFASSUNG

Am 15. Januar 1875 veröffentlichte der belgische Ökonom Émile de Laveleye einen Artikel, der in der Welt der europäischen Publizisten, Essayisten, Ökonomen und Politikwissenschaftler seiner Zeit ein enormes Echo hatte. Dieser Text, der in der Revue de Belgique erscheint, trägt den Titel „Le Protestantisme & le Catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples. Étude d'économie sociale“ (Protestantismus und Katholizismus und ihre Beziehung zur Freiheit und dem Wohlstand der Völker. Eine volkswirtschaftliche Studie). Er postuliert, dass sich Europa an einem Scheideweg seiner Geschichte befinde und behauptet anhand einer reichhaltigen Argumentation, die analysiert und interpretiert werden muss, dass die Bekehrung zum Protestantismus der einzige Ausweg sei, um nicht dem Niedergang anheim zu fallen. Als international renommierter Wissenschaftler stand Laveleye im Briefwechsel mit William Gladstone, Edgar Quinet und John Stuart Mill. Er war eine der Quellen für das bekannte Werk Max Webers von 1904-1905: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Das Ziel der Untersuchung ist es, die von Laveleye vorgeschlagene These, die in zehn Sprachen übersetzt worden ist, zu interpretieren und herauszuarbeiten, was darin über die Probleme ihrer Zeit gesagt wird. Sie ist zugleich eine nützliche Quelle für die Geschichte des Protestantismus im 19. Jahrhundert und des französisch-preußischen Kriegs von 1870-71, aber auch ein Zeugnis für das Eindringen von Gedanken aus den Vereinigten Staaten seit 1850 (z.B. des Unitarismus) oder eines Versuchs, die Lehren Edgar Quinets neu zu beleben. Vor allem handelt es sich zum einen intellektuellen und politischen Beitrag während der Gründungsphase der Dritten Republik, als sie sich eine Verfassung gibt und Laveleye den republikanischen Geist beschwört, der vom protestantischen Glauben unterstützt werde, denn er befürchtet dessen Schwächung unter den Schlägen der katholischen Kirche und der Präzendenten einer Restauration der Monarchie.