

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 1 (1868)

Artikel: L'âge héroïque du Calvinisme français

Autor: Claparède, T. / Polenz, G. de

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379064>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'AGE HÉROIQUE
DU
CALVINISME FRANÇAIS

PAR
G. DE POLENZ ¹.

L'ouvrage que nous allons analyser forme la première partie de l'*Histoire du Calvinisme français*, de M. de Polenz. Cette histoire qui, encore inachevée, s'arrête aujourd'hui à la mort de Henri IV ², mais qui, ainsi que l'annonce son titre, doit être poursuivie jusqu'au temps de la Révolution française, se recommande à notre attention, soit par son étendue, soit surtout par les savantes et consciencieuses recherches qu'elle a coûté à son auteur. Le but de M. de Polenz a été bien moins d'exposer les destinées extérieures de la réforme en France, déjà suffisamment connues, ou de raconter l'histoire intérieure de la religion et de l'Église réformée dans ce pays, que de soumettre à une sérieuse étude cette réforme elle-même, de s'appliquer à en saisir l'esprit, de la suivre, dès son apparition sur le sol français, dans les phases successives de son développement, et de pouvoir ainsi se rendre compte de l'influence du calvinisme sur la religion, sur l'Église, sur la politique, sur les mœurs, sur le caractère national, en un mot, sur les divers rapports moraux et sociaux de la France. Cet énoncé suffit, à lui seul, pour faire comprendre l'importance d'une semblable étude, et le légitime intérêt qui doit s'y attacher.

¹ GESCHICHTE DES FRANZÖSISCHEN CALVINISMUS IN SEINER BLÜTHE, bis zum Aufstande von Amboise im J. 1560, von G. von Polenz. Un fort volume in-8° de XIV et 736 pages.

² Geschichte des französischen Calvinismus, bis zur Nationalversammlung im J. 1789, zum Theil aus handschriftlichen Quellen, von G. von Polenz. T. I-IV, Gotha, 1857-64.

Le volume dont nous allons faire connaître le contenu, et qui, pris à part, forme un tout complet, se divise en quatre parties ou sections différentes. Une introduction étendue esquisse dans ses principaux traits l'histoire de l'Église chrétienne en France avant la grande rénovation religieuse du seizième siècle. Elle est suivie d'un coup d'œil historique sur la première période de la Réformation française, c'est-à-dire sur les temps qui précédèrent la naissance du calvinisme. Un troisième livre expose le développement de ce dernier, et un quatrième enfin, après avoir étudié de près Calvin et son système dogmatique, conduit l'histoire des Églises réformées de France jusqu'au temps de la conjuration d'Amboise en 1560.

I.

INTRODUCTION.

L'ordre donné par le Sauveur à ses apôtres : « Instruisez toutes les nations, » ne put être compris et appliqué par eux que dans l'esprit de la nouvelle économie. C'est sur les individus et non sur les masses, comme telles, qu'on les voit agir pour les convier à entrer dans l'Église chrétienne. Après ces hommes inspirés, l'action de l'Esprit de Dieu et les saintes traditions de l'âge apostolique préservèrent d'abord la société des croyants contre l'invasion du péché et de l'erreur; cependant, lorsqu'aux jours de la persécution succédèrent ceux de la tolérance, la force de cette barrière s'affaiblit beaucoup. Mais, du moment où, depuis Constantin, l'Église échangea sa position de secte autorisée contre celle de religion de l'État, une transformation profonde s'accomplit dans son sein. Le règne de l'esprit fait alors place à celui de la loi, et, par suite, à celui de la force extérieure; à la catholicité spirituelle succède la catholicité temporelle; le sacerdoce de tous est remplacé par la prêtrise.

Un semblable état de choses, opposé à l'économie de la nouvelle alliance non moins qu'à la conscience chrétienne, paraîtra moins choquant toutefois si on rapproche cette situation de l'Église de la théocratie de l'Ancien Testament. L'histoire enseigne que le papisme, malgré tout ce qu'il peut avoir de repoussant, reproduit l'image de cette dernière, et c'est là ce qui explique sa durée. Les églises particulières séparées de Rome, devenues à leur tour des églises territoriales, reposent elles-mêmes, par là, sur la base théocratique, et nous verrons que si l'Église réformée de France a été,

sous ce rapport, plus indépendante qu'une autre, cette liberté lui a été imposée par les circonstances, bien plus qu'elle ne lui a été assurée par ses principes.

L'histoire et la tradition s'accordent à attester que l'introduction du christianisme en France remonte à un temps assez rapproché de l'âge apostolique. On sait que, vers le milieu du second siècle, la foi nouvelle, importée d'Asie Mineure, comptait des adhérents dans plusieurs villes de la Gaule ; au siècle suivant, ce pays possédait déjà de nombreux évêques, et une grande partie de la population s'était rattachée à la religion chrétienne. Comme dans le reste de l'Empire, le règne de Constantin y assura le triomphe extérieur du christianisme, et, comme ailleurs aussi, la funeste alliance de la religion avec l'État et la compression violente des hérésies qui en fut la conséquence, eurent pour effet d'y multiplier le nombre de ces dernières.

La vie de Clovis marque dans l'histoire ecclésiastique de la France une époque importante, et ce prince, qu'on pourrait appeler le Constantin franc, a contribué, pour une grande part, à préparer l'unité politique et religieuse de la France actuelle. Malgré les efforts de Clotilde pour le gagner à la foi qu'elle professait, ce souverain énergique et ambitieux hésita longtemps entre l'Évangile et les idoles ; il fallut sa célèbre invocation à Jésus pendant la bataille de Tolbiac et la victoire qui la suivit (496) pour décider son passage au christianisme. Quelle put être la valeur d'un changement qui ne modifia chez le nouveau converti ni la ruse, ni la férocité qui formait le fond de son caractère ? C'est ici le cas de rappeler que « pour permettre à l'Église d'admettre le monde dans son sein, la religion chrétienne, abandonnant le point de vue du Nouveau Testament, avait dû reprendre celui de l'Ancien, et rabattre beaucoup de ses exigences morales. » N'apprécions point, toutefois, avec trop de sévérité cette déchéance de l'Église et tenons grand compte de la profonde barbarie dans laquelle était plongée la société d'alors. La foi à une théocratie visible, représentée par l'Église, était certainement plus appropriée au degré de développement des populations que la foi à une Église invisible, et la formation du papisme fut un préservatif contre de plus grands maux.

Clovis, premier roi chrétien de la France, en fut, en même temps, le premier souverain catholique, et de son règne date l'étroite alliance qui unit après lui la monarchie française et la papauté. Déjà

sous les Mérovingiens, le siège de Rome regardait l'Église franque comme le centre de l'Église d'Occident. C'est aussi aux Francs, notamment à Pépin, que les papes durent leur pouvoir temporel. L'impulsion donnée par Clovis pour la propagation de la religion catholique et pour l'affermissement de la hiérarchie se transmet donc de sa race aux Carlovingiens, et, accrue par le prestige de traditions merveilleuses, de ces derniers aux Capétiens avec une puissance plus grande encore. Malgré cette influence essentiellement générale et extérieure exercée par le christianisme au moyen de l'Église, nous ne saurions refuser à celui-ci toute action intérieure et individuelle. S'élevant au-dessus des superstitions de leur temps, bien des hommes éminents, au premier rang desquels on doit nommer saint Louis, se distinguèrent par une sincère piété, qui ennoblit et féconda chez eux d'une manière fort remarquable l'activité pratique.

D'autres faits non moins significatifs, les croisades, par exemple, auxquelles l'élite de la nation prit une part si enthousiaste, ou l'histoire de Jeanne d'Arc, qu'on y admette ou qu'on y repousse l'intervention du surnaturel, attestent également que le catholicisme jeta en France des racines profondes. On ne saurait nier que les titres de *roi très-chrétien* et de *fils aîné de l'Église*, par lesquels les papes, dans leurs bulles, désignaient le souverain, ne flattassent beaucoup l'orgueil national, ni que les pompeuses cérémonies du catholicisme donnassent satisfaction au goût bien connu du peuple français pour les fêtes et pour l'éclat extérieur. L'Église romaine, on le voit, devint peu à peu dans le royaume une véritable puissance, intimement unie à l'organisme de l'État, et ce fait rend parfaitement compte des immenses obstacles qui, au seizième siècle, entravèrent le développement de la Réforme, obstacles que celle-ci ne parvint à surmonter que bien incomplètement.

Un fort curieux phénomène mérite ici d'être signalé. Durant le cours des siècles, l'excès des prétentions théocratiques des papes souleva de divers côtés, chez les peuples ou chez les souverains, des résistances plus ou moins violentes. Grâce à sa puissance colossale, et à sa politique à la fois souple et tenace, Rome réussit à les comprimer à peu près partout ; tel fut le cas en Allemagne jusqu'au temps de la Réforme. En France, au contraire, de Charlemagne à Louis XIV, souffle presque sans interruption un esprit d'indépendance, et, chose étrange, c'est des rois eux-mêmes, des plus fermes soutiens de la hiérarchie, que celle-ci reçoit les blessures les plus profondes. La fraction la plus développée du clergé

contribua beaucoup à ce résultat et sut se maintenir dans une position assez indépendante, soit vis-à-vis de la monarchie, soit vis-à-vis de la papauté. Dès le neuvième siècle, plusieurs prélats éminents affirment, à l'encontre des prétentions des papes, l'indépendance de l'Église de France. A partir de ce moment, saint Louis, dans sa pragmatique sanction (1269), bon nombre de ses successeurs, en particulier Charles VII, dans la seconde pragmatique (1438), l'Université, les parlements, soutiennent à l'envi les droits des prélats et des églises, et combattent énergiquement l'infaillibilité et la primauté des pontifes de Rome. Au seizième siècle, l'esprit gallican triomphe du fanatisme de la Ligue, et, à ce moment, il est assez sérieusement question de créer une Église française indépendante, placée sous l'autorité d'un patriarche. La lutte se renouvelle au siècle suivant, et enfin, en 1682, la célèbre déclaration du clergé, rédigée par Bossuet sous l'inspiration de Louis XIV, fait, si l'on peut ainsi dire, atteindre aux libertés gallicanes leur point culminant.

Niant l'autorité du pape en matière temporelle, la restreignant en matière spirituelle, et déclarant que, s'il n'a point obtenu la sanction de l'Église, le jugement du pape peut être réformé, les quatre articles semblaient devoir aboutir à la formation d'une Église catholique nationale. Mais au lieu d'être, comme l'opposition antérieure, la voix des parlements et du clergé, la déclaration de 1682, émanée de quelques hauts prélats seulement, dociles instruments de la cour, fut fatale à la cause dont elle semblait assurer le triomphe. Deux partis, celui du roi et celui du pape, divisèrent dès lors le clergé de France; tous deux furent immolés par la Révolution; et si Napoléon ressuscita les quatre articles, la réaction violente qui se produisit après lui leur donna le coup de grâce.

En résumé, les libertés gallicanes tant prônées se réduisent à des efforts tentés en France avec un peu plus de persévérance, d'audace et parfois de bonheur que dans les autres pays pour remplacer dans l'Église la primauté du pape par la suprématie des conciles. Leur influence sur la Réforme fut bien moindre qu'on n'eût pu l'attendre.

L'Église catholique sut, avec une admirable habileté, laisser co-exister dans son sein les tendances les plus diverses, les neutraliser ou se les assimiler en les complétant les unes par les autres, et se borner à combattre celles qui menaçaient directement son unité, et, par là, son existence. violemment comprimées ou rejetées hors

du sein de l'Église, les tendances hérétiques donnèrent naissance à des sectes, dont les unes préparèrent le sol sur lequel devait germer la semence de la Réformation, et dont les autres renfermaient cette semence elle-même. En France, on vit en premier lieu apparaître l'arianisme, que professèrent les Visigoths et une partie des Burgondes; puis, durant le cours du moyen âge, les sectes manichéenne et vaudoise, hérésies qui, ainsi que plusieurs autres moins importantes, eurent pour point de départ le besoin vivement senti de réagir contre la corruption de la doctrine et surtout contre celle des mœurs au sein de l'Église.

C'est dans le Midi de la France que se propagèrent les croyances manichéennes, dont les adhérents portèrent le nom de Cathares, et plus tard d'Albigéois. La prépondérance morale de l'ancien élément gallo-romain dans cette partie du royaume, des seigneurs féodaux presque indépendants, une vie municipale et une culture intellectuelle développées, et aussi l'influence de cette poétique langue romane dont les chants des troubadours ont perpétué le souvenir, furent autant de circonstances qui, favorisant dans les provinces méridionales l'indépendance de la pensée, y rendirent plus facile le développement du manichéisme. Une doctrine dualiste et une tendance spéculative prononcée formaient les deux traits caractéristiques des Cathares. Leur spiritualisme exagéré leur faisait rejeter une partie de l'Ancien Testament, tandis que, par une étrange inconséquence, ils attribuaient une vertu magique à certaines cérémonies qui remplaçaient pour eux les sacrements. Ils se distinguaient, d'ailleurs, par leur moralité et par leur connaissance de l'Écriture sainte. Le nombre de leurs adhérents devint bientôt très-considérable, et la secte prit assez d'extension pour se donner une organisation solide et même pour établir une division territoriale parallèle à celle de l'Église romaine. Durant l'affreuse *guerre sainte* de vingt années, qui fut dirigée contre les Albigéois, ceux-ci déployèrent, en face de la mort, l'héroïsme religieux le plus admirable. Quelques-uns de leurs derniers représentants s'unirent dans la suite aux Vaudois; d'autres encore se fondirent, au seizième siècle seulement, avec les réformés.

A l'inverse de l'hérésie cathare, le mouvement vaudois ne s'attaqua point aux dogmes de l'Église, et eut un caractère essentiellement pratique. Ce fut un désir sérieux de se conformer aux préceptes de l'Évangile et de se rapprocher de la perfection prescrite par les apôtres qui inspira ses promoteurs. On peut donc, dans un sens, envisager les Vaudois comme une simple secte catholique,

et saluer d'autre part en eux des précurseurs de la Réforme. Pierre Valdo, auquel nous rattachons leur origine souvent controversée, fit, dans la seconde moitié du douzième siècle, traduire en langue vulgaire plusieurs livres de l'Écriture sainte. C'est ce retour à l'étude de la Parole de Dieu, et, par conséquent, à l'édification individuelle, qui constitue le vrai germe hérétique du mouvement dont nous parlons. Bien que Valdo et ses adhérents n'eussent pas la moindre idée de se séparer de l'Église, qu'ils ne rejetassent point le ministère de ses prêtres, et eussent fait traduire, en même temps que la Bible, les livres de divers Pères, le grand principe remis en lumière par eux, excita bientôt les craintes du clergé et leur attira l'excommunication du pape (1184). Une conduite plus habile eut certainement maintenu les Vaudois dans le sein de l'Église; rejetés par elle, ils en vinrent à la regarder comme déchue. Toutefois, si, dès ce moment, ils se montrèrent plus indépendants sous le rapport de la doctrine, ils ne rompirent point pour cela tout lien avec le catholicisme, et ne mirent pas en question le principe même de la papauté. Un examen attentif et impartial de leurs plus anciens écrits ne permet plus de soutenir la pureté primitive de leurs croyances, qui a été longtemps affirmée. Les Vaudois furent même entraînés souvent, par suite des persécutions perpétuelles auxquelles ils étaient exposés, à participer d'une manière extérieure et hypocrite au culte romain. En revanche, la pureté de leur vie et la sévérité de leurs mœurs leur attirèrent fréquemment le respect des catholiques, bien que parfois aussi ces derniers les accusassent de cacher, par une austérité calculée, le venin de leur hérésie, dans le but de faire d'autant plus facilement des prosélytes. Leur admirable connaissance de la Parole de Dieu mérite aussi d'être mentionnée.

Vraisemblablement chassés de Lyon, patrie de Valdo, par une première persécution, ses disciples se répandirent sur les deux versants des Alpes, en Piémont, d'une part, en Dauphiné et en Provence, de l'autre. A plusieurs reprises, de la fin du treizième siècle à celle du quinzième, les Vaudois du Dauphiné eurent à souffrir cruellement pour leur foi, et un grand nombre d'entre eux terminèrent leur vie dans d'horribles supplices. Leurs frères de Provence, établis surtout à Cabrières et à Mérindol, furent aussi, mais plus tard, atteints par la persécution; ce fut vers le milieu du seizième siècle seulement qu'elle vint les frapper, et, dès ce moment, leur histoire se confond avec celle des protestants français. Les Vaudois de Provence étaient entrés en rapports avec les réfor-

mateurs suisses; ils avaient décidé leurs frères de Piémont et d'Italie à sortir enfin de leur position un peu équivoque pour arborer franchement le drapeau de l'Évangile, et ce réveil de leur zèle déchaina contre eux le fanatisme de leurs adversaires. Nous ne suivrons pas l'auteur dans les détails circonstanciés qu'il donne sur ce révoltant épisode des annales de la persécution. Notons seulement que les passions haineuses du clergé, la cupidité de l'infâme d'Oppède et le stupide esprit de corps du Parlement d'Aix furent les tristes mobiles dont l'action combinée eut pour résultat l'extermination des infortunés Vaudois.

Après avoir rejeté de son sein les éléments qui lui résistaient, l'Église en conservait pourtant encore beaucoup, qui, semblables à une conscience tutélaire ou vengeresse, toujours refoulés par elle, reparaissaient néanmoins constamment. La polémique protestante a invoqué ce fait en témoignage contre l'Église catholique; on peut, à aussi bon droit, y reconnaître la puissance de l'Esprit de Christ, et en conclure que Dieu a conservé cette Église, comme il conserve le monde, pour l'amour de ses élus.

L'élément politique joua sans doute un grand rôle dans les efforts qui se produisirent au sein de l'Église pour y opérer une réforme; mais il n'agit point seul, et les enfants les plus respectueux et les plus dévoués de cette Église appelèrent de tous leurs vœux sa rénovation. Dès le milieu du moyen âge, des voix prophétiques, les unes inspirées par le sentiment chrétien le plus pur, celles d'un Bernard de Clairvaux, d'une sainte Brigitte, d'une abbesse Hildegarde, les autres, simples organes de la conscience publique révoltée par la vue du mal, déplorent la corruption régnante, censurent les abus, condamnent les traditions humaines qui voilent l'éclat des vérités évangéliques, et présagent à l'Église de grands malheurs, sinon une chute prochaine. Des côtés les plus divers se font jour des aspirations en faveur d'une réforme; ainsi l'on peut reconnaître dans les mystiques, d'une part, dans les flagellants, de l'autre, des témoins involontaires de la vérité. Enfin, au quinzième siècle, les organes réunis de l'Église tentent sérieusement de mettre la main à l'œuvre, et l'on voit se succéder les conciles réformateurs de Pise, de Constance et de Bâle. Les promoteurs de ces assemblées cherchèrent, mais sans succès, à faire triompher le principe de l'infailibilité de l'Église universelle; une fois le monde admis dans son sein, l'Église romaine se trouvait fatalement condamnée à ne plus avoir qu'une unité extérieure et monarchique, et la tentative des partisans des conciles n'aboutit

qu'à fortifier le pouvoir des papes. Dans cette lutte, la France fut représentée par trois hommes éminents, le cardinal Pierre d'Ailly, et ses disciples Gerson et Clemangis, qui affirmèrent avec hardiesse et conviction la nécessité d'une réforme de l'Église:

Si la ténacité de la politique romaine formait le grand obstacle à la rénovation si désirée, on ne saurait pourtant affirmer que les papes aient obstinément repoussé toute idée de progrès. Ils ressuscitèrent plus d'une fois de vieilles lois disciplinaires; ils en promulguèrent même de nouvelles; mais la volonté et l'énergie nécessaires pour les mettre à exécution leur firent défaut. Pendant ce temps, la corruption de l'Église allait toujours croissant; l'immoralité du clergé devenait générale. Les Saintes Écritures et les ouvrages des Pères tombaient dans un oubli complet. On multipliait les miracles destinés à agir sur la foule, et les papes consacraient le trafic des indulgences.

La renaissance des sciences et des lettres trompa également les espérances que fondaient sur elle les amis d'une restauration de l'Église. Les humanistes ne s'attachèrent point sérieusement à la recherche de la vérité, et souvent même leur critique dissolvante vint saper les bases de la foi chrétienne. Il faut pourtant reconnaître que les humanistes allemands, et quelques-uns de leurs collègues de France remuèrent profondément le sol où allait germer la Réforme, et contribuèrent ainsi, d'une manière indirecte, mais positive, aux progrès de cette dernière. La vanité démesurée d'Erasme, l'illustre chef des humanistes, l'empêcha malheureusement de devenir une des lumières de la réformation, à laquelle ses talents, son érudition, sa haute intelligence, lui eussent permis de prêter un puissant concours. La science, précieuse à ses yeux comme moyen de parvenir à une connaissance plus pure de la vérité religieuse, lui fit trop négliger cette vérité elle-même, et sa passion exclusive pour l'antiquité classique porta chez lui une funeste atteinte à la simplicité de la foi. Sa vie, remplie des plus étranges contrastes, partagée entre le regret du passé et de nobles aspirations vers l'avenir, put à juste titre le faire accuser de duplicité. « Erasme, disait Luther, a signalé le mal; mais il ne peut montrer le bien, ni introduire dans le pays de la promesse. »

Ainsi, tous les moyens d'arriver à la réformation de l'Église avaient successivement échoué. Ce fut alors que Dieu se choisit un serviteur qui, malgré sa faiblesse, se consacra entièrement à lui, et qui, instrument puissant et béni, fit de nouveau briller dans le monde la lumière de l'Évangile restauré. Cet homme était Luther.

II.

LA RÉFORMATION.

Luther réunit à une haute puissance et dans une heureuse harmonie presque toutes les forces vives de ses devanciers, et son admirable foi suppléa à celles qui pouvaient encore lui faire défaut. En lui s'unirent notamment, de la manière la plus remarquable, l'élément chrétien et l'élément populaire, comme sa traduction de la Bible en fournit la preuve. La réformation ne sortit point de son cerveau de toutes pièces, comme Minerve de celui de Jupiter, mais il y fut conduit peu à peu, et dut à ce fait le précieux avantage de pouvoir, sans rompre avec l'Église et ses traditions, mettre à profit les bons éléments que celles-ci renfermaient encore. Il retrouva la grande doctrine de la justification par la foi dans les traditions des saints de son ordre aussi bien que dans la Bible, et les trésors de la mystique catholique donnèrent à sa théologie une onction qui fit trop défaut aux autres réformateurs. Luther ne fut pas seulement le restaurateur de l'Évangile en Allemagne ; il eut le privilège de donner aussi au dehors la première impulsion à la Réforme, jusqu'à ce que, dans les divers pays où elle se propagea, celle-ci eût pu se frayer sa carrière propre. Malheureusement, dans la seconde partie de sa vie, et surtout après lui, un triste enchaînement de circonstances arrêta le développement de son œuvre ; le luthéranisme s'immobilisa et devint essentiellement conservateur, à l'inverse de la réformation française, qui, contrainte à l'activité missionnaire, continua à marcher dans la voie du progrès et de la liberté.

Fort différent de Luther, Zwingle subit d'abord l'influence d'Erasme et ne fut conduit que plus tard à fonder ses connaissances évangéliques sur l'étude approfondie de la Parole de Dieu. L'intelligence, relevée et sanctifiée par la foi, forme le caractère dominant de sa tendance théologique. L'intérêt patriotique ou politique marchait presque de pair chez lui avec l'intérêt religieux, ce qui explique la dangereuse suprématie qu'il accorda à l'autorité civile en matière de religion, bien que, d'autre part, il reconnut au peuple le droit de déposer un gouvernement infidèle aux prescriptions de Christ. La réformation, il est vrai, brisant le lien qui unissait à Rome les églises particulières, celles-ci durent naturellement se rattacher aux États et aux pays sur le sol desquels elles avaient

grandi, se mouler sur leurs formes, et emprunter jusqu'à un certain point leur esprit. En Allemagne, Luther étant forcé de laisser aux gouvernements, c'est-à-dire aux princes, la direction de l'Église, celle-ci y revêtit un caractère aristocratique et monarchique. Dans la Suisse démocratique et républicaine, au contraire, quoique les croyances nouvelles eussent d'abord pris naissance chez les gens cultivés, Zwingle dut placer le point d'appui de la Réforme dans le peuple, qui réagit sur les gouvernements pour assurer son triomphe. Un des traits saillants de la réformation suisse est la destruction des images, qui, en Allemagne, furent conservées par Luther; mais ce fait n'est point, comme on l'a cru à tort, une conséquence du pouvoir excessif que Zwingle accordait à l'État; peuples et gouvernements furent, en Suisse, parfaitement d'accord au sujet de cette mesure. En revanche, le réformateur zuricois, dont, sans doute, le patriotisme le plus dévoué inspira toujours la conduite, se vit fatalement entraîné par ses vues sur l'État chrétien et sur les devoirs des autorités à se mêler beaucoup trop de politique. Il est juste d'ajouter que son fidèle ami, OEccolampade, reconnut de la manière la plus expresse l'autonomie de l'Église, aussi bien que l'indépendance de l'État vis-à-vis d'elle.

La réformation suisse a parcouru dans son développement trois phases successives. D'abord tout allemande, elle a Zurich pour centre; puis Berne donne l'impulsion à un mouvement évangélique à la fois allemand et français; et enfin, dès 1532, grâce à l'influence toujours croissante des réfugiés de France, la réformation suisse transporte son foyer à Genève, d'où bientôt elle ébranlera toute l'Europe occidentale. Un lien étroit unit ainsi les origines de la Réforme en Suisse et en France. Ce qui précède nous permet de distinguer dans l'histoire de l'établissement de la réformation française une période *luthérienne* et une période *calviniste*. De Luther et de sa réformation part un premier courant de flammes qui, sur divers points du royaume, commence à allumer l'incendie; ces flammes isolées se réunissent à Genève, et, à son tour, Calvin dirige de cette ville sur sa patrie l'immense fleuve de feu qu'elles ont formé.

Les circonstances étaient singulièrement favorables pour que le cri de réforme poussé en Allemagne par Luther éveillât en France un puissant écho. Outre celles que nous avons mentionnées déjà, d'autres encore doivent être signalées. A côté des humanistes, et plus rapprochés du peuple, se trouvaient les *satiriques* et les *humoristes*, dont Rabelais fut le principal représentant. Plein d'origi-

nalité et aussi remarquable par son érudition que par sa verve spirituelle et railleuse, cet écrivain eut le privilège de charmer à la fois les grands, les savants et le peuple. Bien qu'il fût prêtre, les traits acérés de sa satire, dirigés en bonne partie contre les moines, la Sorbonne, l'Église et même contre le pape et ses décrétales, fournirent certainement à la Réforme un appui indirect. François I^{er}, qu'on a surnommé, non sans raison, le père des lettres, donnait, de son côté, les plus belles espérances aux amis d'une rénovation religieuse. Si les cruautés auxquelles il se laissa entraîner plus tard contre les protestants semblent démentir cette assertion, les faits la confirment toutefois pleinement. Qu'il nous suffise de rappeler les témoignages de Marguerite de Navarre, de Calvin, de Zwingli, de François Lambert, et celui surtout de Théodore de Bèze, qui, sur ses vieux jours, au souvenir de l'heureuse attente qu'avait d'abord fait naître le roi persécuteur, ne put, dans ses *Icones*, s'empêcher de payer à sa mémoire un tribut rétrospectif de gratitude. Autour de François I^{er} se groupaient une pléiade de personnages influents qui, sans doute assez inégalement disposés envers la Réforme, semblaient tous pourtant lui promettre appui ou sympathie. C'étaient Marguerite, sœur du roi, Renée, duchesse de Ferrare, Jean et Guillaume du Bellay, le chirurgien Cop, Guillaume Petit, confesseur de François I^{er}, Louise de Savoie, mère du prince, la duchesse d'Étampes, et enfin le poète Marot. En France et à l'étranger, un bon nombre d'hommes marquants regardaient alors comme probable un prompt triomphe de la Réforme.

Enumérons maintenant les obstacles contre lesquels vinrent se briser leurs espérances.

La puissance de l'Église, d'abord. Membre très-important du corps national et social, l'Église formait aussi un lien puissant qui en unissait toutes les parties. Dans sa vigoureuse constitution, nous ne saurions méconnaître un moyen providentiel destiné à pourvoir pour un temps à l'éducation du peuple et à battre la barbarie en brèche. Non-seulement elle offrait un asile aux serfs, mais elle facilitait à plusieurs d'entre eux l'accès aux dignités et aux charges, parfois même à une position supérieure à celle de leurs seigneurs, et préparait ainsi l'avènement de l'égalité. Elle pénétrait dans toutes les parties du corps social pour y porter la lumière, la chaleur et la vie. Les communautés, les corporations de tout genre marchaient sous sa bannière; elle avait su s'associer et se mêler à tout. Par le pouvoir sacerdotal, par les pompes du culte, par le sacrifice de la messe surtout, elle dominait à la fois les sens, le ca-

ractère et l'imagination du peuple. Comment eût-elle cédé la place à une religion qui appelait ses sectateurs au renoncement poussé jusqu'au martyre, à une religion sans cérémonies, dépourvue de tout éclat extérieur, à une religion, enfin, qui menaçait l'unité politique et sociale et jusqu'à l'union des familles ? L'Église trouva donc dans le peuple un auxiliaire dévoué, et, grâce à son concours, elle organisa cette réaction puissante qui, vers la fin du siècle, aboutit aux fureurs de la Ligue.

La forte unité politique de la France, tout en tenant la hiérarchie romaine en échec, favorisa aussi beaucoup le catholicisme. Un phénomène inverse se produisit en Allemagne, où le morcellement territorial de l'Empire, opposant une digue précieuse aux envahissements de la hiérarchie, facilita, par cela même, les succès de la Réforme.

L'Université de Paris (et surtout sa faculté de théologie, la Sorbonne), longtemps fidèle gardienne des libertés gallicanes, se jeta dans le camp de Rome par ressentiment de la protection que le roi accordait aux humanistes, et dans l'espoir de conserver ainsi sa haute position menacée. Le triomphe de la cause évangélique importait d'ailleurs d'autant moins à l'Université et aux parlements qu'il eût fait perdre à ces corps le bénéfice du rôle habile de médiateurs entre l'Église gallicane et l'Église romaine, qu'ils avaient su s'attribuer de longue date.

Diverses conséquences plus ou moins directes du mouvement réformateur contribuèrent encore à le rendre impopulaire. Ainsi l'affaire des placards, en France, les troubles des anabaptistes et le soulèvement des paysans, en Allemagne, lui aliénèrent les sympathies de François I^{er}.

Les prétentions morales de la Réforme durent également détourner d'elle soit un monarque de mœurs légères et son entourage licencieux, soit une haute société dont l'esprit de galanterie paraît l'immoralité de séduisantes couleurs, soit même la partie de la population qui ne subissait point l'influence de la cour. Rabelais nous offre en quelque sorte le type de cette dernière classe. La vie du curé de Meudon fut irréprochable ; la satire était chez lui l'expression du sentiment religieux et moral révolté, et son cynisme celui de bien des natures honnêtes. Il ne resta même pas, semble-t-il, étranger à la vérité évangélique. Mais l'influence qu'exercèrent ses écrits jette sur l'état de la société française un jour singulièrement instructif. Ce fut leur forme railleuse, et non les éléments plus sérieux que celle-ci recouvrait, qui fit leur popula-

rité; ce fut leur grossière liberté d'expressions qui séduisit la foule, tandis qu'ils offrirent aux gens cultivés un poison plus subtil, et devinrent pour eux comme un catéchisme d'impiété frivole.

Si, enfin, nous rappelons qu'en France, au seizième siècle, régnait partout, dans l'État, dans l'Église, dans le peuple, un besoin profond d'unité, et que les croyances nouvelles, contrariant cette aspiration, durent, pour ce motif encore, répugner aux masses, nous devons conclure que tous les appuis extérieurs firent défaut à la réformation française. Un changement individuel, un travail intérieur accompli dans les cœurs de ceux qui la répandirent lui fournit seul la puissance de se développer, et cette circonstance donne à son histoire une frappante analogie avec celle de l'Église aux premiers siècles du christianisme.

Passons maintenant une rapide revue des personnalités les plus marquantes qui, à l'aurore de cette réforme, contribuèrent à ses progrès. — Vers l'année 1512, c'est-à-dire avant que Luther et Zwingli eussent ouvert les yeux à la lumière de l'Évangile, LeFèvre d'Étaples fut éclairé par elle en France. La philosophie le conduisit à la religion chrétienne et même à la mystique, et il s'appliqua avec zèle à l'étude de l'Écriture sainte; mais ses investigations l'entraînèrent bientôt à des luttes soit avec sa piété traditionnelle, soit même avec la Sorbonne, et la vérité évangélique ne remporta point chez lui une victoire décisive. On ne saurait cependant refuser à LeFèvre le mérite d'avoir propagé les connaissances bibliques, et proclamé la justification par la foi en même temps que Luther, et indépendamment de lui. Sans rompre avec l'Église, il combattit ses doctrines et sa corruption, tout en s'écartant des réformateurs sur quelques points de détail. Parmi les précurseurs immédiats du grand mouvement religieux du seizième siècle, une place très-honorable doit être assignée au pieux LeFèvre.

Brignonnet, évêque de Meaux, fut son disciple et son ami. Sous l'inspiration de LeFèvre, il introduisit des réformes dans son diocèse, y attira des gens instruits, fonda une sorte de séminaire chrétien, et répandit abondamment les commentaires bibliques et la traduction du Nouveau Testament de son maître.

Gérard Roussel, homme savant et pieux, à tendance mystique, occupa, comme LeFèvre et Brignonnet, une position moyenne entre l'Église et le mouvement réformateur. Il annonça quelque temps l'Évangile dans la cathédrale de Meaux; puis, forcé par la persécution à se réfugier à Strasbourg, il devint plus tard aumônier de la reine de Navarre, et, en cette qualité, prononça à Notre-Dame

de Paris des discours évangéliques. Roussel suivit sa protectrice en Béarn, où l'un et l'autre, de même que bien des esprits qui partageaient leurs tendances, en vinrent à se persuader que les formes extérieures sont indifférentes, et que l'heure d'agir pour le triomphe de la vérité n'était point encore venue. Gérard se laissa même nommer par Marguerite, évêque d'Oléron, mais sans cesser pour cela de prêcher fidèlement la Parole de Dieu; il ajoutait à la messe un complément scripturaire qui la faisait nommer par ses ennemis la *messe à sept points*. Ces singuliers efforts pour concilier la foi selon l'Évangile avec les formes catholiques ne pouvaient réussir. La Sorbonne condamna, en 1550, un écrit de Roussel où se trouvaient énoncées les doctrines essentielles du christianisme, et un catholique fanatique mit fin aux jours de l'évêque d'Oléron.

La reine de Navarre, que son caractère, sa culture intellectuelle et ses sentiments rattachent intimement au cercle évangélique de Meaux, peut être regardée comme le centre et le point d'appui de la Réforme en France avant Calvin. Marguerite, sœur aînée de François I^{er}, unit de bonne heure à ses brillants avantages extérieurs et aux dispositions les plus heureuses une sincère piété. Elle se livra avec passion à l'étude; elle savait le latin et le grec, et apprit même l'hébreu pour pouvoir lire l'Ancien Testament dans sa langue originale. A la cour, elle passait pour une des femmes les plus aimables et les plus accomplies qui pussent se trouver sur les marches d'un trône. Sa tendre affection pour sa mère et pour son frère, les séductions auxquelles l'exposait son haut rang, l'admiration générale dont elle était l'objet ne purent étouffer la piété dans son cœur, ni diminuer ses besoins religieux. On sait qu'entre elle et Briçonnet s'engagea une correspondance suivie, dans laquelle l'un et l'autre échangeaient leurs vœux en faveur d'une réforme, et se communiquaient, non sans s'égarer parfois dans les labyrinthes du mysticisme, les expériences de leur vie intérieure. En écrivant ses célèbres *Nouvelles*, Marguerite se proposa de répandre des enseignements religieux et moraux, et de rappeler, en particulier, que c'est en Dieu seul que nous devons chercher notre force; mais, comme chez Rabelais, la foule, négligeant les sérieuses leçons qu'avait voulu donner l'auteur, ne s'attacha qu'aux fictions frivoles et dangereuses qui les voilaient.

Catholiques et protestants s'accordent à reconnaître l'appui que Marguerite fournit en France à la réformation. Mais, selon les catholiques modérés, la reine de Navarre désirait simplement une réforme intérieure de l'Église, et ce ne fut qu'un intérêt scienti-

fique et spéculatif, ou même encore la charité et la pitié, qui parurent la rapprocher des réformateurs. Aux yeux des protestants, au contraire, la cause évangélique eut d'abord ses sympathies les plus positives; mais Marguerite eut plus tard la faiblesse de s'en laisser détourner. De leur côté, les catholiques violents accusèrent la reine de Navarre de luthéranisme, et la Sorbonne, dont la censure fut, il est vrai, désavouée par l'Université, condamna son *Miroir de l'âme pécheresse*. La fureur des fanatiques poursuivit même Marguerite en Béarn, où l'évêque de Condom poussa le délire de la haine jusqu'à tenter, une nuit de Noël, de la faire empoisonner à l'église avec de l'encens. En dépit des affirmations contraires, des faits incontestables fournissent la preuve des sentiments évangéliques de la pieuse princesse. Elle faisait de la Parole de Dieu sa lecture quotidienne. Lors de la captivité de son frère, elle lui envoya les épîtres de saint Paul, afin qu'il les lût chaque jour « par manière d'oraison. » « Le roi et Madame (Louise de Savoie), écrivait-elle en 1521, sont plus que jamais affectionnés à la réformation de l'Église. » Douze ans plus tard, lorsque la persécution se déchaîna contre les luthériens, Marguerite fit du Béarn un lieu de refuge pour les opprimés. Enfin, on a conservé d'elle quelques lettres à Sigismond de Hohenlohe, doyen du Chapitre de Strasbourg, zélé promoteur de la Réforme, qui attestent la foi vivante et la profondeur des connaissances évangéliques de celle qui les écrivait.

Pourquoi donc Marguerite ne se décida-t-elle pas à professer franchement les croyances réformées? Il vaut la peine d'en rechercher les raisons. Nous pourrions en trouver une première dans l'affection si tendre et si intime qui l'unissait à François I^{er}, dans cette affection que sa correspondance manifeste parfois au moyen d'expressions d'une vivacité telle que certains auteurs ont cru y découvrir les traces d'une passion illicite. Il en est cependant une autre encore. Briçonnet, directeur spirituel de la princesse depuis sa conversion, étant à la fois mystique et sympathique à la Réforme, donna cette double empreinte à la piété de Marguerite. Mais, comme le prouvent son langage maniéré et ses allégories ampoulées, l'évêque de Meaux n'était pas un mystique pur, et Marguerite, il faut le dire à sa louange, ne savait le suivre que de loin dans les régions nébuleuses de la contemplation, où il allait souvent se perdre. Les rapports de la reine de Navarre avec lui furent cependant utiles, soit à la Réforme, à laquelle elle prêta l'appui de la plus bienveillante influence, soit à elle-même, que le

mysticisme de Briçonnet conduisit à la vraie mystique. Bèze a accusé les Libertins, ces esprits extravagants qui, des Pays-Bas où ils apparurent d'abord, se répandirent en France et même à Genève, d'avoir détourné Marguerite de la Réforme; mais, comme toutes les tendances mystiques, qu'il est difficile, sinon dangereux de vouloir trop déterminer, celles des Libertins échappent à l'analyse. C'est à tort que Calvin a vu en eux une « secte furieuse; » l'ardeur de la polémique lui fait perdre à leur endroit toute vérité d'appréciation, et il tire, par exemple, de leur adhésion à la maxime *omnia pura puris* la conséquence monstrueuse qu'ils tiennent pour saints le vol, l'adultère et l'assassinat. Sans les flétrir du nom de Libertins, il eût pu se borner à appliquer à leur tendance, qui se retrouve plus ou moins dans toutes les églises vivantes, la dénomination de mysticisme. Si leurs chefs, Quintin et Pocquet, eussent réellement mérité les reproches et les injures du réformateur, auraient-ils trouvé accès auprès de Marguerite, de Roussel et de LeFèvre? Plusieurs degrés successifs conduisent de la vraie mystique au mysticisme, et Calvin, malgré sa pénétration ordinaire, ne sut pas saisir le rapport qui unissait les Libertins, placés sur les échelons inférieurs, et les mystiques proprement dits, tels que Marguerite et ses amis, qui occupaient le degré supérieur. La tendance mystique de la reine de Navarre dut, on le comprend, lui inspirer peu de sympathie pour Calvin et moins encore pour la réformation suisse, et cette tendance fut apparemment le motif principal qui la détourna de la Réforme.

Ce qui domina toujours chez cette noble femme, jusqu'à la fin de sa vie la protectrice des persécutés et des pauvres, fut l'intérêt spéculatif uni à la piété pratique. Elle mourut en prononçant à trois reprises le nom de Jésus. Dans sa souveraineté de Béarn, elle avait, par la prédication de l'Évangile, si bien préparé les esprits à embrasser la Réforme qu'en 1569 sa fille Jeanne d'Albret put l'y introduire. De toute la France, cette contrée est ainsi la seule qui ait été *réformée*, dans la signification ordinaire du mot.

Il est temps d'aborder le récit des revers et des triomphes du luthéranisme français. La plupart des humanistes avaient su prendre entre les deux partis une position intermédiaire qui les mit à l'abri des attaques de la Sorbonne. Cependant, un de leurs disciples, Louis de Berquin, amené à la foi évangélique par la lecture de la Bible et des écrits de Luther, fut, en 1529, condamné au dernier supplice. Mais on frappa en lui le savant plus que l'hérétique, et surtout que le *luthérien*. La Sorbonne profitait de la signification

encore mal définie de ce dernier terme pour sévir contre les amis du progrès et de l'indépendance scientifique.

Dès que la rupture entre Luther et le pape fut consommée, les Sorbonnistes fulminèrent contre le docteur de Wittemberg, et bientôt aussi contre Mélanchton, les plus violents décrets de condamnation. Ces arrêts n'empêchèrent point François Lambert, d'Avignon, Anémond de Coct et plusieurs de leurs compatriotes de prendre le chemin de l'Allemagne pour aller perfectionner auprès des réformateurs de ce pays leurs connaissances chrétiennes. Cependant, malgré l'intérêt que Luther montra d'abord pour les progrès de la cause évangélique en France et dans les pays voisins, il s'en trouvait trop éloigné pour pouvoir exercer sur eux une action directe, et le caractère français lui inspirait d'ailleurs peu de sympathie. D'autres amis de la Réforme allèrent aussi chercher des lumières auprès des théologiens de la Suisse et de Strasbourg, et en particulier auprès de Zwingli.

La bonne semence répandue par les chrétiens de Meaux pénétra de divers côtés dans un sol bien préparé; mais à ces premiers rayons du flambeau de l'Évangile s'alluma bientôt le feu de la persécution. Si LeFèvre, couvert par la protection royale, réussit à se soustraire aux violences de la Sorbonne, celle-ci dirigea ses coups avec plus de succès contre Briçonnet, qui, faible devant l'orage, commit la double lâcheté d'abandonner ses amis et de rétracter ses convictions.

Tout en proclamant le sacerdoce universel, Luther avait, en fait, exclu les laïques de la participation aux affaires de l'Église. Plus conforme au christianisme primitif, la réformation française adopta franchement le principe démocratique et dut à cette base une vitalité qu'on voit, dès ses premières luttes, s'affirmer d'une manière très-remarquable. Un simple cardeur de laine, Jean Leclerc, évangélise et relève la petite église de Meaux qu'on eût pu croire anéantie après la dispersion de ses chefs. C'est ce Leclerc, dont le zèle bouillant plaçait sur la même ligne le papisme et l'idolâtrie, qui subit une première condamnation pour avoir publiquement qualifié le pape d'Antechrist, et qui, l'année suivante, fut livré à la mort pour avoir détruit une image dans les environs de Metz (1524). Ce zèle iconoclaste forme un des traits caractéristiques de la réformation française et lui a certainement beaucoup nui, bien que, dans certaines occasions, en forçant les populations indécises à opter entre le catholicisme et la Réforme, il ait hâté les succès de celle-ci. Tel fut précisément le cas à Metz, où l'acte téméraire de

Leclerc et son martyr produisirent une immense impression. Bientôt un ancien moine, Châtelain, venu pour continuer l'œuvre commencée dans cette ville, termina à son tour sa vie sur le bûcher, à peu près en même temps qu'un autre témoin de la vérité, Wolfgang Schuch, expirait à Nancy.

Tous ces supplices n'empêchèrent point les progrès de la Réforme; en obligeant ses adhérents à se disperser, ils eurent, au contraire, pour effet de la répandre. En une foule de lieux on vit surgir des hommes de foi et de zèle, qui formèrent autour d'eux de petits groupes de chrétiens évangéliques. Un lien commun, la persécution, réunissait toutes ces jeunes Églises sous la bannière de la croix. Un accord parfait régnait entre elles; elles n'avaient ni le temps, ni le besoin de s'occuper de recherches dogmatiques ou d'accentuer des divergences spéculatives, et d'ailleurs, chassés de lieu en lieu par la tempête, les conducteurs de ces petits troupeaux passaient fréquemment de l'un à l'autre et ne pouvaient imprimer à aucun de cachet particulier. Les Français qui embrassaient la Réforme s'attachaient de tout leur cœur à la foi qu'elle proclamait, mais plus encore peut-être à son principe de vie, et réagissaient ainsi instinctivement contre le relâchement et l'immoralité ouverte de leurs compatriotes. De cet ensemble de circonstances devait naître leur excellente constitution ecclésiastique, dont alors déjà se formèrent les germes. Mais d'autres amis de la Réforme ne se groupèrent point en communautés et ne se séparèrent pas extérieurement de l'Église. D'autres encore, prêtres pour la plupart, formèrent, comme Roussel, la tentative d'allier les formes catholiques et les croyances de l'Évangile; ils cherchèrent naturellement à arrêter la persécution, ou du moins à modérer sa violence.

François I^{er} ne se montra pas, dans le principe, hostile à une rénovation religieuse; il la voulait seulement *dans son sens*. Il crut d'abord pouvoir l'accomplir au moyen d'un concile général, plus tard à l'aide de conciles nationaux, et même après l'affaire des placards, il invita encore Mélanchton à se rendre auprès de lui en France. Son but, en prêtant la main à des réformes, était à la fois de détruire les abus les plus criants du catholicisme et de relever l'éclat de son règne par l'essor qu'il donnerait aux progrès des sciences. Au point de vue politique, l'inquiétude assez naturelle que lui causait la puissance de Charles-Quint dut encore le pousser dans cette voie.

Quoique sanglantes, les persécutions eurent lieu assez longtemps sans plan suivi et à intervalles irréguliers. Ce fut depuis la triste affaire des placards seulement (1534) qu'une réaction systématique et violente s'organisa contre la Réforme. On sait que l'imprudente audace de quelques luthériens exaltés leur fit afficher à profusion dans Paris et dans d'autres villes un pamphlet très-mordant contre les abus de la messe, et qu'un de ces *placards* fut apposé à la porte même de la chambre du roi. François I^{er} répondit à cette provocation, qui le remplit de fureur, par la procession expiatoire de 1535, dans laquelle furent brûlés six luthériens, et par une foule d'autres exécutions. Ces rigueurs contribuèrent de nouveau, dans une certaine mesure, aux succès de la cause évangélique. Les condamnés marchaient au bûcher en confessant hautement leur foi, et si bientôt, pour les contraindre au silence, on poussa la férocité jusqu'à leur enfoncer un coin de bois dans la bouche ou à leur couper la langue, la sérénité, la joie même de ces martyrs, triomphant par le secours d'En-haut des horreurs du supplice, produisait sur les assistants une impression profonde et souvent bénie.

Depuis ces persécutions, les tentatives momentanées de rapprochement qui eurent lieu entre François I^{er} et les États protestants d'Allemagne ne peuvent plus être attribuées qu'à des motifs politiques. Cependant, la haine du roi pour la Sorbonne, qui l'offensait par ses perpétuelles attaques contre les « grammairiens et les maîtres d'école, » et même contre sa sœur Marguerite, eussent encore dû, semble-t-il, le radoucir à l'endroit de la Réforme. Mais, en 1545, les massacres de Mérindol et de Cabrières, et, l'année suivante, la destruction de l'église de Meaux, dont quatorze membres furent brûlés vifs, enlevèrent aux protestants les dernières espérances qu'ils pouvaient conserver à son sujet. Ces atrocités achevèrent de réconcilier avec le roi le parti fanatique et le peuple, à la tête duquel celui-ci se trouvait. Et pourtant, jusqu'à la mort de François I^{er}, bien des circonstances contribuèrent à faire paraître un peu équivoque l'attachement de ce prince pour l'Église. L'empereur l'accusa même d'avoir fomenté le schisme au dehors ; à cette occasion, il crut devoir, pour se disculper, écrire au pape et redoubler de rigueur contre les protestants.

En considérant dans leur ensemble les données fournies par l'histoire, on doit reconnaître que François I^{er} a grandement contribué aux progrès de la Réforme. Ajoutons à ce qui précède qu'il garantit jusqu'à sa mort les protestants allemands des vengeances

de Charles-Quint, et que Genève, la Rome calviniste, triompha, grâce à lui, des attaques du duc de Savoie.

III.

LA RÉFORME LUTHÉRIENNE FRANÇAISE REMPLACÉE PAR LE CALVINISME.

Outre les obstacles indiqués plus haut, la différence des mœurs et celle de la langue devaient nécessairement restreindre en France l'action de la réformation allemande. En revanche, l'influence des théologiens de la Suisse et de Strasbourg s'y fit peu à peu sentir davantage, jusqu'à ce qu'enfin la France elle-même produisit des hommes qui imprimèrent à l'œuvre réformatrice une marche indépendante.

Le premier en date et en même temps l'un des plus importants fut Farel. D'abord catholique dévot, lorsqu'à la suite de ses rapports avec LeFèvre, il se fut converti à l'Évangile, cet homme remarquable associa une rare persévérance à l'ardeur toute méridionale avec laquelle il répandit ses convictions chrétiennes. On le voit tour à tour annoncer la bonne nouvelle dans le Dauphiné, son pays natal, puis s'unir au groupe d'amis de l'Évangile qui s'était formé à Meaux autour de Briçonnet, puis encore, chassé de France par la persécution, redevenir bientôt prédicateur, après avoir subi à Bâle l'influence des réformateurs de cette ville. Son zèle ardent, parfois impétueux, fit de lui l'un des principaux représentants de cette tendance iconoclaste que nous avons déjà constatée dans les Églises suisses et chez les luthériens français. L'activité missionnaire de Farel à Montbéliard et dans plusieurs parties de la Suisse romande sort de notre cadre, et nous devons aussi passer rapidement sur les débuts de l'œuvre remarquable qu'il accomplit à Genève pour la conversion de cette ville. Ce fut après trois années de luttres seulement que, triomphant des hésitations du gouvernement genevois et des résistances du parti catholique, il put décider la majorité des citoyens à se prononcer en faveur de la Réforme. Mais ce n'était encore là qu'une victoire plus apparente que réelle. Sans doute il existait à Genève un petit troupeau évangélique; mais il fallait que, pour la masse du peuple, la réformation devînt une réalité; il fallait que ce peuple reçût à la fois un corps de doctrines et une constitution ecclésiastique; il fallait, en un mot, que des ruines éparses du vieil établissement catholique un habile

architecte vint faire surgir un édifice nouveau. Les aptitudes de Farel ne l'appelaient point à se charger lui-même de cette grande œuvre ; Dieu lui envoya Calvin pour l'accomplir.

Calvin reçut une éducation libérale, et dut à cette circonstance une certaine urbanité qui manquait à Luther, mais qui fit en même temps de lui un homme moins populaire que le réformateur allemand. D'abord voué à la théologie, il la quitta pour la jurisprudence, puis s'y consacra de nouveau, après être parvenu, durant ses études de droit, à la connaissance du christianisme évangélique. La publication de l'*Institution chrétienne* révéla son génie et produisit une sensation profonde. Cet ouvrage, destiné à dissiper les préjugés et les préventions si répandus contre la doctrine de l'Évangile, s'adressait aux hommes de toute classe ; aussi remarquable sous le rapport de la forme que sous celui du fond, il assura, pour de longues années, à Calvin et à ses successeurs une supériorité écrasante sur les champions du catholicisme. Une étonnante érudition s'y allie à l'absence de tout appareil scientifique ; sans faire appel à l'imagination ni au sentiment de ses lecteurs, le jeune théologien éclaire leur esprit, soumet leur volonté, leur prescrit des sacrifices, et c'est par la seule puissance de la vérité qu'il communique ses convictions. Tel était l'homme que Farel convia à achever à Genève l'œuvre de la Réforme. N'osant résister à des instances dans lesquelles il voyait un appel de Dieu, l'auteur de l'*Institution Chrétienne* aborda courageusement une tâche qui allait devenir celle de sa vie entière.

Farel demeura d'abord son compagnon d'œuvre, et sut lui adjoindre, dans la personne de Viret, un autre collaborateur éminent, que distinguaient à la fois le sérieux de ses convictions chrétiennes, le charme de sa parole et son talent comme polémiste. Les travaux de ces grands serviteurs de Dieu à Genève préparèrent les succès futurs de la réformation en France. Chacun des trois amis appréciait toute la valeur des deux autres ; mais Farel et Viret reconnurent de suite, avec une touchante humilité, combien Calvin leur était supérieur. Au premier abord, celui-ci semblait n'avoir qu'à achever l'édifice de la réformation genevoise sur les bases posées par ses devanciers ; mais il était dans la nature de son esprit éminemment logique de pousser toujours les principes jusqu'à leurs dernières conséquences. Avant lui, Farel avait déjà fait adopter des lois disciplinaires et une courte confession de foi ; mais comment assurer à cette confession, à cette discipline le respect et l'obéissance ? L'État se trouvait, à Genève, pro-

fondément agité par des dissensions politiques; l'Église n'avait guère pour symbole que l'affranchissement des superstitions romaines, et sa religion s'y réduisait presque à la destruction des « idoles. » A vues humaines, les difficultés étaient insurmontables; elles le devinrent même d'autant plus que, semblable à un tacticien de génie, Calvin conçut de suite le plan d'un État théocratique dont un code rigoureux de lois disciplinaires formerait la base. En dépit de toutes les résistances, il ne cessa de poursuivre l'exécution de ce projet, dont la disposition la plus importante à ses yeux, l'interdiction de la Cène à ceux qui ne voudraient pas s'y soumettre, était précisément celle qui devait irriter le plus ses adversaires. Ce ne fut pourtant pas sur ce point que s'engagea la lutte. Quelques usages ecclésiastiques traditionnels, abolis par Farel et par Calvin, mais conservés par l'Église de Berne, devinrent l'occasion d'un conflit entre eux et l'autorité. A la suite de ce différend, les réformateurs ayant refusé de distribuer la Cène, une sentence de bannissement fut prononcée contre eux, et Calvin put croire terminé pour toujours son apostolat à Genève.

Revenons à l'histoire de la réformation française. A la mort de François I^{er}, les luthériens reportèrent sur son fils les illusions qu'ils avaient longtemps conservées à son sujet; ils furent bientôt cruellement détrompés. Henri II, prince d'un caractère faible, laissa libre carrière au parti persécuteur, qui devint d'autant plus redoutable que précisément alors plusieurs personnages influents, les Guises, Diane de Poitiers, maîtresse du roi, et le connétable de Montmorency se placèrent à sa tête. Les supplices ne tardèrent pas à recommencer. Dès la première année du nouveau règne, Jean Brugière fut brûlé vif à Issoire, « pour avoir répandu des erreurs contraires à la sainte foi catholique, » et l'année suivante, lors des fêtes qui eurent lieu pour célébrer la naissance du prince royal et le couronnement de la reine, Henri, malgré sa douceur naturelle, fit livrer quelques luthériens aux flammes et assista à leur exécution.

L'édit de Châteaubriand (1551) dépassa en rigueur tous les précédents. Jugement immédiat et sans appel de tous les cas d'hérésie, confiscation des biens des réfugiés, récompenses aux délateurs, défense de toute discussion sur des sujets religieux, interdiction de tous livres suspects, telles étaient les dispositions principales de cet édit, qui, pour stimuler encore la sévérité des juges, rétablissait les mercuriales, sessions extraordinaires des parlements, dans lesquelles avait lieu une enquête sur la conduite de leurs mem-

bres. Quatre ans plus tard, le parti fanatique espéra remporter une nouvelle victoire, et un autre édit enjoignit aux autorités civiles d'exécuter les sentences prononcées contre les hérétiques par les juges d'Église. Cette fois, cependant, le parlement s'émute; il demanda qu'au moins en première et en seconde instance le jugement fût laissé aux juges civils, rappela, d'autre part, combien il était nécessaire qu'une réforme s'opérât chez le clergé, et son opposition fit retirer l'édit. Mais bientôt s'ourdit une trame plus audacieuse encore. Ce n'était rien moins que l'inquisition d'Espagne qu'il s'agissait d'introduire en France. D'accord avec le pape, le cardinal de Lorraine sut gagner Henri à ce projet; un bref papal désigna pour l'exécuter trois cardinaux français. Cependant, au dernier moment, on recula devant la gravité d'un pareil acte, et l'édit de persécution rendu à Compiègne, en 1557, ne nous montre pas encore l'inquisition en vigueur, bien qu'il fût, sans doute, destiné à en préparer l'établissement. Diverses circonstances purent alors agir sur le roi pour lui faire ajourner la création du redoutable tribunal; peut-être l'accroissement considérable du nombre des réformés, l'intercession des princes allemands en leur faveur, et probablement aussi le projet du parti catholique d'épurer le parlement par un coup d'État, afin de prévenir de sa part toute velléité de résistance. Ce coup d'État eut lieu; mais, peu après, par une dispensation providentielle, la mort du roi changea subitement la situation, et l'inquisition ne reçut jamais d'existence légale.

Avant les derniers faits que nous venons de rappeler, la fraction modérée du parlement ayant pris plus de consistance, un peu de répit avait été laissé aux luthériens. Aussitôt les chefs de la réaction accusèrent la magistrature de connivence avec les hérétiques. Le premier président dénonça lui-même plusieurs de ses collègues comme suspects, et les accusa, ce qui était vrai, de désirer l'ajournement de toutes nouvelles rigueurs jusqu'après la réunion d'un concile général. Il fut alors décidé que le roi se rendrait, sans être attendu, à la prochaine mercuriale, afin de juger par lui-même des sentiments des inculpés. Ce plan, mis à exécution, eut pour résultat l'arrestation de Louis Du Faur et d'Anne Du Bourg. Après une pareille violence, la Réforme n'avait plus aucun appui à attendre du corps qui venait d'en être l'objet. Dès lors, en effet, jusqu'au règne d'Henri IV, le parlement de Paris et les autres compagnies judiciaires du royaume suivirent servilement et même dépassèrent la royauté dans la voie des rigueurs. Il faut le dire, du reste, la minorité tolérante du parlement fût-elle devenue la majorité, la li-

berté religieuse n'aurait point, pour cela, remplacé la persécution. Le catholicisme avait poussé de trop profondes racines pour qu'il pût en être ainsi; le sol dans lequel il les plongeait était *le peuple*, et c'est chez ce dernier qu'il faut voir l'un des facteurs les plus importants de la réaction.

Cependant, malgré la recrudescence du catholicisme, la Réforme suivait une marche progressive, et prenait même une extension extraordinaire. Recherchons les causes de ce phénomène.

Il faudrait signaler, avant tout, la puissance de la vérité. Mais, entrant de suite dans le détail, nous constaterons d'abord que si la haute noblesse et le peuple étaient fort mal préparés à recevoir la vérité évangélique, les savants, la noblesse de province et la bourgeoisie l'étaient beaucoup mieux. En outre, on remarquait un désaccord toujours plus sensible entre la doctrine catholique et les enseignements de l'Écriture. Le développement des réformés sous le rapport intellectuel était remarquable, tandis que l'ignorance du clergé romain le mettait généralement hors d'état de soutenir avec eux une discussion sérieuse. Ronsard l'avouait avec dépit :

« Las ! des Luthériens la cause est très-mauvaise,
Et la défendent bien, et par malheur fatal,
La nostre est bonne et sainte, et la défendons mal. »

Au point de vue moral, la supériorité des réformés n'était pas moins évidente. La foi joyeuse des martyrs impressionnait toujours vivement les témoins de leur mort, et continuait à faire parmi eux des prosélytes. De toutes parts pénétraient dans le royaume des Bibles, des livres d'édification, des traités populaires importés du dehors; au mépris d'une mort presque certaine, de simples laïques, des étudiants ou des pasteurs les colportaient de lieu en lieu, ajoutant par la puissance de leur foi et par celle de leur parole à l'effet de ces publications. Les ennemis de la Réforme eux-mêmes travaillaient parfois, bien involontairement, à la propager. Plus encore que son père, Henri II conclut des capitulations militaires en Allemagne; or, luthériens pour la plupart, les reîtres qu'il avait à sa solde profitèrent souvent de la liberté des camps pour faire connaître leurs croyances à leurs frères d'armes français.

En mainte occasion, des prêtres, des moines, de hauts prélats, des inquisiteurs même, quittèrent les rangs des persécuteurs pour entrer dans ceux des persécutés; ainsi l'inquisiteur Louis de Rochette, qui fut brûlé à Toulouse en 1539, le carmélite Jean de

l'Espine, le cardinal de Châtillon, et bien d'autres. Plusieurs de leurs confrères, amis secrets de la Réforme, montrèrent moins de décision et demeurèrent extérieurement dans le catholicisme. Bien des laïques de haut parage, qui partageaient leurs sentiments, agirent de même. Les femmes qui embrassèrent les croyances réformées le firent, en général, avec une décision et une persévérance presque égales à celles des femmes de l'Église primitive. Plusieurs princesses de sang royal appartenrent de cœur à la cause évangélique. Aux noms déjà mentionnés de la reine de Navarre et de la duchesse de Ferrare, on doit joindre ceux de Jeanne d'Albret et de Marguerite de France, duchesse de Savoie. Enfin, au dire de Bèze et d'autres auteurs protestants, de redoutables châtiments de Dieu frappèrent alors les ennemis les plus acharnés de leurs coreligionnaires. Si une extrême prudence est nécessaire lorsqu'on se livre à des appréciations de ce genre, la mort d'Henri II, la défaite de St-Quentin et d'autres faits encore nous paraissent confirmer hautement la vérité de cette assertion.

Malgré l'ensemble de circonstances favorables que nous venons d'indiquer, l'espoir que la Réforme arriverait à conquérir la France était, humainement parlant, la plus grande des illusions. Elle n'eût pu y parvenir qu'en brisant toutes les traditions, et en renouvelant de fond en comble l'état social; aucune transaction avec le catholicisme ne lui était possible. S'étant placée elle-même dans la position d'une religion interdite, la plus haute prétention qu'elle put avoir était de parvenir à être tolérée.

Au milieu des bûchers toujours prêts à se rallumer, un penchant irrésistible entraînait les luthériens à se constituer en communautés. Partout des Églises prenaient naissance; mais elles vivaient isolées, indépendantes les unes des autres. Et pourtant, si nul lien commun ne les unissait encore, Calvin, à Genève, travaillait sans relâche à en préparer un. Pour soumettre à une discipline sévère et pour conduire à la pureté de doctrine ceux qui se séparaient de l'Église romaine, le réformateur genevois voulait avant tout qu'ils rompissent ouvertement avec les « idolâtries » et les « superstitions » de cette Église; il flétrissait les indécis des noms de *moyenneurs* ou de *temporiseurs*. Immenses étaient les difficultés de la tâche qu'il s'était imposée; ce n'était que par l'ascendant de sa haute intelligence et au moyen de sa parole écrite seule qu'il pouvait agir sur des frères dont le séparaient le temps, la distance et les murs des cachots. Parfois il avait la douleur de voir des pasteurs sans vocation réelle, d'anciens prêtres encore à demi catho-

liques ou « n'enseignant qu'à demi la vérité, » prendre la direction des troupes, et il se trouvait réduit à multiplier de loin ses efforts pour remédier au mal. Cependant, si, quand il le jugeait nécessaire, on le voyait déployer une sévérité excessive, un tact pratique remarquable lui faisait, suivant les cas, tempérer la rigueur des règles qu'il s'attachait à établir. Mais ce qu'il ne toléra jamais, ce fut, après que l'organisation ecclésiastique eut été mise en vigueur, que l'on cherchât à compromettre la paix intérieure des Églises, ou à relâcher le lien qui les unissait entre elles.

Parmi ces jeunes communautés, celle qui se fonda à Paris en 1555 mérite une mention particulière, puisque son organisation servit, quelques années plus tard, de modèle à celle de toutes les Églises réformées de France. Dès 1557, la découverte d'une de ses assemblées de culte ayant attiré sur elle l'attention publique, plusieurs de ses membres furent mis à mort; mais, malgré cette sanglante épreuve, la Réforme continua à faire des progrès assez sensibles dans les hautes classes, et, l'année même qui suivit ces exécutions, on chantait publiquement au Pré-aux-Clercs les psaumes de Marot. L'irritation du clergé romain redoubla. Dans les négociations qui précédèrent le traité de Câteau-Cambrésis, les cardinaux de Lorraine et de Granvelle posèrent en principe l'extirpation de l'hérésie. Vers le même temps, un personnage d'un rang élevé, Andelot, colonel-général de l'infanterie, fut emprisonné comme favorable à la Réforme, mais bientôt, il est vrai, relâché, après avoir assisté à une messe.

C'est au moment où l'orage, grondant ainsi sur leurs têtes, semblait prêt à fondre sur eux avec une violence nouvelle, que les *calvinistes* (ce nom commençait alors à remplacer celui de luthériens) conçurent et exécutèrent une œuvre digne de notre plus haute admiration : l'union doctrinale et ecclésiastique de toutes les communautés réformées françaises. L'idée de cette union prit naissance dans une assemblée de pasteurs et de laïques tenue à Poitiers en 1558, et l'Église de Paris, alors déjà dirigée par un consistoire composé de pasteurs, d'anciens et de diacres, fut chargée d'en préparer la réalisation. Au mois de mai 1559, les députés de onze Églises, réunis dans la capitale en *Synode national* ou *général*, adoptèrent les projets de confession de foi et de discipline ecclésiastique qui leur furent soumis.

Après avoir établi l'Écriture sainte comme unique règle de la foi, la confession énumérait les dogmes fondamentaux enseignés dans la Parole de Dieu, et rejetait expressément les décrets ou tra-

ditions ecclésiastiques qui n'y étaient pas conformes. Elle définissait l'Église et en réglait le gouvernement; elle rappelait les deux sacrements institués par Jésus-Christ; enfin elle prescrivait de la manière la plus expresse l'obéissance aux magistrats, « encore qu'ils fussent infidèles. »

La discipline reposait sur une base large et démocratique. Elle instituait pour diriger l'Église une hiérarchie d'assemblées, les unes et les autres composées de membres laïques et ecclésiastiques. Chaque Église particulière avait son consistoire; les délégués d'un certain nombre de ces corps formaient un colloque. Au-dessus des colloques se trouvaient les synodes provinciaux, placés eux-mêmes au-dessous des synodes généraux. Cette organisation, bien supérieure au système théocratique mis en vigueur à Genève par Calvin et entièrement indépendante de l'État, formait comme une pyramide, dont la réunion des Églises eût constitué la base et le synode national le sommet; chacune de ses parties concourait à l'harmonie et à la solidité de l'ensemble. Le synode national, qui couronnait l'édifice, exerçait sur toute l'Église une précieuse surveillance, et, par l'intermédiaire des corps placés au-dessous de lui, pénétrait jusque dans la vie intérieure de chaque communauté. Toutes les communautés, à leur tour, au moyen des mêmes canaux, se trouvaient en communication avec le synode national. Entre le chef et les membres existaient ainsi une action et une réaction continuelles, qui contribuaient de la manière la plus féconde à développer et à entretenir la vie dans tout l'organisme, et donnaient à l'Église réformée française un caractère essentiellement missionnaire. Conformément au caractère du temps et à l'esprit du calvinisme, la discipline s'exerçait sur beaucoup de points regardés aujourd'hui comme appartenant au domaine de la vie privée. Il ne faut point voir là l'effet d'un rigorisme exagéré, mais bien celui d'une force spirituelle et créatrice, grâce à laquelle l'Église imprimait à la vie publique et particulière de ses membres une empreinte austère, qui convenait assurément à une Église de martyrs. La censure, la suspension de la Cène et l'excommunication formaient les trois degrés des peines ecclésiastiques.

Présentée au roi par Bèze lors du colloque de Poissy, la confession de foi fut revue et comme sanctionnée dix ans plus tard, de même que la discipline, au synode national de La Rochelle, où la reine de Navarre, son fils, le futur Henri IV, le prince de Condé et plusieurs autres notabilités protestantes la signèrent. La confession, qu'on nomma dès lors *Confession de La Rochelle*, et la dis-

cipline ont toujours été regardées comme la base et le lien organique des Églises réformées de France. Ces deux remarquables documents renfermaient toutefois le principe de développements nouveaux, et, dans la suite, les articles de la discipline s'élevèrent successivement du chiffre de 40 jusqu'à celui de 222.

Lorsqu'on examine la série des actes synodaux des temps postérieurs, il est intéressant d'y assister au développement graduel des germes de sévérité dogmatique et morale que cette première constitution de l'Église réformée renfermait encore à l'état latent. On en vint peu à peu à rejeter d'une manière absolue bien des usages traditionnels qui n'avaient pas été d'abord expressément abolis (les noms de baptême non bibliques, par exemple), ainsi que tous les éléments mondains autorisés ou sanctionnés par l'Église romaine (danses, « mommeries, » comédies, fête des rois, mardi-gras, etc.). On comprend quelle répulsion profonde une Église d'une austérité aussi excessive dut exciter chez un peuple ami du plaisir, et ceci explique comment le parti fanatique put un jour céder à la funeste tentation d'expulser, par une bonne saignée, cette *materia peccans* du corps de la France. Des décisions synodales d'un autre genre accentuèrent également dans la suite les différences qui séparaient le calvinisme, soit de l'État, soit de l'Église romaine; ainsi, celle qui autorisait les mariages entre cousins-germains, interdits par la jurisprudence canonique. Du reste, pendant toute la vie synodale des calvinistes, ceux-ci se virent fréquemment forcés d'adoucir dans la pratique la sévérité de leur discipline; ils ne le faisaient, il est vrai, qu'à contre-cœur, et la mauvaise grâce avec laquelle ils obéissaient à mainte prescription des autorités, les échappatoires qu'ils imaginaient pour s'y soumettre le moins possible (à l'ordre de chômer les fêtes catholiques, par exemple), les fit accuser, non sans quelque fondement, d'être ergoteurs et amis des contestations. Au sujet de ce développement ultérieur de la discipline, il est à remarquer que les 40 articles de 1559, composés à la hâte par quelques personnes dans un temps de cruelle persécution, devaient presque inévitablement renfermer des lacunes ou des dispositions contradictoires, et il serait très-injuste d'en faire un reproche à leurs auteurs.

Les Églises d'Allemagne, de Hollande et de Suisse se déclarèrent à plusieurs reprises d'accord avec la confession de foi française. Cette confession et la discipline ecclésiastique ont été visiblement accompagnées de la bénédiction du Seigneur, et une « nuée de témoins » les ont scellées de leur sang.

Quelle part Calvin a-t-il prise à la composition de cette double charte de la réformation française ? Évidemment il ne put y rester étranger ; il soutenait pour cela des rapports trop fréquents et trop intimes avec ses coreligionnaires de France, sur lesquels il ne cessait d'agir par ses écrits et par les missionnaires qu'il leur envoyait. On reconnaît son esprit dans les grandes doctrines qu'énonce la confession de foi, et celle-ci rappelle même (§ 14) les « imaginations diaboliques » de Servet. Cependant ce n'est point au réformateur qu'il faut attribuer la composition de ces documents, où la dogmatique calviniste, la doctrine de l'élection, en particulier, ne se trouve pas aussi développée que dans les écrits de Calvin. On a démontré que, gravement malade en mai 1559, celui-ci n'eut pas, à cette date, la possibilité de correspondre avec les pasteurs de France. Ce serait donc plutôt Théodore de Bèze, de qui, en ce temps, l'Église de Paris reçut un projet de confession de foi en 34 articles, qui pourrait avoir eu une certaine part à nos documents. Ceci nous autorise à conclure que la confession et la discipline ont dû leur origine à la conscience chrétienne et ecclésiastique de l'Église réformée de France elle-même, pénétrée, il est vrai, de l'esprit de Calvin. Chandieu, alors pasteur à Paris, peut avoir été le rédacteur de ces pièces. Ajoutons que, déjà en 1526, c'est-à-dire à un moment où Calvin était encore écolier, les principes que l'on retrouve dans la constitution ecclésiastique française avaient été présentés par Lambert au synode de Homberg. Est-il à croire, d'ailleurs, qu'au péril de leur vie, les membres du synode de 1559 se fussent rassemblés pour adopter une confession de foi et une discipline qui n'auraient point été leur œuvre, et que Calvin leur eût envoyées toutes faites de Genève ? Jusqu'à preuve du contraire, nous repoussons une supposition aussi inadmissible, selon nous, que peu honorable pour le synode et pour l'Église réformée de France elle-même.

IV.

LE CALVINISME EN FRANCE.

Après son expulsion de Genève, Calvin s'était retiré à Strasbourg, espérant pouvoir y reprendre, loin des difficultés extérieures, les études qui lui étaient chères ; mais bientôt, nommé professeur de théologie, puis pasteur de la communauté française,

il se vit ramené par cette dernière charge aux luttes de la vie pratique. Loin de se borner, en effet, à la prédication de l'Évangile, il *dressa* l'Église, c'est-à-dire, y mit en vigueur, mais non sans opposition, cette même discipline qui avait causé son bannissement de Genève. Il assista aussi, vers ce temps, à diverses conférences ecclésiastiques en Allemagne, et y apprit à connaître Mélanchton, avec lequel il entretint, dès lors, des relations d'affectueuse estime. Peut-être son séjour à Strasbourg ne fut-il pas sans influence sur ses vues théologiques, les réformateurs de cette ville occupant, pour la doctrine de la Cène surtout, une position intermédiaire entre les Allemands et les Suisses.

Cependant, Calvin n'oubliait point Genève, vers laquelle semblait l'attirer une puissance irrésistible, et, lorsque le cardinal Sadolet, par une lettre pressante, convia ses habitants à rentrer dans le giron de l'Église, Calvin, comme s'il fût demeuré le gardien de son ancien troupeau, réfuta, dans un écrit remarquable, les arguments du prélat avec une logique et une force telles que celui-ci jugea superflu de renouveler sa tentative. Un jour arriva enfin où Genève, reconnaissant toute la valeur de l'homme qu'elle avait exilé, décida son rappel. Calvin, que Strasbourg eût désiré retenir, hésita longtemps avant de céder aux instances des Genevois; mais le sentiment du devoir l'emporta de nouveau chez lui, et il se décida à reprendre un ministère dans l'exercice duquel, il le savait d'avance, de cruelles épreuves et des difficultés de tout genre devaient entraver ses efforts. Ses anciens paroissiens l'accueillirent avec une joie mêlée de repentir, et le prièrent, dit le protocole du Conseil, de rester auprès d'eux « pour toujours. »

Parvenu au seuil du second ministère de Calvin à Genève, c'est-à-dire au moment où le réformateur commença à exercer dans cette ville, comme au dehors, l'influence la plus étendue, nous devons essayer de présenter la caractéristique de cette influence, en tant surtout qu'elle agit sur la France.

THÉOCRATIE DANS LA FORME DE LA CONSTITUTION ET DE LA DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUES.

Calvin avait pour but de former un peuple qui fût agréable au Seigneur. Voyant dans la communauté extérieure le type de l'Église glorifiée de l'avenir, il voulait, pour réaliser celui-ci, que la partie chrétienne du peuple dominât celle qui ne l'était pas, et que, par le moyen de la discipline, toute Église réformée en principe devînt une parcelle visible du royaume de Dieu; il voulait, en un mot,

fonder une théocratie chrétienne. Aussi fit-il de l'acceptation d'une constitution et d'une discipline ecclésiastiques la condition *sine quâ non* de son établissement à Genève. La constitution que le réformateur composa, d'accord avec Farel et Viret, reposait sur les principes suivants : Dieu est roi et le pouvoir temporel gouverne en son nom. Le devoir de cette autorité est d'établir le règne de Christ et de maintenir la vraie et pure explication de l'Écriture sainte. Une étroite union doit donc exister entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle, sans toutefois qu'aucune d'elles soit subordonnée à l'autre. Calvin nous semble, en fait, avoir mal observé ce principe ; car il soumit bien l'Église à l'État, tout en faisant pénétrer, purifier et sanctifier celui-ci par celle-là. L'Église et l'État, ayant un seul chef suprême, Christ, se trouvent aussi soumis à une même autorité visible, autorité qui, oligarchique à Genève, eût pu ailleurs être monarchique. Mais l'Église, légitime interprète des lois de Christ, en présence d'une multitude qui cherche à se soustraire à leur influence, a le devoir de réclamer l'appui de la loi extérieure. Par ce recours au bras séculier, le réformateur, on le voit, faisait abandonner à l'Église le point de vue de l'Évangile et la ramenait à celui de l'Ancienne Alliance. De cette situation eût pu, selon les cas, résulter le despotisme de l'État ou celui de l'Église, si l'organisation de la république genevoise et l'exemple des Églises françaises n'eussent fourni à Calvin le moyen de parer à ce danger.

Calvin ne fut donc pas, comme on l'a dit, le fondateur de la constitution presbytérienne ; mais il sut la développer, la formuler ; il l'unit intimement à l'organisme de l'État, et la mit en pratique à Genève en la couronnant par la théocratie. Ainsi que dans les Églises de France, le Consistoire formait la base de l'édifice ecclésiastique genevois ; mais n'ayant au-dessus de lui ni colloques, ni synodes, il constituait en même temps le pouvoir supérieur, et, chose contraire à tous les principes, jugeait en première et en dernière instance. En outre, présidé par un magistrat et renfermant deux fois moins de pasteurs que de laïques, le Consistoire offrait, par sa composition, un danger que ne connurent jamais les Églises françaises, celui que l'autorité y prit la haute main. Les anciens, soit *juges* laïques, n'étaient point, en effet, tirés du peuple ; deux d'entre eux faisaient partie du Petit Conseil, les dix autres du Conseil des Soixante ou de celui des Deux-Cents. Tout en reconnaissant que la démocratie se trouvait à la base de l'Église primitive, Calvin en redoutait les dangers dans une Église de multitude et

de là vinrent ses concessions au principe aristocratique. Ces imperfections de l'œuvre du réformateur, qui ne lui échappèrent certainement point à lui-même, ne doivent pas nous en faire méconnaître la valeur. Le fait de l'avoir conçue, comme celui de l'avoir exécutée, témoigne hautement de la grandeur intellectuelle et morale de Calvin; et si l'on songe qu'il ne possédait ni autorité, ni prestige extérieur d'aucun genre qui puisse expliquer son influence, on admirera d'autant plus la puissance de son esprit, qui, non-seulement transforma Genève, mais encore sut propager ses principes en Écosse et les y maintenir, ainsi qu'en France, en dépit de tous les orages qui semblaient devoir les détruire.

Chargé de veiller sur le troupeau, de reprendre en secret et en public, et, au besoin, d'excommunier, le Consistoire était le censeur permanent de tous les citoyens, et exerçait une sorte d'inquisition. Un étrange amalgame de l'esprit chrétien et de celui de l'Ancien Testament caractérise ainsi le système calviniste. Ce système ne reculait point devant le principe que les contempteurs de l'honneur de Dieu doivent être punis par le glaive, principe qui a eu pour conséquence extrême le bûcher de l'infortuné Servet. Des châtimens très-rigoureux punissaient les infractions graves à la loi divine. Les peines plus légères, telles que l'excommunication et la pénitence publique, étaient prononcées par le Consistoire, qui réglait ou réprimait les plaisirs, les amusements, tous les détails de la vie sociale d'un petit peuple léger et porté à la dissipation, et pénétrait même dans le sanctuaire de sa vie domestique.

Cette sévère législation avait pour but de purifier le champ de l'Église; mais Calvin voulait en même temps y répandre la semence de l'Évangile. S'il imposait une discipline rigide, c'est que la doctrine étant pour lui l'âme qui animait le corps, ceux auxquels on l'enseignait devaient se montrer chrétiens par la sainteté de leur vie. Un remarquable ensemble d'institutions concourut à opérer la transformation religieuse du peuple, depuis les « visitations » que faisaient à domicile les pasteurs et les magistrats, jusqu'à l'Académie, qui devint bientôt un séminaire théologique, non-seulement pour Genève, mais pour tous les pays où s'exerçait l'influence du réformateur. Des réfugiés d'une foule de contrées accouraient auprès de ce dernier; mais Calvin combattit énergiquement les doctrines particulières qu'apportèrent plusieurs d'entre eux, et, pour les comprimer, appela à son aide le bras de l'État. Avec cette propagation de la doctrine évangélique, une ère nou-

velle commença pour Genève, et cette ville devint, sous Calvin et sous son disciple Bèze, un brillant foyer de lumières.

Cette œuvre ne s'accomplit pas, néanmoins, sans que son auteur eût à lutter contre des obstacles et des difficultés immenses; son propre témoignage en fait foi. Au dehors, ses doctrines de la prédestination et de la Cène, la jalousie qu'excitait la haute considération dont il était entouré, sa discipline, enfin, que lui enviaient les Églises mêmes qui ne l'avaient pas adoptée, éloignèrent de lui les réformés de la Suisse. Les circonstances politiques et la rancune des réfugiés qu'il avait chassés de Genève augmentèrent encore cet éloignement. Il faut le dire aussi, Calvin, quoique naturellement timide, était enclin à la colère, et, s'il dominait cette passion par la puissance de la grâce, il s'était, d'un autre côté, tellement identifié avec sa doctrine, en même temps qu'il identifiait celle-ci avec Dieu, qu'il voyait dans les offenses contre sa personne des attaques contre ses croyances et que les attaques contre ces dernières lui semblaient dirigées contre Dieu lui-même. Il était, on l'a remarqué, plus animé de l'esprit des anciens prophètes que du doux esprit de l'Évangile. Enfin, vu la haute importance qu'il attachait à l'unité de l'Église, le salut de celle-ci primait parfois à ses yeux celui des individus, et il se laissait entraîner à placer sa propre interprétation de l'Écriture au niveau de l'Écriture elle-même. Et pourtant, oserait-on affirmer que, sans les défauts que nous signalons, Calvin eût jamais été un réformateur ?

Les fruits de ses institutions et de l'esprit au moyen duquel ce grand serviteur de Dieu sut les vivifier furent si manifestes, que les adversaires impartiaux du calvinisme n'ont pu les méconnaître. Sa discipline, en particulier, ramena dans l'Église beaucoup d'anabaptistes. La sévérité morale calviniste passa en Écosse et en Angleterre, et si elle y produisit certains fâcheux effets, elle fut fertile aussi chez les puritains en précieux résultats. La discipline et l'esprit du réformateur de Genève constituèrent plus tard en France l'élément vital des Églises du désert, et ils se sont conservés jusqu'à nos jours dans l'Église d'Écosse.

PRÉDESTINATION.

Rappelons d'abord les vues de Calvin au sujet du libre arbitre. Presque tous les anciens docteurs de l'Église, Augustin excepté, en cherchant à mettre d'accord l'Écriture et les philosophes, ont trop relevé les forces humaines. L'homme parviendra d'autant mieux à se connaître lui-même qu'il sera plus abattu par le senti-

ment de sa misère. S'il ne sait comprendre que Dieu seul peut lui accorder ce qui lui manque, il commet un sacrilège, car il enlève au Très-Haut l'honneur qui lui est dû. L'homme a été privé par le péché des dons surnaturels, et les naturels, savoir la raison et la volonté, ont été corrompus en lui. Aussi, depuis sa chute, pèche-t-il volontairement, et pourtant nécessairement. Si Adam l'eût voulu, il aurait reçu le don de persévérer dans le bien; mais à nous (les élus) a été accordé celui de vouloir et de vaincre nos mauvais désirs par notre volonté. Mais n'y a-t-il pas contradiction entre les exigences de la loi et notre impuissance au bien? A cette objection, Calvin répond avec Augustin que, si la loi ordonne, la grâce donne la force d'exécuter ses prescriptions, et que, si Dieu nous commande des choses que nous ne pouvons pas faire, c'est afin que nous reconnaissions la nécessité d'implorer son secours. Maintenant, comment concilier la sainteté et la justice de Dieu, d'une part, et sa miséricorde et sa grâce, de l'autre? Au moyen d'un choix ou d'une séparation entre les pécheurs, dont les uns seront condamnés et les autres graciés. C'est dans cette inégalité de leur sort que consiste le don de la grâce.

Mais Calvin va plus loin, et enseigne une *prédestination* des pécheurs à la condamnation ou au bonheur, prédestination antérieure à la création du monde, et il cherche à appuyer cette doctrine sur diverses déclarations bibliques. Il rejette l'hypothèse d'après laquelle Dieu aurait simplement *permis* le mal. Il distingue aussi, avec autant de finesse que de vérité, entre le *commandement* et la *volonté* du Seigneur; c'est par celle-ci et non par celui-là que le mal arrive. Dieu n'est donc pas l'auteur du péché, mais il veut que le mal qui est dans le cœur de l'homme soit manifesté, afin de le punir. On ne doit pas non plus, selon Calvin, faire dépendre l'élection de la prescience de Dieu. Si le Seigneur élisait ou rejetait ceux dont il aurait préconnu la sanctification ou l'endurcissement, ce ne serait plus de sa grâce seulement, mais aussi de nos œuvres que dépendrait notre salut. A l'élection se lie étroitement l'inamissibilité de la grâce, doctrine déjà enseignée par Augustin, ainsi que la prédestination elle-même. Si l'élu ou le croyant (ces termes pour le réformateur sont synonymes) peut gravement déchoir, sa chute ne sera que momentanée, et il se relèvera certainement un jour. Son bonheur repose sur des bases si solides que la ruine même du monde ne saurait l'ébranler.

La conscience chrétienne et le sens pratique de Calvin lui firent

pourtant reconnaître la témérité de ses déductions. « *Decretum horribile!* » s'écrie-t-il plus d'une fois à la vue de l'abîme insondable dont il vient d'atteindre les bords (Inst., III, 23, § 7). Aussi recommande-t-il de la modération et de la prudence dans l'enseignement de sa doctrine. Dans quelques passages, très-isolés, il est vrai, il paraît même chercher à en adoucir un peu les aspérités, et, en rappelant les paroles d'Augustin : « L'ignorance fidèle est meilleure qu'une science téméraire, » il semble avoir fait lui-même la critique de son système. Cependant, plus il doit convenir de son audace, plus il combat les difficultés que soulève son inexorable logique chez ceux qui en redoutent les conclusions, et quoique lui-même, indécis, revienne parfois aussi sur ses pas, il reprend bientôt sa marche vers le but qu'il tremble d'atteindre.

L'article 12 de la confession de foi française renferme une conception infralapsaire de la prédestination ; mais il ressort de ce qui précède que le point de vue de Calvin était supralapsaire. Bon nombre de théologiens calvinistes n'ont pas osé aller aussi loin, entre autres Jurieu, qui s'est refusé, à tort, selon nous, à admettre que son maître eût soutenu ce point de vue.

Malgré les objections auxquelles pouvait donner lieu la prédestination, ce dogme était pour Calvin une forteresse inexpugnable ; il formait le centre de sa théologie, et Bèze allait jusqu'à l'appeler celui de la religion chrétienne elle-même. Calvin était convaincu non-seulement de sa vérité, mais aussi de son utilité, et même de son attrait. Le système, à notre sens, tout à fait biblique du réformateur au sujet de l'élection lui fit pourtant, malgré sa soumission à l'Écriture, traiter beaucoup trop légèrement les déclarations que celle-ci renferme relativement à la grâce universelle. Bien qu'on ne puisse le soupçonner d'avoir voulu tordre le sens de ces textes, Calvin les néglige ou les affaiblit par une exégèse forcée. Il veut conclure en faveur de la prédestination et ces passages s'y opposent, quoique d'autres passages plus forts encore s'opposent de même à une conclusion favorable à l'universalisme. Si la Bible ne renferme pas de système, chacun de ses lecteurs doit chercher à s'approprier ce qu'il a lu, en d'autres termes, tenter de s'en former un. Cette *tentative* constitue une limite que, dans le cas dont il s'agit, l'exégète le plus habile ne saurait franchir, car s'il ne réussit à résoudre l'apparente contradiction qui existe entre l'élection et la grâce universelle, il arrivera nécessairement à la doctrine de la prédestination, à l'universalisme ou au sémipélagianisme. En opposition à ceux qui pensent que l'universalité des promesses sup-

prime l'élection, Calvin fait observer que Dieu ne s'est pas imposé la loi d'adresser à tous le même appel ; mais ses Commentaires laissent de côté ou atténuent par des explications forcées bien des passages relatifs à la mort expiatoire de Christ pour le salut de tous les hommes. Pour n'en citer qu'un exemple, la déclaration contenue dans les paroles de saint Jean : « Christ est la propitiation pour les péchés de tout le monde (1 Jean, II, 2) » ne s'applique, suivant lui, qu'aux *croyants* répandus dans tout le monde.

En étudiant à la fois objectivement et subjectivement la prédestination de Calvin, on arrive à s'expliquer fort bien le singulier contraste qui existe entre cette doctrine et ses conséquences pratiques. Au point de vue objectif, elle nous fait voir dans l'homme un simple instrument de Dieu ; au point de vue subjectif, au contraire, elle nous le montre certain d'être appelé à son service et possédant la pleine assurance de la félicité éternelle. Envisagée sous cette dernière face, la doctrine calviniste se distingue très-avantageusement de celle d'Augustin ; non-seulement elle ne fournit plus de prise aux objections, mais elle est très-attractive, encourage à la charité et excite à la sanctification. Mais c'est surtout objectivement que l'envisageait Calvin. Quant aux calvinistes, c'est uniquement au point de vue subjectif qu'ils s'en tinrent ; les conséquences théoriques du système n'eurent pas pour effet de les troubler ; elles n'existaient pas même pour eux. Cette distinction a échappé aux adversaires de la prédestination, au pieux Wesley, par exemple, et à d'autres, qui ont dépeint sous les couleurs les plus sombres ce dogme et ses résultats, et accusé ses défenseurs de faire de Dieu un être « plus faux, plus cruel et plus injuste que le diable. » L'histoire confirme pleinement ce que nous venons de dire au sujet des résultats pratiques ou moraux de la prédestination. On remarque une différence frappante entre les Églises calvinistes et celles qui ne l'ont jamais été ou qui ont cessé de l'être. Comparé sous le rapport de la vie religieuse avec l'Église catholique, le calvinisme a une supériorité manifeste. Rapprochons-le de l'arminianisme, et nous verrons que cette dernière doctrine n'a possédé ni la force créatrice, ni la puissance de cohésion qui fut propre aux Églises réformées françaises. Plusieurs de ceux qui la professaient passèrent au socinianisme ; en Angleterre, ils se joignirent à l'Église épiscopale, et, avec elle, se rapprochèrent du papisme au point que les disciples de Calvin durent chercher un refuge dans le puritanisme. Le contraste n'est pas moins tranché entre les Genevois calvinistes du seizième siècle et leurs succes-

seurs, disciples de Jean-Jacques. L'histoire démontre donc que la prédestination de Calvin a surexcité au plus haut degré la force morale de ses adhérents, et les a rendus capables de triompher de l'exil, des prisons et des supplices. Si cette doctrine a pu avoir aussi quelques effets fâcheux, ils ne sauraient changer ce résultat.

A nos yeux, le vice du système de Calvin ne réside point dans la base de l'édifice, qui défie toute critique, mais dans son couronnement, que le réformateur a audacieusement élevé au delà de la sphère humaine. Les théologiens luthériens, qui voulurent laisser inachevé le système de la grâce, se montrèrent bien plus sages et plus fidèles à l'Évangile ; il est vrai qu'ils ne donnèrent pas de réponse à bien des questions qui ne dépassent point les limites de la Parole de Dieu.

CÈNE.

Si, à l'occasion de son système dogmatique sur l'élection, Calvin a pu être accusé de témérité, on pourrait, en revanche, lui reprocher d'avoir laissé incomplète sa doctrine de la Cène. Mais comment adresser une semblable critique à une doctrine qui énonce un mystère divin ? Calvin lui-même, après avoir exposé les fruits précieux d'amour et de consolation que ce sacrement renferme pour nos âmes, avoue humblement qu'il ne peut le comprendre, et exhorte les fidèles à aller plus loin et à s'élever plus haut qu'il ne sait les conduire.

Déjà en 1540, où les controverses sur la Cène étaient bien moins violentes qu'elles ne le devinrent plus tard, le réformateur déplorait qu'elles eussent éclaté. Nous passerions volontiers sous silence ces tristes débats, si la question de la Cène n'était précisément celle qui acheva d'opérer la scission entre le luthéranisme, d'une part, et le calvinisme et le zwinglianisme, de l'autre. Le colloque de Poissy (1561) marque la date définitive de cette séparation. Calvin n'admettait dans la Cène qu'une participation spirituelle au corps et au sang du Seigneur, conception d'où résultait nécessairement l'exclusion des incrédules et des impies. Luther, au contraire, après avoir d'abord, par opposition à la transsubstantiation catholique, partagé les vues de Zwingle, enseigna qu'*avec, sous et dans* le pain et le vin, le communiant, fût-il incrédule ou impie, participait réellement au corps et au sang de Christ. Pour Calvin, l'union avec Christ dans la Cène était réelle, mais non naturelle, vivifiante, mais non locale. Jésus, notre unique

aliment, nous est offert dans la divine Parole ; mais, vu notre faiblesse, Dieu a daigné ajouter à cette Parole un signe visible qui nous représente la substance de ses promesses. En prenant part à la Cène, nous pouvons entrer en communion avec Jésus ; le nier serait, non-seulement rendre ce sacrement vain et inutile, mais commettre un horrible blasphème. Le pain et le vin sont les « instruments » ou symboles visibles, au moyen desquels nous sont offerts le corps et le sang de Jésus. La Cène doit donc être pour nous comme un pressant aiguillon qui nous fasse sentir toujours mieux les biens que nous avons reçus ou que nous recevons journellement de la bonté du Seigneur.

Quelque évidente que fût l'opposition de ces deux points de vue, on avait déjà en les formulant précisé des choses qui n'eussent pas dû l'être ; dans la bonne intention de s'entendre, on avait abordé le domaine de la spéculation et augmenté ainsi les divergences. Indiquons les points contradictoires qui, dans ce débat, étaient inévitables, et ceux qu'au contraire on eût pu ne pas aborder.

Tandis que pour Calvin la manducation de la Cène provenait de la foi, pour les Zwingliens elle était en quelque sorte simplement synonyme de la foi elle-même. En combattant la transsubstantiation, Zwingle et OEccolampade avaient oublié de montrer quelle présence de Christ on doit croire dans la Cène et quelle communion avec lui celle-ci procure. Selon Calvin, sans la Cène, le fidèle reçoit bien par la foi la certitude de son pardon, mais ce sacrement lui en donne une assurance plus complète. Offerts à tous, le corps et le sang de Christ sont reçus par les seuls croyants. A l'objection que, s'il en est ainsi, l'efficace et la puissance de la Cène dépendent de la foi de celui qui y participe, il répond que l'efficace du mystère subsiste, il est vrai, mais que, reçus avec des dispositions indignes, les aliments spirituels perdent leur nature. Dans plus d'un passage de ses écrits, Luther lui-même a atténué les différences qui, sur ces points, le séparent de Calvin ; mais la *manducatio oralis*, qu'il persista à admettre en opposition à la participation au corps et au sang de Christ par la foi, qu'enseignait le réformateur genevois, maintint entre eux une divergence plus grave. Peut-être le débat entre les deux théologiens tenait-il à ce que, aux yeux de Luther, le communiant reçoit dans la Cène moins un agent qu'une chose passive, à ce que, selon lui, le pain et le vin renferment Christ tout entier, à la fois dans sa nature divine et dans sa nature humaine, tandis que, selon Calvin, l'agent ne pouvant se séparer de son action spirituelle, ce sont les effets vivifiants de

la présence de Christ pour le croyant que le sacrement met en saillie plutôt que cette présence elle-même.

Au fond, la cause principale de ces conceptions opposées est subjective: elle tient aux deux individualités si belles, mais si diverses de Luther et de Calvin. Celui-ci était une nature délicate, intellectuelle, que les abus du catholicisme entraînèrent à réagir à l'excès contre eux; s'il pénétra, de toute la puissance de son intelligence, dans les mystères de Dieu, il était, en revanche, très-éloigné de la mystique et de la contemplation. Celui-là, au contraire, était une nature forte, mais poétique, attachée aux choses sensibles, mais en même temps contemplative; il unissait en lui, si l'on peut ainsi dire, le ciel et la terre, et aspirait à la présence corporelle du Seigneur. Appelés à préciser ce qu'était pour eux le sacrement de la Cène, ces deux hommes si divers devaient être forcément entraînés dans les domaines de la spéculation et de la controverse. Pourtant, sans souscrire à la conception de Calvin, Luther ne la combattit jamais expressément. Mais, conduit par la lutte à oublier l'essence même du mystère, il s'appuya sur la lettre des paroles de l'institution, dont il donna une explication compréhensible à tous, et un grand avantage lui fut ainsi assuré sur Calvin. Celui-ci, pour lui répondre, abandonna à son tour le mystère pour s'aventurer sur le terrain des syllogismes et des distinctions scolastiques. Les laïques ne pouvaient rien comprendre à ces disputes; la controverse sur la toute-présence du corps de Christ les frappa davantage. Luther cherchait à prouver l'ubiquité par le rapport des deux natures, chez le Sauveur; Calvin, au contraire, la niait, et enseignait que Christ glorifié ne peut être trouvé avec son corps que dans le ciel, en un lieu déterminé, par la puissance de la foi.

La doctrine zwinglienne de la Cène, et surtout les efforts des théologiens de Strasbourg pour la mettre d'accord avec la doctrine luthérienne, contribuèrent encore à augmenter les divisions; et ces tentatives d'accommodement eurent pour résultat de faire injustement accuser Calvin d'inconséquence et même d'hypocrisie. Ayant signé à Strasbourg la confession d'Augsbourg modifiée par Mélanchton, confession dont l'article relatif à la Cène n'avait pas encore reçu l'interprétation officielle dans le sens luthérien qui lui fut donnée plus tard, il se vit soupçonné par les Suisses d'avoir adopté la consubstantiation de Luther. Le *Consensus Tigurinus* de 1549 rétablit l'harmonie entre les calvinistes et les zwingliens, et, s'il fut loin de les unir étroitement, il eut du moins le précieux

avantage de tracer à ces deux fractions de l'Église réformée des voies non opposées, mais parallèles. Calvin nourrit quelque temps l'illusion que le luthéranisme lui-même pourrait s'y rattacher; mais Dieu ne veut pas d'union artificielle, et bientôt la conception luthérienne de la Cène fut remise en saillie de la manière la plus âpre par le fanatique Westphal.

Avant le réformateur allemand déjà, LeFèvre avait émis, au sujet de la Cène, une manière de voir analogue à la sienne; mais, sauf quelques disciples de ce théologien, aucun Français ne l'adopta. Ce fut la doctrine de Zwingli qui se répandit en France, où bientôt elle céda la place à celle de Calvin.

RAPPORTS AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

Calvin a poussé infiniment plus loin que la Réformation allemande son opposition contre l'Église romaine. Bien des circonstances particulières à la France peuvent rendre compte de ce fait: les souvenirs des Albigeois et des Vaudois persécutés, les sanglantes luttes au milieu desquelles se développa la Réforme française, le fait que les calvinistes, faible minorité, vivaient entourés de leurs plus mortels ennemis, la réaction catholique, enfin, qui arbora pour drapeau les usages les plus superstitieux du culte romain. D'ailleurs, ce ne fut pas Calvin qui donna l'impulsion au mouvement réformateur; ce dernier existait avant lui, de même que la tendance qui, voyant dans les images des idoles, en voulait à tout prix la destruction.

On ne peut nier, toutefois, que Calvin ne se soit pleinement associé à cette opposition au catholicisme et ne l'ait érigée en système. Dans l'Église romaine il reconnaît bien le temple de Dieu, mais le temple de Dieu profané par ses ennemis. Le pape, dit-il, ne serait même pas l'Antechrist s'il ne siégeait dans ce temple. Notre devoir est donc de nous efforcer de purifier les sanctuaires, indignement souillés. Le pape est l'Antechrist, car il usurpe tous les privilèges de Dieu; il impose des lois à la conscience et condamne aux peines éternelles; il établit de nouveaux sacrements et falsifie ou détruit entièrement ceux que Christ a institués; il invente des moyens de salut opposés à la doctrine de l'Écriture. Ce n'est que parce qu'elle conserve quelques restes des attributs d'une Église qu'une « caverne de tant d'abominations » peut encore en porter le nom. Calvin, dans d'autres passages de ses écrits, va même jusqu'à lui contester ce titre. Il remarque avec ironie, à propos de l'énumération des charges ecclésiastiques faite par St. Paul

(Eph. IV, 11), que les papistes seraient en droit d'accuser l'apôtre d'avoir omis celle de pape; il trouve le titre d'évêque de Rome trop honorable pour ces « bêtes cornues; » il désirerait même que, par respect pour le nom de Dieu, on s'abstînt de prier pour eux. Comme, dans la Nouvelle Alliance, il n'y a plus ni sacrifice ni autels, il repousse tout sacerdoce des prêtres. A peine peut-on, à son avis, assister aux écoles des papistes sans faire naufrage quant à la foi, tant, chez eux, la lumière de l'Évangile est éteinte et la grâce de Christ affaiblie. Les conciles, les cardinaux, les évêques ne sont pas traités par lui avec plus d'indulgence.

Quant au dogme fondamental de l'Église catholique, la transsubstantiation, son rejet va de soi, et ce seul fait montre déjà la différence capitale qui sépare le luthéranisme du calvinisme; le réformateur omet complètement l'élément mystique de cette doctrine pour ne s'attacher qu'à son élément magique. Le rejet de la transsubstantiation entraîne celui de toutes les parties du culte catholique qui s'y rattachent, particulièrement de la *messe*. A peine Calvin trouve-t-il des expressions assez fortes pour stigmatiser ce « centre de l'idolâtrie, » ce « *detestabile sacrilegium*. » Toute participation, tant indirecte fût-elle, aux actes et aux usages du culte romain, et même la simple assistance à ce culte, à moins qu'elle ne fût accompagnée de quelque manifestation désapprouvée, était regardée par lui comme une infidélité et sévèrement censurée. Il convient de rappeler ici que souvent, pour se soustraire à la persécution, bien des hommes timides, que Calvin appelait « nicodémites, » regardant les actes extérieurs comme indifférents, continuaient à suivre le culte de l'Église romaine, à laquelle ils n'appartenaient plus de cœur. Plus d'une fois, dans ses écrits, le réformateur s'éleva avec énergie contre ces chrétiens indécis. Pour lutter contre leur spiritualisme hypocrite, il était indispensable de séparer, par de fortes digues, les adhérents de la Réforme du courant qui eût pu les entraîner. C'est là ce qui porta Calvin à proscrire bien des usages traditionnels conservés par le luthéranisme, tels que les autels, la croix, les cierges et surtout les images.

La violente opposition du calvinisme contre l'Église romaine lui fit complètement méconnaître la valeur de la mystique. Il ne sut pas comprendre que c'était pour répondre à un besoin religieux profond que les mystiques, s'autorisant de l'exemple du Sauveur lui-même, s'attachaient à exprimer les choses spirituelles au moyen d'images sensibles. Calvin et ses successeurs ne virent là que des « badinages, » qu'une conception grossière et charnelle

du christianisme, et regardèrent comme des insensés les saints de l'Église romaine qui s'efforçaient de réaliser extérieurement le détachement du monde ou la pauvreté apostolique.

Calvin rejeta naturellement aussi la tradition. Luther, nous l'avons vu, était arrivé au principe de la justification par la foi au moyen de la mystique, avant d'avoir étudié la Bible, et ce fait explique la hardiesse de ses vues sur le canon et sur l'inspiration; malgré sa haute estime pour l'Écriture, il nourrit toujours la conviction que, même au temps du plus grand abaissement de l'Église chrétienne, Dieu n'a jamais tout à fait abandonné celle-ci, et, en mainte occasion, il s'appuya sur son témoignage. Les réformateurs suisses et les réformateurs français, au contraire, conduits à la vérité par l'Écriture sainte, possédèrent une connaissance plus complète et plus harmonique de cette dernière, et l'idée de l'inspiration qui en résulta pour eux, tout en les exposant au double écueil de la servitude de la lettre et d'un subjectivisme outré, les préserva, d'autre part, de la critique dissolvante du rationalisme. Dès 1534, Calvin, dans sa *Psychopannychie*, déclarait que la Parole de Dieu doit être notre unique règle, et, dans son *Institution*, il insista fortement sur ce principe; il refusa donc à la tradition toute autorité. De là vinrent son rejet des péricopes et sa division du décalogue, conforme aux idées d'Origène, mais contraire à celle qui avait cours dans l'Église catholique et dans l'Église luthérienne. De là découlèrent encore ses vues relatives au culte et aux rites. Le réformateur reconnaissait que les cérémonies peuvent être utiles pour l'instruction des ignorants, mais à la condition de faciliter et non de rendre moins accessible la connaissance de Christ; il ne rejetait donc pas entièrement les rites extérieurs, mais il voulait les diminuer le plus possible. L'ensemble de l'histoire du calvinisme réduit à néant l'opinion assez répandue que l'excessive simplicité de son culte nuit à la piété et à l'édification; il est certain pourtant que Calvin a été trop loin dans sa proscription des formes. C'est dans sa nature éminemment peu poétique que nous voyons la cause de ce fait; elle l'entraîna à regarder le luthéranisme comme resté à moitié chemin dans la voie des réformes, ou même comme transigeant avec l'Église romaine, et cette manière de voir le sépara encore davantage de la réformation allemande.

En adoptant le principe de ne rien croire et de ne rien enseigner qu'il n'eût appris dans les écrits inspirés et de la propre bouche du Fils de Dieu, Calvin fut victime d'une illusion. Il ne lui était pas plus possible de se soustraire à l'influence de la tradition

qu'à celle de l'air qu'il respirait. Eût-il pu raisonnablement tenter de relier son Église à celle des temps apostoliques en rompant tous les fils qui rattachaient celle-ci à l'Église de l'époque intermédiaire? Lui-même, ayant fait ses études dans deux collèges de Paris, avait été élevé dans l'atmosphère de la théologie scolastique, et, bien qu'il déclarât repousser la tradition, il s'appuya plus d'une fois sur le consentement de l'Église; aussi, à cet égard, a-t-on pu, avec raison, le taxer d'inconséquence. A notre avis, dans son opposition contre le catholicisme, Calvin a méconnu la signification symbolique des cérémonies de l'Église romaine et trop oublié peut-être que l'histoire ecclésiastique, dans son ensemble, forme un commentaire vivant de la promesse du Seigneur d'être avec nous jusqu'à la fin du monde.

Le réformateur genevois eut le bonheur de trouver dans Théodore de Bèze un ami fidèle, un auxiliaire dévoué et un habile continuateur de son œuvre. Tout jeune encore, Bèze avait appris à connaître la vérité évangélique; mais, durant quelques années, les entraînements d'une vie mondaine et légère empêchèrent cette précieuse semence de se développer dans son cœur. Dès sa conversion, il se rendit à Genève auprès de Calvin, adopta les vues dogmatiques de celui-ci, et même, appelé comme professeur de grec à Lausanne, il tenta, mais sans succès, de les faire prévaloir dans cette ville. Bèze se fit bientôt connaître de la manière la plus avantageuse comme homme pratique, comme théologien et comme auteur. Placé, au bout de quelques années, à la tête de l'Académie genevoise naissante, il ne cessa, dès lors, de s'associer à tous les travaux de son maître, et particulièrement à ceux qui avaient pour objet l'affermissement et les progrès de l'œuvre réformatrice en France.

Les calvinistes, qui virent dans la mort d'Henri II un châtement de Dieu, crurent, dans cet événement, apercevoir aussi pour eux-mêmes l'aurore de meilleurs jours. Le nouveau roi étant mineur, de grands changements étaient, en effet, probables. Catherine de Médicis, jusqu'alors humiliée par sa rivale et indignement délaissée, avait montré quelque sympathie pour la doctrine évangélique, et on pouvait croire qu'elle ne serait pas hostile aux réformés. Le roi de Navarre, premier prince du sang, leur était ouvertement favorable; avec l'appui du prince de Condé et de la maison de

Châtillon, il paraissait devoir facilement l'emporter sur les Guises. Ce fut cependant le contraire qui eut lieu. Catherine préféra la prépondérance de ces derniers à celle d'Antoine de Navarre, dont la faiblesse de caractère lui inspirait peu de confiance. Tandis qu'on accordait à ce prince de stériles honneurs, les Guises s'emparèrent du rôle et du pouvoir des anciens maires du palais, et rien ne fut changé au système persécuteur du règne précédent. Un autre motif encore que ceux de l'intrigue et du zèle religieux, l'intérêt personnel, fit des Guises les implacables ennemis des calvinistes. S'appuyant sur l'Église et sur la vieille religion nationale, les ambitieux Lorrains réussirent sans peine à s'en faire passer pour les protecteurs, et cette habile tactique les rendit les favoris du peuple. Bien loin donc de diminuer sous François II, la persécution ne fit qu'augmenter d'intensité. On épiait les assemblées des calvinistes, on pillait leurs maisons ; les prédicateurs excitaient la foule contre eux ; les dénonciations étaient encouragées, les visites domiciliaires provoquées. Souvent, égarée et furieuse, la populace de Paris arracha des hérétiques au bourreau pour les mettre elle-même en pièces. Arrestations, pillages, supplices : en ces mots semble, durant plusieurs mois, se résumer l'histoire des infortunés calvinistes ; « et pourtant, dit un contemporain, ils ne cessèrent ni leurs assemblées, ni aucun autre exercice de leur religion, tant était grand le zèle qui les enflammait pour elle ! »

La période que nous venons d'étudier est celle des plus beaux jours du calvinisme français. Il nous reste à tracer l'esquisse des progrès extérieurs accomplis par lui. Une ligne idéale, tirée de Genève à St-Malo, sépare la France germanique de la France gaëlique et de la France romane. Bien qu'éloignée de l'Allemagne, berceau de la réformation, la France romane qui, la première, reçut le christianisme, et, la première aussi, subit le joug de la papauté, fut également celle où s'enracinèrent le plus profondément les croyances évangéliques. Au nord, à l'ouest et au sud de Paris, une guirlande de petites églises en enseignait la capitale. La Normandie, que l'on nommait « la petite Allemagne, » en comptait un nombre considérable, soit dans les villes, soit dans les bourgs. En Bretagne, la Réforme trouva moins d'accès. Le Maine, l'Anjou, la Touraine possédaient des communautés florissantes, bien que quelques-unes d'entre elles eussent été cruellement visitées par la persécution. La semence de l'Évangile, répandue dès 1537 en Poitou, avait aussi trouvé dans l'Aunis, la Saintonge et l'Angoumois, un terrain favorable à son développement. En 1558, l'Église de La

Rochelle possédait une organisation régulière ; à sa tête se trouvait un consistoire composé d'un pasteur, d'anciens et de diacres. Plus notables encore avaient été les progrès de la Réforme dans la Guyenne et dans le Languedoc, où le roi de Navarre exerçait la charge de lieutenant-général. Du côté du sud, le calvinisme avait Montauban pour métropole. A Nîmes, les trois quarts des habitants appartenaient à la communion réformée. Les montagnards des Cévennes avaient embrassé la foi évangélique avec un zèle dont héritèrent leurs descendants. La petite principauté d'Orange qui, elle aussi, s'était donnée à l'Évangile, offrait un lieu de refuge aux persécutés. En Provence, en Dauphiné, s'étaient constituées des Églises. Le voisinage de Genève favorisa beaucoup la diffusion des principes évangéliques dans la vallée du Rhône : « En cette province où mille ministres ne suffiraient point, à peine y en a-t-il quarante, » écrivait en 1562 le synode de Valence. Une Église importante avait pris naissance à Lyon. Les sympathies pour les croyances nouvelles étaient moindres dans la Bourgogne et dans la Champagne, qui, pourtant, comptaient plusieurs petites communautés. A Montargis, résidence de la duchesse de Ferrare, avait lieu la célébration régulière du culte évangélique. Hors des limites du royaume, le duc de Bouillon, qui venait d'embrasser la Réforme, offrait aussi un asile aux calvinistes dans sa principauté de Sedan. Un petit nombre seulement d'évangéliques se trouvaient en Lorraine. Enfin, les provinces du centre, l'Auvergne en particulier, renfermaient également des réformés disséminés en divers lieux. En somme, il n'y avait pas de ville importante qui ne comptât des confesseurs déclarés de l'Évangile, et bien des personnes qui, en secret, lui étaient sympathiques. On évalue à 2150 le nombre des localités du royaume dans lesquelles, vers ce temps, la majorité ou la moitié environ des habitants professaient la foi réformée. L'historien de Thou porte à deux millions le nombre total des calvinistes ; d'autres auteurs l'élèvent jusqu'à cinq millions. Quoi qu'il en soit, ce nombre était considérable, et le nonce du pape écrivait en 1565 : « Ce royaume est à moitié huguenot. »

Le martyre d'Anne du Bourg, martyre qui, dit Mézeray, « inspira à tous la pitié et à plusieurs cette persuasion que la croyance que professait un si homme de bien et si éclairé ne pouvait être mauvaise, » clôt dignement l'âge héroïque du calvinisme français. Dès les premiers jours de cette période, en effet, jusqu'à ceux que nous venons d'atteindre, c'est au prix d'incroyables difficultés et en affrontant les luttes les plus cruelles que la Réformation fran-

çaise a accompli chacune des phases de son développement ; c'est au prix du sang de ses martyrs qu'elle a payé chacune de ses conquêtes.

Résumons, en terminant, les divers traits que nous avons constatés au sujet du calvinisme, afin de donner de lui une idée d'ensemble, avant le temps où les circonstances politiques, dans lesquelles il fut entraîné à jouer un rôle très-actif, altérèrent sa physionomie et son caractère.

Le calvinisme constitue en France un élément non-seulement *étranger*, mais encore *hostile*, auquel le temps et l'habitude seuls réussirent à faire assigner par l'opinion un rôle analogue à celui de l'opposition dans les États constitutionnels, c'est-à-dire celui d'une sorte de *levain*. Quant aux personnes qui regardaient comme voulues de Dieu l'existence et la conservation de l'Église catholique, il sembla leur faire entendre la voix d'une *conscience* indignée, protestant contre la déplorable situation ecclésiastique, religieuse et morale de la France, et elles le détestèrent pour cela ; mais chez plusieurs aussi cette conscience réveilla et fortifia de précieux germes de vie. Il rendit ainsi au catholicisme le service de l'obliger à concentrer ses forces et à accomplir des réformes intérieures.

Son influence sur l'état moral de la France fut plus grande encore. Avec la renaissance avait disparu le sérieux des vieilles mœurs. Tout au plus, sous François I^{er}, subsistait-il quelques restes de l'ancien esprit chevaleresque ; sous Henri II le mal fit d'effrayants progrès et empira encore durant les règnes de ses fils. Catherine de Médicis érigea la corruption morale en système politique ; à la cour comme en voyage, son célèbre « escadron volant » l'accompagnait sans cesse, et l'influence des femmes sous son gouvernement dépassa toutes les bornes. Au nombre des moyens de domination de cette reine figuraient l'infidélité, le parjure et l'assassinat. Elle familiarisa la haute noblesse avec ces crimes, et « l'ancienne candeur gauloise » disparut. En même temps se généralisèrent le fanatisme, la superstition, et, sinon l'incrédulité ouverte, du moins l'habitude des blasphèmes et celle de traiter les choses saintes avec une coupable légèreté. Non moins triste était la situation du clergé. Le Concordat n'avait protégé l'Église contre les coups de la Réforme qu'en faisant durement peser sur elle le joug de l'État. C'était ce dernier, ou plutôt l'entourage royal, qui distribuait à sa guise les bénéfices aux prêtres les plus indignes et même à des laïques, pourvu qu'ils fussent bien en cour. Par son ambi-

tion, par sa cupidité, le clergé français, des témoignages contemporains l'avouent, aida aux progrès de l'hérésie. L'esprit de galanterie était alors pour un prêtre une qualité essentielle; et pour complaire aux « dévotes du bel air, » les prélats, dans leurs discours, affadissaient le plus possible les vérités religieuses. Le charme des belles manières, les progrès du bon goût, les séductions de l'art et de la poésie jetaient un voile sur l'excès du mal. En le déchirant d'une main hardie, le calvinisme se fit accuser de rudesse; on lui imputa une farouche hostilité contre les arts et les produits de l'imagination. Mais l'Église réformée de France était une église de martyrs; en présence des bûchers ou au pied des échafauds, ses membres pouvaient-ils s'occuper de danses, de chants et de musique? Même alors, d'ailleurs, les noms de Du Bartas, de Goudimel, de Franc, de Palissy réfutent hautement cette prétendue incompatibilité du calvinisme avec la poésie et avec l'art.

Mais il y avait plus encore. Par le simple fait de son existence, le calvinisme était pour le peuple français comme une écharde dans la chair; il lui inspirait la répulsion la plus profonde. Les catholiques ne pouvaient fermer les yeux à l'évidence; ils ne pouvaient nier la supériorité intellectuelle et morale des réformés, comme le prouvent les jugements de plus d'un auteur du temps sur Jeanne d'Albret, sur Coligny, sur Condé et sur d'autres grandes figures protestantes. Ils étaient même forcés de reconnaître cette supériorité chez des personnes simplement suspectes d'hérésie et opposées au parti des Guises. Il suffisait alors de se distinguer par sa moralité ou d'aimer sérieusement la science, pour paraître incliner vers la Réforme; c'est ce qui, en particulier, arriva au traducteur de Plutarque, Amyot, qui pourtant était prêtre. Un autre fait bien significatif aussi est le suivant: Dans les moments où il convenait au parti politique de ménager les calvinistes, il affectait de leur ressembler. Catherine elle-même savait fort bien alors se donner les airs de la piété, et avait étudié, à l'usage de ses entrevues avec les réformés, une certaine phraséologie biblique appelée par elle « locutions consistoriales. »

De ces aveux forcés, passons aux témoignages historiques impartiaux, et nous verrons se vérifier d'une manière bien frappante au sujet du calvinisme français la déclaration du Sauveur: « On connaît l'arbre à son fruit. » Il est superflu de rappeler les noms de la reine de Navarre et de Coligny, que les catholiques eux-mêmes n'ont pu s'empêcher de placer au premier rang. Mais quels carac-

tères que ceux d'un La Noue, d'un Du Plessis-Mornay, d'un Agrippa d'Aubigné, d'Hotman, d'Hubert Languet ! Quels hommes que les pasteurs calvinistes, auxquels, pour la plupart du moins, leur zèle, leur héroïque intrépidité, leur infatigable activité missionnaire, leur développement intellectuel et religieux, assignent une place si éminente, et qui, on peut le dire, furent l'âme de la Réforme en France !

Grande aussi fut l'influence morale du calvinisme. Un exemple frappant peut en faire mesurer l'étendue. Lorsque, au temps du colloque de Poissy, un rapprochement momentané s'opéra entre les partis, la cour elle-même ne put se soustraire à cette influence. On y vit régner un ton plus sérieux ; sa frivolité habituelle diminua, et les jeunes ducs d'Orléans et d'Anjou ne purent éviter « l'impression de la malheureuse huguenoterie. »

L'influence du calvinisme se fit même sentir dans un domaine d'un tout autre ordre : nous voulons parler de la langue nationale. Sans doute, sous ce rapport, Calvin et le mouvement réformateur qui se rattache à lui exercèrent en France infiniment moins d'action que Luther en Allemagne ; cette action fut pourtant réelle, et Calvin a contribué à fixer la prose française. Il ne subit en aucune manière la fâcheuse influence italienne. En revanche, pour exprimer une foule d'idées, de nuances et de rapports nouveaux, le latin lui fournit de précieux trésors, dont il dota sa langue maternelle. Par leurs prédications comme par leurs écrits, ses compagnons d'œuvre et lui-même atteignirent toutes les classes de la société ; ils leur parlèrent un langage enrichi d'idées neuves, et le peuple de son côté, élaborant ces idées, un nouvel accroissement de richesses en résulta pour le vocabulaire. Calvin et plusieurs de ses disciples, Henri Estienne, Du Plessis-Mornay, d'Aubigné rompirent aussi les entraves par lesquelles le mouvement littéraire de la renaissance menaçait d'étreindre dans leur patrie la langue, le développement intellectuel, et même la religion et la foi. La réaction catholique, à son tour, procura à l'idiome national d'autres ressources encore ; pour pouvoir résister à l'ennemi qui l'attaquait, elle dut, en effet, se munir d'armes semblables aux siennes.

Malgré ce que nous venons de dire, le calvinisme ne produisit que peu ou point d'auteurs « classiques, » et nous trouvons à la fois en lui et hors de lui les causes de ce fait. Calvin, on l'a vu, était par nature tout à fait éloigné de la poésie et peu sympathique aux arts de l'imagination. L'abus qu'ils voyaient faire de ces arts, favorisés par leurs ennemis les plus implacables aux dépens du peuple

opprimé, révoltait d'ailleurs les calvinistes. D'un autre côté, ils ne jouirent point du calme et de la paix dont ils auraient eu besoin pour cultiver les lettres, et, minorité persécutée, vivant à l'écart du peuple, quoique au milieu de lui, ils virent, par ce double fait, leur développement littéraire entravé. On pourrait dire que le style *réfugié*, dont parla plus tard Voltaire, fut précédé par un style *huguenot*. Enfin et surtout, depuis Richelieu et Louis XIV, le despotisme de l'Académie, appauvrissant la langue et arrêtant son essor, la rendit aussi dissemblable à celle de Rabelais et de Montaigne qu'à celle de Calvin. Et pourtant, quelques poètes en renom, Corneille, par exemple, n'auraient-ils point emprunté aux *Tragiques* de d'Aubigné plus d'une fleur poétique, plus d'une tournure hardie pour en enrichir le siècle de Louis XIV?

Au point de vue intellectuel, le calvinisme a, d'une manière générale, contribué à réveiller et à affranchir la pensée. Il rappela à l'activité les forces qui sommeillaient au sein du catholicisme, et sans lui ce dernier n'aurait point eu en France son dix-septième siècle, si justement célèbre. Il produisit Hotman, qui tira la jurisprudence de l'ornière du droit romain, et Ramus, qui délivra la philosophie de l'autorité surannée d'Aristote. Le calvinisme, qui aida au développement de Milton, d'Abbadie et de Newton, concourut aussi à celui de François de Sales, de Pascal et de Bossuet. Cet affranchissement de la pensée renfermait sans doute un principe de négation; mais, si l'on osait conclure de là que le calvinisme a enfanté le déisme et le matérialisme du dix-huitième siècle, il suffirait, pour faire toucher au doigt l'absurdité de cette assertion, de placer en parallèle les disciples de Calvin et les encyclopédistes.

Ce serait cependant faire tort à Luther et à la Réformation allemande que d'attribuer à la doctrine et à l'esprit de Calvin toute l'influence du calvinisme. Outre l'impulsion première donnée par le docteur de Wittemberg, la constitution ecclésiastique française eut à cette influence une grande part; or elle fut l'œuvre des circonstances, on pourrait même dire celle de la nature humaine libre et créatrice plus encore qu'elle ne fut celle de Calvin. Particulièrement menacés par le glaive de la persécution, les corps directeurs de l'Église réformée trouvèrent dans ce danger une précieuse garantie contre l'introduction de membres indignes. Les hommes qui les composaient formèrent comme les artères et les veines qui, dans toutes les parties du corps de l'Église, transmettaient la vie ou la recevaient, et appartenant surtout à la noblesse

et à la classe moyenne instruite, ils exercèrent sur la foule une action religieuse et morale des plus fécondes. Accordons enfin une mention aux écoles et aux académies calvinistes, bien que leur développement se soit accompli dans un temps postérieur à celui qui nous occupe. Soumises, comme celle de Genève, à une discipline rigide, les académies françaises se distinguèrent très-avantageusement par là des universités germaniques, où une règle sévère faisait défaut, et, au dix-septième siècle, bien des familles distinguées de l'Allemagne tinrent à honneur d'y envoyer leurs fils.

TH. CLAPARÈDE.