

LÁSZLÓ RAVASZ ET LES CONCEPTION DU PROTESTANTISME HONGROIS AU TOURNANT DU XX^E SIÈCLE

PÁL HATOS

Université de Kaposvár, Doyen de la Faculté des Arts
E-mail : hatos.pal@ke.hu

Le rôle historique du facteur religieux est actuellement un problème majeur dans la réflexion historiographique en Hongrie. Le positivisme et le romantisme, dont la Réforme avait été la matrice dans tous les pays européens, ont procuré une stimulation mentale décisive aux historiens hongrois du milieu du XIX^e siècle, en particulier Mihály Horváth et László Szalay, dans leur effort en vue de l'émancipation religieuse et dans leur lutte contre la dynastie Habsbourg, lutte dont le cœur était justement la principauté calviniste de Transylvanie. La lutte des ordres transylvains au XVI^e et XVII^e siècle fut ainsi considérée comme les prémisses de la lutte pour l'indépendance, principal moteur de la société hongroise au XIX^e siècle avec le développement du libéralisme. Ces idées s'imposèrent dans le savoir historique dont, jusqu'alors, les plus prestigieux épisodes étaient la conquête du Bassin des Carpates, l'âge d'or du royaume médiéval et la défense contre les Turcs (le « bastion de l'Europe »). D'ailleurs, l'image que la Réforme se faisait d'elle-même, c'est-à-dire le progressisme libéral, convenait tout aussi bien en tant que contre-image aux catholiques conservateurs (ultramontains), qui, depuis les Lumières jusqu'aux progrès de la pensée scientifique moderne en passant par la Révolution, tenaient la Réforme pour responsable de tous les phénomènes préjudiciables au catholicisme¹. En s'efforçant de s'approprier les outils symboliques de la pensée nationale hongroise, le protestantisme, en voie de sécularisation, mettait en place une stratégie qui allait finalement s'avérer dommageable à la formation d'un discours national unitaire.

Mots-clefs : László Ravasz, protestantisme libéral, conservatisme protestant, sécularisation, professionnalisation

Le paradigme du protestantisme libéral, qui se développa dès le début des années 1840, allait non seulement être la principale vision du monde au sein de l'Eglise protestante, mais aussi dominer la Hongrie dans son ensemble pendant trois quarts de siècle. Libéral et *national*, plutôt que libéral et *démocratique*, le protestantisme hongrois se sentait plus proche du libéralisme conservateur de type Macaulay que du radicalisme. Face aux tendances de plus en plus radicales du protestantisme propres à cette époque, s'imposait en particulier l'influence modératrice de l'idéal moral issu de la philosophie kantienne (la « morale religieuse »), de même que la pensée hégélienne sur le développement historique. L'époque avait un théologien en la personne de Mór Ballagi, devenu théologien réformé

après avoir été, dans sa jeunesse, un spécialiste prometteur du Talmud. Selon Ballagi : « la religion, à proprement parler, [était] un développement de la culture générale d'une époque, si bien que chaque époque [avait] en quelque sorte son propre credo. Les conceptions sont éternelles – poursuivait-il –, mais l'intelligence humaine, qui les saisit, reste tributaire des lois du raisonnement par degré et du perfectionnement². »

La période du Dualisme fut d'abord caractérisée par la montée de l'indifférentisme religieux, tant parmi les masses que dans les élites libérales, mais la situation allait se retourner au début du XX^e siècle avec l'apparition du catholicisme politique en réaction au vote des grandes lois religieuses en 1894. Dans les années vingt, le langage politique allait même s'imprégner d'une nouvelle rhétorique désignée par la locution « cursus chrétien » ; non seulement l'influence politique des Églises allait se renforcer considérablement, mais, d'une manière plus spécifique, les manifestations publiques de la pratique religieuse allaient devenir plus spectaculaires et plus intenses par rapport à la période précédente. Indéniablement, l'impact de la guerre fut aussi un facteur déterminant dans cette évolution. Comme le disait László Ravasz : « c'est la leçon des siècles. Si le christianisme est trop faible pour empêcher la guerre, il se met alors à son service³. » Du reste, le sentiment religieux ne fut pas seulement alimenté par la guerre, mais aussi et même plus encore par l'effet durable des conséquences dévastatrices de cette dernière.

Les désillusions issues des expériences révolutionnaires successives et de l'explosion provoquée par le traité de Trianon eurent pour conséquence un état de panique semblable à celui qui succède à une catastrophe naturelle, ainsi que l'exprimait Ravasz, en guise de consolation et d'encouragements : « l'ébranlement propre aux états d'insatisfaction permanente ou d'aversion malade est toujours lié à un état caché de l'âme [...], comme il est possible d'en faire l'expérience, dans le monde physique, après les grands tremblements de terre⁴. » La « renaissance religieuse » caractéristique de l'entre-deux-guerres eut ainsi pour motivation fondamentale une angoisse existentielle, comme le soulignait le philosophe hongrois, Béla Hamvas, en s'appuyant sur les catégories philosophiques heideggériennes : « l'homme d'esprit ne peut se réjouir entièrement de cette religiosité qui s'est répandue dans l'humanité depuis la dernière guerre. [...] Les hommes sont terrorisés. Rien dans leurs conditions de vie actuelles ne vient atténuer leur terreur. Au contraire, les difficultés de la survie, les troubles sociaux, l'étranglement économique et l'incertitude morale ne font que la renforcer. Cette situation nous fait prendre conscience, comme on dit, créature-nature, [...] de notre état d' "être-jeté" (*Geworfenheit*) dans la vie ; le sentiment dominant, c'est le souci, le souci pour la vie, pour la survie, pour la patrie, pour la famille, le souci intense, dur, écrasant et usant. Et la religiosité qui remplit les

églises, la religiosité cause de toutes ces prières, provient le plus souvent de cet état des choses⁵. »

Un élément crucial dans le contexte d'intensification religieuse caractéristique de l'entre-deux-guerres est le renforcement démographique et politique du catholicisme. Avant 1918, la proportion des catholiques en Hongrie dépassait à peine 50%, mais les recensements réalisés dans les années vingt montrent une proportion qui s'élève presque aux deux tiers (63%). En outre, le catholicisme se rendit beaucoup plus visible à travers les rassemblements de masse, la diffusion des associations catholiques et l'apparition d'une presse très active et d'humeur batailleuse. Son poids intellectuel et politique fut aussi marqué par des personnalités qui comptèrent parmi les plus belles intelligences de l'époque, en particulier Ottokár Prohászka, dont la formation intellectuelle, la connaissance de la langue philosophique moderne, l'excellente capacité au débat, et *last but not least* la mise à l'index avant 1918, étaient d'efficaces moyens pour attirer des fidèles issus des mouvements progressistes, voir même radicaux. La personnalité contradictoire de Lajos Bíró (qui allait par la suite embrasser un carrière littéraire et cinématographique internationale) apparaît dans une déclaration qu'il publia en 1917 dans la revue radicale *Huszadik Század*. Bíró y décrit l'influence déterminante de l'évêque de Székesfehérvár (Prohászka), aujourd'hui connu pour son antisémitisme virulent, en tant que symbole du changement de génération par rapport au *statu quo ante* libéral-conservateur. « [...] cette génération juive à laquelle j'appartiens est totalement étrangère à la génération juive précédente. Nous ne les comprenons pas et ils ne nous comprennent pas. Ces hommes de soixante ou soixante-dix ans, armés de toute la culture de leur temps – strictement rationalistes, anticléricaux acariâtres, ennemis de la soutane – inspirée non pas d'écrivains allemands, mais plutôt de Taine ou de Macaulay, nous reprochent avec véhémence de ne pas rester fidèles à István Tisza et de choisir au contraire le suffrage universel. Ma génération est étrangère au rationalisme têtue, elle est aussi étrangère à l'anticlérisme bruyant, elle ne voit plus, tout simplement, ce protestantisme pour lequel il lui arriva de s'enthousiasmer, elle aime Ottokár Prohászka, elle voit dans le catholicisme un grand mouvement démocratique⁶. »

Bíró remarquait à juste titre que dans le cadre d'une période transitoire, le catholicisme était à même de jouer le rôle d'une force innovante. Ainsi, dans la démocratie moderne de masse, il devait permettre d'entrevoir la possibilité d'une politique de la « majorité ». Bíró jugeait que ses représentants – comme le jésuite Béla Bangha – avaient été, en dépit de leurs convictions légitimistes, les premiers à véritablement sentir l'effondrement de l'ordre monarchique-dynastique et le déclin irréversible de l'alliance entre le trône et l'autel, ce qui leur permettait d'invoquer le « droit de la majorité » afin de fabriquer une nouvelle alliance entre le catholicisme politique et le nationalisme. Non sans succès. L'effondre-

ment de la Hongrie historique puis les conflits entre révolutionnaires et contre-révolutionnaires venaient de faire émerger une « culture de la défaite ». Dans ce contexte, en opposition au progressisme, la nation « abandonnée » et le christianisme « foulé au pied » par le libéralisme firent sourdre un topos de victime éternel qui bénéficiait d'une grande force de mobilisation. Les principaux ouvrages antilibéraux fondés sur l'idéologie conservatrice, après 1920, furent pour une bonne part issus de la plume de personnalités catholiques, comme Bangha, avec *Magyarország újjászületése és a kereszténység* (« la Renaissance de la Hongrie et le christianisme »), ou l'ouvrage de Szekfü, *Három nemzedéke* (« les trois générations »). D'ailleurs, les représentants gouvernementaux du néonationalisme, les protagonistes de la politique culturelle étaient eux-mêmes en majorité des catholiques, comme Kunó Klebelsberg ou le professeur d'école piariste devenu secrétaire d'État aux cultes, Gyula Kornis.

« ...l'institution nécessaire à la race hongroise » (i.e. nécessaire à la nation hongroise⁷) Le protestantisme hongrois à la croisée des chemins

Le renforcement du catholicisme et le succès de sa synthèse nouvelle avec le nationalisme provenaient partiellement de l'affaiblissement du protestantisme. Plus exactement : de l'échec rencontré par l'optimisme anthropologique communément désigné sous le nom de protestantisme libéral, largement répandu, quoique pas unanimement, depuis le XIX^e siècle à travers toute l'Europe selon les mêmes schémas de pensée réunissant, d'une part, la validité et l'universalité du progrès, d'autre part la téléologie du développement national. En vain et malgré sa personnalité charismatique, l'homme politique déterminant de l'époque, István Tisza (1861–1918), a-t-il cru jusqu'au bout à ce modèle, en vain il fonda, en 1911, la revue *Magyar Figyelő*, en défense d'un programme conservateur aux racines libérales. De plus en plus, en effet, il apparaissait que ce paradigme devenait problématique. D'autre part, il était clair – bien qu'on évitât d'en parler – que le protestantisme libéral pêchait par manque de théologie. Ce n'est pas un hasard si la classification confessionnelle du protestantisme, pour la plupart des contemporains, reposait sur des critères de tradition et non de mentalité religieuse. Il en était pour qui l'ordre naturel des choses avait fait long feu. L'écrivain Zsigmond Móricz (1879–1942), qui s'était inscrit à deux reprises en faculté de théologie réformée avant de renoncer par deux fois, exprima ainsi l'avis que le protestantisme hongrois était tout simplement « l'institution nécessaire à la race (nation) hongroise et la matière même de sa religion [...] une couche fine et pas encore cristallisée⁸. » Móricz formula aussi l'axiome suivant : « le protestantisme hongrois : le calvinisme. Les luthériens appartiennent à un autre monde. » Pour d'autres, en revanche, les relations entre la modernité et le christianisme n'autorisaient

pas cette vision limitée et instrumentalisée. C'est pourquoi le célèbre esthète et critique, membre du *Vasárnapi kör* (« cercle du dimanche⁹ ») – et futur pasteur de l'Eglise réformée – Lajos Fülep (1885–1970), soulignait que « chaque jour sont publiés en Europe des quantités de livres sur le christianisme, mais, parmi nous, pas un seul [...]. Comme si le christianisme ne méritait pas l'attention d'un penseur ou d'un savant hongrois. [...] Dans l'irrationalité de l'histoire en général, l'élément le plus irrationnel est la religion, qui non seulement dans son intelligibilité, mais dans tout son être, dans toute son histoire, est dominée par le principe *credo quia absurdum*. Une question se pose : avons-nous véritablement dépassé le christianisme, ou bien sommes-nous encore dedans – puisque nous ignorons à peu près tout de ce qu'il est¹⁰. »

Le problème soulevé par Fülep était le signe de sa solitude intellectuelle. Les écrivains progressistes répondirent vigoureusement dans la revue littéraire dominante à l'époque, *Nyugat*, lors de ce qu'on a appelé le « débat du protestantisme ». Les participants, tous écrivains et poètes de renom, tous nés protestants, étaient Dezső Szabó, Endre Ady ainsi que le surnommé Zsigmond Móricz. En lieu et place d'éventuelles orientations théologiques, ils continuaient à voir dans le protestantisme l'incarnation du génie politique hongrois. Ainsi suggéraient-ils de substituer aux inspirations libérales desséchées et dépassées une nouvelle alliance, progressiste, avec la social-démocratie, une alliance qui « forgerait une organisation pour la vie hongroise fondée sur des éléments majoritairement magyars et dont les racines étaient dans le développement organique du passé national¹¹. »

Tout cela, en vain. Cette alliance ne vit pas le jour, non seulement à cause de l'échec de la révolution, mais aussi parce que le calcul sur lequel elle se fondait ne tenait pas compte du fait que le protestantisme était, tout de même, à l'origine un mouvement de nature religieuse, dont les intentions émancipatrices pouvaient susciter le doute et la suspicion parmi les adeptes des idées radicales du XX^e siècle. Quelques années après le débat, à l'occasion du quatrième centenaire de la Réforme, le rédacteur en chef de *Nyugat*, Ignotus, rendit son verdict : le progrès scientifique a dépassé toutes les visions du monde religieuses, et ces dernières appartiennent désormais au camp réactionnaire : « la science est désormais incompatible avec la religion, avec toutes les religions, car elle n'admet aucune hypothèse préconçue, autrement dit, elle choisit librement, et rejette ou développe encore et encore de nouvelles hypothèses. Ce que fut ou a pu être le protestantisme, c'est aujourd'hui la science, mais là où il se distingue de la science – aussi peu que ce soit, mais c'est inévitable – là, il entre en conflit avec lui-même. [...] Il arrive un point, une ligne, une frontière où le protestantisme est dans l'obligation de se détourner de la liberté de conscience, exactement comme le catholicisme¹². »

Face à la position quelque peu manichéenne du problème protestant, certains étaient partisans de la continuation dans la voie traditionnelle de l'émancipation de type libéral-démocrate, comme par exemple Dezső Baltazár, l'évêque réformé de la région *Tiszántúl* (la Transtibiscie, c'est-à-dire les territoires situés « au-delà de la Tisza »). Mais, après 1920, ce point de vue ne pouvait plus être le discours dominant du protestantisme, en raison de l'atmosphère fortement anti-libérale ; d'autre part, considérant avant tout sa communauté comme une entité politique, Baltazár montrait des variations d'opinion qui dévoilaient des convictions manquant de solidité sur le plan théologique et moral, reposant moins sur des ambitions intellectuelles que sur des questions de tactique politique. Dans le sens inverse, certains pasteurs, notamment de la circonscription *Dunamellék* (« rives du Danube »), organisaient des missions intérieures œuvrant pour un « renouveau de la foi », une pratique pieuse plus intense et une religiosité intérieure. Malgré leur succès, leur attitude apolitique et – encore plus importante pour les esprits conservateurs – leur méfiance à l'égard des institutions de même que l'exclusivisme de leurs particularités linguistiques pouvaient avoir tendance à éloigner les classes moyennes sociologiquement protestantes. Ces dernières, en revanche, n'étaient pas insensibles à la rhétorique du « cursus » catholique-national : ainsi les conférences du Père jésuite, Béla Bangha, sur le renouveau chrétien de la Hongrie attiraient une audience qui, selon certains observateurs, comprenait plus de protestants que de catholiques¹³. Le Cercle de Pécel, fondé en été 1920 par un meneur de la mission intérieure, le pasteur Gyula Forgács, faisait ainsi un diagnostic amère sur les dissensions, la confusion et l'anxiété qui pesait sur la société : « les récents événements, pleins de fureur, mettent notre Église face à un choix crucial ; dans un proche avenir, nous verrons si elle est capable de se renouveler dans le respect à la fois de son passé et de ses idéaux, ou si elle est condamnée à un affaiblissement indigne et même en plus d'un endroit à la dissolution pure et simple¹⁴. »

Les réformés dans la circonscription de *Dunamellék*

Depuis la Contre-réforme, les régions démographiquement protestantes se trouvaient traditionnellement dans la partie orientale du pays, mais, depuis l'époque contemporaine, l'agglomération de Budapest s'était imposée comme le centre du protestantisme hongrois. Tandis qu'au début du XIX^e siècle, à peine six cent réformés vivaient à Pest-Buda (représentant 1% de la population totale des deux villes jumelles), en 1920, ils étaient presque cent mille¹⁵. Il est vrai qu'ils ne représentaient pas plus de 10% de la population de la capitale, c'est-à-dire bien moins que leur proportion au niveau national. Quoi qu'il en soit, en cent ans, c'était bien la religion réformée qui parmi toutes les confessions admises avait eu le taux de croissance démographique le plus élevé à Budapest. Du reste, cette ten-

dance était contradictoire avec le processus lent, mais indéniable, qui caractérisait alors la démographie religieuse des provinces hongroises : les communautés réformées de la circonscription de *Dunamellék*, à l'instar des autres provinces du pays, étaient gagnées par la progression générale du catholicisme. À Budapest, qui connaissait alors un essor considérable, se concentrait une intelligentsia réformée n'ayant pas la tradition « urbanus » et que frustrait le renforcement visible du catholicisme, notamment le poids grandissant de ce dernier dans la vie publique. Et ils avaient des raisons. Malgré leur plus forte croissance démographique et malgré l'exode rural, si l'on examine la mobilité interconfessionnelle au sein de la capitale, c'est-à-dire le paramètre de la conversion, le solde des réformés n'était positif qu'à l'égard des juifs – en vertu du processus général d'assimilation en cours –, avec toutes les autres confession, en revanche, le solde des réformés était négatif, c'est-à-dire non seulement avec le catholicisme, mais aussi avec les autres confessions protestantes, de moindre importance¹⁶. Il manqua en fait au camp de la réforme, au cours des deux premières décennies du XX^e siècle, un « chef » doué des aptitudes nécessaires à la construction de nouveaux lieux de cultes, à la conception d'un programme intellectuel et moral capable de donner une réponse aux attentes intellectuelles de l'époque et d'intégrer des tendances contradictoires et des groupes divers, en un mot, à la conduite d'une *Kulturkampf* sur deux fronts, à la fois contre le catholicisme et contre la propagation de la sécularisation.

Après la guerre, une personne se présenta qui semblait finalement capable de répondre à ces défis. Il s'agit de László Ravasz (1882–1975). Ce dernier, choisi en 1921 comme évêque de la circonscription de *Dunamellék*, la plus importante de l'Eglise réformée de Hongrie, allait également recevoir la charge de diriger le *Convent* des Eglises réformées de Hongrie en 1936.

Originaire de Transylvanie, qui faisait alors partie du royaume de Hongrie, il avait achevé ses études à Kolozsvár (Cluj), où il avait également obtenu, à l'âge de 25 ans, une chaire universitaire. La carrière soigneusement construite de Ravasz fut au début étroitement liée, dans le cadre du protestantisme transylvain, à la tendance très libérale dont les principaux patrons étaient l'évêque György Bartók et le professeur de théologie Károly Nagy. En 1910, il entra dans la franc-maçonnerie. Le fond de sa vision du monde était défini par la philosophie morale néokantienne de Károly Böhm. L'orientation allemande de sa jeunesse – au cours de laquelle il avait, étudiant boursier à Berlin, suivi les cours du philologue classique, Willamowitz-Moellendorf, de l'historien de l'art, Wöfflin, du théologien et historien de l'Église, Adolphe von Harnack et du philosophe et sociologue, Georg Simmel – résultat, d'une part, en une bonne connaissance des philosophies de la vie, d'autre part, en une thèse universitaire sur l'esthétique de Schopenhauer. Néanmoins, après sa nomination comme professeur de théologie, son

intérêt se tourna de plus en plus vers les disciplines théologiques. Il entreprit plusieurs études approfondies sur Calvin qui allaient plus tard lui procurer la sympathie des cercles favorables à une renaissance du calvinisme historique. Bientôt, il devint un orateur recherché, ses oraisons funèbres en particulier touchaient les intelligences réformées insensiblement éloignées du temple, mais aussi commença-t-on régulièrement à rapporter, dans la presse transylvaine, qu'un certain « Saint László bouche d'or » avait pris la parole, lors de quelque banquet du parti d'István Tisza. Sa réputation intellectuelle continuait à se propager, au point qu'il prit en janvier 1914 la tête de la *Protestáns Szemle* (« Revue protestante »). Jusqu'alors, la revue avait observé une ligne composite, mêlée de libéralisme et de mission intérieure. Mais, dès le premier numéro réalisé sous l'autorité de son nouveau directeur, elle adopta une attitude critique et polémique, marquée de conservatisme, mieux armée pour viser un lectorat plus étendu. Dès lors, ses relations avec les francs-maçons commencèrent à s'estomper pour finalement se rompre en 1917. Tempérant ses réserves de départ, Ravasz montra une plus grande compréhension à l'égard des mouvements de jeunesse chrétiens inspirés des missions intérieures, qu'il entreprit même de soutenir avec détermination. À la fin des années 1910, non seulement ses disciples les plus talentueux (Sándor Makkai, Imre Révész, Sándor Tavaszy, etc.) avaient fondé une « école Ravasz », mais ce dernier venait de lancer, en 1915, un bulletin pastoral intitulé *Út* (« chemin »), largement consacré à la mission intérieure et à l'organisation concrètes des communautés religieuses, dont la renommée allait rapidement s'imposer au niveau national. Comme il l'a lui-même écrit dans ses mémoires, « personne n'ignorait que lorsque les places auraient été libérées, mon influence croissante me permettrait de prendre les choses en main. » À Noël 1918, Kolozsvár (Cluj) et la Transylvanie tombèrent entre les mains des Roumains et dans ces circonstances difficiles pour les Hongrois et les Églises hongroises, Ravasz consacra d'abord tout son temps à maintenir le lien avec la mère-patrie. Il continuait à jouir d'une position prédominante, mais les circonstances étaient telles qu'il avait l'impression d'avancer dans un champ de ruines. « Notre Église se fissure jusque dans ses structures intimes. La cessation des aides publiques nous conduit droit à la faillite. » Ce constat alarmant est extraite d'une correspondance avec l'un de ses élèves, Sándor Tavaszy, qui allait plus tard devenir un professeur de théologie, réputé pour avoir introduit en Hongrie la pensée de Karl Barth. La lettre contenait aussi des encouragements : « mais conserve tout ton calme – écrivait Ravasz – et rend grâce d'avoir encore un toit et de quoi te nourrir. Je t'en conjure, ne désespère pas plus que les 40 000 personnes qui, justement, diffèrent de toi parce qu'ils ont perdu tout ce qu'elles possédaient. »

Ravasz avait formulé son programme dès les premières années de sa carrière : « nous devons accéder à un christianisme qui ne s'oppose pas au mode de pensée civilisé, mais qui procure au cœur la paix et la consolation et à la volonté un

élan joyeux. Nous devons faire du christianisme une singularité qui un jour ou l'autre puisse devenir un trésor historique¹⁷. » Au dilemme dont il avait *déjà* pris conscience en 1907, Ravasz donnait *encore* une réponse qui relevait de l'idéalisme subjectif : « La religion sera de nouveau une expérience de vie, dans la Réforme, qui ne sera ni une thèse, ni une technique, mais au contraire l'expérience directe de la grâce divine¹⁸... » En adoptant le subjectivisme néo-kantien, il s'écartait, dans une certaine mesure, du christianisme primitif, de la Bible et des diverses confessions qui fondaient le christianisme sur l'idée d'autorité. En 1917, Ravasz écrivit dans la *Protestáns Szemle* qu'il dirigeait depuis trois ans, un article intitulé *Hitbizonyosság és reformáció* (« certitude et réforme ») dans lequel il évoquait de nouveau la Réforme, mais en adoptant un point de départ tout à fait différent ; il y manquait en particulier l'individualisme de la philosophie du moi sur laquelle il avait précédemment établi le bien-fondé de la religion. Au début de l'article en question, Ravasz se distanciant des évocations ordinaires de la Réforme : « lors d'un discours prononcé en hommage à la Réforme, on a coutume de choisir entre deux options, soit l'on se vante en dépréciant le catholicisme – c'est le plus efficace et le plus fréquent –, soit on se déprécie en vantant le catholicisme. » L'optimisme ironique de Ravasz indique, de manière sous-jacente, que ce dernier, derrière l'abandon d'une apologie dont la rhétorique semblait inutilement provocante et usée, cherchait une identité *sui iuris* dans l'importance de la Réforme. C'est ainsi qu'il pointait en particulier son caractère religieux : « la Réforme a rendu sa pulsion vitale à la religion, c'est ce qui explique son succès universel. Il ne s'agit pas d'une nouvelle philosophie, d'une nouvelle thèse, d'un nouveau rituel ou de nouveaux concepts politiques et économiques, mais bel et bien du fait que la religion, en tant que force à la fois dynamique et enracinée, dans un geste décisif est parvenue à se sauver elle-même, alors qu'elle était pour ainsi dire en danger de mort. » La Réforme, en particulier dans sa forme calviniste, a rompue avec tout anthropocentrisme : « Calvin est parvenu au sommet de toutes l'histoire des religions avec l'idée que Dieu n'est pas fait pour nous, mais que c'est nous, les hommes, qui sommes faits pour Dieu. Et c'est ainsi qu'il a rompu avec tout pragmatisme. Le rôle de la religion n'est pas de nous singulariser ou de nous rendre plus heureux, mais de faire en sorte que la gloire de Dieu soit plus entière. » Pour le protestantisme libéral et rationnel, cette formulation était l'un des aspects les plus problématiques de la tradition calviniste. Ravasz faisait en effet référence à la souveraineté intacte de Dieu et à l'enseignement de la prédestination, tout en cherchant encore à réaliser une synthèse avec les Lumières – sous la forme qu'il avait naguère adoptée de la tradition kantienne assimilée à l'idéalisme subjectif. D'ailleurs, la prédestination n'était pas seulement envisagée du point de vue individuel, mais aussi du point de vue collectif : « la vie nationale de tout peuple, sa langue, son territoire, le développement de son système juridique, sa constitution, son individualité historique et ses caractères spirituels ne sont pas des éléments

ajustés les uns aux autres par hasard, mais sont une manifestation de l'ordre divin. » Dans un texte de 1909, Ravasz affirmait trouver un écho de cet ordre divin dans la politique libérale conservatrice d'István Tisza. « Il s'agit d'une nécessité d'ordre historique : la seule politique possible pour la Hongrie est libérale, car son esprit est protestant ; nationale, car elle est hongroise ; celle d'une grande puissance, car on prend ici au sérieux le système dualiste [austro-hongrois] ». Par ailleurs, il s'opposait avec véhémence au catholicisme : « c'est le calvinisme qui a fait notre culture nationale. Nous avons une culture propre, ancestrale, païenne, mais le catholicisme l'a piétinée. Ce qu'il a mis à la place est incolore et nous est étranger¹⁹. » Sur sa rupture avec la franc-maçonnerie, en 1917, Ravasz allait écrire dans ses mémoires : « la situation s'était développée de telle sorte qu'il me fallait choisir entre des extrêmes opposés. En vain, on approuve les réformes sociales, si la rigidité des exigences idéologiques pousse dans le camp adverse. Or on était contraint d'attaquer tout ce qui venait du passé, quand bien même cela fût fondé sur des lois morales éternelles, et de ne jamais défendre ce qui pouvait être conservé du passé, surtout si ce dernier avait pour nom les Dix commandements ou le Sermon sur la montagne... Dans cette lutte, j'ai finalement considéré qu'il était préférable de prendre la défense des facteurs essentiels comme la religion, l'Église, la morale, la nation, l'histoire, la tradition. Il fallait prendre leur défense afin qu'ils protègent à leur tour l'héritage de la Réforme, afin de se sentir en union avec eux en Christ et d'éloigner la mauvaise levure romaine ; aller autant que possible sur le chemin du progrès sans renoncer aux racines et ne s'associer en rien à la destruction diabolique du monde fondée sur l'athéisme. Pour nous qui regardons aujourd'hui en arrière, alors que tout nous apparaît sous une autre lumière, il nous semble clair qu'il aurait fallu mettre en place une politique sociale radicale fondée sur une forte inspiration évangélique. Nous autres qui avons pris la défense de l'intégrité historique de la Hongrie, qui avons proclamé la souveraineté de l'esprit, qui avons assumé le message de justice, nous nous sommes rangés derrière la sagesse de la morale absolue, dans un monde qui s'effritait et s'effondrait, il nous était impossible d'agir autrement que de la manière dont nous l'avons fait : nous avons fait de notre mieux pour sauvegarder le bien²⁰. »

Ce texte exprime l'expérience sincère d'une menace générale sur la religion, la nation et l'histoire. L'intensité de cette expérience est paradoxalement authentifiée dans ces mêmes *Mémoires* (1960) où Ravasz reconnaît que les idées stigmatisées quelques décennies plus tôt étaient dans plus d'un cas un leurre. La primordialité des racines religieuses du protestantisme et l'exigence d'une réaction ferme aux menaces et aux attaques contre la religion étaient les deux fondements de la prédication de Ravasz, parvenu entre les deux guerres au sommet de son influence intellectuelle et politique. C'est le sentiment de menace qui trouvait une solution diligente avec la doctrine de la prédestination. Car l'un des facteurs essentiels de la prédestination est la relativisation du libre arbitre, dont une conséquence, au

niveau historique, est la dévaluation des visions du monde fondées sur le progrès. C'est ainsi qu'une nouvelle spiritualité émergea qui avait elle-même des implications concrètes en terme de vision du monde. D'après Ravasz, « avant la guerre, l'esprit du protestantisme était une miscellanées d'éléments épars qu'il était aussi difficile de distinguer que d'éliminer, que nous inhalions tout comme on inhale l'oxygène dans l'air. Après la guerre, il est devenu un facteur important, distinct, une rayure, ou une encoche dans la vie spirituelle hongroise²¹. » L'idée d'une menace séculariste sur la vie religieuse fut aussi exprimée par l'un des élèves de Ravasz, l'historien Imre Révész. Dans la revue principale du conservatisme entre les deux guerres, *Magyar Szemle*, ce dernier publia une étude en 1928 en réponse à la question suivante : « sur quel front et dans quelle direction le protestantisme veut-il se positionner au sein de la vie de la nation hongroise ? » À cela, il répondait de la manière suivante. Le protestantisme « ne remplira pas [...] sa fonction historique [...] en s'alliant à droite à gauche, mais seulement s'il s'appuie sur ses propres forces, avance le long de son propre chemin et sert la nation toujours selon son propre esprit, en construisant ses propres arguments. » Pour Révész, ce devait être possible si « la conviction s'impos[ait], au sein de la vie intérieure du protestantisme, que le protestantisme est une religion et qu'il est chrétien²². » Imre Révész – tout comme l'avait aussi remarqué Ravasz – soulignait que ce retour au programme religieux d'origine n'était pas à proprement parler une restauration : « il ne s'agit pas de s'interroger sur le degré d'alliance entre le trône et l'autel, ni non plus de définir la distinction entre la conservation et la révolution, car ce serait oublier que l'irréligion propre à l'ancien régime est plus souvent la source de la révolution que d'un progressisme courageux et assumé²³. »

Cette affirmation est importante, car le travail théologique de Ravasz et de ses élèves, leur activité en tant que responsables ecclésiastiques, prédicateurs et écrivains a défini dans une large mesure l'essor religieux caractéristique de l'entre-deux-guerres. D'autant plus que les lacunes de la recherche liées aux tabous de l'avant 1990 renforcent la thèse de la sécularisation, toujours aussi dominante au sein des sciences sociales et dont l'excès de généralité rivalise avec l'opiniâtreté de ses défenseurs. En soutenant que le corolaire inévitable de la modernisation est la marginalisation graduelle de la religion, la thèse de la sécularisation tend à considérer tout phénomène contradictoire comme une anomalie régressive de la modernité. Bien que ce modèle ait été attaqué maintes fois au cours des deux dernières décennies, l'absence d'une méta-narration alternative a considérablement ralenti l'exfiltration des réflexions conduites à son sujet hors des frontières de l'histoire religieuse en tant que discipline²⁴. Pourtant, l'idée consacrée dans l'historiographie sociale et des idées sur le XX^e siècle qui tend à considérer la religion comme une force marginale ou rétrograde exigerait une réévaluation. Or l'examen des causes du renouveau religieux effectif au tournant du siècle et particulièrement après la première guerre mondiale – dans un premier temps au

sein de l'Église catholique – nous conduit à faire l'hypothèse d'une forme de réaction contre le discrédit du libéralisme et contre l'échec de la révolution associée avec le cursus chrétien du système contre-révolutionnaire.

Mais ce n'est pas une explication suffisante. Pour László Ravasz, l'État n'était pas une valeur en soi. C'est pourquoi, en dépit du rôle indéniablement philanthropique de l'État (à mettre en perspective avec l'échec des protestations contre la persécution des juifs en 1944), dans l'analyse de la société à venir tout comme dans la pratique de l'histoire des idées il conviendrait d'accorder un plus grand rôle aux caractéristiques proprement hongroises du phénomène européen de la « deuxième confessionnalisation²⁵ », c'est-à-dire à l'étude des ressemblances et divergences à cet égard entre les pays d'Europe centrale et ceux d'Europe occidentale. La société hongroise, entre les deux guerres, n'a pas adopté le modèle hollandais de la « pilarisation », à savoir la cohabitation « contractuelle » de cultures religieuses délimitées dans des unités politiques et sociales, mais plutôt, comme je l'ai souligné plus haut, celui du pluralisme ponctué de conflits spectaculaires. D'autre part, cette situation, qui exerça une telle influence sur les positions théologiques de László Ravasz, reflétait, en quelque sorte, une nouvelle manière d'envisager les relations entre le catholicisme et le protestantisme. L'image de la réforme proposée par Ravasz précédait le revirement dans l'histoire de l'église qui allait s'imposer vers le milieu du siècle, selon lequel les siècles de préparation au sein de l'Église n'avaient pas seulement conduit à la naissance du protestantisme, mais aussi à la « rénovation tridentine » du catholicisme. « La réforme de Cluny au sein de l'Église médiévale – écrivait-il – doit être nommée réforme, tout comme du point de vue catholique, la plus grande et la plus significative des réformes a été accomplie lors du concile de Trente²⁶. »

La signification de la Réforme s'intégrait donc selon lui dans une vision religieuse fondée sur le pluralisme historique des temps modernes : « il y a deux forces historiques : deux types de vision et pratique du christianisme qui se trouvent face à face. Il ne s'agit pas seulement d'une opposition théorique ou théologique, mais aussi d'un développement relevant de l'histoire culturelle, et, à ce titre, pour l'esprit humain un facteur essentiel²⁷. » D'autre part, cette dualité « a rendu un tel service à la culture de l'Europe occidentale et donc à la dignité de l'esprit humain en général, que la remise en cause ou la tentative d'anéantir ses conséquences mettrait en danger le bien le plus précieux de la culture européenne et, encore une fois, l'intégrité de la dignité humaine²⁸. » Dans une autre conférence, Ravasz se posait en contradiction avec la tradition issue des Lumières sur la signification des conflits issus de la rupture et des divisions intervenues à la suite de la Réforme : « Depuis la création du monde, les questions spirituelles se transforment en questions politiques ou économiques... Mais on ne pourrait imaginer plus grande trahison, plus grand pécher contre le Saint-Esprit que celui qui consiste à ignorer une vérité spirituelle que l'on considère soi-même comme

l'affaire la plus sainte de Dieu, parce que la confession ou la proclamation de cette dernière aurait des conséquences fâcheuses en raison de la déchéance de la nature humaine. Ce type de raisonnement priverait les sociétés humaines du pouvoir de faire leur propre histoire²⁹. » Au contraire, l'acceptation du pluralisme religieux met en évidence « les fondements communs du christianisme qui, même s'ils sont invisibles, sont plus grands, plus éloquents, plus essentiels et plus décisifs que les fissures ou divisions de la superstructure » et n'expriment pas seulement l'expérience de la crise, mais aussi témoignent « des temps apocalyptiques actuels », surtout contre le bolchevisme mais aussi contre le néo-paganisme nazi qui, de toute évidence, « menacent dans sa totalité » le christianisme³⁰.

Une génération entière et tout un milieu se reconnaissaient dans les conceptions conservatrices de László Ravasz. D'ailleurs, la reconnaissance sociale ne fut pas en reste : il fut ainsi admis comme membre de la Chambre haute et membre de l'Académie, il reçut moult décorations et des revenus supérieurs à ceux d'un ministre, il vécut dans une belle villa d'un quartier bien fréquenté de la ville. Mais, pour tout cela, il travailla dur. En un quart de siècle, il accomplit son programme avec une assurance inébranlable et nul n'a représenté aussi bien que lui cette période propice au rééquilibrage du conservatisme au point de vue matériel et spirituel. Toutefois, en 1932, à l'occasion du jubilé de sa première décennie au siège épiscopal, il attira l'attention sur le fait que les circonstances favorables offertes par la restauration n'étaient que temporaires : « dans un avenir déjà visible – disait-il –, nous allons devoir nous transformer en communauté huguenote, [...] le calvinisme hongrois a vécu pendant un demi-siècle comme une plante vivace, mais il est condamné à retourner bientôt à la vie enfouie de tubercule. La vie simple, cachée dans la boue... » En avril 1945, au sortir des horreurs du siège de Budapest, il affirmait que « Dieu avait fait le choix de cette génération pour qu'elle vive une période critique, comme encore jamais la Hongrie n'en avait vécue. [...] Parmi les fils de la nation s'est formé un camp qui a pris pour proie la culture accumulée en un millénaire. Le monde n'avait encore jamais vu de politique aussi mauvaise et aussi privée d'éducation et de spiritualité. » Il était, en revanche, convaincu que « l'héritage de l'Église était intact » et pouvait, « sous la couche de boue criminelle de ce monde en pleine destruction », allumer les premières « chandelles sacrificielles » qui permettraient « d'ouvrir un nouveau chapitre dans l'histoire de l'humanité ». Ce chapitre, ce n'est pas lui qui allait écrire. En 1948, le « meilleur disciple hongrois » de Staline, Mátyás Rákosi (1892–1971) éloigna Ravasz de la direction du protestantisme hongrois, que ce dernier n'allait jamais recouvrer, à l'exception du court intermezzo de la révolution de 1956. Vieillissant, plongé dans l'exil intérieur où le forçait le pouvoir communiste, il allait reconnaître que ce monde, dans lequel il avait intégré son propre monde, avait « cessé de vivre. Ses fondements étaient dans le sentiment national, mais l'intégrité spirituelle hongroise [avait] perdu toute signification. »

C'est en 1962 qu'il écrivait ces lignes à sa famille et au cercle étroit de ses amis fidèles. Il a un peu plus tard témoigné de ses luttes dans ses mémoires publiées à titre posthume : « mes succès, mes déceptions attestent que l'Église doit rester spirituelle, doit rester indépendante, qu'elle ne doit en aucun cas se lier à un régime politique ; sa vocation réside uniquement dans le service. »

En guise de synthèse : les discours critiques et apologétiques sur le protestantisme au début du siècle établissaient une dichotomie semblable à celle qui caractérisait la rupture entre le libéralisme et le progressisme politique à la même époque. Et l'on peut sans doute établir une corrélation entre les deux débats. À partir de la moitié des années 1910 et pendant toute la période de l'entre-deux-guerres, les conceptions existentielles sur la prédestination telle que les défendait László Ravasz tendaient à considérer le dilemme comme dépassé ou plutôt – en dépit des contradictions de nature dogmatique – plaçaient le protestantisme dans le voisinage du catholicisme, tant le plan de l'approche de la société que de la stratégie à mettre en place. Reste à savoir dans quelle mesure ce rapprochement des interprétations historiques protestante et catholique n'était pas le signe d'un déclin du monde religieux et de l'effacement des explications de l'histoire fondées sur des considérations religieuses, c'est-à-dire que désormais, la dialectique des interprétations historiques ne s'appuierait plus sur la concurrence entre les visions historico-théologiques respectivement catholique et protestante, mais entre les utopies universalistes, d'une part, et les interprétations religieuses, d'autre part, rejetées ensemble dans le camp conservateur, ce qui – si c'était le cas – refléterait inévitablement un certain déclin du corpus doctrinal.

Notes

- ¹ Kósa László, « Protestáns történelemértelmezés Csehországban és Magyarországon » [La compréhension de l'histoire par les protestants, dans les pays tchèques et en Hongrie], in Hofer Tamás (dir.) *Magyarok Nyugat és Kelet között. A nemzettudat változó jelképei* [Les Hongrois entre l'Orient et l'Occident. Les reflets changeant de la conscience nationale], Budapest, Bállassi, 1996, pp. 136-137.
- ² Ballagi Mór, *Adalékok a föllállítandó protestáns istenészeti fakultás alaprajzához* [Eléments sur la fondation d'une faculté de théologie protestante], P.E-I.L., 1848, p. 21, n° 647.
- ³ Ravasz László, *A háború hatása a magyar vallásos életre* [L'impact de la guerre sur la vie religieuse en Hongrie], 1924, pp. 20-21.
- ⁴ *Ibidem*, p. 21.
- ⁵ Hamvas Béla, « Az örökkévalóság » [L'éternité], *Katolikus Szemle*, octobre 1937, pp. 611-612.
- ⁶ Bíró László, « La question juive en Hongrie. Une question clef pour le vingtième siècle », *Huszadik Század*, 1917, pp. 54-55.
- ⁷ NdT : Le terme de « race » était communément employé, à l'époque, dans le sens plus général de « nation », sans connotation nécessairement ethnique.

- ⁸ Móricz Zsigmond, « A magyar protestantizmus problémája » [Le problème du protestantisme hongrois], *Nyugat*, 1913, II, pp. 209-217.
- ⁹ NdT : Le « cercle du dimanche » réunissait des philosophes et des critiques d'art ou littéraires comme Georg Lukács ou Károly Mannheim, en rupture avec les valeurs bourgeoises de leur époque.
- ¹⁰ Fülep Lajos, « Magyar könyv a kereszténységről » [Un livre hongrois sur le christianisme], *Huszdik Század*, janvier-février 1919, XX, pp. 47-48.
- ¹¹ Szabó Dezső, « A magyar protestantizmus problémája » [Le problème du protestantisme hongrois], *Nyugat*, 1913, II, (n° 14.), pp. 118-121.
- ¹² (l-s) notes, *Nyugat*, 1917, II, (n° 22), p. 840.
- ¹³ « Üdv az olvasónak » [salut au lecteur] (brochure anonyme en faveur de Ravasz László), 1921, 2, archives Ráday, A/1.c. Correspondance et coupures de presse liées à l'élection épiscopale de 1921. (Plus loin : RL A/1.c)
- ¹⁴ Programme de Pécel, In: *Reformáció*, 1920, n1° 1, pp. 5-7.
- ¹⁵ Nagy Áron, « Budapest vallásföldrajza » ([Géographie religieuse de Budapest], In Kósa László (dir.), *Reformátusok Budapesten I-II*, Budapest, Argumentum, 2006, I, p. 84.
- ¹⁶ Kozma István, « Reformátusok a budapesti statisztikákban » [Les réformés dans les statistiques urbaines de Budapest], In Kósa László (dir.), *Reformátusok Budapesten I-II*, Budapest, Argumentum, 2006, I, p. 112. Kozma s'appuie sur les données des années trente et quarante, mais il est probable que les tendances en question soient apparues dès avant les années vingt.
- ¹⁷ Ravasz László, *Bevezetés a gyakorlati teológiába* [Introduction à la théologie pratique], Kolozsvár, s.d, [1917], p. 37.
- ¹⁸ Ibidem, p. 11.
- ¹⁹ Ibidem, p. 56.
- ²⁰ Ravasz L., *Emlékezések...* [Mémoires...], pp. 122-123.
- ²¹ Ravasz László, *A protestantizmus lényege és sorsa* [Le protestantisme : son essence et son destin], 1934.
- ²² Révész Imre, *A magyar protestantizmus útjai* [Le protestantisme hongrois face à ses choix], *Magyar Szemle*, novembre 1928, pp. 237-238.
- ²³ Ravasz László, « Harangszó » [Les cloches], In *A protestantizmus Magyarországon* [Le protestantisme en Hongrie], Budapest, Bethlen Gábor Szövetség, 1928, p. 377.
- ²⁴ Jeffrey Cox, « Master narratives of long-term religious change », in Hugh McLeod - Werner Ustorf (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 201-217.
- ²⁵ Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert: ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? Gesichte und Gesellschaft*, 26, 2000, pp. 38-75.
- ²⁶ Ravasz László, 31 octobre (1935).
- ²⁷ Ravasz László, *A protestantizmus lényege és sorsa* [Le protestantisme : son essence et son destin] (1934).
- ²⁸ 31 octobre..., p. 504.
- ²⁹ Ravasz László, *A reformáció mérlege* [La Réforme dans la balance] (1936).
- ³⁰ « Egység vagy barátság. Válasz Bangha Béla cikkére » [Union ou amitié. Réponse à l'article de Béla Bangha], *Protestáns Szemle*, 1937/4, pp. 161-166.