

Le rôle de Guizot dans les questions protestantes, sous le Second Empire

« Il y aura une grande joie dans le ciel et sur la terre, « le jour où M. Guizot [...] s'écriera enfin [...] : « Tout « ce que je sais sur Dieu, sur Jésus-Christ, sur la vie présente et sur la vie future, je le dois à la sainte Eglise « catholique, apostolique et romaine [...] Une petite cloison « vous sépare seulement de cette Eglise [...] Brisez-la d'une « main courageuse et tombez aux genoux de votre Mère. « L'Eglise vous attend [...] », écrivait le journal ultramontain *Le Monde* peu après la publication du premier tome des *Méditations sur la religion chrétienne* de François Guizot (cité par *Le Lien* du 1^{er} octobre 1864). A la même occasion, *Le Protestant Libéral*, estimait que « Le libéral le plus avancé ne parlerait pas autrement [que Guizot] » (n° du 16 mars 1865). Au même moment le journal *Le Lien* jugeait que l'ancien ministre était « le chef du parti orthodoxe » (n° du 11 février 1865). Guizot, quant à lui, avait écrit dans son ouvrage consacré à *L'Eglise et la société chrétienne en 1861* : « Je suis protestant, de conviction « comme d'origine. En m'enseignant la justice, une justice « sympathique envers tous les chrétiens, l'expérience de « la vie et l'étude de l'histoire m'ont affermi dans l'Eglise « où je suis né. » (p. 8).

On le voit, F. Guizot a été assez diversement compris. Pour tenter de mieux apprécier sa pensée et son action, nous étudierons dans un premier temps le rôle qu'il a joué à l'intérieur de l'Eglise réformée. Nous analyserons ensuite les trois volumes de *Méditations* qu'il a publiés entre 1864 et 1868, nous efforçant de dégager ses choix théologiques.



Guizot dans l'Eglise Réformée sous le Second Empire

Bien qu'il soit membre du consistoire de l'Eglise Réformée de Paris depuis décembre 1815, François Guizot ne joue

guère de rôle dans l'Église avant la Révolution de 1848 (1). Lorsqu'il participe au pouvoir, sous la Monarchie de Juillet, il ne pratique pas une « politique protestante ». Beaucoup de protestants s'en étonnent, et certains le lui reprocheront jusqu'à sa mort (cf. *infra*). On lui fait surtout grief :

— de n'avoir pas exclu les associations religieuses des sévérités de la loi de 1834 (2) ;

— d'avoir écrit, en 1838, dans un article publié par la *Revue Française*, que la France ne se convertirait pas au protestantisme (3). La plupart des huguenots — persuadés de la supériorité intrinsèque du protestantisme sur le catholicisme — sont alors convaincus que la France n'est pas devenue protestante au xvi^e siècle uniquement en raison des persécutions. Ils pensent donc qu'une fois la liberté religieuse établie, les Français, reconnaissant leur erreur, passeront à la Réforme ;

— d'avoir soutenu les missions catholiques françaises contre les missions protestantes anglaises, en 1842, dans l'affaire de Tahiti (4) ;

— d'avoir soutenu les jésuites — considérés alors comme des ennemis jurés de la foi protestante — en 1847, lors de la guerre du *Sonderbund*.

(1) D'ailleurs il semble bien avoir perdu la foi un moment pendant sa jeunesse. On trouve, en effet, cette phrase dans son testament : « j'ai examiné, j'ai douté, j'ai cru à la force suffisante de l'esprit humain pour résoudre les problèmes que présentent l'univers et l'homme, et à la force suffisante de la volonté humaine pour régler la vie de l'homme selon sa loi et sa fin morale » (cité par J. PÉDÉZERT, in *Souvenirs et Etudes*, Paris, 1888, 8^e, XIX-464 p. ; p. 199).

(2) Cette loi, du 10 avril 1834, plaçait sous le régime de l'autorisation préalable les associations de plus de 20 personnes (même si elles étaient divisées en sections de moins de 20 personnes). Comme elle ne comportait aucune exception, elle fut utilisée pour entraver les réunions protestantes d'évangélisation.

(3) Cet article, intitulé *Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France*, a été reproduit dans le recueil de *Méditations et Etudes Morales*, Paris, nouv. éd. 1852, 8^e, XXXII-459 p., p. 55-86). Il écrivait notamment : « En même temps qu'il est exempt de péril politique, le protestantisme, sous le point de vue purement religieux, a beaucoup de bien à faire à la France : non en attirant la France sous son drapeau, en la convertissant [...] Les conversions, de l'une et de l'autre part, sont et seront désormais peu nombreuses [...] La France ne deviendra point protestante » (p. 79).

(4) Il avait répondu au Comte A. de Gasparin qui le lui reprochait à la Chambre : « que les missions protestantes n'étaient pas une tête de Méduse et qu'elles ne le feraient jamais reculer ou hésiter quand il s'agirait de s'emparer d'un territoire à sa convenance » ; cité par C. BARBEY-BOISSIER, in *La Comtesse A. de Gasparin* [...], Paris, 1902, 2 vol., t. II, p. 7).

— de n'avoir pas établi une véritable liberté religieuse en France, et, au contraire, d'avoir souvent gêné l'évangélisation protestante (5).

Aussi, en 1848, la chute de Louis-Philippe et l'exil de Guizot, ne passent-ils pas pour une défaite du protestantisme.

A son retour d'exil, Guizot fait certes célébrer le mariage de ses deux filles dans l'Eglise Réformée. Mais il se garde bien d'en faire une *manifestation* protestante. Un incident lors du mariage de l'aînée, Henriette, à l'Oratoire, l'amène, d'ailleurs, quelques jours plus tard, à demander une cérémonie presque clandestine, dans le Temple de Pentemont cette fois, pour le mariage de la cadette, Pauline (6). Et, pendant toute la Deuxième République, Guizot n'intervient guère dans la vie de l'Eglise. Signalons simplement quelques textes où, à la différence de bien des huguenots, il désapprouve toutes les mesures prises alors pour limiter, si peu que ce soit, l'influence de l'Eglise catholique : il voit en elle un facteur de stabilité sociale (7). Mais, avant 1852, il ne semble pas s'intéresser de près à l'Eglise Réformée.

(5) Cf. S. MOURS et D. ROBERT, *Le protestantisme en France, du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, 1972, 8^e, 446 p., p. 249-275.

(6) Le pasteur GRANDPIERRE a laissé dans ses *Mémoires* — restés inédits à ce jour — un récit de ces deux cérémonies. La famille souhaitait une célébration dans l'intimité. Mais quelques journaux ayant annoncé le jour et l'heure du mariage de l'aînée, le Temple de l'Oratoire se trouva très rapidement rempli d'une foule de curieux. Le pasteur Grandpierre raconte : « Un bruit sourd et inquiétant gronde au dehors, et, de la salle du consistoire où la famille et ses amis étaient occupés à signer l'acte de mariage, il était difficile de juger et de décider si le bruit que l'on entendait était favorable ou défavorable [...] Il y eut un moment d'indécision parmi les invités. Dans le doute, l'un des témoins, M. le Duc de Broglie, donnait le conseil de suspendre la cérémonie et de se retirer paisiblement sans l'accomplir. Alors M. Guizot, je le vois et l'entends encore, avec son regard ferme et sa voix sonore, s'écrie : « Messieurs, entrons », « seulement, ajouta-t-il à voix basse en s'adressant au pasteur, abrégeons la cérémonie, bornons-nous au strict nécessaire » ; (p. 102 et 103 ; manuscrit de la Bibliothèque des pasteurs de Neuchâtel, actuellement en dépôt aux Archives de l'Etat de Neuchâtel). Il n'y eut pas de problèmes pendant la cérémonie elle-même ; mais Guizot décida de renoncer à l'Oratoire pour le mariage de Pauline.

(7) Cf., par exemple, *L'Espérance* du 15 janvier 1849 ; parlant de l'influence du catholicisme, ce journal écrit : « Les uns, comme M. Guizot, y voient une de plus solides garanties de la paix sociale ; ils demandent qu'on ne dispute pas aigrement son influence à la religion, c'est-à-dire au clergé catholique » (p. 27, col. 1). *L'Espérance* fait allusion à la publication de son livre *De la démocratie en France*. Cf. aussi la préface du recueil, déjà cité, *Méditations et Etudes morales*.

Son attitude se modifie graduellement après le coup d'Etat du 2 décembre. Peut-être l'installation du nouveau régime lui fait-elle comprendre qu'un retour au pouvoir est désormais bien improbable pour lui. Il prend alors l'habitude d'assister plus souvent aux séances du conseil presbytéral et du consistoire (8). Toutefois, jusqu'en 1860, il ne joue pas un rôle dirigeant dans l'Eglise. Comme il a conservé des relations dans la haute administration, il est en mesure d'effectuer des démarches officieuses. En 1854, il intervient — à deux reprises — auprès du ministre de l'Instruction publique et des cultes, H. Fortoul (9), pour obtenir la nomination d'orthodoxes au Conseil central des Eglises réformées et obtient satisfaction dans les deux cas (10). Il est vrai que Fortoul doit à Guizot sa décoration (11). Son intervention la plus importante se place en 1856. La mort de César Bonifas — survenue à la fin de l'année 1855 — laisse, en effet, une chaire d'hébreu vacante à la Faculté de Théologie de Montauban. Le décret du 26 mars 1852, article 7, a institué un nouveau mode de nomination, qui doit être appliqué pour la première fois. Tous les consistoires réformés sont appelés à voter pour le candidat de leur choix. Les suffrages sont recueillis par le Conseil central qui les transmet au ministre avec son avis. Le candidat orthodoxe, Ernest Bonifas (12), obtient 47 voix et le principal candidat libéral Albert Réville (futur professeur au Collège de France) 45 voix. Mais 10 suffrages se sont portés sur deux autres candidats libéraux (13). Et

(8) Le décret-loi du 26 mars 1852 avait créé un nouveau corps, le conseil presbytéral, élu par les fidèles au suffrage universel. A Paris les membres du conseil presbytéral sont, de droit, membres du consistoire (pour plus de détails, cf. le livre, déjà cité, de S. Mours et D. Robert, p. 291-293).

Ainsi, au début de l'année 1853, Guizot rédige la lettre que le président du consistoire (le pasteur Juillerat, 1781-1867) adresse au ministre des cultes le 9 février (cf. in A. N., F¹⁹ 10181) à propos de la composition et du rôle du Conseil central des Eglises réformées nouvellement créé.

(9) Hippolyte Fortoul (1811-1856) était ministre depuis le coup d'Etat du 2 décembre 1851.

(10) Cf. in A. N. F¹⁹ 10180, la note signée par A. Sayous et datée du 30 mars (l'année manque) ; et la note datée du 29 décembre 1854, signée H [ippolyte] F [ortoul]. Guizot obtient ainsi la nomination du Général Dautherville et de H. Hottinguer.

(11) Cf. J. PÉDÉZERT, *Cinquante ans de souvenirs religieux et ecclésiastiques*, Paris, 1896, gr. in-8°, 528 p. ; p. 268.

(12) Fils du professeur décédé ; ; sa mère était la cousine germaine de Guizot (cf., *infra*, Michel RICHARD : *Essai généalogique sur la famille Guizot*).

(13) A. Viguié et P. Goy.

le Conseil central — dont les membres, nommés par le gouvernement, sont en majorité libéraux — donne sa préférence au candidat libéral A. Réville. Le ministre semble d'abord enclin à suivre l'avis du Conseil central, pour ne pas discréditer un corps qu'il vient de créer. Guizot intervient alors, obtient plusieurs audiences d'H. Fortoul (14) où il plaide la cause d'E. Bonifas. Le ministre, perplexe (15), soumet alors la question à l'Empereur lui-même. Et Napoléon III décide de nommer l'élu des consistoires. Mais, dans cette affaire, l'intervention de Guizot est l'élément déterminant pour le succès de la cause orthodoxe. Il est, d'ailleurs, le premier informé de la décision (16). Après la mort de Fortoul, Guizot intervient également à plusieurs reprises auprès de son successeur (17) pour obtenir un meilleur respect de la liberté religieuse des protestants, mais avec beaucoup moins de résultats (18).

A partir de 1852, d'autre part, Guizot prend des responsabilités importantes dans plusieurs sociétés religieuses protestantes. Il accepte d'être nommé président d'honneur de la *Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, qui se fonde en 1852. Membre du Comité de la *Société pour l'encouragement de l'Instruction primaire parmi les protestants de France* depuis sa fondation (1829), il en devient président en 1852 (19). Et, en 1855, il accède à la présidence de la *Société Biblique Protestante de Paris*, la plus ancienne et la plus prestigieuse des sociétés protestantes (20).

Malgré ce rôle accru dans l'Eglise réformée, Guizot conserve cependant, sous l'Empire autoritaire, une place un peu à part dans l'Eglise, en raison de son attitude vis-à-vis du catholicisme. Convaincu de l'utilité sociale de ce

(14) Cf. J. PÉDÉZERT, *Souvenirs et Etudes*, *op. cit.*, p. 212.

(15) Les libéraux étaient également intervenus auprès de lui, en faisant remarquer que la *tendance* libérale avait pour elle la majorité des consistoires (cf. J. Pédézert, *Cinquante ans...*, *op. cit.*, p. 268).

(16) Cf. la lettre de Fortoul à Guizot du 26 mars 1856, in *Papiers Guizot*, Bibl. de la S. H. P. F., ms. 15622.

(17) Gustave Rouland (1806-1878) fut ministre de l'instruction publique et des cultes de 1856 à 1863.

(18) Cf. notamment les deux lettres de Rouland à Guizot du 29 décembre 1856 et du 17 novembre 1857, in *Papiers Guizot*, ms. 15262. Sur les problèmes des atteintes à la liberté religieuse, cf. S. MOURS et D. ROBERT, *op. cit.*, p. 293-297.

(19) Il succède alors au Marquis de Jaucourt ; il reste président de cette société jusqu'en 1872.

(20) Sur ces diverses sociétés, cf. D. ROBERT, *Les Eglises Réformées en France* (thèse), Paris, 1961, 8°, 632 p. ; p. 418-445.

dernier, il n'hésite pas à affirmer publiquement son refus de lutter contre lui (21).

A partir de 1860 Guizot joue un rôle important dans l'Eglise : il ne se contente plus d'interventions officieuses ; ses réflexions et ses publications sont orientées vers les questions religieuses, d'une manière beaucoup plus nette qu'auparavant. Pourquoi cette évolution ? On invoque parfois la mort de la princesse de Lieven (1857). Sans nier que cet événement ait pu le marquer, nous pensons que les causes de son changement d'attitude doivent être recherchées dans l'évolution intellectuelle de la France de ce temps. Durant ces années 1860-70, la France cultivée, privée — pour une part tout du moins — de la liberté d'expression politique, se passionne pour les questions religieuses et théologiques. Les grandes revues — telle la *Revue des Deux Mondes* — publient très souvent des articles à ce propos (22). L'incontestable succès de librairie remporté par la *Vie de Jésus* d'E. Renan, et les polémiques suscitées par la publication de cet ouvrage, en sont un signe. Dans l'Eglise réformée, d'autre part, cette période est celle d'une diffusion assez large des résultats auxquels l'école historico-critique allemande était parvenue. La nouveauté et le radicalisme de certaines affirmations provoquèrent une vive agitation dans l'Eglise. Il n'est pas surprenant que Guizot, qui estime — comme bon nombre d'autres protestants — que les fondements mêmes de la foi en Jésus-Christ sont alors mis en question, juge bon d'intervenir dans le débat. Durant ces années 1860, enfin, la question romaine — et par ce biais le problème ecclésiastique — prend une grande importance en France. Et Guizot, dont nous connaissons la position vis-à-vis de l'Eglise catholique, tient naturellement à donner son opinion à ce propos. Peut-être y voit-il aussi le moyen

(21) Il écrit ainsi, en 1856, dans la préface à la réédition de ses leçons sur *l'Histoire de la civilisation en Europe* : « Je suis convaincu que pour son salut moral et social, il faut que la France redevienne chrétienne, et qu'en redevenant chrétienne, elle restera catholique. Je ne me pardonnerais pas de rien faire qui pût nuire à son progrès dans cette voie » (cité, notamment, par *Le Lien* du 30 mars 1856, p. 60, col. 2, qui s'insurge naturellement contre un « tel encouragement donné au clergé catholique par une plume protestante et dans un moment où il serait plus nécessaire de le contenir que de l'exciter » (*ibid.*) ; cf. aussi la réaction des *Archives du Christianisme*, n° du 12 avril 1856, p. 66).

(22) Cf. par exemple, les nombreux articles de la *Revue des Deux Mondes* où Albert Réville vulgarisait les résultats des recherches des principaux théologiens libéraux allemands.

de confirmer son opposition au régime impérial. Ces diverses prises de position conduisent les protestants libéraux à le considérer comme le chef, le *Pape* — pour reprendre le titre d'un pamphlet de T. Delord (23) — du parti orthodoxe. La réalité est pourtant très différente. Guizot est, certes, le plus illustre des orthodoxes, mais il n'en est en aucune façon le chef ; sa correspondance, conservée à la Bibliothèque de la S. H. P. F., en fait foi. Les relations qu'il a gardées dans la haute administration, l'éclat de son nom et de sa plume, amènent ses amis à écouter ses avis avec une attention particulière ; mais cela ne va pas plus loin. Les libéraux se font d'ailleurs d'étranges illusions sur l'état d'esprit du groupe d'hommes qui dirige le parti orthodoxe : ils n'entendent pas se soumettre à qui que ce soit.

Guizot attire, tout d'abord, l'attention sur lui au début de l'année 1861. Recevant, le 24 janvier, le Père Lacordaire à l'Académie Française, Guizot défend explicitement le pouvoir temporel de la papauté (24). Une telle prise de position choque bien des protestants (25), sans pourtant provoquer de très vives réactions. Mais Guizot reprend cette question dans une tout autre enceinte. Présidant le 20 avril 1861, l'assemblée générale de la *Société pour l'encouragement de l'instruction primaire parmi les protestants de France*, dans le temple de l'Oratoire, il déclare : « Une perturbation déplorable atteint et afflige une portion considérable de la grande et générale Eglise chrétienne [...]. Quelles que soient entre nous les dissidences, les séparations même, nous sommes tous chrétiens et frères de tous les chrétiens. La sécurité, la dignité, la liberté de toutes les Eglises chrétiennes importent au christianisme tout entier [...] c'est à l'édifice chrétien tout entier que s'adressent les coups qui frappent de nos jours telle ou telle des grandes constructions qui le composent. Dans de telles épreuves, nous devons à toute la grande Eglise chrétienne notre sympathie » (26). De tels propos, aux résonances œcuméniques, heurteraient moins les protestants s'ils n'étaient tenus dans un temple et s'ils avaient plus

(23) Taxile DELORD, *La papauté de M. Guizot*, Paris, 1865, 8°, 24 p. ; T. Delord, historien du Second Empire, était d'origine protestante, mais il semblait détaché de l'Eglise en 1865.

(24) Cf. F. GUIZOT, *L'Eglise et la société chrétienne en 1861*, Paris, 1861, 8°, 272 p., p. 3.

(25) Cf. l'article d'Ed. de Pressensé, in *Revue Chrétienne*, 1861, p. 137-138 ou *Le Lien* du 2 février 1861.

(26) Cité notamment, in F. GUIZOT, *L'Eglise et la société chrétienne...*, op. cit., p. 1 et 2.

de rapports avec le sujet traité (27). De plus, la quasi-totalité des protestants souhaitent alors la disparition du pouvoir temporel du pape, prélude nécessaire, selon eux, à l'effondrement matériel du catholicisme. Toujours est-il que ce discours provoque un véritable tollé dans l'Église. Plusieurs membres influents du parti orthodoxe lui font part de leur émotion (28). Des pasteurs s'adressent aux journaux pour se désolidariser de Guizot (29). Plusieurs demandent que cette affaire soit évoquée aux *conférences pastorales*, et les orthodoxes ne parviennent à écarter le débat qu'après une longue discussion (30). Un vice-président de la *Société pour l'encouragement...* se désolidarise publiquement de lui (31). Et tous les principaux périodiques protestants — tant orthodoxes que libéraux — s'étonnent ou se scandalisent (32). Guizot n'est pas homme à modifier son opinion pour si peu. Il éprouve, cependant, le besoin, non pas de se justifier, mais de s'expliquer. Tel est l'objet du livre qu'il publie à la fin de l'année 1861 : *L'Église et la société chrétienne en 1861* (33). Il y affirme que la foi chrétienne est en péril en raison des attaques portées contre le surnaturel. Comme ces attaques visent un point commun aux diverses Églises chrétiennes, il propose une sorte d'alliance aux catholiques et aux protestants. Comme point d'accord il suggère la défense en commun du pouvoir temporel du Pape, le maintien de ce pouvoir étant, selon lui, indispensable à la

(27) De plus, les animateurs de la société en question ont conscience, en tentant de promouvoir le développement de l'instruction primaire, d'empêcher que certains ecclésiastiques catholiques ne tentent de « convertir » des enfants protestants là où n'existent que des écoles « mixtes ».

(28) Cf. F. Guizot, *L'Église et la société chrétienne...*, *op. cit.*, p. 2.

(29) Cf. les *Archives du Christianisme* du 10 mai et du 20 mai 1861 et *Le Lien* du 11 mai 1861.

(30) Cf. les *Archives...* du 10 mai 1861, p. 92, col. 2. Les orthodoxes voulaient éviter que Guizot ne fût mis en accusation devant une sorte de « Haute Cour » protestante.

(31) Cf. *Le Lien* du 11 mai 1861.

(32) F. Monod écrit dans les *Archives...* : « Au point de vue religieux, il serait impossible de comprendre qu'un protestant, parlant au pied d'une chaire protestante, devant une assemblée protestante, taxât de déplorable perturbation la chute d'un pouvoir qui a versé à flots le sang des protestants et qui, pendant trois siècles, a été constamment employé contre le protestantisme et contre la Bible ». (n° du 30 avril 1861, p. 81, col. 2). Cf. aussi : la *Revue Chrétienne*, 1861, p. 370, *Le Lien* n° du 27 avril 1861, *L'Espérance* n° du 3 mai 1861.

(33) *Op. cit.* Dans son premier chapitre, il écrit qu'il veut éclairer et préciser les phrases qu'il a prononcées au temple de l'Oratoire en avril.

liberté de l'Eglise catholique et, par contrecoup, à la cohésion de l'Eglise protestante. Ces précisions ne sont pas mieux accueillies par les huguenots (34). Dans le numéro du mois de novembre de la *Revue Chrétienne*, Ed. de Pressensé en publie une longue réfutation, qui résume assez bien l'opinion moyenne des protestants cultivés sur le problème des rapports entre le protestantisme et le catholicisme. Guizot est, certes, dans le vrai lorsqu'il demande que l'on cesse toute polémique étroite. Mais il faut aller plus loin et chercher les causes de la répulsion que le christianisme inspire à une partie de la génération actuelle. Un esprit impartial ne peut les trouver que dans le triomphe de l'ultramontanisme. Pour défendre la foi chrétienne, il faut donc s'allier aux catholiques qui s'opposent à l'ultramontanisme ; il faut aussi que les deux confessions travaillent ensemble à la suppression du pouvoir temporel. Le maintien de ce pouvoir est, d'ailleurs, moralement inadmissible (35). Les propositions de Guizot sont donc inacceptables. Quant à Frédéric Monod, il exprime ce que beaucoup de gens pensent sans oser le dire, en affirmant que Guizot a tout simplement tenté de justifier une position politique par des arguments religieux (36). Ainsi c'est par une prise de position très originale que Guizot « inaugure » son rôle actif dans l'Eglise.

Comme on peut s'y attendre, Guizot continue, d'autre part, à effectuer des démarches officielles auprès de la haute administration. Les nominations de professeurs aux facultés de théologie protestante constituent, naturellement, son

(34) Plusieurs membres importants du courant orthodoxe lui écrivirent pour lui faire part de leur désaccord ; cf. notamment, in *Papiers Guizot*, ms. 15622, les lettres de G. de Félice du 26 octobre 1861, de L. Rognon du 29 octobre 1861 et de J. Pédézert du 7 novembre 1861.

(35) Soutenir un Etat théocratique est une infidélité pour un protestant ; c'est aussi violer les droits des peuples d'Italie centrale ; « Pour que nous suivions son conseil, il faudrait que nous consentions à ce qu'un peuple fût à toujours frustré de la liberté de conscience et cela au nom de la grande charte évangélique [...] » (p. 727).

(36) In les *Archives...*, n° du 20 novembre 1861, p. 244, col. 1. Il est vrai qu'il pensait aussi à ceux qui conseillaient à Guizot de se reconverter au catholicisme. Guizot, répondant à ses amis, affirma qu'il voulait défendre la liberté religieuse de tous et que le pouvoir temporel du pape faisait partie intégrante de la liberté religieuse des catholiques. S'il croyait qu'en abandonnant le catholicisme, l'Espagne et l'Italie deviendraient protestantes, il écrirait autre chose ; mais il était persuadé que, pour ces pays, l'alternative était entre le catholicisme et l'impiété (cf. par exemple, sa réponse à G. de Félice, du 14 novembre 1861, in *Papiers Guizot*, ms. 15622).

principal terrain d'action. Il n'intervient guère, cependant, en 1860, lorsque le décès d'E. Bonifas provoque une nouvelle élection pour la Faculté de Montauban. Le candidat orthodoxe, Ch. Bois, obtient, cette fois, la majorité absolue (37). Les libéraux tentent alors de faire choisir leur candidat, en affirmant que les deux dernières nominations ayant été favorables aux orthodoxes, il faut maintenir un certain équilibre dans la Faculté, et nommer un professeur libéral. On demande donc à Guizot de combattre cette argumentation auprès du ministre (38). Ch. Bois est d'ailleurs nommé sans problème. Nouvelle élection en 1864. Les professeurs orthodoxes de Montauban souhaitent présenter Jean Monod (39), mais il n'est pas docteur en théologie. Guizot vient alors à Paris, avant l'ouverture officielle de la vacance du poste, pour en informer V. Duruy (40). Ce dernier lui donnant l'assurance que cette circonstance ne serait pas un obstacle, la candidature de Jean Monod peut alors être présentée. Les libéraux renonçant à présenter un candidat, J. Monod est élu et nommé sans difficulté (41). En cette même année 1864, Guizot tente, sans succès, d'obtenir de V. Duruy qu'il ne nomme pas l'un des libéraux les plus en vue, T. Colani, à l'une des chaires luthériennes de la Faculté de théologie de Strasbourg (42). En 1866, la mise à la retraite du doyen de la Faculté de Montauban, Joseph Montet (à la fin de l'année précédente), provoque une nou-

(37) Les libéraux, instruits par leur échec précédent, avaient pourtant choisi un candidat modéré, Ariste Viguié, qui n'était pas opposé au principe des professions de foi puisqu'il avait accepté de signer celle que le journal *La Vie chrétienne* avait publiée le 1^{er} janvier 1858. Ch. Bois avait aussi signé cette profession de foi. Ch. Bois obtint 54 voix, et Viguié 43.

(38) Cf. la lettre de G. de Félice à Guizot du 26 mars 1860 (ms. 15622). Cette lettre montre que Guizot n'avait pas été consulté lorsqu'on avait décidé de choisir Ch. Bois comme candidat orthodoxe. En 1860, Guizot n'était pas encore membre de l'état-major orthodoxe. Il entretenait, d'ailleurs, des rapports très cordiaux avec A. Viguié.

(39) Fils du pasteur de Paris Frédéric Monod, il était alors pasteur à Nîmes.

(40) Cf. J. PÉDÉZERT, *Souvenirs et Etudes*, op. cit., p. 218.

(41) Guizot n'eut donc pas à intervenir auprès de l'administration pour obtenir cette nomination. Mais il dut se dépenser pour faire accepter Jean Monod à certains orthodoxes, qui le trouvaient trop ouvert aux idées novatrices (cf. la lettre non datée de J. Pédezert à Guizot, in ms. 15622, et les lettres de J.-H. Grandpierre du 4 juin 1864 et de F. Mettetal du 28 mai 1864, *ibid.*)

(42) Cf. la lettre du pasteur Maeder à Guizot du 11 mai 1864, in ms. 15621. Naturellement les consistoires réformés ne votaient pas lors des nominations aux chaires luthériennes de Strasbourg.

velle élection. Il s'agit de remplacer un libéral ; et, par ailleurs, A. Viguié — qui souhaite très vivement être élu — s'est acquis de nombreuses sympathies dans le camp orthodoxe par sa modération dogmatique (43). Guizot est, au départ, favorable à la candidature de Viguié (44). Mais ses amis orthodoxes — parisiens et montalbanais — lui soutenant que Viguié est inacceptable pour le camp orthodoxe (45), Guizot s'incline (il n'est donc nullement le *pape* que les libéraux imaginent). Et il intervient de façon décisive auprès de Viguié, pour le dissuader de se présenter (46). La voie est libre pour le candidat orthodoxe, François Bonifas, qui obtient facilement une large majorité contre P. Goy, dont les opinions dogmatiques sont beaucoup plus radicales que celles de Viguié (47). En 1868, Guizot contribue également à la nomination d'Auguste Sabatier à la chaire de dogmatique réformée de la Faculté de théologie de Strasbourg (48). D'ailleurs, d'une façon générale, V. Duruy le consulte assez souvent pour les affaires qui concernent la Faculté de Montauban (49).

(43) Cf. lettre de Viguié à Guizot du 20 septembre 1865 : « Je « me suis laissé dire du côté orthodoxe comme du côté libéral « que cette place m'était réservée, que c'était chose entendue [...] « dans le parti orthodoxe les hommes considérables qui m'ont pro- « mis leur appui, comme mon ami Jean Monod par exemple, déta- « cheraient sans contredit des consistoires modérés [...] » (ms. 15622).

(44) Cf. la lettre de F. Mettetal à Guizot du 13 octobre 1865 et celle de G. de Félice du 13 octobre 1865 (ms. 15622). Guizot envisagea plusieurs combinaisons pour que le parti orthodoxe laissât la voie libre à Viguié (la nomination de F. Bonifas à Strasbourg, par exemple ; cf. la lettre de J. Pédézert à Guizot du 19 octobre 1865, *ibid.*).

(45) Moins en raison de ses opinions dogmatiques, d'ailleurs, que de son attitude ecclésiastique ; sur ce plan il appuyait toujours les libéraux (cf., par exemple, la lettre de F. Mettetal du 1^{er} octobre 1865, *ibid.*).

(46) « [...] votre conseil qui, vous le savez, a été décisif dans « ma détermination de ne point me présenter » (lettre de Viguié à Guizot du 15 juin, in ms. 15622).

(47) Guizot intervint d'ailleurs auprès du ministre des cultes pour le dissuader de nommer Goy (lettre de J. Pédézert à Guizot du 30 avril 1866, *ibid.*).

(48) Cf. J. PÉDÉZERT, *Souvenirs et Etudes*, op. cit., p. 220-221 ; son concurrent, P. Goy, éternel candidat malheureux, n'obtint que 32 voix.

(49) Pour la nomination du doyen en 1865, par exemple, Guizot est intervenu afin qu'Aug. Nicolas, libéral, ne remplace pas J. Montet (cf. lettre de G. de Félice à Guizot du 15 septembre 1865, ms. 15622). En cette même année 1865, Guizot demande aussi une audience à V. Duruy pour tenter d'obtenir une augmentation du traitement des professeurs de Montauban (cf. J. PÉDÉZERT, *Souvenirs et Etudes*, op. cit., p. 219).

Guizot joue aussi un rôle non négligeable dans le rétablissement de l'organisation synodale. On sait, en effet, que les Articles organiques de 1802 sont fort peu explicites en ce qui concerne le synode national (50). A plusieurs reprises, pendant la première moitié du XIX^e siècle, les protestants ont réclamé le rétablissement du régime presbytérien synodal. Mais, à partir de 1860, les libéraux prennent conscience qu'ils ne forment plus qu'une minorité dans l'Eglise réformée. Ils s'opposent dès lors au rétablissement du régime synodal. Ils craignent, en effet, qu'un synode national ne vote une confession de foi à laquelle — suivant la tradition de l'Eglise réformée — les pasteurs et les anciens devraient adhérer. Naturellement, les orthodoxes réclament la réunion d'un tel synode. Au début le gouvernement ne prend pas parti. Mais il est peu à peu contraint de le faire. Devant l'exaspération des querelles, en effet, il devient de plus en plus évident que le calme ne reviendra pas dans l'Eglise sans l'établissement d'une autorité centrale. Et, d'autre part, les orthodoxes multiplient les démarches pour obtenir la réunion d'un synode national officiel. Mais ils se heurtent à l'opposition tenace du sous-directeur des cultes non catholiques, A. Sayous, et à celle de J. Baroche, ministre de la justice et des cultes, qui sont tous deux acquis aux thèses libérales. Naturellement, Guizot ne reste pas en marge du mouvement. Sa première intervention a lieu en 1863 lorsqu'il incite la Conférence pastorale de Paris à émettre un vœu en faveur du rétablissement du régime synodal (51). Il est nommé, par cette Conférence, membre de la commission chargée de transmettre ce vœu au ministre et sert d'orateur à la commission lors de l'audience ministérielle (52). Rouland semble, d'ailleurs, disposé à provoquer la réunion d'un synode. Mais il est remplacé par Baroche le 23 juin 1863 (53). Tout

(50) Cf. D. ROBERT, *Les Eglises...*, *op. cit.*, p. 69-74.

(51) Cf. in *Correspondance Fraternelle* (dite *Correspondance Vaurigaud*), le récit de la conférence pastorale de Paris, in *Lettre de mai 1863* (Bibl. de la S. H. P. F., ms. 830^{bis}; un autre exemplaire ms. 1004). La conférence de 1862 avait déjà émis un vœu en ce sens, mais le ministre avait semblé lui contester le droit de le faire. Guizot affirma que « nous contester ou nous refuser cela [le droit d'émettre des vœux] c'était nous contester et nous refuser le droit commun » (p. 2).

(52) *Ibid.*

(53) Rouland était ministre de l'*instruction publique* et des cultes; Baroche fut nommé ministre de la *justice* et des cultes; il le resta jusqu'en 1869.

est à recommencer. Et Baroche se montre très opposé au synode. Dès lors Guizot — qui n'a pas franchi le seuil des Tuileries depuis février 1848 — n'hésite pas, en 1866, à demander une audience à Napoléon III (54). L'Empereur se montre favorable à la réunion d'un synode et conseille à Guizot de s'entendre avec le ministre pour en régler les détails matériels (55). Guizot accepte alors de se rendre au ministère, bien que Baroche soit un de ses anciens adversaires politiques (56). Mais il ne peut obtenir satisfaction, malgré plusieurs autres démarches (57), Baroche et Sayous multipliant objections et obstacles (58). Et seuls le départ de Baroche du ministère des cultes et le décès de Sayous (59) permettent aux orthodoxes de triompher. E. Ollivier décide alors, en avril 1870, de convoquer prochainement un synode national (60). Mais la guerre de 1870 l'empêche de réaliser ce projet. Guizot reprendra donc ses démarches, auprès de Thiers cette fois (61), et le synode national sera convoqué à la fin de l'année 1871.

A partir des années 1860, l'influence de Guizot s'accroît auprès de ses collègues du consistoire de l'Eglise réformée

(54) Cf. lettre de G. de Félice à Guizot du 31 mai 1866, in ms. 15622 ; J. PÉDÉZERT, in *Souvenirs et Etudes, op. cit.*, p. 229-230 et *Cinquante ans..., op. cit.*, p. 441 ; il ne cite pas la date de l'audience impériale.

(55) « Il plaida la cause du synode, en mettant, comme il me le « disait, les points sur les i » (J. PÉDÉZERT, *Cinquante ans..., op. cit.*, p. 441).

(56) « M. Baroche avait signé la mise en accusation du ministère « au mois de février 1848, et il s'en était vanté » (J. PÉDÉZERT, *Souvenirs et Etudes, op. cit.*, p. 229). Elu député en 1847, il s'était montré, à la Chambre, l'un des adversaires les plus acharnés du ministère Guizot. Il fut l'un des promoteurs de la « Campagne des banquets », prélude à la chute de la Monarchie de Juillet.

(57) Cf. lettre de Rouher à Guizot du 15 août 1868 et du 15 août 1869, in ms. 15622.

(58) Cf. in A. N., F¹⁹ 10175, P.-V. des délibérations de la commission officieuse réunie pour « étudier plusieurs questions relatives à l'Eglise réformée de France ». Le directeur des cultes, V. Hamille, expose les faits : « il raconte brièvement les longs « débats au sein de l'Eglise pour et contre les synodes et les « démarches [ici un passage rayé mais lisible : que Guizot fut « chargé de faire auprès] faites auprès de l'Empereur et ses dispositions favorables appuyées par plusieurs de ses conseillers [ici « un passage rayé : l'opposition énergique de M. Baroche alors « ministre de la justice et des cultes] et combattues par d'autres. » Cf. aussi la lettre de G. de Félice du 26 mai 1867, in ms. 15622.

(59) Survenu le 22 février 1870.

(60) Cf. notamment, in F¹⁹ 10175, le P.-V. déjà cité.

(61) Nous n'insistons pas sur ce point pour ne pas empiéter sur la communication de M. Robert.

de Paris. Mais, contrairement à ce que croient, ou feignent de croire, les libéraux, il ne joue en aucun cas le rôle de *chef* de la tendance orthodoxe du consistoire. A plusieurs reprises il se rend à l'opinion de ses amis contre son sentiment personnel. Un bon exemple peut en être trouvé dans l'affaire A. Coquerel fils. Le pasteur Athanase Coquerel fils (62) avait été nommé, par le Consistoire de Paris, suffragant du pasteur Martin-Paschoud en 1850. Mais, comme ses tendances dogmatiques inquiétaient le consistoire, il avait été nommé pour trois ans seulement, alors que, d'ordinaire, les suffragants étaient nommés sans limite de temps. Jusqu'en 1862 le renouvellement de sa suffragance ne pose pas de problèmes (63). Mais, en 1862, A. Coquerel fils est devenu le plus illustre des libéraux parisiens, et il montre de plus en plus ses préférences pour la tendance libérale extrémiste. Aussi un nombre assez important de membres du consistoire souhaitent-ils ne pas renouveler sa suffragance. Guizot, qui ne partage pas cet avis, contribue, au contraire, au maintien du pasteur Coquerel fils, dont la suffragance est renouvelée pour deux ans seulement (64). Le problème se pose à nouveau en 1864. Guizot, indécis, semble plutôt partisan de conserver sa suffragance au pasteur Coquerel fils. Il finit cependant par se ranger à l'avis, presque unanime, de ses amis ; mais il se décide le dernier (65). Très mécontents de cette affaire, les libéraux tentent de prendre leur revanche aux élections presbytérales du début de l'année 1865 (66). Ils concentrent leurs attaques

(62) 1820-1875.

(63) En 1859, il est vrai, il y avait eu quelques difficultés, certains membres du consistoire souhaitant ne pas renouveler la suffragance ; mais le renouvellement, que Guizot avait appuyé, avait été acquis sans trop de peine.

(64) Cf. J. PÉDÉZERT, *Souvenirs et Etudes, op. cit.*, p. 226 ; la lettre de Pelet de la Lozère à Guizot du 5 février 1862, in ms. 15622, et la lettre de A. Coquerel fils à Guizot du 14 mars 1863, où il écrit notamment « l'année dernière, dans une circonstance pénible « pour moi, seul de tous les membres de la majorité du conseil « presbytéral, vous m'avez témoigné une bienveillance et une équité « pour lesquelles j'ai eu l'honneur de vous exprimer ma reconnaissance et dont je vous remercie encore » (*ibid.*).

(65) « Il ne hâta pas, il retarda la mesure relative à M. Coquerel « fils. Il s'y décida le dernier, et seulement quand le pasteur suffragant lui parut plutôt l'ami que l'adversaire de l'auteur de la « *Vie de Jésus*. La foi chrétienne était en cause, il n'hésita plus » (J. PÉDÉZERT, *Souvenirs et Etudes, op. cit.*, p. 226 ; cf. aussi, *L'Espérance* du 21 janvier 1865, p. 2, col. 1 et du 4 mars 1865, p. 1, col. 1).

(66) Les conseils presbytéraux étaient renouvelables par moitié tous les trois ans.

contre Guizot, en faisant le responsable de l'affaire Coquerel fils (67), le *pape* des orthodoxes, n'hésitant pas à lui adresser des reproches politiques absurdes, comme d'avoir été complice des meurtres commis pendant la Terreur Blanche de 1815 (68), critiquant très violemment son attitude sous la Monarchie de Juillet (69) ou ses tendances philo-catholiques (70). Voici quelques exemples : « La religion de M. Guizot n'est que la politique » (71). « [Electeurs] Par votre persévérance et votre fermeté, empêchez qu'un pape officiel soit donné au protestantisme » (72). « Partout au dehors, M. Guizot est considéré comme un des chefs du parti clérical [...]. M. Guizot n'est pas assez bon protestant [...]. Il a largement contribué à placer l'Eglise sous le joug du pouvoir arbitraire » (73). « En réalité, M. Guizot, durant sa longue carrière, s'est constamment montré animé d'un esprit qui n'était pas celui de notre Eglise » (74). Les libéraux croient-ils réellement que Guizot est bien le chef des orthodoxes et l'inspirateur de toutes les mesures qu'ils déplorent, nous ne le pensons pas (75). Mais, en ne renouvelant pas la suffragance d'A. Coquerel fils, les orthodoxes ont atteint le plus illustre des libéraux parisiens. Sans doute les libéraux cherchent-ils, dès lors, à atteindre le plus illustre des orthodoxes français. Malgré cette violente campagne, Guizot est réélu membre du consistoire, au second tour il est vrai (76).

Guizot n'a, à aucun moment, participé à la lutte électorale elle-même. Mais, après la victoire de la liste orthodoxe, il estime nécessaire de fonder une société orthodoxe qui lutterait ouvertement contre les libéraux ; elle serait une

(67) Cf. par exemple, *Le Protestant Libéral* du 2 mars 1865.

(68) Cf. le livre déjà cité de Taxile DELORD, *La Papauté de M. Guizot*, ou *Le Protestant Libéral* du 26 janvier 1865.

(69) Cf. *Le Lien* du 18 février 1865.

(70) On lui reprochait, par exemple, d'avoir favorisé l'élection de Cochin — catholique ardent, membre de la Société de St-Vincent-de-Paul — à l'Académie des Sciences morales et politiques, contre le candidat libéral, Bersot (cf. *Le Protestant Libéral* du 16 février 1865).

(71) *Le Protestant Libéral*, n° du 26 janvier 1865, p. 4, col. 1.

(72) *Ibid.*, n° du 2 mars 1865, p. 1, col. 3.

(73) In *Le Lien*, n° du 18 février 1865, p. 59, col. 1.

(74) *Ibid.*, n° du 25 février 1865, p. 66, col. 2.

(75) Après la scission de 1863, Guizot était resté président de la *Société Biblique protestante de Paris*, bien qu'elle fût contrôlée par les libéraux.

(76) Il ne l'emporta que par 10 voix de majorité (1298 contre 1288) ; cf. *L'Espérance* du 15 mars 1865.

sorte de réplique à l'*Union protestante libérale* (77). Il en parle à ses amis, expose son projet aux orthodoxes réunis à Paris en mai 1865, à l'occasion des assemblées générales des sociétés religieuses (78). Et l'on décide de fonder une *Union Évangélique pour la défense de la foi chrétienne dans l'Église réformée de France* (79). Des problèmes matériels empêchent, cependant, la réalisation de ce projet (80). Les orthodoxes, avec Guizot, se tournent alors vers la réunion d'un synode national (81).

Aux côtés de ses amis orthodoxes, Guizot participe aux diverses mesures par lesquelles le consistoire de Paris manifeste son opposition aux libéraux (82). Mais il n'y joue aucun rôle particulier (83). C'est plutôt par ses interventions

(77) « Des corps constitués et officiels ne sont pas propres à la « polémique. Ils s'y compromettent et s'y affaiblissent. Ce n'est « pas au consistoire et au conseil presbytéral qu'il appartient de « lutter contre l'*Union libérale* [sic, les orthodoxes avaient coutume « de supprimer le terme « protestante » quand ils citaient le nom « de cette société »], lettre de Guizot à J. Pédézert, du 13 avril 1865, citée in *Souvenirs et Etudes*, p. 228.

L'*Union protestante libérale* avait été fondée en 1861 par les libéraux parisiens pour lutter contre les orthodoxes.

En 1863, déjà, les orthodoxes avaient fondé une société, l'*Union des Conférences fraternelles* (cf. in *Bibl. de la S. H. P. F.*, ms. 862², 863¹¹ et 931). Elle était un peu une réponse des orthodoxes à la fondation de la société libérale. Mais, sous l'influence de Guizot, on avait décidé qu'elle n'engagerait pas une lutte ouverte avec les libéraux. Elle visait, plutôt, à organiser le camp orthodoxe et restait un organisme occulte ; son assemblée générale n'était pas publique et son existence n'était connue que des initiés (cf. surtout ms. 931). Nous retrouvons là l'influence modératrice de Guizot.

(78) Depuis l'époque de la Restauration, les protestants, qui ne pouvaient réunir de synode, avaient pris l'habitude de grouper les assemblées générales des sociétés religieuses au mois d'avril ou au mois de mai de chaque année. A cette occasion se tenaient les conférences pastorales, ouvertes à tous les pasteurs. Mais chaque camp théologique organisait aussi des réunions particulières.

(79) Cf. in *Correspondance Vaurigaud*, le récit de cette réunion, in lettre de mai 1865. Guizot en était « le principal fondateur » (lettre de G. de Félice à Guizot du 13 juin 1865, in ms. 1562¹).

(80) Une des principales difficultés fut le refus du pasteur N. Poulain d'accepter le poste d'agent général de la société (cf. J. PÉDÉZERT, *Souvenirs et Etudes*, op. cit., p. 229 et la lettre de L. Vernes à Guizot du 4 octobre 1865, in ms. 1562¹).

(81) Cf. *supra*.

(82) Refus d'agrément aux divers suffragants présentés par le pasteur A. Coquerel père ; destitution du pasteur Martin-Paschoud qui refusait de présenter un suffragant autre qu'A. Coquerel fils, par exemple.

(83) Il jouait plutôt un rôle modérateur ; cf. la copie de la lettre de Guizot à Mettetal du 12 septembre 1869 in 1562, où il se montre prêt à accepter une transaction dans l'affaire Martin-Paschoud.

sorte de réplique à l'*Union protestante libérale* (77). Il en parle à ses amis, expose son projet aux orthodoxes réunis à Paris en mai 1865, à l'occasion des assemblées générales des sociétés religieuses (78). Et l'on décide de fonder une *Union Évangélique pour la défense de la foi chrétienne dans l'Église réformée de France* (79). Des problèmes matériels empêchent, cependant, la réalisation de ce projet (80). Les orthodoxes, avec Guizot, se tournent alors vers la réunion d'un synode national (81).

Aux côtés de ses amis orthodoxes, Guizot participe aux diverses mesures par lesquelles le consistoire de Paris manifeste son opposition aux libéraux (82). Mais il n'y joue aucun rôle particulier (83). C'est plutôt par ses interventions

(77) « Des corps constitués et officiels ne sont pas propres à la « polémique. Ils s'y compromettent et s'y affaiblissent. Ce n'est « pas au consistoire et au conseil presbytéral qu'il appartient de « lutter contre l'*Union libérale* [sic, les orthodoxes avaient coutume « de supprimer le terme « protestante » quand ils citaient le nom « de cette société] », lettre de Guizot à J. Pédézert, du 13 avril 1865, citée in *Souvenirs et Etudes*, p. 228.

L'*Union protestante libérale* avait été fondée en 1861 par les libéraux parisiens pour lutter contre les orthodoxes.

En 1863, déjà, les orthodoxes avaient fondé une société, l'*Union des Conférences fraternelles* (cf. in Bibl. de la S. H. P. F., ms. 862², 863¹¹ et 931). Elle était un peu une réponse des orthodoxes à la fondation de la société libérale. Mais, sous l'influence de Guizot, on avait décidé qu'elle n'engagerait pas une lutte ouverte avec les libéraux. Elle visait, plutôt, à organiser le camp orthodoxe et restait un organisme occulte ; son assemblée générale n'était pas publique et son existence n'était connue que des initiés (cf. surtout ms. 931). Nous retrouvons là l'influence modératrice de Guizot.

(78) Depuis l'époque de la Restauration, les protestants, qui ne pouvaient réunir de synode, avaient pris l'habitude de grouper les assemblées générales des sociétés religieuses au mois d'avril ou au mois de mai de chaque année. A cette occasion se tenaient les Conférences pastorales, ouvertes à tous les pasteurs. Mais chaque camp théologique organisait aussi des réunions particulières.

(79) Cf. in *Correspondance Vaurigaud*, le récit de cette réunion, in lettre de mai 1865. Guizot en était « le principal fondateur » (lettre de G. de Félice à Guizot du 13 juin 1865, in ms. 1562¹).

(80) Une des principales difficultés fut le refus du pasteur N. Poulain d'accepter le poste d'agent général de la société (cf. J. PÉDÉZERT, *Souvenirs et Etudes*, op. cit., p. 229 et la lettre de L. Vernes à Guizot du 4 octobre 1865, in ms. 1562¹).

(81) Cf. *supra*.

(82) Refus d'agrément aux divers suffragants présentés par le pasteur A. Coquerel père ; destitution du pasteur Martin-Paschoud qui refusait de présenter un suffragant autre qu'A. Coquerel fils, par exemple.

(83) Il jouait plutôt un rôle modérateur ; cf. la copie de la lettre de Guizot à Mettetal du 12 septembre 1869 in 1562, où il se montre prêt à accepter une transaction dans l'affaire Martin-Paschoud.

officieuses que Guizot a une importance sur ce plan. Prenons un exemple : l'affaire de la tentative libérale pour obtenir une division autoritaire de l'Eglise réformée de Paris en plusieurs paroisses indépendantes. Las de voir leurs candidats échouer à toutes les élections (84), les libéraux croient trouver la solution en 1865 en changeant le mode de scrutin. Ils ont remarqué que, minoritaires dans l'ensemble de l'Eglise, ils sont majoritaires dans certains quartiers de Paris. En divisant l'Eglise en plusieurs paroisses ils peuvent espérer — s'ils obtiennent un découpage favorable grâce à leurs appuis politiques — remporter les élections dans l'une de ces paroisses. A la fin de l'année 1865, ils présentent donc une demande officielle de division (85). L'affaire est d'autant plus dangereuse pour les orthodoxes que Baroche et Sayous appuient les libéraux. Mais Haussmann, alerté par les orthodoxes, émet un avis défavorable (86) et malgré plusieurs projets (87) l'affaire en reste là, jusqu'à la nouvelle défaite électorale des libéraux en 1868. Ils font alors une nouvelle tentative et sont bien près d'aboutir, grâce à l'appui énergique de Baroche (88). Guizot intervient alors à plusieurs reprises pour obtenir qu'une telle division n'ait pas lieu. Il obtient une nouvelle audience de l'Empereur en 1868, et lui demande que cette affaire soit débattue contradictoirement et examinée en Conseil d'Etat, et non pas réglée directement par Baroche et les bureaux du ministère. Napoléon III le lui promet (89). Et Baroche

(84) Depuis l'introduction du suffrage universel dans les élections presbytérales et consistoriales en 1852, les orthodoxes avaient remporté toutes les élections.

(85) Cf. notamment in F¹⁹ 10475.

(86) Cf. la lettre de Haussmann à Baroche du 9 janvier 1867, in F¹⁹ 10475 et la lettre de F. Mettetal à Guizot du 9 août 1868, in ms. 15622.

(87) Cf. in F¹⁹ 10475, plusieurs projets de Sayous.

(88) Cf. par exemple, la lettre de Grandpierre à Guizot du 14 décembre 1868, in ms. 15622 ; Grandpierre, qui sort du cabinet du ministre, écrit : « Il est décidé à partager l'Eglise réformée de Paris en cinq conseils presbytéraux et deux consistoires [...] M. Baroche m'a parlé d'un ton très vif et très décidé. »

(89) Cf. in F¹⁹ 10475, le recueil *Textes et documents divers concernant l'organisation paroissiale de l'Eglise réformée de France...* composé par C. Vernes et publié par les orthodoxes en mai 1877, p. 58-59 ; cf. aussi la copie de la lettre de Guizot à F. Mettetal du 12 septembre 1869 in ms. 1562*, qui confirme le recueil : « Je dirai que dans une audience qu'il m'a fait l'honneur de m'accorder, l'Empereur m'a donné à cet égard une pleine assurance » (que le gouvernement ne se prêterait pas à une manœuvre qui aurait seulement pour but de changer la majorité aux élections).

Notons que les libéraux utilisaient aussi leurs relations. Le prince Napoléon, ami de Martin-Paschoud, lui ménagea au moins une

se retire avant d'avoir pu donner satisfaction aux libéraux. Guizot effectue aussi diverses autres démarches (90). En 1870 il a, ainsi, plusieurs entretiens avec E. Ollivier à propos des affaires de l'Eglise réformée de Paris (91). On voit donc que Guizot joue un certain rôle dans la vie de l'Eglise ; il a conservé d'utiles relations, on le consulte donc et on le sollicite assez souvent. Mais on ne peut même pas dire qu'il joue un rôle primordial.

Pourtant, Guizot n'a pas seulement une action parisienne. Le penseur religieux et l'écrivain se distinguent aussi dans la lutte entre les orthodoxes et les libéraux. Nous avons vu son rôle lors des conférences pastorales de Paris en 1863. En 1864, ces conférences connaissent un succès exceptionnel ; car elles se déroulent peu de temps après le non-renouvellement de la suffragance d'A. Coquerel fils, qui a eu un retentissement national. Or, de nombreux pasteurs orthodoxes tiennent à y assister, afin de manifester leur solidarité avec le consistoire de Paris, attaqué avec violence par les libéraux. Comme à l'accoutumée, les orthodoxes préparent ces conférences dans des réunions privées, ouvertes seulement aux membres du groupe — assez informel — qui « dirige » le parti orthodoxe (92). On y décide de proposer aux *Conférences pastorales particulières* (93) de traiter la question suivante : « l'Eglise réformée de France a des doctrines positives et des corps constitués chargés de les maintenir » ; il s'agit, en fait, d'approuver l'action du consistoire de Paris. Dans ces réunions préparatoires, on nomme une commis-

audience de l'Empereur (lettre de Mettetal à Guizot du 10 septembre 1869, in ms. 1562*).

(90) En 1868 auprès de Rouher (lettre de Rouher à Guizot du 15 août 1868, in ms. 1562 2) et de Vuitry (lettre de Vuitry à Guizot du 20 août 1868, *ibid.*) ; en 1869 après le départ de Baroche et son remplacement par Duvergier (lettre de Rouher du 15 août 1869, *ibid.*). Signalons également des interventions de Guizot auprès de certains membres du Conseil d'Etat lors du jugement du règlement électoral du consistoire de Caen (cf. notamment la lettre de F. Mettetal à Guizot du 2 décembre 1869, *ibid.*).

(91) Cf. notamment, *Le Protestant Libéral* du 3 février 1870 ou *Le Lien* du 15 octobre 1870.

(92) Cf. in *Correspondance Vaurigaud*, la lettre de mai 1864.

(93) Il existait, en fait, trois séries de conférences pastorales : les *conférences générales* qui admettaient en leur sein tous les pasteurs et tous les anciens présents à Paris et qui se rattachaient à l'un des Eglises issues de la Réforme ; les *conférences particulières* ouvertes seulement aux pasteurs et anciens appartenant aux Eglises réformées unies à l'Etat ; et les *conférences spéciales* qui admettaient les pasteurs et anciens des Eglises non unies à l'Etat.

sion (94) chargée de préparer une déclaration de principes qu'on demanderait à l'assemblée d'adopter. Cette commission, après en avoir défini les grandes lignes, charge Guizot d'en assurer la rédaction (95). Approuvée par la commission, puis par l'assemblée préparatoire, elle est alors présentée aux conférences pastorales (96). Lors de ces conférences, Guizot joue un rôle de premier plan (97). Après l'introduction, par J. Pédézert, de la question prévue, et une première discussion sur le fond du problème, les orthodoxes — cette fois encore en majorité (98) — demandent à Guizot de rédiger une déclaration de principes. Ce dernier accepte et présente la déclaration convenue, tout en en précisant les termes et la portée. Arrêtons-nous un moment sur ces explications car elles expriment bien les sentiments de la majorité des orthodoxes français en face des innovations libérales (99). Cette déclaration, dit-il, ne veut pas être une confession de foi que nous, orthodoxes, chercherions à imposer à l'Église ; nous n'avons aucune autorité pour cela ; nous usons simplement de notre liberté pour exposer notre foi. Mais pourquoi cette manifestation ? C'est que, depuis quelques années « les attaques contre les fondements « de la foi chrétienne ont pris une vivacité, une publicité, « une extension jusque là sans exemple parmi nous (100) ». Nous n'attaquons personne, nous ne faisons que nous défendre. Pour cette raison notre déclaration est, en effet, incomplète ; nous n'avons pas voulu rédiger une confession de foi : « Nous avons porté la défense là où portait spécialement l'attaque [...]. [Nous avons insisté sur] le sur-

(94) Elle était composée de 10 membres : Guizot, E. Doumergue, H. Monod, Sohier, L. Vernes, F. de Coninck, Grandpierre, Plantier, Pédézert, Vaurigaud.

(95) « Je lui fus adjoint, bien inutilement, sur sa demande », écrit J. PÉDÉZERT in *Cinquante ans...*, *op. cit.*, p. 327.

(96) « [...] dans la forme elle émane exclusivement de M. Guizot « [...] [Mais] l'assemblée n'a abdiqué aux mains de personne ni « son droit ni son devoir » précise-t-on dans la *Correspondance Vaurigaud*, lettre de mai 1864.

(97) Cf. les comptes rendus de ces conférences dans les principaux journaux protestants.

(98) Traditionnellement les orthodoxes étaient en majorité aux conférences de Paris et les libéraux en majorité aux conférences de Nîmes. Il y eut cependant un incident à Nîmes en 1864. Les orthodoxes s'y trouvant en majorité, les libéraux — qui tenaient à prendre leur revanche — utilisèrent un article du règlement tombé en désuétude pour exclure un certain nombre d'orthodoxes et se retrouver en majorité.

(99) Cf. son discours, in *L'Espérance* du 15 avril 1864.

(100) *Ibid.*, p. 157, col. 2.

« naturel, l'action surnaturelle de Dieu, l'inspiration divine
 « des livres saints, la divinité et la vie miraculeuse de Notre
 « Seigneur Jésus-Christ » (101). On nous reproche de faire
 de la dogmatique, alors que le Christ n'en faisait pas ;
 mais nous ne pouvons pas — à l'inverse de nos adversaires —
 séparer les dogmes de la vie religieuse. Comme nous,
 ils parlent de foi, mais de foi à quoi ? La foi ne peut se
 nourrir d'aspirations vagues, elle s'adresse à des croyances
 positives, à des dogmes. « Et il y a entre la foi et la vie
 religieuse une liaison intime et nécessaire » (102). Les libé-
 raux nous reprochent le principe même d'une telle déclara-
 tion ; ils voudraient que le pasteur soit le seul interprète
 de la foi : « la Bible et la conscience individuelle du pasteur,
 c'est là, dit-on que réside tout le droit » (103). Mais ce
 principe est parfaitement contraire à toutes les traditions
 de l'Eglise réformée de France où « l'autorité réside dans
 « des corps où les pasteurs et les laïcs siègent, délibèrent
 « et décident ensemble. Gardons-nous de laisser altérer ce
 « grand caractère de notre Eglise » (104). En présence des
 nombreuses attaques lancées en France et à l'étranger
 contre les bases mêmes de la foi chrétienne nous avons le
 droit, mais aussi le devoir de réagir. « J'ai pleine confiance
 « dans la cause chrétienne ; mais les hommes sont les
 « ouvriers de Dieu ; c'est par la foi et le travail des premiers
 « chrétiens que Dieu a fondé la religion chrétienne ; c'est
 « par la foi et le travail des chrétiens d'aujourd'hui qu'elle
 « doit être défendue » (105).

Qu'exprime Guizot dans cette déclaration de principes,
 votée par 141 voix contre 23, et dont nous donnons le texte
 intégral en annexe ? Les pasteurs et anciens, réunis en
 conférence pastorale, se déclarent profondément affectés par
 les négations qui se manifestent depuis quelque temps et
 qui portent plus particulièrement sur la foi en l'action sur-
 naturelle de Dieu, la foi en l'inspiration surnaturelle de la
 Bible et la foi en la divinité, en la naissance miraculeuse et
 en la résurrection de Jésus-Christ. Ils regardent « ces négations
 « comme entièrement destructrices de la religion chrétienne
 « et de l'Eglise réformée » (106), et affirme hautement

(101) *Ibid.*

(102) *Ibid.*, p. 158, col. 1.

(103) *Ibid.* Guizot répond ici — notamment — à ceux qui repro-
 chaient au consistoire de Paris de ne pas avoir renouvelé sa suf-
 fragance au pasteur A. Coquerel fils ; ils déniaient au consistoire
 le droit de juger les opinions dogmatiques d'un pasteur.

(104) *Ibid.*

(105) *Ibid.*

ment leur adhésion à ces dogmes. Ceux-ci sont d'ailleurs positivement reconnus comme tels dans la liturgie de l'Eglise réformée. Ils sont attachés, autant que d'autres, au principe de la liberté religieuse, mais ils ne peuvent comprendre « ce que serait une Eglise qui n'aurait point « de foi commune et dans laquelle les croyances les plus « diverses, ou même les plus contraires, pourraient être « indifféremment professées » (107). Mais toute personne qui ne participe pas à la foi de l'Eglise réformée peut professer hautement ses croyances et s'unir à ceux qui les partagent.

Cette déclaration a un grand retentissement (108). Et, en 1865, les orthodoxes, qui en sont très satisfaits, obtiennent de la conférence pastorale de Paris qu'elle renouvelle son adhésion à ce texte (109).

Que conclure de cette première partie ? Guizot nous apparaît comme jouant un rôle important dans l'Eglise réformée. Mais il ne peut être présenté comme le chef des orthodoxes. Et il ne semble pas avoir jamais eu l'intention de jouer un tel rôle. L'eût-il souhaité que ses choix politiques (110), son attitude vis-à-vis de l'Eglise catholique et ses positions dogmatiques, que nous allons maintenant analyser, le lui eussent interdit.

Quelques aspects de la pensée religieuse de François Guizot d'après ses Méditations sur la religion chrétienne.

En 1864, Guizot publie le premier volume de ses *Méditations sur la religion chrétienne*, intitulé *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne* (111). Selon son plan initial, il doit écrire trois autres volumes. Dans son second

(106) Cité notamment par *Le Lien* du 16 avril 1864, p. 163, col. 2.

(107) *Ibid.*

(108) Notons qu'après le vote de la conférence, de très nombreux pasteurs et anciens firent acte d'adhésion à cette déclaration. Les numéros du journal orthodoxe *L'Espérance*, entre le 13 mai et le 26 août 1864, sont remplis de listes de noms. Les orthodoxes firent de cette déclaration leur drapeau.

(109) Cf. *L'Espérance* du 5 mai 1865.

(110) La majorité des protestants mais aussi des membres de « Pétat-major » orthodoxe semble bien avoir été républicaine. Cf. par exemple, la lettre de J. Pédézert à Guizot du 11 avril 1871, in ms. 1562² et celle de Ch. Bois du 5 mai 1871 (*ibid.*).

(111) Paris, 1864, 8°, XXVIII-384 p.

tome, il compte aborder l'*histoire* de la religion chrétienne, discuter les problèmes de critique biblique (112), exposer ce que fut la foi de l'Église à travers les siècles et dégager sa permanence. Mais ce volume, qui exigerait, de toute évidence, de longues recherches et qui demanderait sans doute une culture théologique que Guizot ne possède pas, ne sera jamais écrit. Il publie, cependant un second tome en 1866 ; il y décrit l'*état actuel de la religion chrétienne* (113). Le troisième tome, publié en 1868, aurait dû traiter de l'*avenir de la religion chrétienne* (114) ; mais en fait, il se présente plutôt comme un complément aux deux premiers volumes.

Pourquoi cette excursion dans un domaine qui lui est peu familier (115) ? Guizot s'en explique dans la préface de son premier tome : « Depuis dix-neuf siècles, la religion chrétienne a subi et surmonté bien des attaques, quelques-unes « bien plus violentes que celles dont elle est aujourd'hui l'objet, aucune plus grave » (116). Mais, à présent, la liberté religieuse est un fait acquis ; la religion ne peut donc plus compter sur le bras séculier pour sa défense. Il lui faut prouver sa valeur par elle-même. Certes, la religion chrétienne, qui est d'origine divine, surmontera cette épreuve. Mais il est du devoir de chaque chrétien de la défendre. Et

(112) L'authenticité des livres saints par exemple.

(113) *Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne*, Paris, 1866, 8°, XIX-376 p.

(114) *Méditations sur la religion chrétienne, considérée dans ses rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits*, Paris, 1868, 8°, XCVII-294 p.

(115) En fait, Guizot s'était toujours intéressé aux questions morales, mais il connaissait mal les questions proprement théologiques. Il donna ainsi, en 1852, une nouvelle édition de son ouvrage, *Méditations et études morales*, *op. cit.*, qui n'est pas un livre religieux, mais un recueil où il a rassemblé des articles parus auparavant dans diverses revues ; les deux-tiers de ce recueil traitent du problème de l'éducation des enfants.

Notons cependant que la préface, datée de septembre 1851, illustre la permanence de la pensée de F. Guizot. Nous y trouvons déjà les principaux thèmes sur lesquels il insistera à partir de 1860 :

- défense du surnaturel contre les attaques du rationalisme ;
- nécessaire conciliation entre l'autorité et la liberté ;
- évolution indispensable et inéluctable de l'Église catholique dans un sens libéral ;
- union de tous les chrétiens, par-delà les divisions confessionnelles, pour la défense commune de la foi chrétienne.

D'ailleurs, et ceci souligne aussi à quel point Guizot est un homme qui évolue peu, il reproduit, dans ce recueil, un article paru en 1838, intitulé *Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France* (art. cit.) ; or, dans cet article, il insistait déjà sur cette alliance désirable entre le protestantisme et le catholicisme.

(116) P. 1.

Guizot, fidèle à l'aspect « œcuménique » de sa pensée, appelle tous les chrétiens, quelle que soit leur confession, à la défense commune (117). Par ces mots de crise, d'attaques contre la religion, Guizot entend le développement en France de la théologie germanique ; une de ses premières manifestations, pour le protestantisme français, avait été la publication de la brochure d'E. Schérer, *La critique et la foi* (118) en 1850. Et depuis, la crise n'avait fait que croître dans l'Eglise réformée de France (119). Mais l'occasion de la rédaction de ces *Méditations* fut sans doute la publication, en 1863, de la *Vie de Jésus* de Renan. Guizot est l'un de ceux qui ont eu à cœur de répondre à Renan (120). Eut-il l'ambition de jouer le rôle qui avait été celui de Chateaubriand lorsque ce dernier écrivit *Le Génie du Christianisme* ? Certains passages de ses *Méditations* le laissent au moins supposer (121) ; il rédigea, d'ailleurs, en 1866 un avant-propos pour une réédition de cet ouvrage de Chateaubriand (122). Mais la conjoncture intellectuelle et scientifique était si différente qu'il ne pouvait guère y parvenir (123).

Mais il est temps de présenter l'œuvre elle-même. Nous insisterons plutôt sur le premier volume. Comme il traite de l'essence de la religion, c'est lui qui nous renseigne le plus sur les conceptions dogmatiques de Guizot. Ce premier tome se présente sous la forme de huit chapitres (huit *méditations*) d'inégale longueur. Il est construit en forme de syllogisme. Afin de démontrer l'excellence du christianisme (124), l'auteur commence par affirmer que depuis

(117) Pour bien le manifester, Guizot cite en note le texte latin de la Vulgate, pour tous les passages de la Bible qu'il a cités dans le corps de son ouvrage, d'après la traduction française (et protestante) d'Osterwald.

(118) Paris, 1850, 8°, 46 p. ; E. Schérer était, auparavant, partisan de l'orthodoxie la plus rigoureuse et professeur à *L'Oratoire* de Genève.

(119) Et aussi dans la société française cultivée. Mais le texte même du livre montre que Guizot a surtout en vue les débats à l'intérieur du protestantisme français.

(120) Dans le corps de son ouvrage, il critique Renan à plusieurs reprises : cf. par exemple : p. 278-279, p. 309-314 (où il parle de Jésus-Christ et où il répond implicitement à Renan).

(121) Cf. p. 4-5, du t. I ; dans le tome II il cite également Chateaubriand en lui prodiguant beaucoup d'éloges, pp. 6-7 ; dans la préface du tome III (p. LXVII-LXIX), il affirme que Chateaubriand est un exemple à suivre car il a réellement agi sur l'état moral de la France.

(122) Paris, 1866, in-18, 2 vol.

(123) Peut-être, aussi, ne possédait-il pas ce style flamboyant qui est l'apanage de Chateaubriand.

(124) Le livre a surtout un but apologétique.

l'apparition du genre humain sur la terre, tous les hommes se posent des questions qu'il nomme « problèmes naturels ». Ces questions portent sur l'origine du monde, la liberté humaine, l'origine et le sens du bien et du mal, etc. (125). Ces « problèmes naturels » sont à la base de toutes les religions qui cherchent à les résoudre. Or la religion chrétienne est celle qui leur apporte les solutions les plus satisfaisantes ; donc elle est la meilleure, la seule véritable religion, la seule qui ait une origine divine. Puis, il expose les solutions apportées par le christianisme et qui, en langage chrétien, portent le nom de *dogmes*. Il analyse, non pas tous les dogmes chrétiens, mais cinq dogmes fondamentaux — communs à toutes les confessions chrétiennes — qui constituent pour lui l'essence du christianisme : *la création, la providence, le péché originel, l'incarnation et la rédemption*. Il montre comment ces cinq dogmes résolvent les problèmes naturels et sont, de ce fait, en parfaite harmonie avec la nature humaine. Il entreprend ensuite de défendre ce qu'il appelle les trois bases du christianisme : le *surnaturel*, la *révélation* et l'*inspiration des Ecritures*. Nier le surnaturel, qui est une croyance instinctive de l'humanité, c'est affirmer que la nature est une et complète et que toutes choses s'y lient et s'y enchaînent ; cela conduit au panthéisme et donc à l'athéisme. Critiquant, au passage, D. Hume (126), il assure que l'erreur fondamentale des adversaires du surnaturel consiste à le combattre « au nom de la science humaine et en le rangeant parmi les faits de son domaine. Le surnaturel n'appartient pas à ce domaine [...] » (127). Or, rien n'est plus limité que l'esprit humain, et donc que la science. Quant au problème de la *révélation*, il soutient que lorsque l'homme est apparu sur la terre, il ne s'est pas présenté sous la forme d'un nouveau-né incapable de subvenir à ses besoins. Il était adulte et intelligent. La notion de création implique donc celle d'une révélation. Cette révélation primitive a éclairé l'homme et l'a mis en état d'utiliser ses facultés intellectuelles et morales (128). Et, au fur et à mesure du développement du

(125) Ces problèmes, que tout homme se pose, sont de plus, l'apanage du genre humain, qui se différencie ainsi du monde animal.

(126) P. 109-114.

(127) P. 115.

(128) Et il cite le récit de la Genèse qui expose cette révélation primitive portant essentiellement sur trois points : le devoir d'obéissance de l'homme envers Dieu, donc la loi morale, le mariage, le langage.

genre humain la révélation primitive l'a accompagné comme une révélation générale et permanente. A côté de cette révélation générale, il en est une autre, particulière, qui fut adressée au peuple juif. Elle s'est fait connaître dans les livres saints, qui sont divinement inspirés. Guizot expose alors sa conception de l'*inspiration* des Ecritures qui est, dit-il, « la première base de la foi chrétienne, le titre exté-
 « rieur de la religion chrétienne à l'autorité sur les
 « âmes » (129). Sur ce point, il prend vigoureusement position contre la théorie de l'inspiration littéraire (ou théopneustie), qui aurait causé beaucoup de tort à la religion chrétienne. Lorsqu'on lit la Bible, affirme-t-il, on y sent presque instinctivement « un souffle venu d'ailleurs que de l'homme » (130). Mais, d'un autre côté, on y rencontre aussi des fautes de grammaire, des erreurs de détail. C'est que « Dieu
 « n'a point voulu, par cette voie surnaturelle, enseigner aux
 « hommes la grammaire, et pas plus la géologie, l'astronomie, la géographie ou la chronologie que la grammaire » (131). L'inspiration de la Bible porte seulement sur la religion et la morale (132). Mais plus on pénètre dans l'étude de la Bible, rendue à son but, et plus l'inspiration y devient manifeste ; elle montre toujours Dieu et l'homme présents ensemble dans l'histoire. Et, pour étayer cette affirmation, il décrit, dans sa septième méditation, *Dieu selon la Bible*, c'est-à-dire qu'il fait une présentation de l'Ancien Testament ; dans sa huitième méditation il montre *Jésus-Christ selon l'Evangile*, ce chapitre étant en quelque sorte l'antithèse de la *Vie de Jésus* de Renan.

Avant de réfléchir sur la méthode et sur les options théologiques de Guizot, tentons de le situer ecclésiastiquement. Dans les deux camps, orthodoxe et libéral, on semble avoir été un peu gêné pour rendre compte de son livre. En feuilletant la presse religieuse de ce temps, on constate, certes, que les libéraux l'attaquent et que les orthodoxes le louent ; mais en lisant les articles avec attention, on remarque que les deux camps sont surpris. Les orthodoxes le félicitent pour ses qualités d'écrivain, ses affirmations sur l'importance des dogmes, et l'excellence de ses intentions, mais ils

(129) P. 150.

(130) P. 152.

(131) P. 155-156.

(132) Et il cite II Timothée, III, v. 16-7 et il en déduit : Dieu « a dicté à Moïse les lois qui règlent les devoirs de l'homme envers Dieu et envers les hommes ; il a laissé à Newton la découverte « des lois qui président à l'ordre des mondes » (p. 158).

n'insistent guère sur le contenu du livre lui-même (133). Les libéraux le critiquent, mais sans faire, au sens propre, une analyse rigoureuse du fond de l'ouvrage. Certains, comme P. Goy, lui font des reproches politiques, estimant que sa pensée religieuse est assez semblable à sa pensée politique (134). D'une façon générale, les libéraux affirment qu'il n'est pas du tout orthodoxe. Et ils en concluent que, si le chef des orthodoxes est contraint de faire de telles concessions au libéralisme, c'est bien que l'orthodoxie est morte et qu'elle survit uniquement en raison de l'esprit routinier de bien des pasteurs (135).

Pouvons-nous accepter ce portrait paradoxal d'un chef des orthodoxes saisi par le démon de l'hérésie et qui, aveuglé par sa propre suffisance, va jusqu'à rédiger un livre hérétique en croyant défendre la vraie foi ? Le paradoxe, en fait, n'existe que dans l'imagination des libéraux. Nous savons, d'une part, que Guizot n'était pas le chef des orthodoxes, mais seulement le plus illustre d'entre eux. D'autre part le terme d'orthodoxe — que nous utilisons parce qu'il est commode et consacré par l'histoire — convient mal ; il faut lui préférer celui d'évangélique que les membres de cette tendance avaient, d'ailleurs, choisi eux-mêmes. Les évangéliques, donc, ne prétendent pas qu'ils sont fidèles à la théologie du xvii^e siècle (136). Ils ne demandent à personne

(133) Cf. le compte rendu de L. Rognon dans la *Revue Chrétienne* de 1864 ; celui de J. Pédézet dans *L'Espérance* du 19 août 1864 est très caractéristique ; Pédézet parvient à rédiger un article de 8 colonnes sans parler du fond de l'ouvrage ; il se contente de louer les intentions de Guizot et de se féliciter de ce que des laïcs n'hésitent pas à prendre la plume pour défendre l'Évangile.

(134) In *Le Disciple de Jésus-Christ*, 1864, pp. 620-647. Il écrit, par exemple : « M. Guizot paraît suivre en religion le même principe qu'on suit d'ordinaire en politique : accepter ce qui est, « repousser ce qui veut être [...] Le progrès, le mouvement, la vie, « le frappent surtout par ce qu'ils ont de dangereux [...] Jamais vous « ne trouverez chez lui un mot qui encourage l'esprit de réforme, « tandis qu'il abonde en avertissements contre l'esprit révolutionnaire » (p. 626).

(135) Cf. par exemple, l'article de A. Michel dans *Le Protestant Libéral* du 16 mars 1865 : « Nul doute que si un pasteur ou un « laïque libéral avait publié les *Méditations*, il n'eût encouru le « reproche d'hérésie et d'impieeté. Un véritable orthodoxe aurait dû « se scandaliser des hérésies de M. Guizot » (p. 4, col. 2) ; cf. aussi le compte rendu de Maurice Schwalb dans la *Revue de Théologie* (dite *Revue de Strasbourg*) de 1864, pp. 281-306 : « Son livre, « encensé aujourd'hui par les soi-disant défenseurs des vieilles « doctrines, eût été brûlé il y a trois siècles, à Genève et peut-être « même à Wittenberg par la main du bourreau » (p. 306).

(136) Ce fait sera particulièrement net lors du synode de 1872.

de signer la Confession de foi de La Rochelle. Ils pensent que la théologie, comme toutes les sciences, doit évoluer avec le temps. Mais ils s'opposent aux libéraux en affirmant l'importance des dogmes pour la vie religieuse. Ils soutiennent que l'on peut tracer une limite doctrinale entre les chrétiens et les non-chrétiens et qu'il n'est pas possible de se dire chrétien sans accepter un minimum de formulations dogmatiques : celles qui, depuis l'antiquité, sont considérées comme la marque du christianisme. Dès lors, il est possible de rédiger une *déclaration* de foi, assez large pour qu'elle soit acceptée par tous les chrétiens, assez précise pour que ceux qui ont abandonné le christianisme ne puissent pas la signer (137). Si l'on considère le livre de Guizot sous cet angle, le paradoxe disparaît. Il passe sous silence, il est vrai, certains dogmes — la Trinité, la justification par la foi, les peines éternelles, par exemple — que les réformateurs considéraient comme essentiels (138). Mais il satisfait les orthodoxes en insistant sur l'importance des dogmes, en affirmant leurs liens directs avec la vie religieuse (139)

(137) La déclaration de foi du synode de 1872 sera rédigée dans ce but. Les libéraux contestaient ces deux points, affirmant que toute personne qui se dit chrétienne doit être considérée comme telle et acceptée dans l'Église, quelles que soient ses croyances.

(138) Pour la justification par la foi, l'omission s'explique sans doute par sa volonté de s'adresser aussi aux catholiques.

(139) Cf. le paragraphe sur Jésus-Christ et ses préceptes (p. 271-285). Guizot y établit un lien direct entre la doctrine et la vie religieuse ; il répond alors aux libéraux qui soutiennent que le christianisme tient tout entier dans la charité chrétienne : « On a beaucoup dit que la charité est le grand précepte de Jésus-Christ, la vertu chrétienne par excellence. Je ne sais si l'on a assez vu et dit d'où viennent la charité chrétienne, son caractère et sa grandeur » (p. 281). Dans les religions païennes, les forces de la nature, et les hommes, deviennent des dieux. Dans le christianisme, Dieu est éternellement distinct de la nature ; or il se fait homme en Jésus-Christ. Pourquoi ? Pour sauver les hommes et racheter le genre humain du péché d'Adam devenu celui de tous les enfants d'Adam. « [...] il y a ici pour les hommes bien plus qu'un honneur, bien plus qu'une glorification ; il y a la manifestation éclatante du prix qu'ils ont tous aux yeux de Dieu. Car [...] c'est pour l'humanité tout entière que Dieu s'est incarné en Jésus-Christ [...] Là est la source et aussi le privilège de la charité chrétienne. C'est le dogme qui fait la puissance du précepte. Jésus-Christ crucifié, c'est la charité de Dieu envers les hommes. Comment les hommes ne se devraient-ils pas entre eux ce que Dieu a fait pour eux, et à quels hommes la charité ne serait-elle pas due ? Otez la divinité et le sacrifice de Jésus-Christ ; le prix de l'âme humaine s'abaisse [...] La charité n'est plus que la bonté humaine, beau et utile sentiment, mais limité dans sa force d'impulsion comme dans son efficacité car il vient de l'homme seul, et il ne peut que soulager incomplètement les

et en refusant de voir dans le sentiment religieux l'essence de la religion (140). Il se montre également orthodoxe en proclamant sa foi en la divinité de Jésus-Christ, qui fait alors l'objet de vives polémiques, et le rapport direct entre la foi chrétienne et la foi à un ordre surnaturel (141). Il faut pourtant reconnaître que ses explications concernant les cinq dogmes fondamentaux le conduisent souvent à les interpréter dans un sens moins rigoureux que ne le faisaient les réformateurs du xvi^e siècle. Prenons un exemple : son interprétation du *péché originel*. Il écrit : « Le péché d'Adam « est un acte qui se commet partout et tous les jours, par les « mêmes causes, avec les mêmes caractères et les mêmes « conséquences que lui assigne le dogme chrétien (142). » Le péché originel est « le même, en nature, que le péché « actuel » (143) mais il pèse sur l'humanité parce qu'il fut le premier en date et que « le péché est contagieux dans le « temps comme dans l'espace, il se transmet comme il se « répand » (144). Nous sommes loin de Luther et de Calvin (145) ! De la même façon, sa conception de l'*inspiration* des Ecritures a de quoi surprendre non seulement un théopneuste, mais aussi un partisan de l'inspiration non pas des textes sacrés, mais des écrivains sacrés. Guizot, d'ailleurs, n'invoque pas le témoignage intérieur du Saint-Esprit cher aux réformateurs (146). Il soutient, certes, que dans la Bible tout ce qui traite des rapports entre Dieu et les hommes est divinement inspiré. Entre sa propre conception et celle d'un libéral comme Timothée Colani (147) — qui affirme que toute la révélation est dans la Bible, mais que toute la Bible n'est pas la révélation (148) — il y a une différence ;

« misères [...] » (p. 283-284). Et Guizot conclut : « Ainsi les préceptes essentiels de Jésus-Christ, les vertus qu'il commande comme la base et la source de toutes les autres, tiennent intimement à sa doctrine [...] c'est-à-dire aux dogmes fondamentaux de la religion chrétienne » (p. 284-285).

(140) Cf. p. 6.

(141) Cf. la troisième méditation, p. 91-115.

(142) P. 58.

(143) P. 59.

(144) P. 58.

(145) Cf. aussi son interprétation du dogme de la rédemption, p. 83-90.

(146) D'une façon générale, Guizot ne parle pas du Saint-Esprit dans son livre.

(147) Fondateur et directeur de la *Revue de Strasbourg*, T. Colani (1824-1888) fut l'un des chefs du courant libéral.

(148) Et Colani ne fixe pas de règle, dans son tri, entre les textes inspirés et ceux qui ne sont pas ; cf. sa thèse *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, Strasbourg, 1864, 8^o 172 p.

elle est toutefois moins grande qu'entre Guizot et le théopneuste rigoureux que fut Gaussen (149). Sa conception de l'inspiration est bien à l'image de son livre si l'on veut le comparer à la théologie dite orthodoxe des xvi^e et xvii^e siècles.

Si, par ailleurs, on s'intéresse à son mode de raisonnement lorsqu'il cherche à établir la coïncidence entre la religion chrétienne et les besoins de la nature humaine — et donc l'excellence du christianisme —, on constate une fois encore que Guizot n'est pas « orthodoxe ». Dans tout son livre, Guizot apparaît plutôt comme un fils du xviii^e siècle, de sa théologie, de son mode de raisonnement, et non pas comme un héritier de la pensée du xix^e siècle. A l'instar de J.-J. Rousseau il polémique avec D. Hume (150), mais non pas avec celui qui fut en grande partie à la base de la théologie protestante du xix^e siècle, F. Schleiermacher (151), qu'il ne cite pas une seule fois. Il ne semble guère intéressé par les débats théologiques du xix^e siècle (152). Mais, comme il écrit dans les années 1860, il est influencé par les négations des libéraux. De ce fait, il réintroduit dans ses doctrines une bonne partie des dogmes orthodoxes, tout en les affaiblissant. D'où la difficulté à le classer.

Guizot, au départ, semble accepter une certaine forme de *théologie naturelle* (153). Reprenons la construction générale de son livre. Afin de démontrer l'excellence du christianisme, il part d'une définition des « problèmes naturels », des problèmes inhérents à la *nature* humaine. « Depuis que le genre humain existe, partout où il a existé et où il existe, il y a des questions qui l'ont préoccupé et le préoccupent invinciblement », écrit-il en tête de son premier chapitre (154). Puis, comme nous l'avons vu, il explique que la religion chrétienne est la meilleure, puisqu'elle répond mieux que toute autre aux besoins de la *nature* humaine.

(149) Gaussen, professeur à l'Oratoire de Genève, auteur d'un livre intitulé *la Théopneustie ou inspiration plénière des Saintes-Ecritures*, 2^e éd., Paris-Londres, 1842, 8^o, 544 p.

(150) P. 109-114.

(151) « Le nom de Schleiermacher doit et devra, avant tout autre, être mentionné dès qu'il est question d'une histoire de la théologie moderne » (Karl BARTH, in *La théologie protestante au XIX^e siècle*, trad. franç. Genève, s. d., 4^o, 468 p. ; p. 233).

(152) Il devait, certes, les évoquer dans son second tome, mais, et cela est particulièrement significatif, il ne l'a jamais rédigé.

(153) Notons qu'il traduit plusieurs pages de l'ouvrage de CHALMERS, sur la *Théologie naturelle*, en les approuvant chaleureusement, p. 117-129.

(154) P. 1.

On peut donc en conclure que, pour lui, Dieu se révèle dans la nature humaine. Dans ses différents chapitres, Guizot reste fidèle à ce type de raisonnement. Pour défendre ses cinq dogmes essentiels, il part toujours de l'homme, d'une nature humaine qu'il idéalise. Puis, ayant distingué a priori les caractéristiques de cette nature, il affirme que le dogme en question répond d'une façon parfaite aux besoins qu'il vient de définir. Prenons un exemple : le paragraphe où il examine le dogme de la *Providence*. Guizot soutient tout d'abord que tout homme prie naturellement ; cette prière naturelle, cette prière qui fait partie de la nature humaine, exprime une foi en un Dieu créateur (155) ; il en conclut donc que « le genre humain porte en lui-même « un indestructible sentiment du lien permanent qui l'unit « à Dieu et Dieu à lui » (156). A propos du péché originel, nous trouvons un raisonnement de même type. Comparant l'homme en face de Dieu à un enfant en face de ses parents, il affirme que naturellement l'enfant sait qu'il doit obéir à ses parents, mais que non moins naturellement il leur désobéit. Le dogme du péché originel se présente dès lors comme la conceptualisation de cette tendance naturelle vers la désobéissance qui sait qu'elle est une faute, dans la mesure où l'enfant « sent instinctivement l'obligation morale « bien avant qu'il se rende compte de la nécessité matérielle » (157). « [...] loin d'être en contradiction [...] avec « les faits et les instincts qui constituent la nature morale de « l'homme, ce dogme, le péché originel les admet, les éclaire, « les explique. Le fait du péché originel n'a rien d'étrange « ni d'obscur ; il réside essentiellement dans la désobéissance à la volonté de Dieu qui est la loi morale de l'homme » (158).

Cette référence à une loi morale existant naturellement dans le cœur de l'homme évoque, sans conteste, la pensée d'Emmanuel Kant, et donc le XVIII^e siècle, si tant est que Kant, comme l'écrit K. Barth, « exprime l'esprit du « XVIII^e siècle avec une vigueur qui fait de lui [...] une figure

(155) « Il y a dans la prière, autre chose que l'élan des désirs « ou des douleurs de l'âme vers des satisfactions, des forces ou des « consolations que l'âme ne trouve point en elle-même ; il y a l'expression d'une foi, instinctive ou réfléchie, obscure ou claire, chancelante ou ferme, dans l'existence, la présence, la puissance et la « sympathie de l'Être à qui la prière s'adresse » p. 27-28.

(156) P. 28.

(157) P. 40-41.

(158) P. 57-58.

« incomparable » (159). En fait, Guizot participe à ce mouvement, caractéristique de la pensée du XVIII^e siècle : la recherche d'un christianisme *naturel*, ou, ce qui revient au même, *rationnel*, la nature étant conçue comme la somme de ce dont l'esprit humain, sa raison, sa volonté, ses sentiments, peuvent disposer. C'est un christianisme conforme au pouvoir de l'homme, qu'il cherche à construire et cette attitude revient à tenter d'*humaniser* le christianisme. Tout le chapitre de Guizot sur les cinq dogmes essentiels est une illustration de cette tendance, si caractéristique du XVIII^e siècle (160).

Mais, si Guizot a une forme de raisonnement qui rappelle le Siècle des Lumières, il est conduit, avons-nous dit plus haut, devant les négations des libéraux du XIX^e siècle, à réintroduire les notions orthodoxes en les affaiblissant. Un bon exemple peut être trouvé dans son attitude à l'égard de la Trinité et de la divinité de Jésus-Christ. Le XVIII^e siècle, dans sa tentative d'humanisation du christianisme, avait critiqué ce dogme de la Trinité : il est, en effet, très difficile d'établir un rapport entre ce dogme et le perfectionnement que, dans cette optique, le christianisme doit réaliser dans le cœur de l'homme, comme dans son comportement moral. Ce dogme concerne plutôt l'être de Dieu en soi et, pour cette raison, on le contesta. Guizot, fidèle, sur ce point, à la pensée du XVIII^e siècle, ne parle pas de la Trinité dans son livre. Mais nous savons que les libéraux du XIX^e siècle, allant plus loin, ont aussi nié la divinité de Jésus-Christ. Guizot, qui veut défendre le courant orthodoxe, insiste alors avec vigueur sur ce dernier dogme. Mais, détail révélateur, il se refuse à dire quoi que ce soit des débats théologiques qui traitent de Jésus-Christ en lui-même et de l'union de ses deux natures, affirmant que la théologie *a eu tort* d'entrer dans ces détails (161). De plus, pour défendre ce dogme de la divinité de Jésus-Christ, il en tire des applications morales. Il soutient, comme nous l'avons vu, que cette union des deux natures en Christ fonde la charité chrétienne. C'est pour cette raison qu'il défend ce dogme. Un tel mode de raisonnement évoque à nouveau le XVIII^e siècle.

Que retenir de ce livre ? Il est fondé sur une méthode et sur un type de raisonnement que l'on peut caractériser

(159) *La théologie protestante au XIX^e siècle*, op. cit., p. 135.

(160) Cf. in K. BARTH, *La théologie protestante...*, op. cit., le chapitre intitulé : Le problème de la théologie au XVIII^e siècle p. 23-106 et plus particulièrement les pages 24-26.

(161) Cf. p. 82.

comme une tentative de rationalisation et donc d'humanisation du christianisme ; et il rappelle en cela le XVIII^e siècle. Guizot y introduit aussi une défense d'un certain nombre de dogmes orthodoxes, souvent affaiblis cependant. Mais, par ses affirmations sur l'importance des dogmes et sur la possibilité théorique de tracer une ligne de démarcation entre chrétiens et non-chrétiens (et donc de rédiger une déclaration de foi), il participe aussi d'une façon évidente au courant évangélique du XIX^e siècle. Cette attitude, *non pas ambiguë mais éclectique*, le rapproche, d'ailleurs, du courant philosophique du début du XIX^e siècle (162). Mais il se révèle ainsi difficile à classer et cela nuit à la diffusion de l'ouvrage, qui n'est pas un succès de librairie (163).

Le second tome des *Méditations*, intitulé *Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne*, est moins intéressant. Guizot précise dans sa préface, qu'il modifie son plan initial et qu'il publie tout de suite le troisième volume prévu, pour parer au plus pressé. En effet, les « négations se déve-
« loppent » (164) et, comme « des esprits sérieux et sincères
« subissent avec trouble l'influence des doctrines hostiles au
« christianisme » (165), il veut tenter de leur rendre courage, en mettant en pleine lumière les forces du christianisme. Le livre se divise en deux parties. Dans la première, il dresse un tableau du *Réveil chrétien en France au XIX^e siècle*. Dans la seconde partie, il passe en revue les différents systèmes philosophiques qu'il regarde comme des adversaires directs, du christianisme : le spiritualisme, le rationalisme, le positivisme, le panthéisme, le matérialisme, le scepticisme, l'impiété, l'insouciance et la perplexité ; et il les critique. La première partie est donc une œuvre historique. On y retrouve les qualités que l'on a coutume de rencontrer dans ses écrits de cette nature. Guizot s'y montre également fidèle à ses options ecclésiastiques. Il retrace, dans un premier temps, les progrès du catholicisme en France dans la première moitié du XIX^e siècle. Les cent pages qu'il y consacre ont choqué bien des protestants. Il y écrit, en effet que J. de Maistre et Bonald « ont de bonne heure et vaillamment

(162) Ce n'est pas un hasard si Guizot fait une longue citation de V. Cousin, p. 134-137.

(163) Et cela à la différence, non seulement de la *Vie de Jésus* de Renan, mais aussi de la réplique de E. DE PRESSENSÉ au livre de Renan, *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, Paris, 1866, 8^e, XV-684 p., qui connut 6 éditions jusqu'en 1881.

(164) P. IX.

(165) *Ibid.*

arboré le drapeau chrétien » (166). Il semble se féliciter du retour des jésuites en France (167) ou des progrès d'institutions comme l'Œuvre de la propagation de la foi (168) ou les Frères de la doctrine chrétienne (169), que les protestants considèrent unanimement comme des adversaires, non seulement du protestantisme, mais aussi de la véritable foi chrétienne (170). De la même façon, Guizot considère la dernière Encyclique pontificale, du 8 décembre 1864, comme un accident ; il la regrette (171), la trouve inopportune, gênante même, mais il n'y voit pas — comme la grande majorité des protestants de ce temps — le produit naturel et nécessaire des principes catholiques. Il est clair, certes, que ses sympathies vont aux catholiques libéraux et il engage le catholicisme à se réconcilier avec la société moderne. Mais il reste fidèle à sa position très originale.

Dans leur ensemble, les huguenots considèrent alors que demander à l'Eglise catholique d'accepter la liberté revient à lui demander de renier ses principes (172). Pour brosser, dans un second temps, un tableau du Réveil dans l'Eglise

(166) P. 9 ; il fait, cependant, des réserves sur leur pensée.

(167) P. 18 et ss.

(168) P. 81-82.

(169) P. 84.

(170) Cf. par exemple, le compte rendu de J. STEEG dans *Le Disciple de Jésus-Christ*, 1866, p. 555-577. Steeg affirme que Guizot n'a pas bien compris le but des Jésuites : il se contente de leur reprocher de se montrer trop partisans de l'absolutisme et pas assez de la liberté. Guizot « ose écrire que les jésuites ont servi efficacement « dans les âmes le réveil chrétien » (p. 564). Steeg s'indigne : « Un « ordre qui use de mensonges, qui exploite la crédulité, qui flatte les « passions mauvaises, qui rampe dans l'ombre, qui se trouve partout « en lutte avec les grands et généreux instincts de l'humanité, qui « enseigne la servitude, qui éteint les consciences, qui brise les volon- « tés, qui des âmes vivantes fait des cadavres, cet ordre-là a rempli « une mission religieuse, a servi efficacement le réveil chrétien ! », (p. 565). Non ! et d'ailleurs, les jésuites ne sont pas une exception dans le catholicisme, ils en sont le fruit naturel : leur but est de soumettre les nations et les individus à l'Eglise catholique ; ils cherchent donc à obtenir l'obéissance passive. « Y a-t-il au monde un « but plus bas, plus honteux, plus anti-humain et plus anti-chrétien ? « Quels moyens peuvent être indignes de ce but ? » (p. 566). La réaction de Steeg est un peu violente, mais elle indique bien l'opinion de nombreux protestants.

(171) « A mon sens la faute a été grave. Comme œuvre de doctrine, l'Encyclique [...] enveloppait confusément dans la même « condamnation de salutaires vérités et de pernicieuses erreurs, les « principes de la liberté et les maximes de la licence » (p. 104).

(172) Guizot revient aussi sur l'idée, déjà exprimée dans le tome I, que les catholiques ont trop peur de la liberté et les protestants trop peur de l'autorité, et qu'il faut se tenir à égale distance de ces deux écueils (cf. p. 20).

protestante, Guizot fait plutôt une galerie de portraits des principaux artisans du Réveil. Peu original, ce paragraphe confirme, comme de bien entendu, que ses sympathies sont acquises aux orthodoxes (173). D'une façon générale, on distingue dans ce chapitre deux traits caractéristiques des écrits historiques de Guizot : un plaidoyer en faveur des gouvernements de la Monarchie de Juillet (174) ; mais aussi une grande sûreté dans l'analyse historique, exprimée dans un style clair et incisif (175).

Après cette description de l'état actuel de la religion chrétienne en France, de « ses forces et ses faiblesses, [de] « son réveil et ses périls » (176), Guizot passe en revue les principales doctrines qui combattent, selon lui, le christianisme. Cette seconde partie est assez décevante. Il ne cherche pas, précise-t-il en effet, à rédiger une œuvre philosophique, il n'a pas pour but de réfuter complètement ces systèmes, il veut porter sur eux le regard du simple bon sens. Ce livre

(173) Cf. son récit de l'affaire Gasc (p. 116) où il cherche à établir — contre l'affirmation des libéraux — qu'au début du XIX^e siècle, l'Eglise réformée de France fut reconnue par l'Etat alors qu'elle professait des doctrines positives, et qu'elle avait des corps chargés de les faire respecter.

Mais il se montre assez aimable pour la tendance que D. ROBERT (cf. *Les Eglises...* thèse, *op. cit.*, p. 376-379) a qualifiée de pré-libérale : cf. son portrait de Samuel Vincent, p. 118-122.

(174) « J'affirme que de 1830 à 1848, le prince que j'ai eu l'honneur de servir et les cabinets auxquels j'ai eu l'honneur d'appartenir, non seulement ont toujours eu à cœur le maintien, quelquefois « difficile, de la liberté religieuse, mais qu'ils se sont toujours félicités « des progrès de la foi chrétienne, même quand il en devait résulter « pour eux de graves embarras » (p. 49). On pourrait trouver bien d'autres exemples de cette attitude (cf. notamment p. 70-76).

(175) Cf. les paragraphes qu'il consacre à Lamennais. Il montre bien que Lamennais, dès son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, cherchant à quel signe on reconnaissait une autorité légitime, voyait ce signe dans l'assentiment général et traditionnel du genre humain. « En tenant ce langage dès son premier écrit, l'abbé « de La Mennais oubliait déjà qu'il était chrétien et catholique. Quand « on veut ici-bas une autorité infaillible, ce n'est à aucune source « humaine qu'il faut l'aller chercher ; la raison de tous [...] qu'est-ce « autre chose que la souveraineté du nombre dans l'ordre spirituel ? « Ce principe ainsi posé l'abbé de La Mennais l'a hardiment suivi partout : après avoir établi l'autorité infaillible au nom de la raison « de tous, il a proclamé la souveraineté absolue au nom du suffrage « de tous. Mais cet apôtre de la raison générale était en même temps « le plus orgueilleux adorateur de sa propre raison ; sous la pression « des événements extérieurs [...] il changera de camp sans changer de « principes ; il n'avait pu amener l'autorité suprême de l'Eglise à « admettre son principe, et dès lors l'esprit de révolte, qu'il avait « si sévèrement maudit, se déchaîna dans son âme et dans ses écrits » (p. 15-16).

(176) P. 200.

« n'est qu'un appel adressé aux esprits droits et libres, « pour les engager à mettre la science à l'épreuve de la « conscience humaine, et à se méfier des systèmes qui, au « nom d'une prétendue vérité scientifique, détruisent, entre « l'ordre intellectuel et l'ordre moral, [...] l'harmonie qu'y « établit la loi de Dieu » (177). Son but n'est donc ni théologique, ni philosophique, mais apologétique. Il en résulte que cet a priori le conduit à n'accorder qu'une place très limitée à la discussion de ces doctrines et à pratiquer une critique un peu systématique. Pour chaque système il commence par en faire un exposé succinct, rendant hommage aux intentions de ses principaux représentants (178). Cette description est ferme, claire, il cherche à aller à l'essentiel ; mais il ne s'y montre pas objectif, il ne décrit pas réellement les systèmes pour eux-mêmes. Sa présentation est conçue de manière à introduire la réfutation. Ensuite, en quelques pages, il explique comment, selon lui, ces doctrines ne parviennent pas à résoudre les problèmes que les hommes se posent : soit qu'elles se réfutent d'elles-mêmes par leurs contradictions internes, soit qu'elles ne s'adressent pas à l'homme tout entier, mais seulement à certaines facultés humaines qu'elles privilégient. Prenons un exemple : la troisième méditation consacrée au rationalisme (179). Guizot affirme, tout d'abord, que le point de départ du rationalisme repose sur une erreur car il sépare artificiellement la raison des autres facultés de l'homme (180). Et pourtant, dit-il, à la suite de Kant, bien des penseurs considèrent la raison comme « la substance « intellectuelle par excellence, le fond de l'homme comme « de la philosophie » (181). Puis il analyse rapidement le livre de Lecky, *Le rationalisme en Europe* (182). L'auteur attribue à cette philosophie tous les progrès accomplis par la civilisation occidentale. Mais il se demande en terminant

(177) P. XIII-XIV.

(178) Cf. par exemple, ce qu'il écrit de Jouffroy p. 202-204, ou d'A. Comte, p. 253-255 ; il rappelle cependant qu'A. Comte fut atteint de crises d'aliénation mentale.

(179) P. 227-248.

(180) « Il [l'homme] n'a pas le droit de dire, avec une sorte de « dédain scientifique : « Ma raison ne comprend pas les raisons de « mon cœur. » Il faut qu'il dise : « Je ne me comprends pas moi-même » et qu'il proclame non pas l'incohérence de son être, « mais « l'insuffisance ou l'incompétence de ce qu'il appelle sa raison » (p. 229).

(181) P. 231.

(182) *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, par W. E. H. LECKY, t. II.

si elle n'est pas responsable de la raréfaction de l'esprit de sacrifice. Et Guizot passe alors à l'étude d'un « philosophe rationaliste plus profond et plus profondément agité » dans sa pensée » (183), Ed. Schérer. Il s'appuie sur de longues citations de cet auteur (184) pour montrer qu'il considère bien le christianisme lui-même comme en péril. En effet, dit Schérer, le surnaturel est le fond des dogmes. Car une religion n'a pas d'autre origine possible qu'une révélation, c'est-à-dire l'intervention de Dieu dans la destinée humaine. Tant que l'autorité des clercs et celle des livres sacrés demeurent, le fidèle reçoit sa religion toute faite. Mais une fois cette autorité ébranlée, l'homme accepte seulement, parmi ses anciennes croyances, celles qui l'édifient ; le sentiment religieux devient donc la mesure de la vérité religieuse. On croit alors les difficultés résolues et l'on envisage l'avenir de l'humanité comme une sorte de rationalisme chrétien ou de christianisme rationnel, qui laisse toute liberté à la pensée. Mais il faut se demander si ce christianisme « conforme à la raison et à la conscience » (185) est bien encore une religion. N'a-t-il pas la « maigreur et la stérilité du déisme » (186). La vraie piété ne comporte-t-elle pas toujours une part de superstition ? Les éléments dont vous prétendez dégager la religion « ne sont-ils pas l'alliage sans lequel le métal précieux « devient impropre aux usages de la vie [...] quand « l'homme, en un mot, ayant déchiré tous les voiles et « pénétré tous les mystères, contempera face à face le « Dieu auquel il aspire, ne trouvera-t-il pas que ce Dieu « n'est autre chose que l'homme lui-même, la conscience « ou la raison de l'humanité personnifiée » (187) ? Ainsi, conclut Guizot, Lecky craint que le rationalisme n'ait abaissé la nature en lui retirant le principe de l'héroïsme, et Schérer se demande si la critique rationnelle ne frappe pas la religion à mort. Et il se contente de cette présentation, où, en fait, le rationalisme n'est pas analysé pour lui-même. Puis, il annonce qu'il ne va pas discuter ce système en détail (188), mais se contenter d'en indiquer

(183) P. 236.

(184) Notamment de son article intitulé *La crise du protestantisme* que l'on peut trouver dans le recueil *Mélanges d'Histoire religieuse*, Paris, 1864, in-18, VIII-443 p.

(185) E. Schérer, cité par Guizot, p. 241.

(186) Id. *ibid.*

(187) Id, cité p. 241-242.

(188) « J'ai beaucoup et ardemment discuté dans ma vie [...] « l'expérience m'en a appris les inconvénients et les périls [...] » (p. 243-244).

les deux erreurs fondamentales : « D'une part, il mutile « l'homme en l'étudiant, ne tient pas compte de plusieurs « des éléments constitutifs et des faits essentiels de la « nature humaine [...] D'autre part, il étend les prétentions « de la science humaine au-delà de son droit et des limites « de sa puissance » (189). Il développe ces idées en trois pages et, croyant avoir tout dit, il passe à un autre système.

Que faut-il retenir de ce second tome ? Hétérogène, il est écrit dans un but apologétique. L'insatisfaction que nous ressentons aujourd'hui à sa lecture provient sans doute de cet a priori utilitaire. La première partie, historique, est destinée à reconforter les chrétiens en leur montrant que le christianisme a fait des progrès depuis le début du siècle. Aussi n'y trouve-t-on pas une véritable histoire religieuse de la France, mais plutôt une « galerie de personnages célèbres ». La seconde partie ne se présente pas comme une analyse rigoureuse des différents systèmes antichrétiens. Il s'agit plutôt d'un recueil d'arguments, mis à la disposition des chrétiens pour qu'ils puissent répondre, dans les salons de Province, aux esprits forts qui affirment que seuls les ignorants et les êtres faibles peuvent encore croire aux fables bibliques. Cette partie est assez bien adaptée à son objet, mais il ne faut pas voir en elle une œuvre scientifique, et, au point de vue intellectuel, elle est un peu anachronique.

Cet aspect anachronique, nous le retrouvons dans le troisième tome, *Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits* (190). Précédé d'une très longue préface d'une centaine de pages, et prolongé par un appendice de 65 pages, l'ouvrage, assez court, 225 pages, se présente sous la forme de six méditations d'une longueur inégale (191). Guizot précise qu'il veut, dans ce travail, « mettre le christianisme en contact avec « les idées qui lui semblent le plus contraires » (192). Il est de bon ton d'affirmer que le christianisme est incompatible avec la liberté, avec la science, et que la morale est essentiellement distincte de la foi chrétienne. Il consacre donc ses trois premières méditations à exposer que le christianisme est indispensable à la liberté (193), qu'il est inti-

(189) P. 244.

(190) *Op. cit.*

(191) Seules les deux premières méditations présentent une étude assez approfondie de la question ; les quatre autres sont très rapides.

(192) P. III.

(193) Première méditation : le christianisme et la liberté, pp. 1-52.

mement lié à la morale (194) et que la science et la foi n'ont rien à redouter l'une de l'autre (195). Puis, se plaçant d'un point de vue intérieur au christianisme, il cherche à déterminer « quels sont le principe et la portée « de l'ignorance chrétienne et de la foi chrétienne en présence de la liberté, de la morale philosophique et de la « science humaine » (p. 196). Il termine en interrogeant « la « théorie transformée en pratique, et [...] [il] constate « que le christianisme seul supporte victorieusement cette « épreuve suprême. La *vie chrétienne* devient une puissante démonstration de la légitimité de la foi chrétienne » (197).

Curieusement composé, ce livre semble formé de fragments rapprochés sans véritable lien logique. La très longue préface se présente comme un corps étranger, né d'une réflexion sur l'état politique et moral de la société française. Guizot y brosse un tableau de l'état des esprits dans les années 1860 : celui-ci lui semble marqué par une grande confusion morale et intellectuelle (198). Passant en revue les problèmes de politique extérieure et intérieure, il se montre très conservateur, aussi bien vis-à-vis du principe des nationalités à l'extérieur, que de la question sociale à l'intérieur (199). Comme remède à ce trouble moral, il propose le libéralisme politique allié à la foi chrétienne. Son plaidoyer pour le libéralisme politique (200) semble tout droit sorti d'une conversation, sur un canapé, dans un salon de la Restauration. Guizot montre, une fois de plus, que ses choix politiques ont été faits au début du

(194) Seconde méditation : le christianisme et la morale, pp. 53-95.

(195) Troisième méditation : le christianisme et la science, pp. 97-135.

(196) P. V., cf. la quatrième méditation : l'ignorance chrétienne, pp. 137-163, et la cinquième méditation, la foi chrétienne, pp. 165-202.

(197) P.-V., cf. la sixième méditation, la vie chrétienne, pp. 203-225.

(198) « C'est dans un véritable labyrinthe de questions et d'idées, « d'essais et d'événements divers, confus, incohérents, contradictoires, « qu'est plongé de nos jours le monde civilisé. Je n'ai pas la prétention « de saisir le fil de ce labyrinthe ; je ne veux que jeter quelque jour « sur ce chaos » (p. X-XI).

(199) Voici comment il explique les succès des théories socialistes dans la classe ouvrière : « C'est dans le mauvais état moral et les « désordres de la vie chez les classes ouvrières que réside surtout la « cause de la faveur que rencontrent parmi elles les idées fausses qui « menacent l'ordre social » (p. XXXIII). Sur cette question aussi bien que sur le problème des nationalités, Guizot confirme d'une manière voilée son opposition à l'Empire. D'une façon générale, dans toute cette préface, il reproche à l'Empire son manque de libéralisme.

(200) P. XLIV-XLIX.

XIX^e siècle et qu'il y reste fidèle. Il y ajoute, il est vrai, la défense de la foi chrétienne (201). Elle est, selon lui, indispensable au véritable épanouissement de la liberté politique. Et cette affirmation lui permet de faire le lien entre la préface et ses méditations (202). L'appendice, est plus curieux encore. Il s'agit de la traduction de plusieurs chapitres d'un livre de John Robert Seeley, paru anonymement en Grande-Bretagne en 1866, *Ecce Homo, a survey of the life and work of Jesus-Christ* (203). Guizot explique que ce livre lui semble un peu inconséquent dans sa méthode ; mais il a eu un assez grand retentissement dans le Royaume-Uni ; il trouve donc intéressant d'en mettre des fragments significatifs à la disposition du public français. En fait, on a l'impression que Guizot n'est pas parvenu à écrire un ouvrage comparable à ses deux premiers volumes ; sa veine religieuse semble quelque peu tarie (204). Mais pourquoi publie-t-il à part ces six méditations, dont le titre semble indiquer qu'elles se rapportent à l'état actuel de la religion, objet de son second tome ? D'ailleurs les deux premières méditations auraient pu trouver place tout aussi bien dans ce second tome ; et les quatre autres se présentent comme des développements de certaines idées exposées dans le premier tome. Il n'est pas facile de comprendre pourquoi Guizot a publié un volume aussi peu cohérent. Malgré le classement en deux parties, autour d'une vision externe puis d'une vision interne du christianisme, suggéré dans la préface, il est clair que Guizot n'a pas composé cet ouvrage, mais qu'il l'a constitué en partant de divers fragments rapprochés artificiellement.

Il est donc difficile de donner une vue d'ensemble de ce troisième tome, le plus faible de la série. On y retrouve,

(201) On y trouve aussi, comme à l'accoutumée, une défense du régime de la Monarchie de Juillet, pp. LIV-LVI

(202) C'est par une profession de foi politico-religieuse qu'il termine cette préface : « Depuis 20 ans j'essaye mon tombeau. J'y suis descendu vivant et n'ai point tenté d'en sortir [...] S'il m'était donné d'être encore de quelque service pour les deux grandes causes qui, à mes yeux, n'en font qu'une, la cause de la foi chrétienne dans les âmes et celle de la liberté politique dans mon pays, j'attendrais avec reconnaissance, au sein de mon repos, cette aurore du jour éternel, que les insensés appellent la mort » dit Pétrarque [...] » (p. XCVII).

(203) Il connut un assez grand succès en Angleterre ; en 1885, il en était à sa 18^e édition (cf. le catalogue de la B. N.). Guizot affirme ignorer le nom de son auteur.

(204) Après ce troisième volume, il n'écrivit plus de livre religieux.

pourtant, certains traits communs aux autres volumes. Il ne s'agit pas d'un ouvrage théologique, mais d'un livre moral et apologétique. Guizot refuse plus que jamais d'entrer dans les discussions théologiques. Abordant le problème de la liberté humaine, dans sa première méditation, il écrit : « les philosophes, chrétiens ou non chrétiens, ont « faits de grands efforts, mal conçus à mon sens, pour « résoudre le problème de la liberté humaine mis en « regard de la prescience divine ; l'Évangile reconnaît et « proclame la liberté humaine sans s'inquiéter du problème de la philosophie, c'est sur le fait que l'homme « est un homme libre et responsable que repose la religion « chrétienne tout entière : la liberté humaine est le point « de départ de tout ce que le christianisme dit et ordonne « à l'humanité » (205). C'est ainsi que Guizot se débarrasse du problème du libre arbitre et de la prédestination. Plus loin, il écarte, en quelques lignes, toute discussion à propos de la grâce et des mérites, montrant d'ailleurs, peu de compréhension pour ces questions (206). On y retrouve aussi une défense de l'Église catholique, sur un ton si chaleureux qu'il choqua même les protestants les mieux disposés à son égard (207). Et l'on constate de nouveau que sa pensée théologique s'est formée au début du XIX^e siècle, à partir des formulations et des problématiques de la fin du XVIII^e siècle (208). Assez souvent, enfin, il se répète, allant jusqu'à citer des passages entiers de ses deux premiers volumes (209).

(205) P. 6.

(206) « J'écarte ici toutes les questions, selon moi mal posées et « mal résolues, que la théologie a élevées à propos de cette idée [le « mérite]. Selon la conscience et le bon sens du genre humain, il y a « mérite, pour l'homme, dans l'accomplissement de la loi morale, et « démérite dans sa violation. Le fait est reconnu et proclamé dans les « plus simples relations et les plus quotidiens incidents de la vie « humaine, comme dans l'organisation politique des sociétés [...] » (p. 72).

Il reproche aussi de nouveau (cf. le premier tome) aux théologiens leurs discussions sur l'union des deux natures dans le Christ ou sur la Trinité (pp. 156-160) ; il résout ces questions en affirmant que l'homme, être limité, ne peut connaître Dieu.

(207) Cf. par exemple, le compte rendu, rédigé par L. ROGNON, et publié par la *Revue Chrétienne* de 1868 pp. 449-460.

Guizot écrivit, notamment : « Pour l'Église catholique, la résistance est maintenant la situation naturelle et obligée, le catholicisme est bien plus menacé, bien plus attaqué par l'esprit de notre « temps, qu'il ne menace et n'attaque nos libertés » (pp. 35).

(208) Cf. la seconde méditation, où toute son argumentation consiste en une sorte de vulgarisation de la morale kantienne.

(209) Cf. par exemple, pp. 107-108 ou p. 155.

Qu'exprime-t-il donc dans cette sorte de complément à ses deux premiers tomes ? Dans sa première méditation, il cherche à démontrer que le christianisme n'est pas hostile à la liberté. Au contraire, soutient-il à l'aide de nombreuses citations du Nouveau Testament, le christianisme est le fondateur de la liberté car, « la valeur infinie de l'âme humaine, de toute âme humaine, telle est l'idée suprême de l'Évangile » (210). Le christianisme ne se contente pas de fonder la liberté en principe, il lui donne une sanction pratique en affirmant qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (211). Guizot répond aussi à ceux qui veulent bien reconnaître que le christianisme est, en principe, un défenseur de la liberté, mais qui craignent l'Église catholique, considérée comme opposée à la liberté, en théorie et en pratique. Ignorant superbement le Syllabus, Guizot consacre de nombreuses pages à montrer à nouveau (212) que l'Église catholique peut et doit se réconcilier avec la société moderne (213). Mais il se garde bien d'expliquer quand et comment cette réconciliation pourra avoir lieu. Et il conclut sur l'interdépendance du christianisme et de la société moderne, indispensables l'un à l'autre. La seconde méditation, *Le christianisme et la morale*, est plus intéressante : elle aurait eu sa place dans la seconde partie du deuxième tome, lorsque Guizot cherchait à réfuter divers systèmes antichrétiens. Il s'attaque ici à la morale qui se veut indépendante de toute croyance religieuse naturelle ou révélée. A l'aide d'une argumentation kantienne, il explique que postuler l'existence d'une loi morale qui s'impose à tous les hommes implique de reconnaître que cette loi ne peut pas avoir une origine humaine ; sinon elle ne pourrait pas s'imposer à tous par elle-même. Le postulat de cette morale implique donc l'existence d'une entité créatrice de cette loi, c'est-à-dire, l'existence de Dieu. Puis, pour montrer que le christianisme — et non pas le déisme — peut seul fonder la morale, il reprend son argumentation du premier tome suivant laquelle le christianisme est l'unique doctrine qui « connaît et satisfait la nature humaine tout entière » (214). Les quatre autres médita-

(210) P. 4.

(211) P. 9-10.

(212) Cf. *supra*, p. 37.

(213) « [...] Je crois que le catholicisme pourrait, sans s'abandonner à lui-même, sans renoncer à ce qu'il a de vital, se mettre en harmonie avec les conditions, vitales aussi, de l'état moral et social de notre temps » (p. 34).

(214) P. 89.

tions, beaucoup plus courtes, sont en fait des compléments, ou des résumés, de certaines parties du premier tome. La troisième, intitulée *Le Christianisme et la science*, est consacrée à une nouvelle exposition de sa théorie de l'Inspiration des Ecritures (215). La quatrième, *L'ignorance chrétienne*, est assez faible ; Guizot n'y dépasse guère le niveau du bon sens. Il y développe simplement l'idée que l'homme, être limité, ne peut pas tout savoir et doit accepter ce fait. Mais il y reprend souvent ce qu'il avait écrit dans son premier tome tant à propos du surnaturel (216) que de la divinité de Jésus-Christ (217). La cinquième méditation, *La foi chrétienne*, est un complément à un article publié en 1828 (218), dont Guizot cite, d'ailleurs, de larges extraits (219). Fidèle à sa méthode, il part d'un « portrait psychologique de la foi en général » (220) pour affirmer ensuite que seul le christianisme répond aux besoins de la nature humaine en matière de foi. La dernière méditation, *La vie chrétienne*, est une sorte d'apologie historique du christianisme. On ne peut, dit-il, juger une doctrine morale ou politique qu'à ses résultats pratiques. Or le christianisme, mis à l'épreuve depuis dix-neuf siècles, est à la base de tous les progrès de l'humanité depuis cette date (221). Notons, d'ailleurs, et ce fait montre bien l'absence réelle de composition de ce livre, que Guizot répète parfois ce qu'il a écrit dans sa première méditation (222). Il conclut en soutenant que les résultats auxquels le christianisme est parvenu, comme les nombreuses épreuves dont il a triomphé, témoignent de son origine divine.

(215) Il ajoute simplement, à la fin, qu'en vertu de cette thèse le christianisme et la science n'ont rien à craindre l'un de l'autre et n'ont pas de concessions à se faire.

(216) Pp. 143-147.

(217) Pp. 154-156.

(218) Article publié en 1828, dans la *Revue Française*, intitulé *La Foi*, à l'occasion de la parution de la brochure de l'abbé BAUTAIN, *La morale de l'Évangile comparée à la morale des philosophes*, Strasbourg, 1827, 8^e, 76 p. Guizot l'avait repris dans son recueil de *Méditations et études morales*, *op. cit.*

(219) Pp. 166-183.

(220) Pp. 183.

(221) « Deux mots, les *droits de l'homme* ont été le drapeau « et ont fait la puissance de la Révolution française [...] Trois autres « mots : *liberté, égalité, fraternité*, ont fait le commentaire de ces « deux-là [...] Tout ce qu'il y a de vrai et de bon dans ces deux « maximes est chrétien et a été proclamé par le christianisme » (p. 209).

(222) Cf. par exemple, pp. 213-216, où il affirme à nouveau qu'en proclamant la liberté de conscience, le christianisme a promu la liberté.

On le voit, ce livre peu original, mal composé, plus moral que religieux, n'ajoute rien à sa gloire.

François Guizot nous apparaît donc comme une personnalité ayant joué un rôle important dans l'Eglise réformée sous le Second Empire. A aucun moment il ne fut le chef de la tendance évangélique — l'aspect œcuménique de certaines de ses positions et ses choix politiques le lui eussent interdit s'il l'eût souhaité — ; mais les nombreuses relations qu'il avait conservées dans l'administration et dans la politique, ses anciennes fonctions et l'éclat de sa plume en firent un personnage dont on sollicita souvent l'intervention et dont on prit l'avis en de fréquentes occasions. Au point de vue doctrinal, ses *Méditations* nous révèlent un homme dont la pensée théologique, formée au début au XIX^e siècle — avant l'introduction en France de la théologie libérale d'origine germanique — n'évolua guère. Peu orthodoxe, au sens étroit du terme, il doit pourtant être classé parmi les membres de la tendance évangélique ; car il affirma l'importance des choix dogmatiques pour la vie religieuse et soutint qu'il était légitime de demander à tout chrétien d'adhérer à une déclaration de foi. Son attitude dans les affaires religieuses montre, d'autre part, qu'il s'est, durant toute sa vie, comporté d'abord en homme d'Etat.

ANNEXE

DÉCLARATION DE PRINCIPES RÉDIGÉE PAR FRANÇOIS GUIZOT
ET ADOPTÉE PAR LES CONFÉRENCES PASTORALES DE PARIS
EN AVRIL 1864.

« Nous soussignés, Pasteurs et anciens de l'Eglise Réformée de France, réunis selon l'usage en conférence à Paris, à l'occasion des séances publiques annuelles de nos diverses Sociétés religieuses ; profondément attristés et préoccupés de l'esprit de doute et de négation qui se manifeste depuis quelque temps, quant aux bases fondamentales de la religion chrétienne, nous regardons comme un devoir impérieux envers Dieu, envers notre Seigneur Jésus-Christ et notre Eglise d'exprimer hautement, à ce sujet, notre ferme et commune conviction.

« Les doctrines chrétiennes naguère particulièrement attaquées sont :

« 1° — La foi à l'action surnaturelle de Dieu dans le gouvernement du monde et dans l'établissement de la religion chrétienne ;

« 2° — La foi à l'inspiration divine et surnaturelle des Livres Saints, et à leur autorité souveraine en matière religieuse ;

« 3° — La foi à la divinité éternelle et à la naissance miraculeuse comme à la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu-homme, Sauveur et Rédempteur des hommes.

« En même temps que l'on conteste ou que l'on nie formellement ces doctrines fondamentales de la foi chrétienne, on soutient que l'Eglise Réformée n'a et ne doit point avoir de doctrines positives, et que tout pasteur est libre de professer et de propager, dans le sein même de l'Eglise, toutes ses opinions personnelles.

« Nous regardons ces négations comme entièrement destructives et de la religion chrétienne et de l'Eglise Réformée. Nous avons pleinement foi à l'action surnaturelle de Dieu, dans le gouvernement du monde ; à l'inspiration divine et surnaturelle des Livres Saints, ainsi qu'à leur autorité souveraine en matière religieuse ; à la divinité éternelle et à la naissance miraculeuse comme à la résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ, Dieu-homme, Sau-

veur et Rédempteur des hommes. Nous sommes convaincus que ces fondements de la religion chrétienne sont aussi les fondements de l'Eglise Réformée, qui les a positivement reconnus comme tels dans toute sa liturgie, et qui en fait, avec l'Eglise universelle, dans le symbole des apôtres, l'expression publique de sa foi.

« Nous tenons aussi fortement que personne, et pour ceux qui pensent tout autrement que nous, comme pour nous-mêmes, au principe tutélaire de la liberté religieuse. En vertu de ce principe, chacun est libre de professer hautement ses croyances et de s'unir à ceux qui les partagent ; mais nous ne saurions comprendre ce que serait une Eglise qui n'aurait point de foi commune, et dans laquelle les croyances les plus diverses, ou même les plus contraires, pourraient être indifféremment professées. Un tel état ne serait pas l'exercice de la liberté religieuse, mais la destruction de la société religieuse qui a besoin, plus encore que toute autre société, d'intime et sérieuse sympathie. L'Eglise Réformée de France est une société religieuse ancienne et organisée ; elle a des principes vitaux et des institutions historiques ; et même en l'absence et dans l'attente de ses synodes, elle a, dans ses Consistoires et ses Conseils presbytéraux, des pouvoirs légaux qui ont, aux termes des lois de l'Etat comme de sa propre discipline, le droit et le devoir de maintenir ses principes.

« L'Eglise Réformée ne reconnaît, pour règle de sa foi, que les Livres Saints, et elle n'a jamais admis ni pu admettre que ceux qui contesteraient l'inspiration divine et surnaturelle des Livres Saints, et leur autorité souveraine en matière religieuse, n'en seraient pas moins autorisés à parler et à enseigner en son nom.

« Nous avons la ferme confiance qu'en exprimant ainsi nos intimes et communes convictions, nous répondons aux sentiments de la grande majorité des membres de notre Eglise, en même temps que nous demeurons fidèles à la foi de nos pères et à la dignité comme à la stabilité de l'Eglise qu'ils ont fondée ».