



**HAL**  
open science

## ”Commentaire : la traversée d’un siècle”

Frédéric Rognon, Patrick Cabanel, Nicolas Bourguinat

### ► To cite this version:

Frédéric Rognon, Patrick Cabanel, Nicolas Bourguinat. ”Commentaire : la traversée d’un siècle”. Souvenirs d’une vie d’engagements, Presses Universitaires de Strasbourg, pp.271-325, 2021, Ecrits de femmes. hal-03336128

**HAL Id: hal-03336128**

**<https://hal.science/hal-03336128v1>**

Submitted on 6 Sep 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# COMMENTAIRE

## La traversée d'un siècle\*

Frédéric ROGNON, Patrick CABANEL  
et Nicolas BOURGUINAT

De Sin-le-Noble au Chambon-sur-Lignon, et de Naples à New York, Magda Trocmé va connaître, au cours de sa vie adulte, différents lieux d'engagements. Sa vie n'est pas seulement une trajectoire personnelle, mais un ensemble de traversées, de mises en contact de contextes différents, de rencontres et de synergies. Parfois à l'ombre de son mari, parfois en mesure de déployer elle-même tout son potentiel créatif, en parcourant tout le XX<sup>e</sup> siècle elle sut témoigner de ses vives convictions au sein de réalités fort diverses : des corons du Nord au plateau enclavé du Vivarais-Lignon, sous l'Occupation ou en temps de paix, avec les immigrants italiens comme avec les combattants noirs des droits civiques. Le fil rouge est sans doute l'engagement en faveur de la dignité de l'homme, partout où elle est bafouée.

Nous avons choisi quatre angles pour rendre compte des diverses dimensions de cet engagement : le Christianisme social, le pacifisme et la non-violence, le Refuge sous l'Occupation, et les voyages d'après-guerre.

### Le Christianisme social

En épousant André Trocmé, Magda devint la femme d'un pasteur aux convictions théologiques bien affirmées : celles du « Christianisme social ». Même si elle-même avait élaboré, au terme de son cheminement tortueux d'adolescente, un cadre religieux qui lui convenait en propre (« la religion de Magda »<sup>1</sup>), elle suivit son mari et devint pour lui un soutien sans faille, dans des engagements ecclésiaux bien spécifiques. Il convient donc de préciser quel était l'arrière-plan théologique du Christianisme social, afin d'en saisir le sens des réalisations concrètes.

Le Christianisme social<sup>2</sup> est un courant théologique protestant, issu de la prise de conscience des bouleversements induits dans la vie des hommes par la révolution industrielle :

---

\* Frédéric ROGNON (avec Patrick CABANEL et Nicolas BOURGUINAT), « Commentaire : la traversée d'un siècle », dans Magda Trocmé, *Souvenirs d'une vie d'engagements*. Mémoires de Magda Trocmé édités et commentés par Frédéric Rognon, Nicolas Bourguinat et Patrick Cabanel, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, coll. « Écrits de femmes », 2021, p. 271-325.

<sup>1</sup> Magda TROCMÉ, *Souvenirs d'une jeunesse hors normes*. Édition commentée par Nicolas Bourguinat et Frédéric Rognon, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg (coll. Écrits de femmes), 2017, p. 94-95, 239.

<sup>2</sup> Jean BAUBÉROT, *Un christianisme profane ? Royaume de Dieu, socialisme et modernité culturelle dans le périodique « chrétien-social » L'Avant-Garde (1899-1911)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987 ; Jean

exode rural et déchristianisation, travail en usine y compris pour les enfants, conditions et accidents du travail, chômage et précarité, logements insalubres, alcoolisme, prostitution... Les Chrétiens sociaux considèrent que les Églises, généralement implantées dans des milieux favorisés, n'ont pas su accompagner ce mouvement, être présentes auprès des couches populaires, s'engager dans les luttes sociales et témoigner de leur espérance. Cette critique adressée à leurs propres Églises débouche sur une résolution à réparer un tel déficit en implantant, des « Solidarités » ou des « Foyers du peuple », à la fois centres d'aide sociale et lieux de prédication de l'Évangile, au cœur des faubourgs miséreux.

Le fondateur du Christianisme social en France est Tommy Fallot (1844-1904)<sup>3</sup>. Petit-fils de l'industriel Daniel Legrand, il devait reprendre l'entreprise au Ban-de-la-Roche (Alsace), mais refusa pour faire des études de théologie qu'il conclut avec une thèse sur *Les pauvres et l'Évangile*. Pasteur à Paris d'une petite Église libre (c'est-à-dire indépendante de l'État), « La Chapelle du Nord » dans le quartier populaire du X<sup>e</sup> arrondissement, il fonde en 1882 le « Cercle socialiste de la libre pensée chrétienne », puis en 1888 l'« Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales » (APEPQS) ; la revue qui exprime les idées de cette dernière s'intitule : *Revue de théologie pratique et d'études sociales*, qui devient en 1996 : *Revue du Christianisme social*. Il part en campagne contre la prostitution, à travers une conférence retentissante, immédiatement publiée : *La femme esclave*. Selon Tommy Fallot, les chrétiens sont appelés à établir la royauté du Christ dans tous les domaines, à commencer par le domaine social. Ce point souligne les affinités entre christianisme et socialisme : celui-ci aurait emprunté une bonne partie de son programme à l'Évangile ; blâmer le socialisme équivaudrait donc à condamner l'Évangile. Le propos de Tommy Fallot est cependant d'apporter une réponse chrétienne à la question sociale. S'élevant avec virulence contre l'individualisme bourgeois des Églises protestantes, il considère le christianisme comme « la religion de la solidarité »<sup>4</sup>. Le Christianisme social des débuts, en effet, articule étroitement piété personnelle, de type revivaliste, et engagement dans les luttes sociales de son temps.

Tommy Fallot collabore avec la Mission populaire évangélique, fondée par le pasteur anglais Robert MacAll (1821-1893)<sup>5</sup> ; ce dernier, frappé par la misère ouvrière après l'écrasement de la Commune en 1871, et craignant que cette situation ne génère de nouvelles révoltes, avait multiplié les lieux d'évangélisation, où l'on offrait aussi bien la soupe populaire, des dispensaires, des écoles pour tous, des bibliothèques, que l'occasion de chanter des

---

BAUBÉROT, « Le christianisme social français de 1882 à 1940. Évolution et problèmes », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, volume 67, n°1, janvier-mars 1987, p. 37-63 ; Jean BAUBÉROT, « Le christianisme social français de 1882 à 1940. Évolution et problèmes (suite et fin) », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, volume 67, n°2, avril-juin 1987, p. 155-179 ; Raoul CRESPIEN, *Des protestants engagés. Le Christianisme social, 1945-1970*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1993 ; Klauspeter BLASER, *Le Christianisme social. Une approche théologique et historique*, Paris, Van Dieren éditeur (coll. Débats), 2003.

<sup>3</sup> Marc BOEGNER, *La vie et la pensée de T. Fallot. Tome I : La préparation (1844-1872)*, Paris, Berger-Levrault / Librairie Fischbacher, 1914 ; *La vie et la pensée de T. Fallot. Tome II : L'achèvement (1872-1904)*, Paris, Berger-Levrault / Librairie Fischbacher, 1926 ; T. Fallot, *L'Homme et l'œuvre*, Paris, Éditions « Je sers », 1940 ; Pierre POUJOL, « Bio-bibliographie du Christianisme Social : I – Tommy Fallot », in *Christianisme social*, 72<sup>e</sup> année, n°3-4, mars-avril 1964, p. 222-230 ; Jean BAUBÉROT, *Le retour des huguenots. La vitalité protestante XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle*, Paris / Genève, Les Éditions du Cerf / Labor et Fides, 1985, p. 113-128.

<sup>4</sup> Tommy FALLLOT, *La religion de la solidarité. Conférences et prédications*, Paris, Fischbacher, 1908.

<sup>5</sup> Eugène RÉVEILLAUD, *La vie et l'œuvre de Robert Whitaker MacAll*, Paris, Fischbacher, 1898 ; André MICALLEFF (dir.), *La Mission populaire évangélique de France de 1871 à 1939*, Numéro hors-série de *Présence*, été 1985 ; Jean-Paul MORLEY, *La Mission populaire évangélique : les surprises d'un engagement 1871-1984*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1993.

cantiques et de témoigner de sa conversion. À la mort de Robert MacAll, on compte pas moins de 136 « salles MacAll » en France (dont 43 dans Paris *intra muros*) et jusqu'en Afrique du Nord. La Mission populaire évangélique (bientôt appelée familièrement « la Miss'Pop ») est une grande source d'inspiration pour Tommy Fallot. Et cependant, la fièvre piétiste et l'apolitisme de rigueur qui la caractérisent (si ce ne sont les motivations antirévolutionnaires de sa fondation) ont tendance à l'indisposer : le Christianisme social cherchera donc à se maintenir sur une ligne de crête, conjuguant réveil spirituel et engagement sociopolitique, à distance tout aussi bien du conversionnisme dépolitisé et de la lutte des classes sécularisée<sup>6</sup>. Signalons qu'après la disparition de MacAll la Mission populaire va évoluer de plus en plus nettement vers le Christianisme social au sens de Tommy Fallot, et que le relais de l'évangélisation échevelée sera pris par la vague pentecôtiste, originaire des États-Unis, qui atteint la France via Le Havre en 1930, et que Magda Trocmé évoque avec suspicion dans son récit.

La seconde grande figure du Christianisme social en France est Charles Gide (1847-1932)<sup>7</sup>. L'oncle d'André Gide est un économiste protestant, professeur à Bordeaux, Montpellier, puis Paris et finalement au Collège de France. Il découvre en 1886 la pensée de Charles Fourier, fonde « l'École de Nîmes » avec Édouard de Boyve et Auguste Fabre, et s'engage pleinement dans le mouvement coopératif, dont il va devenir le porte-parole incontesté. En 1888, il est l'un des signataires de l'appel lancé par Tommy Fallot à la création de l'APEPQS, premier embryon du Christianisme social. Au premier Congrès de l'association, dont il est élu vice-président, il présente un rapport intitulé : « Du rôle pratique du pasteur dans les questions sociales ». En tant qu'économiste, il s'impose comme la référence et l'expert du mouvement, composé essentiellement de pasteurs et de théologiens, pour toutes les questions socio-économiques. Il rêve pour la France d'une « République coopérative », qui dessinerait une troisième voie entre capitalisme et collectivisme, en rejetant aussi bien l'État minimal du premier que l'État régalienn du second. Le principe de la coopération est pour lui la solution, d'inspiration chrétienne, à la question sociale, puisqu'elle fait du travailleur un acteur responsable de ses propres activités, et associe ainsi efficacité économique et dignité de la personne. Et il croit discerner les sources profondes de la notion de « solidarité » dans la tradition biblique elle-même.

La deuxième génération des Chrétiens sociaux est représentée par trois éminentes figures : Élie Gounelle (1865-1950)<sup>8</sup>, Wilfred Monod (1867-1943)<sup>9</sup>, et Henri Nick (1868-

---

<sup>6</sup> Là où les Chrétiens sociaux implanteront des « Solidarités », la Mission populaire créera des « Fraternités » (des « Frats ») d'où, selon la règle de conduite édictée par Robert MacAll, « toutes les controverses politiques ou ecclésiastiques sont interdites ». Dans un souci de compromis, Tommy Fallot répondra : « Toute action spirituelle digne de ce nom deviendra donc, à son heure, de par la volonté de Dieu, action morale, et celle-ci, à son tour, action sociale ; on ne peut pas empêcher l'action spirituelle de devenir morale et sociale qu'interdire à la semence de porter son fruit » (Jean-François FABÀ, « La Mission populaire évangélique et le Christianisme social », in *Autres Temps*, n°45, mars 1995, p. 109-114).

<sup>7</sup> Pierre POUJOL, « Bio-bibliographie du Christianisme Social : II – Charles Gide », in *Christianisme social*, 72<sup>e</sup> année, n°7-8, juillet-août 1964, p. 393-404 ; Marc PÉNIN, *Charles Gide 1847-1932. L'esprit critique*, Paris, L'Harmattan (Les œuvres de Charles Gide – Biographie), 1997 ; Frédéric ROGNON, *Charles Gide. Éthique protestante et solidarité économique*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. Figures protestantes), 2016.

<sup>8</sup> Pierre POUJOL, « Bio-bibliographie du Christianisme Social : III – Élie Gounelle », in *Christianisme social*, 72<sup>e</sup> année, n°11-12, novembre-décembre 1964, p. 643-657 ; Jacques MARTIN, *Élie Gounelle. Apôtre et inspirateur du christianisme social*, Paris, L'Harmattan (coll. Religion et sciences humaines), 1999.

<sup>9</sup> Laurent GAGNEBIN, *Christianisme spirituel et christianisme social. La prédication de Wilfred Monod (1894-1940)*, Genève, Labor et Fides (coll. Histoire et Société n°14), 1987 ; *Wilfred Monod. Pour un Évangile intégral*,

1954)<sup>10</sup>. À Roubaix (où il est pasteur de 1896 à 1907), Élie Gounelle fonde en 1898 et dirige la première « Solidarité », sur un modèle qui essaimera dans toute la France : micro-société alternative, lieu d'annonce de l'Évangile, salles de conférences et de réunions multiples, soutien aux anciens alcooliques (Croix Bleue), coopérative d'achats, Société de secours mutuel... Il est pasteur à « La Chapelle du Nord », dans le sillage de Tommy Fallot, de 1907 à 1919. Avec Wilfred Monod, il prend la direction du Mouvement du Christianisme social (nouveau nom de l'APEPQS) au Congrès de Paris en 1908. En 1909, il est rédacteur en chef de la *Revue du Christianisme social*. Enfin, de 1919 à 1935, il est pasteur à Saint Étienne, à la « Fraternité » du quartier du Soleil ; c'est de là qu'il anime « L'Œuvre des enfants de la montagne », qui envoie des fils et filles de mineurs en séjour au Chambon-sur-Lignon, en lien avec les pasteurs du plateau, et donc, à partir de 1934, d'André et Magda Trocmé. Élie Gounelle est l'auteur de plusieurs livres : *Nos principes religieux* (1902) ; *Pourquoi sommes-nous chrétiens sociaux ?* (1909) ; *L'Église et les problèmes économiques, industriels et sociaux* (1925). Il y défend la notion d'un « christianisme intégral » : le salut individuel ne peut s'isoler du salut social ; le Royaume de Dieu est une synthèse de souveraineté divine et de solidarité universelle, puisque, comme l'indique la prière des chrétiens, Dieu est le Père de tous. Faire avancer le Royaume, c'est donc faire passer le christianisme dans les lois et les institutions.

Pasteur à Condé-sur-Noireau (1892-1897), Rouen (1897-1906) puis Paris, Wilfred Monod est aussi théologien, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris (de 1907 à 1937), et auteur d'une œuvre écrite considérable (60 livres et 29 recueils de prédications). Sa thèse est publiée, en deux volumes, sous l'intitulé : *L'espérance chrétienne* (1899-1901). Il y développe une théologie du Royaume qui ne cessera de s'affirmer dans les ouvrages ultérieurs : le Royaume de Dieu est pour la terre autant que pour les Cieux, il se construit chaque jour par l'engagement dans les luttes sociales et par l'avancée de la justice. « La doctrine du Royaume de Dieu est le terrain d'entente entre le vrai socialisme et le vrai christianisme », n'hésitera pas à dire Wilfred Monod. Les « Solidarités » sont un des moyens de renouvellement de la société, prélude à l'instauration pleine et entière du Royaume de Dieu. Fondateur de la « Fraternité des Veilleurs », il cherche à joindre les exigences de la prière à celles de l'engagement social. Selon lui, l'expression « Christianisme social » est un pléonisme, car il n'y a pas de christianisme authentique qui ne soit à la fois spirituel et social. Le christianisme est essentiellement vu par Wilfred Monod dans sa dimension messianique : il convient de rejeter aussi bien le christianisme dévoyé (« un Messie sans messianisme ») que le socialisme athée (« un messianisme sans Messie »). C'est parce qu'il est d'abord messianisme, et messianisme du Christ Jésus (en qui le Ciel et la terre se rejoignent), que le christianisme peut transfigurer notre monde au lieu de nous enjoindre à en attendre un autre.

Henri Nick a connu Élie Gounelle et Wilfred Monod sur les bancs de la Faculté de théologie protestante de Montauban. C'est à l'instigation d'Élie Gounelle, alors pasteur à Roubaix, qu'il va s'établir en 1897 à Lille, dans le quartier miséreux de Fives, et qu'il y implante une « Fraternité », avec l'aide de la Mission populaire : « Le Foyer du peuple ». Il y restera jusqu'à sa mort, soit une bonne cinquantaine d'années. Il multiplie les équipes de colporteurs de Bible, et les tournées d'évangélisation à pied, en roulotte ou en péniche. Mais la

---

Lyon, Éditions Olivétan (coll. Figures protestantes), 2018.

<sup>10</sup> Élie GOUNELLE et Henri NICK, *Réveil et Christianisme social. Correspondance 1886-1897*, éd. Christophe CHALAMET et Grégoire HUMBERT, Genève, Labor et Fides (coll. Histoire et Société n°57), 2013 ; Christophe CHALAMET, *Revivalism and Social Christianity : The Prophetic Faith of Henri Nick and André Trocmé*, Eugene (OR), Pickwick Publications, 2017.

conversion n'est jamais une condition pour être accueilli au « Foyer du peuple », ouvert à tous. Dès le début de son ministère, Henri Nick fait montre d'un charisme tout particulier, qui attire des foules vers lui, et on ne tarde pas à le qualifier de « Prophète ». Cette réputation était bien assise quand André et Magda Trocmé s'en vont vivre à Maubeuge, puis à Sin-le-Noble, et c'est d'ailleurs avec cette aura de « Pasteur-Prophète » que Magda le mentionne au moment de la naissance de son fils Daniel. Les Nick et les Trocmé resteront étroitement liés, y compris lors de la période du Chambon-sur-Lignon, où Henri Nick séjournera quelques mois pendant la guerre. Il recevra la médaille des Justes pour avoir sauvé plusieurs Juifs grâce à son réseau de résistance.

Telles sont les figures qui vont précéder et accompagner André et Magda Trocmé dans leur engagement dans le Christianisme social. Le couple Trocmé va vivre dans des conditions analogues à celles de ces Chrétiens sociaux : s'installer au cœur des cités ouvrières, et partager la précarité des personnes de leur quartier ; être témoins des injustices, de la violence, notamment conjugale, et du fléau de l'alcoolisme ; mettre en place des structures d'accueil et de soutien, et offrir, quasiment en permanence, leur disponibilité à ceux qui frappent à leur porte.

Le courant théologique du Christianisme social est loin d'être un phénomène strictement français : il émerge, selon des modalités diverses, dans tous les pays qui s'industrialisent, en particulier lorsqu'ils connaissent une tradition protestante affirmée (les deux facteurs se combinent d'ailleurs généralement, la France faisant plutôt exception). En Angleterre, le mouvement socialiste a des racines méthodistes, à travers ceux que l'on appelle les « Christian socialists » : Thomas Carlyle (1795-1881) et Frederick Denison Maurice (1805-1872). En Allemagne, la question sociale est prise en compte, dans un premier temps, à travers la « Inner Mission » (Mission intérieure) fondée par Johann Hinrich Wichern (1808-1881) ; celui-ci exprimait sa vocation en ces termes : « Lorsque les prolétaires ne cherchent plus l'Église, c'est l'Église qui doit aller à leur recherche ». Plus radical et plus politisé (il sera d'ailleurs député du SPD), Christophe Blumhardt (1842-1919) préfère parler de « christlich Sozialismus » (socialisme chrétien) ; après une forte expérience spirituelle, il déclare que la charité individuelle est incapable de résoudre la détresse sociale du peuple, que le capitalisme est anti-divin, et que le socialisme réalise la volonté de Dieu. Son influence est considérable sur le protestantisme d'Allemagne et de Suisse alémanique. Son disciple le plus assidu sera le Suisse Léonard Ragaz (1868-1945) ; sa conférence de 1906 devant les pasteurs suisses : « L'Évangile et la lutte sociale actuelle », qui obtient un grand retentissement, donne le coup d'envoi au mouvement du « Socialisme religieux » en Suisse ; ses idées seront portées par la revue qu'il a fondée : *Neue Wege*. Pasteur puis professeur de théologie systématique et pratique à l'Université de Zurich, Léonard Ragaz s'exprime en ces termes pour définir le « Socialisme religieux » : celui-ci n'est pas un bâtard ; il n'est pas un socialisme recouvert d'un vernis religieux, mais un christianisme intégral, dynamique, où Dieu renouvelle sans cesse le monde ; il n'est pas non plus un christianisme recouvert d'un vernis social, il se veut intégralement socialiste tout en mettant en évidence sa valeur religieuse ; il n'ajoute pas une autre forme de socialisme aux socialismes existants, mais vise une compréhension adéquate de l'essence du socialisme ; en un mot, le socialisme religieux incarne la vérité commune et profonde du socialisme et du christianisme<sup>11</sup>. Léonard Ragaz est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont deux

---

<sup>11</sup> Klauspeter BLASER, *Le Christianisme social. Une approche théologique et historique*, op. cit., p. 69-71.

traduits en français<sup>12</sup>. Aux États-Unis, enfin, le père du « Social Gospel » (Évangile social) est Washington Gladden (1836-1872), mais sa figure la plus éminente est celle de Walter Rauschenbusch (1861-1918). Ce dernier, pasteur baptiste d'origine allemande, élevé dans une tradition piétiste et individualiste, découvre avec effroi les conditions de vie de ses paroissiens à Hell's Kitchen, un quartier pauvre de New York. Cette prise de conscience le conduit à dire : « Quiconque sépare la vie religieuse et la vie sociale n'a pas compris Jésus ». Et encore : « Le Royaume des Cieux, c'est l'humanité organisée selon la volonté de Dieu ». Il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages, dont plusieurs traduits en français<sup>13</sup>.

Pendant quelques décennies, le Christianisme social va s'imposer comme l'un des courants théologiques majeurs au sein du protestantisme européen et américain. Il sera néanmoins vivement concurrencé, à partir des années 1920, par la théologie dialectique du théologien de Bâle Karl Barth. Ce dernier se refusait à discerner une solution de continuité entre l'histoire des hommes et le royaume de Dieu. Après avoir été tenté par le socialisme chrétien de Blumhardt dans les années qui précèdent la Grande guerre, il a vu en celle-ci un démenti flagrant à la notion de progrès dans l'aventure humaine. Dès lors, son insistance sur l'altérité radicale du « Dieu Tout-Autre », et sur « la différence qualitative infinie » entre les œuvres des hommes et le dessein de Dieu, va peu à peu convaincre les jeunes générations de pasteurs. Sa conférence donnée à Tambach, en 1919, devant des Socialistes religieux allemands, sur le thème : « Le chrétien dans la société », consomme sa rupture avec Léonard Ragaz (qui reprochera à Barth son retour au quietisme, son oubli de l'histoire, et son égarement dans une « salle d'attente du Royaume »). Pour ce qui concerne la France, l'événement emblématique de ce basculement est, en 1937, après une conférence de Karl Barth à la Faculté de théologie de Paris, le boycott par les étudiants des cours de Wilfred Monod, alors âgé de 70 ans, et la démission de ce dernier<sup>14</sup>. Qu'en ont pensé André et Magda Trocmé ? Ils étaient au Chambon-sur-Lignon à cette époque. On sait qu'André a participé, avec 23 autres pasteurs, à une retraite autour de Karl Barth en Ardèche en 1937<sup>15</sup> ; sans a-t-il découvert l'homme à ce moment-là, et il semble évident que ce qui a dû l'intéresser, bien davantage qu'une répudiation du Christianisme social, était les informations que Karl Barth a diffusées auprès des pasteurs français sur la résistance spirituelle de l'Église confessante en Allemagne contre le Troisième Reich.

Au sein du Christianisme social français, on peut distinguer plusieurs courants. Le sociologue et historien du protestantisme Jean Baubérot a construit une typologie qui décline

---

<sup>12</sup> Léonard RAGAZ, *Nouveaux cieux, terre nouvelle* (1927-1936), trad. de l'allemand par Henri Roser, Aubervilliers, Éditions de La Réconciliation, 1936 ; *Le message révolutionnaire. Entretiens sur le Royaume de Dieu et notre monde* (1942), adaptation française de Louis Huguenin et Eugène Porret, Neuchâtel/Paris, Éditions Delachaux & Niestlé (coll. L'actualité protestante), 1945.

<sup>13</sup> Walter RAUSCHENBUSCH, *Le christianisme et la crise sociale* (1907), trad. de l'anglais (États-Unis) par J. Vallette-Babut, Paris, Fischbacher, 1919 ; *Christianizing the Social Order*, New York, The Macmillan Company, 1912 ; *Les principes sociaux de Jésus* (1916), trad. de l'anglais (États Unis) par S. Godet, Genève, Comité Universel des Unions Chrétiennes de Jeunes Gens, 1947 ; *A Theology for the Social Gospel*, New York, The Macmillan Company, 1917.

<sup>14</sup> Wilfred MONOD, *Après la journée. Souvenirs et visions 1867-1937*, Paris, Grasset, 1938, p. 319-322 ; Bernard REYMOND, *Théologien ou prophète ? Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne, Édition L'Âge d'Homme (coll. Symbolon), 1985, p. 162-173.

<sup>15</sup> Bernard REYMOND, *Théologien ou prophète ? Les francophones et Karl Barth avant 1945*, op. cit., p. 147-148, 457.

cinq tendances<sup>16</sup> : le courant moraliste d'Édouard de Boyve (qui insiste sur la conversion des mœurs et propose de timides réformes) ; le courant socio-réformiste de Charles Gide (qui milite en faveur de réformes conséquentes, sans toucher au droit de propriété) ; le courant socialisant d'Élie Gounelle (qui envisage une appropriation progressive des grands moyens de production par la collectivité) ; le courant socialiste-idéaliste de Paul Passy (qui considère que le christianisme doit aboutir au socialisme) ; enfin, le courant anarcho-communiste de Henri Tricot (qui identifie l'idéal chrétien avec la société sans classes, que l'on ne pourra atteindre que par la violence). Ainsi le spectre du Christianisme social s'étend-il, selon Jean Baubérot, du réformisme prudent au révolutionnarisme extrémiste, avec néanmoins pour dénominateur commun la conjugaison de la vie spirituelle et de l'engagement social. En l'absence de toute référence explicite, il est difficile de situer André et Magda Trocmé dans cette taxinomie. Sans doute faut-il les localiser dans le centre du spectre, mais peut-être bien avec une différenciation entre André (plutôt socio-réformiste) et Magda (plutôt socialisante – mais plus attachée à sa « religion » propre qu'à la moindre orthodoxie). Cependant, peu à peu, du fait de leur engagement dans la non-violence, plutôt que la question de la propriété ici privilégiée comme marqueur discriminant par Jean Baubérot, c'est celle de la paix et de ses moyens qui va prévaloir.

## Du pacifisme à la non-violence

Lorsque Magda Grilli rencontre André Trocmé à New York en 1926, celui-ci a déjà des convictions pacifistes bien ancrées. Celles-ci lui viennent de son expérience d'enfance à travers la Grande guerre. Sa famille habite alors à Saint Quentin, qui se situe en zone occupée par les Allemands. Et cependant, son pasteur, Jacques Kaltenbach, prêche l'amour des ennemis et la réconciliation, qui doivent selon lui précisément être mis en œuvre durant la guerre<sup>17</sup>. Mais l'événement décisif sera sa rencontre, en 1916, à l'âge de quinze ans, avec Kindler, un soldat allemand qui se déclare objecteur de conscience, refusant de porter les armes ; celui-ci lui dit en effet : « Je ne tuerai pas ton frère, je ne tuerai aucun Français. Dieu nous a révélé qu'un chrétien ne doit pas tuer, jamais ». Et André Trocmé commentera plus tard en ces termes : « D'un seul coup, mon nationalisme, mon militarisme s'écroulèrent. Je vis la guerre telle qu'elle était : un épouvantable chaos où tous les belligérants, criminels et victimes à tour de rôle, désobéissaient tous à Dieu, en prétendant faire justice à sa place à coups de canon »<sup>18</sup>. Après cette rencontre déterminante, le jeune homme cheminera avec de profonds questionnements quant à la légitimité de la violence au regard d'une conscience chrétienne. Il entreprend des études de théologie en 1919, qu'il interrompt de 1921 à 1923 pour accomplir son service militaire ; en raison de ses idées pacifistes, il est muté dans un régiment disciplinaire.

---

<sup>16</sup> Jean BAUBÉROT, « Le christianisme social français de 1882 à 1940. Évolution et problèmes », art. cit., p. 60-63.

<sup>17</sup> Jean-Marie WISCART, « Les protestants en France septentrionale occupée pendant la Grande Guerre », in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, n°160 (janvier – février – mars 2014) (« Les protestants français et la première guerre mondiale »), p. 245-277 (notamment p. 261) ; Frédéric ROGNON, « La voix des pacifistes », in Matthieu ARNOLD und Irene DINGEL (Hg.), *Predigt im Ersten Weltkrieg – La prédication durant la « Grande Guerre »*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 109), 2017, p. 107-123 (ici p. 113-115).

<sup>18</sup> Jean-Marie WISCART, « Les protestants en France septentrionale occupée pendant la Grande Guerre », art. cit., p. 262 ; Pierre BOISMORAND (éd.), *Magda et André Trocmé. Figures de résistances. Textes choisis et présentés par Pierre Boismorand*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. L'histoire à vif), 2007, p. 43-44.

Il refuse en effet de porter les armes, expliquant à ses supérieurs qu'il est « étudiant en théologie, qu'il s'est engagé devant Dieu à ne jamais tuer, et ne peut pas enseigner aux autres à tuer »<sup>19</sup>. C'est donc ce pacifiste radical que Magda va épouser, et qu'elle va totalement rejoindre et soutenir dans son combat en faveur de la paix. Mais qu'est-ce que le pacifisme de l'entre-deux-guerres ?

Le pacifisme français des années vingt et trente est polymorphe<sup>20</sup>. Les typologies proposées sont légion : pacifismes juridique, démocratique, idéaliste, révolutionnaire, radical, intégral, féministe... ; l'historien britannique Martin Caedel a même suggéré le néologisme de « pacificisme »<sup>21</sup>. Norman Ingram se propose de distinguer un pacifisme « ancien style » et un pacifisme « nouveau style »<sup>22</sup>. Il relève tout d'abord que les groupes qui se réfèrent au pacifisme sont innombrables, jusqu'à 200 si l'on adopte une définition lâche (incluant des mouvements dont la paix n'est pas la première raison d'être, comme la Ligue des droits de l'homme ou les groupes anti-fascistes), plusieurs dizaines en tout cas ; mais que leur variété extrême produit une balkanisation du paysage pacifiste, et donc une profonde impuissance. À la différence de l'Angleterre ou de l'Allemagne, il n'y a aucune organisation de vaste ampleur, et tous les groupuscules s'ignorent mutuellement. Le pacifisme « ancien style » concerne les mouvements qui cherchent à maintenir des liens avec la société politique, et à promouvoir l'arbitrage des tensions internationales par une instance de régulation pourvue d'un pouvoir de sanction ; ils défendent donc et veulent affermir la Société des Nations, en exigeant qu'on lui octroie un pouvoir de contrainte pour donner force à la loi ; et ils n'excluent pas la légitimité de certaines guerres défensives. Le pacifisme « nouveau style » n'hésite pas à faire dissidence vis-à-vis des institutions démocratiques, à refuser toute préparation à la guerre, à dénoncer notamment le réarmement, et à prôner l'objection de conscience.

Le pacifisme « ancien style » est surtout représenté par l'« Association La Paix par le droit », fondée en 1887 par de jeunes lycéens de Nîmes, encouragés par Charles Gide et Frédéric Passy (sous le premier intitulé : « Association des jeunes amis de la paix »), et dont Théodore Ruysen (1868-1967), philosophe spécialiste de Kant, sera le président actif jusqu'à

---

<sup>19</sup> Pierre BOISMORAND (éd.), *Magda et André Trocmé. Figures de résistances. Textes choisis et présentés par Pierre Boismorand*, op. cit., p. 52.

<sup>20</sup> Nicolas FAUCIER, *Pacifisme et antimilitarisme dans l'entre-deux-guerres (1919-1939)*, Paris, Spartacus, 1983 (malgré son titre, ce livre est davantage le témoignage, fort détaillé, d'un acteur engagé, qu'un ouvrage académique) ; Jean BAUBÉROT, *Le retour des huguenots. La vitalité protestante XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 169-179 ; Norman INGRAM, *The Politics of Dissent. Pacifism in France 1919-1939* (1991), Oxford, Clarendon Press / Oxford University Press, 2011<sup>2</sup> ; Rémi FABRE, « Les pacifismes protestants français de l'entre-deux-guerres », in Maurice VAÏSSE (dir.), *Le pacifisme en Europe des années 1920 aux années 1950*, Bruxelles, Bruylant, 1993, p. 237-256 ; Patrick CABANEL, « Les courants pacifistes dans le protestantisme français, 1860-1944 », in Jean-Paul CAHN, Françoise KNOPPER et Anne-Marie SAINT-GILLE, *De la guerre juste à la paix juste. Aspects confessionnels de la construction de la paix dans l'espace franco-allemand (XV<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle)*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 161-176 ; Jean-Michel GUIEU, *Le rameau et le glaive. Les militants français pour la Société des Nations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2008 ; Patrick CABANEL, *De la paix aux résistances. Les protestants français de 1930 à 1945*, Paris, Fayard (coll. Histoire), 2015 (notamment p. 66-76).

<sup>21</sup> Martin CAEDEL, *Thinking about Peace and War*, Oxford, Oxford Paperbacks (coll. Opus Books), 1987, p. 9-20, 101-134, 135-165. Pour notre part, nous avons proposé une taxinomie inspirée de Max Weber : pacifisme en finalité (selon lequel la paix est le but, les moyens pouvant être divers pour l'atteindre, y compris certaines guerres limitées) ; pacifisme en esprit (d'ordre spirituel, dépolitisé, cantonné aux relations interpersonnelles) ; et pacifisme en valeur (qui fait de la paix un absolu inconditionnel et indépassable, au point que toute préparation ou participation à la guerre est mise en question) : Frédéric ROGNON, « La voix des pacifistes », art. cit.

<sup>22</sup> Norman INGRAM, *The Politics of Dissent. Pacifism in France 1919-1939*, op. cit.

la seconde Guerre mondiale<sup>23</sup>. Soucieuse d'efficacité politique, l'« Association La Paix par le droit » fonctionne comme un groupe de pression ; composée pour l'essentiel d'enseignants, elle veut également remplir une mission pédagogique, en multipliant les conférences, colloques, sessions de formation, et en publiant nombre de manuels. Elle connaîtra quelques tensions internes au moment des premiers procès d'objecteurs de conscience, au début des années trente : même si la ligne officielle consiste à privilégier les moyens politiques concrets de lutte contre la guerre au détriment des choix et gestes individuels, un certain nombre de ses membres demandent une atténuation des lourdes peines infligées aux objecteurs de conscience, et plusieurs sont même sensibles à l'idée de créer un service civil. La question agite plusieurs Assemblées Générales, entre 1930 et 1933, et un débat contradictoire assez virulent a lieu dans la revue *La Paix par le droit*<sup>24</sup>. L'« Association La Paix par le droit » joue un rôle prééminent au sein du pacifisme français. Son impact va bien au-delà de ses quelques 7000 membres<sup>25</sup>. D'origine protestante, elle est fortement représentée au sein du corps pastoral affilié au Christianisme social, même si plusieurs des Chrétiens sociaux, dont André Trocmé, comme nous le verrons, défendent des positions bien plus radicales.

Le pacifisme « nouveau style » trouve sa plus grande visibilité dans la « Ligue internationale des combattants de la paix » (LICP). Fondée en 1930 par Victor Méric (1876-1933), qui la présidera jusqu'à sa mort en octobre 1933, avec pour président honoraire Romain Rolland (1866-1944), elle rassemble des anarchistes et des socialistes, hors de toute référence religieuse. Son émergence est liée à une certaine désaffection à l'égard de la diplomatie des années vingt, et ouvre la voie à un pacifisme intégral. Dans sa revue *La Patrie humaine*, la Ligue revendique 20 000 membres en février 1933. La disparition prématurée de Victor Méric n'empêche pas son développement. Lors des Accords de Munich, le 30 septembre 1938, la Ligue s'affirme clairement munichoise. Paradoxalement, la montée vers la guerre confirme autant les pacifistes « ancien style » que les pacifistes « nouveau style » de la justesse de leur propre cause et les affermit dans leurs orientations. La Ligue cesse d'exister avec la déclaration de guerre en septembre 1939 ; certains pacifistes intégraux (René Gerin, Félicien Challaye, Léon Emery) succombent à la tentation de la collaboration avec les nazis.

Il est cependant un autre versant du pacifisme intégral, spécifiquement chrétien, celui auquel Magda et André Trocmé<sup>26</sup> vont se rattacher : le « Mouvement international de la réconciliation » (MIR)<sup>27</sup>. Le MIR trouve ses lointaines origines à l'orée de la première Guerre

---

<sup>23</sup> Rémi FABRE, « Un exemple de pacifisme juridique. Théodore Ruysen et le mouvement "La paix par le droit" », in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n°39, juillet-septembre 1993, p. 38-54 ; Norman INGRAM, « Pacifisme ancien style, ou le pacifisme de l'Association de la paix par le droit », in *Matériaux pour l'histoire de notre temps* n°30, 1993, p. 2-5.

<sup>24</sup> Jules PRUDHOMMEAUX, « La condamnation de "l'objecteur" Philippe Vernier », in *La Paix par le droit*, 43/10, octobre 1933, p. 402-403 (l'auteur accuse le pasteur Nick d'encourager les jeunes hommes à refuser leur service militaire) ; Henri ROSER, « L'objection de conscience et la légalité : lettre ouverte à M. le rédacteur de *La Paix par le droit* », in *La Paix par le droit*, 44/1, janvier 1934, p. 22-23 (l'auteur nie le fait que l'objection de conscience pourrait constituer une menace contre la sécurité de l'État).

<sup>25</sup> 1200 en 1902, 4000 en 1912, 7000 en 1935.

<sup>26</sup> Norman Ingram ne cite que deux fois André Trocmé (Norman INGRAM, *The Politics of Dissent. Pacifism in France 1919-1939*, op. cit., p. 15, 325), puisque son étude s'arrête en 1939, avant que celui-ci ne prenne des responsabilités dans le mouvement pacifiste.

<sup>27</sup> Majagira BULANGALIRE, *Le Mouvement International de la Réconciliation et le problème du pacifisme dans le protestantisme français de l'entre-deux-guerres*, Thèse de doctorat, Paris, EPHE, V<sup>e</sup> section, 1988 ; Christian BACCUET, *De l'Évangile à la non-violence. Les « Cahiers de la Réconciliation » 1946-1963*, Mémoire de maîtrise, Montpellier, Faculté de théologie protestante, 1991.

mondiale. Fin juillet 1914, se tient à Constance le Congrès fondateur de l'« Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises » ; la rencontre est interrompue par la déclaration de guerre ; le 3 août, sur le quai de la gare de Cologne, le pasteur luthérien allemand Friedrich Siegmund-Schultze, aumônier de l'empereur, et le quaker anglais Henry Hodgkin se séparent sur des paroles qui, au gré des diverses versions transmises, font de cet événement la scène primitive d'un véritable mythe fondateur : « Quoi qu'il arrive, nous ne serons jamais ennemis »<sup>28</sup> ; soit « ils se promirent alors que leur fraternité en Christ survivrait à la guerre »<sup>29</sup>. À la Noël 1914, à Cambridge, avec 130 hommes et femmes de diverses Églises, Henry Hodgkin fonde la « Fellowship of Reconciliation », dont la Charte stipule notamment : « Comme chrétiens, il nous est interdit de soutenir la guerre. [Notre obéissance à Jésus-Christ] nous appelle au contraire à consacrer nos vies au triomphe de l'amour dans les relations d'individu à individu, dans la vie sociale, dans le monde des affaires et dans la vie internationale »<sup>30</sup>. Dès 1915, le mouvement s'établit également aux États-Unis. En octobre 1919, 50 pacifistes chrétiens issus de 10 pays belligérants se retrouvent à Bilthoven, près d'Utrecht (Pays Bas), pour créer l'« International Fellowship of Reconciliation » (IFOR). Parmi eux se trouvent Henry Hodgkin (Angleterre), Friedrich Siegmund-Schultze (Allemagne), Mathilda Wrede (Finlande), Pierre Ceresole<sup>31</sup> (Suisse) et Henri Roser (France). Des secrétaires itinérants sont envoyés à travers le monde, et des branches nationales se créent dans plusieurs pays d'Europe occidentale, au Japon, en Chine, en Australie, en Nouvelle Zélande, plus tard en Afrique et en Amérique latine. En France, c'est en 1923 que le MIR (branche française de l'IFOR) voit le jour. Olivier Dryer, secrétaire général de l'IFOR, vient en effet à Paris pour présenter le mouvement ; il rencontre un petit groupe d'étudiants qui réfléchissent aux problèmes de la paix à la Faculté de théologie protestante, boulevard Arago. Avec Henri Roser, Jacques Martin, Jean Bresch, Charles Vallée, Robert Chéradame, Jacques Babut et Jacques Diény, André Trocmé

---

<sup>28</sup> Christian BACCUET, « Il nous est interdit de soutenir la guerre », in *Cahiers de la Réconciliation*, 1996/3, p. 30-31 (ici p. 30).

<sup>29</sup> Janneke POSTMA, « 70 ans au service de la paix », in *Cahiers de la Réconciliation*, 1989/6, p. 2-5 (ici p. 2).

<sup>30</sup> Christian BACCUET, « Il nous est interdit de soutenir la guerre », art. cit., p. 31.

<sup>31</sup> Pierre Ceresole (1879-1948) est, avec Léonard Ragaz, l'une des principales figures du pacifisme chrétien en Suisse. Condamné pour son refus de payer la taxe militaire, il passera une centaine de jours en prison, à raison de quelques jours chaque année. Il est le fondateur, en 1920, du Service Civil International (SCI), organisation non gouvernementale qui impulse des chantiers de volontaires de différents pays pour promouvoir des relations de coopération entre les peuples. Le premier chantier a lieu dès 1920 à Esnes-en-Argonne, à proximité de Verdun, pour reconstruire le village dévasté par la guerre ; il rassemble de jeunes Français, Anglais, Belges, et malgré l'hostilité des associations d'anciens combattants, de jeunes Allemands. Le SCI cherche aussi à rebâtir là où le déchaînement des forces naturelles a ravagé des villages (dans le Bihar en Inde où Pierre Ceresole rencontre Gandhi). Ce Service civil, fondé sur le volontariat, cherche à offrir une alternative au service militaire, afin de crédibiliser l'objection de conscience. Pierre CERESOLE, *Vivre sa vérité*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1950 ; *Textes de Hélène Monastier et de Pierre Ceresole*, Lausanne, Chez Alonso Diez, 1954 ; Hélène MONASTIER, Edmond PRIVAT, Lise CERESOLE, Samuel GAGNEBIN, *Pierre Ceresole d'après sa correspondance*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1960 ; Pierre Daniel ANET, « Pierre Ceresole 1879-1948 », in *Cahiers de la Réconciliation*, 1990/1, p. 5-7.

fait d'emblée partie de cet embryon<sup>32</sup>. Il participe d'ailleurs dès 1924 au Congrès international d'IFOR à Bad Boll (Souabe)<sup>33</sup>.

La branche française d'IFOR démarre lentement, avec un groupe informel qui se réunit au Centre quaker autour de Jacques Martin et d'André Trocmé<sup>34</sup>, puis il se structure en 1925-1926 : Émile Fabre en est le premier secrétaire général, un réseau se met en place avec des responsables régionaux (Jean Bresch en Alsace, Charles Vallée dans le Nord, Jacques Martin à Paris), un petit bulletin ronéotypé paraît sous la direction de Jacques Martin, en 1926 il devient imprimé sous le nom de *Réconciliation* puis de *Cahiers du Semeur* en février et mars 1927, avant d'adopter son titre définitif à partir d'avril 1927 : *Cahiers de la Réconciliation*<sup>35</sup>. En novembre 1927, Henri Roser prend en charge la rédaction et l'administration de la revue, et en 1928 le secrétariat du MIR<sup>36</sup>. Pendant trente ans, la figure du MIR s'identifiera avec celle d'Henri Roser (1899-1981)<sup>37</sup>. Celui-ci avait effectué son service militaire entre 1918 et 1921. En 1923, alors qu'il est candidat missionnaire, très influencé par Léonard Ragaz, il renvoie son fascicule de mobilisation et déclare qu'en aucun cas il ne porterait plus les armes, ce qui a pour effet d'une part de le révoquer de sa charge d'officier, et d'autre part de l'exclure de l'École des missions. Il est alors appelé par Henri Nick à Fives-Lille, où il va œuvrer à ses côtés au « Foyer du peuple ». En 1928, il crée un poste d'évangélisation à Aubervilliers. Il sera le premier soutien des objecteurs de conscience inculpé dans les années trente.

La principale raison d'être du MIR à ses débuts est en effet de défendre l'idée de l'objection de conscience, à partir du cas concret de ses membres qui passent en procès. Henri Roser avait déjà témoigné lors du procès de l'anarchiste Eugène Guillot en 1930. Le premier militant du MIR à être inculpé est Camille Rombaut, lui aussi candidat missionnaire. Défendu, comme tous les autres objecteurs du MIR, par André Philip (1902-1970)<sup>38</sup>, il comparaît le 26 mai 1932 pour refus d'une période de réserve (après avoir accompli son service militaire), et condamné à quatre mois de prison<sup>39</sup>. Jacques Martin (1906-2001)<sup>40</sup>, étudiant en théologie, est

---

<sup>32</sup> Henri ROSER, « La Réconciliation de 1923 à 1944 », in *Cahiers de la Réconciliation*, novembre 1960, p. 4-11 (réédité dans les *Cahiers de la Réconciliation*, janvier 1983, p. 2-9). L'été 1923, la délégation française qui participe au Congrès international d'IFOR à Nyborg (Danemark) et composée de : Jean Bresch, André Philip, Mireille Cooreman, Émile Fabre et Georges Bronner.

<sup>33</sup> Henri ROSER, « André Trocmé 1901-1971 », in *Cahiers de la Réconciliation*, 1990/1, p. 12-13.

<sup>34</sup> Jacques MARTIN, « Jacques Martin 1906- », in *Cahiers de la Réconciliation*, 1990/1, p. 10-11.

<sup>35</sup> Christian BACCUET, « De l'Évangile à la non-violence. Les *Cahiers de la Réconciliation* 1946-1963 », in *Cahiers de la Réconciliation*, 1993/2, p. 1-47. En l'absence de chiffres déclarés, il est difficile d'évaluer le nombre de membres du MIR et même d'abonnés à la revue dans l'entre-deux-guerres ; probablement était-il infime. On sait seulement qu'après la seconde Guerre mondiale, on compte 347 membres en 1959, et un tirage moyen des *Cahiers* à 1300 exemplaires (avec une pointe à 10 000 pour un hors-série en 1957. Christian Baccuet (*ibid.*, p. 8) en conclut que les forces du MIR ont toujours été modestes sans êtres confidentielles. En 1958, l'IFOR est présente dans 26 pays et compte 40 000 membres.

<sup>36</sup> Henri Roser devient aussi le secrétaire d'IFOR pour l'Europe en 1933, et à ce titre va voyager en Allemagne, en Autriche, en Pologne, en Tchécoslovaquie...

<sup>37</sup> Pierre KNEUBUHLER, *Henri Roser. L'enjeu d'une terre nouvelle*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1992.

<sup>38</sup> André Philip est professeur de droit à l'Université de Lyon, cheville ouvrière du Christianisme social, il sera député du Front populaire de 1936 à 1940, fera partie des 80 députés qui refuseront de voter les pleins pouvoirs à Philippe Pétain, et il sera, après la seconde Guerre mondiale, ministre (de l'Économie et des finances, puis de l'Économie nationale) du Général de Gaulle. Loïc PHILIP, *André Philip. Témoignage de Léo Hamon*, Paris, Beauchesne (coll. Politiques & chrétiens), 1988.

<sup>39</sup> « Procès de Camille Rombaut, objecteur de conscience », in *Cahiers de la Réconciliation*, juin 1932, p. 1-23.

<sup>40</sup> Violaine KICHENIN-MARTIN, *Jacques Martin, objecteur de conscience, Juste et résistant*, Paris, Éditions Ampélos, 2015.

jugé le 11 octobre 1932, lui aussi pour avoir refusé de déférer à l'appel pour une période de réserve (il avait accompli son service militaire en 1927), et condamné à un an de prison<sup>41</sup> ; il bénéficie toutefois d'une libération conditionnelle au bout de six mois (qui ne le dispense pas de ses obligations militaires), mais un nouveau refus de se rendre à l'appel lui vaut une condamnation à dix-huit mois fermes, le 22 février 1935<sup>42</sup> ; il est libéré en janvier 1936, mais à nouveau incarcéré, brièvement, en 1937, 1938 et 1939, et finalement réformé<sup>43</sup>. Philippe Vernier (1909-1985), lui aussi étudiant en théologie, est le premier à refuser d'accomplir le service militaire proprement dit. Il est jugé le 24 août 1933, condamné à un an de prison<sup>44</sup>, puis une seconde fois le 1<sup>er</sup> août 1934, condamné à deux ans<sup>45</sup> ; libéré en janvier 1936, après vingt-neuf mois passés en prison, inculpé une troisième fois, il se voit offrir d'aller au Maroc, à Meknès, pour servir civilement dans une unité d'infirmerie. Il sera consacré pasteur en Belgique, car en France la propagande en faveur de l'objection de conscience est considérée comme incompatible avec l'exercice du ministère pastoral.

Le second front pour le MIR se situe donc dans la conquête de l'opinion des membres d'Églises, et de leurs responsables. Cet engagement est d'autant plus urgent qu'en 1933 une pétition a recueilli de nombreuses signatures de pasteurs et de laïcs engagés pour condamner l'objection de conscience<sup>46</sup>. Cette question déchire d'ailleurs le protestantisme français, notamment à l'occasion des Synodes. Début 1935, le président du Comité des intérêts généraux du protestantisme convoque les représentants qualifiés des Unions d'Églises, de la Société centrale évangélique, de la Mission populaire évangélique, et de la Société des missions évangéliques de Paris, pour des entretiens sur la question de l'objection de conscience. Il en émane une Commission théologique de la Fédération protestante de France, sous la présidence de Marc Boegner. Ce dernier, en conclusion des travaux, reconnaît que les protestants ont

le devoir de marquer les plus grands égards aux sentiments exprimés par un nombre important de pasteurs qui, en nous écrivant, se font l'écho d'un trouble des consciences dont nous n'avons pas le droit de méconnaître le sérieux, en particulier dans la jeunesse de nos Églises<sup>47</sup>.

---

<sup>41</sup> « Procès de Jacques Martin, objecteur de conscience », in *Cahiers de la Réconciliation*, novembre 1932, p. 1-20.

<sup>42</sup> « II<sup>e</sup> procès de Jacques Martin », in *Cahiers de la Réconciliation*, mars-avril 1935, p. 1-31.

<sup>43</sup> Durant la seconde Guerre, Jacques Martin ravitaille le maquis, et organise des passages en Suisse et en Espagne pour des Juifs et des réfractaires au STO. Arrêté par la Milice en 1944 pour faits de résistance, il passe plusieurs mois en prison à Montpellier, puis est condamné à mort par la Gestapo, et finalement libéré juste avant la Libération dans des conditions rocambolesques (il est échangé contre 1000 moutons...) Il ne sera consacré au ministère pastoral qu'en 1966 : la consécration lui avait été refusée en 1933, mais les autorités de l'Église avaient tourné la difficulté en lui accordant une délégation pastorale pour travailler au foyer d'évangélisation à Aubervilliers auprès d'Henri Roser. Il sera alors pasteur à Genève. En mars 1966, c'est lui qui recevra Martin Luther King à Lyon. En 1931, il avait déjà accueilli Gandhi à la gare du Nord, après la Conférence de la Table Ronde auquel le Mahatma avait participé. Jacques MARTIN, « Jacques Martin 1906- », art. cit. ; Violaine KICHENIN-MARTIN, *Jacques Martin, objecteur de conscience, Juste et résistant*, op. cit.

<sup>44</sup> « Procès de Philippe Vernier », in *Cahiers de la Réconciliation*, septembre-octobre 1933, p. 1-28.

<sup>45</sup> « II<sup>e</sup> procès de Philippe Vernier », in *Cahiers de la Réconciliation*, septembre-octobre 1934, p. 1-27.

<sup>46</sup> « Appel à la conscience protestante », in *Christianisme social*, novembre-décembre 1933, p. 586-590. On compte 400 signataires dont 68 pasteurs ; 22 signataires résident sur le plateau Vivarais-Lignon, quelques mois avant l'arrivée d'André et Magda Trocmé. Patrick CABANEL, *De la paix aux résistances. Les protestants français de 1930 à 1945*, op. cit., p. 67, 358.

<sup>47</sup> Majagira BULANGALIRE, « Le MIR français dans l'entre-deux-guerres », in *Cahiers de la Réconciliation*, 1989/6, p. 6-9 (ici p. 8). L'auteur de l'article voit dans cette citation une reconnaissance du MIR au sein du protestantisme français, qui permet au mouvement de sortir de sa quasi-clandestinité. Il en veut pour preuve le fait

Mais il indique que la Commission n'en recommande pas moins

à ses enfants d'accepter les obligations du service militaires. Elle y voit à la fois une forme de la soumission aux autorités et une acceptation des solidarités humaines voulues de Dieu<sup>48</sup>.

Dans son récit de souvenirs, Magda Trocmé raconte les difficultés que son mari a rencontrées avec ses collègues à ce sujet, autant à Maubeuge qu'à Sin-le-Noble. Dans cette dernière localité, la visite et les conférences d'un Quaker allemand, Gerhard Halle, lui vaudront une surveillance policière durant des années.

Lorsqu'André et Magda Trocmé décident de quitter Sin-le-Noble en 1934, ils sont contactés par la paroisse de Montrouge-Malakoff-Clamart, où le pasteur Albert Finet exprime le besoin d'être secondé<sup>49</sup>. André Trocmé se présente à deux reprises devant la paroisse, et le Conseil presbytéral vote à l'unanimité en sa faveur pour occuper le second poste pastoral. Mais la nomination devait être confirmée par la Commission exécutive de l'Église, qui exprime d'emblée ses réticences du fait des convictions pacifistes du candidat : prêchera-t-il « vraiment » Jésus-Christ, ou incitera-t-il les jeunes à devenir objecteurs de conscience ? Entre mars et mai 1934, un échange de lettres assez musclé a lieu entre Albert Finet et André Trocmé, d'une part, et Pierre Durand-Gasselin et Paul Fuzier, de l'autre. En tant que président de la Commission exécutive, Pierre Durand-Gasselin s'essaie tout d'abord à dissuader le Conseil presbytéral, qui tient bon. Usant alors de son autorité, il lui ordonne de refuser la candidature d'André Trocmé. Le président du Conseil écrit alors à la Commission en ces termes :

Le Conseil presbytéral renonce à adresser un appel à Monsieur le pasteur Trocmé. C'est avec une profonde tristesse qu'il a pris cette décision et uniquement par esprit de discipline. Il se doit, par respect pour la vérité, de souligner qu'il agit ainsi contre son sentiment et celui de la presque unanimité de l'Église dont il a la charge<sup>50</sup>.

Le même scénario se reproduit avec la paroisse de Thonon-les-Bains, ce qui explique que le couple Trocmé se soit finalement dirigé vers Le Chambon-sur-Lignon<sup>51</sup>.

L'évolution de la situation internationale au cours des années trente provoque des recompositions au sein du paysage pacifiste. Le MIR se démarque nettement des tendances idéalistes du pacifisme intégral : à l'intention de ceux qui semblent convaincus que Hitler cherche la paix, Henri Roser dénonce le péril nazi. En mai 1936, il écrit un article intitulé : « Notre pacifisme et Hitler »<sup>52</sup> : « Un grand nombre des pacifistes français, et par là j'entends les antimilitaristes absolus, nous semblent mettre en danger la paix qu'ils veulent servir ». Dans la tension avec l'Allemagne, ils ne voient que les torts de la France, notamment le Traité de Versailles. Or, précise Henri Roser, si le MIR a toujours dénoncé l'humiliation eu peuple

---

que Marc Boegner participera activement aux démarches qui aboutiront à certaines libérations (celles de Philippe Vernier et de Jacques Martin).

<sup>48</sup> Christian BACCUET, « De l'Évangile à la non-violence. Les *Cahiers de la Réconciliation* 1946-1963 », art. cit. Par cette citation-ci, ce second analyste exprime une bien plus grande réserve critique que le précédent.

<sup>49</sup> Olivier FINET, *Par respect pour la vérité. Albert Finet et le journal Réforme*, Paris, Éditions Ampélos, 2016, p. 14-15.

<sup>50</sup> Lettre du 30 avril 1934 : Smarthmore College, series B, box 1.

<sup>51</sup> Pierre BOISMORAND (éd.), *Magda et André Trocmé. Figures de résistances. Textes choisis et présentés par Pierre Boismorand*, op. cit., p. 94-98.

<sup>52</sup> Henri ROSER, « Notre pacifisme et Hitler », in *Cahiers de la Réconciliation*, mai 1936, p. 3-8.

allemande instaurée à Versailles, « il n'est guère de conflits où les torts ne soient réciproques ». Et l'auteur de souligner les responsabilités du Troisième Reich dans la montée vers la guerre : « Le fascisme, c'est la guerre. La dictature, c'est la guerre. (...) La lutte contre le fascisme, contre l'hitlérisme, fait donc bien partie de la lutte contre la guerre. Et nul pacifiste n'a le droit de s'y soustraire ». Contre les mouvements pacifistes intégraux qui pourraient accuser le MIR de cautionner, par antifascisme, la préparation d'une guerre contre l'Allemagne, Henri Roser se voit obligé de rappeler qu'« il n'y a dans notre conception des relations internationales, ici, à la Réconciliation, aucune espèce de recours possible à la violence », en précisant qu'il s'agit d'une « affaire de foi, non d'idéologie ou de sentimentalisme ». Mais à ses yeux, lutter contre la guerre et sa préparation, c'est « détruire l'esprit démoniaque de l'hitlérisme ».

Ce qui va vivement ébranler la cohésion du MIR, comme celle de tout le mouvement pacifiste en France, ce sont bien évidemment les Accords de Munich. Dans une relecture ultérieure, Henri Roser croit pouvoir affirmer qu'en 1938, la Réconciliation « est résolument opposée aux accords de Munich »<sup>53</sup>. En réalité, les choses sont moins simples. En voyant que la guerre est évitée, alors qu'elle semblait imminente, le soulagement est général dans l'opinion française, y compris chez les pacifistes chrétiens<sup>54</sup>. Le premier à avoir analysé lucidement la situation est encore Henri Roser, et il n'aura de cesse de mettre en garde ses amis. Dès la signature des Accords, il écrit ceci dans les *Cahiers de la Réconciliation* :

La lâcheté, c'est la face négative de la guerre. L'iniquité, c'est la guerre qui n'ose pas dire son nom. Et ils laissent dire qu'ils ont sauvé la paix, les courtiers de Hitler, qui lui ont livré la Tchécoslovaquie. Ah ! on voudrait crier de honte. Et on demande ici pardon, à genoux, aux Tchécoslovaques – et au Dieu de Justice et de vérité<sup>55</sup>.

Mais son scepticisme ne fait pas l'unanimité : Henri Roser ne parvient pas à convaincre tous ses amis, à commencer par Philippe Vernier<sup>56</sup>. Aussi, afin de vaincre les dernières hésitations, et « s'assurer que nos pensées vont dans la même direction », le Conseil du MIR envoie, à la Noël 1938, un « Message aux membres du Mouvement et groupes associés » :

---

<sup>53</sup> Henri ROSER, « Hier et aujourd'hui », in *Cahiers de la Réconciliation*, mars 1980, p. 3-5 (ici p. 3).

<sup>54</sup> Patrick CABANEL, *De la paix aux résistances. Les protestants français de 1930 à 1945*, op. cit., p. 65.

<sup>55</sup> Henri ROSER, « Notre pacifisme et la Tchécoslovaquie », in *Cahiers de la Réconciliation*, octobre 1938, p. 24 (réédité dans les *Cahiers de la Réconciliation*, supplément au numéro de janvier 1984, p. 26). Vingt-deux ans plus tard, Henri Roser se souvient en ces termes de son cas de conscience : « Il nous apparaissait que la tâche chrétienne était de refuser le dilemme : ou la guerre ou la lâcheté d'un Munich. Des pacifistes nous accusèrent de passer au camp de la guerre parce que nous étions violemment antimunichois. Le pire se manifestait précisément là, puisque les idéalistes impénitents ne voyaient pas que leur défaite était d'accepter l'alternative : ou le mensonge ou la violence, sans voir que le mensonge était la première vague de la violence, et qu'ils s'y engageaient donc, misérablement » (Henri ROSER, « La réconciliation de 1923 à 1944 », art. cit., p. 10). Henri Roser n'hésite pas à citer à ce propos Churchill au retour de Chamberlain : « Vous aviez le choix entre le sang et la boue. Vous avez choisi la boue... Vous aurez le sang » (*Ibid.*, p. 9). Henri Roser précise que si pour Churchill la boue précédait le sang, pour lui le sang appelait aussi la boue à son tour. Une version divergente fait dire à Churchill : « Vous avez voulu éviter la guerre au prix du déshonneur. Vous avez le déshonneur et vous aurez la guerre ».

<sup>56</sup> Patrick CABANEL, *De la paix aux résistances. Les protestants français de 1930 à 1945*, op. cit., p. 74. Philippe Vernier fera plus tard son *mea culpa*, notamment lors du décès d'Henri Roser, dans une évocation quasi-filiale : « Nous ne pouvons pas oublier son message au moment de Munich en septembre 1938. Alors que presque tous faisaient "ouf !", puisque la paix était sauvegardée par l'abandon de la Tchécoslovaquie, Roser déchiré nous criait que jamais le refus de la guerre ne peut s'appuyer sur un désir de paix qui n'est que lâcheté » (Philo VERNIER, « Silhouette d'Henri Roser », in *Cahiers de la Réconciliation*, février 1981, p. 11-13 [ici p. 12-13]).

(...) Certes, nous avons tous été et sommes tous reconnaissants que le danger terrible d'une guerre européenne ait été une fois encore écarté. Nous avons pu constater ce qu'une courageuse initiative en faveur de la paix peut obtenir, même dans les circonstances les plus difficiles. Et, – ce qui est peut-être l'essentiel et vaut pareillement pour l'Angleterre et la France, l'Allemagne et l'Italie, – le désir de paix des peuples a orienté les chefs des nations dans le sentier de la paix.

Mais dès l'abord nos sentiments de soulagement et de reconnaissance pour le maintien de la paix ont été troublés par le fait indéniable qu'au travers de l'entente des hommes d'État c'est la force bien plutôt que le droit qui s'est donnée carrière. Nous luttons tous pour la révision de traités injustes et l'établissement de relations conformes à la justice ; mais nous tenons pour assuré que la violence, même quand elle n'en est qu'à la menace, rend impossible l'accès à la justice. Nous sommes épouvantés de voir qu'aujourd'hui ce sont de nouveau les forts qui décident du sort des faibles, comme s'il n'y avait point de droit des petits peuples. Nous avons tous partagé de toute notre âme les souffrances du peuple tchèque à l'heure lourde de son abandon et de sa renonciation, et nous nous demandons dans une dure anxiété quelles seront les suites de ce déni de tout ordre international.

(...) Nous cherchons une paix fondée sur la justice. Il ne nous est pas permis un seul instant de sacrifier la justice pour favoriser la paix, car ce serait crier : Paix, paix, là où il n'y a pas de paix. (...) <sup>57</sup>.

Le Message se termine en énonçant « sept orientations concrètes pour notre activité »<sup>58</sup> : 1) garantir la liberté de conscience et d'expression ; 2) empêcher toute oppression du faible par le fort : « Défiant les événements, nous devons prendre position pour le désarmement, sans que rien ne puisse nous en détourner »<sup>59</sup> ; 3) promouvoir des méthodes de changement pacifique dans la structure des États ; 4) appliquer le droit de libre détermination des minorités ; 5) porter témoignage contre la persécution des Juifs et venir en aide aux chrétiens non-aryens ; 6) réaliser un accord entre les peuples sur le plan économique ; 7) rechercher une meilleure répartition des richesses de la terre, des matières premières en particulier.

En mettant l'accent sur le désarmement, le MIR, quoique fermement antimunichois dans son orientation officielle, reste fidèle à ses fondamentaux. Jacques Martin s'inscrit dans la même ligne qu'Henri Roser, en affirmant que vouloir corriger Versailles par Munich serait ajouter une injustice à une autre, qu'il ne saurait être question de confondre non-violence et non-résistance ou passivité devant le mal, et que « cette lourde erreur a grevé et grève encore mortellement notre mouvement »<sup>60</sup>

En septembre 1939, à la déclaration de guerre, plusieurs membres du MIR (Jacques Martin, Philippe Vernier, Pierre Vernier, François Chevalley, Étienne Reclus), refusant de porter les armes, se rendent volontairement aux autorités militaires en tant qu'objecteurs de conscience ; jugés, ils sont condamnés et incarcérés. « Très rares et peu engagés dans le Mouvement furent ceux qui crurent pouvoir donner si peu que ce fût dans la collaboration », précise Henri Roser<sup>61</sup>. Lui-même, âgé de 40 ans et père de quatre enfants, n'est pas mobilisable ; il se présente tout de même à la caserne sans déclarer qu'il a des enfants, et est condamné à

---

<sup>57</sup> « Message du Conseil du MIR aux membres du Mouvement et groupes associés », in *Cahiers de la Réconciliation*, janvier 1939, p. 4-12 (ici p. 4-5+7). Les références bibliques de la formule sise à la fin de la citation sont : Jérémie 6, 14 ; 8, 11 ; Ezéchiël 13, 10.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 9-12.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>60</sup> Jacques MARTIN, « Nature et action de notre pacifisme », in *Cahiers de la Réconciliation*, mars-avril 1939, p. 4-12 ; Patrick CABANEL, *De la paix aux résistances. Les protestants français de 1930 à 1945*, op. cit., p. 73.

<sup>61</sup> Henri ROSER, « La réconciliation de 1923 à 1944 », art. cit., p. 10.

quatre ans de prison ; incarcéré à Rambouillet, puis libéré le 14 juin 1940, il retournera œuvrer à Aubervilliers<sup>62</sup>. Pour leur part, André Trocmé et Édouard Theis préfèrent poursuivre leur ministère pastoral au Chambon-sur-Lignon, où déjà des réfugiés frappent à leur porte.

Avant d'aborder l'épopée du Refuge sur le plateau Vivarais-Lignon au cours de la seconde Guerre mondiale, interrogeons-nous sur le basculement conceptuel que connaissent le MIR et ses principaux acteurs, dont Magda et André Trocmé, de la notion de « pacifisme » à celle de « non-violence »<sup>63</sup>. Le terme de « pacifisme » prévaut dans l'entre-deux-guerres, même si perce peu à peu celui de « non-violence », forgé par Gandhi en 1920 pour traduire le sanskrit « ahimsa ». Le lien entre Gandhi et le MIR passe par Muriel Lester (1883-1968). Celle-ci, secrétaire itinérante d'IFOR en Angleterre, avait séjourné dans un ashram de Gandhi en Inde dans les années vingt, avant d'ouvrir un foyer dans un quartier populaire de Londres : le Kingsley Hall. C'est là que Gandhi logea lors de sa participation à la Conférence de la Table Ronde en 1931. Muriel Lester retournera en Inde en 1934 pour accompagner Gandhi dans ses campagnes non-violentes. C'est donc elle qui établit le contact entre Gandhi et les mouvements pacifistes d'Europe, à commencer par l'IFOR<sup>64</sup>. Néanmoins, le concept de « non-violence » reste marginal dans le discours du MIR, comme en attestent les articles publiés dans les *Cahiers de la Réconciliation*<sup>65</sup>.

Ce n'est que dans les années d'après-guerre que, selon Christian Baccuet, « la non-violence tend peu à peu à remplacer l'objection de conscience dans le discours théologique du MIR »<sup>66</sup>. Et ce basculement s'opère « sous l'effet conjoint des expériences vécues dans la lutte contre le nazisme et de la meilleure connaissance de l'action et de la pensée de Gandhi »<sup>67</sup>. À ces deux facteurs peuvent sans doute être ajoutés les connotations munichoises fortement associées à la notion de « pacifisme », et le fait que Martin Luther King, membre de l'AFOR (American Fellowship of Reconciliation, branche américaine de l'IFOR), semble bien être l'héritier direct de Gandhi dans les années cinquante<sup>68</sup>. Ainsi l'objection de conscience ne suffit plus aux militants du MIR : les campagnes de Gandhi dans l'entre-deux-guerres et l'expérience du Chambon-sur-Lignon leur montrent tout l'intérêt de l'action collective et de la désobéissance civile comme méthodes de résistance efficace. Elles s'incarneront au cours de la guerre d'Algérie par la participation à l'Action Civique Non-Violente (ACNV) impulsée par les Communautés de l'Arche de Lanza del Vasto, d'inspiration gandhienne<sup>69</sup>. Or, comme

---

<sup>62</sup> Il ne sera consacré au ministère pastoral qu'en 1945, douze ans après en avoir fait la demande auprès de l'Église. Rédacteur des *Cahiers de la Réconciliation* jusqu'en février 1957 (date à laquelle il passera le relais à Jean Lasserre), il en suspend la parution de septembre 1939 à septembre 1946.

<sup>63</sup> Sur la tension conceptuelle entre « pacifisme » et « non-violence », voir Jean-Marie MULLER, *Vous avez dit « pacifisme » ? De la menace nucléaire à la défense civile non-violente*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984.

<sup>64</sup> Janneke POSTMA, « 70 ans au service de la paix », art. cit., p. 3.

<sup>65</sup> Christian BACCUET, « De l'Évangile à la non-violence. Les *Cahiers de la Réconciliation* 1946-1963 », art. cit., p. 10-14.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> André TROCMÉ, « La Réconciliation depuis la guerre », in *Cahiers de la Réconciliation*, novembre 1960, p. 12-20 (ici p. 16 ; réédité sous le titre : « La Réconciliation en France de 1945 à 1960 », in *Cahiers de la Réconciliation*, 1989/6, p. 10-13).

<sup>69</sup> Dans son analyse de l'évolution du MIR à travers l'étude de sa revue, Christian Baccuet estime que l'un des principaux obstacles à l'adoption de la non-violence par le MIR a été le clivage entre la philosophie gandhienne (qui consiste à chercher au fond de soi la parcelle de vérité pour s'élever jusqu'à Dieu) et la théologie protestante (qui, à l'inverse, confesse que l'homme est incapable de trouver le bien par lui-même, et laisse Dieu s'approcher

l'indiquent les articles qu'ils signent dans les *Cahiers de la Réconciliation*, les principaux acteurs qui vont promouvoir et accompagner cette mutation conceptuelle et pratique ont pour noms Édouard Theis<sup>70</sup>, et André<sup>71</sup> et Magda<sup>72</sup> Trocmé<sup>73</sup>. Ce sera notamment l'objet des Congrès annuels du MIR qui se tiendront dans les années cinquante à la « Maison de la Réconciliation » de Versailles, sous la maîtrise de Magda et André Trocmé<sup>74</sup>, dans le sillage

---

de lui en Jésus-Christ). Peu à peu, cependant, le MIR a glissé vers une appropriation de cette non-violence, d'abord par une christianisation de Gandhi (considéré comme celui qui a pratiqué l'Évangile véritable), puis par une prise de distance avec la non-violence gandhienne afin de forger une non-violence spécifiquement chrétienne dans son fondement (la « non-violence évangélique » étant une traduction éthique de la foi chrétienne pour un authentique serviteur du Christ). Christian BACCUET, « De l'Évangile à la non-violence. Les *Cahiers de la Réconciliation* 1946-1963 », art. cit., p. 14.

<sup>70</sup> Voici les articles d'Édouard THEIS dans les *Cahiers de la Réconciliation* : « Satyagraha », juillet-août 1949, p. 10-15 ; « Satyagraha à Paris », septembre-octobre 1949, p. 2-6 ; « La déclaration de Rolle sur la paix », décembre 1951, p. 7-9

<sup>71</sup> Voici les articles d'André TROCMÉ dans les *Cahiers de la Réconciliation* : « La croix de Jésus-Christ et l'objection de conscience », février 1931, p. 4-5 ; « Pour une révision chrétienne du procès de la responsabilité de la guerre », juillet-août 1932, p. 6-13 ; « Dieu, l'accusé », mai 1934, p. 5-9 ; « De quelques erreurs », juin 1935, p. 6-11 ; « Pour une réconciliation nationale », décembre 1936, p. 8-15 ; « Le chrétien et les haines politiques (1<sup>e</sup> partie) », décembre 1937, p. 8-11 ; « Le chrétien et les haines politiques (2<sup>e</sup> partie) », mars-avril 1938, p. 12-28 ; « Le témoignage à l'unité de Dieu », juillet-août 1939, p. 4-13 ; « La résistance du chrétien, fondement d'une reconstruction », novembre 1946, p. 3-10 ; « Voyage en Allemagne », septembre-octobre 1947, p. 4-13 ; « Y a-t-il un miracle finlandais ? », mai-juin 1948, p. 3-11 ; « Consultations 1947 et 1948 sur la paix », octobre 1948, p. 3-11 ; « La doctrine biblique et le fédéralisme », janvier 1950, p. 32-36 ; « Le contraire du mal », mars-avril 1951, p. 2-4 ; « De l'Évangile à la politique, de la politique à l'Évangile », mai 1951, p. 8-10 ; « Pour méditer », septembre-octobre 1951, p. 2 ; « Europe-Amérique : un examen de conscience », janvier 1952, p. 4-9 ; « Un printemps allemand », juin 1952, p. 3-6 ; « La conférence pour la solution pacifique du problème allemand », novembre 1952, p. 9-20 ; « Le drame nord-africain et la responsabilité des chrétiens », mai 1953, p. 8-16 ; « Réunion théologique de Versailles », juin 1953, p. 9-10 ; « La Réconciliation aux USA », janvier 1954, p. 5-9 ; « Note sur la situation en Algérie », mai 1955, p. 2-12 ; « Violence légale et violence illégale (réflexions sur la violence en Algérie) », février 1956, p. 3-6 ; « La charité du Christ dans les bidonvilles », juin-juillet 1956, p. 6-8 ; « Convocation au Congrès », décembre 1956, p. 2-3 ; « La fragile passerelle », janvier 1957, p. 4-6 ; « La non-violence chrétienne », février 1957, p. 3-8 ; « Un projet de service civil international dans les pays sous-développés », octobre 1957, p. 3-5 ; « Qui sommes-nous ? », février 1958, p. 2-4 ; « Eirene cherche un médecin », août-septembre 1958, p. 10-11 ; « L'Afrique du Nord, la France et les chrétiens », octobre 1958, p. 7-14 ; « Conditions de réussite d'une action non-violente », novembre 1958, p. 10-14 ; « Vers un congrès mondial chrétien pour la paix », juillet 1959, p. 24-27 ; « La réconciliation depuis la guerre (1946-1960) », novembre 1960, p. 12-20 (réédité janvier 1983, p. 10-18) ; « Le crime de Reggane », juillet 1961, p. 35-36 ; « Comment aider ces pays ? », août-septembre 1962, p. 18-22 ; « Visage de Dieu sur la terre », août-septembre 1971, p. 5-8.

<sup>72</sup> Voici les articles de Magda TROCMÉ dans les *Cahiers de la Réconciliation* : « Voyage en Italie », mars-avril 1947, p. 9-24 ; « Notes de voyage dans l'Inde & au Pakistan », février 1950, p. 8-15 ; « Notes d'un voyage en Amérique », septembre-octobre 1954, p. 7-12 ; « Refus d'obéissance », novembre-décembre 1957, p. 15-17 ; « Naissance d'Eirene », février 1958, p. 7 ; « Elisabeth Monastier », juin-juillet 1963, p. 7-8.

<sup>73</sup> Voici les articles cosignés par André et Magda TROCMÉ dans les *Cahiers de la Réconciliation* : « Communiqué de Versailles », septembre-octobre 1955, p. 12-13 ; « Les chrétiens, l'Évangile et la guerre », janvier 1957, p. 16 ; « En Italie », juillet-septembre 1957, p. 28-29 ; « Notre congrès », janvier 1958, p. 3-4 ; « Lettre ouverte », janvier 1960, p. 32-34. Voici les articles d'hommage publiés dans les *Cahiers de la Réconciliation* lors des décès d'André et de Magda Trocmé : Henri ROSER, « André Trocmé, homme de Dieu », août-septembre 1971, p. 3-5 ; Henriette TOURNE, « Les armes de l'Esprit », 1996/4, p. 28-31.

<sup>74</sup> Jean VAN LIERDE, « Notre Château de Versailles... », in *Cahiers de la Réconciliation*, février 1981, p. 16-17.

de leur engagement et de leur expérience du Refuge sur le plateau Vivarais-Lignon sous l'Occupation.

## **Le Refuge du Plateau Vivarais-Lignon sous l'Occupation**

L'action d'André et Magda Trocmé au Chambon-sur-Lignon au cours des années 1940 est de très loin la période la plus connue de leur vie, puisqu'elle se confond largement avec celle de cette terre de refuge qui jouit depuis quelques dizaines d'années d'une très grande réputation. Des livres nombreux, des films documentaires ou de fiction, des musées (Yad Vashem à Jérusalem, Mémorial de l'Holocauste à Washington), le Lieu de mémoire au Chambon même (inauguré en 2013) ont bâti et conservent cette histoire. On peut ainsi entendre le témoignage de Magda, en anglais, dans *Les Armes de l'Esprit*, le film documentaire majeur de Pierre Sauvage (1989). Et des extraits significatifs des présents mémoires ont été publiés dans l'ouvrage de Pierre Boismorand, *Magda et André Trocmé. Figures de résistances* (Ed. du Cerf, 2007) : l'arrivée de la première réfugiée juive, le destin de Simone Mairesse, l'entrée de Jispa dans la famille, l'arrestation d'André, la descente de la Gestapo à la Maison des Roches.

Du coup, un familier du Chambon-sur-Lignon dans les années 1940, de surcroît lecteur des *Mémoires : notes autobiographiques* d'André Trocmé (un texte qui sera publié dans quelques années mais qui est d'ores et déjà accessible aux chercheurs), pourrait estimer que les deux copieux chapitres que Magda consacre à la période ne sauraient apporter beaucoup de neuf. Or ce serait une erreur, pour quatre raisons : l'incontestable talent d'observation et de récit de Magda, sa position privilégiée d'actrice au cœur de l'événement, sont les deux plus évidentes. Mais il y a autre chose, sur quoi nous voudrions insister : sa contribution à un genre rarissime en France, la « littérature du pasteur » ; et son insistance sur le bonheur vécu au Chambon au sein même des années noires.

Que le lecteur ne s'écarte pas, horrifié ou déjà mortellement ennuyé, des lignes qui suivent et surtout des chapitres concernés, sous prétexte que nous avons évoqué une « littérature du pasteur ». La France presque intégralement catholique puis laïque ne connaît bien ni le protestantisme ni les pasteurs, et sa littérature, à l'exception du Gide de la *Symphonie pastorale*, ne leur fait aucune place, au-delà de quelques pamphlets antiprotestants ou, à l'inverse, de livres pieux jadis destinés aux bibliothèques paroissiales. Alors que l'Europe du Nord et les États-Unis connaissent pléthore de pasteurs (et fils et filles de pasteurs) écrivains ou personnages de romans. Ce que nous offre ici Magda ne relève évidemment pas de la littérature au sens classique, mais ne déparerait pas la célèbre collection « Terre humaine » chez Plon. Avec elle nous entrons dans un milieu extraordinairement rare et mal connu, celui d'une femme et d'une famille de pasteur, dans une Église dont le clergé, sauf exceptions rarissimes, est toujours marié, depuis Luther et Calvin. Et son témoignage n'a rien de compassé, d'austère, encore moins d'« édifiant », contrairement à ce que certains auraient pu redouter. Le portrait du presbytère du Chambon, à la fois comme bâtiment et comme communauté humaine, est un morceau d'anthologie, évidemment lié aux fortes personnalités d'André et surtout de Magda. Mais il n'est pas impossible que d'autres presbytères du XX<sup>e</sup> siècle lui aient ressemblé, avec des enfants nombreux, élevés dans un fécond mélange d'exigence et de liberté, d'attention et d'inattention, de désordre et de respect. Et qu'ils aient offert bien avant l'heure l'exemple de

foyers « bobo » ou militants, puisque le presbytère est à la fois espace domestique et espace public relevant de l'Église. On pourra lire en regard, à ce propos, *Pasteur en Cévennes*<sup>75</sup>, le très attachant roman autobiographique publié par le pasteur Marc Donadille, de la même génération que les Trocmé, et qui du reste a séjourné comme aumônier, à la fin de l'été 1942, au Coteau Fleuri, la maison d'accueil mise en place par la Cimade à quelques kilomètres du Chambon.

Le presbytère Trocmé a été pendant des années une sorte de phalanstère, du fait du vaste espace disponible (une ancienne maison de maître), du milieu protestant ultra-majoritaire au Chambon (ce qui est une exception en France), et de la période historique. À bien des moments, en lisant les pages de Magda, étonnantes, farceuses, excitées, joyeuses, innocemment provocatrices, on a le sentiment d'une ambiance quasi soixante-huitarde, « hippie », avec une sorte de « maison bleue sur la colline », où chacun chante et joue de la musique (car on est musicien, comme toujours dans les familles bourgeoises, et il y a un piano), une maison ouverte à tous, accueillant une chèvre dans les pièces à vivre aussi bien qu'un singe arrivé d'Afrique... , recevant des pensionnaires souvent fantasques, parfois saugrenus ou inquiétants. Y compris un couple de Hollandais qui se déplacent dans une roulotte tirée par un âne et qui sont bien les annonciateurs des routards – c'est André qui les invite spontanément... Il est vrai que la seconde moitié des années 1930 connaît déjà l'attraction du monde oriental et des expériences utopiques comme celle de Jean Giono au Contadour... Et que des expériences de retour à la terre, mi contraintes, mi spontanées, ont éclos dès les années 1940<sup>76</sup>.

Les Trocmé conjuguent des traits contradictoires mais caractéristiques : un manque constant d'argent (mais ils roulent en voiture, ont fait installer le chauffage central et une salle de bains au presbytère, prennent des vacances, envoient les enfants en Allemagne ou en Suisse<sup>77</sup>), des origines dans la haute bourgeoisie cosmopolite (allemande, italienne, russe) et un capital culturel très élevé (André et Magda, on le sait, ont chacun achevé leurs études à New York, où ils se sont rencontrés). Nous avons déjà eu l'occasion de l'écrire en introduction au premier volume des mémoires de Magda, mais le trait est ici plus accusé encore : on a peine à imaginer le fossé abyssal, n'était le protestantisme (et encore...), qui séparait le couple pastoral arrivé en 1934 de l'immense majorité de ses paroissiens, au Chambon même et surtout dans les hameaux et les fermes qui l'environnent.

Et l'on imagine les efforts de cohabitation qu'ont dû faire les deux parties... Avec les incompréhensions et les critiques symétriques. Madame Tromé vient au culte sans chapeau, Madame Trocmé va à la « Vogue » (la foire) avec les jeunes filles de la paroisse, Madame Trocmé se baigne dans le Lignon, et en « chemise » (on lira la rectification de l'intéressée : mais faut-il rappeler qu'à cette époque il ne serait venu à l'idée d'aucun paysan, pour ne rien dire des femmes, de se baigner, quand bien même il aurait su nager), Monsieur le pasteur a des images pornographiques dans son bureau (des reproductions de Michel Ange !<sup>78</sup>), Monsieur le pasteur roule en voiture et ne fait pas autant de visites qu'il le devrait, contrairement à tel de ses prédécesseurs..., disent les uns. La population a des tendances très fortes à l'alcoolisme, remarque Magda de son côté (et les Trocmé, membres de la Croix Bleue, de déchirer leurs

---

<sup>75</sup> Marc Donadille, *Pasteur en Cévennes : chronique de l'entre-deux-guerres*, Montpellier, Club Cévenol, Presses du Languedoc, 1989, rééd. 2013.

<sup>76</sup> Voir deux témoignages, le second romancé : Muse Dalbray et Tristan-Sévère, *Des Camisards aux maquisards*, Uzès, Peladan, 1945 ; et Nathalie et Ladislas Gara, *Un été 42 en zone libre*, Le Cheylard, Éditions Dolmazon, 2016 (rééd. de *Saint-Boniface et ses juifs*, Ed. du Bateau ivre, 1946).

<sup>77</sup> Mais la voiture est une vieille Citroën d'occasion, le séjour de Nelly en Suisse était gratuit (pris en charge par un pasteur), le chauffage central a été installé aux frais de la paroisse.

<sup>78</sup> Précisons que cette réaction est celle de membres de l'Armée du Salut.

tickets de vin, au temps du rationnement, plutôt que de les échanger, ce qui a été mal compris !). Et à l'avarice : on lira l'évocation de cette jeune tuberculeuse pour laquelle le médecin a demandé que l'on achète des oreillers afin qu'elle puisse être assise dans son lit et mieux respirer ; mais la famille n'a pas entendu faire cette dépense, et c'est la petite sœur qui, à sa rentrée de l'école, s'accroupissait derrière le dos de la malade pour lui servir de coussin. Naturalisme à la Zola ? Non : un autre univers que le nôtre, et respectable à sa manière. Magda ne méprise pas, ne condamne pas : elle s'en tient à relever les faits, ajoute que son mari et elle ne « comprenaient pas tout à fait » cette attitude. Nous savons que ce type d'anecdote a pu faire hésiter au moment de publier les mémoires de Magda ou d'André, comme si allait être révélé un mépris ethnologique ou de classe. Mais on trouve des remarques tout à fait comparables dans les pages que le pasteur Pierre Gagnier a consacrées à son premier poste, à Barre-des-Cévennes (Lozère) entre 1934 et 1939<sup>79</sup>. Et nous pouvons ajouter que, dans les années 1970, la publication d'un grand roman sur les Cévennes protestantes rurales, *L'Epervier de Maheux*, de Jean Carrière, avait mis le feu aux poudres pour une scène du même genre, reposant sur une réalité pourtant attestée<sup>80</sup>. Un regard « ethnologique » n'est pas nécessairement méprisant, et le mépris peut être imaginé depuis l'être regardé ou ses héritiers, des générations après.

L'essentiel tient dans ce fait : nous aurions tort de considérer les sociétés protestantes rurales des années 1930 et 1940 comme parfaitement homogènes, avec des pasteurs d'autant plus à leur place dans la conduite des communautés qu'ils leur appartiendraient par nature et osmose. C'était le cas dans le monde catholique au puissant recrutement autochtone, avec ces « terres de prêtres » que sont la Haute-Loire, la Lozère, l'Ardèche..., mais pas chez les protestants, et cette différence peut expliquer un certain nombre de choses. Rappelons que l'autre pasteur du Chambon, arrivé en 1937, Édouard Theis, est de même origine sociale et septentrionale, est lui aussi passé par New York à la fin de ses études, et a épousé une Américaine fille de missionnaire en Afrique<sup>81</sup>. Et qu'environ la moitié des pasteurs alors présents sur le Plateau étaient d'origine suisse. On observe un phénomène similaire en Cévennes lozériennes où de surcroît, à la fin des années 1930, on rencontre même deux jeunes femmes faisant office de pasteur, ce qui achève de composer une certaine « étrangeté » de ce corps pastoral.

À l'évidence, la personnalité de Magda donne un accent particulier à l'histoire de son couple : elle n'a jamais songé à réduire le presbytère à une cellule familiale, jeune fille au pair comprise. Elle l'a toujours ouvert à une série de pensionnaires de passage ou pour longtemps, gratuits ou payants, alors même qu'il était si difficile de chauffer le bâtiment et de trouver de quoi se nourrir. Cela nous vaut une série de portraits hauts en couleurs : passons sur M. Cohn/Colin, le réfugié jaloux des cartes d'alimentation auxquelles ont droit les femmes enceintes ou les adolescents, et qui donnent une nourriture plus abondante ; et sur cette étrange et inquiétante religieuse allemande. Mais ne manquons pas Antoinette Butte, la fondatrice de la (future) communauté religieuse de Pomeyrol, venue acheter une vache au Chambon (et dont il semblerait qu'elle soit repartie à pied, en la tirant par une corde, jusqu'aux Bouches-du-Rhône !). Ni « Jispa », cette Alice Reynier précisément envoyée par Antoinette Butte et qui n'allait plus jamais quitter les Trocmé ; comme pas mal d'autres femmes dans ces sociétés aujourd'hui disparues, elle aura vécu une vie de famille et de service pastoral par

---

<sup>79</sup> Pierre Gagnier, *Autobiographie*, dactylographiée et déposée à la Bibliothèque de la Société de l'histoire du protestantisme français, Paris.

<sup>80</sup> La scène est celle d'une femme qui, au moment où le corps de son mari va être mis en bière, retire le drap pour le récupérer... L'ouvrage a obtenu le Prix Goncourt 1972.

<sup>81</sup> Il est dommage que nous ne sachions à peu près rien de la vie chez les Theis (qui avaient envoyé toutes leurs filles, sauf la plus jeune, dans leur famille maternelle aux États-Unis, dès le début de la guerre).

procuration...

Le personnage le plus important pour l'histoire immédiate du Chambon est le jeune médecin Le Forestier, qui troque l'Afrique de Schweitzer pour le Chambon des Trocmé – et qui allait mourir martyr des Allemands, à quelques semaines de la Libération. Magda, somme toute bien plus habile metteuse en scène que nous-mêmes, ne souffle mot de cette fin atroce, peut-être parce que lorsqu'elle raconte tel moment de l'histoire elle est toute à ce moment. Cela nous vaut de découvrir Le Forestier en jeune homme extraordinairement fantasque et séducteur, désarmant de sans gêne, confondant son voyage de noces avec une virée entre copains, et revenant d'Afrique avec un jeune Gabonais et le singe dont il a été question. Cette capacité de Madga à vivre, au moins en souvenir, le seul temps présent, lui permet d'« oublier » de raconter la mort accidentelle de son fils Jean-Pierre, à quatorze ans, l'été 1944, au cœur de la liesse de la Libération. André, lui, évoque longuement le drame dans ses souvenirs. On comprend en le lisant que Jean-Pierre a emporté dans sa mort cette période marquée par un bonheur aussi paradoxal qu'évident, comme y insiste fortement Magda (et André aussi : « c'est au Chambon, de 1934 à 1944, pendant dix ans, que Madga et moi, nous fûmes vraiment heureux, pour la première fois et pour la dernière fois de notre vie, malgré la guerre qui, pendant cinq ans, passa sur nous »).

Et pourtant on découvrira une Magda maigre, exténuée, malade, sans cesse débordée de travail et de soucis ; un André lui aussi exténué de travail dans une paroisse grande, exigeante, à la fois fervente et indifférente (à ses yeux), un André menacé puis emprisonné par le régime de Vichy, et qui au cours de l'été 1943 a dû quitter le Plateau et vivre clandestinement, seul, jusqu'à la Libération. Mais tous deux nous parlent de bonheur, et nous croyons que ce n'est pas simple effet de nostalgie, ni projection, *a posteriori*, sur les années qui ont précédé la disparition de Jean-Pierre. Ce que nous donne à lire Magda, c'est que l'on pouvait aider des juifs, en 1942 ou 1943, contre Vichy et les Allemands, et être heureux : pas un vague sentiment, mais un bonheur plein, bruyant, facétieux (on joue des tours pendables au presbytère, y compris au détriment de jeunes étrangères un peu naïves), parfois de mauvais goût (lorsque Magda rentre d'une opération aux intestins à Lyon, la table familiale est décorée en table d'opération avec des saucisses dans les plats et les convives déguisés en infirmiers !), on rie, on chahute, on fait du bruit, on reçoit sans cesse des gens à manger et à dormir, y compris deux jeunes juives, mais l'ambiance n'est pas à la clandestinité, plutôt à l'auberge bohème. Marc Donadille, que nous retrouvons ici, réagissait de même manière, lui qui cachait autour de son presbytère cévenol des juifs et des communistes allemands : « Quand on les avait bien cachés, qu'ils étaient en sécurité, qu'on avait bien mangé ensemble, dans les fermes cévenoles, en ces moments-là on était content, on était joyeux ensemble et on chantait ! »<sup>82</sup>. Et ainsi faisait, à Murat dans le Cantal, la petite professeur de mathématiques Alice Ferrières, qui a fini par sauver 50 ou 60 juifs, mais n'en adorait pas moins le piano, les tartines, le cinéma, le ski, les conversations avec les garçons, et a beaucoup ri d'avoir percuté sur une piste improvisée un frère des écoles chrétiennes. Aurait-on attendu d'objecteurs de conscience et de (futurs) Justes une attitude plus empreinte du sens de leur responsabilité devant l'histoire ? Cette illusion héroïsante ou moralisatrice peut s'emparer de l'historien quand il croit que les acteurs doivent accommoder leur figure aux temps traversés. Mais les hommes et femmes que je viens de citer travaillaient dans la joie et s'épanouissaient dans ce travail social, politique, spirituel, malgré la faim, le froid et les adversités de toutes sortes.

Est-ce un effet du sentiment de sécurité que pouvaient donner des zones reculées, et à

---

<sup>82</sup> Cité dans Patrick Cabanel, *Nous devons le faire, nous l'avons fait. C'est tout. Cévennes, l'histoire d'une terre de refuge 1940-1944*, Nîmes, Alcide, 2018, p. 159.

peu près entièrement protestantes, pour Le Chambon comme pour les Cévennes<sup>83</sup> ? Nous le croirions assez volontiers. C'est du moins ce que l'on perçoit à travers le regard de Magda (celui d'André est différent, bien plus « politique ») : pas de catholiques dans son paysage ; pas de pétainistes ou de collaborationnistes ; et pas plus de résistants. Des gendarmes, parce qu'ils viennent au presbytère arrêter André, en février 1943 (et Magda de les inviter à manger, puisque c'est l'heure du repas...) ; la Gestapo ou une force de police similaire, parce qu'elle vient rafler les résidents du foyer des Roches et leur directeur, un cousin des Trocmé : c'est donc que l'horreur peut frapper au cœur de la cité de refuge (une expression d'André, d'après la Bible). Mais le quotidien, et le tissu d'une société homogène, semblent avoir tôt fait de recouvrir de leur nappe rassurante cette société pourtant menacée et en partie artificielle (les exilés, les clandestins). Ce n'est pas là l'effet du regard d'une « femme », qui serait peu sensible aux enjeux des situations nationale et internationale ; Magda n'est pas de ce type de femme, si tant est qu'il ait existé. C'est le sentiment vécu par beaucoup de celles et ceux qui sont venus en aide aux juifs, plus peut-être qu'aux réfractaires au STO, à partir de l'été 1943, car ces derniers ont posé la question des armes, des maquis, des représailles militaires allemandes ou miliciennes.

Le lecteur qui découvrirait l'histoire du Chambon dans les années 1940 à travers les seuls mémoires de Magda passerait à côté d'à peu près tout le phénomène du refuge juif qui a marqué le plateau. Certes, il buterait sur les chiffres de 2500 personnes et 5000 faux papiers, du reste aussi répandus que fantasmatiques, qu'elle donne à un moment. Mais elle a raison d'écrire, juste auparavant : « Tout ne passait pas par nous, il y avait un tas de gens qui s'occupaient d'une affaire de cette envergure ». Cette phrase ne doit pas être prise pour une prudente affirmation de modestie, mais pour un élément de la réalité historique, qui là encore doit nous aider à nous déprendre d'une vision séduisante mais trop simple, selon laquelle Le Chambon et le Plateau auraient constitué un milieu pratiquement intégré d'aide aux juifs. S'il y a bien eu des réseaux, ils étaient plusieurs, et plus compartimentés qu'on ne le penserait, ce qui du reste était une garantie de réduction des pertes en cas de coup dur, comme on le voit pour le foyer des Roches, seule cible qui ait intéressé la Gestapo lors de son opération coup de poing dans un bourg truffé de maisons d'accueil et de juifs cachés<sup>84</sup>. Nous avons été frappés par le fait que Suzanne Chevalley, la responsable à la fin 1943 du Coteau fleuri (relevons que Magda ne nomme jamais le Coteau ni la Cimade), a déclaré, dans un témoignage de 1992, qu'elle n'avait pas eu connaissance du travail de « Plunne », le fabricant en chef de faux papiers au Chambon, et qu'elle faisait établir ceux dont elle avait besoin par un fonctionnaire résistant (et protestant) de Marseille (sa ville d'origine), et qu'elle n'avait pas fait confiance au docteur Le Forestier, qui semblait entretenir des rapports avec les autorités allemandes du Puy. « En réalité, nous vivions très cloisonnés parce qu'on ne parlait pas, on savait observer le silence et même la méfiance. On ne se confiait pas »<sup>85</sup>.

Ce que les gens impliqués savent alors, c'est que l'aide apportée aux juifs est une réalité partagée sur le Plateau, presque une donnée de base – et cela seul a dû être un élément rassurant, voire de « confort » : nul n'était vraiment isolé lorsqu'il s'engageait sur la voie de la désobéissance à l'État, chacun pouvait sentir la compromission de toute une société ou d'une

---

<sup>83</sup> Il en va toutefois autrement à Murat où Alice Ferrières est la seule protestante... Elle peut du moins compter sur le milieu de l'école publique et sur des résistants locaux.

<sup>84</sup> Mais c'est que la Gestapo, cela est maintenant acquis, n'est pas venue aux Roches pour y arrêter des juifs (dont elle a découvert la présence sur place), mais pour briser dans l'œuf ce qu'elle voyait, à tort, comme un foyer de dissidence et de potentielle résistance armée.

<sup>85</sup> Témoignage dans Pierre Bolle (dir.), *Le Plateau Vivarais-Lignon. Accueil et Résistance 1939-1944*, Le Chambon-sur-Lignon, Société d'Histoire de la Montagne, 1992, p. 302.

grande partie de ses membres. Et parfois, bien sûr, on se croise : ainsi de Simone Mairesse, que les Trocmé ont connue à Maubeuge avant leur venue au Chambon, et qu'ils retrouvent sur le Plateau, où elle apprend la mort à la guerre de son jeune mari. Magda note qu'elle « courait la montagne pour caser des juifs », en lien avec une organisation de Marseille (c'est le « réseau André », dirigé par Joseph Bass) ; les Trocmé lui demandent de trouver des logements pour des juifs qui arrivent au presbytère. Simone Mairesse (aujourd'hui Juste) appartient donc à deux « réseaux » bien différents. De même, Magda cite Mireille Philip (également Juste), lorsque cette dernière lui demande d'aller chercher une boîte chez un habitant de Saint-Etienne. Savait-elle que Mireille Philip, qui logeait alors dans la même maison que les Theis, avait un temps accompagné des protégés de la Cimade jusqu'en Suisse ? Et que le pasteur et maire Guillon (dont elle note, amusée, qu'il fit célébrer avant-guerre un 14 juillet et son feu d'artifice le 18, car il ne pouvait rentrer plus tôt de Genève) passait clandestinement de fortes sommes d'argent pour financer cette même Cimade ? À l'évidence, non. À cet égard la date à laquelle elle a enregistré ses souvenirs est très importante car elle leur confère une forme d'« authenticité » : le texte, daté de juin 1976 puis de la fin 1979<sup>86</sup>, n'est pas encore informé de tout ce qui allait être publié par la suite, et nous donne donc à voir ce que Magda elle-même a su et perçu au cours des années 1930 et 1940 ou dont elle se souvenait avant l'entrée du Chambon en commémoration et en histoire.

Répetons qu'elle livre un grand témoignage sur les travaux et les jours d'une femme et d'une famille de pasteur, puis sur ceux d'un couple engagé dans la résistance avec les « armes de l'esprit », selon la belle formule des pasteurs Trocmé et Theis en juin 1940. Faut-il la suivre lorsqu'elle affirme que c'est elle qui a suggéré à André de créer l'École nouvelle cévenole (le futur Collège Cévenol), à partir de son expérience personnelle, quand elle était jeune fille, au *Collegio Valdese* (toujours existant) bâti au XIX<sup>e</sup> siècle à Torre Pellice, la petite capitale de la minorité vaudoise italienne, au-dessus de Turin ? Une telle généalogie est convaincante, à la fois parce que Magda a vraiment pu transférer une expérience vécue, et aussi parce que ce lien entre deux bourgs et régions mythiques des minorités protestantes en Europe, les unes et les autres activement philosémites et résistantes dans les années 1940, a beaucoup de sens. Ceci dit, on sait combien l'idée de tels établissements et de pédagogies différentes était dans l'air du temps : la famille d'André était étroitement liée à l'École des Roches (Verneuil-sur-Avre), puisque le père de Daniel Trocmé en était le sous-directeur ; et tout près de Dieulefit Marguerite Soubeyran et Catherine Krafft, deux protestantes (et fille de pasteur, pour la seconde) avaient créé dès 1929 l'École de Beauvallon, dont les objectifs et l'histoire sont caractéristiques. Tout était réuni pour que le pasteur Trocmé, bientôt épaulé par son ami Theis appelé à cette fin, se lance dans la fondation d'un établissement protestant d'enseignement secondaire, destiné à l'origine aux enfants de pasteurs (les leurs étaient concernés au premier chef), à ceux de la bourgeoisie locale (qui existe plus que ne le dit Magda) et à ceux de la bourgeoisie urbaine très présente l'été en villégiature. Ce n'est que sous la pression des événements que le collège, d'abord destiné à l'entre-soi pastoral et protestant, a accueilli à la fois des professeurs et des élèves réfugiés, dont une forte minorité de juifs. On pourrait s'étonner de voir des protestants créer un collège religieux et privé, quand on connaît la force des liens qui unissent le protestantisme français à l'école laïque, à laquelle il a donné tant d'institutrices et d'instituteurs<sup>87</sup> et de cadres dirigeants. Mais la haute bourgeoisie protestante a toujours accordé sa confiance à des établissements privés de sa confession : Institutions Duplessis-

---

<sup>86</sup> Cf. l'allusion à la plaque commémorative posée par d'anciens réfugiés juifs « en juin dernier » (1979).

<sup>87</sup> Cf. Roger Darcissac (Cours complémentaire du Chambon), personnage central dans le bourg au cours des années 1940 ; l'institutrice qui accueille à son domicile Claire, la fille des Gara (cf. note 2) ; ou celle qu'évoque longuement François Stupp, *Réfugié au pays des Justes. Araules 1942-1944*, Polignac, Éditions du Roure, 1997.

Mornay et Keller à Paris avant 1880 puis (et encore aujourd'hui) la prestigieuse École alsacienne, l'École des Roches et quelques établissements régionaux<sup>88</sup>. André et Magda s'inscrivaient, non sans goût du risque économique et pédagogique, dans une tradition solide.

Le lecteur nous pardonnera de n'avoir pas voulu lui imposer un précis de l'accueil des juifs au Chambon durant cette période : de nombreux, récents et bons livres existent sur ce sujet<sup>89</sup>. Rappelons simplement ce qui a fait la singularité du bourg même du Chambon, une singularité au niveau français et probablement européen, et un bourg qu'il faut clairement distinguer du reste du Plateau : c'est sa fonction de station climatique et de villégiature, avec une pléthore d'hôtels et de pensions de famille ; c'est la présence d'une série de maisons d'enfants bien antérieures à la période (elles appartiennent à l'œuvre des Enfants à la montagne, créée vers 1900 par le pasteur Louis Comte, de Saint-Étienne, pour offrir un séjour reconstituant, l'été, aux enfants des milieux urbains pauvres) ; ce sont la mise en place du Collège cévenol puis d'une série de maisons d'accueil pour enfants (Secours suisse aux enfants), pour étudiants (Les Roches), pour des adultes et des familles sortis légalement des camps d'internement de Vichy (le Coteau Fleuri). On voit la place que tiennent les Trocmé dans ce riche paysage : une parmi d'autres, mais centrale, comme peuvent l'être un presbytère en pays protestant, un couple pastoral en apparence au moins infatigable, un collège d'enseignement secondaire unique à la ronde.

### **Les voyages d'après-guerre de Magda Trocmé**

Les horizons cosmopolites de Magda ont déjà été illustrés par la première partie de ses mémoires, parus en 2017 dans la même collection, qui comprenait notamment l'évocation de son séjour de 1925 aux États-Unis, plus précisément à New York. Après la seconde guerre mondiale, la notoriété fraîchement acquise par le couple Trocmé du fait de son rôle dans le sauvetage des juifs sur le plateau du Lignon se traduit par de nombreuses invitations, conférences, voyages d'études à travers le monde. En 1950, dès lors que les époux Trocmé se furent fixés à Versailles et y ouvrirent leur « Maison de la Réconciliation » (parfois surnommée « le Moulin de la paix »), ces voyages devaient se poursuivre à un rythme tout aussi soutenu pour faire la publicité de leur cause. Ce centre de rencontres internationales voulait en effet fonctionner comme un forum au service des mouvements pacifistes que la guerre avait affaiblis ou disloqués. Il servait aussi de foyer aux activités de propagande du MIR pour l'Europe. Pendant plus de dix ans, avec seulement un salaire pour deux, André et Magda Trocmé

---

<sup>88</sup> L'institut Jean Calvin à Montauban (1920) ; le cours Bernard Palissy fondé par La Cause à Carrières-sous-Poissy ; le projet non abouti de collège protestant à Florac (Lozère) en 1942 ; le Cours Isaac Homel à Charmes-sur-Rhône en 1947...

<sup>89</sup> Outre les titres cités plus haut, signalons François Boulet, *L'état d'esprit en Haute-Loire 1940-1944. Des refuges aux maquis*, Cahiers de la Haute-Loire, Société d'histoire de la Montagne, 2003 ; Id., *Histoire de la Montagne-refuge*, Polignac, Éditions du Roure, 2008 ; Patrick Cabanel, Philippe Joutard, Jacques Sémelin et Annette Wiewiorka (dir.), *La Montagne refuge. Accueil et sauvetage des juifs autour du Chambon-sur-Lignon*, Paris, Albin Michel, 2013 ; Peter Grose, *A good place to Hide. How One Community Saved Thousands of Lives from the Nazis in WWII*, Londres, Nicholas Brealey Publishing, 2014.

voyagèrent donc abondamment. Avant même 1950, ils s'étaient engagés dans cette direction, puisqu'André s'était rendu en Allemagne au printemps 1947, où il multiplia les entretiens et conférences, et Magda en Italie. Tous deux donnaient régulièrement dans les *Cahiers de la Réconciliation* ou dans d'autres revues de brefs comptes rendus de leurs expériences<sup>90</sup>. Leurs notes prises sur place et leur correspondance familiale sont souvent beaucoup plus substantielles mais elles n'ont pas toujours été conservées. Les journaux et les lettres de voyage d'André Trocmé, recueillis dans la Peace Collection du Swarthmore College, en Pennsylvanie, n'ont guère été exploités par les chercheurs, à ce stade. Dans l'édition de ce volume des souvenirs autobiographiques de Magda, nous avons choisi de proposer un échantillon de ses propres textes couvrant les États-Unis, où elle séjourna en 1954 et 1956-1957, et l'Italie, où elle se rendit en 1947-1948<sup>91</sup>.

Vis-à-vis des États-Unis, Magda pouvait parler d'un long compagnonnage. Dès sa jeunesse, à Florence, elle avait donné des cours d'italien ou servi de guide à travers la ville à de jeunes Américaines fortunées. C'est l'une de ses élèves qui l'avait aiguillée vers la bourse de la New York School for Social Work fondée par Jane Addams qui lui avait permis de séjourner sur place en 1925, et c'est à New York qu'elle avait accepté de lier son destin à celui d'André Trocmé. Éduquée comme une Italienne du premier quart du XX<sup>e</sup> siècle, elle était également sensibilisée à la relation particulière de son pays d'origine avec « La Merica », l'eldorado rêvé par les émigrants, le pays de tous les possibles, et c'est pourquoi elle fut intéressée d'accompagner une traversée d'Italiens candidats à la migration outre-Atlantique en 1956. À l'échelle des représentations collectives, même s'il coexistait avec les représentations critiques qu'on peut juger « classiques » de l'antiaméricanisme européen (machinisme, déshumanisation, vide spirituel), on est fondé à parler d'un véritable mythe américain dans l'Italie du début du XX<sup>e</sup> siècle et de l'entre-deux-guerres. Il se réveilla d'ailleurs particulièrement à la fin des années 1930, avec l'isolement international du fascisme consécutif à la guerre d'Éthiopie, et davantage encore après 1943 et le débarquement des forces américaines en Sicile qui devait précipiter la chute de Mussolini<sup>92</sup>. À travers leurs initiatives en matière d'enseignement, telles que le Collège cévenol, le couple Trocmé avait rencontré un certain écho du côté du protestantisme nord-américain, notamment les quakers, qui avaient depuis longtemps défendu leurs propres méthodes pédagogiques dans leurs *colleges*. Par l'intermédiaire d'un couple de mécènes, Carl et Florence Sangree, qui étaient eux-mêmes congrégationalistes, les Trocmé nouèrent des contacts dès 1945 avec des grandes figures de la Société des Amis. D'autre part, si leur rôle dans le sauvetage des juifs au Chambon resta relativement ignoré dans la France de l'après-guerre, il leur valut très vite un certain prestige aux États-Unis auprès des organisations juives et des Églises chrétiennes. Enfin, dès l'époque de la sortie de guerre, ils entrèrent également en relation avec la cause des Noirs américains. André Trocmé se rendit aux États-Unis trois mois durant fin 1945 et début 1946. En prenant le train pour aller à une conférence de l'IFOR à San Francisco, il fit notamment la connaissance

---

<sup>90</sup> Voir *supra*, note ??, p. ???

<sup>91</sup> La longue évocation de son voyage en Inde et au Pakistan pour le World Pacifist Meeting de 1949-1950, qu'elle avait rédigée pour ses enfants et dont des extraits avaient paru dans les *Cahiers de la Réconciliation* (« Notes de voyage dans l'Inde & au Pakistan », février 1950, p. 8-15), a déjà été publiée ailleurs : cf. Magda TROCMÉ, « Parmi les disciples de Gandhi. Journal d'une pacifiste aux Indes (octobre 1949 - février 1950) », éd. de Nicolas BOURGUINAT, *Source(s). Arts, Civilisation et Histoire de l'Europe*, n° 8, 2016, p. 157-267.

<sup>92</sup> Sur ces sujets, voir Michela NACCI, *L'antiamericismo in Italia negli anni trenta*, Turin, Bollati Bolinghieri, 1989 ; Dominique FERNANDEZ, *Il mito dell'America negli intellettuali italiani dal 1930 al 1950*, Caltanissetta, S. Sciascia, 1969 et Michel BEYNET, *L'image de l'Amérique dans la culture italienne de l'entre-deux-guerres*, 3 vol., Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1990.

de Tom Johnson, un pacifiste afro-américain de confession presbytérienne. Il l'invita quelques temps plus tard à venir au Chambon comme professeur d'anglais et ce fut le début d'un long compagnonnage, puisque Johnson resta fidèle à l'établissement et à la région jusqu'à la fin de ses jours<sup>93</sup>. L'atmosphère de l'époque, avant que ne démarre la guerre froide, était encore extrêmement ouverte, et nombre d'intellectuels firent d'ailleurs le voyage juste à ce moment-là (pour ne parler que de la France, Sartre alla aux États-Unis dès 1945 et Beauvoir y séjourna en 1947, rapportant un très intéressant récit de voyage, *L'Amérique au jour le jour*<sup>94</sup>). Il était tout naturel pour les visiteurs de l'Amérique de cette époque d'avoir pour interlocuteurs des *liberals*, c'est-à-dire des représentants de la gauche américaine et divers défenseurs des minorités noire ou hispanique. On discutait notamment beaucoup la grande enquête dirigée pour le compte de la Carnegie Corporation par l'économiste Suédois Gunnar Myrdal, dont le rapport final, très volumineux, avait paru en 1944, avant même la fin de la guerre, sous le titre *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*<sup>95</sup>. André Trocmé y retourna encore en 1951, invité à prononcer les Robert Treat Paine Lectures de cette année-là par l'Université de Boston<sup>96</sup>.

Magda Trocmé voyagea elle-même aux États-Unis en 1954 et en 1956-1957, chaque fois dans le cadre d'un lourd programme de conférences que lui avait organisé l'IFOR afin de lever des fonds. C'est dans ce cadre qu'elle fut confrontée, à son tour, au combat des gens de couleur pour faire cesser la discrimination et les injustices, combat qui venait de connaître une étape décisive avec le verdict de la Cour suprême, *Brown vs. Board of Education of Topeka* rendu en 1954. Pour la première fois, à la suite d'une plainte d'un père de famille du Kansas, qui avait été accompagnée jusqu'à la dernière instance d'appel, à Washington, par les associations de défense des droits comme la *National Association for the Advancement of the Colored People* (NAACP) et par les Églises, la ségrégation en matière scolaire avait été déclarée anticonstitutionnelle. Assurément, c'était une expérience exceptionnelle pour une Française des années 1950 d'être ainsi associée à la lutte pour les droits civiques dans le Sud des États-Unis, et pour une femme blanche, d'être invitée à prendre la parole pour le sermon dominical dans une église noire de Tallahassee, comme elle le relate. Elle relayait bien entendu dans la presse protestante française les succès obtenus par le pasteur King, qui était lui-même membre de la branche américaine de la Réconciliation, ainsi qu'on l'a signalé *supra*<sup>97</sup>. Les textes rassemblés dans ce volume montrent à quel point Magda fut impressionnée par sa rencontre avec Martin Luther King. Elle reconnut immédiatement en lui à la fois un homme de Dieu et un grand et noble esprit, digne de figurer à côté de Gandhi parmi les plus importants théoriciens de la non-violence<sup>98</sup>. À travers la *Southern Christian Leadership Conference*

---

<sup>93</sup> Il mourut en 2009. Ses enfants ont pris la nationalité française.

<sup>94</sup> Voir l'avant-propos de Philippe RAYNAUD à Simone DE BEAUVOIR, *L'Amérique au jour le jour*, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1997 [1949].

<sup>95</sup> Voir David W. SOUTHERN, *Gunnar Myrdal and Black-White Relations. The Use and Abuse of 'An American Dilemma', 1944-1969*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987.

<sup>96</sup> Voir le texte de ces conférences dans André TROCMÉ, *The Politics of Repentance*, New York, Fellowship Publications, 1954.

<sup>97</sup> Magda TROCMÉ, « Notes d'un voyage en Amérique », in *Cahiers de la Réconciliation*, septembre-octobre 1954, p. 7-12, et les articles parus dans *Cité Nouvelle*, 21 mars et 4 avril 1957 dont nous donnons le texte *supra* p. ???.

<sup>98</sup> Sur les rapports des courants pacifistes américains avec le gandhisme, voir Joseph K. KOSEK, « Richard Gregg, Mohandas Gandhi and the strategy of non-violence », in *Journal of American History*, 91, 2005, n° 4, p. 1318-1348. John Haynes Holmes, un pasteur unitarien disciple d'A.J. Muste et travaillant comme lui dans le cadre de la FOR, l'intégra dans sa prédication dès 1918, mais du point de vue politique, c'est le livre Richard Gregg, *The Power of Nonviolence* qui eut l'influence la plus importante, pendant la Grande Dépression.

(SCLC), qu'il devait lancer et présider à partir de 1957, le pasteur King était alors au tout début de la trajectoire qui devait le mener à incarner l'espoir d'émancipation des Afro-Américains et à faire finalement à cette cause le sacrifice de sa vie<sup>99</sup>.

Elle rencontra également Rosa Parks, à côté de laquelle elle devait être honorée plus tard d'un Ph. D. *honoris causa* décerné par le Haverford College, un célèbre établissement quaker situé dans la région de Philadelphie. Le récit de l'Afro-Américaine anonyme que relaie Magda à propos du refus de la ségrégation dans les transports par autobus de Tallahassee, en Floride, en 1956<sup>100</sup>, recoupe l'expérience qu'avait connue Parks à Montgomery (Alabama), tout juste un an plus tôt, et qui lui conféra une célébrité durable. Le boycott des autobus municipaux qui fut lancé dans capitale floridienne reprenait une démarche proche de celle des militants de Montgomery, mais il démarra de manière davantage spontanée, dans le milieu des étudiants et étudiantes de la Florida A&M University. Parmi les promoteurs du mouvement, on trouvait cependant des activistes de la NAACP comme Robert Saunders et des pasteurs proches de M. L. King comme Charles K. Steele. Les activistes allaient obtenir gain de cause à la fin de l'année 1956, du fait de décisions de justice qui contraignirent les municipalités à faire cesser la ségrégation. Dans la mesure où la ville de Montgomery et l'État de l'Alabama avaient fait appel d'une décision rendue en juin par une cour fédérale de district, qui condamnait la ségrégation dans les transports, l'affaire fut tranchée par un verdict de la Cour suprême délivré en novembre 1956, nommé *Browder vs. Gayle* (Aurelia Browder étant une femme de couleur victime de ces pratiques discriminatoires, plusieurs mois avant l'affaire Rosa Parks, et William A. Gayle le maire démocrate de la ville de Montgomery). Présidée par Earl Warren, l'ancien gouverneur républicain de l'État de Californie qu'Eisenhower avait nommé à ce poste quelques années plus tôt, et dont le rôle fut décisif pour réorienter la jurisprudence américaine en cette matière, la Cour suprême confirma le verdict d'anticonstitutionnalité rendu par la cour de district, au regard du 14<sup>e</sup> amendement et de sa fameuse clause sur l'« *equal protection of the laws* » dont bénéficient les citoyens. Par ailleurs, le témoignage de Magda Trocmé laisse bien deviner l'étendue des intimidations et des menaces dont les gens de couleur et leurs partisans étaient l'objet de la part des Sudistes, qui atteignirent sans doute leur maximum en 1955-1956. Encore ne mentionne-t-elle que le harcèlement téléphonique... Le Ku Klux Klan et les divers groupes de suprématistes blancs fanatiques commirent à l'époque quelques sinistres exactions, dont la plus célèbre fut le meurtre du jeune Emmet Till, dans le Mississippi, en 1955.

Bien qu'ils se fussent engagés en faveur de la décolonisation et prononcés pour le refus d'obéissance et l'insoumission, les Trocmé ne faisaient pas forcément le lien entre cette cause et la défense des droits des populations de couleur. C'est avant tout la cause de l'humanité qu'ils voient s'incarner dans le combat pour les droits civiques aux États-Unis, et l'éthique de la non-violence qui est la leur. À l'opposé par exemple de Sartre, qui s'était lié dès le début des années 1950 à certaines grandes plumes du roman afro-américain comme Richard Wright, l'auteur du célèbre *Black Boy*, ou à un auteur français d'origine antillaise comme Frantz Fanon (dont l'ouvrage, *Peau noire, masques blancs*, qui analyse le penchant qui conduit le colonisé à interioriser sa condition inférieure et à vouloir imiter le Blanc, vouloir le suivre ou le singer, plutôt que de rechercher sa véritable identité, sorti en 1952, possédait une forte empreinte

---

<sup>99</sup> Rappelons qu'il fut tué par balles en 1968, à Memphis, dans des conditions mal élucidées. L'émotion et la colère furent si grandes que des émeutes se déclenchèrent dans plus de cent villes américaines. Sur le parcours du pasteur King, voir par exemple en français Sylvie LAURENT, *Martin Luther King. Une biographie intellectuelle et politique*, Paris, Le Seuil, 2016 [2015].

<sup>100</sup> Voir *supra* p. ????

existentialiste). Telle n'était pas la problématique de la Réconciliation, pour laquelle l'humanité était une et indivisible, réunie par l'amour divin. Sans doute André et Magda jugeaient-ils que les succès remportés par la voie de la non-violence dans le combat des Afro-Américains pour les droits civiques permettaient d'espérer qu'à terme, les États-Unis bougeraient aussi relativement à la question de l'impérialisme et de la guerre. Souvent, Magda taxait de naïveté les pacifistes américains et jugeait qu'ils avaient trop peu de prise sur la réalité – et de fait, les années 1950, avec la guerre de Corée, le maccarthysme, la course aux armements nucléaires et la doctrine Eisenhower des « représailles massives » avaient été une période difficile pour les partisans de la paix en Amérique<sup>101</sup>.

Par la suite, à la fin des années 1960, la problématique des Afro-Américains allait évoluer, de l'idéal d'assimilation pacifique d'une minorité à une société à dominante WASP vers la revendication d'une forme de différence. Débordant sur sa gauche la revendication d'égalité et de justice du pasteur King, certaines fractions du mouvement noir dressèrent alors le constat d'une non-assimilation des gens de couleur, voire dépeignirent cette assimilation comme à la fois impossible (parce que la Great Society de Johnson et la discrimination positive avaient leurs limites) et non souhaitable (parce qu'elle revenait à dénier l'identité noire elle-même). De tels enjeux sont fondamentaux pour comprendre la dérive vers la violence de certaines fractions telles que les Black Panthers, en rupture totale avec l'ordre bourgeois ambiant (ou avec l'ordre protestant, puisqu'il y eut aussi un courant Black Muslim) propre à la société blanche. Bien que la documentation soit assez mince sur la question, on se doute que les Trocmé ne pouvaient pas se retrouver dans de telles positions, pas davantage que les Églises non-violentes du protestantisme américain, qui furent amenées à prendre leurs distances.

Du côté de l'Italie, Magda avait un point de vue bien évidemment différent : celui d'une Italienne de retour chez elle après la tourmente du fascisme et des années de guerre. On sait très peu de choses de la mission qu'elle conduisit en Italie à l'époque de la guerre d'Éthiopie à laquelle elle fait allusion au début de son récit (« onze ans plus tôt », précise-t-elle dans le texte, ce qui renvoie à la fin de 1935). En évoquant le voyage destiné à établir des contacts avec les pacifistes italiens, qui se déroula entre décembre 1946 et janvier 1947, Magda montre qu'elle a senti d'emblée le caractère solennel et hors normes que prenait ce retour dans un pays natal qu'elle n'avait plus guère revu après son mariage. André Trocmé lui-même devait se rendre en Italie un peu plus tard, mais au service du dialogue interreligieux. En 1948, il fit partie de la délégation de l'Union des Fédéralistes Européens, une organisation multinationale et œcuménique dont était membre, par exemple, l'abbé Pierre, qui alla rencontrer le pape Pie XII. Dans le séjour que fait Magda, fin 1946 et début 1947, et dont elle rend compte pour les *Cahiers de la Réconciliation*, la marque de la guerre est évidemment très présente. Le conflit a coûté beaucoup de souffrances au peuple italien, qui s'y était trouvé entraîné par le régime mussolinien tel un « troupeau », et nullement par patriotisme ou par conviction<sup>102</sup>. Comment n'aurait-elle pas été sensible à l'ampleur des destructions provoquées par la longue reconquête de la péninsule par les Alliés et, au nord de la Ligne gothique, par la guerre civile opposant les partisans, les troupes nazies, et les milices de la République de Salò ? Le fait de voyager en train lui fait mesurer l'ampleur des dégâts causés par les bombardements alliés<sup>103</sup>. À côté de

---

<sup>101</sup> On renverra le lecteur, sur ce point précis, à la synthèse classique de Lawrence S. WITNER, *Rebels against War. The American Peace Movement, 1941-1960*, New York, Columbia University Press, 1969.

<sup>102</sup> Le ton de Magda rappelle ici celui qu'emploie, à propos des paysans d'Italie du Nord entraînés dans la guerre, un auteur issu du Parti d'Action comme Nuto REVELLI, *Le monde des vaincus*, Paris, Maspero, 1980 [Turin, 1977].

<sup>103</sup> Voir par exemple Claudia BALDOLI et Marco FINCARDI, « Italian society under Anglo-American bombs :

ces paysages dévastés (et en particulier ceux des faubourgs de la Florence de son enfance, et aussi entre Rome et Naples), elle décrit une situation proche du chaos, où le pays navigue à vue entre les pénuries de matériel roulant, de charbon à brûler, de bois de chauffage... Les difficultés économiques, le rationnement, le marché noir, étaient encore généralisés, en dépit de l'aide américaine. Dans les grandes villes, soumises aux pénuries et à la malnutrition, la population est réduite à se battre au quotidien pour sa survie. Dans les pages sensibles et émouvantes qu'elle consacre à Naples, où la population vit encore dans une atmosphère de déchéance qui coïncide bien avec ce qu'a décrit Malaparte dans des pages célèbres de *La Peau*, Magda témoigne en particulier sur la prostitution à laquelle sont acculées de nombreuses femmes, ainsi que des enfants, pour se procurer quelque ressource. Elle renoue ainsi avec ses préoccupations de jeunesse, qui la voyaient dédaigner le confort bourgeois dans lequel vivaient son père et sa belle-mère pour venir en aide aux filles perdues et aux déshérités dans les quartiers les plus misérables de Florence<sup>104</sup>.

Les contacts de Magda sont constitués pour beaucoup de cadres de l'Église vaudoise, ce dont on ne s'étonnera pas puisqu'elle en avait été très proche dans sa jeunesse et qu'elle y était même directement affiliée par son père. On se souvient qu'elle avait séjourné, vers l'âge de 19 ans, à Torre Pellice, le principal bastion de cette confession, dans les hautes vallées piémontaises proches de la frontière avec la France, qu'on surnomme parfois la « Genève italienne ». Les Vaudois avaient commencé à essaimer hors de cette région à partir de la reconnaissance que leur avait accordée le roi Charles-Félix, au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Ils avaient également trouvé des relais en Toscane, depuis longtemps un point d'influence du protestantisme anglo-saxon, par l'intermédiaire de ses petites colonies anglophones (à Pise, Florence, Livourne, Bagni di Lucca, notamment) et y avaient transporté en 1860 leur faculté de théologie. Mais celle-ci avait finalement migré vers Rome en 1922, dans un bâtiment situé via Pietro Cossa. Lors de son passage à Naples, elle évoque également des milieux pacifistes très proches de la Réconciliation, comme celui des *Chevaliers de la paix* qui avaient réussi à se maintenir sous le fascisme, au moins jusqu'en 1935, en se rapprochant de l'*Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises*<sup>105</sup>. Mais Magda cherche aussi à trouver des interlocuteurs fiables et utiles par leur entregent et leur position sociale hors des Églises chrétiennes, notamment dans les mouvements féministes orientés vers la cause de la paix. En effet la question est très sensible dans l'Italie des premières semaines de 1947, où l'on est à la veille de la signature d'un traité qui impose au pays des conditions sévères. Bien que Magda n'en parle que par allusions, il faut se rappeler que l'atmosphère politique et morale était alors bien sombre. L'opinion était notablement remontée contre la France, qui avait obtenu le rattachement de deux communes de frontière, Tende et la Brigue, qui étaient restées italiennes lors de la formation du département des Alpes-Maritimes en 1860. Les tensions étaient très vives avec la Yougoslavie communiste, qui gardait la totalité de l'Istrie (une vieille « terre irrédente » que l'Italie avait acquise en 1919 aux dépens de l'Autriche-Hongrie), et qui poussait sans ménagement à l'exil des dizaines de milliers d'habitants de souche et de langue italiennes. L'Italie perdait aussi toutes ses colonies et devenait une puissance militaire de troisième rang.

---

propaganda, experience and legend, 1940-1945 », in *The Historical Journal*, 52, 2009, n° 4, p. 1017-1038.

<sup>104</sup> Voir Magda TROCMÉ, *Souvenirs d'une jeunesse hors normes*, op. cit.

<sup>105</sup> À l'origine de cette organisation, on trouve en effet une *World Alliance for International Friendship through the churches* (ou *Church Peace Union*), née aux États-Unis en 1914, en réaction à la Première guerre mondiale. Les pasteurs qui la réactivèrent au début des années 1920 étaient précisément des personnalités comme Friedrich Siegmund-Schultze, déjà à l'origine de la création de la Fellowship of Reconciliation, ou Jules Jézéquel, connu également pour son engagement en faveur de l'objection de conscience.

Mais le paysage qu’offrait alors le pacifisme italien était celui d’un très grand éparpillement, déroutant pour l’observateur parce que faisant suite à plus de deux décennies de conformisme. Ainsi que Magda Trocmé l’observe elle-même :

Il y a onze ans, lors de mon premier voyage, on ne pouvait dépister en Italie aucune trace d’aspirations autres que le fascisme. Aucun mouvement ne se manifestait. Et maintenant, quelle floraison de mouvements, d’initiatives, d’aspirations nouvelles, que de ligues et d’associations ! Comment voir clair dans tout cela ? Comment tracer une ligne entre l’idéalisme pur, et le jeu de la politique, l’arrivisme et l’orgueil personnel ?

Le récit de Magda évoque particulièrement Silvia Maiorca, qui avait lancé à Turin en mai 1946 un *Fronte internazionale femminile contro la guerra*. Avec d’autres pacifistes italiens de l’époque, elle cherchait à persuader l’opinion que l’Italie vaincue n’avait rien à gagner à rejoindre le camp occidental et qu’elle tirerait bénéfice de rester neutre dans l’affrontement entre les deux blocs. D’autres ligues pacifistes féminines s’étaient créées avec des options plus traditionalistes, comme celle de Linda Riggio Cinelli, l’*Associazione nazionale delle donne d’Italia per la pace*, qui donnaient la priorité à la reconstruction morale de l’Italie et à l’éducation des femmes. Magda évoque aussi sa brève rencontre, à Rome, avec Maria Bajocco Remiddi et ses *Madri Unite*, dont elle ne semble pas surestimer l’influence si on en juge par la manière dont elle évoque leurs réunions hebdomadaires : « Pour le moment, écrit-elle, l’une ou l’autre [de] ces dames résume des livres sur la paix et en fait bénéficier les autres »<sup>106</sup>. Ces associations ne jouaient de toute façon qu’un rôle mineur à côté des deux organisations de masse, l’*Unione Donne Italiane*, considérée à tort ou à raison comme proche du Parti communiste italien, et le *Centro Italiano Femminile*, lié à l’Église catholique et à la Démocratie Chrétienne, qui revendiquaient plusieurs millions de membres<sup>107</sup>. Les petites structures mobilisant les femmes pour la cause de la paix n’avaient en comparaison pas réellement d’assise populaire : elles recrutaient surtout dans les milieux de la bourgeoisie cultivée (médecins, enseignants, étudiants), et le plus souvent des personnes sans alignement politique trop marqué. Du point de vue de l’association animée par Silvia Maiorca, l’anti-atlantisme était le seul moyen, avec l’éducation des femmes et des jeunes en faveur de la paix, de promouvoir la cause pacifiste auprès de l’opinion italienne de l’après-guerre. En cela, sans leur être aucunement inféodée, elle était peu éloignée de la problématique défendue par l’UDI et par le PCI de Togliatti<sup>108</sup>. Le Parti socialiste italien avait déjà éclaté sur cette question en janvier 1947 : les plus modérés, attachés à l’alliance américaine, avec Giuseppe Sarragat, s’étaient séparés de ceux qui jugeaient prioritaire l’alliance électorale avec les communistes, derrière Pietro Nenni<sup>109</sup>. Quelques mois après la visite de Magda, les ministres PCI seraient finalement écartés du gouvernement, tout comme en France. La guerre froide commençait.

---

<sup>106</sup> « Premier voyage en Italie », *supra* p. ?????

<sup>107</sup> Voir les livres récemment publiés à ce sujet : Anna SCARANTINO, *Donne per la pace. Maria Bajocco Remiddi e l’Associazione internazionale Madri Unite per la pace nell’Italia della Guerra Fredda*, Milan, Franco Angeli, 2006, notamment p. 23-84, ou Wendy A. POJMANN, *Italian Women and International Cold War Politics, 1944-1968*, New York, Fordham University Press, 2013 (qui évoque surtout les organisations de masses telles que l’UDI et le CFI).

<sup>108</sup> Cette proximité entre le mouvement communiste et les mobilisations internationales en faveur de la paix apparut particulièrement un peu plus tard, au moment de l’appel de Stockholm, qui recueillit plusieurs millions de signatures dans le monde.

<sup>109</sup> Magda Trocmé évoque dans son article le mari de Silvia Maiorca, qui était professeur de droit. Vieille figure de l’antimilitarisme italien, Carlo Maiorca avait d’abord adhéré à la formation de Sarragat, le Parti socialiste des travailleurs italiens, puis avait finalement rendu sa carte.

Particulièrement dramatisées par la propagande de la Démocratie chrétienne, encouragée et financée par le « protecteur » américain, les élections générales de 1948 devaient donner la victoire aux partisans de l'atlantisme et préparer l'adhésion de l'Italie à l'OTAN, quelques temps plus tard. Dans cette Italie encore traumatisée par la guerre et la défaite, il faut noter aussi que la multiplication un peu brouillonne d'initiatives généreuses laissait aussi beaucoup de gens indifférents ou sceptiques. Les réactions parfois assez sèches de certains pasteurs en témoignent, de même que la réflexion de Benedetto Croce, désabusée mais au demeurant fort classique, sur le rôle de la guerre dans l'histoire humaine. Beaucoup restait à faire, ainsi que Magda le percevait à la fin de son article, pour rassembler les bonnes volontés au service de la paix, et surtout pour de ce rassemblement tirer quelque chose de concret. Le regard qu'elle porte en 1947 sur son pays natal n'en fait pas moins revivre le bouillonnement d'idées et d'espérances d'une époque.