

INTRODUCTION

Le trait le plus saillant de la Réforme Protestante est indéniablement la remise en question de l'autorité de l'Église institutionnelle romaine et la suprématie corrélatrice accordée à celle de l'"Écriture seule," leitmotiv qui va de pair avec les deux autres grands principes que sont la "justification par la foi seule" et l'affirmation du primat de la grâce divine par rapport à toute "œuvre" humaine. Ce numéro de la revue étudie les diverses manières dont les différentes tendances issues de la Réforme Protestante ont théorisé la notion d'autorité : autorité de la Bible où la Parole de Dieu est révélée, relations complexes entre l'autorité divine et les autorités politiques ou ecclésiastiques, rapports entre Églises et États. Les auteurs des articles contenus dans cet ouvrage s'intéressent également, sinon plus, à la manière dont ces théories ont été concrètement appliquées dans les diverses Églises protestantes qui, au fil des siècles, se sont implantées sur tous les continents, qu'elles finissent par y occuper une position dominante ou demeurent minoritaires. Les modalités selon lesquelles ces théories et pratiques protestantes ont affecté l'évolution de l'art, de la littérature et de la pensée philosophique ou scientifique ont également retenu leur attention. L'ampleur d'une étude de ce genre imposait une approche pluridisciplinaire. Aussi ce volume est-il le fruit d'une collaboration entre spécialistes de disciplines très diverses : histoire, philosophie, littérature, théologie, civilisation britannique, américaine ou germanique. Un colloque international les a rassemblés à Toulouse les 11, 12 et 13 mars 2004, à l'initiative de l'Institut de Recherche Pluridisciplinaire en Arts, Lettres et Langues (IRPALL) de l'Université de Toulouse-Le Mirail, au sein duquel un programme de recherche sur "protestantisme(s) et pouvoir(s)" avait vu le jour deux années auparavant. Que soient ici remerciés pour leur aide le Conseil Régional de Midi-Pyrénées, le Conseil Scientifique de l'Université de Toulouse-Le Mirail, le Service Culturel de l'Ambassade de France à Londres, le Goethe Institut, ainsi que les équipes de recherche (Cultures Anglo-Saxonnes, Centre de Recherche sur l'Allemagne Moderne et Framespa-Diasporas) fédérées au sein de l'IRPALL, ainsi que le Centre de Promotion de la Recherche Scientifique.

Pour inaugurer le débat, il était utile de proposer une sorte de "travelling arrière" permettant de "faire apparaître [philosophiquement] le contexte d'ensemble" qui, selon Rémi Brague, est spécifiquement chrétien, à savoir "le problème théologico-politique," l'articulation sinieuse et conflictuelle du théologique et du politique." D'un point de vue à la fois historique et théologique Hubert Bost offre, lui aussi, une large perspective, cette fois en aval, concernant les "théories et pratiques des protestants français de la Réforme à la Révolution" : il s'agit de savoir si "les progrès rendus possibles par la Réforme" ont vraiment anticipé "les avancées républicaines de la Révolution française." Bernard Cottret, spécialiste bien connu de l'histoire du protestantisme, explore les emplois les plus divers du terme "autorité" (une centaine d'occurrences) dans deux textes de Jean-Jacques Rousseau et les confronte à d'autres termes, comme "sublimité," utilisé au sujet de Jésus. Historien, Patrick Cabanel fait écho aux questions posées dans ces articles en se demandant, à partir d'un texte de Charles de Villers ainsi que des œuvres respectives de Tocqueville et de Weber, si le "calvinisme est républicain."

Si l'on s'attache ensuite à dégager les apports respectifs de chaque période, on remarquera que dans l'Angleterre élisabéthaine le protestantisme se fait, à son corps défendant, hagiographique pour stigmatiser l'autoritarisme catholique de Marie Tudor (Isabelle Fernandes), tandis que les dramaturges remanient les propos comiques de l'interlude pré-réformé pour faire se couler leur propagande pro-Tudor et anti-papiste "dans le moule de la pièce historique, où le patriotisme anglais et le culte du souverain remplacent les religions

opposées" (Jean-Paul Débax), ou encore, tel le précepteur écossais de Jacques VI (futur Jacques I^{er} d'Angleterre), mettent la tragédie au service d'une "valorisation métaphorique de la conception réformée de la foi contre les censeurs catholiques" (en l'occurrence à travers la figure de Jean-Baptiste, le Précurseur—dans une pièce de Buchanan commentée par Carine Ferradou). Lorsque Jacques I^{er} monte sur le trône d'Angleterre, les plus grands auteurs dramatiques de la période, Shakespeare et Webster par exemple, "représentent" les conflits et correspondances (à la fois) entre l'autorité royale et l'autorité divine en traitant artistiquement trois figures caractéristiques : "le prince en tant que source de la bonté," l'"usurpateur qui s'est imposé par une imposture tyrannique" et le "traître à son seigneur" (Milagro Turner-Ducassé). Du côté des théologiens, Richard Hooker consacre l'essentiel de son énergie et une grande partie de sa vie à une défense, fondée sur une réflexion approfondie à propos de la notion de loi, de l'Église établie au début du règne d'Elizabeth I^{ère} (Jean-Louis Breteau).

Sur mer les conflits entre réformés (notamment ceux de la côte charentaise) et catholiques prennent parfois étonnamment la forme d'une guerre maritime dont les adeptes protestants ont bien du mal à justifier la légalité, se voyant parfois interdire l'assistance à la Cène en raison de leurs "exploits" (Mickaël Augeron). Quant aux paroisses protestantes de Basse-Guyenne et du Béarn, une lecture minutieuse des actes des synodes provinciaux permet de mesurer les difficultés de relations pouvant exister entre les pasteurs et leurs fidèles, singulièrement les manquements assez fréquents en matière de discipline ecclésiastique (Philippe Chareyre). Au delà des Pyrénées, où rien de semblable à l'Édit de Nantes n'existait, le statut accordé aux sujets des Stuarts installés dans la péninsule ibérique soulevait le problème de la présence de protestants au cœur même d'un royaume catholique ; la situation évolua de manière assez étrange vers une tolérance religieuse de fait (Olivier Caporossi). Vers le milieu du XVII^e siècle, en tout état de cause, l'idée de tolérance fait son chemin, même s'il est parfois chaotique. A Saumur un pasteur écossais, John Cameron et son disciple Moïse Amyraut cherchent à définir théologiquement une difficile voie moyenne entre la double prédestination calviniste et l'arminianisme et ce faisant à promouvoir la tolérance religieuse dans un milieu majoritairement catholique (Leslie Armour). Outre-Manche, Jacques I^{er} a déçu les puritains dès son accession au trône en leur déclarant pour clore les débats d'Hampton Court que "pas d'évêques" signifiait pour lui "pas de roi" (Henri Durel). William Chillingworth et ses amis du "cercle de Tew" se situent, quant à eux, clairement dans la lignée irénique de Hooker, en montrant que foi et raison sont l'une et l'autre essentielles pour la "religion des protestants" (Louis Roax) tandis que la politique autoritaire laudienne, parce qu'elle impose, et non pas seulement propose, la restauration du rôle de l'art au sein de la vie de l'Église, rencontre de fortes résistances (Graham Parry). Lorsque la Guerre Civile éclate et qu'une certaine tolérance à l'endroit des non conformistes ou séparatistes est octroyée, de multiples groupes religieux apparaissent. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions que, au sein de ce volume, au moins trois articles soient consacrés aux Quakers. John Miller observe que leurs attitudes envers les autorités étaient apparemment contradictoires : ils ne voulaient pas de compromis entre leur devoir envers Dieu et leur témoignage spirituel, mais au fil du temps ils se montrèrent de plus en plus pragmatiques dans leurs relations avec les autorités humaines. Étudiant plus spécifiquement le cas de Gerrard Winstanley et des premiers Quakers, Luc Borot souligne que l'on voit s'opérer chez eux un passage progressif de l'hétéronomie à l'autonomie, cette "sortie de la religion" qui, aux yeux de Marcel Gauchet, accompagne l'histoire du christianisme dans toute la période moderne. Pour sa part, Sarah Hutton analyse l'intéressante controverse opposant le platonicien de Cambridge Henry More, dont l'élève, Lady Conway, est de plus en plus séduite par les Quakers, à William Penn. D'autres aspects du débat sur l'autorité sont évoqués par Frédéric Hermann, qui analyse l'utilisation rhétorique du judaïsme par les calvinistes britanniques, et par Elsa Pouget-Pomar, qui s'intéresse aux liens, naguère si fortement affirmés par Weber, entre économie et protestantisme. Pierre-François Moreau,

historien de la philosophie et spécialiste de la pensée de Spinoza, démontre que, dans la période, l'État des Hébreux ne constitue pas seulement un objet historique ou philologique. Le fait que la constitution mosaïque soit issue directement d'une Révélation divine positive peut lui conférer une valeur de modèle pour la construction de tout État légitime et l'établissement des relations entre l'Église et l'État.

Après la restauration de 1660, les non-conformistes sont à nouveau persécutés ; Anne Duman présente les ouvrages de ministres presbytériens, indépendants et baptistes pour montrer comment les grandes figures de la dissidence en appellent alors à la soumission à l'autorité divine et à l'autorité ecclésiastique, à l'aide d'un discours qui reformule les considérations traditionnelles des minorités religieuses sur l'obéissance et la résistance. John Rogers, historien britannique de la philosophie et spécialiste de John Locke, souligne que pour ce dernier l'État ne doit en aucune façon contrôler les pratiques ou les croyances religieuses des citoyens. La revendication de l'autonomie se fait donc chez lui très pressante et l'idéal lockien, même s'il n'est à la période nulle part vraiment atteint, affectera durablement au siècle suivant l'histoire politique de la Grande-Bretagne et surtout des colonies américaines, puisqu'il sera pour ainsi dire incorporé à la constitution des États-Unis. Bertrand Van Ruymbeke décrit le cas très particulier de l'"Église d'Angleterre" sans évêques qui dans certaines colonies du Sud, depuis la fondation de la Virginie jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, parvient à intégrer des groupes protestants divers, notamment les immigrants huguenots et leurs descendants.

Plusieurs articles s'intéressent à des développements ultérieurs dans les pays anglophones, depuis le second tiers du XIXe siècle jusqu'à nos jours, et à leurs répercussions diverses. Leslie Lawton voit dans un ouvrage célèbre de Thomas Carlyle le point de rencontre entre calvinisme et romantisme. Yvonne Munnick décrit les difficultés rencontrées par les missionnaires français envoyés en Afrique australe, plus précisément au Lesotho, dès 1833 en montrant que leur stricte mission évangélique se heurte rapidement aux réalités coloniales. Raphaëlle Costa de Beaugard, spécialiste d'études filmiques, analyse la représentation de l'autorité et du protestantisme dans plusieurs films de Cecil B DeMille. Daniëlle Édouard étudie l'impact du nouveau mouvement prônant la tempérance aux États-Unis dans les deux dernières décennies du siècle dernier, où le néo-conservatisme monte en puissance. Bernard Ugeux, anthropologue et théologien, retrace la naissance du renouveau charismatique dans l'Église catholique depuis la fin des années soixante et montre que ce mouvement a fait l'objet de diverses tentatives d'intégration dans l'Église, bien que les modèles d'autorité que lui fournissaient les groupes évangéliques pentecôtistes, qui avaient prospéré depuis le début du vingtième siècle, aient été pour la hiérarchie catholique un sujet d'inquiétude.

Les articles consacrés plus spécifiquement à l'aire transalpine ont abordé la question sous un angle théologique, politique, social et philosophique. Les relations entre État et Églises protestantes étant tributaires du morcellement territorial à l'époque du Saint Empire, quelle était l'autorité habilitée à gérer un conflit théologique : l'autorité ecclésiastique ou l'autorité politique, et dans ce cas serait-ce l'empereur, le prince territorial, le magistrat ? Et quels en seraient les fondements confessionnels ? Pour des motifs historiques et étant donné la faillibilité des théologiens qui l'amenait à contester une interprétation réductrice de 1 Co 14, 29, le juriste Grotius (J. Rohls) prôna le recours à l'autorité de l'État ; il mit cette théorie en pratique lors du conflit opposant les arminiens aux calvinistes de stricte obéissance et prit le parti des États de Hollande. Grotius critiquait ainsi en fait toute l'organisation de l'Église réformée sur le modèle genevois et prônait un système débouchant sur la tolérance.

Humanistes et souverains ont attentivement analysé en quoi le respect de la discipline religieuse servait à former et consolider l'État moderne. Mais les traités des humanistes dépendaient du mode de gouvernement qui leur servait de référence : le médecin Érasme, dont

la référence était Bâle, avait pleine confiance en l'autorité chrétienne du gouvernement, à la différence de son ami Schwendi qui, dans le cadre du Saint Empire, ne voyait que dans la tolérance le moyen de préserver la paix civile (T. Nicklas). Au XVII^e siècle, dans le mouvement piétiste nouvellement créé, chez J. P. Spener et S. Schmidt, à travers la question controversée de la "sanctification du dimanche," (A. Lagny) on voit s'ébaucher deux appréciations différentes des relations entre protestantisme et modernité. Pour les Hohenzollern, la question religieuse fut doublement privée et publique ; leurs testaments politiques (F. Knopper) témoignent du souci de légitimer et de préserver la tradition calvinienne de la dynastie, faisant interférer ministère public et service de la Parole.

Une approche sociale de la question permet d'observer avec quelle récurrence bien des crises—même quand elles n'avaient pas un fondement religieux—ont été résolues par l'autorité politique au nom du devoir d'obéissance. Par exemple, le magistrat de Berne, se chargeant des tâches spirituelles et temporelles, utilisa cette légitimation pour moderniser les institutions et instaurer un régime de type absolutiste avec le concours des pasteurs, comme cela ressort d'une insurrection déclenchée en 1641 par des mesures fiscales (D. Tosato-Rigo) : la réception du discours politique dans les communes rurales permet d'observer que les "communiers," auxquels on enseignait que la hiérarchie était instituée conformément à l'ordre divin, ont fini par interioriser les questions politiques et par leur conférer un enjeu purement éthique et religieux. Au fil des siècles, cette instrumentalisation du religieux va freiner les tentatives d'insurrection ou de résistance. Existe-t-il une écriture de l'histoire qui serait protestante ? On peut se poser la question (S. Pott) en analysant la manière dont Sebastian Münster se sert de ses prédécesseurs : cet illustre cosmographe a certes abandonné le latin au profit de la langue vernaculaire afin d'instruire le grand public, mais il est cependant loin de s'émanciper de l'autorité de la scolastique catholique et de séculariser le savoir. Son propos est celui d'un humaniste chrétien qui ne se réclame pas d'une confession déterminée.

Au début du XX^e siècle, lors de l'instauration de la République de Weimar, l'effondrement de l'Empire wilhelminien réoriente le débat vers la question d'une éventuelle séparation des Églises et de l'État, réclamée par les sociaux-démocrates pour défendre la laïcité et discutée au sein de tous les partis politiques en 1919. Les théologiens, avançant l'argument que l'Église protestante n'est pas liée à un type de régime particulier, obtinrent le maintien du modèle luthérien d'une Église d'Etat (M. Coustillac). Dans les dictatures du XX^e siècle, les relations entre Église et État ne furent conflictuelles que dans le cas de formes de résistance avérées (comme celle de l'Église confessante) ; en revanche, quand elles reposaient sur des compromis, elles ont engendré des situations douloureusement paradoxales. Par exemple, l'ingénieur et médecin Kurt Gerstein, qui contesta la frivolité de ses coreligionnaires et prit position contre le matérialisme des nationaux-socialistes, osa entrer dans la SS afin de pouvoir témoigner des crimes commis et resta isolé, ses initiatives suscitant la méfiance des autorités ecclésiastiques (B. Hey). La voie médiane qui fut empruntée par l'Église évangélique dans la République Démocratique Allemande lui a permis d'être officiellement reconnue par le Parti socialiste unifié, ce qui a conduit à adopter des stratégies de conciliation concédées par les autorités ecclésiastiques mais aussi acceptées par les représentants du SED qui y trouvaient leur intérêt ; il s'est ensuite opéré un renversement, les représailles exercées par le Parti ayant contribué à renforcer les revendications des Églises, leur permettant de devenir le lieu institutionnel où toutes les formes d'opposition pouvaient se focaliser et s'exprimer dans le cadre de la légalité (A. Silomon).

Une question philosophique fondamentale se pose à tous : le protestantisme revient-il à proclamer la souveraineté de la conscience ? La conscience de soi, telle qu'elle se constitue chez Luther, évolue chez les philosophes de l'autonomie que sont Kant et Paul Tillich. Chez Luther, la conscience détermine certes le lien entre l'individu à Dieu dans la foi et fonde la modernité, mais elle reste "serf arbitre," hétéronome, indice de la culpabilité humaine.

Comme il était cependant aussi possible de déduire que cette même conscience est la condition de la foi, Kant renvoie à "l'autonomie d'une volonté humaine législatrice" et inverse les termes de la problématique luthérienne, faisant passer de l'hétéronomie à l'autonomie. Mais le sujet des Lumières n'est pas pour autant pleinement émancipé : le passage reste dû à "l'instrumentalisation de l'amour de soi dans l'hétéronomie," les intérêts égoïstes s'opposant à l'intemporalité et à l'éternité de la loi morale ; le sujet découvre "sa déchirure," les apories de son inadéquation interne (J.M. Vaysse). Appliquée au principe de liberté politique, la Réforme – entre autorité et révolution – a été interprétée par Hegel pour sa "fonction émancipatrice et historiquement positive, car stabilisatrice," même si, selon Marx, elle ne correspondait nullement à une "rupture absolue" (L. Calvié). La publication en 1922 de l'ouvrage bien connu de Carl Schmitt sur la "théologie politique" aide à repenser le rôle de la philosophie hégélienne comme une "transposition dans le monde des principes religieux" (Franck Fischbach). Le philosophe et théologien Paul Tillich, soucieux d'intégrer le christianisme dans la culture moderne, a cherché à concilier hétéronomie et autonomie dans la théonomie (B. Bach) : appelant à dépasser le dualisme métaphysique et convaincu que les créations et actions humaines renvoient à un système de sens, il défend un "réalisme croyant" et un "laïcisme radical." Pour lui, le "principe protestant" affirme la souveraineté de Dieu par rapport aux institutions politiques ou ecclésiales, il est "protestation prophétique" contre la séparation de la religion et de la culture, contre l'hybris religieuse mais aussi contre la prétention humaine à détenir une vérité et une autorité absolues.

Jean-Louis Breteau et Françoise Knopper