

Guizot et le problème religieux

« En religion, écrit Cormenin, Guizot n'est ni juif, ni mahométan, ni protestant, ni catholique. Est-il religieux cependant ? Oui ; mais de quels dogmes et de quelles pratiques ^{1**} ? »

Guizot n'aurait certes pas daigné répondre à cette question polémique d'un adversaire politique qui, surtout sous son pseudonyme de Timon, ne le ménagea pas. D'autant que, jusqu'à la chute de la monarchie de Juillet qui clôt définitivement sa carrière politique, les critiques grandissantes — et parfois extrêmement violentes — dont il fut l'objet, ne firent à peu près jamais acception de sa qualité de protestant, pourtant connue de tous, ni plus généralement de sa morale personnelle ou de ses opinions religieuses.

La pensée de Guizot se caractérise, on l'a souvent relevé, par une étonnante permanence. Les aléas de sa vie publique, les épreuves personnelles, la retraite et la vieillesse ont pu influencer sur sa sensibilité et déplacer ses champs d'intérêt et d'activité ; mais ses idées, soixante ans durant, ne varient guère, ni dans leur conception, ni dans leur expression. C'est pourquoi, sans doute, il se cite lui-même si volontiers, à des décennies de distance, sans paraître jamais craindre qu'on puisse lui opposer son propre propos. C'est dire qu'il serait presque vain de faire la part, chez lui, d'un itinéraire personnel significatif et d'une évolution intime, auxquels la religion, pourtant, se prête particulièrement, comme l'atteste l'exemple de nombre de ses contemporains. L'éducation, les rencontres, les influences ne sont certes pas sans importance, mais elles concourent à nourrir une conviction très tôt et définitivement arrêtée et dont seule, selon le temps, l'intensité varie.

De ses origines familiales, Guizot tient un attachement très puissant à la Réforme, à la fois spirituellement et historiquement, puisqu'il est issu de la tradition cévenole, forgée dans la résistance puis dans la clandestinité au XVIII^e siècle. Naître à Nîmes, faire ses études à Genève, où vécut la famille Guizot de 1799 à 1805, c'est le

* Comité de la Société de l'histoire du protestantisme français.

** Voir notes p. 262.

double gage d'une identité huguenote que Guizot ne cessa jamais de revendiquer, d'ailleurs sans ostentation. La présence de la pieuse Mme Guizot auprès de son fils, qui avait passé la soixantaine lorsqu'elle mourut, atteste la perpétuation de cette tradition — l'austérité, trait le plus marquant de cette digne personne, frappait nombre de contemporains. À vingt ans, seul à Paris, le jeune provincial fréquente le temple et affiche la ferveur de ses convictions religieuses, du moins si l'on s'en rapporte à ce qu'il écrit à sa mère. En 1806, c'est l'inoubliable visite au grand homme, Chateaubriand, non point l'auteur de l'*Essai sur les révolutions*, mais celui du *Génie du christianisme* et bientôt des *Martyrs*. Du *Génie*, Guizot préfacera d'ailleurs une réédition soixante ans plus tard.

Ses années de préceptorat chez Stapfer — pasteur suisse, ancien diplomate, marié à une huguenote française de vieille souche, esprit très large, introducteur de Kant en France, et que fréquentaient la plupart des sommités intellectuelles du temps, tenues à l'écart du système impérial — tempérèrent le fidéisme de Guizot d'une certaine dose de rationalisme. Stapfer s'appliquait à mettre la philosophie au service de la religion. Dans le milieu très cosmopolite qu'il fréquente et anime, et par lequel le jeune Nîmois est promptement adopté, le modèle allemand est utilisé contre la survivance des influences desséchantes de la philosophie du XVIII^e siècle, qu'incarnent les derniers disciples des Encyclopédistes, les Idéologues groupés autour de Cabanis et de Destutt de Tracy. Guizot a connu par Stapfer Charles de Villers, auteur à succès d'un *Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther*, paru en 1804. De Suard, plus rationaliste, à Gérando, déjà spiritualiste et dont Guizot devint l'ami, tout un groupe intellectuellement bigarré participe à ce mouvement où l'on cause plus qu'on ne produit, et où la morale et le déisme font pièce à la raison sans Dieu.

Guizot, dont l'horizon intellectuel s'élargit ainsi considérablement, conserve encore intactes ses convictions. « Si j'acquiers de nouvelles connaissances, écrit-il en avril 1808, elles ne servent qu'à m'affermir dans ma foi à l'Évangile du Christ². » Dans ses articles au *Publiciste*, il s'en prend, sous l'œil indulgent et vaguement réprobateur de Suard, à Locke, Condillac et Helvétius. Or ces philosophes figuraient pourtant parmi les auteurs favoris de Pauline de Meulan, dix ans plus tôt. Cette fille du XVIII^e siècle en avait la religion, c'est-à-dire une sensibilité faisant sa part à la Providence, un moralisme universaliste laissant quelque place à une divinité vague et inconsistante. Guizot, avec lequel elle entretenait un exceptionnel commerce d'esprit et d'âme durant vingt ans, l'amena vers une foi plus réelle et mieux affermie. On sait qu'elle mourut en l'écoutant lui lire Bossuet, tout en se déclarant protestante. Pauline de Meulan, pour sa part, conduisit Guizot à considérer avec davantage d'intérêt et de sympathie la philosophie française du

xviii^e siècle, qui vivait encore dans les salons de Mmes de Rumford et d'Houdetot, et surtout de Suard, que Guizot connaissait déjà par Stapfer. Il prit là de vraies leçons de libéralisme et bénéficia des derniers reflets du temps des Lumières. Suard, tout en s'intéressant à l'Allemagne, était davantage tourné vers la culture anglaise, du moins celle du siècle précédent, qu'il avait fait connaître à Pauline de Meulan, collaboratrice du *Publiciste*, la revue qu'il dirigeait. L'idée d'une nouvelle traduction de Gibbon leur revient sans doute à tous les deux.

Au protestantisme européen de Stapfer vint s'ajouter chez Guizot l'influence d'un criticisme plus proprement français, mitigé par les mœurs intellectuelles d'Ancien Régime. Aussi, à partir de 1810, son zèle réformé paraît-il se relâcher. Nîmes, Genève sont bien loin. Il cesse, comme il le dit, d'être dévot. La religion tempérée de raison, la foi conjugée de liberté, voilà son fait. S'il n'est pas libre penseur, tout au contraire, il se sent du moins l'esprit libre. En avril 1812, il épouse Pauline de Meulan au temple de l'Oratoire du Louvre. Au même moment, il est nommé professeur d'histoire à la faculté des Lettres de Paris. Il n'a pas encore vingt-cinq ans. Sa pensée est déjà mûrement formée, même s'il n'est pas encore en possession de tous ses moyens stylistiques.

*

Guizot, esprit organiciste, a lui-même défini les grandes étapes de sa carrière : « Je suis entré dans la vie de la pensée par l'histoire et la philosophie de l'histoire. J'ai donné mes plus fortes années aux affaires publiques. Ce qui m'est resté appartient aux questions religieuses³. » De fait, jusqu'en 1850, Dieu — quels que soient le nom et les attributs qu'il revête — est peu présent dans l'œuvre de Guizot, qu'il s'agisse de son travail d'historien ou de son action politique. Ses *Mémoires*, publiés entre 1858 et 1867, et qui sont le récit et le commentaire de cette période de sa vie, de loin la plus active, ne font pas davantage place au divin. La trace de ses préoccupations religieuses, la fonction de Dieu dans son système intellectuel, sont à chercher çà et là dans certains textes de circonstance écrits, à partir de 1820, à l'époque de son opposition politique la plus vive, assez rarement dans sa correspondance, et principalement dans certains chapitres de ses leçons de 1820 à 1822, qui deviendront l'*Histoire des origines du gouvernement représentatif*, et dans son traité inachevé de philosophie politique, qui porte sur les mêmes thèmes et dont le manuscrit date de la même période. Ce n'est qu'à partir de 1852, et surtout de 1860, lorsqu'il a clos définitivement sa réflexion politique et son œuvre historique, que Guizot entreprend de rédiger des ouvrages, ou de recueillir et augmenter des textes plus anciens ayant pour objet la foi et la

morale chrétiennes. C'est alors aussi qu'il commence à jouer un rôle de premier plan au sein de l'Église réformée. Ce n'est pas qu'il ait jamais déserté les rangs de cette dernière. Depuis 1815, il est membre du consistoire de l'Église réformée de Paris, et le restera soixante ans durant. En 1817, il participe à la fondation de la Société pour l'encouragement de l'instruction primaire parmi les protestants, et en 1825 à celle de la Société protestante de prévoyance et de secours mutuel. En 1818, il est entré à la Société biblique protestante, à laquelle il témoignera toujours un attachement particulier. Enfin, en 1828, il devient président de la Société de la morale chrétienne, à laquelle il appartenait depuis 1821, succédant à son ami Victor de Broglie, et remplacé en 1830 par Benjamin Constant. Cette société, créée pour faire pièce à la Congrégation, est un vivier pour idées et personnalités libérales. En principe interconfessionnelle, elle est très largement dominée par l'élément protestant, puisque près de vingt pasteurs en font partie, contre seulement deux ecclésiastiques. De ses trois premiers présidents, deux sont des protestants avoués, le troisième, le duc de Broglie, l'étant par personne interposée, du fait de sa femme, fille de Mme de Staël, réformée active et convaincue.

L'apparition de nombreuses associations à vocation religieuse, tant du côté catholique que du côté protestant, est naturellement à mettre en rapport avec le fort mouvement de revitalisation qui anime les églises chrétiennes et, au-delà, de larges courants d'opinion, dans le premier tiers du XIX^e siècle. La publication du *Génie du christianisme*, puis des *Martyrs*, avait sonné l'heure du renouveau, lié à la manifestation d'une sensibilité nouvelle. Tandis que de nombreuses communautés religieuses, notamment féminines, se créent dans les campagnes, la foi chrétienne redevient, chez ceux qui font profession d'écrire et de penser, une valeur intellectuelle, morale et esthétique, voire politique. Ce mouvement de renouveau emprunte, bien entendu, des voies très diverses, voire contradictoires, depuis le gallicanisme de Montlosier jusqu'à l'ultramontanisme de Joseph de Maistre. La rechristianisation de la société est à l'ordre du jour, menée par un clergé en cours de rajeunissement et de renouvellement, à l'image de Jean-Marie Vianney, curé d'Ars, symbole exemplaire de toute une génération, et contemporain presque exact de Guizot. En 1817 paraît le premier tome de l'*Essai sur l'indifférence*, qui est aussitôt un prodigieux succès de librairie : l'auteur, Félicité de Lamennais, a à peu près l'âge de Guizot. Une jeunesse enthousiaste reconnaît en lui, dans l'ordre ecclésiastique, le digne successeur de Chateaubriand. Le maître, au reste, ne lui ménage pas sa sympathie. Guizot, dans ses *Mémoires*, aura des mots très durs pour Félicité, mais il stigmatise alors le déviationnisme des *Paroles d'un croyant*, qui s'en était pris par ailleurs avec une extrême vigueur au personnel gouvernemental de la monarchie de Juillet. En

revanche l'autre abbé de Lamennais, Jean-Marie, un peu éclipsé par l'éclat de son frère cadet, et fondateur en 1819 des Petits Frères de Ploërmel, entretint des liens assez étroits avec Guizot, notamment lorsque ce dernier fut ministre de l'Instruction publique.

Ce retour en force de la religion, dont la production littéraire de la Restauration porte profondément la marque, affecte aussi le protestantisme, comme le montre la création de ces nombreuses sociétés évangéliques auxquelles Guizot appartient aussitôt. Ce que l'on appelle le Réveil est pour l'essentiel d'origine étrangère, britannique et surtout helvétique. Guizot l'avait certainement rencontré à Genève, où l'une de ses manifestations était le développement d'une loge maçonnique de rite écossais, la loge L'Union des Cœurs, à laquelle appartenaient les pasteurs Ami Bost et César Malan, actifs propagateurs du Réveil. Guizot lui-même, dès son arrivée à Paris, s'affilia à une loge de même rite, qu'il devait quitter, semble-t-il, peu avant 1810⁴. L'une des personnalités qui a le plus influé sur le Réveil français est le Suisse Alexandre Vinet, qui enseigna à Bâle. En 1826, il reçut pour son *Mémoire en faveur de la liberté des cultes* un prix de la Société de la morale chrétienne, attribué grâce à Guizot. Ami proche de celui-ci, Vinet partage la même conception des rapports entre christianisme et liberté⁵. Dans la haute société, le Réveil jouit du soutien de la duchesse de Broglie et de son frère Auguste de Staël, du marquis de Jaucourt, de Victor de Pressensé et d'Adrien de Gasparin : proches de Guizot, ils sont tous des relais efficaces. Actualisation de la théologie réformée du xvi^e siècle, retour à l'Évangile, défense des droits de la conscience, tels sont, trop schématiquement résumés, les axes principaux du Réveil, qui s'affirme à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église réformée. Guizot baigne dans le courant, sans d'ailleurs en épouser tous les développements ni tous les enthousiasmes.

*

Guizot, en matière de religion et de foi, n'a jamais construit un système analogue, par sa rigueur, à sa conception du développement des sociétés ou des principes de gouvernement. Dépouvu de culture théologique, il développe dans ses ouvrages consacrés à la religion des vues qui ont laissé perplexes nombre de ses amis, et suscité de vives réactions de la part de ses adversaires, au-dedans comme au-dehors du protestantisme⁶. On lui a reproché de vouloir réaliser une synthèse douteuse entre catholicisme et protestantisme dans « un minimum de christianisme⁷ », de faire la part trop belle au rationalisme, de se forger une religion personnelle « tout à fait en l'air⁸ ». Ce flou de conceptions exposées naturellement avec une grande apparence de rigueur et de fermeté tient à une raison de fond que Guizot a souvent exposée.

Le divin, qu'il appelle plus volontiers le surnaturel — et le caractère extensif et vague du terme, qui lui vient du XVIII^e siècle, est en soi significatif —, n'est pas objet de connaissance. Horizon de l'esprit humain, il ne peut qu'être pressenti, objet de foi et non d'intellection. Le caractère inaccessible des réalités surnaturelles a quelque temps troublé Guizot, notamment à l'époque la plus féconde de son activité intellectuelle, où il élabore ses grandes synthèses historiques, tant sur l'origine du gouvernement représentatif que sur l'histoire de la civilisation. La lettre qu'il adresse à Charles de Rémusat, alors son intime, à l'occasion de la mort de la femme de ce dernier, en novembre 1826, vaut d'être citée un peu longuement :

« Je voudrais bien, mon pauvre ami, pouvoir vous aider à combler l'abîme; j'y ai travaillé pour mon propre compte; j'y travaille sans cesse; cet été encore, pendant six semaines, j'ai laissé là toutes mes affaires pour m'en occuper; j'ai employé ce temps-là à rechercher exactement ce que veut dire le mot foi, quel est cet état de l'âme, son origine, son véritable sens. Je ne suis pas mécontent du résultat; des questions vagues sont devenues précises pour moi, des difficultés ont été levées. Mais plus j'avance, plus je me confirme dans cette double idée qu'il y a là un monde réel, auquel nous tenons par des rapports assurés, et que ce monde est interdit à la connaissance humaine, que nous n'en pouvons jouir ici-bas, de cette possession claire et satisfaisante qui s'attache à la science [...]. Je ne doute point, j'ignore; les choses sont, mais hors de ma portée, et mon esprit, au moment même où il succombe dans ses efforts pour les atteindre, se repose avec joie dans la conviction que ce travail, même infructueux, n'est pas sans objet, et que mon impuissance, qui est un mal pour moi, ne prouve rien de plus qu'elle-même⁹. »

Cette recherche, à laquelle Guizot a donc consacré six semaines à l'âge de quarante ans, devait aboutir à un court essai, publié en janvier 1828 dans *La Pensée*, et repris sous le titre « Quel est le vrai sens du mot foi? » dans les *Méditations et Études morales* parues en 1852.

*

Que le surnaturel ne puisse être l'objet d'une connaissance assurée induit, dans le champ de l'histoire, une première conséquence : déchiffrer le passé ne consiste nullement à tenter de dévoiler un dessein de Dieu à l'œuvre dans les sociétés humaines. Ni dans ses études historiques — qu'il s'agisse de ses deux histoires de la civilisation ou de l'histoire de la Révolution d'Angleterre —, ni

dans ses *Mémoires*, où pourtant la subjectivité de l'auteur est nécessairement à l'œuvre, Guizot ne recourt à Dieu ou à la Providence comme mode d'explication ou d'interprétation. Le déterminisme qu'il développe est, dans le domaine des causes en histoire, tout à fait rationaliste. Cette démarche lui fut vivement reprochée par les tenants de la pensée ultra. Ainsi Auguste Nicolas, en réponse à la préface des *Méditations et Études morales* qui répondait elle-même à Louis Veuillot, relève que dans l'*Histoire de la civilisation européenne*, « toutes les causes secondes de la civilisation européenne sont admirablement exposées, mais que la cause première y fait absolument défaut ». Le divin étant totalement absent du système de Guizot, celui-ci, à lire son œuvre, « n'est donc pas chrétien¹⁰ ». Il fait ainsi, dans le domaine de la pensée, le lit des athées et des socialistes. Cette attaque, qui vient en tête d'un ouvrage de polémique antiprotestante, pour outrée qu'elle soit, n'est pas dénuée de fondement. À Dieu et au surnaturel, Guizot fait leur part : l'histoire de l'homme en société n'est pas celle de son salut ; ce dernier est une affaire individuelle entre Dieu et sa créature. Le caractère divin du christianisme — que Guizot déclare avoir définitivement reconnu grâce à Gibbon, ou plutôt contre lui — se manifeste précisément par le fait que le Dieu chrétien n'impose rien. En histoire, donc, le système des causes, le mouvement général des sociétés ne doivent rien, à vue humaine, à un projet divin repérable et assignable. Pas plus en histoire qu'en politique, Guizot ne recourt à l'argument d'autorité. Pas trace, chez lui, de théocentrisme. L'histoire de la civilisation n'est pas, pour l'historien au travail, celle de la Révélation à l'œuvre. La création puis l'incarnation ont eu lieu une fois pour toutes. Chez Guizot historien, le surnaturel est en puissance, il n'est pas en acte. La distinction entre la sphère divine et la sphère terrestre, qui ne sont pas du même ordre, est d'institution divine. À Dieu l'origine et l'éternité, à l'homme l'évolution et l'adaptation : « Dans notre destinée personnelle comme dans celle du monde, écrit-il par exemple, je ne sais ni le motif ni le but des voies de Dieu¹¹. » Cette distinction fondamentale en entraîne d'autres.

D'abord, la séparation entre le civil et le religieux. Cette séparation, d'essence divine et contenue dans le message même du Christ, trouve naturellement son aboutissement dans la Révolution française. C'est d'ailleurs sur ce point que Guizot se déclare le plus volontiers fils de la Révolution, car c'est elle qui fonde définitivement la liberté de conscience ; d'autant que cette dernière, pour un protestant, revêt une signification particulière. Mais l'histoire de l'Europe, pour ne pas parler des autres, fait apparaître, dès son origine, la nécessité de cette distinction, même si l'état des institutions, à commencer par l'Église, et celui des mœurs l'ont rendue longtemps impossible. La tyrannie, observe Guizot, découle de la

prise de possession de la société civile par la religion. La monarchie de droit divin naît de cette confusion entre les deux sphères, de l'absorption de l'une par l'autre. Faire passer le divin sur la terre, le loger de force dans une forme de société et de gouvernement particulière, c'est donner cours à l'absolutisme, au sens propre, et méconnaître l'essence même du divin, qui jamais ne s'inscrit dans une configuration déterminée et exclusive. Le caractère propre du christianisme, pour reprendre l'expression de Benjamin Constant que Guizot rejoint là exactement, est d'être « une doctrine contemporaine de tous les siècles¹² » qui admet toutes les formes d'organisation politique et sociale. Car la religion ne fournit ni formes ni modèle, elle offre des principes.

La raison, le bien, la justice, l'homme en a reçu l'idée. Il ne dépend pas de lui d'en apprécier le bien-fondé. Cette loi morale qu'il trouve au fond de son cœur — et Guizot, sur ce point, reprend Kant parfois presque mot pour mot, et sans d'ailleurs s'en défendre —, l'homme est libre de s'y conformer ou non. Mais il n'est pas en son pouvoir d'en peser les termes, de la changer, de la modeler selon sa volonté propre. Lors même qu'il rejette dans ses actes la vérité et la raison divines, l'homme sait qu'elles sont ce vers quoi il doit tendre.

Ce qui vaut pour l'individu vaut également pour la société, puisqu'elle est une collection d'individus. Cette raison, cette vérité, cette justice divines — les termes s'équivalent — Guizot ne les définit jamais en toute rigueur, au moins dans ses premières œuvres, là où il a le plus recours à ces concepts. Il semble bien que, à la différence de Kant, il dérive la loi morale — telle que l'homme la recèle universellement, indépendamment de toute conviction — du message évangélique. Dieu n'est pas d'abord un principe moral et raisonnable, il est source d'espérance et de foi. Le kantisme un peu court de Guizot a pour fonction de poser une certitude : la volonté humaine n'est à l'origine d'aucune légitimité. Il appartient à l'homme et à la société de s'approcher au mieux de cette raison qui seule est de droit souveraine, sans jamais l'atteindre : ni connaissable ni atteignable, mais bien réel cependant, le divin existe pour l'homme à l'état de perspective, orientant son intelligence et son action, et l'assurant que son être n'est pas borné à la sphère matérielle. Se conformer le plus possible à la raison, telle est pour Guizot, on le sait, la justification de l'excellence du gouvernement représentatif, et de la nécessité de séparer les pouvoirs.

Distinction, séparation, puisque à Dieu seul appartient l'unité, tel paraît être chez Guizot le concept le plus opératoire, car la distinction entre le divin et l'humain, le civil et le religieux, est à la fois le fondement et la garantie de l'essentiel, qui est la liberté.

La défense et l'exaltation de la liberté parcourent et animent l'œuvre de Guizot dans son entier. La liberté est au centre de son dispositif intellectuel parce qu'il la rencontre au cœur du divin, et

plus précisément du christianisme. Pour Guizot, tout, dans la religion, est liberté. D'abord — il y insiste avec force — parce que la religion a pour domaine l'âme humaine, et non pas les comportements individuels ou collectifs. Dieu a voulu que la foi en lui soit libre, et sur ce point le calviniste rencontre aisément le kantien : « La liberté considérée dans l'homme en lui-même est la puissance de conformer sa volonté à la raison ¹³. » Libre de croire ou de ne pas croire, l'homme est aussi libre d'obéir ou non aux préceptes divins. Dès lors cependant qu'il a résolu de croire et d'obéir, l'homme est fondé à résister à ce qui voudrait aller contre ses convictions, voire à s'insurger. Le droit de résistance à l'oppression, affirme Guizot, est la sanction pratique du principe de liberté. Aucune autorité ne peut légitimement s'imposer si elle est en contradiction avec les lois supérieures émanant de la sphère divine, et dont chaque homme possède la claire notion. Cette affirmation des droits de la conscience, assimilés au libre examen, a valu à Guizot d'être accusé de participer à l'entreprise de démolition de la civilisation chrétienne, qu'il prétend pourtant défendre, menée par les rationalistes et les socialistes.

C'est que, pour Guizot, la liberté est à la source de la civilisation moderne. La Réforme, au xvi^e siècle, a initié un mouvement irrépressible de développement de la liberté au sein des sociétés. Secouant le principe d'autorité, Luther et Calvin ont recherché les voies permettant à la foi de s'exercer dans la liberté, en rendant à Dieu autant qu'à l'homme l'indépendance mutuelle dont ils avaient été dépouillés. La Révolution anglaise, et c'est son mérite comme son succès, a développé la liberté également dans l'ordre politique et dans l'ordre spirituel. Enfin, 1789 a consacré la liberté, et d'abord la liberté religieuse, comme un droit fondamental de l'individu. Ce faisant, elle a renoué avec la vérité divine en dépit de la société chrétienne elle-même. Car, Guizot le reconnaît avec regret, c'est à la société laïque que la religion doit d'avoir été rendue à la liberté, et c'est contre l'Église, dont ç'aurait pourtant dû être la mission, que la liberté de conscience a été proclamée et garantie, tant il est vrai que « le régime de la liberté est encore plus passionné et plus laborieux dans l'ordre religieux que dans l'ordre politique; les croyants ont encore plus de peine à supporter les incrédules que les gouvernements l'opposition ¹⁴ ». En posant que tout homme a droit « à la justice, à la sympathie et à la liberté », triade chère à Guizot ¹⁵, l'autorité civile a donné corps au message même du Christ.

Dans ces conditions, non seulement, comme le proclame Chateaubriand, « le christianisme ne s'oppose à aucune lumière, à aucune liberté ¹⁶ », mais les lumières et la liberté sont des conditions d'épanouissement de la religion. Le christianisme, par institution et par nécessité sociale, est libéral. La société moderne et le gouvernement civil, depuis la Déclaration des droits de l'homme confirmée

par la Charte et renforcée par 1830, protègent la religion contre elle-même. Au plein exercice de la liberté de conscience, les chrétiens ont tout à gagner. L'essor et le renouvellement du protestantisme depuis qu'il a été légalement reconnu en porte témoignage. Aussi, à partir de 1850, Guizot exhorte-t-il les catholiques à embrasser sans peur la cause de la liberté, parce que l'intérêt de la religion et de la société chrétienne le leur commande autant que l'enseignement du Christ : « La liberté de conscience est elle-même l'idée religieuse de notre temps¹⁷. » Dans l'autre sens, il appelle « les amis de la liberté de conscience à retourner sans crainte au Dieu des chrétiens¹⁸ ». Guizot et le catholicisme libéral se reconnaissent, sitôt passée la deuxième République, de profondes affinités et un dessein commun, comme en fait foi l'étroite amitié de Guizot et de Montalembert, reyenus de leurs joutes oratoires des années trente sur la question de l'École¹⁹.

Religion et liberté sont consubstantielles : la mise en cause de l'une est menace pour l'autre. Plus la liberté est grande, plus les sentiments religieux doivent être vifs et répandus. La liberté n'est si développée en Hollande, en Angleterre, en Amérique que parce que l'esprit chrétien y est particulièrement puissant. La foi religieuse, libre par définition et par vertu divine, est dans le même mouvement « sympathique à la liberté et puissante contre le dérèglement²⁰ ». Dans un gouvernement libre, les idées chrétiennes sont d'autant plus nécessaires que ceux qui ont part à ce gouvernement sont plus nombreux. C'est pourquoi la démocratie a, plus que tout autre régime, besoin de l'appui de la religion, afin que les volontés humaines ne se substituent pas à la loi divine, seule source de légitimité et donc de liberté politique. Sans aller plus avant sur ce point capital, observons simplement que Guizot n'est en rien opposé, par principe, au système démocratique ni même au suffrage universel. Il refuse simplement que l'expression de la majorité numérique soit le fondement d'une souveraineté exclusive, autrement dit usurpe les droits et la fonction de la raison. Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, la religion a donc bien davantage partie liée avec la liberté et la démocratie qu'avec le système de droit divin.

Aussi, parce que leurs domaines sont nettement distincts, les Églises et les gouvernements, libres les uns envers les autres, ont-ils tout intérêt à coopérer. Il s'agit bien des Églises, car Guizot, à la différence de Benjamin Constant par exemple, n'exalte pas la religion libérée de tout clergé et affranchie de toute autorité en son sein. Certes Guizot, en tant que protestant, ne masque pas sa préférence pour l'organisation synodale issue de la Réforme, et il relève plus d'une fois les inconvénients inhérents à une hiérarchie trop rigide ; mais, au sein de l'Église réformée, il appartient au courant dit orthodoxe ou évangélique qui, à l'opposé des « libé-

raux », estime nécessaire d'affirmer une confession de foi collective, avec la discipline qui s'y attache, fondée sur des dogmes dont l'autorité soit reconnue par tous les membres de l'Église. C'est dans ce sens qu'il jouera un rôle très important dans la préparation et le déroulement du synode de 1872, où il récuse la conception « libérale » selon laquelle la conscience individuelle serait l'unique instance en matière de foi. Si donc la religion et le gouvernement, chacun dans sa sphère et s'abstenant d'intervenir dans celle de l'autre, concourent au règne de la loi morale, il est naturel que le pouvoir politique et l'Église se soutiennent mutuellement dans leurs démarches respectives et convergentes. La liberté de chacune des deux institutions, auxquelles la raison divine s'impose également, préservera cette entente de tout risque d'absorption de l'une par l'autre, et de toute déviation vers une alliance contre nature du trône et de l'autel.

Or — et Guizot historien rencontre là Guizot homme d'État — religion signifie en France, pour l'essentiel, catholicisme. C'est donc avec l'Église catholique qu'il s'agit de travailler de concert en lui donnant toute sa place, non pas dans le gouvernement, mais dans la société. L'utilité morale, donc sociale, du catholicisme, en dehors de toute considération théologique, ne fait pour Guizot aucun doute, car la religion est à la fois un agent de progrès et un principe de conservation. Certes, il se défend de toute conception utilitariste de la religion, mais il en apprécie les effets induits : la religion seule parle le même langage à tous les individus et à toutes les classes de la société, et contribue ainsi à éviter sa dissolution. De là la place éminente que Guizot accorde à la religion, et donc à l'Église, dans son système d'enseignement. La civilisation française étant issue d'une matrice ecclésiastique, Guizot, dans son souhait que la France moderne résiste aux agressions du rationalisme, de l'athéisme et du socialisme, et se rechristianise, admet explicitement, par le fait même, que le catholicisme doit s'y développer, le protestantisme ne tenant dans ce renouveau que sa juste place historique, nécessairement très minoritaire. De même, dans le domaine politique, Guizot n'éprouve aucun embarras à soutenir les intérêts catholiques lorsqu'ils lui paraissent se confondre avec ceux de la nation. Ces idées et cette pratique lui valurent bien des mécomptes auprès de ses coreligionnaires, qui se scandalisent par exemple qu'en 1842 il ait soutenu les missions catholiques françaises à Tahiti contre les missions protestantes anglaises, ou qu'il ne se soit pas opposé aux jésuites, cinq ans plus tard, à l'occasion de la guerre du Sonderbund. Surtout, sa défense du pouvoir temporel du pape en 1861, gage à ses yeux de la liberté de l'Église catholique, provoqua une très vive indignation, notamment chez les réformés libéraux, dont certains affublèrent eux-mêmes Guizot du sobriquet de pape du protestantisme.

Foi au cœur des hommes, raison divine comme principe de leur gouvernement, liberté à l'œuvre dans les sociétés, Guizot a tenté de subsumer ces trois principes sous la notion unique du Dieu chrétien. « Toute contradiction, écrit-il en 1836, disparaît dans le système qui admet en même temps Dieu et l'homme, la Providence et l'action humaine, la grâce et la liberté²¹. » Il n'est pas sûr que son système, à vrai dire peu constitué et qui laissa perplexes nombre de ses contemporains, ait pleinement résolu ces contradictions-là, ni quelques autres. Peut-être comprendra-t-on mieux la démarche intellectuelle de Guizot si l'on considère que Dieu et la religion s'y trouvent à l'état de perspective, et non pas de réalité immanente et clairement perceptible. De là le spiritualisme laïc dont on l'a crédité à bon droit, encore que l'expression lui eût fait horreur, lui qui a si nettement rejeté la religion naturelle et le positivisme. Homme de foi à sa manière, à coup sûr profondément croyant, Guizot, persuadé de la faiblesse et de la faillibilité humaines, mais « attaché fermement à la raison et à la liberté que j'ai reçues de Dieu et qui sont mon honneur et mon droit sur cette terre²² » est en fait animé d'un inébranlable optimisme que lui inspirèrent toute sa vie ses puissantes convictions.

NOTES

1. Cité par Leconte de Lisle, *Les Contemporains : Guizot*, s.l.n.d., p. 16.
2. Mme de Witt-Guizot, *M. Guizot dans sa famille et avec ses amis*, Paris, 1881, p. 19.
3. P. Janet, « Philosophie et religion », *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1869, p. 334-367.
4. Cf. H. Dubief, « Le jeune Guizot et la franc-maçonnerie », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. IX, 1962, p. 139-145.
5. Cf. A. Encrevé, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle*, Genève, 1989, p. 113.
6. A. Encrevé, « Le rôle de Guizot dans les questions protestantes sous le second Empire », *Actes du Colloque François Guizot (Paris, 22-25 octobre 1974)*, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, 1976, p. 355-397.
7. P. Janet, « Philosophie et religion », art. cité.
8. E. Coquerel, dans *Le Lien* du 12 juin 1869. Coquerel était un pasteur ultralibéral. Citons encore Albert de Broglie dans *Le Lien* du 13 mars 1869 : « M. Guizot n'est pas catholique [...] mais ses lecteurs seraient souvent tentés de croire qu'il n'est pas protestant davantage » — ou Émile Faguet, « Guizot », *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1890 : « Il voudrait une philosophie très chrétienne et un christianisme dont le philosophe pût aisément s'accommoder. »
9. Mme de Witt-Guizot, *Lettres de M. Guizot à sa famille et à ses amis*, Paris, 1884, p. 64-65.
10. A. Nicolas, *Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme, précédé de l'examen d'un écrit de M. Guizot*, Paris, 1852.
11. Lettre à Mme Lenormant du 3 novembre 1853, citée dans « Lettres de M. Guizot à Monsieur et Madame Charles Lenormant », publiées par Charles de Loménie, *Le Correspondant*, 25 février 1896, p. 637-638.
12. *Mélanges de littérature et de politique*, Paris, 1829, repris dans *De la liberté chez les modernes*, éd. M. Gauchet, Paris, 1980, p. 531.
13. *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, 2 vol., Paris, 1851, (réédition du *Cours d'histoire moderne* de 1820-1822).
14. *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, Paris, 1864, préface.
15. Par exemple dans *L'Église et la Société chrétienne en 1861*, Paris, 1861, p. 245.

16. *Études ou Discours historiques*, Paris, 1831, t. I.
17. *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris, 1821.
18. *Méditations et Études morales*, Paris, 1852, préface.
19. Cf. R. Ladous, « Guizot et Montalembert sous le second Empire d'après leur correspondance inédite », in *Actes du Colloque François Guizot, op. cit.*, p. 341-354. Noter que Guizot reçut successivement Montalembert et Lacordaire à l'Académie française.
20. « Le christianisme et le spiritualisme », *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1869.
21. Lettre à Mme de Gasparin du 19 juin 1836, citée par A. Gayot, *Guizot et Madame Laure de Gasparin*, Paris, 1934, p. 63.
22. Testament de Guizot, réédité le 28 décembre 1873, publié en annexe aux *Actes du Colloque François Guizot, op. cit.*, p. 487.