

COMMENT DEVENAIT-ON UN "SAINT" PURITAIN EN GRANDE-BRETAGNE AU XVII^e SIÈCLE ?

PAR

Mireille GUEISSAZ

Ingénieur au CNRS (CURAPP)

Max Weber voit quatre sources principales du protestantisme ascétique :
1) le calvinisme sous la forme qu'il a revêtu dans les principales contrées de l'Europe occidentale qui ont subi son influence, en particulier au XVII^e siècle ;
2) le piétisme ; 3) le méthodisme ; 4) les sectes issues du mouvement baptiste ¹.

A première vue, le calvinisme, paraît être celle de ces sources qui s'intéresse le moins à tout ce qui chez le "saint"² est processus d'ordre émotionnel ou processus de délibération. Mais à y regarder de plus près, on s'aperçoit bien vite que le calvinisme n'est pas un bloc homogène, mais une véritable galaxie riche d'une histoire, qu'il doit beaucoup de ses avancées et de ses développements à une alternance de phases historiques, empreintes d'un romantisme plus ou moins exalté et de phases dominées par un rationalisme assez froid et calculateur, ennemi des débordements intempestifs de sentimentalité. Au cours des premières, le déploiement d'une très forte émotivité était perçu

1. Weber (M.), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1970.

2. Bien que nous nous référions à *La Révolution des saints* de l'historien Michael Walzer pour tout ce qui concerne l'histoire de la formation du puritanisme, nous n'entendons pas ici le terme de "saint" dans l'acceptation conceptuelle qu'il en donne dans son livre, mais dans son sens commun. Dans les religions protestantes, acceptant le dogme de la prédestination, il était courant de désigner du nom de "saints" ceux qui pensaient avoir été appelés par Dieu à vivre saintement, selon la loi du Christ, autrement dit les élus (potentiels) qui formaient l'Eglise visible. Walzer (M.), *The Revolution of the Saints*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1965. *La révolution des saints*, traduit par Vincent Giroud, Paris, Belin, 1987.

comme l'expression même de la grâce et le saint recevait son impulsion à agir d'expériences d'ordre presque mystique. Il est difficile de prétendre que la vérité du puritanisme se trouverait plus dans ses phases de turbulence et de romantisme que dans ses phases d'ascétisme presque maniaque, tant c'est de cette alternance même que celui-ci tirera en fin de compte son pouvoir d'innovation.

Par rapport au thème du for intérieur, l'intérêt du saint puritain tel qu'il devait si bien s'imposer en Grande-Bretagne au XVII^e siècle provient de ce qu'il "couplait" avec un piétisme à certains égards aussi remarquable et puissant que celui du luthéranisme à une visée pratique et politique, un désir d'investissement du monde, propre au calvinisme. L'autre raison que nous pouvons avoir de nous intéresser à lui est que le saint puritain marque, du point de vue du for intérieur, l'entrée dans la modernité de la société anglo-saxonne.

Luther a été à l'origine de la doctrine de la prédestination, mais c'est Calvin qui devait donner à ce dogme une place centrale, moins sous le coup d'une expérience religieuse particulière (comme Luther), que dans "l'après coup" et en raison de nécessités logiques, ce qui ne contribuera pas peu au caractère systématique et rationalisant (sinon rationnel) du calvinisme. Ce sera un des effets les plus clairs et les plus paradoxaux de la systématisation de la doctrine de la prédestination chez Calvin qu'en dernière instance pour lui "*Dieu n'existe pas pour l'homme, c'est l'homme qui existe pour Dieu ; et toute la création (...) ne prend son sens qu'en tant que moyen de cette fin qu'est la glorification de la majesté de Dieu*"³. Et pour être plus précis, c'est moins l'homme en général que le "saint", qui prend une place déterminante, dans la mesure où c'est par lui que passent les projets de Dieu.

L'autre développement décisif du calvinisme par rapport au luthéranisme, a été l'introduction de l'idée d'*épreuve* de la foi dans la vie professionnelle profane. Systématisant les implications de la doctrine de la prédestination et fixant au saint l'obligation de faire la preuve qu'il était porteur de la *fides efficax*⁴, Calvin "*substituait à une aristocratie spirituelle de moines se tenant au-dessus de ce monde, l'aristocratie spirituelle — en ce monde — des saints prédestinés par Dieu de toute éternité*"⁵, alors que Luther s'était contenté de chercher à "*rendre visible sur cette terre l'Eglise des élus ou des saints en rassemblant les fidèles à l'écart du monde*". Le coup d'arrêt que Calvin, comme

3. "*Ce decretum horribile ne dérive pas de l'expérience religieuse comme chez Luther, mais des nécessités logiques de sa pensée (...) c'est pourquoi sa signification avec chaque progrès s'amplifie de la cohérence logique d'une méditation religieuse orientée vers Dieu et non vers les hommes*". Weber (M.), *op.*, cit., p.119.

4. Pour Calvin, il fallait que la foi soit attestée par ses résultats objectifs, "*afin de constituer le sûr fondement de la certitudo salutis. Il lui (fallait) être fides efficax, de même que l'appel du salut doit être vocation efficace*", *Ibid.*, p.138). C'est là, selon Weber, l'origine de l'activisme ascétique.

5. *Ibid.*, p.151.

auparavant Luther, devait rapidement mettre aux aspects “libérateurs” de sa doctrine⁶, ne devait cependant pas mettre un point final à l’histoire de l’individualisme calviniste. L’étape suivante de cette véritable “épopée” se jouera dans les groupes qui se réclamaient de la théologie de Calvin, dans la Grande-Bretagne puritaine des XVI^e et XVII^e siècles. Et c’est le saint puritain, héraut de la théologie de l’Alliance, avant de devenir le héros de la littérature puritaine, qui sera le prototype d’un homme nouveau, “libéré” de ses anciens liens, un homme qui ne connaîtra d’autre loi que celle que lui dicte son for intérieur.

I - QUI ÉTAIENT LES SAINTS PURITAINS ?

Selon l’historien Michael Walzer, le puritanisme serait né au XVI^e siècle au sein d’un petit groupe de clercs ou de quasi clercs de l’Eglise anglicane expulsés de Grande-Bretagne par Marie Stuart, connus sous le nom d’“exilés de Marie”. Après leur retour en Grande-Bretagne, ces pasteurs (ou “ministres”), étroitement unis par une même vision théologique et politique, auraient continué à développer au sein de l’Eglise anglicane ces formes de particularisme religieux qui feront l’originalité du puritanisme. Celui-ci n’aurait cependant véritablement pris son essor et connu son apogée qu’après l’expulsion des pasteurs rebelles du giron de leur église, et la rencontre de la nouvelle idéologie religieuse avec les populations confrontées au démantèlement de la société féodale. C’est de cette rencontre d’une idéologie, forgée par une génération de ministres anglicans expulsés dans un premier temps de leur pays, puis dans un deuxième temps de leur église, avec les exclus d’une société féodale en pleine décomposition que serait née l’épopée religieuse et politique du puritanisme, le presbytérianisme, le protectorat de Cromwell, la multiplication des sectes dissidentes.

L’influence du puritanisme survivra bien au-delà de la relativement courte période d’une aventure politique, certes extraordinaire, mais apparemment sans lendemain. Cependant, la culture puritaine ou du moins une culture néo-puritaine, profondément imprégnée des stéréotypes puritains, modifiera l’ensemble des mœurs de la société anglo-saxonne, dès le XVII^e siècle, ainsi qu’aux XVIII^e et XIX^e siècles, par le double canal de la culture utilitariste et ascétique, dérivée de la culture de la *new gentry*⁷ — qui devait pour partie sa formation et sa réussite économique à l’idéologie puritaine — et de la culture

6. Le conservatisme de Calvin, son goût de l’ordre et de l’autorité, sa méfiance à l’égard des émotions, autant de facteurs qui devaient mettre un sérieux frein au processus de subjectivation, engagé par cette première étape du calvinisme. Le serment collectif prononcé par les citoyens de Genève à la Table des dix commandements montrait assez les limites de “l’individualisme” de Calvin et du peu de place qu’il entendait donner aux débats concernant le libre arbitre du saint et la suite des événements ne tarderait pas à tristement confirmer sa pente despotique et illibérale. Cependant, le pouvoir de contrôle de Calvin n’excédait pas la ville de Genève.

7. Michael Walzer appelle *new gentry* les couches supérieures de la population appartenant pour partie à l’aristocratie déclassée, pour partie à la bourgeoisie marchande, qui trouveront dans le puritanisme et notamment dans le presbytérianisme une identité sociale et politique.

populaire sentimentale et religieuse, dont les sectes seront le “conservatoire”, le puritanisme étant formé à la fois du presbytérianisme et de ces églises séparatistes dissidentes que l’on a appelées les sectes⁸.

La culture puritaine a pu s’étendre à toute la société britannique et toucher l’ensemble des couches de la population, parce qu’elle s’est développé non seulement sous la forme d’une culture théologique très vivace, mais qu’elle a été à l’origine de tout un imaginaire fort riche, né de profonds bouleversements politiques et sociaux. Si la visée révolutionnaire des saints puritains ne faisait pas de doute — ils prétendaient obéir à une autre loi que la loi en vigueur dans “le monde” c’est-à-dire dans leur église et dans leur pays —, ce n’est pas seulement d’une révolution religieuse ou politique qu’il s’agira mais d’une véritable révolution copernicienne. Avec l’audace tranquille de ceux qui savent qu’ils ont Dieu avec eux, les théologiens puritains feront du for intérieur du saint l’instance suprême de légitimation de tous les rapports des hommes avec leur Dieu ou entre eux (que ces rapports soient d’ordre social, politique ou économique).

A) *L’effondrement de l’Eglise anglicane et du système féodal*

Le puritanisme n’échappe pas à la règle qui veut que les périodes de fondation dans les églises protestantes soient associées à des périodes politiquement troublées. L’effondrement du système social traditionnel que connut l’Angleterre au XVII^e siècle n’avait été ni progressif ni prévisible. Ce fut une véritable secousse tellurique, un ébranlement de l’ensemble du système de valeurs traditionnel⁹.

8. Ceux qu’on appelle les Presbytériens sont la tendance dominante et “officielle” du puritanisme, qui à la suite des “exilés de Marie” réclameront une organisation ecclésiastique fondée sur des élections. Dans le mouvement puritain, le presbytérianisme s’identifie avec le programme religieux du Long Parlement et la tentative d’instaurer une Eglise presbytérienne en Ecosse et en Angleterre. Mais “*le phénomène le plus curieux de l’histoire religieuse de cette période est l’apparition de centaines de congrégations indépendantes ou semi-indépendantes*”. En 1646, on comptait 36 églises constituées à Londres et, en 1670, les Quakers à eux seuls représentaient 10 000 personnes. “*Cet émiettement de groupes radicaux ou non, c’est tout cela le puritanisme, qu’on aurait tort de réduire au seul presbytérianisme*”, écrit Armand Himy, d’accord en cela avec la plupart des historiens du puritanisme. “*Ces groupes naissent et meurent avec une surprenante rapidité entre 1640 et 1650*”. Entre 1647 et 1649, à l’apogée de leur développement, “*l’histoire a paru hésiter, permettant au pays de se livrer à un vaste examen de conscience, passant au crible, convictions religieuses, opinions politiques, statut juridique*”. Himy (A.), *Le puritanisme*, PUF, Que sais-je, 1987, pp. 40-41.

9. Les campagnes se dépeuplaient, le vagabondage était endémique, fléaux causés par la rapidité de la croissance démographique et le mouvement des “*enclosures*”. “*La dislocation de la société rurale condamna(it) des milliers d’hommes à la mendicité et à l’errance*”. La population de Londres triplait entre l’accession au trône d’Elisabeth et la mort de Jacques I^{er} (environ 300 000 âmes à cette date), raz de marée humain qui ne fut contenu que par ces sinistres hécatombes que furent les grandes pestes de 1603 et 1624, dont on évalue le nombre des victimes à environ 65 000 [Walzer (M.), *op. cit.*, p. 219]. Le “séparatisme” d’Henry VIII, plus préoccupé de remplir les caisses de l’Etat que de gestion sociale et cléricale avait abouti non seulement à l’effondrement de l’Eglise traditionnelle mais à la dissolution et à l’éclatement du système seigneurial et du système paroissial, étroitement imbriqués.

Plus que la religion des classes moyennes (à laquelle certains auraient tendance à le réduire), le puritanisme était *“la religion d’hommes nouveaux venus dans la ville et qui se sent(aient) mal à l’aise, qui n’(étaient) pas encore “urbains”, n’(avaient) pas encore fait leur le raffinement du citadin ou du courtisan. C’est chez de tels hommes, désorientés, peu sûrs d’eux-mêmes, que le moralisme intense des saints cléricaux rencontr(ait) un écho ; en même temps, la discipline de la congrégation leur offr(ait) de nouveaux principes d’ordre et de nouvelles habitudes de vie”*¹⁰. Eux-mêmes ou leurs enfants fréquenteront ces écoles de droit qui se développaient depuis un siècle de manière continue et dont plusieurs *“d’entre les plus importantes”* étaient d’obédience puritaine depuis 1620. Sous sa forme dissidente et séparatiste, les sectes, dont les exigences en matière de sainteté visible étaient des plus draconiennes, le puritanisme touchait les couches de la population qui avaient le plus souffert de la dislocation de la société rurale, petits paysans, petits artisans, chassés des campagnes par la croissance démographique et le mouvement des *“enclosures”*.

B) Les origines “psychologiques” de la radicalisation puritaine

L’impact du puritanisme semble avoir été étroitement lié au fait que tout en rendant compte, à sa manière allégorique et flamboyante, de l’expérience terrifiante que représentait pour ces hommes et ces femmes l’effondrement pour le moins brutal de la société féodale anglaise, celui-ci leur donnait, à eux qui se sentaient entraînés comme des fétus de paille vers l’abîme, l’espoir d’un monde meilleur et des armes pour se battre. Aux membres de la *new gentry*, à la recherche d’une identité sociale, comme aux petits artisans et paysans déracinés et arrachés à leur *“paroisse”*, le puritanisme fournira des moyens de maîtriser leur destin personnel et leur destin collectif. Tous, qu’ils aient été *“presbytériens”* ou *“séparatistes”*, avaient vécu, à leur manière, et à des degrés divers, cette course affolante vers le chaos et le néant que représentait à leurs yeux cette dissolution du monde féodal, dont ils ne pouvaient prévoir qu’elle ne serait pas aussi totale que le faisaient redouter les formidables déplacements sociaux dont ils étaient les premières victimes. Tous, que leur milieu social ait été celui de la *gentry* déclassée, des couches moyennes londonniennes ou des laissés pour compte de la croissance tentaient, par le puritanisme, de reconstruire un monde social sur les ruines de l’ancien.

Ils avaient vécu cet arrachement aux liens traditionnels préconisé par Calvin¹¹. Cette rupture qui avait brisé ou menaçait de briser leur existence, une religion la proclamait source d’une vie nouvelle ; ils étaient donc tout disposés à l’embrasser. Cependant, n’ayant pas choisi cette rupture mais l’ayant subie sous une forme particulièrement brutale et violente, ils en avaient une conception non pas *“logique”* et intellectuelle mais infiniment dramatique,

10. *Ibid.*, p. 262.

11. Calvin et Théodore de Bèze ne cesseront d’exhorter les convertis français à s’expatrier pour rejoindre la *“compagnie des fidèles”* à Genève, au besoin en abandonnant femmes et enfants, conformément aux paroles du Christ.

dont on retrouvera la trace dans leurs “récits” de conversion. Sans aucun doute ils avaient traversé un véritable cauchemar, une expérience traumatisante, et cette expérience avait fait d’eux des hommes différents. De plus, cet arrachement s’était révélé définitif, il n’était pas question pour eux de nourrir le moindre espoir de retour à un passé définitivement disparu. Autant d’aspects qui ne manqueront pas de dramatiser, de colorer, d’amplifier et surtout de radicaliser leur conception de la théologie calviniste, au point d’en faire cette création originale, propre au puritanisme qu’est la théologie de l’Alliance (*Covenant theology*).

II - LA THÉOLOGIE DE L’ALLIANCE

A) *Qu’est-ce que la grâce efficace ?*

La “théologie de l’Alliance” (*Covenant theology*) était en effet, en dépit de sa fidélité affichée aux doctrines de Calvin, une création propre du puritanisme, création d’autant plus étonnante et originale qu’il ne s’agissait pas de l’œuvre d’un théologien ou d’un prophète, mais d’une véritable œuvre collective. Celle-ci s’était élaborée dans le dialogue théologique permanent et polyphonique qui s’établissait entre saints d’une même église ou saints appartenant à des communautés rivales de la “mouvance” puritaine. Certes la voix des théologiens officiels et celle des théologiens autodidactes dominaient la scène où se nouait cette discussion collective, mais la théologie issue de ces débats n’aurait pas eu l’impact qu’elle a eu, si elle n’avait été nourrie du vécu et de la théologie spontanée de milliers de saints, tous aussi préoccupés de leur salut personnel que les théologiens “professionnels”¹².

Par la théologie de l’Alliance, les puritains cherchaient à “*définir quels étaient les desseins du Dieu calviniste à l’endroit de l’homme*”¹³, et plus particulièrement à l’endroit du saint. Quelles étaient les conditions requises des deux côtés pour que l’ élu “réveillé” par la grâce soit accepté par Dieu et remplisse au mieux, ce fameux contrat par lequel le Christ l’avait “racheté” et “justifié” ? Telle était la question centrale qu’entendait résoudre la théologie de l’Alliance.

12. A propos de l’intérêt des laïcs de l’époque puritaine pour les question de dogmatique M. Weber notait “*Le salut des âmes — et lui seul — tel fut le pivot de leur vie, de leur action*”, *ibid.*, p. 105 ; notant qu’ “*combien incroyablement intense — mesuré à l’échelle d’aujourd’hui — était à l’époque des grandes luttes religieuses l’intérêt des laïcs eux-mêmes pour la dogmatique, tous ceux qui connaissent les sources historiques le savent*”, il ajoutait : “*On ne peut lui comparer de nos jours que la représentation, également superstitieuse au fond, que le prolétariat se fait de la “science” et de ce qu’elle peut faire et démontrer*”, Weber, *op. cit.*, note 65, p. 142.

13. Greaves (R.-L.), *John Bunyan*, The Sutton Courtenay Press, 1969. Ce qui n’était au départ que simple appel ou réactualisation de la doctrine calviniste prendra peu à peu le caractère d’une re-création pure et simple.

Le chapitre X de la “*Westminster Confession*” (“de la vocation efficace”) stipulait que “*tous ceux que Dieu a prédestinés à la vie, et ceux-là seuls ; Il lui plaît de les appeler efficacement par la Verbe et l’Esprit (en les arrachant à l’état de péché et de mort où ils se trouvent par nature) (...) de leur retirer leur cœur de pierre et de leur donner un cœur de chair ; de renouveler leur volonté et par l’effet de son Omnipotence, de les déterminer au bien...*”¹⁴.

Cependant si tous les théologiens puritains adhéraient à cette définition globale du dogme de la prédestination et à cette version de la “naissance” du saint, les discussions au sujet des conséquences pratiques qui en découlaient n’en étaient pas moins nombreuses. Les débats au sujet de tel ou tel point de doctrine, contribuaient à la construction de la spécificité du puritanisme, chaque point de désaccord étant souvent de plus, à l’origine de la création de nouvelles chapelles ou communautés.

1. *La conversion*

En bons calvinistes, la plupart des théologiens puritains partageaient l’idée qu’il était inconcevable qu’aucun homme (pécheur par définition) puisse avoir de lui-même l’initiative de vivre saintement. L’initiative de la conversion ne pouvait donc venir que du Christ et de Dieu¹⁵. La conversion était un processus infiniment douloureux. Si les affres et les troubles qui en étaient les prémisses pouvaient être de durée variable, sa première caractéristique en était le caractère foudroyant. Le saint devait être littéralement “jeté à terre”, “saisi” d’un effroi incontrôlable¹⁶. C’était précisément le caractère incontrôlable et effroyable de l’événement qui constituait le véritable symptôme de la grâce et de ce que le processus de la conversion avait débuté¹⁷.

La repentance, la conscience aiguë et terrifiante que l’homme était condamné par son incapacité à faire son salut par les œuvres, tels étaient les premiers signes de la grâce. Mais le vrai repentir ne pouvait s’offrir au pécheur que s’il avait vraiment vécu jusqu’au bout l’expérience de la déréliction. Il fallait que celui-ci ait totalement et sans retour renoncé à tout espoir de pouvoir se sauver par lui-même, par le moyen de la foi traditionnelle. Seule

14. Cité par Weber (M.), *op. cit.*, p.117.

15. Les Arminiens seuls soutenaient que la foi venait de l’homme, et que n’importe quel homme — élu ou non — pouvait par sa foi bénéficier des effets du sacrifice du messie. Ils insistaient sur l’initiative du croyant et la responsabilité humaine sans jamais nier ouvertement la nécessité de la grâce divine.

16. “*The sinner is awakened about his lost condition*”.

17. Dans les sectes dissidentes, dont la clientèle en général plus modeste était formée de ceux qui avaient vécu l’arrachement le plus brutal à leur milieu d’origine, cette phase avait un caractère particulièrement spectaculaire. Il sera d’autant plus constamment fait référence à la conversion dans les sectes que cet événement fondateur devra déterminer tous les actes d’une vie dont l’objectif unique sera d’atteindre à la sainteté visible. Le saint des églises séparatistes sera donc amené à renouveler ses forces, parfois défaillantes, dans le rappel de cette période décisive au cours de laquelle Dieu l’avait “réveillé”, et avait placé en lui le désir irrésistible de transformer sa vie. La conversion passera par contre largement au second plan dans le presbytérianisme.

la terreur véritablement panique qu’une telle perspective avait pu provoquer en lui pouvait être le garant d’une véritable conversion. Se repentir, cela voulait dire avoir honte de ses péchés et prendre conscience de son abomination, cela signifiait aussi vouloir se détourner du péché, des œuvres du diable, de l’obscurité de la vie, pour se tourner vers Dieu, la sainteté, la grâce et la lumière¹⁸.

La conversion se traduisait donc par un désir violent de changer de vie et de personnalité. A ces premières manifestations “chocs” de la première phase de la conversion, devaient succéder par la suite des formes plus modérées mais continues de repentance, dont les manifestations seraient une horreur continue du mal, l’acceptation de la confession publique des péchés, un désir de contrition et l’amendement de sa vie. Ce que l’élus ou supposé tel allait devoir modifier ce n’étaient pas des pratiques circonscrites à la sphère d’un religieux cantonné à certains moments de la vie, c’était sa vie elle-même, son cœur, son réseau social et affectif qui ne devraient plus dépendre que de son nouvel engagement¹⁹.

2. La foi efficace

Ces prémisses pourraient nous faire penser que dans la sainteté, il s’agirait de renoncer à soi. Il n’en est rien. Mais on n’a rien dit lorsqu’on a dit qu’il s’agit de retrouver le vrai “soi”, tant tous les mysticismes et toutes les religions prétendent n’aspirer qu’à ce but. L’intérêt est de savoir par quels moyens il est demandé au saint de parvenir à ce but.

La deuxième manifestation de la grâce ou le deuxième “symptôme” de l’élection si on préfère, était la foi. La foi n’était ni une récompense ni un mérite mais l’instrument, accordé par Dieu à l’élus, pour lui donner la force de pouvoir vivre selon la loi du Christ. Pour un homme pécheur par excellence et endurci dans le péché “par nature”, avoir la foi, cela impliquait que lui était donnée la force de se conformer à la loi et à la justice du Christ. La foi, comme la grâce, était une manifestation de la puissance du Messie, non de la vertu du saint. Conformément à la doctrine calviniste, elle était dite “efficace”²⁰. C’est

18. Il faut noter qu’à la différence du piétisme luthérien, l’émotivité religieuse puritaine reste profondément calviniste, en ce qu’il n’y est jamais question d’un dialogue ou d’une union avec Dieu. L’élus reçoit certes des consolations, mais elles sont indirectes et proviennent de l’action. Même lors de la conversion, le dieu calviniste ne s’adresse jamais directement à l’élus. Aux yeux de tout calviniste qui se respectait le temps où Dieu s’adressait directement aux élus et pour leur enjoindre d’accomplir une mission précise (comme dans l’Ancien Testament) était définitivement révolu et relevait de la période du pacte de loi. Le saint de la période du pacte de grâce était donc “réveillé”, mais c’était lui qui “interprétait” sa soudaine angoisse comme un signe de la grâce, d’où le besoin qu’il éprouverait par la suite de se prouver à lui-même et aux autres qu’il n’avait pas été la dupe ou l’artisan de quelque “pseudo conversion”.

19. Greaves, *op. cit.*, p. 76.

20. “La foi devait se traduire en actes : un croyant était dans l’incapacité de demeurer immobile, la foi donne des forces”, *ibid.*, p. 71. Bunyan traduira le caractère inépuisable de la grâce par l’image suggestive d’un homme versant continuellement (et en secret) de l’huile sur un feu incandescent (“the work of grace”), sur lequel d’autres versaient, non moins continuellement (mais en vain), de l’eau. Bunyan (J.), *The Pilgrim’s Progress*, Londres, Penguin Classics, 1988, p. 76.

en elle que le saint trouverait la force de chercher ce chemin étroit sur lequel il aurait à s'avancer seul, et surtout c'est elle qui lui permettrait de réaliser tout au long de sa vie, ce véritable numéro de haute voltige, ô combien difficile à tenir, que lui demanderait sa longue "marche" solitaire entre l'ornière de la fausse "sainteté" (le respect légaliste de prescriptions religieuses formelles, que Bunyan appelle "*the very deep ditch*"), et la redoutable confusion entre responsabilité personnelle et licence ("*the very dangerous quagg*"²¹).

B) Le pacte de grâce et ses difficultés

1. "Justification" par la grâce et refus du pacte de loi

Plus calvinistes que Calvin lui-même, les puritains refusaient de se plier au même type de compromis que celui adopté par celui-ci, soumettant la ville dont il était le maître au Décalogue par un serment collectif, démarche dont l'évidente contradiction avec le dogme de la prédestination ne leur avait pas échappé. Si l'ancien "pacte de loi"²² s'était révélé, disaient-ils, non seulement impraticable, mais une source avérée de damnation éternelle²³, si cette dangerosité du pacte de loi était à l'origine précisément du sacrifice du Christ, être un saint ne pouvait en aucun cas signifier qu'il suffisait d'obéir aux dix commandements ou de se conformer aux prescriptions d'ordre formel que recommandaient les églises traditionnelles, qu'elles soient catholiques, ou même soi-disant réformées. Leur propre révolte contre leur église qu'ils accusaient de n'avoir de réformée que le nom ne les incitait guère à voir dans l'obéissance au Décalogue, dans les sacrements et dans les exercices de piété eux-mêmes, autre chose que d'inadmissibles compromissions avec la doctrine du salut par les œuvres²⁴.

2. Le pacte de grâce comme "contrat"

Si l'élus n'était pas "justifié" par ses œuvres, en raison de la nature pécheresse de l'homme, il l'était par la grâce du Christ. Le pacte de loi, ou pacte collectif des œuvres, autrefois passé avec le peuple élu, était remplacé par le

21. Greaves, *op. cit.*, p. 74.

22. Le "pacte de loi" ou "pacte des œuvres" était pour Calvin comme pour les puritains, le pacte collectif qui liait le peuple élu (le peuple juif, puis les premiers chrétiens) à Dieu. La loi morale "sous le pacte de loi" se résumait à l'obéissance aux lois du Décalogue donné à Moïse au Sinai.

23. "*The Moral Law (Covenant of works) (...) is so far from leading us to Christ by our following it, that it doth even lead those who are led by it under the curse (...) because of our weakness and inability to do it*" (cité par Greaves, *Ibid.*, p. 102).

24. Un théologien traduisait sa défiance à l'égard des formes de piété traditionnelles par cette formule expressive : "*The holy ghost is sent into our hearts, not to Excite us into Compliance and Wind-shaken Excellencies, that come into the World with us, but to Write New Laws in our Hearts*" (Greaves, *Ibid.*, p. 88). Milton qualifiait les pasteurs anglicans de "*loups ravissants (faisant) servir les sacrés mystères du ciel à leurs propres et vils avantages, à leur cupidité, à leur ambition*" ; Milton (J.), *Le Paradis Perdu*, traduit par Chateaubriand, réédition Belin, 1990, p. 465.

pacte de grâce. Ce dernier, dont les contractants étaient le Christ et le saint, était un pacte de nature purement personnelle et liait le saint à son sauveur. Le pacte de grâce ne prenait corps que lorsque l'élus ayant été “réveillé” y souscrivait activement, passant du statut d'élus ou de “réveillé” à celui de saint. Le pacte entre le saint et le Christ était lui-même “garanti”, disaient les théologiens puritains, par un premier pacte passé entre Dieu et le Christ, au moment où le Christ lui-même avait proposé à Dieu de “racheter” un petit nombre d'hommes, et où Dieu avait accepté de considérer que la mort volontaire de son fils mettait fin au pacte de loi et rachetait un petit nombre d'élus. Le pacte initial entre Dieu et le Christ, trouvait sa garantie dans la nature divine des contractants. Jésus-Christ lui-même veillait à ce que toutes les clauses du contrat soient respectées²⁵.

3. Puritanisme et éthique (la loi du Christ)

Caractère non écrit de la loi du Christ, refus de se “caler” sur le Décalogue, personnalisation du pacte de grâce, feront de la morale puritaine une morale orientée vers l'éthique, non vers le code. Non sans problème et sans discussions. Jusqu'où le saint irait-il dans sa quête pour trouver cette mystérieuse loi non écrite qui avait nom loi du Christ ? Le Pacte B (entre le Christ et l'élus, appelé par celui-ci) devait trouver sa concrétisation par une adhésion de l'appelé au pacte de grâce. Pour devenir un saint le “réveillé” devait se placer désormais sous la loi du Christ. Mais s'interrogeait-on, le pacte de loi était-il totalement aboli pour le saint ? Une telle situation ne paraissait pas en effet sans danger, si on se référait aux positions des Antinomiens qui, poussant jusqu'au bout la logique de l'élection, allaient jusqu'à refuser l'éthique et déclaraient que si le salut venait de la grâce, la loi était purement et simplement inutile.

L'était-il seulement partiellement ? Et à ce moment-là, qu'entendait-on par là ? La confusion la plus totale régnait sur cette question. Selon Bunyan, la domination de la loi de grâce n'excluait pas l'obéissance à la loi de Dieu (placée “sous la protection du Christ”) et le Décalogue représentait un “guide”²⁶. Blake estimait que Dieu maintenait sa loi en vigueur ainsi que sa souveraineté sur le croyant, mais Baxter disait de manière plus ambiguë que si le Décalogue avait un pouvoir matériel effectif, la loi mosaïque n'était cependant plus formellement en vigueur. La position de Walter Cradock était particulièrement intéressante du point de vue qui nous intéresse ici, parce qu'il pensait que l'Évangile représentait une entrée dans l'âge adulte, ce qui impliquait à ses yeux que Jésus avait fait table rase de toutes “ces petites lois bonnes pour les enfants, ces ébauches balbutiantes, ces abécédaires ridicules”²⁷. Position des

25. Beaucoup de chercheurs anglo-saxons considèrent que là se trouve la source de la généralisation des formes contractuelles dans la société britannique puis américaine.

26. “*Christian life was governed by the “law of grace”. The saint was “not without law to God, but under the law to Christ”*”, Greaves, *op.*, *cit.*, p. 113.

27. “*When we were grown to full yeares, as we are under the Gospel, the Lord Jesus hath broken those little childish lawes, those beggerly Rudiments : those ABC lawes and accidences (..) were for children*”, *Ibid.*, p. 115. Salmarsh allait jusqu'à cette conclusion extrême que

plus radicales. On ne pouvait pas non plus signifier plus clairement que désormais c'était à l'individu ayant intériorisé la loi de se prendre en mains et de se gouverner lui-même à ses risques et périls.

III - "MARCHER DANS SA VOCATION"

A) La "maturité" du puritanisme

Toutes ces polémiques montrent assez l'ampleur du chemin parcouru par les théologiens au moins, par rapport au saint selon Calvin. A quel prix et avec quels résultats se demandera-t-on ? Et qu'en était-il pour les "saints" de la base, pour employer une expression un peu triviale ? Selon L. Damrosch, le puritanisme n'avait pas été seulement pour les puritains appartenant aux couches supérieures de la société un instrument de conquête politique et sociale. Il avait été l'instrument de "*perlaboration*" d'une angoisse personnelle profonde créée par une époque de tensions sociales quasi-insupportables²⁸. Il est clair que les puritains de la *new gentry*, bien que n'étant pas les uniques "bénéficiaires" de l'opération, étaient ceux qui étaient les mieux placés pour encaisser les dividendes économiques et psychologiques de la sainteté. En dépit de leur échec politique, leur réussite sociale, facilitée par l'idéologie puritaine qui les libérait d'un certain nombre de tabous sociaux liés à la société d'ancien régime, contribuera, de façon patente, à l'émergence d'un puritanisme assagi, "conservateur" diront les "sectaires" des églises séparatistes, mais pacifié et apaisé, et finalement assez tolérant. Le glissement progressif vers l'utilitarisme, acheva de les faire glisser dans une névrose, non seulement socialement acceptable mais socialement dominante²⁹.

En ce qui concerne les sectes, le bilan sera, comme on pouvait s'y attendre, plus ambigu. Les sectes resteront avant tout des micro-sociétés tournées "vers" le monde, mais séparées de lui, assurant une réelle protection (intérieure et extérieure) à leurs membres, mais le plus souvent au prix de ce pesant réseau de contrôle mutuel que les saints prétendaient exercer les uns sur les autres, sous couvert de s'entraider à parvenir à un degré suffisant de sainteté visible³⁰.

(suite note 27) l'Esprit faisait "du croyant lui-même la Table des commandements et de son cœur les deux Tables de Moïse", *Ibid.*, p.116.

28. Les puritains du XVII^e siècle présentaient toutes les caractéristiques, nous dit Damrosch, de personnalités agressives fortement ébranlées par "les angoisses de l'homme sensible pris au piège d'une époque de tensions terrifiantes et de conflits insolubles". George (C.H. & K.), *The Protestant Mind of the English Reformation. 1570-1640*, Princeton, 1961, cité par Damrosch (L.), *God's Plot and Man's Stories*, Chicago, the University of Chicago Press, 1985, p. 18. E.P. Thompson note que "le système des images (employé par les puritains) atteste lui-même de puissantes motivations subjectives, tout aussi "réelles" que les motivations objectives, tout aussi effectives dans leur action historique, comme l'histoire du puritanisme n'a cessé de le montrer", Thompson (E.-P.), *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Gallimard/Le Seuil, 1988, p. 48.

29. cf. Weber, *op. cit.*

30. Discipline tatillonne, dénonciations, vexations, humiliantes séances de confessions

B) *Le Voyage du Pèlerin et le Traité des vocations*

Ces deux types d'évolution sans doute plus parallèles que convergents sont également importants. Ils contribueront l'un comme l'autre à la diffusion massive d'une idéologie néo-puritaine en Grande-Bretagne et au remodelage des rapports sociaux, en liaison avec l'image du saint puritain. Deux œuvres, le *Voyage du pèlerin* de John Bunyan et le *Traité des vocations* de William Perkins, également emblématiques de chacun de ces courants, comme du puritanisme lui-même, illustrent de la manière la plus étonnante, les deux façons de réaliser la vocation de saint que résume la *Savoy Declaration* dans une formule pour nous magnifiquement énigmatique et lapidaire : les membres de l'*Ecclesia pura* sont "saints by effectual calling, visibly manifested by their profession and walking"³¹.

La première de ces œuvres a été écrite en prison par un prédicateur et théologien autodidacte, rétameur de casseroles, et prédicateur baptiste, John Bunyan³². Ce roman picaresque illustre de manière allégorique ce que les puritains entendaient par "walking"³³. Le héros (Chrétien), fuit femme, enfants, voisins, parce qu'il a pris conscience qu'il courait à la perdition et se jette sans perdre une minute, dans une interminable et dangereuse errance, au cours de laquelle les aventures les plus dangereuses et les plus "merveilleuses" l'attendent. Celles-ci ne prendront fin qu'avec la mort au seuil de la Cité de Dieu, dont les portes dorées s'ouvriront enfin devant lui, dans une sorte

(suite note 30) publiques, exclusions, ne seront pas toujours épargnées au saint des sectes pour l'aider à trouver "son" chemin. Mais l'"ostentation" religieuse des saints sectaires ne se confondra jamais avec l'intégrisme, tant il sera clair pour tous, qu'il ne saurait y avoir d'autre lieu de légitimité religieuse ou politique que le for intérieur de chaque saint. Un saint n'a d'ordre à recevoir que de sa conscience, il peut tout au plus bénéficier des conseils et des remontrances de ses frères, mais là se limite leur pouvoir.

31. Indépendant *Savoy Declaration* de 1658, Confession de Westminster [Weber (M.), *op. cit.*, note 56, p. 139]. L'expression est typique de la philosophie puritaine et littéralement intraduisible. Mot à mot : sont "saints par la grâce efficace, dont les manifestations sont la manière de marcher (dans sa vocation) et le choix de sa profession". Etant donné le peu de place dont nous disposons pour développer ce thème, nous conseillons au lecteur de se référer à ces deux ouvrages, ainsi qu'aux analyses qui leur sont consacrées, notamment celles auxquelles nous nous référons (Miegge, Greaves, Hill).

32. John Bunyan (1628-1699) purgeait en prison une peine de douze ans pour "prédication illicite", à laquelle s'ajoutera une nouvelle peine d'un an pour les mêmes raisons. C'est en prison qu'il écrira la 1^{ère} partie du *Pilgrim's Progress* (1666), le seconde (1672), son autobiographie et de nombreux traités de théologie. Greaves, *op. cit.*

33. Témoin d'une "révolution" profonde des mœurs, le terme est récurrent dans le vocabulaire anglo-saxon. Un lecteur ou un auditeur un peu attentif le retrouvera constamment. Signalons au passage qu'une référence — sud-africaine celle-là — au puritanisme, est contenue dans le titre de l'autobiographie de Nelson Mandela (*Long walk to Freedom*). Autre manifestation de la prégnance de cette culture, dans le poème "Qu'est-ce qu'un saint ?", le poète Léonard Cohen, "actualisant" l'imagerie traditionnelle de la sainteté puritaine, compare la course du saint à celle d'un ski "échappé" ("*He rides the drifts like an escaped ski*"), Cohen (L.), *Musiques d'ailleurs*, Christian Bourgeois éditeur, 1994, p. 238.

d'apothéose³⁴. Cette œuvre a été interprétée par l'historien Christopher Hill comme une véritable entreprise de réhabilitation de ces couches les plus pauvres de la population anglaise³⁵, jetées sur les routes par l'effondrement de la société féodale ; c'est aussi, comme l'ont fait observer un certain nombre de commentateurs, le démarquage allégorique de la vie et des angoisses de son auteur, ce qui lui donne cette authentique dimension littéraire et universelle qui en fera non seulement une sorte de roman d'aventures avant la lettre mais une œuvre qui sera lue et relue avec passion par des générations de jeunes gens de tous les milieux³⁶.

Représentatif de l'évolution du puritanisme des "riches", le *Traité des vocations* de William Perkins illustre la manière dont les puritains des classes supérieures et moyennes concevaient la vie du saint, possesseur de la grâce efficace : le choix et l'exercice d'une profession qui fasse de lui un "entrepreneur" autonome et responsable. William Perkins était l'un des plus grands

34. "And lo, as they entered they were transfigured, and they had raiment put on that shone like gold. There was also that met them with harps and crowns, and gave them to them, the harp to praise withal, and the crowns in token of honour.(...) all the bells in the city rang (suite note 34) for joy ; and that it was said unto them, "enter ye into the joy of our Lord". Bunyan (J.), *op. cit.*, p. 215.

35. Comme en témoigne cette arrivée triomphale à la Cité de Dieu. Hill fait remarquer que l'épée que reçoit Chrétien au Palais plein de beauté (symbole de la secte baptiste) n'est pas seulement une arme spirituelle, c'est aussi un symbole social (l'emblème de la chevalerie). Le fardeau qu'il porte est à la fois le symbole de la culpabilité qui l'écrase et celui de son statut social de chemineau. Son adhésion au puritanisme fait tomber le lourd fardeau qui l'afflige et lui fournit l'emblème du statut social le plus haut : celui de chevalier et de soldat, apte à se défendre lui-même. Hill (C.), *A Turbulent, Seditious, and Factious People*, Clarendon Press, 1988.

36. La plupart des commentateurs s'accordent à voir dans le *Pilgrim's* une sorte de démarquage allégorique de *Grace abounding to the chief of sinners*, son autobiographie (Greaves, *op. cit.*). De nombreuses générations de jeunes bourgeois et de jeunes prolétaires liront le *Voyage du Pèlerin* qui reste, de nos jours, une des œuvres de références de la littérature anglo-saxonne, après avoir été le livre le plus lu après la Bible. C'est du *Voyage du pèlerin* tout autant que des *Droits de l'homme* de Thomas Paine, que se réclameront les jeunes gens du premier mouvement d'émancipation de la classe ouvrière anglaise entre 1790 et 1850, constate le grand historien de la classe ouvrière anglaise, Edward P. Thompson. Les jeunes bourgeois y verront un roman psychologique, les jeunes ouvriers une image de leur situation sociale et politique [Thompson (E.-P.), *op. cit.*]. Le bilan qu'il fait de cette influence est nuancé. "Les images de Bunyan comportent des aspects positifs qui maintiendront dans les sectes une tradition de combativité politique extrêmement vivante". Elles comportent aussi "des aspects négatifs évidents — l'onction, la soumission temporelle, la quête égocentrique du salut personnel — auxquels ils sont indissolublement liés. Cette ambivalence se perpétue dans le langage du non-conformisme des pauvres encore longtemps au XVIII^e siècle (...) Lorsque le contexte est favorable et que les masses entrent en agitation, le ferment de la tradition est alors tout à fait manifeste : Chrétien se bat effectivement contre Apollyon dans le monde réel. En période de défaite et d'apathie des masses, le quietisme progresse et renforce le fatalisme des pauvres : Chrétien souffre dans le val de l'Humiliation, loin du roulement des carrosses, se détournant de la ville de Destruction pour chercher son chemin vers une ville de Sion spirituelle" (*Ibid.*, p. 35). "On peut suivre", dit-il encore, "à travers toute la révolution industrielle cette tension entre le "royaume intérieur" et le "royaume extérieur" dans la Dissidence des pauvres, avec le millénarisme à un pôle et le quietisme à l'autre" (*Ibid.*, p.48).

théologiens de tendance calviniste de l'Église d'Angleterre, à l'époque de la reine Elisabeth, professeur au Christ's College de Cambridge, et mondialement connu³⁷. Dans le *Traité des vocations*, il faisait le lien entre la théologie puritaine et les comportements sociaux et économiques requis pour les saints appartenant à ces couches supérieures de la société que Michael Walzer appelle la *new gentry*. L'œuvre est d'autant plus intéressante que l'étape suivante verra ces comportements se détacher de ces légitimations religieuses, et ouvrir la voie à l'utilitarisme³⁸. Conformément à la distinction établie par Calvin entre *general calling*³⁹ et *particular calling*, Perkins s'attachait particulièrement à formuler des règles d'ordre général permettant au saint de savoir s'il choisissait bien la *particular calling*⁴⁰ qui lui convenait. Il entendait par là la *calling* dans laquelle le saint réaliserait une sorte d'équilibre optimum entre ses goûts, ses capacités et ses possibilités, concernant les trois sociétés s'attachant au bien commun : la République (*Commonwealth*), l'Église (*Church*) et la famille (*Family*). Pour résumer à l'extrême la "politique" puritaine dont Perkins se faisait le théoricien, on dira que d'une manière générale celui-ci valorisait tous les choix entraînant une forte mobilité sociale ascendante et toutes les professions comportant des responsabilités. Étaient par contre stigmatisées et rejetées comme absolument mauvaises et indignes d'un saint toutes les professions "improductives" ou qui mettaient ceux qui les embrassaient, ou ne les fuyaient pas, dans la dépendance économique et morale (les vagabonds, les mendiants, les moines, les gentilshommes riches et oisifs et les serviteurs). Si le saint selon Perkins était bien en dernière instance seul responsable de la *calling* qu'il allait embrasser, on était assez loin de l'épuisant et dangereux périple du pauvre Chrétien.

La route du saint de la *new gentry* était tout de même mieux balisée et moins dangereuse que celle du saint baptiste, même si l'enjeu final était le même : la *certitudo salutis*.

37. Perkins (1558-1602) était un prédicateur renommé, dont les œuvres seront continuellement réimprimées jusqu'à la moitié du XVII^e, à Cambridge et à Londres, aux Pays-Bas et à Genève, en anglais, latin, et en hollandais. Son *Traité des vocations* sera publié pour la première fois en 1603.

38. Mario Miegge décrit la suite de cette évolution "utilitariste" à travers notamment les œuvres de John Steele et émet l'hypothèse que cette évolution pourrait bien avoir eu pour cause l'échec politique qui contraignit les élites puritaines à se cantonner dans la réussite économique. Quoi qu'il en soit, Miegge montre avec beaucoup de clarté le début d'une évolution dont Weber rendit les effets célèbres. Miegge (M.), *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine*, Genève, Labor et Fides, 1989.

39. La *general calling* était la *calling* par laquelle le saint était appelé hors du monde pour être un fils de Dieu, un membre du Christ et un héritier du Royaume des Cieux. Les devoirs de la *general calling* étaient, selon Perkins : 1) l'invocation du nom de Dieu en Christ (prière et action de grâce) ; 2) la promotion du "bon état" de l'Église (qui n'était pas la tâche exclusive des ministres mais au contraire celle de tous ceux qui se déclaraient membres du corps du Christ, c'est-à-dire de tous les saints) ; 3) le service de ses frères en la foi. *Ibid.*

40. Perkins définissait la *particular calling* comme un don de Dieu, devant être employé au service de celui-ci et à l'avancement de sa gloire, service qui, précisait-t-il en bon calviniste, devait s'effectuer dans la "vie présente". *Ibid.*

“Définir la foi qui sauve (que les puritains considéraient comme étant la manifestation de la grâce) représentait une tâche particulièrement ardue pour celui qui devait concilier dans une tension permanente, l’expérience de la conversion (expérience d’ordre émotionnel) et les préceptes d’un appareil calviniste scolastique particulièrement rigide. Comment se représenter quelque chose d’aussi ineffablement spirituel par nature et dont les conséquences devaient être d’ordre si éminemment pratique, quelque chose qu’on ne pouvait décrire que comme le travail de Dieu à l’intérieur de l’individu, quelque chose qui n’était pas seulement de l’ordre de la possession mais de l’exercice”, écrit Greaves⁴¹. Cette tâche, Bunyan et Perkins ont réussi, chacun dans son genre, à la remplir avec un tel talent qu’ils ont apporté l’un et l’autre une contribution tout à fait remarquable à la diffusion de l’idéologie puritaine en Grande-Bretagne et en Amérique. On leur doit une représentation éloquente, imagée — parfois poignante chez Bunyan — du “sentiment d’une solitude intérieure inouïe” qui habitait le saint puritain, qui “dans l’affaire la plus importante de sa vie, le salut éternel”, “se voyait astreint à suivre seul son cheminement à la rencontre d’un chemin tracé pour lui de toute éternité. Rien, ni personne ne pouvait lui venir en aide. Nul prédicateur car c’est en son propre esprit (spiritualiter) que l’élu (devait) comprendre la parole de Dieu”⁴². Mais il serait tout aussi vrai de dire que ce que Bunyan, comme Perkins, ont dépeint avec brio, c’est aussi la manière dont le saint gagnait, que ce soit au cours de ses longues tribulations (Bunyan) ou dans l’exercice consciencieux de sa vocation (Perkins), ce “paradise within thee, happier far”, ainsi que quelques-unes de ces “consolations intérieures”, que l’archange Michel avait promis à Adam, pour ses descendants⁴³.

41. Greaves, *op. cit.*, p. 71, notre traduction.

42. Weber (M.), *op. cit.*, note 17, p. 121. Weber rappelait également qu’écrivant “the deepest community (avec Dieu) is found not in institutions or corporations or churches, but in the secret of a solitary heart”, Dowden posait la question essentielle dans son beau livre, *Puritan and Anglican (Ibid)*. Dans *God’s Plot and Man’s Stories*, *op. cit.*, L. Damrosch fait remonter le roman anglais au *Paradise Lost* de Milton et au *Pilgrim’s Progress* de Bunyan. Il en attribue la naissance aux pressions contradictoires auxquelles étaient soumis les puritains, qui ne trouvaient à s’exprimer que sous une forme complexe et paradoxale. La littérature puritaine produira d’aussi grands auteurs que Daniel Defoe et Nathaniel Hawthorne. Par ailleurs, *Tom Jones*, un des plus grands romans de la littérature anglaise, contre-roman puritain, témoigne de l’importance du genre.

43. “Deeds to thy knowledge answerable ; add faith ;/ Add virtue, patience, temperance ; add love,/ By name to come called Charity, the soul/ Of all the rest : then wilt thou not be loth/To leave this paradise, but shall possess/ A Paradise within thee, happier far”, [Milton, *Paradise Lost*, cité par Weber (M.), *op. cit.*, p. 103]. Le même archange Michel, porte-parole de Dieu avait également parlé à Adam des “consolations intérieures” dont jouiraient les saints. Selon Weber, “une éthique fondée sur la religion entraîne pour le sujet certains bénéfices psychologiques (...) extrêmement efficaces pour le maintien de l’attitude qu’il prescrit — et cela aussi longtemps que la croyance religieuse reste vivante”, Weber (M.), *op. cit.*, note 11, p. 57. Weber parle aussi de “bénéfices psychiques”.

Epilogue

Le *Voyage du Pèlerin* et le *Traité des vocations*, ouvrages novateurs et remarquables ouvraient, chacun dans son genre, la carrière à toute cette littérature dont l’abondance, la variété, la richesse, nourries de la référence constante à la Bible, contribueront à la diffusion massive d’une éthique puritaine banalisée. Le saint était le héros de la littérature et ce héros n’était autre que l’idéal du moi de Mr Tout-le-monde, puissant moyen de diffusion et de la nouvelle éthique. Lorsqu’on se lassa de la logomachie religieuse, les héros de la littérature anglo-saxonne continuèrent à agir — consciemment ou inconsciemment — comme des saints mais leur vocabulaire changea. Steele succédait à Perkins. On ne parlait plus de *calling* mais de profession, mais s’il ne fut plus fait référence au pacte de grâce et à la théologie de l’Alliance, on allait continuer à passer des contrats⁴⁴.

Le protestantisme ascétique (re)devint cette doctrine individualiste qui prône l’activité “consciencieuse” — ce qui suppose le primat des décisions du for intérieur — mais particulièrement ennemie des introspections excessives et du désordre des émotions, qu’il s’efforce de contenir dans les plus étroites limites. On lui vit à nouveau cette figure de doctrine sèche et pragmatique, définitivement marquée, pensait-on, par le “cartésianisme” de son fondateur. S’en tenir à ce constat aurait été oublier que si cette sécheresse existait bel et bien dans l’œuvre de Calvin, le calvinisme et derrière lui l’individualisme et l’ascétisme devaient quelques-unes de leurs plus remarquables avancées à cette alternance de phases de crise, au cours desquelles le for intérieur était le siège de l’innovation et des émotions les plus intenses, le lieu où naissait la vraie vie, et de périodes de “rationalisation” et de déni du conflit⁴⁵.

Sur les traces du saint puritain “marchant dans sa vocation”, pénétrait dans le monde occidental le modèle d’un individu qui ne serait plus inséré dans une communauté fermée mais qui “marcherait dans le monde”, et agirait sur lui, prendrait ses décisions “en conscience”, sans pouvoir s’appuyer sur d’autres instances de légitimité que ce que lui dictait son for intérieur, s’associerait, par des contrats librement consentis à d’autres individus, dont le statut et l’éthique seraient à peu près semblables aux siens. Type idéal sans doute, rarement conforme à la réalité incontestablement, mais type idéal doué d’une puissance de persuasion suffisante pour constituer aujourd’hui encore un des principaux modèles de référence de la culture occidentale.

44. “Les différentes racines dogmatiques de la moralité ascétique ont, il est vrai, dépéri après des luttes effroyables (...) ce premier enracinement a laissé des traces profondes dans l’éthique “non dogmatique” ultérieure”. Weber (M.), *op. cit.*, p. 111.

45. Il nous semble qu’il y a comme une confirmation du caractère constitutif et intrinsèque de l’alternance des phases “émotionnelles” et “rationalisantes”, comme de l’impossible “éradication” de l’émotivité religieuse même dans le calvinisme, comme de la nécessité d’un retour périodique aux sources de légitimation de l’activisme ascétique, dans le fait que l’histoire des églises réformées protestantes est régulièrement ponctuée de mouvement dits de “réveil”, au cours desquels il est mis l’accent sur toutes les manifestations du for intérieur.

L'exemple du saint puritain nous amène à conclure que si Calvin lui-même se situait bien dans la perspective d'une sorte de refus du for intérieur, ce serait se priver de faire l'histoire du calvinisme ou tout simplement de le comprendre que de le réduire à ce refus. Or le protestantisme ascétique, que nous Français avons tant de mal à comprendre, ainsi que ses divers développements (l'utilitarisme, l'idéologie du contrat, le pragmatisme, les formes surprenantes pour nous de l'individualisme protestant, etc.) nous concernent, puisque, que nous le voulions ou non, dans le village planétaire où nous vivons, nous sommes tous les jours confrontés — quand nous ne sommes pas dans leur dépendance — à des hommes et à des femmes qui sont les descendants du saint puritain, comme nous sommes les "héritiers" de la société de Cour et de la Révolution française et de bien d'autres particularismes. Weber nous le rappelait avec force lorsqu'il publiait *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : non seulement il ne faut pas oublier que "seule la connaissance de ces idées originelles permet de comprendre le lien unissant cette moralité ascétique à l'idée de l'au-delà qui exerçait son emprise sur les hommes les plus conscients de l'époque", mais il y a tout lieu de penser que "sans l'ascendant de cette idée sur les âmes, aucun renouveau moral de quelque importance pour la vie quotidienne n'aurait pu voir le jour"⁴⁶.

46. Weber, *op. cit.*, p. 111.