

Si l'on veut éviter de célébrer la légende plutôt que l'histoire, il faut d'abord s'assurer des faits : l'Église que surprend la Révolution, si elle est menacée par le recul de la piété, est marquée en même temps par un renouveau et un approfondissement. Les mots d'ordre de la Révolution commençante sont même en consonance avec certaines formules chrétiennes. Le malentendu ne résulte ni d'un refus des droits de l'homme, ni d'un attachement à la royauté, mais de la Constitution civile du Clergé. Il débouche sur des martyres authentiques, pour la foi et non pour l'Ancien Régime.

L'événement révolutionnaire fut diversement accueilli au XIXe siècle, à l'étranger comme en France. Chateaubriand, Keller, Péguy en proposent chacun une lecture qui marquera leur époque et peut orienter notre réflexion.

Deux cents ans après, il reste à faire le bilan. D'une part, il faut se tourner vers l'histoire pour demander quels fruits spirituels l'Église a tirés de l'épreuve radicale à laquelle elle a été soumise, et quel discernement il lui faut appliquer, encore aujourd'hui, à l'idée de révolution.

D'autre part, il faut se demander dans quelle mesure les droits proclamés par la Révolution sont bien ceux que l'Église défend aujourd'hui. On nuance alors l'image d'un ralliement tardif : les droits de la personne de 1989 (et déjà 1948) sont plus complets et plus concrets que les droits du citoyen votés en 1789, et ils laissent ouverte la question de leur fondement divin.

## Sommaire

### Editorial

---

#### Jean DUCHESNE : Rêve et évolution

6

Le bicentenaire plonge dans un certain malaise la société civile, qui ne sait trop quoi célébrer au juste. L'Église y trouve l'occasion de rafraîchir sa mémoire et de mieux percevoir son rôle actuel. Ses démêlés avec une société qui préfigurait le totalitarisme lui rappellent qu'elle doit encore aujourd'hui défendre les « droits de l'homme » contre la tentation de ne se fonder que sur l'homme.

### Faits

---

#### Olivier CHALINE : Vitalité du catholicisme français au XVIII<sup>e</sup> siècle

12

Déclin de la ferveur après un « siècle des saints » ou antichambre de la Révolution, le siècle des Lumières semble être surtout celui d'un catholicisme en perte de vitesse. Mais le XVIII<sup>e</sup> siècle religieux fut bien plus riche et divers qu'on ne l'a dit. Il y eut des créations et des renouvellements, des réformes et des approfondissements.

#### Jean-Louis QUANTIN : Aux origines religieuses de la devise républicaine : quelques jalons de Fénelon à Condorcet.

23

« Liberté, égalité, fraternité », trois idées chrétiennes, mais d'abord trois mots chrétiens, dont on peut repérer, bien avant leur laïcisation, voire leur utilisation contre l'Église, l'apparition isolée, puis regroupée, dans des descriptions de la vie des premiers chrétiens.

#### Jean CHAUNU : La Constitution civile du Clergé

34

La rupture entre l'Église et la Révolution ne date pas de la Déclaration des Droits de l'Homme, ni de la chute de l'Ancien Régime, mais bien de la Constitution civile du Clergé. Cette « faute politique » est la source des inépuisables malentendus entre l'Église et les héritiers de 1789.

#### Gérard CHOI VY : Les martyrs

47

Incomparables tant aux « martyrs » révolutionnaires qu'à ceux qui prirent les armes pour le roi, il y a eu pendant les persécutions religieuses de la Révolution des martyrs pour la foi chrétienne. Des critères sers permettent de ne pas sacrifier leur mémoire, sans faire pour autant le jeu de propagande contre-révolutionnaire.

### Regards

---

#### Xavier TILLIETTE : La Révolution française vue d'Allemagne

53

C'est surtout en Allemagne que la Révolution française a été un événement européen. Dans une nation morcelée, la population est restée sage et patiente ; le jacobinisme des intellectuels, après une flambée, a fait long feu. La Terreur a provoqué une frayeur empreinte de stupeur. La Révolution était un phénomène trop ambigu pour ne pas déconcerter le jugement.

#### Arlette MICHEL : Révolution et religion : Chateaubriand, de l'Essai sur les révolutions au Génie du christianisme

63

L'Essai sur les révolutions, de 1797, est marqué du plus sombre pessimisme : les sophismes et les crimes de la politique vont de pair avec l'échec consommé du christianisme, et le retour à la liberté naturelle est une illusion. Pourtant, le Génie du christianisme, en 1802, affirme la possibilité d'une société nouvelle, fondée dans une renaissance du christianisme.

#### Philippe LEVILLAIN : Révolution et Contre-Révolution : Emile Keller

81

La doctrine contre-révolutionnaire n'est pas simpliste, mais procède d'un principe simple : refuser à la Révolution toute valeur dans l'histoire et en faire la source de tous les maux de la société qui en est issue. Le catholicisme intransigeant qui s'affirma après 1870 s'efforça de faire triompher la Contre-Révolution, mais moins par une négation sèche de la Révolution que par une lecture de l'histoire à la lumière du *Syllabus*, considéré comme une profession de foi positive pour sauver la société libérale.

#### Jean-Marie PENY : Péguy et la Révolution

89

Pour Péguy, une révolution n'est pas une rupture, mais le rétablissement d'une continuité plus profonde, la résurgence de tout un peuple. Une révolution doit aller jusqu'au bout d'elle-même, jusqu'à la conversion.

### Bilans

---

#### Mgr Claude DAGENS : La mission de l'Église dans l'épreuve de la Révolution

96

Au-delà de la reconstruction et du récit intelligible du passé, il faut tenter une lecture spirituelle de la Révolution, comme épreuve pour l'Église. Épreuve historique complexe, imprévisible, violente, dont nous n'avons pas fini de subir les conséquences, mais aussi épreuve spirituelle qui, parce qu'elle mena à distinguer clairement la foi catholique d'un système politique et à réaffirmer la fidélité à Rome, déboucha sur un renouveau spirituel et missionnaire.

### **Mgr Pierre EYT : L'Église, la Révolution française et les révolutions**

**115** La blessure laissée par la Révolution a mis longtemps à se refermer — si elle l'a vraiment fait. Elle doit continuer à avertir de l'ambiguïté que contient l'idée même de révolution, en ses résurgences contemporaines : est-elle vraie libération de l'homme ou mythe cautionnant la violence et servi par elle ? Il faut un discernement si l'on ne veut pas confondre le rêve d'une société nouvelle avec l'espérance du Royaume.

### **Steven ENGLUND : «Rome» et «César» en France**

**131** On tend aujourd'hui à minimiser la profondeur du conflit entre l'Église et la Révolution, en ramenant la «religion» à n'être qu'une affaire de conscience personnelle. Ce point de vue de l'historien des « temps modernes » présente bien des avantages. Mais une perspective médiéviste montre que le catholicisme romain a été une composante essentielle de la France monarchique qui n'a cependant jamais pu l'annexer, tandis que la Révolution était amenée à tenter d'instaurer un autre « sacré ».

### **Yves-Marie HILAIRE : Droits de l'homme, droits de la personne**

**140** Après avoir critiqué certains articles de la Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, et avoir contesté pendant plus d'un siècle l'idéologie individualiste qui l'a inspirée, l'Église catholique défend et promeut aujourd'hui les « droits de l'homme ». L'Église aurait-elle atténué son intransigeance ? N'est-ce pas plutôt l'évolution des sociétés qui a permis à l'Église, d'une part de mieux faire comprendre ses réserves, d'autre part de contribuer à obtenir des compléments à la Déclaration de 1789 ?

### **Jean MARENSIN : A propos de droits**

**153** Séparer les droits individuels des droits sociaux interdit aussi bien de les penser que de les respecter. Il vaut mieux montrer leur interdépendance, ainsi que la nécessité d'un arbitrage là où ils sont en conflit. L'Église a défendu au long de son histoire, et encore maintenant, l'élargissement du sujet du droit (à l'esclave, à la femme, aujourd'hui à l'enfant à naître...). Les droits de l'homme ne sont qu'une partie des droits de Dieu, car les égards dus à l'homme sont d'abord ceux qui reviennent à un enfant de Dieu.

### **Philippe BOUTRY : La canonisation des martyrs de la Révolution : hagiographie et histoire**

**164** Ce n'est pas à chaud, mais après mûre réflexion, que l'Église, à partir du début de notre siècle, a canonisé certaines des victimes des violences révolutionnaires, non sans susciter des controverses. Il fallait distinguer avec soin ceux qui étaient morts pour la foi menacée, et, en particulier, peser avec soin la valeur des différents serments que la République demanda de prêter, et que les martyrs refusèrent ou non de prêter.

### **Documents**

**173** \_ Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789)  
— Déclaration universelle des Droits de l'Homme (1948)  
— Extraits du Bref *Quod aliquantum* (1791)

### **Conclusion**

### **Marie-Christine CHALLIOL : Les droits de l'homme : un problème d'origine**

**194** La source ultime des droits de l'homme ne peut pas être la volonté générale. L'Église, parce que c'est leur seule assise ferme, doit les ramener au droit de Dieu.

Jean DUCHESNE

## Rêve et évolution

**TOUJOURS** avides d'occasions de rentabiliser leurs coûteux investissements en moyens techniques, nos systèmes médiatiques s'avèrent friands d'anniversaires — à défaut ou en sus de la matière première d'événements suffisamment dramatiques pour leurs appétits. Mais le chiffre rond du bicentenaire ne justifie pas complètement que tant de projecteurs soient braqués sur la Révolution française depuis de nombreux mois déjà. Car la remémoration rejoint, éclaire ou complique des débats et des hésitations particulièrement sensibles aujourd'hui, tant dans la société civile que dans l'Eglise. L'échéance recouvre et recoupe donc des enjeux dont *Communio* ne pouvait se désintéresser.

**1. LA CÉLÉBRATION** de 1789 ne devrait à première vue susciter aucune réserve. On peut y reconnaître des fondements historiques de la démocratie et des droits de l'homme, qui sont désormais l'objet du consensus le plus large.

Le malaise de la mémoire vient sans doute d'abord de ce que l'interprétation de la Révolution a longtemps servi à différencier ce que l'on peut appeler, pour aller vite, une « gauche » et une « droite » : la première se réclamant inconditionnellement du « mouvement » né en 1789 pour le mener à son achèvement jugé inéluctable ; la seconde s'appliquant à le freiner et n'y voyant pas que des bienfaits. Un tel clivage, qui oppose deux visions de l'histoire et même du monde, et qui s'avère pourtant plus passionnel que strictement idéologique, ne s'oublie pas si aisément. Plutôt que de disparaître, il se déplace. Le bleu-blanc-rouge est adopté (voire brandi) jusqu'à l'extrême « droite », où l'on accepte les principes républicains — tout en réprouvant le sang versé en leur nom dès le 14 juillet et en dénonçant les risques de dérive totalitaire. Cependant que l'on s'efforce en face d'expliquer — et non plus de légitimer — les débordements

regrettables de la Terreur et des persécutions, en invoquant par exemple les « mentalités » de l'époque ou encore l'agressivité de la « Contre-Révolution ».

Les positions évoluent donc et les oppositions s'atténuent, mais on décèle des deux côtés un embarras qui encourage les réticences de ceux qui répugnent à toute inféodation : la Révolution n'est plus « un bloc ». D'une part, en effet, le ralliement est partiel, conditionnel et discriminatoire : situation inconfortable, et d'autant plus qu'on n'a pas de solution de rechange. Mais dans l'autre camp, on doit assumer le soupçon désormais porté sur les « Lumières », qui prétendaient avoir triomphé de l'« obscurantisme » injuste (voire inhumain) de l'Ancien Régime. Or en admettant — et en répudiant pour le présent et l'avenir — le caractère violemment imprévisible, incontrôlé et irrationnel des événements révolutionnaires, on s'interdit d'en faire le pur produit de l'humanisme « éclairé », sous peine de devoir confesser que ce rêve, cette philanthropie, cette utopie toujours prégnante, contenaient inconsciemment et malgré eux le germe des génocides qui défigurent la « modernité ». A cet égard, la redécouverte du désarroi d'un Condorcet à la Convention est symptomatique.

En un mot, le bicentenaire intervient au moment délicat de l'évolution historique où la rationalité qui fonde les « valeurs » — incontestées — du rêve de 1789 s'interroge sur ses limites, tandis que rien ne paraît pouvoir lui être substitué.

**2. L'ÉGLISE** est forcément impliquée dans les controverses et les réflexions que suscite la Révolution. Elle en a été un des acteurs, et sans doute une des victimes. Ceux qui en contestaient les acquis se sont longtemps réclamés d'elle. Et pourtant elle ne peut que reconnaître les principes de « liberté, égalité, fraternité » comme siens ou, pour mieux dire, comme des traductions dans le domaine social et politique de préceptes authentiquement évangéliques.

Peut-on pour autant conclure allègrement qu'il n'y aurait eu, entre l'Eglise et la Révolution, qu'un malentendu dorénavant dissipé ? Ce serait aller trop vite en besogne. Car la rationalité « éclairée » a bel et bien tenté — ou été tentée, et il n'est pas sûr que ce démon soit exorcisé — d'éliminer le christianisme ou du moins de l'annexer. Et la réaction défensive de nombreux croyants et du Magistère n'a sans doute pas été simplement le réflexe d'une collectivité menacée dans ses intérêts, son identité

et son existence même par un conquérant « étranger ». On peut davantage discerner, dans la véhémence des résistances et des condamnations, la réponse traditionnelle à l'hérésie, c'est-à-dire à un danger *intérieur* de dénaturation de la foi.

Pour être « classique », dans la mesure où l'Église dut affronter la revendication d'un christianisme « épuré » et « perfectionné », le péril était cependant inédit. Face à la « tentation totalitaire » où il s'agissait de refaire la société de fond en comble, la réplique ne pouvait plus être un concile ni la Sainte Inquisition. Libérée de la tentation du recours au « bras séculier », la confession de la foi est redevenue martyre et a pris la forme de ce que l'on a nommé au XX<sup>e</sup> siècle la « dissidence ». Sans doute l'Église a-t-elle reçu en l'occurrence la rude grâce d'un retour à sa jeunesse antéconstantinienne. Quoi qu'il en soit, et comme par le passé, même si les « armes » étaient désormais plus pauvrement inoffensives, les chrétiens n'ont pas lutté là pour défendre des institutions religieuses, mais pour sauver, avec les droits du spirituel, rien moins que la civilisation.

Cette perspective rejoint l'intuition — de plus en plus partagée — que le christianisme est partie intégrante du « patrimoine » non seulement national, mais encore européen et même universel, parce qu'il « informe » (comme un code génétique) les visions de l'homme et de la société qui suscitent encore l'espérance. Le problème est alors de savoir si cet héritage peut rester chose morte et révolue, ou s'il est indispensable qu'il soit vécu pour que la civilisation ne soit pas coupée d'une de ses sources vitales et que tout ne risque pas d'être ainsi détourné et perdu.

La foi pourrait donc bien être ce dont a besoin, pour rester crédible, un humanisme en danger de verser dans l'individualisme égoïste des nantis, au moment où le « Tiers Monde » dépérit autant de misère que du mépris des droits de la personne humaine. C'est ce que le Pape proclame inlassablement à l'Occident menacé d'autosatisfaction.

Dans la remémoration des événements révolutionnaires, le défi peut encore se formuler par une alternative : les bienheureux martyrs des Carmes et tant d'autres, assassinés jusqu'à aujourd'hui pour avoir résisté à la perversion d'idéaux fécondés par le christianisme, ont-ils été les victimes de fâcheuses circonstances, ou bien ont-ils donné leur vie pour que la foi en l'unique Père fasse de la fraternité bien plus qu'un rêve pieux ?

En un sens, ne sont-ils pas, eux aussi — eux d'abord —, morts pour ces droits de l'homme dont la liberté religieuse est la pierre d'angle ? C'est une des questions que le bicentenaire invite à poser.

Un des enjeux est ainsi, en France, la place à reconnaître et accorder désormais à l'Église. La Révolution a commencé par une messe et une procession. Elle s'est poursuivie par une tentative d'annexion de l'Église par l'Etat, puis par des persécutions. Celles-ci ont échoué. En contrepartie, nul croyant ne garde la nostalgie d'un concordat qui remettrait en question la liberté des consciences et l'autonomie du temporel. Avec le temps, des compromis limités, tacites et fragiles se sont mis en place. Maintenant que la sécularisation n'est plus une idéologie ni donc une « *idée chrétienne devenue folle* » (selon la formule de Chesterton), et alors qu'émerge la conscience de la fragilité de ses fondements et de leur dette envers la foi, reste à inventer un nouveau mode de relation. Le domaine-clé est sans doute à nouveau, cinq ans après les grandes manifestations de 1984, celui de l'école, avec l'« affaire » naissante du catéchisme du mercredi. Il s'agit de savoir si le christianisme peut s'enseigner comme la civilisation morte de la Grèce ancienne, ou si seule l'Église peut transmettre ce dont elle vit et demeure dépositaire. On pourrait encore demander si la « religion » doit être considérée comme affaire purement privée, ou si elle n'a pas de fait et ne devrait pas avoir de droit -- sans qu'il soit pour autant attenté aux libertés individuelles — une dimension publique.

**3. LE DÉBAT** est compliqué par le fait que l'Église ne vit pas dans un autre monde que celui qu'il lui revient d'évangéliser. Elle est donc tiraillée entre les mêmes pôles. Plus exactement, le clivage entre « gauche » et « droite » y est transposé dans l'acceptation ou le refus des « valeurs » de 1789, selon qu'on en retient l'inspiration indéniablement chrétienne et la pertinence toujours actuelle ou qu'on en relève au contraire l'hétérodoxie, les excès et les dangers. Il en résulte que tous les croyants n'ont pas la même conception du rôle qu'ils ont collectivement vocation de jouer dans la société civile.

Aucune de ces deux positions (ou tentations) symétriques n'est à vrai dire acceptable. D'un côté, en effet, on se condamne à n'être plus qu'un appoint discrètement marginal et critique pour un humanisme devenu autonome. Et l'on s'oblige à proclamer

que l'Église a « changé » et devrait aller encore plus loin dans sa « modernisation ». De l'autre côté, on constate également un « changement », mais pour le déplorer et le dénoncer, comme si Vatican II avait rompu avec la Tradition, comme si Jean-Paul II au Bourget avait renié Pie VI.

Les extrémistes des deux bords sont donc d'accord pour opposer deux papes, deux moments de l'histoire de l'Église. Et ils ne divergent que dans la désignation du « traître ». Cependant, les martyrs n'ont pas versé leur sang par accident ni par ignorance, ni pour que la Révolution meure, ni afin qu'elle triomphe, mais parce que la foi est la véritable source et le garant de toutes les libertés.

Des précisions s'imposent néanmoins, pour couper court aux procès d'intention. Il faut donc revenir ici aux documents pontificaux, curieusement oubliés ou détournés. On ne peut qu'en saluer la réédition prochaine (aux éditions Critérim, Limoges). Relevons d'abord que la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen n'a jamais fait l'objet d'une condamnation formelle. Pie VI n'en a évoqué que certains articles (10 et 11) dans le Bref *Quod aliquantum* de 1791, qui avait un tout autre but : rejeter nommément la Constitution civile du Clergé. La Déclaration de 1789 concernait la société civile et n'était pas un *casus belli*, au contraire de la « nationalisation » de l'Église en France. Malgré son attachement à la tradition monarchique, Pie VI dit on ne peut plus clairement qu'il ne préconise pas un retour à ce qu'il appelle lui-même « le régime ancien » (*pristinus civilis status*). Mais il voit là resurgir le vieux conflit entre le Sacerdoce et l'Empire, entre Dieu et César, et il dénonce déjà, dans cette nouvelle confusion du spirituel et du temporel, le glissement totalitaire qui, aux deux siècles suivants, transformera parfois en cauchemar le rêve d'un monde meilleur. *Quod aliquantum* n'est donc pas un texte de circonstance, ni une condamnation aveugle, défensive et fâcheusement inutile de la Révolution. Car il s'agit d'un problème à la fois très ancien et très moderne, et il y a là une prise de position qui garde toute sa pertinence, sans qu'il y ait à en rougir le moins du monde.

Il convient ainsi de bien marquer une hiérarchie dans les motifs du contentieux entre l'Église et les « principes de 1789 » : ce n'est qu'avec la Constitution civile du Clergé qu'apparaît l'inacceptable, et c'est d'ailleurs avec elle que prend forme ce que François Furet appelle le « dérapage » de la Révolution. Quant aux droits de l'homme, il y aura là matière à discussions et finalement convergences. On doit alors, évidemment, parler

d'évolution. Mais il faut bien souligner qu'il s'agira non pas d'un *aggiornamento* unilatéral de l'Église pontificale et conciliaire, mais d'un changement dans le rapport dialectique entre l'Église et le « monde », où ce dernier, lui aussi et d'abord, aura « bougé ». Emile Poulat a fort opportunément suggéré, dans *Liberté, laïcité* (coll. « Ethique et société », Cerf-Cujas, Paris, 1988), l'importance de la brèche ouverte à cet égard par la Déclaration universelle de 1948 : les droits imprescriptibles de la personne humaine sont fondés là non plus sur le pouvoir souverain des États, mais dans un « absolu » supranational où l'Église peut espérer voir reconnu le droit et l'absolu de Dieu, même si ce n'est que partiellement et implicitement. Au-delà du dialogue déjà ouvert par Pie XI et Pie XII devant la montée des totalitarismes, une coopération devient même possible.

**EN ATTENDANT** le retour du Christ dont l'Incarnation et la Résurrection ont plus irréversiblement changé le monde qu'aucun rêve, évolution ou révolution, depuis Paul, Athanase et Augustin, le combat pour la confession de la foi et contre l'hérésie, c'est-à-dire contre la foi mutilante parce que mutilée, demeure le secret de l'histoire. Et la victoire ne peut y être que cette autre « révolution » qu'est la conversion. Elle n'a rien d'une prise ou reconquête de pouvoir : les martyrs et tous les autres témoins du Crucifié nous en partagent la grâce ; ils ouvrent la voie où redevient possible l'amour sans lequel, en une lamentable régression, tout n'est plus que politique.

Jean DUCHESNE

Jean Duchesne, né en 1944. École Normale Supérieure de Saint-Cloud. Agrégation d'anglais. Enseigne en classes préparatoires à Paris. Marié, cinq enfants. Directeur de l'édition de *Communio* en français.

**Pensez à votre réabonnement. Merci !**

Olivier CHALINE

## Vitalité du catholicisme français au XVIII<sup>e</sup> siècle

**ENTRE** la Révocation de l'Édit de Nantes et la tolérance accordée aux Protestants en 1787, le siècle qui voit la religion catholique redevenue la seule reconnue en France demeure trop ignoré des historiens (1). Déclin de la ferveur après un « siècle des saints » ou antichambre de la Révolution, le temps des Lumières semble être surtout celui d'un catholicisme en perte de vitesse. Avec des abbayes riches mais dépeuplées, un clergé divisé ou gagné par les idées du temps et des testaments en cours de laïcisation, la « déchristianisation » commencerait sa marche irréversible à travers l'histoire.

Il fut trop souvent oublié que le catholicisme après 1680 ne manqua pas d'une vitalité dont il est utile et neuf de repérer les éléments. Le XVIII<sup>e</sup> siècle religieux fut bien plus riche et divers qu'on ne l'a dit. Il y eut des créations et des renouvellements, des réformes et des approfondissements. Cette vitalité ne se mesure pas seulement à l'aune de l'institutionnel et du quantifiable, car la ferveur populaire et la dévotion personnelle, pour être moins visibles, n'en sont pas moins essentielles, et des formes de piété désapprouvées par les clercs étaient parfois aussi les marques d'une foi réelle. C'est ainsi un autre XVIII<sup>e</sup> siècle, restitué dans sa spécificité, sans nostalgie du « Grand siècle » ni théologie révolutionnaire, qui apparaît.

(1) Signalons cependant l'ouvrage de J. Quiénart, *Les Hommes, l'Eglise et Dieu dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1978, et les mises au point de F. Lebrun, C. Langlois et T. Tackett dans *l'Histoire des Catholiques en France*. Toulouse, 1981.

### **L'élan de la Réforme catholique, ou l'apogée tridentin**

Après plusieurs décennies d'un effort inégalement précoce et soutenu selon les régions, l'édifice est en place. L'élan séculaire de la Réforme catholique se poursuit au XVIII<sup>e</sup> siècle et atteint les paroisses rurales. Un apogée semblerait se situer dans l'ensemble entre 1720 et 1740 avec des variations locales, l'Eglise gallicane récoltant les fruits d'au moins un siècle de réforme intérieure et de pastorale renouvelée. L'impact régional se révèle tout à fait différencié, parfois dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Si l'élan faiblit dans certains diocèses vers 1740-1750, il se maintient au contraire dans d'autres tout au long du siècle (2) : tandis qu'une partie du Bassin parisien présente des signes d'un détachement en cours au milieu du siècle, il n'en va pas de même en Alsace et dans la partie germanophone du diocèse de Metz, encore en 1780. Les différences ne sont pas seulement interrégionales, elles sont souvent aussi sensibles à une échelle beaucoup plus restreinte, comme G. Cholvy l'a montré pour les différents petits diocèses constituant l'actuel siège de Montpellier (3).

En général, la communion pascale est très satisfaisante ; en revanche, la pratique dominicale apparaît très inégale. Il convient cependant de se méfier quelque peu des plaintes parfois moins révélatrices de la réalité que de l'idéal d'un clergé qui renonce aussi de plus en plus aux mesures de coercition contre les absents.

Les marques de plus d'un siècle de réforme sont nombreuses et profondes. En dépit de légendes outrées et d'exemples atypiques comme Talleyrand, le clergé du XVIII<sup>e</sup> siècle était de qualité, ce qu'avait vu Tocqueville (4). Les prêtres sont mieux formés qu'auparavant et les séminaires, dont tous les diocèses se sont pourvus après des tâtonnements au cours du siècle précédent, sont l'objet de perfectionnements jusqu'à la veille de

(2) Un apport considérable à la connaissance de cette période a été fourni par la collection publiée par les éditions Beauchesne : *Histoire des diocèses de France*. Plusieurs volumes comprennent des chapitres traitant spécifiquement du XVIII<sup>e</sup> siècle.

(3) G. Cholvy, « Le legs religieux de l'Ancien Régime au département de l'Hérault » ; *Annales du Midi*, 1971.

(4) B. Plongeron, *La vie quotidienne du clergé français au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1974 ; voir aussi sa contribution à *L'Histoire du diocèse de Paris*, t. I, Paris, 1988.

la Révolution, comme celui de Lyon qu'améliore encore Mgr de Montazet. Le recrutement des prêtres est de mieux en mieux contrôlé par les évêques. Ainsi est créé, dans le diocèse de Vannes, un conseil des ordinands et un concours est institué pour l'attribution des cures. Le clergé séculier est à la fois fourni et le plus souvent cultivé. Il est, dans l'ensemble, à la hauteur des exigences des évêques mais aussi des fidèles. Toutefois, les tâches pastorales n'occupent qu'une part de ces nombreux effectifs.

Le recrutement ne connaît guère de problèmes pendant le premier quart du siècle, mais certains diocèses divisés par les querelles ecclésiastiques et marqués d'une forte empreinte janséniste voient fléchir les courbes des ordinations sacerdotales dès 1730-40, mais une récupération survient dans la décennie suivante, à Gap comme à Toulouse ou à Boulogne.

Dans l'ensemble, les pasteurs à la tête des diocèses ne sont pas indignes de leur mission. Quelques grandes figures se détachent au premier rang de la polémique et de l'apologétique (comme Mgr de Beaumont à Paris ou le cardinal de Luynes à Sens) ou de la charité (comme Mgr de Juigné à Paris à la veille de 1789). Certains, toutefois, ont plus laissé une réputation d'administrateurs que de pasteurs, tels Mgr de Boisgelin à Aix ou Mgr de Brienne à Toulouse. Les prélats de cour résident peu et gouvernent par leurs grands vicaires. La pastorale semble moins active et novatrice qu'au siècle précédent, lorsque bien des aspects de la vie de l'Eglise semblaient devoir changer.

Le clergé régulier présente une situation contrastée. Certaines abbayes médiévales sont riches mais peu florissantes, il n'en va pas de même pour les congrégations, masculines et surtout féminines, issues de la Réforme catholique : B. Plongeron l'a montré pour la capitale, et la même remarque est valable dans le Sud-Est du Bassin parisien, comme le révèle D. Dinet (5). Si un reflux inégal et irrégulier s'amorce par endroits à partir de 1730-1740, en 1790, les couvents de cette région sont globalement plus peuplés qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Un autre clivage joue ; la distinction hommes-femmes. La Réforme catholique a multiplié les observances féminines dont le recul a été plus tardif et moins net. En Normandie aussi,

(5) D. Dinet, *Vocation et Fidélité*, Paris, 1988 ; voir aussi « La déchristianisation des pays du Sud-Est du Bassin parisien », *Christianisation et déchristianisation*. Angers, 1986.

les congrégations féminines récentes ont plus durablement fait preuve de vitalité, certaines, à Rouen, n'ayant pas connu de problèmes de recrutement. Les études montrent une réalité éloignée de *La Religieuse* de Diderot.

Mais l'élan de la Réforme catholique a saisi ou, du moins, cherché à entraîner la société tout entière et à modifier la vie des fidèles. Jusqu'en 1762, le réseau des collèges jésuites assure la formation d'une élite dévote donnant ensuite le ton autour d'elle. Après la suppression de la Compagnie, restent encore les établissements tenus entre autres par les Oratoriens. Si les Jésuites n'ont pas véritablement trouvé de remplaçants à leur hauteur pour les multiples activités qui étaient les leurs, des noyaux très solides ont continué à exister et surtout à rayonner : à Bordeaux où le détachement gagne certains milieux, l'Aa, dirigée par l'abbé Lacroix qui recrute parmi les élèves du Collège royal et de l'Université, contribue à former une élite d'hommes actifs et de fondateurs d'oeuvres et de congrégations qui tiendront au XIX<sup>e</sup> siècle de fortes positions dans le diocèse et la ville. L'avenir est ainsi préparé avec soin. Le rayonnement de tels groupes n'est pas seulement local, car le catholicisme, soutenu par les souverains, est aussi missionnaire, en dépit des défaites et des persécutions, soit aux colonies, comme en Louisiane où partent des Ursulines de Rouen en 1725 et au Canada où il forme une identité culturelle, surtout après 1763, soit en Orient, comme en Cochinchine avec Mgr Pigneau de Behaine.

L'existence de milieux fervents sous-entend souvent un important encadrement des fidèles. Toutes les confréries ne sont pas en déclin, et les exemples provençaux ou trégorrois ne doivent pas occulter la vitalité de ces organisations pieuses dans plusieurs régions. Celles de Grenoble, encadrées par les Jésuites, sont florissantes avant 1762 et forment la piété des populations urbaines, mais aussi rurales. Celles de Lyon ne déclinent pas non plus. En Alsace, où le culte marial progresse, sur 176 confréries recensées en 1789, plus de la moitié ont été créées au XVIII<sup>e</sup> siècle. La participation des ruraux s'accroît et, dans de petites villes comme Sélestat, les effectifs des confrères montent en flèche entre 1740 et 1760.

La formation spirituelle populaire a dans l'ensemble grandement progressé, rendant plus profond l'enracinement de la Réforme catholique. Les catéchismes se sont multipliés grâce aux évêques. Les missions intérieures, à l'occasion desquelles on distribue livres et cantiques, on multiplie sermons et



exercices avant la confession et la communion, ont du succès dans l'Ouest. Mulotins et Lazaristes déploient leurs efforts dans le diocèse de Vannes (6), suivant l'exemple de Louis-Marie Grignon de Montfort et de ses prêtres. Ces missions, souvent de grande ampleur, révèlent une ferveur populaire qui se manifeste aussi lors des processions de la Fête-Dieu qui sont célébrées en grande pompe à Toulouse comme à Paris, où l'afflux des fidèles est sensible encore en 1792.

L'élan de réforme rencontre aussi des cultes plus anciens et pas toujours très orthodoxes. La volonté épiscopale de « moraliser » et de corriger des formes de piété jugées indécentes a parfois suscité des résistances d'une partie des fidèles, témoignant ainsi de la vigueur des sentiments populaires. Plusieurs attitudes du clergé ont coexisté. Lorsque la pastorale a été le fait de prélats ou de curés rigoristes voire jansénistes, des heurts se sont produits entre les propagateurs parfois maladroits d'une conception du sacré plus austère et sans mélange avec le profane et ceux de leurs fidèles attachés à ce que leurs pasteurs tenaient pour des superstitions. La pénétration des campagnes s'en trouve contrariée. Une réforme moins brutale du vécu religieux a prévalu en Alsace où il n'y eut pas de profondes divergences entre exigences du clergé et attentes de la population, les missionnaires capucins ou jésuites tirant parti des nombreux pèlerinages locaux, sans bouleverser les fêtes traditionnelles.

L'élan de la Réforme catholique transforme peu à peu les paroisses. A un clergé plus digne sont confiés des fidèles mieux instruits et c'est là un de ces traits spécifiques du catholicisme français au XVIII<sup>e</sup> siècle qu'il nous faut désormais préciser.

### Des traits spécifiques

Le XVIII<sup>e</sup> siècle se distingue des siècles précédents de la Réforme catholique par plusieurs caractéristiques propres. Se manifeste avec une intensité croissante la volonté de centrer davantage la vie religieuse sur la paroisse et le clergé séculier dont le rôle s'étend. Dans le diocèse de Vannes survient un renforcement du pouvoir épiscopal qui va de pair avec la prise

en main par les séculiers de la direction de presque toute l'activité religieuse ainsi que celle des collèges et des séminaires, après le départ des Jésuites. Les prêtres, dont la fonction est mise en valeur, sont plus jaloux de leur autorité et font preuve d'une volonté accrue de contrôler la vie religieuse, ce qui pose des problèmes avec les confréries. Bien souvent, en Normandie, à Angers ou dans les Alpes du Sud, ils préfèrent demander la suppression d'organisations qui leur échappent plutôt que de tenter de les réformer.

L'église, l'autel et le prêtre sont au cœur du vécu religieux en un temps qui accorde une importance croissante au Saint-Sacrement : « ...*La dévotion eucharistique s'adresse plus à la présence réelle qu'au sacrifice de la messe. Tous les regards sont tournés vers le tabernacle doré, vers l'ostensoir rayonnant. Le siècle tout entier vibre d'admiration et de reconnaissance. Il multiplie les expositions du Saint-Sacrement, les saluts, les processions, les adorations perpétuelles, les amendes honorables, les confréries et les oeuvres du Saint-Sacrement* », note J. de Viguierie (7). C'est le cas dans le diocèse de Rennes : quarante-cinq confréries y sont fondées. Dans les églises, on reconstruit autels, tabernacles, « gloires » (comme à la cathédrale d'Amiens) et retables. Ce sont aussi des églises entières qui sont édifiées, telles Saint-Sulpice ou la nouvelle Sainte-Geneviève à Paris après le voeu de Louis XV.

La dévotion et la piété connaissent des formes nouvelles. Une religion plus intériorisée touche des fidèles mieux formés. Axée sur le devoir d'état, une dévotion simple s'appuie sur le Nouveau Testament et les Psaumes. Largement diffusée par une abondante littérature d'ouvrages de spiritualité et d'exercices, parfois en breton ou en occitan, elle est accessible à un grand nombre de catholiques. En Bretagne, furent établies des « maisons de retraites » sous l'impulsion du jésuite V. Huby : hommes et femmes pouvaient y bénéficier de plusieurs jours d'exercices, les pauvres aussi et un tel séjour était parfois prévu dans les contrats des domestiques. Une dévotion plus laïque et populaire se développe, plus féminine aussi. Malgré des adversaires plus ou moins jansénistes, le Sacré Cœur, appuyé par les Jésuites et Mgr de Beaumont, gagne du terrain et

(6) C. Langlois, *Le diocèse de Vannes 1800-1830*, Rennes, 1974.

(7) J. de Viguierie, « Quelques aspects du catholicisme des Français au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Revue historique*, 1981, p. 357

représente une intériorisation qui ne rejette pas pour autant le sensible.

Nombreuses sont les tentatives de mise au goût du jour de la liturgie, afin de rendre la messe plus « digne », plus claire et facile à suivre. A Paris, les réformes s'échelonnent de 1680 à 1786. Sous Mgr de Vintimille sont édités un bréviaire et un missel. Ces initiatives ont un grand rayonnement et représentent, selon B. Plonger, le « *dialogue le mieux réussi entre la culture chrétienne et les aspirations des Lumières* » en accordant la critique historique et la discipline du culte.

Les tentatives jansénistes se font parfois plus audacieuses, comme celles de ce curé d'Asnières, Jacques Jubé, qui fit ôter de son église presque toutes les décorations qui s'y trouvaient, et « *tendait, dans le déroulement du cérémonial, à assimiler les laïques aux prêtres et les prêtres aux évêques* », les fidèles devant, au cours de la messe, adopter les mêmes attitudes et les mêmes gestes que le célébrant (8). Certaines ne sont pas sans présenter de graves inconvénients à terme, car des innovations liturgiques jansénistes, comme l'introduction du français dans le canon de la messe, les essais de participation des laïcs ou la suppression des processions, débouchent le plus souvent sur le recul de la pratique chez des paroissiens désorientés, comme M. Dinet l'a montré dans le diocèse d'Auxerre.

Le souci de la dévotion et de la liturgie ne sont pas les seuls traits caractéristiques de ce siècle qui ne fut pas un désert intellectuel catholique. L'abbaye de Sainte-Geneviève à Paris fut un véritable centre de recherches, animé par le chanoine Pingré avec une immense bibliothèque ouverte au public. Les Capucins firent progresser les études bibliques et nombre d'ecclésiastiques même peu spécialisés eurent un rôle important dans les progrès de la physique, de la météorologie, de l'archéologie, de l'histoire et des lettres.

L'accent est mis sur le caractère « social » de la religion. Les signes d'un « humanitarisme » religieux se développent, tandis que l'esprit du temps juge « inutile » la vie contemplative. Les évêques ont le souci des pauvres. A Bordeaux, Mgr de Cicé améliore l'assistance, agrandit et fonde des hôpitaux ; à Sens, le cardinal de Luynes prend des mesures sociales.

(8) R. Taveneaux, *La vie quotidienne des jansénistes*, Paris, 1973, p. 130-131.

Cette attention eut parfois des conséquences paradoxales : ainsi vit-on Mgr de Narbonne, évêque d'Evreux, vouloir supprimer une procession du Saint-Sacrement un peu longue car, si les pauvres qui y passaient leur journée avaient travaillé, ils eussent moins été dans la misère... Bien des fêtes furent ainsi évincées du calendrier au nom de la double exigence de décence des cérémonies et de mise au travail des indigents.

Cette insistance sur le caractère « utile » de la religion est bien illustrée par le maintien d'un bon recrutement dans les congrégations qui ont une fonction d'assistance ou d'enseignement. Dans le diocèse du Mans sont établis des Refuges pour les filles pénitentes et de nombreuses institutions charitables qui évoluèrent vers une vie religieuse proprement dite (9). Menant aussi presque une vie consacrée, les tiers-ordres, « bonnes sœurs des campagnes », se multiplient dans les paroisses bretonnes.

Le vécu religieux au XVIII<sup>e</sup> siècle a des traits spécifiques correspondant à des exigences et à des courants bien vivants. Toutefois, à terme, peuvent survenir des effets néfastes. Des glissements se font jour, que dénonce Mgr de Beaumont en 1783, lorsque le mot de charité est remplacé par celui de bienfaisance. La vertu chrétienne cède le pas devant le discours des Lumières. Dans de nombreux catéchismes, la disposition des parties aboutit à une présentation de la foi telle que le déisme tend à supplanter les prescriptions tridentines (10). Un élément de vitalité se révèle enfin ambigu : la volonté de parvenir à une religion épurée et plus exigeante. En supprimant les signes d'une autre vitalité, plus populaire, qu'étaient fêtes et processions, on risquait de faciliter un certain détachement religieux en un temps qui devint moins favorable au catholicisme.

### **Vitalité déclinante ou renouvellement ? 1770-1790**

A bien des égards, le milieu du siècle semble un tournant. Bien des mutations surviennent ou prennent de l'ampleur entre 1750 et 1770. Enumérons-les brièvement : la parution de

(9) G. -M. Oury, « Le siècle des Lumières », *Histoire religieuse du Maine*, Chambray-lès-Tours, 1978.

(10) J.-R. Armogathe, « Les catéchismes et l'enseignement populaire en France au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Images du peuple au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1973.

*l'Encyclopédie*, l'expulsion des Jésuites qui laisse un vide mal comblé, la baisse des ordinations sacerdotales, le recul des congrégations régulières, la création par l'Etat d'une Commission des Réguliers, des mutations dans les mentalités qui semblent indiquer une moindre influence de l'Eglise, comme la croissance des conceptions illégitimes ou pré-nuptiales, la diffusion de la contraception dans les villes... Dans un contexte politico-religieux troublé par les affaires de refus de sacrements et l'opposition parlementaire, le catholicisme français, deux siècles après le Concile de Trente, semble entrer dans une irrémédiable phase de reflux.

Le choc a été rude, mais la situation se révèle très dissemblable d'une région à l'autre, comme le montrent, par exemple, les ordinations sacerdotales. Certains diocèses connaissent un repli durable, comme Rennes. Dans d'autres (plus nombreux) est sensible une chute suivie de reprises partielles plus ou moins fragiles : à Coutances, Reims, Toulouse ou Gap. Toutefois, certaines régions voient la poursuite d'un effort séculaire qui ne semble guère avoir été contrarié. C'est le cas pour Metz et Strasbourg. L'analyse de cet indicateur réserve des surprises. La chute des ordinations, dans laquelle on ne voit trop souvent que la marque d'une ferveur déclinante ou d'une désaffection pour le sacerdoce, doit aussi être mise en rapport avec les exigences accrues et parfois excessives des évêques. La sélection se fait plus sévère, alors même que la situation des prêtres à la portion congrue réduit les attraits de la carrière ecclésiastique. Les querelles liées au jansénisme ont aussi leur part, surtout dans les diocèses de Sens ou d'Auxerre : l'insistance sur le caractère écrasant de la charge sacerdotale et le souci de ne pas envoyer des candidats à la prêtrise dans des séminaires tenus par des partisans de la bulle *Unigenitus* ont pu en détourner plus d'un d'être ordonné. L'analyse de ce facteur est donc un peu déroutante.

Les années 1770-1790 sont pourtant loin d'être uniquement des années de déclin, comme on l'a trop souvent affirmé, y compris à l'époque, dans les Assemblées du clergé. Des reprises sont visibles montrant que, même contrariés, des éléments de vitalité n'ont cessé d'exister, parfois stimulés par l'épreuve. C'est le cas chez les Réguliers après la Commission royale de 1768, lorsque l'élévation de l'âge des vœux et la suppression de certains ordres comme de plusieurs maisons jouèrent un rôle d'« électrochoc ». B. Plongeron a ainsi signalé un sursaut du recrutement après des années de dépression et de paralysie chez

les Prémontrés normands, les Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, les Génovéfains et les Dominicains. Les Chartreux voient leur nombre s'accroître à la veille de la Révolution, tandis que, près de Paris, les Ermites du Mont-Valérien n'ont cessé d'exister.

Ce sursaut tardif n'a souvent pu combler les vides avant 1790 dans des ordres vieillissants ; il était cependant en cours. Les dispositions faites pour tarir le recrutement ont eu pour effet imprévu de rendre souvent plus résistantes des vocations contraintes à une plus longue maturation et parfois en butte à l'hostilité familiale. De 1770 à 1785, de nombreux chapitres généraux réforment observances, études, liturgie, etc. La Révolution fait voler en éclat un monde qu'elle surprend en cours de réorganisation. Si la fin des Réguliers en 1790 pose des problèmes complexes, force est de constater la solidité de la plupart des communautés féminines dans cette circonstance.

Un autre élément de vitalité apparaît dans la mutation du recrutement sacerdotal qui devient à la fin du siècle plus populaire et surtout plus rural. Tandis que les couches supérieures de la société fournissent moins de prêtres et aussi de réguliers et de religieuses, le recrutement s'ouvre davantage à des hommes et femmes issus d'autres strates de la bourgeoisie et d'éléments aisés de la paysannerie. Les curés du XIX<sup>e</sup> siècle sont déjà présents. Des « terres de chrétienté » sont discernables, fournissant à l'Eglise de nombreux prêtres, comme certains diocèses du Massif Central ou de l'Ouest, tel celui de Coutances aux nombreuses vocations rurales et qui « exporte » des prêtres vers Paris, qu'il serait erroné de tenir pour une ville détachée de la foi.

Ces années, pleines de contraste entre facteurs de déclin et éléments de vitalité, sont traversées par de multiples exigences de réforme religieuse. Certaines sont liées à l'inquiétude devant la montée de l'« impiété » dénoncée à tous les degrés de la hiérarchie. Ainsi se met en place, autour de quelques vigoureuses personnalités comme Mgr de Beaumont (« *l'Athanase français* », dit-on alors) ou de Madame Louise, cette fille de Louis XV devenue supérieure du Carmel de Saint-Denis, un catholicisme de combat, souvent ultramontain, et proche des ex-Jésuites, opposé aux Jansénistes, polémique avec les Philosophes et fort hostile à une tolérance officielle du protestantisme (11).

L'apologétique, parfois trop peu philosophique, est cependant vigoureuse et présente. Elle **ne fut** pas dépourvue d'impact : l'acharnement de ses adversaires le prouve. Mgr de Beaumont combattit *l'Encyclopédie avant sa* condamnation et le cardinal de Luynes s'attacha à réfuter d'Holbach. Mais il y eut aussi, comme en Italie, des Lumières catholiques, trop souvent oubliées, et qui cherchaient à accorder une religion épurée avec les idées du temps, sans être pour autant proches des Philosophes.

Il y a quelque artifice à séparer *a posteriori* des courants parfois imbriqués. Un seul exemple rendra compte de cette situation complexe : celui du marquis de Belbeuf, le dernier Procureur général du Parlement de Normandie. Ce magistrat conservateur, mais éclairé, était un administrateur soucieux de la décence du culte, ennemi des Philosophes, mais propagateur des idées nouvelles, reléguant les cimetières hors des villes, très attaché au Saint-Sacrement, défenseur des confréries et des processions, au besoin contre le clergé, mais adversaire comme ce dernier de la tolérance officielle envers les Protestants en qui il voyait... des fanatiques dangereux pour la monarchie comme pour la religion.

**LES** exigences de réforme s'accroissent au cours des années 1780. On en parle aux Assemblées du clergé, mais sans rien faire, tandis que le bas clergé réclame des changements et bientôt conteste les modalités d'exercice de l'autorité épiscopale. Ces prêtres sont instruits, sûrs de leur valeur, de leurs droits comme de leur rôle social de pasteurs. C'est là un facteur qu'il est indispensable de garder en mémoire pour comprendre l'attitude de nombreux ecclésiastiques entre 1788 et 1791. Le temps de la grande réforme de l'Eglise ne semblait-il pas à beaucoup être arrivé avec celui de la « régénération » de la nation ?

Olivier CHALINE

(11) B. Hours, *Madame Louise, princesse au Carmel*, Paris, 1987.

Olivier Chaline, né en 1964, Ecole Normale Supérieure, 1984. Agrégation d'histoire, 1987. Travaux en cours sur les activités parlementaires normandes au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Jean-Louis QUANTIN

## Aux origines religieuses de la devise républicaine Quelques jalons de Fénelon à Condorcet

**EN** 1873, ce vaste recueil des idées reçues républicaines qu'est le *Grand dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle* de Larousse notait dédaigneusement : « *Essayer de fonder sur la doctrine du Christ les grands principes de notre Révolution est une entreprise déjà ancienne, puisqu'elle a été tentée par plusieurs des auteurs mêmes de notre Révolution ; mais il faut bien reconnaître que la tâche est ingrate. Acceptant la fraternité, les disciples du Christ rejettent avec horreur l'égalité, que Jésus lui-même n'avait conçue que comme une communauté de misère ; quant à la liberté, que l'Église a condamnée plus d'une fois, Jésus ne pouvait même pas y songer, lui qui considérait le sacrifice de la volonté et de la personnalité humaines comme la suprême perfection* ».

La tâche doit être effectivement « *fort ingrate* », puisqu'elle a fait reculer tous les historiens : ni Aulard, ni Ferdinand Brunot, ni le Recteur Antoine ne se sont préoccupés de rechercher les éventuelles origines religieuses de la devise de la Seconde République — de la Seconde seulement, on y reviendra (1). Il faut dire que si l'on met à part l'étude intelligente et totalement

(1) *Grand dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1873, t.X., p. 472. A. Aulard, « La devise "Liberté, Égalité, Fraternité" » dans *Études et leçons sur la Révolution française*, VI, Paris, 1910, p. 1-28 ; F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, VI, Paris, 1930, p. 116, 128, 130 ; G. Antoine, *Liberté, Égalité, Fraternité ou les fluctuations d'une devise*, Paris, 1981.

oubliée d'Alphonse Aulard (2), ils ont examiné séparément chacun des trois termes, sans s'inquiéter de leur éventuelle association. Tout au plus le recteur Antoine a-t-il coiffé d'un titre unique ses trois monographies. Le résultat, c'est que nul ne sait trop d'où sort le triptyque de nos mairies (3). Il est donc nécessaire de reprendre le problème et d'examiner les contextes dans lesquels, avant la Révolution, apparaissent les trois noms ensemble ou trois mots de la même famille lexicale : cette extension est nécessaire, puisque la langue française connut au XVIII<sup>e</sup> siècle un processus d'abstraction et de nominalisation (4). L'évolution générale du vocabulaire remplaça l'adjectif par le nom et le premier peut être à bon droit considéré comme l'ancêtre du second. Aulard, d'ailleurs, sans s'en expliquer, n'avait pas travaillé autrement.

Il est sans doute possible de trouver dans la Bible et chez les Pères les mots et les idées de liberté, d'égalité et de fraternité ; il serait pourtant hasardeux pour l'historien d'en tirer quelque conclusion que ce fût. Ce type de reconstitution généalogique, contre lequel Daniel Mornet mettait déjà en garde, ressortit par trop de l'équilibrisme. Ce qui est historiquement significatif, c'est que ces mots de liberté, d'égalité et de fraternité viennent naturellement sous la plume des catholiques français du XVII<sup>e</sup> siècle, placés devant certains textes scripturaires ou patristiques. En 1644, Antoine Arnauld traduit assez exactement, avec force éloges préliminaires, le *De moribus ecclesiae catholicae* de saint Augustin : on y peut lire que l'Église réunit les hommes « par une espèce de fraternité », qu'aucun religieux « ne possède rien de propre », que les chrétiens « vivent dans la charité, dans la sainteté et dans la liberté chrétienne » (5). Nicole, commentant l'épître du 3<sup>e</sup> dimanche après Pâques, affirme que « la Religion chrétienne est une loi de liberté » et, à propos de l'épître du 5<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte, qu'« il faut que les chrétiens sentent et demeurent persuadés que nous les regardons avec une tendresse de frères ; et que, si nous avons par quelque endroit quelque avantage sur eux,

nous nous réduisons par cet amour fraternel à une parfaite égalité avec eux, nous les considérons comme nos frères (...) » (6). Tillemont, décrivant les vertus des premiers chrétiens, cite la 7<sup>e</sup> homélie sur les Actes de saint Jean Chrysostome : « Ils vendaient tout ce qu'ils possédaient, et en distribuaient l'argent à tous, selon que chacun en avait besoin, voulant que ce qu'ils avaient fût commun à tous leurs frères », puis note de son chef, entre crochets : « Ainsi, ils se déchargeaient de leur bien pour suivre Jésus-Christ avec une liberté entière » (7).

Chacun aura remarqué que ce sont là trois auteurs marqués par le jansénisme ; voici quelqu'un qui n'en est pas suspect : l'abbé Fleury, sous-précepteur du duc de Bourgogne, ami de Fénelon et protégé de Bossuet. Parcourons ses *Mœurs des Israélites* et ses *Mœurs des Chrétiens* : « Tous les Israélites étaient donc à peu près égaux en biens comme en noblesse » ; « ils étaient parfaitement libres » ; « la source de cette communication de biens entre les chrétiens de Jérusalem était la charité, qui les rendait tous frères et les unissait comme en une seule famille » (8). C'est-à-dire que les auteurs catholiques répandaient et diffusaient les mots « liberté », « égalité », « fraternité », sans y voir ni y craindre quelque charge révolutionnaire que ce soit. Massillon n'innovera pas quand il proclamera dans son *Petit Carême*, que le triomphe de Jésus Christ est « un triomphe de paix, de liberté et de gloire » (9). C'est dans cette tradition catholique française que s'inscrit le *Télémaque* de Fénelon : « liberté », « égalité », « fraternité » y reviennent fréquemment et sont réunis dans la description de la Bétique : « Ils s'aiment tous d'une amour fraternelle que rien ne trouble. C'est le retranchement des vaines richesses et des plaisirs trompeurs qui leur conserve cette paix, cette union et cette liberté. Ils sont tous libres et tous égaux » (10). La devise républicaine — ou supposée telle — est désormais constituée.

(2) Oubliée en particulier par G. Antoine : voir son imprudente déclaration, *op. cit.*, p.30.

(3) Cf. la discussion dans *l'Esprit républicain (colloque d'Orléans, 1970)*, Paris, 1972, p. 64-65.

(4) F. Gohin, *Les transformations de la langue française pendant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle (1740-1789)*, Paris, 1903, p. 123.

(5) *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris, 1777, XI, p. 557, 580, 582.

(6) Nicole, *Essais de morale*, Paris, 1730, XI, p. 500, XII, p. 273. Première édition en 1687.

(7) S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693, I, p. 133.

(8) *Œuvres de l'abbé Fleury*, Paris, 1837, p. 139, 169, 193.

(9) *Sermons de M. Massillon, évêque de Clermont : petit Carême*, Paris, 1769, p. 222 (prononcé devant Louis XV en 1718). Cf. Dom Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau testament*, Paris, 1726, VII, p. 701.

(10) Fénelon, *Télémaque*, éditions GF, p. 208.

CERTES, dira-t-on, mais cette devise que l'on trouve chez des catholiques n'apparaît-elle pas aussi chez d'autres ? Ne peut-on pas la découvrir, à côté du *Télémaque*, dans d'autres utopies de l'âge classique ? Une réponse catégorique n'est bien sûr pas possible ; il est pourtant certain que le triptyque ne se trouve pas dans ce modèle de l'utopie louis-quatorzième qu'est *l'Histoire des Sévarambes* de Vairasse. Il n'est jamais explicité non plus, contrairement à ce qu'affirme son dernier et unique éditeur, Hans-Günther Funke, dans *l'Histoire des Ajaiiens* de Fontenelle (11). Si « liberté » et « fraternité » sont bien représentés, « égalité » ne se rencontre jamais : Fontenelle parle tout au plus d'équité (12). D'ailleurs, si les Ajaiiens jouissent effectivement de l'égalité économique et de l'égalité devant la loi (13), l'utopie de Fontenelle n'en est pas moins caractérisée par un esclavagisme féroce et par une infériorité institutionnelle des femmes : est-il interdit d'observer, sans tirer de conclusion hâtive, que cette utopie, exceptionnelle au Grand Siècle par son naturalisme athée, est aussi la seule où l'inégalité des sexes soit clairement affirmée ? Quoi qu'il en soit, il semble bien que Fénelon, en associant « liberté », « égalité », « fraternité » pour peindre son âge d'or, ne se soit pas contenté de reprendre les *topoi* des récits utopiques antérieurs, mais ait fait oeuvre originale. Il a condensé plusieurs citations bibliques (14) et rapproché trois noms qui, dès longtemps, évoquaient la perfection chrétienne.

Peu importerait, d'ailleurs, que la trilogie eût été créée avant Fénelon par quelque folliculaire obscur. Le fait marquant, c'est que cette formule d'origine et d'inspiration chrétiennes trouve avec le *Télémaque* un véhicule et un relais exceptionnel : le prestige dont Fénelon jouit au XVIII<sup>e</sup> siècle et la diffusion que connurent ses idées — ou ce qu'on en retenait — auprès des

Philosophes (15), ne pouvaient manquer de rejaillir sur l'idyllique devise de sa Bétique.

Précisons toutefois, avant toute chose, qu'elle ne servit jamais de mot d'ordre politique. La devise des Philosophes, on le sait, était : « Liberté, Propriété, Sûreté », ou : « Liberté, Égalité » tout court pour les plus contestataires. « Liberté, Égalité, Fraternité » ne fut pas davantage la devise officielle ni même la devise la plus répandue de la Révolution française. Sous-représentation remarquable et qu'on a diversement expliquée. L'argument d'Aulard, pour qui des hommes politiques ne pouvaient guère proclamer la Fraternité tout en envoyant leurs adversaires à la guillotine, est singulièrement optimiste et ne vaut de toute façon pas pour le XVIII<sup>e</sup> siècle (16) ; Gérald Antoine invoque l'aspect chrétien que la fraternité posséderait entre toutes, par opposition à ses deux laïques compagnes, et qui aurait détourné certains penseurs de l'employer : on a pourtant vu que le Fontenelle athée des *Ajaiiens* (ou l'athée dont il se fait l'écho) l'invoquait sans aucune difficulté et Diderot fait dire à Bougainville par son vieux Taïtien : « *Celui dont tu veux t'emparer comme de la brute, le Taïtien, est ton frère. Vous êtes deux enfants de la nature* » (17). La fraternité peut donc fort bien être laïcisée, la Nature remplaçant le Dieu chrétien avec beaucoup de bonne volonté (18).

La raison véritable du peu de fortune de la trilogie fut sans doute qu'elle était ressentie comme une devise utopique, qui aurait paru incongrue dans un ouvrage politique « raisonnable ». Le modèle principal par lequel passe la réflexion politique des Lumières n'est pas la Bétique, mais la cité antique et la devise qu'on en tirait : « Liberté, Égalité ». Mably, qui tout à la fois exalte les Anciens et réclame à cor et à cri l'Égalité et la Liberté (19), a une note révélatrice sur l'ignorance de la fraternité à Sparte et à Rome (20).

(11) Hans-Gunther Funke, *Studien zur Reiseutopie der Frilhaftklärung : Fontenelles « Histoire des Ajaiiens »*, Heidelberg, 1982, p. 452.

(12) e *Egal* ne s'applique qu'à des choses : cf. Fontenelle, *Histoire des Ajaiiens : Kritische Textedition von Hans-Gunther Funke*, Heidelberg, 1982, p. 34 (e *sagesse sans égale*), 36 (e *impatience égale à leur inquiétude*), 50 (e *égales perfections*), 66 (e *égale quantité*), e *Equité* : p. 94 et 104.

(13) H.-G. Funke, *op. cit.*, p. 453.

(14) Bernard Dupriez, *Fénelon et la Bible: Les origines du mysticisme fénelonien*, Paris, 1961.

(15) Albert Cherel, *Fénelon au XVIII<sup>e</sup> siècle en France (1715-1820), son prestige, son influence*, Paris, 1917.

(16) A. Aulard, *op. cit.*, p. 27.

(17) G. Antoine, *op. cit.*, p. 134 ; A. Niderst, *Fontenelle à la recherche de lui-même (1657-1702)*, Paris, 1972, p. 234 ; Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville* dans *Œuvres*, édition Pléiade, p. 971.

(18) R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1960, p. 567.

(19) *Œuvres complètes de l'abbé de Mably*, Londres, 1789, t.IX, p. 125, 188, X, p. 326, XI, p. 11.

Les états-modèles du passé et l'état-modèle qu'on projetait de construire devaient se contenter de « Liberté, Égalité ». Le cas de Rousseau est particulièrement éclairant : alors qu'on ne compte pas les occurrences de « liberté » et « égalité », le mot « fraternité » apparaît fort rarement et toujours dans des contextes non-politiques : le vicaire savoyard rêve de porter ses éventuels paroissiens « à s'entre aimer, à se regarder comme frères » (21). *Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères* » (22). La fraternité, pas plus que le christianisme, n'a sa place dans la cité du *Contrat*. Une évolution se fait sentir dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* : avec l'intrusion du modèle mosaïque (« Tous les liens de fraternité qu'il (Moïse) mit entre les membres de sa république ») s'opère une certaine rationalisation de la fraternité : « Il s'agit de les (les enfants) accoutumer de bonne heure à la règle, à l'égalité, à la fraternité, aux concurrences... » (23), mais cette politisation du vocable est trop tardive pour porter ses fruits lexicaux et la devise républicaine n'apparaît pas chez Rousseau.

On la rencontre dans des contextes utopiques, pas dans tous, d'ailleurs : on la chercherait vainement chez les Troglodytes de Montesquieu. Elle figure ainsi au début du siècle chez un grand lecteur de Fénelon, Meslier. Le curé athée d'Étrepigny exalte souvent la Liberté, l'Égalité et la Fraternité, et les rassemble au moins une fois : « Ce serait donc bien mieux fait aux hommes de laisser toujours entre eux la liberté des mariages et de l'union conjugale. Ce serait bien mieux fait à eux de faire élever, nourrir, entretenir et instruire également bien tous leurs enfants dans les bonnes mœurs aussi bien que dans les sciences et les arts. Ce serait bien mieux fait à eux de se regarder et de s'aimer toujours les uns les autres comme étant tous frères et sœurs » (24). Il n'oublie d'ailleurs pas les origines religieuses de cet idéal et fait référence aux *Actes des Apôtres* ; il reconnaît même que

les moines vivent encore en frères et en égaux, leur déniaient seulement la liberté qui, comme toujours chez lui, est résolument tournée vers les biens de ce monde, « *liberté de jouir des doux plaisirs du mariage* » (25). Un processus de déchristianisation de la devise est en cours, mais il n'est pas encore si avancé que Meslier puisse se dispenser de retourner à la Bible. En ce début du XVIII<sup>e</sup> siècle, « Liberté, Égalité, Fraternité » évoque encore les premiers chrétiens.

**TOUT** arrière-plan religieux est désormais effacé quand Voltaire en 1755 exalte le lac de Genève :

« *La Liberté. J'ai vu cette déesse altière,  
Avec égalité répandant tous les biens. (...).  
Les états sont égaux et les hommes sont frères.* »

En 1766, on retrouve la formule dans *Les Scythes* :

« *Nous sommes tous égaux sur ces rives si chères,  
Sans rois et sans sujets, tous libres et tous frères* » (26).

On observera qu'il s'agit là de deux contextes (l'épître et surtout le théâtre) où le philosophe de Ferney est volontiers fénelonien voire un brin primitiviste (27). L'admirateur de la Sémi-ramis du Nord se garderait bien d'employer de telles formules dans ses oeuvres philosophiques ou historiques et s'il a utilisé sur scène une devise à effet (l'édition de 1767 des *Scythes* précise : « Détachez ce morceau, et enfilez un peu la voix »), il a aussi déclaré dédaigneusement : « *Je l'ai déjà comparé (Jésus) à notre Fox, qui était comme lui un ignorant de la lie du peuple, prêchant quelquefois comme lui une bonne morale, et prêchant surtout l'égalité, qui flatte tant la canaille* » (28).

En tout cas, le triptyque républicain a trouvé à s'acclimater fort loin de la Bétique. On trouve les trois mots liberté, égalité, fraternité chez Raynal, parlant des Jésuites du Paraguay (29).

(20) *Ibid.*, X, p. 130, note 1. A rapprocher de XI, p. 69 et 301.

(21) Rousseau, *Emile*, édition Pléiade, p. 622.

(22) *Contrat social*, Pléiade, III, p. 465. Cf. *ibid.*, p. 285 (manuscrit de Genève) et *Lettres de la montagne*, *ibid.*, p. 763.

(23) *Ibid.*, p. 957 et 968. Chez Montesquieu, le modèle anglais a pu aussi contribuer à écarter la fraternité : cf. *Notes sur l'Angleterre* dans *Œuvres*, Paris, 1955, III, p. 284-285.

(24) *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*, Paris, 1971, II, p. 82.

(25) *Ibid.*, p. 86 et 89.

(26) Voltaire, *Œuvres*, édition Moland, t.X, p. 364 (et dans Noël et Delaplace, *Leçons de littérature et de morale*, Paris, 1805, II, p. 328) ; t.VI, p. 278.

(27) Ronald S. Ridgway, « La propagande philosophique dans les tragédies de Voltaire », *Studies on Voltaire* XV, 1961, p. 213, 217, 225. *Contra*, M. Mat-Hasquin, « Voltaire et l'Antiquité grecque », *Studies* 197, 1981, p. 198, note 115.

(28) *Examen important de Milord Bolingbroke* (1736), Moland, XXVI, p. 227.

(29) Raynald, *Histoire des deux Indes* (choix de textes par Yves Benot), Paris, 1981,

Chez Mably, la devise perd toute attache spatiale **ou** temporelle. On a vu qu'elle ne pouvait guère être fréquente dans ses récits et, de fait, je ne l'y ai rencontrée qu'une fois, dans *Des droits et des devoirs du citoyen* : « *Asseyons-nous un moment sur cette bruyère, me dit milord, je ne puis y résister; mais gardez-moi le secret ; je veux vous faire confidence d'une de mes folies. Jamais je ne lis dans quelque voyageur la description de quelque île déserte dont le ciel est serein et les eaux salubres, qu'il ne me prenne envie d'y aller établir une république où tous égaux, tous riches, tous pauvres, tous libres, tous frères, notre première loi serait de ne rien posséder en propre* » (30).

L'influence de Fénelon ne fait pas de doute quand on sait que la septième lettre sur l'autorité de l'Église comportait cette formule : « *Tous pauvres et riches tout ensemble dans l'unité* » (31). De deux passages de Fénelon, Mably a tiré un rêve, séduisant sans doute, mais qui ne saurait déboucher sur rien de concret : « *Nous sommes parvenus à ce point énorme de corruption, que l'extrême sagesse doit paraître l'extrême folie, et l'est en effet* »; « *tâchons de ne pas courir après un bien chimérique, comme nous faisons il y a deux jours, quand vous vouliez vous embarquer pour aller dans mon île déserte* » (32). Le dialogueur de Mably eût été bien étonné si on lui eût dit que la devise de son île deviendrait celle de la République française.

UN cas particulier est celui de la franc-maçonnerie : il est certain que, contrairement à ce qu'on a longtemps dit, la devise n'est pas maçonne, au sens où elle aurait été une formule rituelle dès le XVIII<sup>e</sup> siècle (33). Cela n'empêcha pas que les loges ne fissent mention de la Liberté, de l'Égalité et de la Fraternité, ne serait-ce que dans leurs noms ou dans leurs

(30) Mably, *op. cit.*, XI, p. 355.

(31) Fénelon, *Œuvres*, Paris, 1851, I, p. 214.

(32) Mably, *op. cit.*, XI, p. 357 et 458.

(33) Ran Halévi, *Les loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime: Aux origines de la sociabilité démocratique*, Paris, 1984, p. 17, note I ; D. Ligou, « Structures et symbolisme maçonnique sous la Révolution » dans *Annales historiques de la Révolution française*, 1969, p. 517 ; Pierre Chevallier, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, I, Paris, 1974, p. 388.

discours (34). On trouve les trois termes rassemblés dans un poème de 1737, « *Nouvelle apologie des Francs-Maçons* » :

« *C'est ici que l'on voit les plus superbes têtes (...)  
Donner le nom de frère au moindre des mortels.  
Voilà sur les humains ma plus belle victoire.  
Elle rappelle aux grands la loi d'égalité  
Et fait fouler aux pieds l'idole de la gloire.  
Victoire d'une aimable et noble liberté, (...)  
Mais je crains que l'amour entrant avec ses charmes  
Ne produise l'oubli de la fraternité* » (35).

J. Brengues a noté une poussée de cette formule dans les milieux maçons, mais il y voit, à tort, « *une devise militante, rationaliste et philosophique, qui est née de la prose* ». Or notre exemple montre tout le contraire : la trilogie n'y exprime pas un programme politique, mais décrit une situation utopique : le microcosme maçonnique, reflet d'une sociabilité idéale. Au reste, J. Brengues fait lui-même référence à Fénelon (même s'il n'en voit pas les antécédents chrétiens) et à son disciple dévoué sinon fidèle, le Chevalier Ramsay, émigré écossais et l'un des pères de la franc-maçonnerie française. Peut-être celui-ci a-t-il contribué à répandre dans les loges l'idéal de la Bétique, même si la devise « Liberté, Égalité, Fraternité » ne se trouve pas dans son célèbre roman utopique, *Les Voyages de Cyrus* (36). Ainsi une devise, tirée des *Actes* et de *l'Évangile*, par un archevêque réactionnaire se trouvait menée bien loin de ses origines.

Il appartenait à Marmontel de lui faire subir une distorsion encore plus accentuée. Ses *Incas* sont un ardent plaidoyer en faveur de la tolérance, entendez une machine de guerre contre le fanatisme, c'est-à-dire la religion catholique (37). Or

(34) Noms des Loges D. Roche, *Le siècle des Lumières en province : Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, Paris-La Haye, 1978, I, p. 277 et II, p. 109 ; Alain Le Bihan, *Loges et chapitres de la Grande Loge et du Grand Orient de France*, Paris, 1967. Discours : R. Robin, « La loge "La Concorde" à l'Orient de Dijon », A.H.R.F., 1969, p. 440.

(35) Cité en appendice dans P. Chevallier, *Les ducs sous l'acacia ou les premiers pas de la Franc-Maçonnerie française 1625-1743*, Paris, 1964, p. 203.

(36) J. Brengues, « Pour une linguistique maçonnique au XVIII<sup>e</sup> siècle » dans A.H.R.F., 1974, p. 63-75 (référence obligeamment fournie par M. Jacques Solé. Cf. sa *Révolution en questions*, Paris, 1988, p. 30). Ramsay, *Voyages de Cyrus*, Paris, 1727, I, p. 215 : la devise de l'âge d'or est « *Paix, Égalité, Simplicité* ».

(37) Maryvonne Portal, « Les Incas, de l'Histoire au roman philosophique » dans *De l'Encyclopédie à la Contre-Révolution : Jean-François Marmontel (1723-1799)*, Clermont-Ferrand, 1970, p. 273-284.



Marmontel, homme prudent, entend abattre « *l'Infâme* » par ses propres armes : l'exergue — une citation faussée de Fénelon sur la tolérance civile — donne le ton de l'ouvrage. Face aux envahisseurs espagnols légitimés par Alexandre VI, incarnation du fanatisme (érigé en mobile unique de la conquête du Nouveau Monde), le porte-parole de Marmontel est Las-Casas, présenté dans la préface comme un chrétien modèle, ce qui ne l'empêche pas de s'écrier chez les Indiens : « *O Dieu de la nature, se pourrait-il que des cœurs si vrais, si doux, si simples, si sensibles, ne fussent pas innocents devant toi !* », et d'observer que « *l'orgueil, l'ambition, la cupidité, la passion insatiable de dominer et d'enivrer ont trouvé dans le sanctuaire et jusqu'au pied des autels, de lâches partisans, de féroces apologistes* » (38). Ce chrétien selon le cœur du Dieu de Voltaire, confronté aux fanatiques, leur explique que « *de toutes les superstitions, la plus funeste au monde est celle qui fait voir à l'homme, dans ceux qui n'ont pas sa croyance, autant d'ennemis de son Dieu (...). Le lien fraternel n'est donc jamais rompu : la charité, l'égalité, le droit naturel et sacré de la liberté, tout subsiste ; et d'accord avec la nature, la foi, d'un bout du monde à l'autre, ne présente aux yeux du chrétien que des frères et des amis* » (39). La devise se trouvait retournée contre l'Église, sans pourtant que la chose fût clairement reconnue, car la ruse de Marmontel supposait, pour être opérante, que le triptyque conservât quelques vagues connotations chrétiennes.

Sous la Révolution, Condorcet est plus explicite, on le conçoit aisément. Non qu'il utilise très souvent la devise : son véritable mot d'ordre est plutôt « Liberté, Égalité » (40), et si, dans sa description de l'Amérique, il emploie la formule ternaire, c'est de façon détournée : à la Liberté et à l'Égalité se joint (ô combien significativement) *la Tolérance, qui enfante « la paix et la fraternité »* (41). On la trouve cependant au moins deux fois dans ses textes révolutionnaires : d'abord il affirme que « *l'esprit actuel de la nation française est l'amour de l'égalité et de l'indépendance personnelle, la haine de toute autorité qui présente la moindre apparence d'arbitraire ou de perpétuité,*

*Le désir de voir toutes les institutions nouvelles favoriser les classes les plus pauvres et les plus nombreuses, et celui de fraterniser avec les hommes de tous les pays qui aiment la liberté, ou qui veulent la recouvrer* » ; surtout, en 1793, quand il en appelle à tous les peuples : « *C'est au nom de Dieu qu'on vous excite à combattre contre la liberté du genre humain (...)* ; *vous croyez servir votre religion, en vous unissant avec des hommes d'une croyance différente, pour les aider à dévaster nos campagnes, à verser notre sang ; et vous nous accusez d'outrager le ciel, parce que, nous pardonnant mutuellement nos erreurs, nous nous réunissons avec nos frères, quels que soient leurs opinions et leurs cultes, pour jouir paisiblement des mêmes droits avec une entière et douce égalité* » (42).

**AINSI**, le tour était joué : la devise désormais républicaine pouvait être opposée à l'Église et celle-ci déclarée l'ennemi acharné de celle-là. Des formules rassurantes, car souvent entendues dans les églises (Condorcet laïcise délicieusement le pardon des offenses), permettraient d'affirmer — en 1793... — que « *nous avons servi la religion en réformant des abus temporels* ». L'histoire du triptyque républicain est donc celle d'un changement de camp, au sens strict du terme. Il ne s'est pas agi d'un héritage tranquillement accepté ou d'une dépendance filialement reconnue, mais de la prise de possession d'une formule qui, par les échos, les connotations, les souvenirs qu'elle réveillait, par sa très forte charge émotionnelle, était une arme dans le combat idéologique du temps, un acte de langage. L'Église triomphante des premiers siècles avait marqué son triomphe sur ses adversaires en s'emparant de leurs mots, qu'elle avait détournés à son usage. Il semble qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce soit le contraire qui se soit produit. « *Sicut enim Aegyptii non solum idola habebant et onera gravia...* ».

Jean-Louis QUANTIN

(42) *Ibid.*, XII, p. 558 et 525.

(38) *Œuvres de Marmontel*, Paris, 1819, 111<sup>2</sup>, p. 385 et 507.

(39) *Ibid.*, p. 380.

(40) Condorcet, *Œuvres*, Paris, 1847, XII, p. 117, 199, 221, 275...

(41) « De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe » (1786), *ibid.*, VIII, p. 15, 17, 19.

Jean-Louis Quantin, né en 1967. Élève de troisième année à l'École Normale Supérieure (histoire). S'intéresse à l'histoire culturelle du XVIII<sup>e</sup> siècle français, en particulier aux phénomènes de transmission culturelle et d'héritage, auxquels il a consacré plusieurs études.

Jean CHAUNU

## La Constitution civile du Clergé

« Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel, ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un et causa des divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens.  
Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat Social, VIII.

**LA** Constitution civile du Clergé (1) est la référence obligée des historiens soucieux de comprendre le divorce entre l'Église et la Révolution. C'est elle en effet — et non point, comme on le dit trop souvent, la fin de l'Ancien Régime ou la proclamation des Droits de l'Homme — qui, historiquement, se trouve à l'origine de ce divorce. Pour reprendre la célèbre expression de l'un de ses promoteurs, Talleyrand, « *pire qu'un crime* », elle fut d'abord « *une faute* » politique, source d'inépuisables malentendus entre l'Église et les héritiers de 1789. On a souvent identifié ses racines idéologiques, creuset des courants hétérodoxes et des idées modernes. Il reste à mieux comprendre ce qui a provoqué le schisme, non pas d'abord entre le clergé constitutionnel et l'Église romaine, mais plus fondamentalement entre l'Église et l'État, ce qui peut nous amener à remettre en cause la vision trop mécaniste d'une

(1) On utilisera les abréviations suivantes : CCC = Constitution civile du Clergé ; QA = *Quod aliquantum* ; C = *Charitas* (Collection des brefs et Instructions de N.S.P. le Pape Pie VI, publié par M.N.S. Guillon, 2 vol., Paris, 1798. La pagination dans le texte renvoie à celle du livre). EP = *Exposition des principes de la Constitution civile du Clergé par les évêques députés à l'Assemblée nationale*, dans Baruel, *Collection ecclésiastique*, tome I, p. 151-237. Les autres lettres des évêques ou du pape sont citées dans l'édition de Guillon.

persécution préméditée contre l'Église ou l'idée d'une rupture inévitable entre l'Église et le nouveau régime.

**LE** 12 juillet 1790, après plusieurs mois de débats entre le Comité ecclésiastique et l'Assemblée nationale, le texte définitif de la CCC est adopté. En 88 articles répartis en quatre titres, l'Assemblée décide unilatéralement de l'organisation interne de l'Église gallicane. Qu'en est-il du fond ? S'agissant des offices ecclésiastiques, il est prévu que chaque département formera un seul diocèse, soit 83 diocèses, contre 135 auparavant (Titre I, art. 1). La carte des diocèses est calquée sur celle de l'organisation administrative, ce qui signifie la disparition de nombreux diocèses. Les évêques et les prêtres sont désormais élus par l'assemblée des électeurs du département et du district, au même titre que n'importe quel représentant député par la nation (Titre II, art. 3 et 25). Pour l'élection des évêques et des prêtres, aucun serment de religion catholique n'est exigé des électeurs, ce qui signifie que des non-catholiques peuvent élire les pasteurs de l'Église. Il est même des cas où tous les ecclésiastiques ont pu être exclus des assemblées où « *ne sont pas exclus les hérétiques, les juifs, les infidèles* ». (2). S'agissant des investitures, « *la Constitution civile conserve la distinction (conforme au droit de l'Église) de la nomination, qui désigne le nouveau titulaire de l'office, et de l'institution canonique, qui lui confère la juridiction, c'est-à-dire le pouvoir d'enseigner la doctrine et d'administrer les sacrements* » (3). Mais le prétendant reçoit confirmation canonique d'un métropolitain ou d'un ancien évêque (Titre II, art. 16) et non du pape. A ce dernier, il écrira « *comme chef de l'Église universelle en témoignage de l'unité de foi et de la communion qu'il doit entretenir avec lui* » (Titre II, art. 19). De toute évidence, l'article 19 est le plus lourd de conséquences. S'il reste l'apparence d'un lien (réduit à un échange épistolaire) entre le pape et l'évêque, cet article rompt de fait la communion avec Rome. La gravité de cet article n'a échappé ni aux évêques, qui se demandent pourquoi le chef de l'Église n'est pas consulté « *sur des droits qui lui furent attribués par les*

(2) *Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale en réponse au bref du pape*, 3 mai 1791, p. 370.

(3) Jean de Viguierie, *Christianisme et révolution*, Nouvelles Editions latines, Paris, 1986, p. 83-84.

lois, depuis deux siècles, et sur cette partie de la juridiction qu'il avait exercée dans tous les temps, et que l'Église avait constamment maintenue » (EP, p. 182), ni au pape qui déclare plus tard que « l'élu étant obligé par son serment à l'exécution des décrets nationaux qui lui défendent de faire confirmer son élection par le Saint-Siège, toute la puissance du souverain pontife est par là même anéantie » (QA, 135).

Neuf mois vont s'écouler entre le décret de la CCC et sa condamnation par les deux brefs du pape des 10 mars et 13 avril 1791 (*Quod Aliquantum et Charitas*), neuf mois sur lesquels on a beaucoup glosé, pour n'en retenir le plus souvent que le drame des consciences ou l'apparente indécision d'un pape embarrassé, qui n'avait, dit-on, « ni la grandeur ni la profondeur que requerrait une époque aussi agitée » (4). La vérité est peut-être plus complexe. La CCC apparaît dans un contexte inédit — une révolution — dont elle porte les stigmates. Du simple point de vue de la forme, elle a été rédigée sans aucune concertation préalable avec le Saint-Siège. Elle met donc fin à plus de deux siècles de régime concordataire sans aucune autre forme d'accommodement. « Ces décrets, diront les évêques, sont établis comme des lois absolues d'une autorité souveraine, sans aucune dépendance de l'autorité de l'Église et sans aucun recours aux formes canoniques » (EP, p. 154). C'est pourquoi, du point de vue diplomatique, la partie s'annonce très difficile pour le clergé et le Saint-Siège. L'Assemblée veut agir vite et seule, et l'épiscopat tente l'impossible auprès du pape pour éviter le schisme, comme s'il ne dépendait que du pape de l'éviter. Le roi finit par promulguer la CCC le 24 août 1790. Trois mois plus tard, il ratifiait le décret du serment à la CCC que devaient prêter les ecclésiastiques. Comment en est-on arrivé là ?

Dans leurs nombreuses lettres adressées au pape et dans leur *Exposition des principes* (30 octobre 1790), les évêques ont pourtant ménagé des issues possibles pour la négociation. C'est le cas de l'archevêque d'Auch, Mgr de la Tour du Pin Montauban, qui rédige un mémoire présenté au pape le 7 août 1790. Il étudie chaque article de la CCC en faisant la part de ce qui est négociable et de ce qui ne l'est pas, « au point qu'on sort de cette lecture avec la conviction que l'acceptation presque

totale de la CCC est possible, et même probable, avec l'assentiment du pape » (5). Même attitude de l'archevêque d'Aix, Boisgelin, dans son mémoire du 1<sup>er</sup> décembre 1790, adressé au pape après consultation du roi. Le prélat va même jusqu'à demander l'ultime concession à Sa Sainteté, à savoir la reconnaissance à titre provisoire de l'article 16 : « Qu'elle autorise également les métropolitains à donner l'institution canonique aux nouveaux évêques, en attendant qu'il soit fait un arrangement définitif » (6). Dans leur lettre collective au pape du 3 mai 1791 en réponse aux deux brefs publiés, les évêques ont dressé un bilan de leur conduite. A cette date, l'élection par les assemblées électorales des évêques constitutionnels a déjà commencé. Sur le point fondamental de l'institution canonique les évêques ont laissé au pape le dernier mot, tout en laissant suggérer qu'une concession aurait été possible même sur ce point (7). Vingt-trois ans plus tard, dans un autre contexte, il est vrai, Napoléon ne se contentera pas de le suggérer à Pie VII. Il lui extorquera un moment cette concession.

Mais peine perdue. Car dès le début, l'Assemblée n'a rien voulu savoir des prérogatives du pape. Elle n'était pas davantage disposée à autoriser la délibération d'un concile national, proposé par Boisgelin au début des débats. « Elle eut tort, déclare l'abbé Sicard, car en suivant les voies canoniques, elle aurait obtenu presque toutes les concessions, réalisées presque toutes les réformes qu'elle avait préféré décréter brutalement (...). Par voie de négociation, on serait arrivé à s'entendre et beaucoup de changements réclamés à tort comme des droits par la Constituante auraient pu devenir légitimes avec le consentement de la papauté » (8).

L'attitude loyale des évêques dans les questions profanes nous éclaire tout autant sur leur conduite à venir en matière de religion. On sait avec quelle abnégation ils ont fait le sacrifice de leurs biens. On oublie souvent de rappeler que les deux tiers des évêques de l'Assemblée avaient prêté serment à la constitution politique le 4 février 1790. Le 23 mai, Mgr de

(4) L.-J. Rogier (en collaboration), dans *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 4, Seuil, Paris, 1966, p. 78.

(5) Abbé Sicard, *L'ancien clergé de France : les évêques pendant la Révolution*, tome 2, Lecoffre, Paris, 1899, p. 396.

(6) Cité par Sicard (*op. cit.* note 5), p. 399.

(7) Sicard, *op. cit.* note 5, p. 411.

(8) Sicard, *op. cit.* note 5, p. 396-397.

Villevieille, évêque de Bayonne, donne quelques instructions à son clergé à propos des décisions administratives et politiques émanant de l'Assemblée. Il leur rappelle que, « *quelle que soit la différence des opinions et des principes sur les événements actuels, il est cependant un principe incontestable que tous les hommes doivent professer; c'est de soumettre ses actions extérieures à l'ordre établi. Nulle société ne pourrait exister sans cette soumission provisoire qui, ajoute l'évêque, ne commande point à la conscience, mais qui détermine uniquement nos rapports dans l'ordre social* » (9). Nombreux sont les prêtres et les évêques à rappeler que le serment à la constitution politique fait exception de tout ce qui concerne les questions spirituelles. Autant d'avertissements prémonitoires. Nous sommes donc loin d'un clergé hostile au nouveau régime. Mais son seul tort aux yeux des députés est d'avoir relativisé le politique et l'adhésion que l'on doit lui témoigner. Tel est l'amer constat des évêques dans leur réponse au pape en mai 1791 : « *On peut étendre ou restreindre l'égalité politique, selon les différentes formes des gouvernements, et nous avons cru que nos opinions étaient libres, ainsi que celles de tous les citoyens, sur les questions plus ou moins étendues que Dieu lui-même annonce comme livrées à la dispute des hommes (...). Ce n'est pas en vertu de notre ministère, qu'il nous appartient de discuter les droits, les formes et les différences des gouvernements* » (10). Une telle erreur politique ne l'a pas été au prix de la fidélité aux principes de la foi.

**FAUT-IL** penser, dans ces conditions, que la responsabilité de la rupture avec le régime revient principalement au pape ? Une historiographie paresseuse le laisse entendre en se contentant d'un Pie VI réactionnaire, très soucieux de son Comtat Venaissin et d'Avignon qui deviennent français le 12 septembre 1791, et très hostile aux idées révolutionnaires qu'il aurait condamnées en consistoire secret le

(9) Sicard, *op. cit.* note 5, p. 293.

(10) *Lettres des évêques (...) au pape*. p. 353 et 361.

9 mars 1790 (11). La vérité est heureusement moins simple. Quel qu'ait été son jugement à chaud des événements révolutionnaires, le pape avertit les fidèles du procès d'intention que l'on n'a pas cessé de lui faire jusqu'à ce jour. C'est donc faire oeuvre de salubrité publique que de lui rendre enfin la parole : « *Nous devons cependant avertir qu'en parlant ici de l'obéissance due aux puissances légitimes, notre intention n'est pas d'attaquer les nouvelles lois civiles auxquelles le roi a pu donner son consentement comme n'ayant de rapport qu'au gouvernement temporel dont il est chargé : nous n'avons point pour but en rappelant ces maximes de provoquer le rétablissement du régime ancien de la France : le supposer serait renouveler une calomnie qu'on n'a affecté jusqu'ici de répandre que pour rendre la religion odieuse : nous ne cherchons, vous et moi, nous ne travaillons qu'à préserver de toute atteinte les droits sacrés de l'Église et du siège apostolique* » (QA, p. 131 s.). Nul doute que le risque de perdre l'Église gallicane a donc pesé plus lourd que l'affaire d'Avignon.

Le pape a invoqué fréquemment dans ses écrits les précautions et la sagesse pour justifier sa réponse tardive à la CCC. « *Nous avons d'abord résolu de garder le silence, dans la crainte d'irriter encore ces hommes inconsidérés, par la voix de la vérité, et de les précipiter dans de plus grands excès* » (QA, p. 107) (12). Encore faut-il préciser de quel « silence » il s'agit, en l'éclairant au besoin par le contexte et mesurer enfin la marge de manœuvre dont dispose le pape en 1790. Force est de constater qu'elle est réduite. Le pape lui-même en convient lors de son allocution en consistoire secret du 9 mars 1790 : « *Il semblerait qu'on pût nous appliquer le reproche que s'adressait Isaïe : "Malheur à moi parce que je me suis tu". Mais comment et à qui parler ? Sera-ce aux évêques privés de toute autorité et dont un grand nombre ont déjà été obligés de quitter leurs*

(11) Récemment encore, Pierre Pierrard, *L'Église et la Révolution*, Nouvelle Cité, Paris, 1988, p. 83-84. L'allocution en consistoire secret n'est pas un traité dogmatique sur les Droits de l'Homme, mais un exposé « à chaud » de la situation : « *La presque totalité de la nation, séduite par un vain fantôme de liberté, obéit et se laisse subjugué par un conseil de philosophes toujours aux prises, toujours se harcelant les uns les autres* (dans Guillon, tome I, p. 9).

(12) Cf. aussi *Bref au roi* du 10 juillet (Guillon, tome 1, p. 121) : « *...Que si vous approuvez les décrets relatifs au clergé, vous entraînez par cela même votre nation entière dans la terreur, le royaume dans le schisme, et peut-être vous allumez la flamme dévorante d'une guerre de religion. Nous avons bien employé jusqu'ici toutes les précautions pour éviter qu'on ne vous accusât d'avoir excité aucun mouvement de cette nature, n'opposant que les armes innocentes de la prière auprès de Dieu...* »

sièges ? Sera-ce au clergé qui est dispersé et humilié et qui ne peut plus tenir ses assemblées ? Sera-ce au roi très-chrétien à qui l'autorité royale a été enlevée et qui est dans la dépendance de l'assemblée et qui est obligé de sanctionner tous ses décrets ? » (13). Le pape n'a pas manqué de répondre personnellement aux prêtres, aux évêques et au roi et son silence est celui dont se plaignent les sourds. Mais sans interlocuteur efficace en face de lui, il est privé de tout moyen officiel de négociation. Le seul interlocuteur possible et théoriquement souverain est le roi, à qui le Saint-Père enverra une lettre datée du 10 juillet, le gardant de « croire qu'un corps purement civil et politique ait le droit de changer la doctrine et la discipline universelle de l'Église » (14). Il adresse le même jour aux évêques de Vienne et de Bordeaux une lettre leur recommandant de convaincre le roi de ne pas sanctionner la CCC, « de peur qu'il ne ferme l'entrée du royaume des cieux à lui et à ses peuples » (15). Lorsque l'irréparable est commis le 24 août 1790, date de la promulgation, Pie VI, prenant acte que le roi veut « mourir dans la religion catholique », lui rappelle cependant avec douceur, mais gravité, les conséquences de sa décision (16). Une fois ce pas franchi, on voit mal pourquoi et comment le roi aurait pu renoncer à promulguer le serment du 27 novembre.

**DANS** ces conditions, on peut toujours s'interroger deux siècles après sur la conduite qu'il fallait suivre en 1790. La publication du bref huit mois plus tôt aurait-elle changé l'issue du conflit ? Il est permis d'en douter. Le pape a

(13) *Discours du pape en consistoire secret* (9 mars 1790), cité dans Sicard, p. 298. Cf. aussi Guillon, tome I, p. 7. On veut risquer ici un rapprochement entre Pie XII et Pie VI qui, dans des contextes différents, ont été confrontés à l'épreuve du silence.

(14) *Bref au roi* du 10 juillet (Guillon, tome I, p. 21).

(15) *Lettre à notre vénérable frère Jérôme-Marie, archevêque de Bordeaux* (Guillon, tome I, p. 37). Mais les évêques de Bordeaux et de Vienne n'auraient pas rempli leur mission auprès du roi. Toute la lumière n'a pas été faite sur cette question.

(16) *Brefs au roi des 17 août et 22 septembre* (Guillon, tome I, p. 47, 57s.) : K *C'est pour nous, non pas un surcroît de peine, mais le comble de la douleur, de voir un prince si vertueux, si puissant, céder aux efforts de la violence, en souscrivant à des actes dirigés contre les fondements de la religion catholique. Si vous aviez assez d'instruction pour reconnaître vous-même (...) l'ensemble des articles de discipline confirmés par les saintes lois des canons, par les sentiments de l'Église gallicane (...), c'est alors que vous verriez, avec toute la certitude de l'évidence, que ces nouveautés n'ont d'autre but que de couvrir de votre auguste nom le plus criminel attentat* (p. 59).

consulté à deux reprises, les 24 septembre et 16 décembre 1790, ses cardinaux qui à l'unanimité se sont prononcés contre la CCC. Entretemps, les évêques de l'Assemblée ont adressé au pape l'*Exposition des principes* condamnant la CCC et plus encore la procédure employée par l'Assemblée. A plusieurs reprises, le pape a rendu hommage aux évêques de France, « inviolablement attachés à leur devoir de pasteurs » (C, p. 297). C'est au terme de cette tragédie, lorsque tout avait été tenté, que le pape a pu dire : « Si je ratifiais tout ou en partie l'oeuvre de l'Assemblée, j'encourrais la désapprobation non seulement de l'Église universelle, mais de l'Église gallicane » (17). Et pourtant, jusqu'au bout le pape n'a rien voulu tenter qui pût compromettre la moindre chance de conciliation et plonger le pays dans la guerre civile. Il n'a pas davantage voulu exposer « à plus de dangers la dignité sacerdotale » par une déclaration publique par trop précipitée (18).

Mais plus remarquable encore est sa compréhension de la CCC, qu'il confronte au passé historique de l'Église en illustrant son bref de nombreux exemples. La référence la plus intéressante qui vient servir sa démonstration n'est autre que l'épisode tumultueux des rapports entre Thomas Becket, archevêque de Canterbury, et Henri II Plantagenêt, roi d'Angleterre. Pie VI fait allusion aux Constitutions de Clarendon, imposées par le roi à l'Église d'Angleterre, en 1164, et dont le contenu peut être comparé à celui de la CCC : « Ce prince avait fait une constitution civile du clergé à peu près semblable à celle de l'Assemblée nationale. (...) Comme lui, l'Assemblée nationale a porté des décrets par lesquels elle s'attribue la puissance spirituelle ; comme lui, elle a forcé tout le monde de jurer, surtout les évêques et les autres ecclésiastiques, et c'est à elle maintenant que les évêques sont obligés de prêter le serment qu'ils prêtaient autrefois au pape. Elle s'est emparée des biens de l'Église, à l'exemple de Henri II à qui saint Thomas les redemanda avec instance. Le roi très-chrétien a été contraint d'apposer sa sanction à ses décrets. Enfin les évêques de France,

(17) Propos tenus par le pape devant le cardinal de Bernis le 15 décembre 1790, cités par Pierre de la Gorce dans *Histoire religieuse de la Révolution française*, tome 1, Pion, Paris, 1912, p. 395.

(18) *Lettre à notre vénérable frère Jean-François, évêque de Saint-Pol-de-Léon* (4 août 1790), dans Guillon, tome I, p. 45. Voir aussi *Bref au roi* du 22 septembre, *ibid.*, p. 61 : e *Le successeur de saint Pierre pouvait-il prononcer un jugement doctrinal à la suite d'un mûr examen, sans s'être préalablement assuré que la docilité du troupeau pût seconder la voix du pasteur?*»

comme ceux d'Angleterre, ont proposé à cette Assemblée une formule de serment dans laquelle ils distinguaient les droits de la puissance temporelle d'avec ceux de l'autorité spirituelle, protestant qu'ils se soumettaient à ce qui était purement civil et ne rejetaient que les objets pour lesquels l'Assemblée était incompétente » (QA, p. 237 et 243s.) (19).

Faut-il souligner en passant combien cette interprétation comparée de la CCC se rapproche de celle des évêques de France ? Le pape replace la CCC dans l'histoire des rapports entre l'Église et l'État. Ces nombreuses références à un passé multiséculaire devraient à elles seules faire justice des allégations selon lesquelles c'est la « modernité » en tant que telle, dans son avènement inédit, que le Saint-Siège aurait, du fait de son conservatisme, refusée à ce moment-là. Mais l'histoire de l'archevêque de Canterbury est aussi pour Pie VI l'occasion de dire autre chose. Tout saint qu'il était, Thomas Becket n'en était pas moins pécheur. Après avoir juré d'observer les Constitutions de Clarendon, entraînant à sa suite le clergé anglais, il éprouvait du remords et se rétractait en demandant au pape la conduite qu'il devait suivre. Par cet exemple, Pie VI veut signifier aux ecclésiastiques égarés la voie du repentir et de la réconciliation.

IL reste maintenant à interroger l'Assemblée et à sonder les origines intellectuelles de la CCC. Parmi les arguments qui reviennent souvent pour justifier celle-ci figure en assez bonne place l'idée de faire renaître les institutions de l'Église primitive, ce dont l'esprit révolutionnaire semble vouloir

(19) A propos des Constitutions de Clarendon, « trois articles tendaient, à des titres divers, à diminuer l'autorité du siège apostolique, au point de rendre, à court terme, l'Église anglaise rigoureusement autonome et, si l'on ose risquer cet anachronisme nationale. Il était interdit aux archevêques, évêques et dignitaires du royaume d'en sortir sans congé du roi. C'était couper le cordon ombilical, limiter l'accès aux conciles généraux et régler les visites ad limina, dont le but était précisément d'assurer la cohésion au sein de la catholicité. Cette mesure était d'autant plus grave qu'elle s'assortissait de ce qu'on appellerait aujourd'hui une clause de conscience, visant en toute occasion à ce que priment les intérêts immédiats du royaume. En matière de juridiction, l'article VIII prohibait tout appel en cour de Rome. (...) Les conséquences de ces limitations étaient incalculables. Les bulles, les mandements ou les sanctions canoniques ne pouvaient être promulgués qu'avec l'autorisation royale. (...) Le pouvoir royal devenait l'arbitre de la vie ecclésiastique en terre anglaise (...) Au total, c'étaient dix des seize articles des Constitutions de Clarendon qui se révélaient inacceptables dans la forme » (Pierre Aubé, *Thomas Becket*, Fayard, Paris, 1988, p. 183-184).

s'accommoder. Un autre argument typique de la modernité se retrouve dans la bouche de Voidel, Mirabeau, l'abbé Grégoire et de bien d'autres : la CCC ne touche pas au dogme, qui se limite (comme chacun sait) aux opinions privées, mais seulement à des objets de discipline et de police qui peuvent donc relever du pouvoir civil. Ce divorce instauré entre la discipline et le dogme est dénoncé à l'Assemblée par Maury ainsi que par le bref du pape (QA, p. 150-151). Comprise comme relevant du politique, la discipline de l'Église ne saurait donc se distinguer des lois civiles. Par là est dénoncé, selon les propos de Voidel, « cet absurde système qui érige deux autorités, deux souverains dans un État » (20). Résumé parfait de « la religion civile » selon Rousseau pour qui l'unité de la société antique a été rompue par l'Église qui distingue le spirituel du temporel et Qui « détache du politique le cœur des citoyens » (21). Si donc l'Église est comprise dans les limites de « la religion civile », les propos ambigus de Camus prononcés le 31 mai 1790 peuvent se comprendre : « Nous avons le pouvoir de changer la religion ; nous ne le ferons pas ».

Il est assez clair, dans ces conditions, que les simples manifestations de loyalisme dont les évêques ont témoigné ne pouvaient suffire à satisfaire les députés. Mirabeau n'est-il pas scandalisé par la relative neutralité des évêques vis-à-vis d'une Révolution qui trouve d'après lui « sa sanction et ses principes dans les plus familiers éléments du christianisme » (22) ? Il ne reste plus aux évêques qu'à se défendre et à témoigner de leur foi par leur « non possumus », prononcé le 4 janvier à l'occasion du serment exigé par l'Assemblée. Mais la défense des évêques est originale et annonce la condition de l'Église dans le monde contemporain. C'est la liberté de conscience et la liberté religieuse qu'ils revendiquent pour eux-mêmes : « Quand l'erreur d'un moment aurait entraîné la puissance civile hors de ses propres limites, elle ne pourrait pas fonder la confiance des fidèles et l'obéissance des évêques ; elle établirait d'autres lois, une autre discipline, un autre gouvernement que l'Église ne connaît pas » (EP, p. 226). Constatant qu'« il est libre aux protestants de marquer à leur gré des divisions territoriales à l'exercice des fonctions de leurs ministres », cependant et

(20) Cité par Sicard, p. 418.

(21) André Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique*, Seuil, Paris, 1978, p. 61.

(22) Cité par Sicard, p. 294.

pour autant « *l'autorité civile ne leur donne point des lois et ne s'attribue point le droit de les contraindre ; elle ne peut pas exercer contre les ministres de la religion catholique un pouvoir qu'elle s'interdit elle-même envers les ministres des religions étrangères* » (EP, p. 227).

EST-CE à dire pour autant que les députés ont sérieusement mesuré les risques d'un schisme et les conséquences que celui-ci pourrait produire ? La réponse doit être des plus nuancées. Comme souvent en pareil cas, le Comité ecclésiastique chargé de rédiger la CCC a procédé par tâtonnements. Dans la première rédaction, le recours au pape avait encore été admis, sans doute par scrupule de trop bouleverser la discipline de l'Église. Une fois adoptée la rédaction définitive, beaucoup ne prenaient toujours pas au sérieux le risque d'un schisme, encore moins celui d'une guerre de religion, à l'exception toutefois de l'abbé Grégoire, futur chef de file du clergé constitutionnel et un tant soit peu averti des pratiques ecclésiastiques. En revanche, la question du serment a ouvert les yeux aux membres du Comité ecclésiastique, l'un de ses membres influents, Durand de Maillane, s'étant montré hostile à l'obligation du serment. Le fait est que l'idée du serment provient du Comité des Recherches et du projet du député Voidel. Mais nombreux sont finalement ceux qui ont pensé que le serment à la CCC entraînerait l'adhésion du plus grand nombre. « *Il ne faut pas croire, écrit Lindet, futur évêque constitutionnel, que ces bons apôtres de prélats veuillent être martyrs ou confesseurs et perdre leur 20 ou 30 000 francs* ». Il ajoute : « *Bien des gens sont assez fous pour croire que le clergé refusera le serment. Il y aura bien quelques refus, mais le nombre en sera petit* » (23). La déconvenue n'en a été que plus rude.

Certes, une partie du clergé, même après que Rome se soit prononcée, a accepté de jouer le jeu de l'Église constitutionnelle, et il n'est pas question, bien sûr, pour nous de lui jeter la pierre. Il n'est pas faux de souligner que, compte tenu de ce qu'était la formation intellectuelle des prêtres à la fin de l'Ancien Régime, marquée par la tradition gallicane de soumission à l'État, les raisons de jurer pouvaient équilibrer

(23) Cité par Pierre de la Gorce, *op. cit.* note 17, p. 337.

celles de s'y refuser (24). Le choix n'avait en tout cas pas la clarté que nous pourrions lui prêter avec la distance. Mais les « décideurs » savent qu'il en va souvent ainsi : c'est pourquoi ils ne méprisent pas le don de conseil.

Il reste que la fatalité bégaye. Il arrive que le destin hésite. La CCC peut certes se comprendre comme faisant intrinsèquement partie de l'esprit révolutionnaire. Mais la Révolution eût pu sauvegarder l'essentiel de ses principes sans la CCC. Dans les faits, elle ne s'est pas imposée avec une majorité écrasante, pas plus d'ailleurs que les autres décrets concernant la religion. « *Les avis, déclare Mgr Dulau, n'ont souvent passé qu'à une petite majorité. Lors du décret concernant la religion catholique, nous étions 400 contre 485. Il en a été à peu près de même pour les décisions relatives à l'état monastique et aux biens d'Église, et il est constant que, si plusieurs députés pensant comme nous n'avaient pas depuis longtemps déserté l'assemblée, les bons principes auraient triomphé, au moins en matière de religion* » (25). Le destin révolutionnaire a paru encore hésiter quelques mois plus tard, avant que les députés de la Constituante ne se séparent. Ces derniers ont remis à plus tard la motion Legrand, prévoyant la déportation des réfractaires. Dans le même temps, les représentants de la Constituante ont décidé de ne point insérer la CCC dans le Code constitutionnel. « *Les lois religieuses auraient donc le sort des autres lois et pourraient comme elles être rapportées* » (26). Ce modeste sursaut en dit peut-être long sur l'isolement d'une Assemblée qui a voulu régler seule les questions religieuses. Les députés étaient désormais devant un choix conforme à la logique tyrannique dans laquelle ils commençaient de s'engager : « *Ou retirer le Décret sur la Constitution civile, ou se lancer en pleine persécution. L'Assemblée, ajoute l'abbé Sicard, était trop fière, trop confiante en sa force, et aussi trop passionnée pour revenir sur ses pas* » (27).

(24) Cf. Bernard Plongeron, « L'Église et la Révolution : Repères historiques », *Bulletin du Secrétariat de la Conférence épiscopale française*, n° 8, avril 1988, p. 4-5.

(25) Cité par Sicard, p. 287.

(26) Pierre de la Gorce, *op. cit.* note 17, p. 499-500.

(27) Sicard, *op. cit.*, p. 502.

AU terme de cet affrontement entre l'Église et la Révolution, dont nul n'est sorti indemne, force est de constater que les objectifs des révolutionnaires en matière de religion n'ont pas été atteints. Il s'agissait d'unir plus étroitement l'Église à l'État. C'est le résultat inverse qui est obtenu. Le pape devient pour un temps le garant de libertés d'une Église gallicane victime du gallicanisme politique (28). Mais l'Église de France a profondément souffert de cette épreuve qui est aussi son martyre, et surtout du procès qu'on lui a fait par la suite lorsqu'il s'est agi de refaire la Révolution par les livres d'histoire. Sans doute la gloire de ses martyrs a-t-elle apporté un témoignage de sa foi. Sans doute aussi le Concordat de 1801 lui a-t-il permis de se redresser, même si l'Église est désormais pour un siècle « *dans l'État* », et non l'État « *dans l'Église* » (29). Mais l'héritage révolutionnaire assumé en bloc ne pourra plus se lire sans l'idéologie de la CCC, que les républicains vont convertir en un combat des « lumières » contre l'« obscurantisme clérical ». A l'opposé, les compromissions d'une partie des catholiques avec les courants contre-révolutionnaires du siècle dernier et du début de ce siècle ne peuvent se comprendre sans le traumatisme de 1790. Et pourtant, l'Église gallicane n'avait pas démerité de ses pères dans la foi ni même de la patrie.

Jean CHAUNU

(28) Dans *Les origines de la France contemporaine*, tome 1, Robert Laffont, Paris, 1986, p. 439, Taine porte un jugement sévère sur les conséquences de la CCC: c *Non seulement vous faites de l'État un gendarme au service d'une hérésie, mais encore, par cet essai infructueux et tyrannique de jansénisme gallican, vous discréditez à jamais les maximes gallicanes et les doctrines jansénistes. Vous tranchez les deux dernières racines par lesquelles l'esprit libéral végétait encore dans le catholicisme orthodoxe. Vous rejetez tout le clergé vers Rome ; vous le rattachez au pape dont vous vouliez le séparer ; vous lui ôtez le caractère national que vous vouliez lui imposer. Il était français et vous le rendez ultramontain* ».

(29) Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, tome 1, Privat, Toulouse, 1985, p. 33.

Jean Chaunu, né en 1961. Marié, deux enfants. Maîtrise d'histoire contemporaine. Enseigne à Paris. Articles dans *Résurrection*, *France catholique*, etc.

Gérard CHOLVY

## Les martyrs

**LORSQU'ELLE** fut devenue une guerre civile, la Révolution française fit des milliers de victimes. Il y eut les martyrs de la liberté, victimes de la Contre-Révolution : Marat, Lepelletier, Chalier, le tambour Bara et le jeune soldat Viala :

« *De Bara, de Viala  
Le sort nous fait envie* ».

Un culte, plus ou moins syncrétique, leur fut rendu tout comme, dans certaines régions, aux « saints » et « saintes patriotes ». Mais, quand ils combattaient aux frontières, les soldats de l'an II furent traités en héros et non en martyrs.

Si les martyrs de la liberté sont tombés victimes de la Contre-Révolution, il est tentant, et cela n'a pas manqué de se produire, de faire avec les victimes de la Révolution des martyrs de la Contre-Révolution, tombés en haine et de Dieu et du roi ; cet amalgame n'est pas sans faire problème à l'historien lorsqu'il veut s'en tenir au cas des seules victimes tombées « *in odium fidei* », « *en haine de la foi* ».

Qu'il y ait eu des martyrs pour la foi chrétienne durant les persécutions religieuses de la Révolution, nul ne saurait le contester, ne serait-ce que du bout des lèvres, comme le déclarait devant son Conseil municipal à Lyon, le 13 juin 1905, Victor Augagneur : dans cette lutte, il « *avait pu se trouver quelques victimes intéressantes* ». Mais, poursuivait-il, le souvenir en devait disparaître, « *comme la dernière protestation de toutes les réactions contre la Révolution française* ». Deux traditions, deux écoles historiques s'opposent. L'une tend à souligner les violences et l'arbitraire de la période, à rejeter le schisme constitutionnel et ses tenants, et à durcir les oppositions. Influencée par les péripéties de l'histoire politico-religieuse du XIX<sup>e</sup> siècle et des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, plusieurs des historiens de cette école, qui compta de



nombreux clercs, ont défendu une certaine idée de la France qui ne dissocie pas et la foi et le roi.

L'historiographie libérale, républicaine, dans le droit fil des Lumières, la rejoint curieusement. Sous les dehors d'une science positive, elle s'embarrasse d'un présupposé fondamental, à savoir que toute résistance religieuse sous la Révolution n'a pu être inspirée que par des clercs ou des notables attachés à l'Ancien régime. Le premier titulaire de la chaire d'Histoire de la Révolution à la Sorbonne, Alphonse Aulard, comme l'a bien vu André Latreille (1946) a « minimisé » les « résistances populaires à la déchristianisation ». Derrière lui, de nombreux travaux sont les héritiers de ce courant.

Si l'on ajoute encore que la volonté de réconciliation avec le passé national depuis 1789 a poussé des historiens catholiques à se défier à l'extrême de tous les travaux de l'école contre-révolutionnaire et à mettre des guillemets de part et d'autre du mot martyr, laissant planer le doute sur le bien-fondé des béatifications intervenues depuis 1906, on mesurera combien délicate est la tâche de l'historiographie de notre temps.

**COMBIEN** y eut-il de martyrs pour la foi sous la Révolution? Sans doute moins que l'historiographie contre-révolutionnaire n'a voulu en dénombrer. Et sans doute beaucoup plus que ceux dont l'Église autorisa l'invocation.

L'Église a attendu plus d'un siècle pour se prononcer sur les martyrs de cette période. C'est en 1896 que le cardinal Richard ordonne l'ouverture du procès canonique des seize carmélites de Compiègne qui ont été béatifiées en 1906. A ce jour, 374 martyrs ont été béatifiés. Il s'agit des carmélites de Compiègne ; de quinze religieuses de Valenciennes, en 1920 ; de trente-deux religieuses de Bollène (Vaucluse), en 1925 ; de Noël Pinot, prêtre angevin, en 1926 et, la même année, des 191 martyrs des Carmes ; de Pierre-René Rogue, lazariste, guillotiné à Vannes (1796), en 1934 ; des dix-neuf martyrs de Laval, en 1955, et des 99 martyrs d'Angers et Avrillé, en 1984.

Parmi ces derniers figurent 84 laïcs, ce qui invite à souligner qu'auparavant, ce sont les procès concernant les clercs et les religieuses qui ont abouti. A cela il y a diverses raisons. La première tient au sort réservé par la loi du 18 mars 1793 aux réfractaires au serment à la Constitution civile du Clergé : pour s'être soustraits à la déportation ils sont condamnés à mort

Une seconde raison a sans doute son origine dans une Église très cléricale, qui voulut donner en exemple ceux des siens qui avaient fait par deux fois le sacrifice de leur vie temporelle. On sait en outre combien les congrégations ont eu à cœur, alors même que leur existence légale était contestée en France, de faire aboutir des causes susceptibles d'attirer vers elles la vénération des fidèles. Ceci est vrai pour les martyrs comme pour la sainteté de façon plus large. On ne peut exclure enfin l'opportunité politique : en 1906, en 1926, (après les menaces du Cartel des gauches), les prêtres, les religieux en particulier, sont directement menacés.

Si les carmélites de Compiègne ont été les premières, c'est aussi parce que leur cause était exempte d'ambiguïté et la confession de leur foi, unanime et sans faille. Elles avaient prêté le serment Liberté-Egalité (1792) : conscience des réfractaires, M. Emery, supérieur de Saint-Sulpice, avait conseillé de le prêter, dans la mesure où il lui paraissait politique et non religieux. Au cours de l'année 1792, elles signèrent entre elles un acte de consécration par lequel elles s'offraient en holocauste pour la paix de l'Église et de la France. Arrêtées en 1794, elles rétractèrent alors le serment Liberté-Egalité et continuèrent en prison leur vie régulière. Elles furent condamnées à mort le 17 juillet. Le jugement fait état de « *correspondances fanatiques* ». Interrogé par une sœur à ce sujet le président du Tribunal révolutionnaire précisa : « *J'entends par là votre attachement à ces croyances puériles, vos sottes pratiques de religion* ». L'une après l'autre, elles montèrent à l'échafaud en chantant le psaume 116 : « *Laudate Dominum, omnes gentes* ».

Les causes en cours concernent 500 martyrs. Dans les années précédant 1930, en de nombreux diocèses, les évêques encouragèrent des prêtres-historiens à faire des recherches érudites qui aboutirent quelquefois à d'excellents travaux, ainsi ceux de l'abbé Charles Jolivet pour l'Ardèche (1931). Mais nombre de compilations offrent moins de garanties : c'est en particulier le cas pour le tome XII des *Martyrs : la Révolution*, 1913, de Dom Henri Leclercq.

Quoiqu'il en soit et sans tenir compte des cas ambigus, liés aux guerres de l'Ouest, il existe des centaines d'autres cas réunissant les conditions nécessaires pour que la résistance spirituelle ne soit pas équivoque. Comme l'écrit l'un des derniers historiens de la Révolution dans le cadre d'un département, l'abbé Jean Meyer pour la Haute Garonne (1982), « *quels crimes contre-révolutionnaires pouvait-on*

*reprocher au clergé insermenté ou constitutionnel ? L'étude des registres du Tribunal criminel jugeant révolutionnairement nous a montré leur inexistence : le défaut de serment constitue le seul crime contre-révolutionnaire qu'il est possible de relever* ». Nul doute que des prêtres, des religieux et des religieuses non encore béatifiés, aient été d'authentiques confesseurs et martyrs. Entre cent, citons un Dom Pacôme Lessus (Jean Ignace), ex-chartreux de 28 ans, arrêté après un ministère clandestin de plusieurs mois et guillotiné à Pontarlier «*pour l'exemple*» le 25 avril 1794. Sa cause a été introduite en 1928. Mais à ses côtés était le meunier Barthélemy Javaux, associé dans le même culte populaire ensuite. C'est certainement du côté des laïcs, condamnés pour «*aide aux réfractaires* », détention de «*livres fanatiques* » ou tentatives de défendre le culte, qu'il y aurait un équilibre à rétablir.

LE martyr reconnu par l'Église est le fait d'une résistance spirituelle excluant tout recours aux armes. Ainsi, ce qui s'apparenterait au combat des Camisards luttant pour la foi dans les Cévennes protestantes au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, ou à celui des *Cristeros* du Mexique des années 1920, est exclu. Or une telle forme de résistance se rencontre sous la Révolution avec les Armées catholiques et royales de l'Ouest ou l'Armée chrétienne du Midi du notaire des Nasbinals (Lozère), Charrier, ainsi que dans plusieurs des diverses «*Vendées* » ; ou encore, de façon isolée, autour de certains prêtres réfractaires devenus les chefs de rassemblements comprenant, sous le Directoire, beaucoup d'insoumis à la conscription : les autorités assimilent cette résistance au banditisme. André Chamson a fait un sort particulier à l'un de ces prêtres, Jean-Louis Solier, dans une oeuvre romanesque intitulée *Sans-Peur*, le «*maquisard* » n'étant plus que «*terroriste* ». Ceci a suscité une controverse au début des années 1980, les souvenirs des uns n'étant pas ceux des autres. Cette forme de résistance, au sein de laquelle tout un ensemble de facteurs est imbriqué, n'a aucune chance d'être retenue. Cela ne veut pas dire que la motivation religieuse n'ait pas été «*première* » dans certains cas, comme ce fut aussi le cas, durant la dernière guerre, pour des militants chrétiens et patriotes à la fois tel le jéciste lyonnais Gilbert Dru.

Un refus est à l'origine des condamnations conduisant au martyre, celui des serments ; celui d'abandonner un prêtre réfractaire... comme aussi celui de céder à la déchristianisation

active de l'an II et dans ce cas on trouve des prêtres assermentés, il faut le souligner. Dans tous les cas, on ne peut nier la protestation et de la conscience, donc le caractère religieux de l'inculpation et de la condamnation. La religion chrétienne est bien la cause de celle-ci. Il serait d'un très grand intérêt, par delà toute une historiographie qui a occulté le problème, de rechercher les cas de protestants, voire de juifs qui, pour les mêmes raisons, auraient été conduits à l'échafaud, car le «*fanatisme*» englobe l'attachement à tous les cultes.

Le martyr a confessé explicitement sa foi. Ainsi de cette réponse d'une religieuse de Bollène devant le Tribunal : «*Nous avons plus d'obligation à nos juges qu'à nos pères et mères, puisque ceux-ci ne nous ont donné qu'une vie temporelle, au lieu que nos juges nous procurent une vie éternelle* ». A la question posée à Noël Pinot, de savoir pourquoi il ne s'est pas conformé à la loi sur la déportation, celui-ci répond «*qu'il voulait instruire sa paroisse dont Jésus-Christ, qui est Dieu, l'avait chargé* ». Jean de Viguerie a relevé, parmi les circonstances qui accompagnent l'exécution, le chant des psaumes : le «*Miserere mei* » (Psaume 50), le «*Deus in adiutorium* » (Psaume 69), le «*Lauda te Dominum* (Psaume 116), le «*Laetatus sum* » (Psaume 121); l'impressionnant «*Parce Domine* » ; les litanies de la Vierge ou des saints, les hymnes «*Vexilla Regis* » ou celui des martyrs, «*Deus Tuorum militum*»; le «*Veni Creator*» et le «*Te Deum* », le «*Salve Regina* » ; également des cantiques populaires en français, le «*Vive Jésus, Vive sa Croix* », et pour les martyrs d'Avrillé, un cantique du Père de Montfort :

«*Je mets ma confiance,  
Vierge, en votre secours* ».

Comme l'écrivait André Latreille, «*ces traits dignes de la vraie légende dorée ne sont pas sans intérêt pour l'histoire. Si l'on ne s'y arrêtait... on risquerait de méconnaître la qualité des âmes* ». Ils provoquèrent en effet une contagion de dévouement dans le peuple et ils constituent l'une des sources où s'alimenta la renaissance religieuse au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le culte des martyrs étant une expression vécue de la communion des saints.

«**En** somme, les amis, c'est pour le Christ qu'on est là », disait Camille Millet, d'Ivry-sur-Seine, à Gotha en avril 1944, lorsqu'il retrouva ses camarades jocistes, parmi lesquels

Marcel Callo, béatifié en 1987, eux qui étaient partis au S.T.O. « comme missionnaires », comme l'était aussi le chartreux Dom Lessus.

Gérard CHOLVY

Gérard Cholvy, né en 1932. Professeur d'histoire contemporaine à l'Université Paul-Valéry (Montpellier III). Auteur, avec Yves-Marie Hilaire, de *l'Histoire religieuse de la France contemporaine, 1800-1988*, 3 vol., Privat, Toulouse, 1985-1988. Parmi diverses publications sur la Révolution, « La Révolution française et la question religieuse », *L'Histoire*, n° 72, 1984 et « La Révolution et l'glise : Ruptures et continuité », *Concilium*, 1989, 221.

Xavier TILLIETTE

## La Révolution française vue d'Allemagne

C'EST surtout en Allemagne que la Révolution française a été un événement européen. Si la prise de la Bastille n'a pas retardé la sacro-sainte promenade hygiénique de Kant, comme le fit une fois, selon l'anecdote, la lecture de *l'Émile*, du moins le philosophe de la « *révolution intellectuelle* » s'entretenait-il assidûment avec ses convives des dernières nouvelles politiques, et Kesnigsberg, comme toutes les villes allemandes, était à l'heure de Paris. L'Allemagne — ou plutôt les Allemagnes — divisée en duchés et principautés, soumise à l'arbitraire et à la censure, offrait un climat favorable à la contagion et, tandis que les cours observaient un silence gêné, les écrivains et les poètes se faisaient propagandistes enthousiastes. La Révolution se respirait dans l'air du temps. Quelqu'un avait d'ailleurs plus que tout autre préparé les esprits à la symphonie de la liberté. C'était Schiller, alors dans l'éclat de la jeunesse auréolée de persécution. Le drame des *Brigands* frémit du souffle de l'anarchie, mais *Don Carlos*, en juin 1787, par la voix du Marquis Posa, retentit de l'appel de la liberté, lancé dans le champ fertile du temps (« *Je vis contemporain des hommes à venir* »). Posa adjure le roi Philippe II :

« Vous voulez planter pour l'éternité  
Et vous semez la mort ? (..)   
Un trait de plume de cette main, et à nouveau  
La terre est créée. Accordez  
La liberté d'opinion » (1).

(1) Acte III, scène 10.

*Gedankenfreiheit* (2) ! C'est l'injonction d'un citoyen éclairé. Bien que Schiller n'ait pas salué la Révolution des Français, les échos de sa noble éloquence explosaient comme de la poudre dans les têtes surchauffées des pensionnaires du Séminaire universitaire de Tubingue.

Le fameux *Stift* fut peut-être, avec la forteresse de Mayence, le foyer le plus ardent de propagande révolutionnaire. Le fait qu'il abritât un certain nombre de boursiers montbéliardais directement concernés ajoutait à l'agitation des jeunes impatients. Les étudiants s'excitaient mutuellement. Les « albums personnels » (*Stammbücher*) conservés, où ils consignaient, sous forme lapidaire, leurs serments d'amitié indéfectible, témoignent de l'exaltation libertaire, de l'imminence du jour de gloire tant attendu : fin de la tyrannie et libération des oppresseurs sont le souhait qu'ils s'adressent à l'envi. Il y avait même des activistes clandestins, auteurs de libelles subversifs, tel ce Wetzel qui ne dut son salut qu'à la fuite, évidemment suivie d'expulsion. A vrai dire, malgré la sage direction de l'éphore Schnurrer, l'ardeur révolutionnaire s'attisait de révolte juvénile contre un règlement austère et désuet, contre des maîtres et répétiteurs tracassiers, dans l'atmosphère confinée du couvent (3). Le duc de Wurtemberg, Charles-Eugène, despote éclairé et sourcilieux, était attentif à la bonne marche de sa fondation, ainsi que de la *Karlsschule* de Stuttgart, qu'il subventionnait également. Un beau jour, ayant ouï parler d'une traduction pirate de la Marseillaise (partiellement due au « petit Schelling »), il accourut en hâte au séminaire pour fustiger publiquement le délit, sinon châtier les coupables, puisque finalement il se montra bon prince. Il mourut quelques mois

(2) Liberté de penser (N.d.I.R.).

(3) G. Schmidgall, « Die französische Revolution im Stift und die Studentenschaft », *Tübinger Blätter* 35, 1948 (le Stammbuch de Hiller) : Horst Fuhrmans, *F. W.J. Schelling: Briefe und Dokumente II* (Bouvier-Grundmann, Bonn, 1973) ; Walter Betzendorfer, *Hbilder/ins Studienjahre im Tübinger Stift*, Heilbronn, 1922 ; M. Leube, *Das Tübinger Stift (1770-1850)*, Stuttgart, 1953. Sur la situation d'alors en Wurtemberg : Erwin Holzle, *Das alte Recht und die Revolution*, Munich-Berlin, 1931. Tubingue n'était pas le seul foyer d'effervescence. Outre l'« alliance des hommes libres » d'Iéna (avec la participation d'anciens *St Wier*) et le fameux club jacobin de Mayence, les « Amis de l'égalité et de la liberté », avec Forster, Kampf, Schlemmer, etc., il y avait les fanatiques de la Révolution de Homburg (Ch. Waas, « Fr. Wilh. Jung und die Homburger Revolutions-schwärmer, 1792-1794 », dans *Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde zu Bad Homburg von der Höhe*, 19, 1936, p. 31-80), il y aura le *Bund der Geister* de Francfort, avec Hegel, Sinclair, Hölderlin, Böhlendorff, Ebel, Horn.

plus tard. La chanson subversive (la plantation d'un arbre de la Liberté est une légende) se réduit aux proportions d'un incident mineur dans une vie d'internat où l'ardeur novatrice se manifestait surtout par les lectures en cachette et la fréquentation des tavernes.

NOUS sommes assez bien renseignés sur la résonance de la Révolution dans le monde étudiant de Tubingue, parce que le hasard y a réuni entre 1790 et 1793 trois génies qui y fourbissaient leur oeuvre : Hegel que l'on surnommait « le vieux », Hölderlin beau comme un ange, et Schelling, le plus jeune et le plus précoce. L'expérience, à distance, de la Révolution aura à des degrés divers marqué leur vie et leur pensée. Schelling, impulsif et doué, a flambé aussitôt, stimulé par la teneur libertaire, à la limite du jacobinisme, de la philosophie fichtéenne qui avait pénétré au couvent. Il est possible de lire entre les lignes de la préface de *Du Moi*, son écrit de prémices, la trace des idéaux révolutionnaires que symbolise la devise célèbre (4). Mais entretemps la déception s'était emparée des jeunes gens ; les massacres de la Terreur, Robespierre à Paris, le sinistre Carrier à Nantes, rendaient évidente la *corruptio optimi pessima*, et c'est un correspondant dégrisé, désabusé, qui s'exprime ultérieurement dans le courrier à Hegel (5). Un peu plus tard, la haine des potentats et l'exécration des Autrichiens le font applaudir les armées françaises d'invasion, mais la trahison ne dure pas ; la gourme est bel et bien jetée, et c'est un jeune savant assagi, impeccable, stylé par le préceptorat, qui se présente à Goethe en 1798 pour postuler une chaire à l'Université d'Iéna. L'auguste écrivain est surpris et ravi de ne découvrir aucune « allure de sans-culotte » (6) chez un candidat que précédait une réputation d'homme de gauche. De fait, la carrière de Schelling illustre avec usure le *quantum mutatus ab illo*. Sa francophilie n'a pas survécu aux campagnes de Napoléon ; de cosmopolite il s'est retrouvé patriote et même chauvin, pour finir sa longue existence dans la peau d'un conservateur endurci, voire d'un réactionnaire. Il a très mal supporté

(4) *Schellings Werke*, I, 157-159 (« Secouer parle pressentiment de la liberté »... « Une fois que l'aurore est là, le soleil ne saurait manquer. Toutes les idées doivent d'abord s'être réalisées dans le domaine du savoir avant de se réaliser dans l'histoire. »).

(5) Fuhrmans, *op. cit.*, 70, 78 (Plitt, *Aus Schellings Leben in Briefen* I, 78, 91).

(6) *Briefe II* (Hamburger Ausgabe), p. 349 (à C. G. Voigt, 29 mai 1798).

la Révolution de 1848 et il s'est montré réticent à l'égard du Parlement de Francfort, où pourtant son gendre Waitz, l'historien, s'est distingué.

Des trois compagnons, Hölderlin est celui sans doute qui avait investi le plus d'espoir et qui a éprouvé la déception la plus amère. Sans partager intégralement la thèse de Pierre Bertaux (7), selon laquelle l'engagement révolutionnaire marque tout le comportement de l'auteur *d'Hypérion* et déchiffre son échec mental, il est possible de repérer, très transposé, chez l'« *ermite en Grèce* » et chez Empédocle, le sillage d'un grand rêve effondré. A lui comme au héros schillérien, on aurait pu conseiller de « *garder du respect pour les rêves de sa jeunesse, une fois devenu adulte* » (8), si l'âge d'homme n'avait été pour lui le temps de l'égarément.

Il était réservé au « vieux », à Hegel, de dresser le bilan de l'événement et de régler les comptes de leurs ardeurs juvéniles. Le projet tenace de *e saisir son temps dans la pensée* », *ambition* philosophique par excellence, s'applique magistralement à la Révolution française (9). Elle a été l'objet d'une rumination et d'une évaluation durables, dont le résultat est engrangé dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (10). L'épisode de la Terreur, encadré entre la « *vérité des Lumières* » et la « *vision morale du monde* », représente le point culminant d'une dialectique de la « *liberté absolue* » — d'une liberté qui ne peut se résoudre à aucune « *œuvre ou action positive* » et qui se consume dans la négativité, la « *fureur de disparaître* ». L'universel ne supporte pas la résistance de l'individu, le seul ouvrage de l'universelle liberté sera donc la mort — « *O liberté, que de crimes...* » —, que Hegel accompagne d'une formule

(7) Hölderlin und die französische Revolution, Suhrkamp, Francfort, 1969. Du même : Friedrich Hölderlin, Suhrkamp 1978. En outre : Gunther Mietz, Friedrich Hölderlin, Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution, Rotten und Loening, Berlin, 1978; Alfred Kellert, Der Hochverratsprozess gegen Sinclair (EM Beitrag zum Leben Hölderlin), Francfort, 1969.

(8) Acte IV, scène 21.

(9) Joachim Ritter, Hegel und die französische Revolution, Cologne-Opladen, 1957 et Francfort 1965 (traduction française par Marcel Régner chez Beauchesne) ; Otto Ptingeler, « Philosophie und Revolution beim jungen Hegel », dans Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes, Karl Alber, Freiburg, 1973, p. 13-78 ; Jürgen Habermas, « Hegels Kritik der französischen Revolution », dans Theorie und Praxis, Neuwied-Berlin, 1963, p. 89-107.

(10) Section « L'Esprit » : VI. B. a) (1.) et VI. B. b) (II, 2) 1 et 2. C'est-à-dire : « L'Esprit aliéné. La culture ; fin de l'introduction » et « La liberté absolue et la Terreur ».

aussi impressionnante que l'exclamation de Madame Roland : « *La mort la plus froide et la plus plate, sans plus d'importance que couper une tête de chou ou avaler une gorgée d'eau* ». Voilà à quoi aboutit la volonté générale. Mais la peur du maître absolu — la mort — renvoie avec une fraîcheur nouvelle la conscience à son instinct de conservation, et le « *pur négatif, la mort insignifiante* » se retourne en positivité : le concept, accoutumé à abandonner ses cadavres sur le champ de bataille, se hâte vers une autre figure, « *un autre pays de l'esprit conscient de soi* », la moralité kantienne. Juxtaposition symbolique : l'Allemagne prend la relève intellectuelle de la « *trame opaque* » historique.

**BIEN** qu'il ait, à l'instar de Goethe, succombé à la séduction du héros (Napoléon), Hegel n'était qu'en apparence détaché de sa jeunesse. En tout cas, il a transféré sur les destins de l'Esprit la *Gärung* (fermentation, un de ses mots favoris) sociale et politique de la nation voisine. Encore une fois, c'est la manière allemande d'accompagner, voire de poursuivre l'événement inouï. Frédéric Schlegel, qui a subi sans réserve l'engouement — il paraphrait alors son courrier d'un claironnant : « *Salut et Fraternité* » — a frappé la formule de ce parallélisme dans un aphorisme souvent cité de l'*Athenäum* :

« *La Révolution française, la Doctrine de la Science de Fichte et le Meister de Goethe sont les plus grandes tendances de l'époque. Celui qui est scandalisé de ces rapprochements, celui pour qui aucune Révolution ne semble importante, si elle n'est pas bruyante et matérielle, celui-là ne s'est pas encore élevé au point de vue vaste et supérieur de l'histoire de l'humanité* » (11).

Longtemps plus tard, quoique dévot et dégrisé — et d'ailleurs maudissant la Révolution —, il maintient le binôme philosophie-révolution :

- L'Église catholique, la science allemande et la Révolution française sont les trois vraies tendances de l'époque, à vrai dire deux seulement : l'Église catholique est le solide hypomochlion, le point ferme, le repos, autour duquel tourne tout... La science

(11) *Athenäum*, Fragment 216.

allemande fera le tour du monde, comme la Révolution française» (12).

Le cadet Schlegel, cependant, chez qui ce texte est assez isolé (que d'anathèmes et de malédictions en regard, contre l'oeuvre satanique de la Révolution !), sur ce point était resté fidèle à lui-même et il n'avait pas exorcisé le soupçon qui se fait jour dans un autre fragment de *l'Athenäum*, qu'il vaut la peine de citer en entier :

«On peut... considérer la Révolution française comme le plus grand et le plus singulier phénomène de l'histoire politique, comme un séisme presque universel, une inondation incommensurable dans le monde politique, ou comme l'archétype des révolutions, comme la révolution tout court. Ce sont les points de vue ordinaires. Mais on peut aussi la regarder comme le centre et le sommet du caractère national français, où tous les paradoxes de celui-ci sont ramassés ; comme la plus terrible farce de l'époque, dont elle mélange en un sinistre chaos, dont elle entretienne aussi bizarrement que possible en tragicomédie inouïe de l'humanité, les préjugés les plus chagrins et les pressentiments les plus violents » (13).

Il y a quelque chose de piquant à voir associer par Schlegel dans le premier aphorisme le *Wilhelm Meister* à la Révolution. Car si quelqu'un, au contraire de Klopstock, de Sieveking et de Wieland, est resté allergique à la cocarde tricolore et au bonnet phrygien, c'est bien Goethe, serviteur de l'ordre établi et futur admirateur de Napoléon. En revanche Fichte — pour lequel Goethe ne nourrissait qu'une tiède sympathie — a pris feu et flamme, avec ce je ne sais quoi de plébéien qui le caractérise. Il a brigué une chaire d'enseignement en France. Il s'était rallié au panache de la liberté, et il n'en a jamais vraiment dénoncé les crimes, qu'évidemment il désapprouvait. Deux décennies après l'explosion de 89, il fut le paladin de la résistance prussienne et de l'appel aux armes. Napoléon n'était pas l'héritier mais le renégat de la Révolution. En 1793, peu avant les massacres de la Terreur, celui qui allait être le « titan d'Iéna » (*sic*, Hölderlin) s'était signalé ou plutôt dissimulé sous deux écrits pseudonymes à la gloire de la Révolution et du peuple. L'un, un « discours » vibrant d'éloquence, s'intitule *Revendication de la liberté de*

*pensée aux princes européens, qui l'ont jusqu'à présent opprimée*. Il est daté de « *Héliopolis, la dernière année des anciennes ténèbres* ». Il ressemble à un commentaire du plaidoyer du Marquis Posa en faveur de ce « *palladium de l'humanité, descendu du ciel* » (14), la liberté incensurable. L'autre écrit, copieux quoique inachevé, motivé par une opiniâtre polémique contre le conseiller weimarien A. W. Rehberg, a pour titre *Contribution pour rectifier le jugement du public sur la Révolution française*. Il est une justification sans réserves du soulèvement populaire. La Révolution, déclare Fichte d'entrée de jeu, « *me paraît importante pour l'ensemble de l'humanité* », elle est « *une riche illustration du grand texte : droits de l'homme et valeur de l'homme* » (15). En réalité, le contenu déborde largement la circonstance, si imposante soit-elle ; il expose à grands traits, avec les ressources oratoires, allant jusqu'à la grandiloquence, qui distinguaient Fichte, toute une philosophie morale et juridique. L'art rhétorique culmine dans l'apostrophe : « *Jésus et Luther, saints patrons de la liberté* », que va bientôt rejoindre le troisième protecteur (Kant), « *qui a parachevé leur oeuvre, qui a rompu la dernière chaîne, la plus solide, de l'humanité* » (16). Tant il est vrai que, pour les Allemands, le changement des esprits passe avant le renversement des trônes. Quant à la débâcle des idéaux révolutionnaires, Fichte n'a pas dépensé sur elle une syllabe de trop ; oubliant ce qui est en arrière, son tempérament le portait sans cesse à de nouvelles actions.

**L'OUVRAGE** consciencieux et documenté de Jacques Droz, *L'Allemagne et la Révolution française* (17), présente l'éventail ou la palette des attitudes allemandes à l'égard de la Révolution, depuis le lyrisme du « *barde gallophile* » Klopstock et de ses amis hanséatiques jusqu'à la guerre en dentelles de

(12) *Friedrich Schlegels Sämtliche Werke* XXII, 17 (1820).

(13) *Athenäum*, Fragment 424.

(14) *Fichtes Gesantausgabe* 1/1, 170.

(15) *Ibid.*, 203.

(16) *Ibid.*, 255.

(17) Presses universitaires de France, Paris, 1949; J. Garber, éd. *Revolutionäre Vernunft (Texte zur jakobinischen und liberalen Revolutionsrezeption in Deutschland)*, Kronberg i. Taunus, 1974 (couvre la période 1789-1810).

Goethe dont la *Campagne en France* (18) regorge de bonne conscience, bien qu'il ait perçu dans la canonnade de Valmy le gong d'une nouvelle époque. Parmi les hourras, en effet, il y a des notes discordantes, par exemple Matthias Claudius, le poète du bonheur domestique, Herder, Moser, le pieux comte Stolberg, Wilhelm von Humboldt, qui se promène avec détachement dans le Paris encore tremblant du Directoire. Il y a surtout la légion des déçus précoces, les raisonnables, les échaudés, les repentis, que la lecture de Burke a convertis et que les excès des « enrégés » ont horrifiés : Jacobi, naguère panégyriste de Mirabeau, qui maintenant compare l'infortuné Louis XVI à Oedipe et au roi Lear ; Wieland, choqué qui bientôt se rétracte ; Gentz qui sera le conseiller de Metternich ; Jean Paul qui chante l'héroïsme de Charlotte Corday ; le répétiteur du Süft et ami de Hölderlin, Karl Philipp Conz, poète médiocre qui, d'une année sur l'autre (septembre 1791 — septembre 1792), passe du dithyrambe (« Poème pour la fête de la Constitution ») à l'élégie (« La Nymphé de la Seine »)... Le cas de Joseph Görres, « prophète de la République franque » et publiciste enflammé, est à mettre à part. « *Républicain allemand* », il avait tout jeune participé à l'aventure de Mayence, il a espéré jusqu'en 1797 et 1798 en la « *nation des Francs* », protectrice de l'éphémère république rhénane, avant de se rendre à l'évidence de l'échec, au tournant du siècle. Il tire la conclusion dans un écrit de grand style, *Deutschland und die Revolution*, qui juxtapose « *un grand Jugement de Dieu et un crime de sang* » et se termine significativement par l'avertissement solennel : *Discite justitiam moniti et non temnere Divos !* (19). Le tournant est pris et c'est un virage plus abrupt encore que celui de Schelling (20).

(18) Gedenkausgabe, Artémis-Verlag, Zürich, XII : *Biographische Einzelschriften*, p. 237-425. C'est la campagne de 1792. Goethe arbore l'exergue : « *Auch ich in der Champagne !* » L'ouvrage célèbre d'Edmond Burke (1728-1797) est *Reflections on the Revolution in France*.

(19) *Enéide* VI, 620 : « Par cet avertissement apprenez la justice, et ne méprisez pas les dieux ».

(20) *Ausgewählte Werke* (édités par Wolfgang Frdhwald), t. I, p. 294-456. Cf. p. 329, 456 : « Ma profession de foi » (*Das Rote Blatt* / 1798), p. 79-93.

Le spectacle de la faillite a été épargné à un autre enrégé ou plutôt engagé, Georg Forster (21). Forster, écrivain, journaliste, voyageur, homme d'action, polyvalent, est à la tête du groupe de jeunes Allemands qui n'ont pas craint l'apparence de la trahison et du mercenariat, puis de l'épuration et des représailles. En fait, ils étaient des idéalistes à tous crins. Les « collaborateurs » les plus résolus ont été les Mayençais ou « clubistes » de Mayence. Ils ont fait cause commune avec l'occupant et partagé la table du Général Custine (exécuté par la Convention en 1793). Le destin de ces « patriotes », en réalité apatrides, est connu (22). Une mort prématurée, à Paris, évitera à Georg Forster l'échafaud (1794). Sa femme Thérèse Heyne, qui se mariera en secondes noces avec le journaliste Huber, et l'amie d'enfance Caroline Michaelis-Böhmer, future épouse d'A. W. Schlegel, puis de Schelling, ont fui Mayence précipitamment. Mais, d'une façon générale, les agitateurs allemands hôtes de la Révolution sauront tirer leur épingle du jeu : Archenholtz, Oelsner (23), le médecin Georg Kerner, Ebel, le baron K. F. Reinhard, ami de Goethe et qui fit une belle carrière de caméléon à la Talleyrand. Cependant, les armées du peuple s'employaient à doucher le peu d'enthousiasme qui subsistait après le fiasco de la Convention ; l'occupation était dirigée par des soudards comme Davout (24), Augereau, Vandamme... La débandade de la collaboration eut lieu avant que Fichte, pressenti à Mayence, et Schelling, appelé à Cologne, aient eu le temps de se retourner. Mais, un peu plus tard, on ne vouera pas au pilori le grand historien suisse, ami de

(21) Edith Schirok, *Georg Forster und die französische Revolution*, Diss. Freiburg, 1972 ; Klaus Harpprecht, *Georg Forster oder die Liebe zur Welt : Eine biographie*, Rowohlt, Hambourg, 1987 ; H. Scheel, *Die Mainzerrepublik*, T. I, *Protokolle des Jakobinerklubs*, Berlin, 1975.

(22) Voir le récit de Goethe, « Le siège de Mayence », *op. cit.*, p. 426-465 et comparer au discours de Forster du 15 novembre 1792 : « Sur la relation des Mayençais aux Francs » (*Schriften zu Natur, Kunst, Politik*, éd. par K. O. Conrady, Rowohlt, 1971, p. 91-104).

(23) Oelsner, de Paris, ravitaillait en nouvelles les supporters allemands de la Révolution (« Lettres historiques de Paris sur les événements de France », dans *Minerva*, « Journal de contenu historique et politique, édité par J. W. von Archenholz », 1<sup>re</sup> année).

(24) Il *s'agit* du point de vue allemand. Même s'il a commis des excès en occupation, le ci-devant d'Avoust est un « soudard d'exception », vainqueur d'Auerstaedt, l'une des plus brillantes victoires des campagnes de Napoléon, et, après celui-ci, le meilleur stratège de la Grande Armée.

Fichte, Johannes von Mailer, coupable d'accepter un haut poste dans l'administration du roi Jérôme.

**L'IDÉOLOGIE** romantique, passéiste et intérieure, a rapidement éteint la foi démocratique et les velléités républicaines. La mosaïque des peuples allemands ne s'est pas reconnue dans l'effervescence des voisins. Elle cherchait une révolution raisonnable, un modèle réformiste de société. Necker agréait aux Allemands, leur hardiesse ne dépassait pas les Girondins ; Mirabeau et l'abbé Sieyès étaient appréciés, mais Danton *a fortiori* Marat et Robespierre honnis — n'était pas prêt à camper un héros tragique comme dans le drame de Georg Büchner. Dans une nation morcelée, la population est restée sage et patiente ; le jacobinisme des intellectuels après une flambée a fait long feu. La Terreur a provoqué une frayeur empreinte de stupeur. Avec sa Bastille, sa guillotine et ses têtes coupées, sa Carmagnole et ses fureurs, avec son roi martyr et ses Chouans, le canon de Valmy et le contrepoids des émigrés..., la Révolution était un phénomène trop ambigu pour ne pas déconcerter le jugement. Le débat s'est, comme on dit, dépassionné. Peut-être les Allemands n'avaient-ils pas tort d'estimer, avec Hegel, pour quelque temps encore, qu'il vaut mieux penser le monde que le transformer.

Xavier TILLIETTE, s. j.

Xavier Tilliette, né en 1921. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1938. Enseigne à la Grégorienne (Rome). Dernières publications : *La christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986 ; *L'absolu et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1987. En préparation : *Christologies philosophiques*, Paris, éd. du Cerf.

Arlette MICHEL

## Révolution et religion

Chateaubriand, de *l'Essai sur les révolutions au Génie du Christianisme*

*C'est pourquoi une apologétique qui se fonde uniquement sur eux (les points de vue de Chateaubriand), laissant ainsi échapper les visées centrales du christianisme, ne pouvait, à la longue, être efficace, et l'histoire l'a bien prouvé. Il reste qu'en ce qui concerne spécialement la France, on aurait pu prendre plus à cœur les suggestions de Chateaubriand et mettre mieux en lumière les pressentiments délicats et confus qui l'animaient, au lieu de se précipiter pour un demi-siècle dans un intégrisme politico-religieux bien autrement stérile et sans espoir, condamné à être relayé par un laïcisme tout aussi pervers, mortel pour le cœur de la nation.*

Hans-Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, I, p. 78.

**NOUS** évoquerons les premiers témoignages littéraires de Chateaubriand sur la Révolution. Ils posent deux questions fondamentales : quels sont les rapports de la Révolution et de la religion ? Quelle religion fondera et sauvera le monde moderne ? C'est dire d'emblée que nous considérons l'auteur du *Génie comme* un écrivain authentiquement et profondément chrétien et que *l'Essai*, loin d'être une oeuvre mineure, sert de fondation à l'ensemble du grand oeuvre.

*L'Essai sur les révolutions*, en 1797, est marqué du plus sombre pessimisme : les sophismes et les crimes de la politique vont de pair avec l'échec consommé du christianisme ; le retour à la liberté naturelle est une illusion. Ce pessimisme donne leurs couleurs tragiques à *Atala et René* : au récit de la fin du monde des bons sauvages répond la vie avortée du dernier rejeton de la vieille Europe chrétienne mais révolutionnée. Pourtant le *Génie du Christianisme*, en 1802, affirme la possibilité d'une société nouvelle, fondée dans une renaissance du christianisme.



De *l'Essai au Génie*, Chateaubriand met en oeuvre d'une part les ressources de son esprit nourri de culture antique et tenté par le scepticisme ; d'autre part une fidélité (critique) à Rousseau : s'il refuse les fondements de sa philosophie politique, il pousse jusqu'à ses dernières limites sa philosophie du sentiment. Nous essaierons de montrer comment ces inspirations philosophiques sont intégrées — même dans *l'Essai* — à une méditation chrétienne qui rejoint d'une part l'esprit des vanités lié, dans l'Ancien Testament, au sens le plus puissant de la transcendance, d'autre part la théologie fénelonienne du Christ de douceur et de douleur. Elle aboutit, dans le *Génie*, à l'espérance de fonder un renouveau de l'Église dans une manière de naturalisme chrétien, consacré à dire les persuasives beautés de Dieu.

**L'Essai** *sur les révolutions* frappe par l'image très sombre qui

se dégage des analyses touchant la Révolution française. Ce pessimisme n'est pas celui d'un chrétien, mais d'un historien sceptique. L'analyse historique aboutira pourtant à cette question qui occupe le dernier quart de l'ouvrage : quels sont les rapports du christianisme avec les tempêtes révolutionnaires ?

Il est à peine nécessaire d'évoquer ici les caractères de la Révolution qui, pour l'auteur de *l'Essai*, la désignent comme une monstrueuse catastrophe, lui qui s'affirme lui-même comme un « *persécuté* ». Les causes de la Révolution sont politiques et morales à ses yeux : la corruption des grands à la fin de l'ancien régime atteignit un tel degré qu'elle devint presque contre nature (1) ; elle engendra la démoralisation du peuple, un sentiment généralisé de malheur (2), puis bientôt l'égarement de la population urbaine, auquel travailla le fanatisme intellectuel des Jacobins (3). Les actes de la Révolution prouvent, par leur violence, que le pouvoir populaire est avant tout celui de l'armée et de la police (4) : rien ne contrebalance les fatalités de la violence quand une nation condamne le régime politique qui est, aux yeux de Chateaubriand, le

(1) *Essai sur les révolutions*, Gallimard, Pléiade, p. 264.

(2) *Ibid.*, p. 265s.

(3) *Ibid.*, p. 79 à 91.

(4) Cette idée est omniprésente dans *l'Essai* : voir. p. 75, 84s., 87, 274s. On pense à l'exigence cicéronienne : « *Cedant arma togae* ».

Plus conforme à la nature, c'est-à-dire la monarchie (5) et qu'elle ne trouve plus d'énergie que dans l'athéisme (6). Quant aux effets de la Révolution, ils ne peuvent dans ces conditions qu'être radicalement négatifs : ils réalisent, sur tous les plans — y compris le plan religieux, nous y reviendrons — la contre-nature. Le fait révolutionnaire répond à un instinct d'« *inquiétude* » (7), à une malsaine curiosité qui enchaîne le malheur au malheur : de révolution en révolution, une nation peut aller jusqu'à la « *dissolution* ».

Cette analyse est, on le voit, tracée dans l'amertume. Il ne s'agit point là des philippiques inspirées par un christianisme tragique à Joseph de Maistre, dont les *Considérations sur la France* datent elles aussi de 1797. Le point de vue du jeune auteur de *l'Essai* est celui de l'historien qui s'est formé à cette discipline auprès des maîtres antiques, Tacite en particulier, plutôt qu'en s'imprégnant de la tradition chrétienne et providentialiste de Bossuet (8).

Notons d'abord évidemment le point majeur. *L'Essai* est consacré aux révolutions : l'auteur en dénombre cinq dans l'histoire antique, sept dans l'histoire moderne, c'est-à-dire avant que n'éclate celle qui affecta la France à partir de 1789. La révolution — les Latins disaient volontiers *mutatio rerum* — se définit comme une « *conversion politique totale du gouvernement d'un peuple, soit du monarchique au républicain, soit du républicain au monarchique* » (9). La conception du temps historique impliquée ici est cyclique ; l'histoire est faite de recommencements : « *Il semble qu'il y ait des hommes qui renaissent à des siècles d'intervalle pour jouer, chez différents peuples et sous différents noms, les mêmes rôles, dans les mêmes circonstances* » (10) Par conséquent, loin de voir dans la Révolution française un terrifiant *hapax*, Chateaubriand l'introduit dans une série, pour en réduire, sinon la

(5) Voir p. 328 à 339.

(6) P. 376.

(7) P. 263.

(8) Détail symptomatique : évoquant les violences révolutionnaires, l'auteur n'est nullement tenté d'y voir un châtement infligé par Dieu ; l'idée n'affleure qu'une seule fois : « *Tel était, ballotté entre les mains puissantes de cette faction, ce peuple infortuné (...) lorsque Dieu, laissant son regard tomber sur la France, fit rentrer ces monstres dans le néant* » (89).

(9) P. 48.

(10) P. 72.

cruauté, du moins la nouveauté. *L'Essai* est donc consacré, dans sa première partie, à la première révolution athénienne (elle conduit Athènes de la monarchie à la république), dans sa deuxième partie à la révolution réalisée sous Philippe et Alexandre. Tels sont les deux archétypes qui servent de référence directe aux événements français, les révolutions florentine, suisse, anglaise, américaine n'intervenant qu'à titre de relais et d'échos. *L'Essai*, inachevé, ne considère pas les révolutions romaines, comme son auteur en avait le projet.

Ce point de vue est celui d'un sceptique, chez qui un sens très puissant et tragique de la relativité se colore déjà de l'esprit biblique des vanités : « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil », et la misère humaine est toujours égale à elle-même, car l'humanité est de l'étoffe du néant.

Nous n'apercevons presque jamais la réalité des choses, mais leurs images réfléchies faussement par nos désirs. (...) Tandis que nous nous berçons ainsi de chimères, le temps vole et la tombe se ferme tout à coup sur nous. Les hommes sortent du néant et y retournent : la mort est un grand lac creusé au milieu de la nature ; les vies humaines, comme autant de fleuves, vont s'y engloutir (11).

Quant au dynamisme de l'histoire, il n'est point animé par l'attention providentielle de Dieu : il gît dans un certain rapport de la politique et de la morale (12), dans un jeu constant de déséquilibres compensés, jeu de forces réelles où interviennent la « fortune » et ses hasards (13). Cette conception positive de l'histoire va de pair avec une grande défiance à l'égard des idéologies, des systèmes. Les idées de Rousseau sur la « *volonté générale* » et le « *contrat social* » séduisirent les esprits dogmatiques qui crurent devoir prendre la tête des forces révolutionnaires : le démon de l'abstraction perdit une nation qui avait besoin non pas d'un « *système de la perfection* » mais

(11) P. 15 (*Préface* de 1826) et p. 439. On pense à l'épigramme des *Mémoires* attribuée au livre de Job : « *Sicut nubes... quasi naves... velus umbra* »

(12) P. 127 à 129.

(13) P. 430s.

d'idées « *applicables* ». Les Jacobins incarnent, aux yeux de Chateaubriand, cette erreur mortelle (14).

Dans le même esprit, l'auteur de *L'Essai* se refuse à juger la Révolution sur ses principes : il ne la juge que sur ses résultats, ses effets concrets, qu'il estime désastreux. Peu lui importe que les malheurs de la nation soient nés du pouvoir populaire : pour sa part il croit, contrairement à Rousseau, que la monarchie est le système de gouvernement le plus conforme à la nature ; il lui est pourtant arrivé de croire que, dans l'idéal, la république est la meilleure forme politique : « *Et moi aussi je voudrais passer les jours sous une démocratie telle que je l'ai souvent rêvée, comme la plus sublime des gouvernements en théorie* » (15).

Le scepticisme, le sens de la relativité, l'indifférence aux idéologies, le goût positif des faits sont les caractères originaux de Chateaubriand. Ils le conduisent, à la fin de *L'Essai*, à une tragique indécision, au moins à une suspension du jugement. S'il n'est « rien de nouveau sous le soleil », l'auteur en vient à souhaiter que l'on perde « *le goût des innovations* ». La Révolution « *se consolidera-t-elle* » (16)? Rien ne prend consistance, mais tout verse en son contraire. Subsiste l'horreur vérifiée des choses sociales et politiques qui rend impossible la liberté (17). Faut-il rêver d'une régression vers un utopique état de nature, se contenter d'un anarchisme individuel ? Le scepticisme de Chateaubriand n'ira jamais plus loin...

C'est dans ce contexte philosophique, apparemment bien étranger au christianisme, que le jeune écrivain pose néanmoins la question qui ne cessera plus de le tourmenter dans toute son œuvre : quels sont les rapports entre l'histoire et la religion, et plus précisément : quelle religion reste possible pour le monde moderne ?

(14) Rousseau pèche par esprit d'abstraction et de système : Chateaubriand refuse comme improbable le postulat du « *contrat social* » fondé dans la « *volonté générales* » : p. 57s ; p. 438s. Sur les Jacobins et leur « *fameux système de perfection* », voir p. 82s. Sur l'influence de Rousseau au XIX<sup>e</sup> siècle, voir J. Roussel, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830*, A. Colin, 1972.

(15) P. 266.

(16) P. 433.

(17) C'est le thème essentiel de *L'Essai* qui se présente comme une réfutation radicale de la philosophie politique de Rousseau.

S'interrogeant sur l'influence religieuse des révolutions, la deuxième partie de *l'Essai* donne lieu à un historique du polythéisme et du christianisme. Une idée domine l'ensemble : le christianisme cessa d'être la religion de l'avenir quand il perdit la liberté morale qu'avaient exaltée en lui le martyr et les persécutions. Il défendit l'esclave, prit la protection des pauvres. Cet idéal inspirait encore la chevalerie. La dégradation commença pour le christianisme dès qu'il voulut conquérir le pouvoir (18). Cette décadence touche à l'irréversible au XVIII<sup>e</sup> siècle ; la Révolution anéantit les derniers restes de la religion : « *Depuis le règne de Louis XV, la religion ne fit plus que décliner en France ; elle s'est enfin évanouie, avec la monarchie, dans le gouffre de la Révolution* » (19).

Cet évanouissement est, aux yeux de Chateaubriand, sans espoir de réveil. Mais avant de nous interroger sur les éventuels lendemains du christianisme défunt, comme l'auteur nous y invite, interrogeons-nous sur ce qu'est pour lui le christianisme. Nous disons bien : ce qu'est, et non pas : ce que fut. Dans la *Préface à l'Essai* composée pour l'édition des *Œuvres complètes* en 1826, Chateaubriand, qui est devenu depuis 1802 un écrivain catholique, affirme qu'en dépit des sophismes de la jeunesse, le texte de 1797 était déjà chrétien : « *La nature religieuse est au fond* » et l'incrédulité « *n' est qu'à la surface* » (20). Ce jugement nous semble en grande partie justifié : le scepticisme, très présent dans *l'Essai*, est une composante de la foi de Chateaubriand jusque dans les oeuvres où elle paraît le plus solidement ancrée.

S'il fallait, dans *l'Essai*, définir l'image que l'auteur transmet du christianisme, nous évoquerions deux points essentiels. D'une part, le christianisme est la forme la plus achevée de l'expérience occidentale du sacré. Après Rousseau et la « Profession de foi du vicaire savoyard », Chateaubriand affirme que le sentiment implique l'intuition du divin : cette intuition est particulièrement forte au contact de la nature :

(18) P. 390: a *L'Église, environnée de ténèbres qui agrandissaient ses formes, marchait, comme un géant, au despotisme.*

(19) P.401.

(20) P. 20.

Il est un Dieu. Les herbes de la vallée et les cèdres du Liban le bénissent, l'insecte bruit ses louanges, et l'éléphant le salue au lever du soleil ; les oiseaux le chantent dans le feuillage, le vent le murmure dans les forêts, la foudre tonne sa puissance, et l'Océan déclare son immensité ; l'homme seul a dit : Il n'y a point de Dieu (...). Pour moi, j'ai vu, et c'en est assez, j'ai vu le soleil suspendu aux portes du couchant dans ses draperies de pourpre et d'or. La lune, à l'horizon opposé, montait comme une lampe d'argent dans l'orient d'azur (21).

Le sentiment cosmique de la beauté qui distingue le poète appartient spontanément à la conscience primitive et païenne : elle s'affine par le christianisme. C'est parce que les Barbares éprouaient, au contact de la nature, le sentiment de la grandeur et du mystère qu'ils ont pu si aisément se convertir au christianisme. La grandeur et le mystère sont deux caractères éminents du Dieu chrétien :

On conçoit aisément comment des Sauvages sortis de leurs forêts, n'ayant aucun préjugé religieux antérieur à déraciner, se soumièrent à la première théologie que le hasard leur offrit. L'imagination est une faculté active, à la fois écho et miroir de la nature qui l'environne : celle de l'homme des bois, frappée du spectacle des déserts, des cavernes, des torrents, des montagnes, se remplit de murmures, de fantômes, de grandeur. Présentez-lui alors des objets intellectuels, elle les saisira avidement, surtout s'ils sont incompréhensibles (22).

Dira-t-on que le sentiment du sacré conduirait aussi bien au déisme qu'à la rencontre du Dieu personnel ? Chateaubriand envisage bien d'autres tentations spirituelles. Toutes sont tragiques et désespérées : une incrédulité douloureuse ; le déisme et ses sécurités purement intellectuelles ; une soumission au « *Père des miséricordes* » — inconditionnelle mais désolée, car les miséricordes sont bien peu sensibles :

O Toi que je ne connais point ! Toi dont j'ignore et le nom et la demeure, invisible Architecte de cet univers, qui m'as

(21) P. 377 (première ébauche de ce qui deviendra l'une des plus célèbres « descriptions » de l'Enchanteur !).

(22) P. 388.

donné un instinct pour te sentir, et refusé une raison pour te comprendre, ne serais-tu qu'un être imaginaire, que le songe doré de l'infortune ? (...) Pardonne à ma faiblesse, Père des miséricordes ! Non, je ne doute point de ton existence ; et soit que tu m'aies destiné à une carrière immortelle, soit que je doive seulement passer et mourir, j'adore tes décrets en silence, et ton insecte confesse ta Divinité (23).

Le sens de la transcendance doublé de la fascination du néant, hérités tous deux de l'Ancien Testament, creusent en angoisse spirituelle les apories d'une intelligence armée par la philosophie des Lumières. Les réponses à une telle angoisse sont présentes, elles aussi, dans *l'Essai*. Evoquant les causes qui suscitent la chute du polythéisme romain, Chateaubriand écrit : « *Un homme extraordinaire avait paru dans l'Orient* ».

De cet homme, l'écrivain fait un portrait qui pourra inspirer Renan et sa *Vie de Jésus*. Le Christ est pour lui d'abord un homme exceptionnel, comme si la nature atteignait en lui une excellence où la marque de Dieu pourrait se reconnaître : « *Si la morale la plus pure, et le cœur le plus tendre, si une vie passée à combattre l'erreur, et à soulager les maux des hommes, sont les attributs de la Divinité, qui peut nier celle de Jésus-Christ ?* » La marque divine du Christ est la douceur et la miséricorde — une douceur plus forte que toute douleur : « *La force de son âme brille au milieu des tourments de la croix; et son dernier soupir, dans les angoisses de la mort, est un soupir de miséricorde* » (24). Le Christ est le Dieu des infortunés et des pauvres : pour la première fois dans l'immense oeuvre de notre auteur se dessine l'image de celui qui restera tenacement pour lui consolation et certitude. Dans *Atala*, le Père Aubry attestera la fidélité de Chateaubriand à la spiritualité fénelonienne de la « *douceur* », de l'abandon sans réserve à l'amour : spiritualité « *touchante* » et héroïque à la fois (25)

(23) P. 378.

(24) P. 384. Le texte sera repris et amplifié dans le *Génie (IV<sup>e</sup> partie, livre III, chap. 1)*. La *Préface* de 1826 le tient pour essentiel : « *On trouve dans cette rêverie de jeune homme une profonde vénération pour Jésus-Christ et pour l'Évangile* », p. 20.

(25) Le Père Aubry annonce l'image des prêtres humblement saints évoqués dans le *Génie (IV<sup>e</sup> partie, livre III/ chap. 2)* et des missionnaires confesseurs de la foi (*ibid.*, livre IV, chap. 8), dont la vie sublime passe de loin l'idéal tracé dans le *Télémaque* lui-même aux yeux de Chateaubriand (« *voies de simplicité* » et « *voies d'héroïsme* »).

On comprend comment le siècle des Lumières et la Révolution purent vaincre si aisément le christianisme : il s'était renié lui-même en se livrant, comme les sociétés où il s'incarnait, au goût du pouvoir ; il avait été annulé par la corruption contre nature des intelligences et des cœurs (26). Chateaubriand ne semble pas croire qu'il puisse renaître. Tout *l'Essai* tend à prouver que l'époque moderne, si elle reproduit les révolutions anciennes, les reproduit exclusivement en ce qu'elles ont de plus bas et en passant ici toute mesure. C'est donc le crépuscule du monde occidental que décrit *l'Essai* — et non pas une crise de la foi chez un intellectuel tenté par les « sophismes » du jour. D'où la grande question : « *Quelle sera la religion qui remplacera le Christianisme ?* » Elle naît d'une amère constatation : « *Le Christianisme tombe de jour en jour* » (27).

Les essais de réponse que propose Chateaubriand ont ceci de frappant qu'ils se rattachent tous à une idée centrale : il ne s'agit pas d'apaiser des curiosités ou des angoisses individuelles, mais de donner consistance à une doctrine et à une conduite religieuses qui fonderaient moralement une collectivité, une société. Les intellectuels pourraient se satisfaire du déisme ; les rêveurs, des divers illuminismes en vogue. Un peuple ne saurait y prendre ses racines (28). Il est du reste devenu si « indifférent » en « matière religieuse » qu'il n'accueillerait le prophète d'aucun « culte nouveau » : « *Cependant, il faut une religion, ou la société périt : en vérité, plus l'on envisage la question, plus on s'effraie; il semble que l'Europe touche au moment d'une révolution, ou plutôt d'une dissolution, dont celle de la France n'est que l'avant-coureur* » (29).

On voit l'importance que Chateaubriand attache à la religion : fidèle ici à Rousseau, il croit le sentiment religieux inscrit, comme l'instinct social, dans l'état naturel de l'homme. Il a constaté que la dégradation du christianisme et la corruption de la société politique ont avancé du même pas jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. La palingénésie de l'une et de l'autre lui paraissent également impossibles et pour la même raison, dix ans après les secousses révolutionnaires.

(26) Voir p. 398-402 les effets de la « *secte philosophique sous Louis XV* ».

(27) P. 428.

(28) P. 428-431.

(29) P. 429.

Il est donc bien loin de croire à l'optimiste loi du progrès : le progrès des « lumières » ne donnera point le bonheur à l'humanité ; il ne la délivrera pas de « l'inquiétude » essentielle à sa fragilité et qui apparaît, dès *l'Essai*, comme une maladie spirituelle, même si le jeune écrivain ne l'appelle pas encore « le vague des passions » : « Cette inquiétude, d'où vient-elle à son tour ? Je n'en sais rien : peut-être de la conscience d'une autre vie ; peut-être d'une aspiration secrète vers la divinité » (30). Cet instinct spirituel insatisfait est le ferment secret des révolutions : elles naissent du malheur et conduisent au malheur dans une fatalité que n'éclaire, dans *l'Essai*, aucune grâce. De là cette évocation grandiosement tragique d'une fin des temps et des nations modernes :

Déchirées intérieurement par des révolutions partielles, après de longues guerres civiles et une anarchie affreuse, elles retourneront tour à tour dans la barbarie (...) : alors les premières nations tombées dans la barbarie en émergeront de nouveau, et reprendront leurs places sur le globe ; ainsi de suite dans une révolution sans terme (31).

Le livre trouve sans doute dans un tel désespoir son unité et son lieu. Il s'achève dans l'aporie. L'éloge du bon sauvage et de sa fière indépendance, de sa liberté morale et de ses originelles vertus de candeur, d'hospitalité, ne constitue évidemment pas une solution aux angoisses du temps. Toute solution devrait être collective. Ici ne s'exprime qu'une rébellion solitaire, une tentation individuelle de régression vers la nature. Puisque « le plus grand malheur des hommes est d'avoir des lois et un gouvernement », le moindre mal est de les conserver sans croire qu'ils puissent devenir excellents et en évitant qu'ils ne deviennent plus abominables encore. « Les corps politiques, quels qu'ils soient, ne sont que des amas de passions putréfiés et décomposés ensemble » (32). Rousseau avait tort : la liberté civile n'existe pas. Reste le grand rêve, qui ne sera jamais qu'un rêve, de la liberté absolue : « Soyons hommes, c'est-à-dire libres ». Mais comment ? N'importe où hors du monde ! « O

(30) P. 263.

(31) P. 430.

(32) P. 438 et 441.

homme de la nature, c'est toi seul qui me fais me glorifier d'être homme ! Ton cœur ne connaît point la dépendance » (33).

Chateaubriand n'a pas encore parcouru tout l'itinéraire spirituel qui lui permettra d'apporter à Rousseau des réponses complètes et cohérentes en même temps que positives. Quand il aura totalement identifié christianisme et liberté, il écrira, dans la Préface de 1826 à *l'Essai* : « Le christianisme porte pour moi deux preuves de sa céleste origine : par sa morale il tend à nous délivrer des passions ; par sa politique il a aboli l'esclavage. C'est donc une religion de la liberté : c'est la mienne » (34). Dès lors la liberté cesse d'être illusoire. Utopique dans l'état de nature, impossible dans la société, elle fonde le corps social et donne sa fécondité à l'histoire une fois identifiée au christianisme. Le texte de 1797, quant à lui, reste béant devant des naufrages. Le temps a fait son oeuvre destructrice ; dans la mémoire il a déposé d'inoubliables souvenirs que l'écrivain porte dans le désespoir et le scandale.

**NOUS** voudrions maintenant ouvrir quelques perspectives, évoquer par quels itinéraires l'oeuvre de Chateaubriand s'ouvre à une restauration du christianisme, espérance et consolation pour les temps modernes.

Elle ne s'opère certes ni dans *Atala* ni dans *René*. Le récit américain décrit la fin du monde des bons sauvages. Celui-ci s'effondre sous les coups de tribus sanguinaires, de sauvages qui n'ont pas échappé à la barbarie ou y sont retombés. Il disparaît enfin dans les massacres que leur infligent les vieilles nations chrétiennes d'Europe. La présence obsédante de la mort, de la torture, de la tuerie dans les déserts américains fait sans doute entendre, transportés dans la nature profanée, les échos sanglants des souvenirs révolutionnaires. Cette fin du monde païen, de son innocence qu'avait embellie pourtant, grâce à quelques missionnaires d'esprit fénelonien, la charité chrétienne, apporte un démenti au rêve qui achevait *l'Essai*. Les utopies de Rousseau ne sont plus porteuses d'aucune espérance.

*René* est encore le récit de la fin d'un monde : la vieille Europe chrétienne donne naissance à un dernier rejeton. Il entre

(33) P. 439s.

(34) P. 27.

dans les temps nouveaux alors que rien, dans son passé, ne lui permet de s'y adapter : l'ancien monde lui a transmis une foi, une culture chrétiennes qui, dégradées, ne lui inspirent plus que l'obsession de la mort, « l'inquiétude » du « vague des passions », l'insatisfaction et la peur de Dieu. *Atala* et René, satellites du Génie du Christianisme, figurent, dans les revers de la grande oeuvre où s'édifie la charte d'un nouveau christianisme, les souvenirs obsédants, les tentations qui risquent d'en menacer l'avènement. L'espérance est toujours, chez notre auteur, en dialogue avec l'esprit le plus positivement dépourvu d'illusions et le plus prompt au doute.

On sait que Chateaubriand voulait faire apparaître l'oeuvre de 1802 comme le fruit d'une conversion tout augustinienne — il a lu, pleuré, et cru : par le Génie, il réparait les effets pernicieux du scepticisme de l'Essai. Ce qui nous frappe bien davantage, c'est la continuité d'une méditation qui va s'approfondissant, car elle ne renie rien — et pas même son dialogue passionné avec l'oeuvre de Rousseau. Nous ouvrirons seulement ici trois perspectives rapides.

1. Il s'agit bien, pour l'auteur du Génie, de fonder une société et pas seulement de consoler quelques dilettantes cultivés : une société chrétienne unie par une foi et un culte, une éthique, une culture — une commune et nouvelle manière de sentir. Chateaubriand n'ambitionne pas de poser les bases d'une société politique. Le Génie est presque silencieux sur ce qui pourrait être une politique du christianisme : il montre comment peut se réunir un peuple chrétien, une Église que le temps avait dispersée. Il s'agit en effet de rendre une fécondité au temps qui avait paru s'arrêter pour tourner dans les ornières de la misère humaine avec la Révolution. En évoquant les trésors de la mémoire collective façonnée depuis des siècles de christianisme — traditions de la foi et du culte, institutions, inoubliables beautés de l'art chrétien et des liturgies —, Chateaubriand jette un pont entre l'ancien et le nouveau mondes. Bien plus, en instaurant un dialogue entre culture chrétienne et culture antique, il prépare le plus large oecuménisme. Il rappelle ainsi que le christianisme a vocation de libération universelle, dans l'espace et le temps à la fois.

Cette vocation est favorisée par une vertu très spécifique du christianisme, qui est la possibilité du pardon. Dans l'un des chapitres les plus importants peut-être du Génie, Chateaubriand évoque les malheurs de la conscience naturelle. Rousseau la disait infaillible dans le discernement du bien et du mal ; il avait

confiance dans les ressources d'innocence de la nature. *Atala* montre que la nature peut être trompée, René qu'elle s'échappe à elle-même dans les violences de la passion et l'égarement de l'imagination. Parce qu'elle connaît le bien — et qu'elle ne le fait pas — la conscience naturelle est une conscience malheureuse qui ne peut se pardonner à elle-même. Byron ne surmontera pas ce scandale : bien des révoltes et des désespoirs romantiques en procéderont. Chateaubriand corrige ici Rousseau : dans la mesure où le Dieu intérieur investit la conscience, le chrétien peut surmonter l'expérience du mal en lui et chez les autres. Il pardonne :

"La grâce a surabondé où avait abondé le crime". Toujours prêt à avertir le pécheur, le Fils de Dieu avait établi sa religion comme une seconde conscience, pour le coupable qui aurait eu le malheur de perdre la conscience naturelle, conscience évangélique, pleine de pitié et de douceur, et à laquelle Jésus-Christ avait accordé le droit de faire grâce, que n'a pas la première (35).

2. Le christianisme post-révolutionnaire est fondé dans la réconciliation des temps, dans l'universalité : c'est qu'il est, aux yeux de Chateaubriand, fondé dans la faculté la plus universelle, le sentiment. Rousseau avait donné au sentiment l'acception la plus féconde : le sentiment est affectivité ; il est lié et à la raison et à l'imagination ; il est intuition du divin. Chateaubriand, sans doute, distend les liens du sentiment et de la raison : contre la théologie — qui s'adresse aux docteurs et aux spéculatifs —, il choisit une religion du sentiment (36). La religion romantique souffrira de cet affaiblissement doctrinal. Le retour de la théologie sera long à se faire : la génération de Bautain et de Lacordaire l'amorcera. Elle souffrira aussi d'un affadissement qui transformera le sentiment en sentimentalité et en douteuse « mysticité ». Chateaubriand en est-il responsable ? Nous ne le pensons pas.

(35) Génie du Christianisme, Gallimard, Pléiade, p. 607. Voir Le Pardon, Beauchesne, « Le point théologique », 1988.

(36) Génie, p. 470: « Qui est-ce qui lirait maintenant un ouvrage de théologie? » Force est donc pour un défenseur de la foi du XIX<sup>e</sup> siècle de retourner l'ordre fortement logique suivi traditionnellement par l'apologétique et conservé jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle: il ne faut « pas prouver que le Christianisme est excellent parce qu'il vient de Dieu; mais qu'il vient de Dieu, parce qu'il est excellent » (p. 469).

L'auteur du *Génie* a appris de Rousseau lui-même les dangers de subversion qui habitent le sentiment : l'imagination qui est la faculté de l'idéal est aussi la faculté des chimères. Chateaubriand sait, à la fois, qu'il est impossible d'habiter le pays des chimères et que l'abandon à l'imaginaire est toujours Idolâtre et sacrilège : René, avant le livre III des *Mémoires d'Outre-Tombe*, l'affirme (37). Il ne prône donc pas la dérive vers les illusions religieuses. Au contraire, pour répondre aux tout-puissants fantasmes nés des nostalgies et des désirs, du « vague des passions », de l'obsession impuissante de l'absolu, il cherche à fonder le christianisme nouveau dans un bon usage du sentiment, des souvenirs et des images.

Ne le demandons point à notre esprit, mais à notre cœur, nous tous faibles et coupables, comment un Dieu peut mourir. Si ce parfait modèle du bon fils, cet exemple des amis fidèles, si cette retraite au mont des Oliviers, ce calice amer, cette sueur, de sang, cette douceur d'âme, cette sublimité d'esprit, cette croix, ce voile déchiré, ce rocher fendu, ces ténèbres de la nature, si ce Dieu enfin expirant pour les hommes, ne peut ni ravir notre cœur, ni enflammer nos pensées, il est à craindre qu'on ne trouve jamais dans nos ouvrages, comme dans ceux du Poète, "des miracles éclatants", *speciosa miracula* (38).

3. On a beaucoup reproché à Chateaubriand de favoriser moins le christianisme qu'un dilettantisme esthétique, moins le catholicisme que la poésie. C'est bien en effet à la beauté de la religion que fait confiance notre auteur, mais cette beauté reflète la « beauté de Dieu » (39). Le christianisme sera-t-il « moins vrai » si l'on en révèle les beautés à la fois exaltantes et touchantes ? Serait-il desservi par l'écrivain qui en transmettrait les plus persuasives images ? L'auteur de *l'Émile* avait vanté le pouvoir de la rhétorique des images. Chateaubriand observe

(37) On se rappelle la dernière lettre de Julie dans *La Nouvelle Héloïse* : « Le pays des chimères est le seul digne d'être habité et tel est le néant des choses humaines qu'elles ne sont que l'être existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas ». Chateaubriand, fasciné par ses chimères, sait, mieux encore que Rousseau, qu'elles sont néant et que l'amour qu'elles inspirent n'est pas innocent : voir René, où le héros reproche à Dieu de ne pas lui avoir donné à adorer d'un culte exclusif une femme qui le dispenserait de toute souffrance. Voir aussi les chapitres 10, 11, 13 du livre III des *Mémoires* (« Fantôme d'amour ; Deux années de délire ; Incantation »).

(38) *Génie*, p. 480s.

(39) *Ibid.*, p. 591.

que le Christ s'est révélé d'abord aux simples et, pour cela même, à travers des images. La défense du christianisme réclame « toutes les sortes de tableaux ». Il s'inspirera donc du modèle biblique mais aussi suivra l'exemple que lui donnent saint Augustin, Fénelon et également Pascal (40).

« Le beau est un et existe absolument » (41). Sa révélation n'est pas accordée aux seules consciences éduquées. L'humanisme généreux des Lumières n'est pas ici renié : la conscience naturelle, dès *l'Essai*, apparaissait ouverte aux sentiments du beau et du sacré. Sauvages et « barbares » en étaient dépositaires ; plus encore sans doute un peuple dont l'atavisme séculaire est chrétien. La beauté de Dieu est cette « beauté par excellence » que « tout le cœur de l'homme suffit à peine pour sentir » (42). L'auteur du *Génie* en développera les caractères inscrits dans les harmonies de la création, dans les inspirations morales et doctrinales de l'Église, dans ses cultes consacrés par le temps, mais aussi dans l'admirable piété populaire pour laquelle Chateaubriand, dans toute son œuvre, marque une prédilection de tendresse (43).

Comment dessiner cette beauté de Dieu ? Chateaubriand répond : « n'est rien de beau, de doux, de grand dans la vie que les choses mystérieuses » (44). Il vante les « harmonies » de Dieu, de la création, de la religion. L'esthétique qui se dégage de tels textes est largement classique. S'y mêle une sensibilité nouvelle, fascinée par la coexistence, en Dieu, des contraires. Les caractères divins de la beauté — « grandeur » et « douceur » — se fondent dans une dimension qui relève à la fois de l'élévation et, paradoxalement, de l'indécision : c'est le « mystère ». Cette dimension est spécifique du divin : elle confirme le caractère ontologique des beautés que l'écrivain découvre en Dieu. Le Beau, en son mystère, est splendeur voilée du Vrai — mais il ne serait pas perceptible à l'homme sans ce voile. Ainsi, les larmes que « la touchante religion » du Christ, du Dieu de

(40) P. 470s ; voir *Défense du Génie du Christianisme*, Pléiade, p. 1105s.

(41) P. 787s.

(42) P. 513.

(43) Dès *l'Essai* (p. 417), l'écrivain vante la piété des curés de campagne (à la simplicité du cœur, la sainteté de la vie, la pauvreté évangélique, la charité célestes) ; dans les *Mémoires*, il dit sa tendre et respectueuse admiration pour la piété de sa nourrice, des marins, de tout le peuple breton. Dans le *Génie*, voir III<sup>e</sup> partie, livre V, chap. 6 : « Dévotions populaires ».

(44) *Génie*, p. 473.

tendresse nous inspire empêchent nos yeux « d'être éblouis » : cela « nous permet du moins de les fixer un moment sur la croix » (45). L'imagination est attirée par l'indécision de l'infini : désir et nostalgie, elle y reconnaît son image ; misère d'impuissance, elle capte de l'absolu du moins ce qui peut s'en communiquer de façon voilée et incomplète (46). Dans le « mystère » de Dieu se rencontre, pour une esthétique et une spiritualité nouvelles, le sublime et la grâce, la présence d'un Dieu à la fois évident et absent, la puissance d'une douceur qui n'est jamais plus elle-même qu'au moment où elle est défigurée par la douleur — *l'Essai l'affirmait déjà*.

Le *Génie du Christianisme*, longtemps avant les *Mémoires d'Outre-Tombe*, fait apparaître un Dieu grandiosement présent dans la création et le Dieu caché qu'appellent nos désirs à travers les déserts du désespoir et de la mort :

Notre âme demande éternellement ; à peine a-t-elle obtenu l'objet de sa convoitise, qu'elle demande encore : l'univers entier ne la satisfait point. L'infini est le seul champ qui lui convienne ; elle aime à se perdre dans les nombres, à concevoir les plus grandes comme les plus petites dimensions. Enfin gonflée et non rassasiée de ce qu'elle a dévoré, elle se précipite dans le sein de Dieu, où viennent se réunir les idées de l'infini, en perfection, en temps et en espace ; mais elle ne se plonge dans la Divinité que parce que cette Divinité est pleine de ténèbres, *Deus absconditus* (47).

Mais, dans le *Génie* plus que partout ailleurs dans son oeuvre, Chateaubriand répond aux tentations qu'inspire la double fascination de l'absolu et du néant par une espérance. Le Christ de douceur et de douleur est le Dieu « tendre » et « touchant » d'où viennent le pardon et la consolation. Il apaisait déjà peut-être l'auteur de *l'Essai*. En lui, douceur et sublime se rencontrent dans la « simplicité » (48). La fidélité de Chateaubriand à l'esthétique et à la spiritualité féneloniennes le préserve de toute dérive dans le sentimentalisme religieux.

(45) P. 480.

(46) Voir *Mémoires*, Pléiade, t. I, p. 209: la beauté de l'immensité ne se révèle jamais aussi bien, en mer, qu'au moment où passe la brume.

(47) *Génie*, p. 603.

(48) Le christianisme est « entendu du pauvre d'esprit », p. 485. Le chapitre consacré à Jésus dans le *Génie* (IV<sup>e</sup> partie, livre III, chap. 1) n'est que l'amplification du chapitre de *l'Essai* consacré au même sujet.

Le modèle du sentiment est en effet l'Amour, la Charité, cette « passion nouvelle », assez puissante pour vaincre ou sublimer toutes les autres. Inscrite dans la nature, elle « tient en même temps à quelque chose de céleste » : elle est heureuse beauté, heureuse merveille — « grâce et joie » (49). Comme la « conscience évangélique » parfait la « conscience naturelle », la charité parachève le sentiment : Fénelon permet à Chateaubriand d'éviter les dangers de la religion du sentiment telle qu'elle s'exprime chez Benjamin Constant et de dépasser Rousseau sans le renier : le vicaire savoyard admirait l'Évangile qui parlait à son « cœur » et la grandeur du christianisme, faite de sublimité simple et de charité (50).

**EN** achevant cette esquisse, nous retiendrons trois points. De *l'Essai* au *Génie*, une révolution paraît affecter l'oeuvre de Chateaubriand. En 1797, il désespérait de l'histoire et du christianisme ; sa réflexion était essentiellement d'ordre politique. Le *Génie* met en rapport christianisme et poétique ; il ne fonde pas une société civile et politique, mais un peuple de croyants. Nous avons essayé de montrer comment l'approfondissement de la réflexion nourrie de christianisme et d'une fidélité critique à Rousseau met en fait les deux oeuvres en prolongement l'une de l'autre. Si la « volonté générale » s'identifie au christianisme, un peuple nouveau prendra corps.

Dans *l'Essai*, la réflexion était aimantée par un refus violent de la Révolution ; dans le *Génie*, la Révolution est comme effacée : nous voici non plus dans la fin du monde ancien, mais dans le commencement d'un monde neuf. Le jugement de Chateaubriand sur ces événements qui s'éloignent a-t-il changé ? Non sans doute, mais il en accepte les acquis. Fidélité et liberté l'attachent à la monarchie et au christianisme. Par là, il dépasse Rousseau sans le renier. On se rappelle que Rousseau était partisan de la monarchie appuyée sur le consensus ; le modèle républicain qu'il empruntait à Rome lui paraissait impraticable concrètement. Chateaubriand cherchera à fonder la monarchie de droit divin dans la « volonté générale » : une telle conciliation n'est possible que si le christianisme est liberté.

(49) *Génie*, p. 517.

(50) *Emile*. Pléiade, livre IV, p. 627 et 629.



Par là, Chateaubriant, théocrate libéral, rejoint la pensée de Ballanche.

Le christianisme peut donc être une religion pour les temps modernes : ils sont rendus possibles par un renouveau du sentiment religieux. Même si les tentations restent grandes de s'abandonner aux fantasmes des désirs, des nostalgies, aux mirages de l'idolâtrie et du désespoir, une espérance est possible. Dans le *Génie du Christianisme* s'exprime un apaisement qui ne se retrouvera peut-être plus, chez notre auteur. Il s'associe au *Magnificat* de la création (51), au *Miserere* des douleurs et des déserts d'absence — « *les souffrances prient* », écrira l'auteur des *Mémoires* (52) : dans le livre de 1802, ils osent se fondre dans l'esprit des *Béatitudes* (53)

**Arlette MICHEL**

(51) Chateaubriant a écouté comme François d'Assise le chant des oiseaux : *Génie*, p. 566.

(52) *Mémoires*, t. 1, p. 96.

(53) *Génie*, p. 943: « *Du spectacle même de cette foule pauvre et malheureuse, il fait naître ses béatitudes : Bienheureux ceux qui pleurent : bienheureux ceux qui ont faim et soif...* ».

Professeur de littérature française à Paris-Sorbonne. Thèse sur *Amour et Mariage dans la Comédie humaine chez Balzac*. En préparation : *Littérature et religion au XIX<sup>e</sup> siècle*.

Philippe LEVILLAIN

## Révolution et Contre-Révolution : Emile Keller

LA DOCTRINE contre-révolutionnaire n'est pas simpliste, mais procède d'un principe simple : refuser à la Révolution toute valeur dans l'histoire et en faire la source de tous les maux de la société qui en est issue (libéralisme, socialisme, communisme, anarchie). Le catholicisme intransigeant qui s'affirma après 1870 s'efforça de faire triompher la Contre-Révolution, mais moins par une négation sèche de la Révolution, comme chez Joseph de Maistre ou de Bonald, auxquels il emprunta toutefois, que par une lecture de l'histoire à la lumière du *Syllabus*, considéré comme une profession de foi positive pour sauver la société libérale. A la source de cette pensée, un livre : *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789, ou l'Eglise, l'Etat et la liberté* d'Emile Keller (1).

Le livre de Keller est une lecture de l'encyclique *Quanta Cura* et du *Syllabus* à la lumière de l'histoire. L'étude des rapports entre les principes fondamentaux défendus par l'Eglise et ceux de 1789 intervient à l'intérieur d'une analyse générale des vicissitudes propres à toutes les sociétés humaines dès qu'elles se gouvernent en dehors des vérités de la foi ou contre elles. L'ouvrage présente deux versants, partagés par la ligne de crête que constitue la Révolution française. Le monde gagne en libertés, avec des heurs et des malheurs, grâce à l'influence de

(1) Paris, 1865, 442 p. Cet article reprend des développements proposés dans *Albert de Mun : Catholicisme français et catholicisme romain, du Syllabus au Ralliement*, Ecole française de Rome, De Boccard, 1983. Sauf indication contraire, les citations sont extraites de cet ouvrage.

L'Eglise, jusqu'en 1789 et commence ensuite une fatale descente vers la décadence morale, intellectuelle et matérielle. La sécularisation croissante de la politique et des sociétés, liée au principe de la neutralité religieuse, et la ruine progressive du pouvoir pontifical en constituent les signes irréfutables. Le but de Keller est de démontrer que les deux textes pontificaux de 1864 ont pour objet d'arrêter cette dégradation lourde de conséquences. Et son livre se clôt sur une présentation des moyens propres à régénérer le siècle, au nombre desquels intervient en premier l'action sociale, placée sous le signe de la vérité sociale.

**P**AR SA DÉMARCHE, Keller se place au-dessus des antagonismes, suscités par le *Syllabus* — qui l'intéresse, comme il est naturel, davantage que l'encyclique *Quanta Cura* —, entre catholiques libéraux et catholiques intransigeants. Il considère d'abord que l'encyclique (et son appendice) ne sont pas spécifiquement destinés à la France. Ils ne s'adressent « ni à un homme, ni à un parti, ni à un peuple isolé... (mais) au XIX<sup>e</sup> siècle tout entier ». Traduisons : ni à Napoléon III, ni aux catholiques libéraux français, ni à la France, mais à l'Europe chrétienne. Il estime que ces deux textes ne peuvent pas être simplement considérés comme un « exposé platonique de doctrines immuables », dont on peut « librement et indéfiniment s'écarter dans la pratique, pourvu qu'on les respecte en principe ». C'est répondre, sans l'attaquer directement (et Keller n'attaque jamais personne nommément), aux subtiles distinctions établies par Mgr Dupanloup entre la thèse et l'hypothèse dans sa brochure à succès : *La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre (2)*. Mais les mises au point de Pie IX n'engendrent pas pour autant chez lui un sentiment de triomphe analogue à celui de Louis Veuillot dans *L'Illusion libérale*, publiée la même année. Que la papauté ait apporté un démenti cinglant à la pensée et à l'action des catholiques libéraux, en particulier français, ne l'intéresse pas. Keller n'a rien d'un polémiste et son intransigeance est dépourvue d'exaltation sectaire. Son ouvrage, grave, rigoureux, écrit dans une langue forte et sobre, est à l'histoire du catholicis-

(2) Publiée en 1865, la brochure fut un énorme succès de librairie.

me intransigeant ce que *L'Ancien Régime et la Révolution* de Tocqueville est à l'histoire politique libérale : une méditation historique destinée à comprendre le siècle. Il s'y ajoute un sentiment d'urgence qui n'entache pas la sérénité des analyses, mais les dramatise, au terme du livre, dans une vision catastrophique de l'évolution des rapports entre l'Eglise et l'Etat. On comprend qu'après avoir vécu la réunion du Concile du Vatican et le climat apocalyptique dans lequel fut proclamé le dogme de l'infaillibilité pontificale, appris l'entrée des troupes italiennes dans Rome le 20 septembre 1870, participé à la défaite de la France devant l'Allemagne, de Mun et La Tour du Pin aient pu être saisis par la force des propos de Keller que, sur la question sociale, la Commune corrobora.

Keller s'adresse à deux publics : les catholiques en général ; les catholiques libéraux en particulier. Il invite les premiers à « chercher..., à poursuivre..., à opérer l'application de l'encyclique chacun dans la sphère de son activité ». L'encyclique, selon lui, constitue une interpellation à laquelle, désormais, personne ne peut se dérober, de chaque catholique par l'Eglise. Un point est essentiel : si Keller est ultramontain, il n'est pas fidéiste. Il ne cache pas que « s'il faut être avec Pie IX pour rester catholique, ce n'est pas tout de se soumettre et d'accepter la vérité les yeux fermés, sans songer ni à l'étudier ni à l'appliquer. L'adhésion du chrétien n'est pas une abdication ni un abaissement passif de la raison ». Cet appel à la réflexion, à la conjonction de la foi et de la raison démarque Keller des crispations réactionnaires de la plupart des catholiques intransigeants. Dans l'encyclique, il ne veut pas se contenter de relever des condamnations portées au nom d'un ordre surnaturel. Il cherche les éléments positifs de la doctrine catholique, susceptibles de conduire l'action des catholiques au sein du monde moderne dont il ne récuse pas les traits spécifiques, comme le capital ou l'industrie, mais les conséquences désastreuses sur « les mœurs et la vie des peuples ». En ce sens, l'attitude de Keller est résolument moderne. Elle annonce, à près de trente ans d'avance, les analyses de certains catholiques formés à l'école du catholicisme intransigeant et passés à la Démocratie chrétienne au nom du catholicisme et au moment du Ralliement, selon lesquelles de l'encyclique *Quanta Cura* et du *Syllabus* à l'encyclique *Rerum Novarum*, il n'y a pas de coupure, mais une continuité. Keller, comme plus tard Léon Harmel et Henri Lorin, près de l'Oeuvre des Cercles, l'abbé Lemire et Georges Goyau, estime, dès 1864, qu'il y a une

somme positive du *Syllabus* (3). C'est pourquoi son intransigeance est totale vis-à-vis des catholiques libéraux, les principaux destinataires de son livre. Pour lui, le temps des illusions est révolu : on ne peut être à la fois catholique et libéral. Car l'Eglise et les sociétés libérales en sont arrivées à un point de contradiction tel, sur les notions de bonheur, de liberté et de progrès, qu'il faut opter.

La raison en est simple : les sociétés libérales sont en train de ruiner l'Eglise. La liberté religieuse concédée par l'Etat aux citoyens et la neutralité religieuse de l'Etat qui l'accompagne en principe conduisent à une religion d'Etat dissimulée, qui est celle du pouvoir, de l'égoïsme effréné, de l'asservissement des faibles et, si des révoltes viennent à se déchaîner, du césarisme. Et quoi qu'on dise, la neutralité de l'Etat n'est pas l'expression de la tolérance. Elle aboutit à une lutte sourde et permanente contre le catholicisme, parce que celui-ci défend des principes qui font concurrence à ceux des sociétés libérales, lesquelles sont pétries d'un naturalisme qui ne peut accepter la prééminence des vérités de la foi. D'où cette rage, selon Keller, à mépriser les droits humains les plus élémentaires, comme ceux du travail, qui explique le retard spectaculaire des pays catholiques libéraux dans le domaine social, à la différence de l'Angleterre et des autres pays protestants. Les sociétés libérales font fausse route. La naissance du prolétariat en constitue un signe évident. Elles ne peuvent pas l'admettre parce qu'il est de leur nature de croire à la force de la raison. Mais la destruction qui les menace est certaine quand on voit le développement du socialisme et du communisme, « *conséquence(s) logiques(s) et nécessaires(s) du naturalisme en politique et du rationalisme en théologie* ». Il s'agit donc de sauver les sociétés contre les méfaits du libéralisme. Et Keller pense qu'il faut prendre l'encyclique dans sa dimension profonde : celle d'une « réconciliation » entre la liberté et l'autorité, entre les puissants et les faibles, entre les riches et les pauvres, qui n'est possible qu'avec la garantie de l'Eglise.

**KELLER** a de l'homme une vision pessimiste, à l'instar des contre-révolutionnaires. Mais son pessimisme ne s'alimente à aucun illuminisme, à aucune mystique, comme c'est le cas chez Joseph de Maistre, qu'Albert de Mun

(3) Cf. les analyses de Jean-Marie Mayeur dans *Annales E.S.C.*, 2 mars-avril 1972.

découvrit par la suite. Son opposition au rationalisme n'est pas une haine de la raison, mais une hostilité amère au naturalisme; qui en représente l'excès philosophique et politique. Surtout, l'analyse historique de Keller n'est rattachée à aucune théologie sur le mystère de la créature. La notion de péché, c'est-à-dire la dimension surnaturelle de l'homme, n'intervient qu'au titre de ses manifestations cliniques dans la vie des sociétés affranchies de la foi : faiblesses humaines de l'égoïsme, de l'envie, de la révolte, de l'orgueil, etc. Les principes fondamentaux défendus par l'Eglise ne sont pas présentés comme des abstractions. La morale ne domine pas la politique de toute la hauteur de sa valeur dogmatique. Principes de la morale chrétienne et principes de 1789 sont mis dans un véritable rapport dialectique. Et la question se pose de savoir si Keller a non seulement lu mais médité Hegel. Car l'Eglise dans son ouvrage occupe une place analogue à celle de la raison dans l'histoire chez Hegel. Le développement progressif de l'homme vers une émancipation universelle est, pour Keller, l'oeuvre de l'Eglise. L'Eglise a apporté au monde la liberté (et l'on entend déjà le discours prononcé par Albert de Mun à la Chambre le 21 février 1878) (4), l'esprit de sacrifice individuel au bien commun, qui est le fondement de l'autorité et de la vie politique, la liberté sociale sans laquelle le travail n'est qu'une fatigue et une humiliation. Les sociétés libérales qui, « *par peur de la liberté* », se jettent dans le despotisme, dont l'autorité politique est constamment ébranlée par le déchaînement d'appétits antagonistes, qui tiennent le peuple et le prolétariat sous le joug par peur de la vérité sociale, devraient comprendre que l'Eglise seule détient la vérité des principes, qui, isolés de la foi, menacent leur existence. Keller n'en propose pas pour autant un retour vers un modèle de société chrétienne déjà incarnée dans l'histoire, comme celle de l'époque médiévale par exemple. Il a des mots durs pour la théocratie, « *abus hypocrite du pouvoir spirituel, exploitation des choses saintes, asservissement des âmes* ». Il prévient la critique selon laquelle l'influence de l'Eglise risque d'aboutir à l'exercice de la coercition. « *Car alors elle ne serait plus la vérité* ». Keller voit dans le XIX<sup>e</sup> siècle une forme tout à fait nouvelle d'alliance entre l'Eglise et le monde, et il renverse — sans le dire — la propo-

(4) *Discours politiques*, I, 1888, p. 189-190.

sition 80 du *Syllabus* (5). Pour lui, « *le progrès..., la civilisation moderne peuvent et doivent se réconcilier avec l'Eglise* », puisqu'il suffit de reconnaître ce que le progrès lui doit et ce que la civilisation moderne peut en recevoir de satisfaction. Auquel cas, le problème du libéralisme est réglé. Les catholiques paraissent alors sous un jour nouveau. Keller tourne en dérision les catholiques libéraux qui, dit-il, « *espèrent que, se faisant quelque peu révolutionnaires dans leur vie publique, ils obtiendront des autres qu'ils redeviennent catholiques dans leur vie privée* ». La critique de la pensée libérale est pour le moins hâtive. Mais à partir du moment où Keller se situait sur le plan de la vérité des principes, il était difficile qu'il ne schématise pas les idées de Montalembert (6) ou de Mgr Dupanloup. De toute façon, l'objectif de Keller est de proposer un visage tout à fait nouveau du catholique, tracé d'après l'encyclique et le *Syllabus*. Il le voit comme un homme qui opérera la synthèse totale du conservatisme et de la Révolution : « *Comme le conservateur, le catholique respecte les lois et les institutions et croit qu'il vaut mieux les améliorer que de les renverser. Comme le révolutionnaire, le catholique n'est jamais satisfait du présent. Il est convaincu qu'il y a toujours quelque chose à faire, et pour le bonheur de son pays et pour celui de l'humanité tout entière* ». Car, pour Keller, l'espérance révolutionnaire elle-même n'est, en fin de compte, qu'une sécularisation des conquêtes inscrites dans les principes défendus par l'Eglise.

La réconciliation du monde avec les vérités détenues par l'Eglise de par sa nature même ne doit donc pas arrêter le progrès, mais tempérer les violences auxquelles il aboutit nécessairement, s'il ne s'inspire que des principes de 1789. Le catholicisme n'est plus l'exercice impérieux de dogmes indiscutables, mais un facteur d'équilibre au sein des sociétés. Keller place les catholiques dans une situation de *médiateurs* qui devrait aboutir, sur l'échiquier politique, à en faire des centristes. Il considère, par exemple, que le catholicisme seul est « *capable de tempérer la monarchie et l'aristocratie par ce que la démocratie renferme de sérieux et de légitime* ». Son analyse le porte donc vers un système représentatif, dont la stabilité

serait assurée par le serment politique, dont la conformité aux vérités de l'Eglise serait maintenue par un rôle assigné au clergé dans les institutions. Son légitimisme, on le voit, est un mélange de réflexion théologique, d'analyse sociologique et de fidélité historique. Et l'on peut même dire qu'il est davantage un anti-orléanisme qu'un légitimisme pur, c'est-à-dire un légitimisme de tradition, de contre-révolution et de sensibilité. Keller ne parle pas d'alliance du trône et de l'autel, mais « *d'échanges de services* » entre l'Eglise et l'Etat. A l'Etat de faire respecter une autorité dont l'Eglise détient le fondement, non pas politique mais moral. A l'Eglise d'éclairer l'Etat dans l'épanouissement des principes du progrès universel. Dès lors, le catholicisme social quitte les notions de bienfaisance, de charité, voire d'organisation sociale prônées par Armand de Melun (7), pour s'intégrer à une vision globale de la politique, gouvernée par l'application des principes évangéliques : morale civile et morale religieuse ne font plus qu'un et s'appuient l'une sur l'autre pour secréter le progrès dans l'harmonie sociale. Sur le plan des principes, Keller va beaucoup plus loin que le comte de Chambord dans sa lettre du 20 avril 1865 sur les ouvriers.

L'originalité de Keller, malgré des parentés avec la sociologie unitaire de Joseph de Maistre, est indéniable, et sa pensée d'une cohérence remarquable. Il n'en demeure pas moins qu'il ne quitte jamais le plan de la morale publique. La régénération qu'il voit dans le retour modulé à une influence de l'Eglise sur les sociétés est une rédemption. Il prend le siècle tel qu'il est avec son capitalisme, son industrie, son prolétariat. Il ne privilégie aucune figure sociale de perfection, telle paysan, ainsi que le faisaient la plupart des contre-révolutionnaires, tel Rivarol, attachés au monde rural, à des symboles comme l'arbre, etc. Mais s'il défend le progrès, c'est du progrès moral qu'il s'agit, de l'émancipation universelle des consciences et non des individus. Sa société est fixiste. Il n'en perçoit aucune évolution. Etrange personnage, en vérité, que ce bourgeois du Haut-Rhin qui emprunte à Hegel sa vision dynamique de l'histoire pour démontrer la fonction de régénération des sociétés libérales propre à l'Eglise et qui propose une utopie morale et politique dont le spiritualisme n'est pas sans rappeler certains thèmes de l'idéalisme quarante-huitard. Qu'on pense à *L'Ere Nouvelle* de

(5) « Le Pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, avec le libéralisme et la civilisation moderne ».

(6) Exprimées de façon spectaculaire au Congrès de Malines des 20 et 21 août 1863. Montalembert fut blâmé par Pie IX.

(7) Cf. Jean-Baptiste Duroselle, *Les origines du catholicisme social en France jusqu'en 1870*, Paris, 1951, p. 209-227.

l'abbé Maret (8). Avec Keller, les catholiques sociaux du Parti de l'Ordre retrouvaient un système de pensée qui leur avait toujours fait défaut, beaucoup plus nuancé que les théories de Le Play, dont *La Réforme sociale* avait paru en 1864...

ON comprend ce qui, dans la pensée de Keller, a pu séduire une partie des catholiques intransigeants. Contre un christianisme "médiocre"; les analyses de Keller proposaient une logique de la foi et de la vie, justifiée par l'histoire, qui dépassait la simple critique de la Révolution et permettait de définir un comportement chrétien qui pouvait s'exprimer soit dans les oeuvres, soit dans la politique. Précisément, c'est ce qui devait pousser un homme comme Albert de Mun à entrer en conflit avec Rome et à se soumettre, dès lors qu'en 1885 il songea à organiser un parti catholique, qui rassemblerait des catholiques députés, ce qui était impossible aux yeux de Léon XIII, le catholicisme ne pouvant pas s'inscrire dans une seule famille d'esprit.

Philippe LEVILLAIN

(8) Cf. Claude Bressolette, *L'Abbé Mares : Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne (1830-1851)*, Beauchesne, Paris, 1977.

Philippe Levillain, né en 1940. Ancien Elève de l'Ecole Normale Supérieure, ancien directeur des études pour l'histoire moderne et contemporaine à l'Ecole française de Rome. Professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Paris X-Nanterre. Marié, trois enfants. Il a publié, outre *Albert de Mun : Catholicisme français et catholicisme romain, du Syllabus au Ralliement* (Ecole française de Rome, De Boccard, 1983), *Les lieutenants de Dieu* (en collaboration avec Catherine Grémion), Fayard, Paris, 1986 et, récemment, une étude consacrée à la biographie dans *Pour une histoire politique*, sous la direction de René Rémond, Seuil, Paris, 1988.

Jean-Marie PÉNY

## Péguy et la Révolution\*

MAURRAS disait, en 1941, à Massis à propos de Péguy: « *Dans la mesure où cet illisible peut être lu, il est très dangereux, car sa tête est Révolution.* » (1). L'instinct du vieux doctrinaire, adversaire irréconciliable de la République née de la Révolution française, ne le trompait pas, ni ses souvenirs d'avant 1914. C'est, d'ailleurs, Péguy lui-même qui proclame : « *Je suis un bon républicain. Je suis un vieux révolutionnaire.* » (2). Cette déclaration n'est évidemment pas de l'« *ardent et sombre et stupide jeune homme, dix-huit vingt ans... tout frais débarqué à Paris* », évoqué dans *Clio* (3), qui n'a que trop servi à la lecture réactionnaire de Péguy, à ceux qui tiennent tant à découper en tranches l'homme et l'oeuvre, pour écarter l'ivraie des débuts socialistes et dreyfusards du bon grain qui s'est révélé plus tard, après l'affichage du nationalisme et le retour avoué au catholicisme (1907-1908). La revendication de la Révolution par Péguy, qui vient d'être rappelée, est dans *L'Argent suite* (1913) : elle est donc de l'auteur de *Notre Patrie* (1905), du *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (1910), du *Porche du mystère de la deuxième vertu* (1911).

La Révolution, pour Péguy, c'est la Révolution française, qu'il prend « en bloc », pour réutiliser l'expression de Clémentine, sans y distinguer le positif de la Déclaration des droits de

(1) Henri Massis, *Maurras et notre temps, la Palatine*, Plon, 1951, t. II, p. 190.

(2) Pléiade II, p. 1184 et s.

(3) Pléiade II, p. 27.

\*Les références pour les œuvres de Péguy renvoient aux éditions dans la collection de la Pléiade.

Pléiade I : *Œuvres poétiques complètes*, nouvelle édition, 1975.

Pléiade II : *Œuvres en prose, 1909-1914*, édition par Marcel Péguy, 1957.

Pléiade III : Tome I des *Œuvres en prose complètes*, dans l'excellente édition procurée par Robert Burac, 1987.

l'homme et du citoyen en 1789 et le négatif de la Terreur en 1792-1794 ou le triomphe thermidorien de la bourgeoisie ensuite. Le Péguy de sa maturité est catégorique, toujours dans *L'Argent suite* : «... Je suis pour la politique de la Convention Nationale contre la politique de l'Assemblée de Bordeaux, je suis pour les Parisiens contre les ruraux, je suis pour la Commune de Paris, pour l'une et l'autre Commune... » (4). Et de telles pages célèbrent Robespierre. Avec Mathiez, qui réhabilita l'Incorruptible et que cite alors Péguy, il y a plus que de la vieille camaraderie de la rue d'Ulm, du temps qu'ils étaient « coturnes » de la « turne » Utopie.

On peut même considérer que Péguy simplifie de façon outrancière sa légitimisation de 1789 et du 21 janvier 1793 : « Toute cette histoire de France est tellement simple. Louis XVI, n'étant plus assez roi, fut déplacé par une République plus roi. Ce Louis XVI était bon. Ce n'est pas cela que l'on demande à un gouvernement; c'est d'être ferme. Ce Louis XVI était un gros, un doux, un bon, un pacifiste, un débonnaire, un humanitaire. Un philosophe. On le lui fit bien voir. Il fut déplacé par les suivants. Roi fainéant il fut déplacé par la jeune République comme les derniers Mérovingiens, devenus fainéants, furent déplacés par les jeunes Carolingiens, comme les derniers Carolingiens, devenus fainéants, furent déplacés par les jeunes Capétiens. La République fut la quatrième dynastie ; forte dans sa jeunesse » (*L'Argent suite*) (5).

**C'**EST une conception ancienne déjà chez Péguy que celle de la Révolution non pas comme d'une rupture : « Du passé faisons table rase », mais comme de la continuité des véritables valeurs en dépit des altérations du temps :

« On ne suit pas toujours ses aïeux ni son père :  
Le peu de soin, le temps, tout fait qu'on dégénère »,

disait La Fontaine (*Fables*, VIII, 24, *L'Education*). Une révolution, c'est la résurgence de la continuité des véritables forces de la vie, de l'histoire. On pouvait déjà lire de Péguy, en 1904, *L'Avertissement au Cahier* de M. Mangasarian : « Une révolution est un appel d'une tradition moins parfaite à une tradition plus parfaite, un appel d'une tradition moins

profonde à une tradition plus profonde, un reculement de tradition, un dépassement en profondeur ; une recherche à des sources plus profondes ; au sens littéral du mot, une ressource » (6).

Ainsi, « c'est une des plus grandes erreurs des temps modernes, une des plus grossières, et par conséquent l'une des plus communément répandues, que de s'imaginer qu'une révolution est essentiellement corrosive, qu'une révolution est essentiellement une opération qui détruit. Une révolution est essentiellement au contraire une opération qui fonde », est-il bien précisé, en 1905, dans *les Suppliants parallèles* (7).

La question de la Révolution, pour Péguy, n'est pas une question politique : « *Les républicains et les monarchistes* (dit-il dans *Notre Jeunesse*, en 1910) croient aux régimes, et qu'un régime fait ou ne fait pas la paix et la guerre, la force et la vertu, la santé et la maladie, l'assiette, la durée, la tranquillité d'un peuple. La force d'une race. C'est comme si l'on croyait que les châteaux de la Loire font ou ne font pas les tremblements de terre.

Nous croyons au contraire (au contraire des uns et des autres, au contraire de tous les deux ensemble) qu'il y a des forces et des réalités infiniment plus profondes, et que ce sont les peuples au contraire qui font la force et la faiblesse des régimes ; et beaucoup moins les régimes, des peuples » (8).

Or, la Révolution française, pour Péguy, c'est, certes, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, l'ébranlement pour la conquête, au long des autres révolutions françaises, parisiennes, pendant le XIX<sup>e</sup> siècle, du droit de vote dont on ne saurait faire fi, même si les élections sont devenues dérisoires. Car « *l'héroïsme et la sainteté avec lesquels, moyennant lesquels on obtient des résultats dérisoires, temporellement dérisoires, c'est tout ce qu'il y a de plus grand, de plus sacré au monde. C'est tout ce qu'il y a de plus beau* » (*Notre Jeunesse*) (9).

C'est surtout, pour Péguy, à l'évidence, l'Événement par excellence par lequel, pour ce *mystique*, dans son sens du *sacré*, ressuscite (pourquoi ne pas oser le terme ?) ce qui est, depuis

(6) Pléiade III, p. 1305.

(7) Pléiade IV, p. 358.

(8) Pléiade II, p. 513-514.

(9) Pléiade II, p. 514-515

(4) Pléiade II, p. 1185.

(5) Pléiade II, p. 1190.

toujours, dans le Royaume quand il était vrai, dans la Chrétienté quand elle était libre, avant la trahison du Royaume par le pouvoir monarchique et la stérilité privilégiée de la noblesse de cour et des parlements, avant la trahison de la Chrétienté par le pouvoir clérical et le sacrilège des prébendes ; c'est-à-dire le Peuple de l'Ancienne France, de « *la République une et indivisible, c'est notre royaume de France* », selon l'admirable raccourci de *l'Argent suite* (10) : le Peuple de la Liberté.

On peut sourire : alors, avec Péguy, on en est, pour l'essentiel, à la vision de Michelet, au mythe du Peuple, sinon même à la mystique du Peuple, ou, si l'on préfère, à l'idéologie de l'école primaire triomphante ! En tout cas, telle est *la connaissance, la foi* de Péguy dans ce domaine.

M AIS « *faisons un pas de plus dans ces choses profondes* » : la Révolution française est donc l'extraordinaire événement historique par un prodigieux élan *épique* (dans une « *inscription historique* » (11) comme aime dire Péguy, qui ne se console pas de ne pas en avoir bénéficié de telle dans son socialisme, dans son dreyfusisme, du moins le croyait-il) que constitue la résurgence de tout un peuple, conscient de son élan, par quoi se fonde la Patrie (et il faudrait insister avec netteté sur les rapports *organiques* entre Révolution et patriotisme pour Péguy).

Mais, si l'on revient à la définition donnée par *l'Avertissement au Cahier* de M. Mangasarian, selon laquelle « *une révolution est un appel d'une tradition moins parfaite à une tradition plus parfaite...* », il est également bien précisé : « *Une révolution n'est rien, si elle n'est pas l'introduction d'un nouveau plan, si elle n'engage pas tout un nouveau regard, toute une nouvelle vue, toute une nouvelle vie, si elle n'introduit pas tout un nouveau plan, social, moral, mental ; une révolution n'est révolution que si elle est entière, globale, totale, absolue* » (12).

Faut-il dénoncer une contradiction entre la Révolution comme tradition véritable et la Révolution comme nouveauté absolue, ce qui est à la fois le double statut de la Révolution française en tant que prototype, modèle, idéal, et de toute révolution authentique ? S'il y a contradiction des concepts, il n'en va pas de même pour ce qui importe seul à Péguy, pour *le réel*, qui n'a rien à voir, selon lui, avec une logique conceptuelle. C'est l'originalité même de la pensée de Péguy que de tenir fermement à ces aspects unis, caractéristiques, pour lui, de toute révolution véritable. Et, après tout, est-on si loin dans cette dualité apparemment contradictoire et profondément complémentaire de ce qui est dit dans *saint Matthieu* (13, 51) du Royaume des Cieux, pour lequel il faut *nova et vetera* ?

Si donc la révolution véritable est « *entière, globale, totale, absolue* », il est presque fatal, par cette 'sorte de loi fameuse, si souvent répétée dans le vocabulaire hérité de Péguy, loi de la dégradation de la mystique, de toute mystique en politique, en de la politique (13), qu'il y ait échec de toute révolution historique et, de fait, Péguy n'a pu que constater « *l'avortement de la Révolution française et de l'oeuvre de la Révolution française* » (14).

D'autant que la Révolution, on l'a dit, ne peut se contenter d'être politique. Elle doit être aussi et nécessairement sociale. Péguy, à ce propos, suit, pour l'essentiel, l'évolution globale de la pensée socialiste au XIX<sup>e</sup> siècle et il partage, dans *Marcel* (1898), l'utopie de la « cité harmonieuse » (15). Il est dommage qu'on ne puisse s'étendre sur *la nouveauté, la nouvelle vue et la nouvelle vie*, proposée par cette oeuvre de jeunesse, si généreuse et belle. Pour le normalien militant, « *le socialisme est une vie nouvelle et non point seulement une politique* » (lettre du 27 février 1897 au docteur Camille Bidault).

La Révolution de 1789, ainsi, avait besoin d'être continuée, reprise, et tout particulièrement Péguy ne dissocie pas de son mouvement essentiel ce qui est pour lui l'autre grand élan révolutionnaire français, celui de la Commune de Paris en 1871, pour la défense et illustration de laquelle *les Cahiers de la Quinzaine* ont apporté une fidèle et importante contribution.

(10) Pléiade II, p. 1195.

(11) *Notre Jeunesse*, cf. Pléiade II, p. 642, et *passim*.

(12) Pléiade III, p. 1309.

(13) *Notre Jeunesse*, cf. Pléiade II, p. 516.

(14) *A nos amis, à nos abonnés*, 1909, cf. Pléiade II, P. 37-38.

(15) Pléiade III, p. 55-117.

Mais, en deçà de « la cité harmonieuse », dans le flux et le reflux concrets de l'histoire, l'exigence révolutionnaire pour Péguy impose que l'on porte pour le moins témoignage contre les servitudes nationales, les injustices sociales et contre les impérialismes (prussien, russe, turc...) et les colonialismes (français, anglais, belge...). De 1900 à 1914, les séries des *Cahiers* n'ont pas failli à une telle tâche.

La dimension économique de l'idéal social est clairement rappelée, par exemple dans le *De Jean Coste* (1902) : « *Le premier devoir social, ou pour parler exactement, le devoir social préalable, préliminaire, celui qui est avant le premier, le devoir indispensable, avant l'accomplissement duquel nous n'avons pas même à discuter, à examiner quelle serait la cité la meilleure, ou la moins mauvaise, car avant l'accomplissement de ce devoir il n'y a pas même de cité... l'antépremier devoir social est d'arracher les miséreux à la misère, d'arracher les miséreux au domaine de misère, de faire passer à tous les miséreux la limite économique fatale* » (16).

Et l'on a souvent cité la formule fameuse (mais il faut la citer complète) sur la couverture du deuxième Cahier de la deuxième série (1900) : « *La révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas* ». La fidélité de Péguy exige que l'on ne sacrifie aucun des deux adjectifs et il faudrait développer la part capitale faite à l'impératif moral dans la pensée de Péguy à propos de la révolution.

**M**AIS il faut signaler à tout le moins encore trois autres articulations. C'est ainsi, d'abord, ce que l'on peut lire, signé de Péguy, sur la quatrième page de couverture du Cahier de M. Mangasarian : « *Une révolution revient essentiellement à fourir plus profondément dans les ressources non épuisées de la vie intérieure ; et c'est pour cela que les grands hommes d'action révolutionnaire sont éminemment des grands hommes de grande vie intérieure, des méditatifs, des contemplatifs; ce ne sont pas les hommes en dehors qui font les révolutions, ce sont les hommes en dedans* » (17).

D'autre part, si la République est fille chez nous de la Révolution, *Notre Jeunesse* (1910) établit un étonnant rapport : « *Le mouvement de dérépublicanisation de la France est profondément le même mouvement que le mouvement de sa déchristianisation. C'est ensemble un mime, un seul mouvement de démystification. C'est du même mouvement profond d'un seul mouvement, que ce peuple ne croit plus à la République et qu'il ne croit plus à Dieu, qu'il ne veut plus mener la vie républicaine, et qu'il ne veut plus mener la vie chrétienne...* » (18).

De là découle une dernière articulation en ce qui concerne le propos de cet article : il s'agit d'un rapport, inévitable selon Péguy, entre la Révolution et le Christianisme, plus précisément l'Eglise. Il est en effet, précisé, toujours dans *Notre Jeunesse* : « *L'Eglise ne se rouvrira point l'atelier, et elle ne se rouvrira point le peuple à moins de faire, elle aussi, elle comme tout le monde, à moins que de faire les frais d'une révolution économique, d'une révolution sociale, d'une révolution industrielle, pour dire le mot, d'une révolution temporelle pour le salut éternel.* » (19). Ce n'est jamais que l'application de ce qui est sans doute l'intuition capitale de Péguy :

« *Car le surnaturel est lui-même charnel...  
Et l'éternité même est dans le temporel...* » (Eve, 1913)  
(20)

Certes, le chrétien Péguy a redécouvert l'Espérance : « *La foi que j'aime le mieux, dit Dieu, c'est l'espérance* » (*Le Porche du Mystère de la deuxième vertu*, 1911) (21). Et elle est d'un autre ordre, pour utiliser la notion pascalienne qui a tant servi à Péguy. Mais l'un des mystères de « la petite fille espérance » (et il ne faudrait pas l'é luder), c'est sa complicité avec la révolution.

Jean-Marie PÉNY

(18) *Pléiade* 11, p. 506.

(19) *Pléiade* I, p. 595.

(20) *Pléiade* I, p. 1041.

(21) *Pléiade* I, p. 531.

(16) *Pléiade* III, p. 1020.

(17) *Pléiade* 111, p. 1306.



Mgr Claude DAGENS

## La mission de l'Eglise dans l'épreuve de la Révolution\*

**Introduction : Pour une lecture spirituelle  
de l'histoire**

### 1. Lecture historique et lecture spirituelle

Mieux vaut d'emblée annoncer les couleurs et rendre compte du projet, ou du choix, qui a présidé à ces réflexions sur « *la mission de l'Eglise dans l'épreuve de la Révolution* ».

Je ne nie évidemment pas qu'il y ait une lecture « historique » de l'histoire des hommes : une lecture aux multiples niveaux, politiques, économiques, sociaux, culturels, sans oublier l'histoire des mentalités et de leurs lentes métamorphoses. Et je trouve tout à fait normal que l'on entreprenne une lecture historique des rapports entre l'Eglise Catholique et la Révolution française, comme l'avait fait *André Latreille* en 1979 et comme l'ont refait plus récemment *Jean de Viguier* ou *Michel Vovelle*. Car il est évident que le conflit, d'abord larvé, puis ouvert et violent jusqu'à la persécution, entre les révolutionnaires et les catholiques de France est un des traits majeurs de cette grande crise historique.

Et pourtant, je voudrais me situer sur un terrain un peu différent. L'objet de mes réflexions, ce ne sont pas d'abord l'Eglise et la Révolution, conçues comme des forces opposées, ce sont plutôt les catholiques de France vivant la période révolutionnaire de 1789 à 1799, et la vivant comme une épreuve.

En quoi consiste cette épreuve ?

Sur quoi a-t-elle porté exactement ?

\* Texte d'une conférence donnée à Poitiers le 9 janvier 1989 dans le cadre d'un cycle de conférences consacré à la Révolution française et organisé par les juristes catholiques de France.

Quels ont été ses effets ?

Dans une première partie, je tenterai de comprendre comment s'est développée cette épreuve, c'est-à-dire comment et dans quels domaines la Révolution française est entrée en conflit avec l'Eglise catholique de France, dans son personnel, dans son statut et dans ses croyances. Inutile de le nier : cette épreuve historique a profondément marqué le catholicisme français, et d'une manière durable.

— Pourtant, et ce sera ma seconde partie, je me demanderai aussi comment cette épreuve historique, ce terrible affrontement, a été vécu comme une épreuve spirituelle : je veux dire comme une épreuve assumée dans la foi en Dieu « *maître des temps et de l'histoire* » et une épreuve qui, paradoxalement, mais réellement, va engager les catholiques de France sur de nouveaux chemins. Je n'entends pas ainsi démontrer l'utilité providentielle de la Révolution. Une épreuve reste une épreuve avec son cortège de violences, de drames, de victimes, de blessures parfois inguérissables. Mais je voudrais être fidèle à mon maître *Henri-Irénée Marrou*, et, à travers lui, à *saint Augustin*, en essayant de poser quelques jalons pour une histoire spirituelle de la période révolutionnaire, telle qu'elle a été vécue, dans la souffrance et souvent jusqu'au sang, par les catholiques de France.

### 2. Une vision augustinienne de l'histoire

Puisque je me réclame d'Augustin et d'Henri Marrou, je me dois d'expliquer quelques-uns des présupposés de cette vision augustinienne de l'histoire qui ne prétend pas du tout se superposer au travail des historiens, mais qui estime simplement que l'histoire des hommes a du prix aux yeux de Dieu, et que le Royaume de Dieu, comme le dit Jésus au moyen de paraboles, se construit à travers la trame de l'histoire humaine.

Premier présupposé de cette théologie de l'histoire. C'est un présupposé éminemment *réaliste*. L'histoire des hommes est comme toute réalité humaine : elle est infiniment complexe. Augustin aime dire qu'elle est comme une *permixtio* : un mélémélo, un mélange inextricable de bien et de mal, de bon grain et d'ivraie. Dans les 22 livres de sa *Cité de Dieu*, il montrera que cette sainte Cité de Dieu est mêlée en permanence à ce qu'il appelle la *civitas terrena* : et il faut entendre par là la cité des hommes en tant qu'elle voudrait se suffire à elle-même et se passer de Dieu. Ce déroulement de l'histoire est fait de l'enchevêtrement incessant entre ces deux cités, qui ne sont pas des forces opposées, mais plutôt des orientations différentes de la liberté

humaine : « *L'amour de Dieu jusqu'à l'oubli de soi et l'amour de soi jusqu'à l'oubli de Dieu...* ».

Tenter une lecture spirituelle de l'épreuve révolutionnaire, c'est donc en respecter la complexité. Et par conséquent, refuser les interprétations « *idéologiques* » qui, elles, voudraient démêler l'écheveau, en disant où est le parti du Bien et où est le parti du Mal. L'interprétation idéologique peut être de type marxiste et montrer comment des bourgeois d'abord opprimés deviennent des bourgeois conquérants. Mais elle peut être aussi de type maurrassien et présenter la fin de l'Ancien Régime comme une catastrophe absolue, en raison d'un vaste complot fomenté par des francs-maçons, des juifs et des athées. Je me refuse à ces tentations idéologiques. Parce qu'elles ignorent la complexité du réel et parce qu'elles aboutissent toujours à une diabolisation de l'histoire, à un manichéisme radical : ici le camp des bons, là le camp des méchants. Un disciple de saint Augustin et de Marrou se refuse à faire le tri entre le bon grain et l'ivraie. Il respecte la complexité des hommes qui essaient de vivre leur histoire tant bien que mal.

Le second présupposé, propre à cette lecture théologique, insiste sur son caractère *dramatique*. L'histoire des hommes n'est pas le développement linéaire d'une idée, ni même d'un projet. Elle est toujours le lieu où s'exercent et où s'affrontent les libertés des hommes, pour le meilleur comme pour le pire. Là encore il s'agit d'un principe réaliste. Pas d'optimisme *a priori*, pas de marche assurée vers une cité idéale. Pas de pessimisme non plus, car il y a des défaites apparentes qui peuvent se révéler comme des victoires en profondeur.

Et tout cela vaut, bien sûr, pour le drame révolutionnaire, où les affrontements marquants vont se multiplier : Girondins et Montagnards, Danton et Robespierre, prêtres jureurs et prêtres réfractaires, et, dans la vie quotidienne, tant de cas de conscience, tant d'actes d'héroïsme mêlés à tant de bassesses et de vengeances.

Interpréter la Révolution française comme un drame spirituel, c'est penser au moins deux choses.

— D'abord que l'irrationnel fait aussi partie de l'histoire : à preuve la Terreur. La Raison pure, fût-elle une Déesse, ne suffit donc pas à empêcher les dérèglements de la liberté humaine. Le progrès des Lumières peut aussi conduire à la folie.

— Ensuite, que les chrétiens ne sont jamais dispensés de vivre dans la foi de telles situations dramatiques. Cela peut aller jusqu'au martyr. Et ce fut le cas notamment au Couvent des

Carmes en septembre 1792. Mais cela peut aussi provoquer des sursauts invisibles de la foi et libérer l'Église de certaines pesanteurs. Une époque de grands craquements devient ainsi une époque de nouvelles fondations. Et ce fut le cas pour le catholicisme français dont l'élan missionnaire a sans doute été réveillé par l'épreuve révolutionnaire.

C'est ce que je voudrais montrer dans ma seconde partie sur l'épreuve spirituelle, après avoir analysé d'abord l'épreuve historique, dans son développement et dans sa signification.

## I. L'épreuve historique:

### *l'Église affrontée à la Révolution*

#### 1. L'Église affrontée à la Révolution

Il s'agit, avant tout, d'une *épreuve imprévisible*. Car, à première vue, l'Église catholique de France, l'Église gallicane, régie par le Concordat de 1516, n'est pas menacée. Elle semble même bien intégrée à la société française. Elle constitue un « ordre » organisé et officiellement reconnu par l'État monarchique.

Mais là se trouve peut-être la source de l'épreuve qui va l'atteindre : à partir du moment où la monarchie est mise en question, l'Église elle-même, en tant qu'elle est institutionnellement liée à la monarchie, va être mise en question, obligée de redéfinir, bon gré mal gré, sa place dans une société qui se transforme, dans un État qui ne se déclarera plus catholique.

En fait, personne n'était prêt, ni du côté de l'Église, ni du côté des nouvelles forces politiques, à une telle remise en question. Du côté de l'Église gallicane le lien à la monarchie française, qui dure depuis treize siècles, semble à l'abri de toute contestation. Comme si l'appui de l'État garantissait la validité du catholicisme : un catholicisme d'ailleurs fortement teinté de gallicanisme, et dont les relations avec Rome sont plus politiques et diplomatiques que religieuses. La Révolution française aura pour effet second de faire apparaître, de façon toute nouvelle, la personne du Pape dans la vie des catholiques de France, puisque Pie VI viendra mourir chez nous, à Valence, en 1799, quasiment comme un martyr.

Faudrait-il alors penser que le projet révolutionnaire était comme tel un projet anti-chrétien, voire un projet de destruction du catholicisme ? Je ne crois pas que l'on puisse donner une

réponse catégorique à cette question. Pour au moins deux raisons.

La première, c'est que la Révolution n'est pas monolithique (les travaux de François Furet l'ont montré d'une façon que l'on peut espérer définitive) : elle se présente plutôt comme une série complexe de crises successives que personne ne domine vraiment et où les passions sont aussi puissantes que les projets rationnellement pensés. Un homme comme Condorcet, cet « *intellectuel en politique* », comme dit le livre de Robert et Elizabeth Badinter, va le constater à ses dépens. Et beaucoup des représentants du courant rationaliste (je pense à Mme Roland) seront scandalisés par les débordements de la violence anti-catholique, à partir de l'été 1792.

D'autre part, la Révolution française comporte une dimension religieuse irréductible. S'il faut parler en termes de forces antagonistes, il ne suffit pas d'opposer des révolutionnaires fanatiques à des catholiques intransigeants. Il ne faut pas oublier que, parmi les hommes de la révolution, un conflit ouvert et parfois dramatique existe entre des athées et des spiritualistes : les Girondins sont athées, alors que Robespierre, ce « *prêtre* » comme dira Proudhon, pense qu'une divinité transcendante est nécessaire à la vie sociale, pour fournir des fondements à la Loi et des raisons de vivre à la Nation.

Bref, l'épreuve révolutionnaire était d'autant plus imprévisible qu'elle va faire émerger des motivations complexes d'ordre religieux. C'est le type même d'une « *rupture de tradition* » à laquelle personne n'était vraiment préparé, pas plus les hommes politiques que les hommes d'Eglise. Et c'est pourquoi, au plus fort de la crise se lèveront des hommes d'espérance, comme Monsieur Emery, le supérieur général de Saint-Sulpice, qui tenteront d'éviter l'irréparable et de préserver l'avenir.

## **2. Mais c'est un fait aussi que cette épreuve imprévisible a été une épreuve violente et dont la violence, jusqu'en 1797, n'a cessé de grandir.**

Ce furent d'abord les mesures législatives :

— la nationalisation des Biens du Clergé, en novembre 1789,  
— puis la Constitution civile du Clergé et le serment exigé des prêtres et des évêques à partir de juillet 1790.

— Ensuite, à partir de l'été 1792, ce furent les exécutions et les massacres avec le point culminant de septembre 1792 à Paris, qui va se prolonger au moins jusqu'en 1794 dans les provinces,

— puis le bannissement et l'emprisonnement des prêtres, la fermeture des églises,

— et pour couronner le tout, la tentative d'organiser la déchristianisation de la France, avec le calendrier républicain et l'invention des liturgies révolutionnaires, avec de nouvelles fêtes, de nouveaux martyrs et de nouveaux célébrants.

Tout cela représente une terrible accumulation de violences, une page sanglante de notre histoire. Impossible de minimiser cette réalité : l'Eglise de France, en l'espace de dix ans, est devenue une *Eglise menacée et persécutée*. Elle a eu ses martyrs, canonisés ou non, évêques, prêtres, religieux et religieuses, laïcs. Elle est devenue, sans avoir le temps de s'y préparer, une Eglise de témoins. J'insisterai plus loin sur l'engagement personnel de beaucoup de prêtres devant l'exigence du serment : si beaucoup refusèrent de le prêter, c'est en faisant appel à leur conscience. La foi chrétienne, la foi catholique publiquement professée est apparue alors comme une exigence de la conscience.

On devine déjà qu'une telle épreuve ne pouvait pas ne pas avoir des conséquences profondes pour l'avenir de l'Eglise. La violence de la persécution préparait, sans le vouloir, un réel renouveau de la foi, libre de tout appui officiel et décidé à exiger dorénavant les conditions d'exercice de cette liberté.

## **3. Mais je voudrais surtout insister sur le caractère radical de l'épreuve révolutionnaire.**

Car on pense quelquefois que les hommes de la Révolution ont simplement cherché à modifier le statut politique et social de l'Eglise : la monarchie disparaissant, le catholicisme n'étant plus religion d'Etat, il s'agissait de redéfinir le rôle du catholicisme dans la société française, sur la base de la Déclaration des Droits de l'Homme et de la Constitution civile du Clergé.

Cette intention-là est réelle, comme le prouve d'ailleurs le texte de la Constitution civile du Clergé, qui vise à une restructuration de l'Eglise et à une redéfinition du statut social de son personnel, évêques et prêtres, désormais élus par des assemblées du peuple.

Mais, consciemment ou inconsciemment, le projet révolutionnaire allait plus loin : il touchait à la nature même de la foi et de l'Eglise. Il avait des implications théologiques et spirituelles, qui nous apparaissent sans doute mieux avec le recul du temps et les leçons de l'histoire contemporaine.

Tout d'abord, ce que la Constitution civile de l'Eglise met en question, au moins de manière implicite, c'est la *nature*

*sacramentelle de l'Eglise.* Les Constituants prétendent restructurer l'Eglise dans le cadre de la nouvelle société française. Et pour cela, ils se réclament souvent de l'Eglise primitive où les évêques et les prêtres auraient été directement issus des communautés. Mais cet appel émouvant aux origines chrétiennes est une tromperie, ou une ignorance. Car ce qui détermine la structure de l'Eglise primitive, ce n'est pas le processus d'élection. C'est la foi au Christ, la certitude de son action quasi immédiate dans l'Eglise et la soumission à sa volonté.

Cette Eglise nouvelle, qui se veut démocratique, n'est plus dans la ligne de la tradition chrétienne. Structure sociale mieux organisée ? Peut-être. Sacrement du Christ ? Non. Et surtout, cette Constitution civile met brutalement entre parenthèses la dimension catholique de l'Eglise : les diocèses français nouvellement répartis ne sont plus que des structures administratives. Le lien avec l'Eglise de Rome et son évêque' devient superflu. C'était peut-être la logique interne de la tradition gallicane, accentuée encore par le jansénisme. Mais ce n'est pas la logique interne du catholicisme, qui conçoit les Eglises locales comme la réalisation de l'unité catholique, dont le successeur de Pierre est le cœur et le garant.

Et quand l'évêque constitutionnel Grégoire, cet homme de valeur, nouvellement élu évêque du Loir-et-Cher, écrit une lettre d'allégeance au Pape Pie VI, c'est qu'il a bien senti le problème. Ce lien à l'évêque de Rome garantit sa liberté spirituelle d'évêque français. Mais une lettre personnelle ne suffit pas. Il y a là une réalité profonde d'ordre sacramentel, que la Constitution civile a voulu écarter, mais qui, d'un jour à l'autre, resurgira pour que l'Eglise de France demeure l'Eglise catholique, qui ne peut jamais se réduire à une Eglise nationale.

Enfin et surtout, le projet révolutionnaire touche indirectement *à la nature de la foi chrétienne, à son contenu et à son expression.* Là encore, les révolutionnaires se présentent parfois comme des réformateurs : ce n'est pas à la foi qu'ils s'attaquent, selon eux, mais à ses excès. A la suite des philosophes et des encyclopédistes, ils militent contre toutes les formes de fanatisme et de superstition. Ce qu'il faut détruire, ce n'est pas la religion, ce sont ses transformations, ou, pour mieux dire, son côté non-rationnel : le dogme trinitaire, les miracles du Christ, l'affirmation de l'au-delà. Tout cela est inacceptable pour un esprit éclairé. La religion doit être interprétée et vécue dans les limites de la Raison. selon les enseignements de Kant ou de Rousseau.

Tous ces hommes de la Révolution, aristocrates, évêques, gens du Tiers Etat, sont de terribles moralistes. Ils veulent purifier la foi et les mœurs. Ils veulent susciter l'avènement d'un homme nouveau, à la fois raisonnable, généreux, social. Sur cette morale humanitaire, il y a un consensus assez général, au moins au début, et ce consensus s'exprime dans la Déclaration des Droits de l'Homme. Mais de quel homme s'agit-il ? Quels sont les fondements de son existence ? Ce souci général de moralité doit-il évacuer la question centrale de la Révélation chrétienne et de la foi ?

#### **4. Une dernière remarque sur ce sujet qui est fondamental : l'Eglise était-elle préparée à affronter de telles questions?**

Je crois que non. Je -me demande si cette Eglise de France du XVIII<sup>e</sup> siècle, cohérente, bien administrée, généreuse, a bien mesuré les changements culturels dans lesquels elle était entraînée. Face aux affirmations des Encyclopédistes, l'apologétique ne suffisait pas et la philanthropie pure et simple ne répondait pas à ces défis nouveaux qui s'adressaient à la foi, dans sa profondeur et dans son contenu.

C'est peut-être l'épreuve révolutionnaire elle-même qui va appeler l'Eglise à ce renouveau de la foi, d'une foi plus consciente d'elle-même, moins sur la défensive, plus forte pour s'engager dans les remous de l'histoire et y affirmer sa force spécifique.

#### **II. L'épreuve spirituelle l'Eglise en état de mission**

Il est clair que l'Eglise de France, les catholiques de France ont profondément souffert de la Révolution. Ils ont été divisés, persécutés, acculés au schisme ou à la résistance.

Et pourtant, l'épreuve n'a pas été seulement destructrice. Avec le recul du temps, et aussi avec le discernement spirituel qu'autorise une vision augustinienne de ces événements, on peut penser que cette épreuve a été aussi purificatrice et parfois même libératrice. Elle a appris au peuple des croyants de nouvelles manières de professer sa foi. Ce christianisme éprouvé par la Révolution se révèle aussi comme un christianisme renouvelé.

En quoi et comment : un tel renouvellement a-t-il pu s'accomplir ?

### 1. L'appel à la conscience personnelle

Ce qui me semble décisif, c'est l'appel à la conscience personnelle, face aux décisions du pouvoir politique. Je pense particulièrement au serment réclamé des évêques et des prêtres à la Constitution civile du Clergé, serment de fidélité « à la Nation, à la Loi et au Roi ».

L'immense majorité des évêques a refusé ce serment. Une forte proportion des prêtres, difficile à évaluer parce qu'il y avait sans doute des degrés dans le refus comme dans l'adhésion, a préféré ne pas jurer.

Or ces réfractaires donnent à peu près toujours un seul motif à leur refus. Ils n'invoquent pas l'autorité du Pape ou celle de leur évêque. Ils disent simplement : « *Ma conscience ne me le permet pas* ». Ce refus est un acte personnel, totalement libre et qui les engage totalement, avec toutes ses conséquences. Et le 4 janvier 1791, alors que va expirer le délai imparti pour le serment, quand le président de l'assemblée insiste pour que les réfractaires se décident enfin, c'est l'évêque de Poitiers, Mgr de Beauvoir de Saint-Aulaire, qui monte à la tribune. On croit qu'il va jurer, mais il déclare ceci : « *J'ai 70 ans, j'en ai passé 35 dans l'épiscopat, où j'ai fait tout le bien que je pouvais faire. Accablé d'années, je ne veux pas déshonorer ma vieillesse, je ne veux pas prêter serment. Je prendrai mon sort en esprit de pénitence* ». (*La séance est levée...*) (cf. J. de Viguier, *Christianisme et Révolution*, 1986, p. 89).

Un scénario analogue se déroule dans les paroisses avec les curés qui expliquent tranquillement à leurs paroissiens qu'en refusant de jurer, ils ne font pas un acte d'opposition politique, mais un acte de fidélité à leur conscience. C'est ainsi que Goizet, le curé de Notre-Dame de Niort, déclare avec netteté : « *m'est absolument impossible de faire un serment qui est contraire à ma conscience ; car autant je suis attaché à la Nation, à la Loi et au Roi, autant et plus je le suis à mon Dieu, à ma religion, à ma foi et à mon peuple* » (cité dans Jacques Peret, *Histoire de la Révolution française en Poitou-Charentes*, p. 129).

Il y a là, de manière concrète, dans un contexte dramatique, une nouvelle manifestation de la foi : la foi catholique ne peut pas être déterminée par un serment civique.

Elle est un acte libre, indépendant de tout pouvoir et de toute détermination politiques.

### 2. La profession de foi catholique distinguée d'un système politique

Le caractère rigoureusement personnel de la foi a cependant, qu'on le veuille ou non, des implications sociales. Dire que la foi est liée à la conscience, à ma conscience, c'est dire qu'elle ne se confond pas avec un ordre politique extérieur, quel qu'il soit, qu'il soit républicain ou qu'il soit monarchique.

Peut-être que, sans le savoir et sans le vouloir, ces prêtres insermentés, « réfractaires », sont en train de désacraliser l'ordre politique, ou plutôt la relation étroite entre l'ordre politique et l'ordre religieux qu'implique la monarchie de droit divin.

La plupart de ces réfractaires sont évidemment des royalistes. Mais ils vont apprendre que la fidélité à la foi est plus importante que la fidélité à la Royauté. Ou, plus radicalement, qu'on n'est pas chrétien parce qu'on appartient à un ordre politique chrétien, à un Etat catholique, mais d'abord parce qu'on professe librement la foi au Christ.

Il y a là un phénomène complexe, et qui n'a pas fini de produire ses effets, peut-être encore de nos jours. Il faudra attendre Léon XIII, en 1891, avec son appel au Ralliement, pour que les catholiques de France commencent à penser que la République n'est pas de soi incompatible avec la foi chrétienne.

Mais je me demande si cette dissociation entre catholicisme et monarchie n'a pas commencé beaucoup plus tôt, de façon invisible, dans les consciences : quand les prêtres et les laïcs ont compris que la valeur de la foi n'était pas du même ordre que celle d'un système politique, même lié au catholicisme.

Et pour le vérifier, il faudrait chercher à comprendre ce qu'exprimaient les catholiques quand ils prenaient parti pour les prêtres réfractaires, qu'ils les abritaient, les cachaient, les faisaient venir dans leurs paroisses. Ce qui les inspirait alors, ce n'était pas l'attachement au système monarchique. C'était l'attachement à l'Église, et la conviction que le cœur de l'Église, ce n'est pas une autorité politique, mais une autorité spirituelle, qui échappe aux conditionnements de l'histoire parce qu'elle vient de Dieu.

Quand Elisabeth Bichier des Ages, la fondatrice des Filles de la Croix, va trouver le Père André-Hubert Foumet, revenu de son exil en Espagne et réfugié dans la ferme des Marsyllis, on sait qu'elle a dû attendre son tour pour lui parler, elle, une aristocrate. Mais ce prêtre réfractaire était simplement prêtre en la traitant ainsi : et c'est lui qui allait l'engager à servir les pauvres sans attendre.

D'une manière générale, on comprit assez vite que cette situation d'épreuve et de persécution obligeait à organiser d'une autre manière l'apostolat de l'Église. On ne pouvait pas compter sur l'appui des autorités politiques. On conçut alors un nouveau dispositif : celui des *missions*, avec des prêtres itinérants, chargés d'un territoire assez vaste. Et l'on rédigea des manuels à l'intention des nouveaux missionnaires. Or l'un de ces manuels précise la conduite à tenir à l'égard des autorités civiles :

*« Nous devons nous rappeler la sentence de saint Grégoire, citée par le Pape Pie VI au commencement du bref du 10 mars 1791 (qui condamnait la Constitution civile du clergé) : "Que dans les temps de révolutions, il faut retenir et peser attentivement toutes ses paroles": La même règle de prudence exige que nous soyons soumis à toutes les lois, les règlements et les usages qui n'ont rien de contraire à la religion et aux bonnes mœurs ; que nous exercions les fidèles à la même soumission, et surtout que nous n'agitions jamais les questions dangereuses et délicates de la légitimité des lois... La religion chrétienne s'est toujours pliée aux différentes formes que les révolutions ont données aux gouvernements temporels, et ses ministres n'ont jamais dû prendre part à ces révolutions. Ils obéissaient aux autorités qui s'élevaient soit qu'elles fussent établies de Dieu dans sa miséricorde, ou permises dans sa colère » (cité par A. Latreille, *L'Église catholique et la révolution française*, tome 1, p. 234).*

Certes, la fidélité à la monarchie de la très grande majorité des catholiques français ne fait aucun doute. Pourtant, à travers l'épreuve révolutionnaire, l'Église apprit que sa liberté spirituelle ne se confondait pas avec les conditions transitoires de sa liberté politique.

### 3. La fidélité à Rome réaffirmée concrètement

Autre évolution décisive, provoquée par la Révolution : les liens renoués avec Rome et avec le pontife romain.

Il est certain que l'Église de France, au XVIII<sup>e</sup> siècle, reste foncièrement gallicane. La personne et l'autorité du Roi comptent plus pour elle que la personne et l'autorité du Pape. On ne va guère à Rome en pèlerinage. La vie chrétienne fait peu de place au successeur de Pierre. D'autant plus que la plupart des papes du XVIII<sup>e</sup> siècle sont des personnalités assez ternes, à part Benoît XIV.

Ces bouleversements révolutionnaires vont paradoxalement réveiller la fidélité à Rome des catholiques français. Dans les débats qui suivent le vote de la Constitution civile du clergé, le dialogue est difficile entre Rome et la France. Louis XVI approuve la Constitution. Pie VI semble hésitant : en tout cas, il attend plusieurs mois avant d'exprimer son refus. Les évêques français espéraient une solution de compromis. Il faut se résigner au schisme.

Mais surtout, à mesure que l'entreprise de déchristianisation se développe, que les prêtres sont proscrits, que les évêques doivent se réfugier à l'étranger, le rôle du Pape apparaît dans une perspective nouvelle : il devient le garant de la liberté spirituelle de l'Église et de ses ministres. Les prêtres réfractaires sont appelés romains et l'on comprend de plus en plus qu'être catholique oblige à cette solidarité avec l'Église entière et l'évêque de Rome.

D'autant plus que beaucoup de prêtres français vont se réfugier en Italie et que Pie VI crée une organisation spéciale pour les accueillir. Des liens concrets s'établissent ainsi avec la papauté. Ils ne pourront que s'approfondir, surtout quand les armées du Directoire occupent les États pontificaux en 1798 et décident de transférer en France le « citoyen pape ».

Or Pie VI est un vieillard, à moitié paralysé, qui meurt d'épuisement à Valence, en août 1799, cinq mois après son entrée en France, où la population lui a réservé un accueil étonné et cordial. Ainsi commencent les épreuves de la papauté, qui vont rehausser son prestige spirituel. Pie VI, mourant à Valence, avant Pie VII, prisonnier de Napoléon, est déjà la figure du « Père humilié », qui manifeste l'héroïsme du successeur de l'apôtre Pierre. La relation à Rome de l'Église de France va en être durablement transformée. Le Pape n'est plus une autorité politique étrangère, plus ou moins hostile à la France. Il apparaît comme une autorité spirituelle, située au cœur même du drame que traverse l'Église.

Et cette Eglise, les Français réfugiés à l'étranger en comprennent davantage le caractère catholique. Tous les évêques ont dû émigrer, et aussi près de 30 000 prêtres, qui s'installent en Espagne, en Italie, en Suisse, en Belgique, en Angleterre et jusqu'aux Etats-Unis. Cette expérience de l'émigration, de l'exil a été une expérience éprouvante. Même dans les pays catholiques, comme l'Espagne, ces prêtres français n'ont pas été toujours très bien reçus. Etre français provoquait souvent des soupçons. De sorte que ces prêtres et ces évêques, obligés de rester à l'extérieur de la France, ont davantage compris le rôle missionnaire de la France. L'exil forcé ne les a pas entraînés dans un combat politique contre la révolution. Il les a plutôt convaincus que leur mission aurait à s'exercer encore en France, mais dans des conditions nouvelles.

#### **4. Le renouveau spirituel et missionnaire**

Les formes nouvelles d'évangélisation vont d'ailleurs surgir en pleine période révolutionnaire. Ce sont souvent des formes de vie religieuse. On connaît peu l'extraordinaire aventure de Dom de l'Estrange, un moine cistercien, qui ouvre une Trappe à la frontière suisse en 1791 et qui, delà, va fonder des communautés en Russie, puis aux Etats-Unis, avant de revenir en France où il sera expulsé par Napoléon. Mais avant sa mort, en 1827, 700 moines se réclamaient de la spiritualité de l'abbé de Rancé.

On connaît mieux le nom du Père de Clorivière qui, avant de reconstituer la Compagnie de Jésus en 1814, a fondé deux sociétés ; l'une de prêtres, la société du Cœur de Jésus, en 1791, et l'autre de personnes vivant dans le monde, sans aucune clôture, ni aucun costume particulier, les Filles du Cœur Immaculé de Marie, dont l'animatrice fut Mlle Champion de Cicé, soeur de l'archevêque de Bordeaux et garde des sceaux jusqu'en 1790. Ces fondations du Père de Clorivière reposent sur une mystique de la mission en vertu de laquelle toutes les situations sociales peuvent être imprégnées par l'Evangile. La clôture n'est plus nécessaire pour vivre une vie religieuse : on peut aussi pratiquer dans le monde certaines formes de consécration.

Bien des initiatives nouvelles sont prises pour faire face aux besoins d'assistance et d'enseignement auxquels l'Eglise est empêchée de répondre. Et, plus largement, pour répondre à de nouveaux besoins humains et spirituels plus ou moins

aggravés par la crise révolutionnaire. Je pense ici à deux femmes : une poitevine, Jeanne-Elisabeth Bichier des Ages, qui va fonder les Filles de la Croix pour secourir les pauvres, les malades, les enfants, et une bordelaise, Marie-Thérèse-Charlotte de Lamouroux, qui va fonder les Soeurs de la Miséricorde pour accueillir les prostituées. L'une et l'autre ont été éveillées par Dieu à ces formes de misère humaine. L'une à la campagne, l'autre en ville, au moment même où les prêtres sont pourchassés et le culte clandestin. L'une ou l'autre seront conseillées et encouragées par deux prêtres réfractaires, qui avaient fui en Espagne : la première par le Père André-Hubert Fournet, curé de campagne converti à la pauvreté, la seconde par le Père Chaminade, qui fondera bientôt les Marianistes.

Pour ces femmes comme pour ces prêtres, l'épreuve révolutionnaire suscite comme un sursaut de foi et un sens renouvelé de toutes les détresses humaines et sociales. Il s'agit en même temps de résister à la déchristianisation et d'ouvrir des voies nouvelles à la présence chrétienne dans une société en pleine évolution. Ce combat est d'abord un combat spirituel ; et on le voit bien à travers les formes de prière et de spiritualité sur lesquelles insistent ces fondateurs et ces fondatrices, du Père de Clorivière au Père Chaminade : dévotion à la Croix, aux Cœurs de Jésus et de Marie, recours fréquent à l'Eucharistie : bref une spiritualité foncièrement christologique. Mais au cœur de tout, il y a les exigences d'une vie chrétienne authentique, débarrassée de tout conformisme, et qui va déboucher, dans toute la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle, sur une présence renouvelée de l'Eglise à l'ensemble de la société française.

En ce qui concerne les fondations religieuses, il faudrait ajouter les nouvelles orientations du ministère des prêtres. Dans la période de clandestinité, qui dure plusieurs années, les prêtres sont amenés à dépasser le cadre des paroisses : ils deviennent des missionnaires itinérants, baptisant et célébrant l'Eucharistie, et laissant en leur absence des catéchistes pris parmi les fidèles les plus sûrs pour tenir registre des baptêmes, mariages et sépultures. Le rôle des laïcs s'est accru en raison de la présence limitée des prêtres : en beaucoup de régions, il y eut des assemblées sans prêtres, préparées et présidées par des chrétiens adultes, souvent des maîtres d'école, heureux de rassembler leurs paroissiens.

Certes, on ne peut pas nier qu'entre l'Église constitutionnelle et l'Église réfractaire, il y ait eu des tensions violentes. Mais, dans l'ensemble, la crise révolutionnaire a rendu les prêtres plus proches des fidèles et les fidèles plus sensibles à l'importance du ministère des prêtres.

Au total, reconnaissons que la Révolution a beaucoup détruit, qu'elle a provoqué un recul assez général de la pratique religieuse, qu'elle a créé des divisions difficiles à surmonter. Et pourtant, c'est aussi à travers l'épreuve révolutionnaire que des énergies nouvelles ont été libérées et que l'Église se trouve remise en état de mission, prête à répondre à des besoins nouveaux avec un élan missionnaire plus fort et plus enraciné dans la foi.

Les catholiques de France sortent de la Révolution blessés, meurtris, comprenant mal l'ampleur du drame qui vient de se passer. Et pourtant, ils savent déjà, ou ils sauront bientôt, que la crise de l'Ancien Régime n'est pas la fin du christianisme. La mission de l'Église va continuer avec une liberté nouvelle, qui ne vient pas du Concordat, mais de l'Esprit Saint à l'oeuvre au milieu des épreuves de l'histoire.

### **En conclusion : de 1789 à 1989**

Deux siècles ont passé depuis ces événements dramatiques et décisifs qui ont façonné l'inconscient collectif de la nation française tout autant que des catholiques français.

Deux siècles jalonnés par des phases de tensions nouvelles entre l'Église et l'État devenu républicain, en particulier lorsque fut décidée et votée, grâce à Jules Ferry et Paul Bert, dans les années 1880, la séparation de l'Église et de l'école, et aussi lorsqu'Emile Combes, Jean Jaurès et Aristide Briand imposèrent la séparation de l'Église et de l'État en 1905. Et sans doute faudrait-il ranger dans une série analogue d'autres épisodes de tensions, notamment autour de la « question scolaire ».

Je n'ai pas l'intention, ici et maintenant, d'évoquer cette longue histoire qui semble parfois balbutier, où l'on voit resurgir des conflits que l'on croyait oubliés et où ne manquent pas non plus les périodes de réconciliation et de dialogue positif entre l'Église et la société civile, surtout dans les moments d'épreuves nationales, comme les guerres.

Nous sommes un peuple à la mémoire longue. Raison de plus pour faire un bon usage des anniversaires, surtout si nous

consentons à faire aussi *mémoire* de l'action de Dieu dans notre histoire tourmentée.

Et c'est pourquoi je voudrais, en guise de conclusion, me livrer à un exercice de mémoire qui puisse déboucher sur l'avenir. Il me suffira pour cela d'instaurer une comparaison entre le moment historique où la France célébra le premier centenaire de la Révolution et celui où elle entreprend de célébrer le second.

### **1. 1889: la République, le projet laïque et les catholiques**

**1889:** La troisième République est en train de s'affirmer et de confirmer ses fondations. En fait, ce nouveau système politique s'appuie sur une véritable idéologie, qui se confond avec le projet laïque. Il s'agit presque d'une nouvelle religion, dont la science définit les dogmes, dont les prophètes s'appellent Littré, Renan, Auguste Comte et dont les instituteurs de l'école primaire seront les missionnaires : « *ces hussards noirs de la République* », comme disait Péguy.

Le positivisme triomphant semble l'emporter définitivement sur les illusions religieuses et Jules Ferry n'hésite pas à répondre à Jean Jaurès, en 1885, que son projet est « *d'organiser l'humanité sans Dieu et sans Roi* ».

C'est comme si, un siècle après l'échec apparent de la Révolution et le retour de la Monarchie, les idéaux de 1789 étaient en train de façonner durablement une nouvelle France. Par la force des choses, le catholicisme ainsi agressé se met sur la défensive et organise la résistance au projet laïque. D'autant plus que, depuis 1870, les troupes du maçon Garibaldi ont chassé le Pape de ses États et fait de lui un prisonnier. Comment éviter cette défense interne de l'Église, avec la mise en place d'une école catholique qui sera forcément, surtout dans les régions chrétiennes, une rivale de l'école laïque?

Et pourtant il ne faudrait pas exagérer cette opposition, même en 1889. Trois ans plus tard, Léon XIII va inviter malgré tout les catholiques de France à accepter la République. Et même si le catholicisme français demeure majoritairement un catholicisme intransigeant, il est aussi, comme l'a montré Emile Poulat, un catholicisme social, qui se préoccupe d'être présent aux nouveaux pauvres du monde industriel en train de naître. Les sentiments monarchiques n'empêchent pas le sens social chez Albert de Mun et ses



disciples. Surtout après l'encyclique *Rerum Novarum* de 1891.

Même en 1889, par conséquent, la présence catholique ne se confond pas avec le projet contre-révolutionnaire et un observateur aussi attentif que Ferdinand Buisson, un des grands tenants du projet laïque, le constatera avec perspicacité quelques années plus tard :

« *Qu'est l'Eglise d'aujourd'hui auprès de ce qu'elle était avant 89 ? On lui a tout enlevé, semble-t-il, de ce qui faisait sa force : titres, privilèges, richesses, honneurs, monopoles. Or elle tient incontestablement dans la France d'aujourd'hui une place qu'elle n'avait pas jadis : elle a développé son action bienfaisante, charitable, philanthropique ; elle a aujourd'hui, par ses œuvres de toute espèce, une popularité plus grande que jamais et de meilleur aloi... Elle est loin d'être fermée au socialisme, tout au moins sous la forme d'aspirations sociales. .. Ce n'est pas le catholicisme d'il y a un siècle à qui nous avons à faire, et il serait vain de le combattre avec les seules armes de Voltaire ou de Paul-Louis Courier » (Revue politique et parlementaire, octobre 1903).*

## 2. 1989: Nouvelle laïcité et nouvelle évangélisation

**1989** : le paysage politique et culturel a considérablement évolué. D'abord parce que la V<sup>e</sup> République, de de Gaulle à Mitterrand, a probablement réussi à associer une part du principe monarchique aux structures normales de la démocratie. Ensuite parce que *nous sommes aujourd'hui à une époque post positiviste* : le rationalisme n'est plus triomphant, ou plutôt la rationalité avoue ses limites, aussi bien en histoire qu'en physique. La dimension religieuse de l'homme semble désormais irréductible, et en tout cas, il n'est plus question de choisir comme norme de la pensée universelle la Raison éclairée de l'homme européen, disciple de Voltaire ou de Diderot.

L'Etat, comme la science, sont devenus modestes. Il y a plutôt une sorte d'incertitude généralisée qui oblige à une recherche des fondements :

- sur quoi fonder une formation civique et morale ?
- au nom de quoi proposer des valeurs ?
- faut-il admettre une transcendance et laquelle ?

Quant au catholicisme, il ne se confond plus avec le camp des défenseurs de l'Ancien régime et il admet en son sein un pluralisme effectif. D'autant plus que le Concile de Vatican II est passé par là : le rapport de l'Eglise au monde s'exprime en termes et en gestes de présence : une présence originale, sacramentelle, inséparable de la présence du Christ, « *qui est venu chercher et sauver ce qui était perdu* ».

De Jean XXIII à Jean-Paul II, en passant par Paul VI, les papes de cette seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle mettent en oeuvre ce dialogue et cette confrontation ouverte entre l'Eglise et le monde, entre l'Evangile du salut et les cultures humaines. Et c'est un pape venu de l'Est qui reconnaissait en 1979, lors de sa première visite en France, que les idéaux de la Révolution française, la liberté, l'égalité et la fraternité, ont des racines chrétiennes, que nous ne pouvons oublier.

Bref, en raison de ces multiples évolutions, l'Eglise de France se juge en mesure de souhaiter un « *nouveau statut de la laïcité* ». Elle désire être reconnue non pas comme l'expression d'une religion dominante et dominatrice, dotée d'un pouvoir social, mais comme une référence spirituelle et morale, qui peut être utile à l'ensemble de la collectivité nationale.

Cette reconnaissance, à mon avis, ne doit pas être recherchée d'abord sur le terrain juridique et institutionnel, par un nouveau concordat, mais sur le *terrain culturel et spirituel*: comment permettre à la foi catholique de ne pas être réduite à une opinion privée, mais de constituer à la fois une *mémoire vivante, en faisant* apparaître les racines de notre histoire et une *force d'inspiration* pour vivre et servir la vie de tous ?

Pour cela, nous demandons simplement que l'on nous respecte comme croyants, membres du peuple de Dieu au sein du peuple de France, et qu'on renonce définitivement à soupçonner, au nom de soi-disant Lumières, la foi catholique reçue des apôtres, d'être une aliénation de l'esprit humain.

Nous demandons aussi que l'on respecte notre désir de témoigner d'un Dieu qui ne se révèle pas comme le Dieu des catholiques, mais le Père de tous les hommes : même si nous reconnaissons notre situation minoritaire, rien ne pourra nous empêcher d'être ouverts à tous et à chacun à cause de Jésus, le Fils de Dieu, qui s'est identifié lui-même à tout homme en quête

de secours humain. Tel est le projet de ce qu'on appelle parfois *la nouvelle ou la seconde évangélisation* il s'agit, dans notre Occident en mal d'espoir et de sens, d'appeler tout homme à la foi en Dieu, non plus à partir du paganisme religieux de l'antiquité, mais à partir de notre état d'indifférence, et de faire en sorte que le Dieu de Jésus-Christ n'apparaisse pas seulement comme le Dieu des catholiques romains, mais comme le Créateur de l'univers, le Père de tous les hommes et le sens personnel de toute existence humaine.

Et rien, surtout pas les épreuves de l'histoire, ne pourra nous empêcher de révéler au monde que le critère ultime de notre foi, c'est la vie donnée jusqu'au bout, c'est le martyr. Et c'est pourquoi ceux qui préparaient la société nouvelle fondée sur la liberté, l'égalité et la fraternité, c'était Robespierre, Danton, Siéyès et Condorcet, mais c'étaient aussi les carmélites de Compiègne, les prisonniers des Cannes et les condamnés des pontons de l'Île Madame qui s'étaient engagés par serment, s'ils échappaient à la mort, à ne jamais révéler le nom de leurs dénonciateurs.

Tant il est vrai que ce qui prépare un monde réellement nouveau au cœur et au-delà des violences de l'histoire, c'est le pardon donné à des bourreaux, à la suite de Jésus. Alors nous pressentons un peu que la force qui mène l'histoire des hommes est plus forte que toutes les forces humaines, puisqu'elle veut et crée la réconciliation au-delà de toutes les déchirures.

Mgr Claude DAGENS

Claude Dagens, né en 1940. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de l'Université, ancien élève de l'École française de Rome, docteur en théologie et ès-lettres. Prêtre en 1970. Professeur au Séminaire interdiocésain de Bordeaux et doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Toulouse jusqu'en 1987. Depuis, évêque auxiliaire de Poitiers. Publications : *Eloge de notre faiblesse*, Éditions Ouvrières, Paris, 1971 ; *Culture et expérience chrétienne*, Études augustiniennes, Paris 1977 ; *L'homme renouvelé par Dieu*, DDB, Paris, 1978 ; *Le Maître de l'impossible*, « Communio », Fayard, Paris, 1982 et 1988. Cofondateur et membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Mgr Pierre EYT

## L'Église, la Révolution française et les révolutions

QUAND en 1789 se réunissent à Versailles les états généraux du royaume de France, la majorité des députés du clergé, de la noblesse et du tiers n'ont pas conscience qu'une ère tout à fait nouvelle s'ouvre pour leur pays et que l'un des changements majeurs concernera la situation religieuse de la nation. Sans doute, beaucoup de députés connaissent la crise intellectuelle, religieuse et spirituelle qui se manifeste depuis longtemps déjà dans les esprits et qu'illustre l'autorité des « philosophes ». Mais il s'agit d'abord pour les états généraux de remédier aux problèmes financiers du Royaume. Pourtant, par une série d'événements auxquels les « clercs » (qu'ils soient d'Église ou laïques) prêtent d'emblée une portée historique, les péripéties de mai-juin 1789 deviennent une révolution, *la Révolution*.

La conscience de décréter et de vivre un événement unique, un événement total, s'impose aux contemporains. La référence aux révolutions antérieures (anglaise et américaine) s'estompe vite, car il ne s'agissait là que d'événements limités et particuliers. **« Il y a révolution quand les hommes prétendent résoudre par elle tous leurs problèmes à la fois, politiques, sociaux et moraux aussi bien, et veulent se changer eux-mêmes en leur entier »**. C'est ainsi que Chateaubriand, dans *l'Essai sur la révolution*, se refuse à user du mot pour désigner les changements de dynasties, les guerres civiles, **« le mouvement partiel d'une nation momentanément insurgée »**. Il ne veut le retenir que **« si l'esprit des peuples change »** (1).

(1) Mona Ozouf, in *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 851.

A partir du moment où la perspective d'un tel changement s'impose aux contemporains, la religion et tout spécialement la religion catholique est concernée. Non seulement dans les institutions du Royaume, mais, quelques années plus tard, dans les consciences individuelles elles-mêmes. L'article 10 de la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789 déclare en effet : « *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble par l'ordre public établi par la loi* ». Dans les intentions des auteurs de la Déclaration, comme dans la volonté des promoteurs de la nationalisation des biens de l'Église ou de la Constitution civile du Clergé, l'objectif n'est pas de détruire le catholicisme. Ainsi, quand le 13 avril 1790, la Constituante s'oppose à la demande de Dom Gefle de déclarer le catholicisme religion nationale, c'est sur le motif explicite que « *l'attachement de l'Assemblée nationale au culte catholique, apostolique et romain ne saurait être mis en doute* » (2). Pourtant, derrière cette déférence de façade, se produisent de profondes cassures entre Révolution et religion. Le test du serment à la constitution civile du clergé dévoile des brisures dont la géographie régionale de la pratique religieuse porte encore la trace. Les régions qui comptèrent le plus de prêtres réfractaires au serment sont celles où la pratique religieuse est aujourd'hui encore la plus élevée. Les événements de 1789-1791 sont certes révélateurs de phénomènes antérieurs, notamment en ce qui concerne l'éloignement des populations de certaines régions à l'égard de l'Église. Mais il n'est pas douteux non plus que la fin du catholicisme comme religion nationale et le schisme constitutionnel accéléreront un processus de « déchristianisation ». Celui-ci ne peut toucher les institutions, les édifices publics, le calendrier... sans qu'il n'atteigne aussi les consciences. La commission de surveillance lyonnaise précisera en novembre 1793: « *Il faut que chaque citoyen éprouve et opère en lui-même une révolution égale à celle qui a changé la face de la France* » (3). Il y a eu incontestablement une volonté déchristianisatrice des hommes de la Révolution. L'Église cesse de considérer aux activités sociales et elle perd pour ne plus la

retrouver en totalité sa mission de guide des existences individuelles.

On connaît les délais avec lesquels le Pape Pie VI fit connaître son avis sur les événements de 1789-1790 en France. Il faudra attendre le 10 mars 1791 pour qu'un bref adressé au Cardinal de La Rochefoucauld et aux évêques de l'Assemblée Nationale précise la position du Saint-Siège. Celle-ci est sans appel. Le Pape condamne les principes de la constitution civile du clergé. Il conteste la compétence du pouvoir civil dans les matières ecclésiastiques. Allant plus loin dans l'analyse des fondements de la constitution civile, Pie VI s'en prend à la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789. La Constituante n'a-t-elle pas déclaré une liberté illimitée en matière de religion, qu'un chacun peut penser, lire, écrire, publier ce qu'il veut en ce domaine ? « *Qu'y a-t-il de plus insensé que d'établir une telle liberté et égalité entre tous ?* ». Cette égalité, cette liberté, si exaltées par l'Assemblée Nationale n'aboutissent qu'à renverser la religion catholique et voilà pourquoi elle a refusé de la déclarer dominante dans le Royaume, quoique ce titre lui ait toujours appartenu... Le Pape s'insurge devant le fait qu'« *une telle liberté indéfinie puisse profiter aux peuples étrangers à l'Église, tels que les infidèles et les juifs* »... « *La liberté de penser et d'agir est un droit chimérique contraire aux droits du Créateur* »... (4).

La suite des événements ne donnera pas l'occasion à Pie VI de changer de perspective, voire de la modifier dans le sens de la souplesse. Bien au contraire. Au consistoire du 17 juin 1793, le Pape évoquera la mort de Louis XVI avec des accents émouvants. Surtout, il condamnera le nouveau régime politique de la France,... « *cette toute puissance publique donnée au peuple qui ne se conduit ni par raison, ni par conseil, ne se forme sur aucun point des idées justes, apprécie peu de choses par la vérité et en évalue un grand nombre d'après l'opinion ; (ce peuple) qui est toujours inconsistant, facile à être trompé et entraîné à tous les excès, ingrat, arrogant, cruel ; qui se réjouit dans le carnage et l'effusion du sang humain...* » (5).

(2) Cf. Michel Vo'elle, *La Révolution contre l'Église*, Paris, Editions Complexes, 1988, P. 27.

(3) Cité par Mona Ozouf, *op. cit.*, p. 855.

(4) Pierre Blet, *Pie VI et la Révolution française*, Centre d'études Saint-Louis-deFrance, Rome, 1987, pro manuscripto, p. 9 ; cf. Pierre Pierrard, *L'Église et la Révolution, 1789-1889*, Paris, Nouvelle Cité, 1988, p. 84. Louis de Vaucelles, « Les Droits de l'Homme, pierre d'achoppement ». *Projet*, septembre-octobre 1988, pp. 115-128.

(5) Pierre Blet, art. cité, p. 14 ; Pierre Pierrard, *op. cit.*, p. 84.

## Le refus des principes de 1789

Il est patent que l'idée même de révolution répugne à Pie VI. Elle va servir de pôle de répulsion tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, si on ne peut faire de la Contre-Révolution un mouvement exclusivement catholique, on ne peut non plus contester que celle-ci s'appuiera longtemps sur le catholicisme et qu'elle en constituera pendant le XIX<sup>e</sup> siècle l'une des expressions politiques les plus remarquables. D'ailleurs, comme Jacques Godechot l'a bien montré : la Contre-Révolution anticipe la Révolution. Dès le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle constitue une doctrine politico-religieuse en opposition directe avec les « Lumières » (6). Evidemment, les événements de 1789-1799 vont donner une impulsion croissante à ces réflexions fondées sur le conservatisme historique et le principe monarchique et aristocratique. « *Le rétablissement de la monarchie, qu'on appelle Contre-Révolution, écrira Joseph de Maistre en 1797, ne sera point une Révolution contraire, mais le contraire de la Révolution* » (7). Les catholiques, stimulés par le Pape et les évêques, se reconnaissent aisément dans ce mouvement d'idées et d'actions politiques. Le mouvement aura une référence constante : le refus des principes de 1789 et tout particulièrement « *la critique d'un monde bâti sur les Droits de l'Homme* ». Il faut relever ici que divers courants de pensée viendront s'alimenter à la Contre-Révolution : romantisme politique, libéralisme modéré, catholicisme social... C'est dire que la proximité des événements révolutionnaires communiquait à de nombreux esprits, par ailleurs bien différents, une profonde méfiance devant les déclarations, principes et actes de la Révolution, quelles qu'aient pu être les intentions de leurs auteurs. Il n'est donc pas surprenant que les catholiques aient presque unanimement partagé de tels sentiments.

C'est dans un tel contexte qu'il faut replacer l'enseignement pontifical du XIX<sup>e</sup> siècle. La Révolution n'y figure jamais que comme le pôle de répulsion auquel viennent se joindre comme autant de contre-valeurs : modernité, démocratie, libéralisme, Droits de l'Homme, liberté de conscience, etc. Le 8 décembre

(6) Jacques Godechot, *La Contre-Révolution : 1789-1804*, Paris, P.U.F. ; Pierre Pierrard, *op. cit.*, p. 115.

(7) Cité par Massimo Boffa in *Dictionnaire critique de la Révolution française*, p. 665.

1864, Pie IX adressera à tous les évêques en même temps que son encyclique *Quanta Cura* un catalogue ou *Syllabus* de quatre-vingts propositions qu'il condamne. Qu'il s'agisse du « *naturalisme* » ou refus de Dieu (prop. 1), du « *rationalisme* », de « *l'indifférentisme* », du « *libéralisme* », le Pape montre que toutes ces « *erreurs et doctrines pernicieuses* » ont été lancées et développées par la Révolution française. C'est pourquoi la proposition selon laquelle « *le Pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne* » est, à son tour, condamnée (prop. 80). « *Gigantesque contresens* », « *testament et suicide* », « *bouffonnerie* » : la presse libérale s'indigne (8). Retenons de cette déclaration de Pie IX le jugement conjoint sur la Révolution française et la modernité. L'Église ne peut les accepter. Si nous cherchons encore, nous découvrons que la difficulté fondamentale et principale (ou plus exactement dit : l'obstacle essentiel) réside dans les Droits de l'Homme et la liberté religieuse, soit le fameux article 10 de la Déclaration des Droits de l'Homme du 26 août 1789. Albert de Mun saluera le *Syllabus* en ces termes : « *Ce que nous voulions en effet, (...) c'est la rupture ouverte avec les doctrines de la Révolution* » (9). Le *Syllabus* apparaîtra longtemps comme une oeuvre de clarification. En 1871, Veuillot écrira encore : « *Nous mourons de la Révolution* » (10). Pie IX a déclaré tout haut ce que beaucoup de catholiques éprouvaient dans ce monde si profondément ébranlé par les secousses révolutionnaires, secousses qui ne cessaient d'ailleurs de se renouveler en France et dans le monde. Le XIX<sup>e</sup> siècle restera globalement marqué par l'opposition irréductible du catholicisme et de la Révolution française. On ne saurait cependant s'en tenir à un jugement aussi général. Lamennais (1782-1854), Lacordaire (1802-1861), Montalembert (1810-1870) seront les plus célèbres de ceux qui, à un moment ou à un autre de leur vie, chercheront à réconcilier l'Église et la Révolution. Lacordaire pourra ainsi déclarer en 1854 (il est vrai dix ans avant le *Syllabus*) que « *la Révolution a soutenu*

(8) Yvon Tranvonez, *Catholiques d'abord : Approches du mouvement catholique en France, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, les Editions ouvrières, pp. 39-41.

(9) Yvon Tranvonez, *op. cit.*, p. 54.

(10) Yvon Tranvonez, *op. cit.*, p. 15.

quelques idées chrétiennes en soi, qui, malgré les crimes et les fautes, ont fini par devenir générales en Europe » (11).

## L'Église se détache de la Contre-Révolution

La recherche des causes pour lesquelles l'opinion minoritaire de quelques-uns a fini par s'imposer à la majorité des catholiques, alors que s'estompait le point de vue d'intransigeance absolue que bien peu de fidèles contestaient jusque-là, se présenta comme l'une des difficultés de l'histoire religieuse contemporaine. La solution d'une telle énigme importe d'ailleurs beaucoup, car bien des options et des attitudes à prendre aujourd'hui peuvent dépendre de notre interprétation de l'histoire. De nombreux facteurs jouèrent. La fin du pouvoir temporel des Papes, le ralliement des catholiques français à la République, le vote des A lois laïques », la séparation de l'Église et de l'État, l'universalisation de la Déclaration des Droits de l'Homme après la deuxième guerre mondiale, l'engagement international de l'Église dans les questions économiques et sociales, le Concile Vatican II, le magistère pontifical de Pie XI à Jean-Paul II...

Une évolution positive marque alors le jugement porté par le magistère de l'Église tant sur la Révolution française que sur les Droits de l'Homme. La question des Droits de l'Homme ayant fait l'objet d'études fondamentales (12), nous nous en tiendrons dans le cadre de cet article à l'examen de l'attitude de l'Église concernant la Révolution française. Les remarques de Lacordaire citées plus haut semblent avoir été prophétiques. Jean-Paul II, venant à Paris, en juin 1980, pourra s'écrier : « *que n'ont pas fait les fils et les filles de votre nation pour la connaissance de l'homme, pour exprimer l'Homme par la formulation de ses droits inaliénables ! On sait la place que l'idée de liberté, d'égalité et de fraternité tient dans votre culture, dans votre histoire. Au fond, ce sont là des idées chrétiennes. Je le dis, tout en ayant bien conscience que ceux qui ont formulé ainsi les premiers cet idéal ne se référaient pas à l'alliance*

*de l'homme avec la sagesse éternelle. Mais ils voulaient agir pour l'homme »* (13). Développant ces paroles, l'assemblée plénière de l'épiscopat français vient de déclarer plus nettement encore : « *1789 et sa Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen ont développé les conditions d'une société responsable qui demeure un objectif pour notre génération et les chrétiens d'aujourd'hui* » (14).

On mesure donc le chemin parcouru entre les positions intransigeantes de Pie VI et de ses successeurs immédiats et les distinctions introduites par Jean-Paul II et les évêques français. Lors du premier centenaire de la Révolution française, les positions initiales n'avaient guère encore changé. Mgr Freppel, évêque d'Angers, maintenait fermement le jugement selon lequel la Révolution française est à récuser en bloc, sans distinguer entre 1789 et 1793. Il en va de même, pour le prélat, de la Déclaration des Droits de l'Homme. Celle-ci, « *empreinte d'un vague déisme et qui proclame l'indifférentisme du pouvoir public en matière religieuse, est une déclaration de guerre à la foi traditionnelle des ancêtres* » (15). Deux siècles après 1789, le jugement a progressé vers plus de nuance.

Dans cette évolution remarquable, un chaînon de l'histoire doctrinale doit être pris en compte. Les paroles de Jean-Paul II de 1980 et plus récemment la déclaration de l'épiscopat français de 1988 en portent la trace. 1789 s'impose désormais positivement à l'attention parce qu'y furent définies « *les conditions d'une société responsable* ». Ainsi, le discernement exercé par l'Église sur la démocratie précède-t-il son jugement sur la Révolution française. Le radiomessage de Pie XII du 24 décembre 1944, l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII préparent l'enseignement que proclamera la constitution pastorale *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II (n° 75, 1). Il y sera en effet précisé, en des termes très voisins des grands textes de l'Assemblée nationale de 1789, qu'« *il est pleinement conforme à la nature de l'homme que l'on trouve des structures juridico-politiques qui offrent sans cesse davantage à tous les*

(11) Cité par Pierre Pierrard, *op. cit.*, p. 136.

(12) J.-M. Aubert, *Droits de l'Homme et libération évangélique*, Paris, Le Centurion, 1987 ; R. Coste, *Théologie de la liberté religieuse*. Gembloux, Duculot, 1969, et *L'Église et les Droits de l'Homme*, Paris, Desclée, 1983.

(11) Jean-Paul II, Homélie à la Messe du Bourget, 1<sup>er</sup> juin 1980, *La documentation catholique*, 1980, p. 585.

(12) Conférence des évêques de France, «Déclaration au sujet du bicentenaire de la Révolution française ». *La documentation catholique*, 1988, p. 1143.

(13) Georges de Pascal, *Le centenaire de 1789 et les conservateurs catholiques*, 1888, cité par Pierre Pierrard. Cf. Mgr Freppel, *La Révolution française, à propos du Centenaire de 1789*, Paris, Roger et Chernoviz, 1889.

*citoyens, sans aucune discrimination, la possibilité effective de prendre librement et activement part, tant à l'établissement des fondements juridiques de la communauté politique, qu'à la gestion des affaires publiques, à la détermination du champ d'action et des buts des différents organes et à l'élection des gouvernants ».*

Révélateurs de cette évolution deux philosophes français avaient relevé les affinités entre le christianisme et l'idéal inscrit dans la devise républicaine : « *liberté, égalité, fraternité* ». Précisant la pensée de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, J. Maritain avait écrit en 1943 : « *Non seulement l'état d'esprit démocratique vient de l'inspiration évangélique, mais il ne peut subsister sans elle* ». Grâce à une prise en compte positive des exigences et des possibilités liées à la *démocratie*, l'Église catholique s'est peu à peu ouverte à un jugement nuancé sur la Révolution française, jugement qui contraste avec les prises de position qui marquèrent les contemporains des événements ainsi que leurs commentateurs pendant plus d'un siècle (16).

## Révolution et libération

Dans les décennies plus récentes, il est bien évident que l'Église n'a guère eu à prendre position sur la Révolution française et ses suites. A cet égard aussi, la « *Révolution française est terminée* » et les rares expressions du magistère sont, comme on vient de le voir, largement marquées par un consensus serein. En revanche, les mouvements révolutionnaires qui se sont développés dans le monde — notamment à la suite de la Révolution russe de 1917 — sont devenus coextensifs à la planète et posent dans l'actualité de très graves problèmes de discernement politique et religieux. Sensible aux « *signes des temps* », l'Église ne peut que discerner « *la puissante et quasi-irrésistible aspiration des peuples à une libération* » qui leur restitue leur dignité, leurs droits et leur personnalité culturelle propre (17). Dans les pays occidentaux, se développent et se renouvellent des

phénomènes de pauvreté et d'exclusion : en Afrique, Amérique latine, Asie et Océanie, le sous-développement accroît son cortège d'inégalités, et d'abord à l'égard de l'alimentation ; par ailleurs, les nations soumises à des régimes de totalitarisme d'État ne voient que très rarement leur situation s'améliorer. Partout dans le monde, se manifeste le défi de l'injustice, de l'oppression, de la violence et de la faim.

Pour aider l'humanité à triompher de ces situations, l'Église a multiplié ses interventions, ses concours, ses appels. Une grave responsabilité incombe aux chrétiens de prendre une part active au combat pour la justice, pour le droit, la liberté, le partage équitable des biens de toutes sortes. Dans la fidélité au Christ et à l'Évangile, l'Église cherche à insérer dans toutes ses actions, paroles et jugements « *l'amour de préférence pour les pauvres* » (18). Celui-ci constitue pour ainsi dire le visage et l'identité de l'Église au sein d'un monde qui, à certains égards, paraît de jour en jour plus dur.

Sur le chemin de cette prise de conscience, bien des obstacles surgissent. Parmi eux, à côté de l'égoïsme et de l'endurcissement du cœur des personnes, les structures économiques et sociales injustes constituent un empêchement radical pour la réalisation des aspirations à la liberté et à la justice. La violence qui pèse du fait de telles structures fait naître de puissants sentiments de frustration et de révolte (19). Les populations ainsi opprimées ne peuvent le plus souvent imaginer une issue à cette situation que dans la lutte ou le combat.

Ainsi, se profile à nouveau la question de la révolution. Depuis la fin des années 60, celle-ci s'est imposée au discernement du magistère, à la réflexion théologique, à l'engagement des laïcs (notamment en France dans le monde ouvrier). Autour de 1968, commence en France une recherche d'abord hésitante. Répondant à des militants ouvriers, lors d'une rencontre nationale de l'A.C.O. en mai 1968, Mgr Alfred Ancel soulignera « *l'ambiguïté* » du terme de révolution. « *On a parlé de la révolution hitlérienne, de la révolution nationale. Au Brésil, quand on parle de la révolution, c'est pour désigner l'instauration de la dictature militaire. C'est pourquoi vous avez bien fait*

(16) Cf. Pierre Eyt, « Vers une Église démocratique ? » *Nouvelle Revue théologique*, juin juillet 1969, pp. 606-608.

(17) Congrégation pour la doctrine de la foi, Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération, *La documentation catholique*, 1984, p. 890.

(18) Congrégation pour la doctrine de la foi, « Instruction sur la liberté chrétienne et la libération », *La documentation catholique*, 1986, pp 403-404.

(19) Congrégation pour la doctrine de la foi, *La documentation catholique*, 1984, p. 895.

d'expliquer ce qui, à vos yeux, est une véritable révolution, une authentique révolution... ». En effet, par l'expression « authentique révolution », les interlocuteurs de Mgr Ancel, entendaient désigner « une refonte totale des bases de la société par une transformation du droit dans la vie sociale ». En parlant ainsi, commentait Mgr Ancel « vous rejoignez directement l'enseignement du Concile dans *Gaudium et Spes* et l'enseignement de Paul VI dans *Populorum progressio*. Même si les documents de l'Église n'emploient pas le mot "révolution" à cause de son ambiguïté... » (20).

Un même effort de discernement transparait dans un document très proche dans le temps, la lettre pontificale adressée le 30 juin 1968 à M. Alain Barrère, président des Semaines Sociales de France. Le cardinal A.C. Cicognani, Secrétaire d'État, y souligne que des changements et des réformes profondes sont nécessaires dans la société, mais qu'« il faut l'affirmer aujourd'hui sans équivoque, la révolution de l'Évangile n'est pas celle de la force et de la violence païenne, mais celle de l'amour, à l'exemple et à la suite du Christ » (21).

« Véritable révolution, authentique révolution, révolution de l'Évangile... ». La terminologie trahit une hésitation. En effet, dans *Populorum progressio* (1967), Paul VI avait admis indirectement la légitimité de l'insurrection révolutionnaire dans « le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays » (n° 31). Cette proposition de l'encyclique suscita des interprétations indues conduisant à la sacralisation de la violence et de la révolution. Le Pape ne tarda pas à déceler que, dans bien des commentaires, le document était invoqué pour ouvrir la voie à une « théologie de la révolution ». Il réagit donc très clairement dès le premier anniversaire de l'encyclique, le 27 mars 1968. « Il a semblé à certains qu'en dénonçant, au nom de Dieu, les très graves besoins dont souffre une si grande partie de l'humanité, nous ouvrions la voie à ce que l'on appelle la théologie de la révolution et de la violence. Une semblable aberration était bien éloignée de notre pensée et de nos paroles. Combien

(20) Commission épiscopale française du monde ouvrier, *La documentation catholique*, 1968, col. 1015.

(21) « L'homme dans la société en mutation », Lettre pontificale à M. Alain Barrère, *La documentation catholique*, 1968, col. 1356.

différente est l'activité positive, courageuse et énergique qui, dans de nombreux cas, est nécessaire pour instaurer de nouvelles formes de progrès social et économique » (22).

Quelques mois plus tard, à Bogota, le 23 août 1968, le même Paul VI répétera : « Nous devons dire et réaffirmer que la violence n'est pas évangélique : elle n'est pas chrétienne. Des changements brusques ou violents de structures seraient trompeurs, inefficaces en eux-mêmes. Ils ne seraient certainement pas conformes à la dignité du peuple, laquelle requiert que les transformations nécessaires se réalisent du dedans, c'est-à-dire par une juste prise de conscience, avec la préparation voulue et avec cette participation effective de tous que l'ignorance et des conditions de vie parfois infra-humaines empêchent actuellement d'assurer » (23).

## Violence et mythe révolutionnaires

Il est aisé de noter avec quelle précaution le magistère ecclésial évite d'appeler « révolution » les changements de structures économiques, sociales et politiques reconnus par ailleurs indispensables. Pourquoi cette défiance ? C'est que le terme « révolution » paraît appartenir de plein droit à la doctrine et à la praxis marxistes et qu'y avoir recours équivaut à s'aligner sur cette vision du monde et ce type d'engagement dans l'histoire. Sur ce point, les deux instructions de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur la « libération » (1984-1986) nous fournissent une clé d'interprétation particulièrement pertinente. Attachons-nous à l'instruction de 1984 qui étudie directement notre problème.

Dans ces textes, il est d'abord reconnu qu'il existe légitimement une aspiration à la libération et que celle-ci peut trouver une authentique formulation dans une « théologie » qui

(22) Paul VI, discours à l'audience du 27 mars 1968. *La documentation catholique*, 1968, col. 680. Cf. l'article du Père Georges Jarlot, « Comment lire l'encyclique "Populorum progressio" », publié dans *L'Osservatore romano* des 25-26 mars 1968. 11 y est souligné : « A ceux qui voudraient une "théologie de la révolution", l'encyclique a répondu. Elle déclare qu'« il est des situations dont l'injustice crie vers le ciel » (n° 30). Mais elle rappelle qu'il n'est ni moral ni prudent de recourir à une insurrection si elle engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres et provoque de nouvelles ruines (n° 31). *La documentation catholique*, 1968, col. 681.

(23) Paul VI, discours à Bogota, *La documentation catholique*, 1968, col. 1551, 1568.

ouvre tant sur des considérations théoriques que sur des engagements pratiques. « *L'aspiration à la libération, comme le terme lui-même le suggère, rejoint un thème fondamental de l'Ancien et du Nouveau Testament* ». Aussi bien, prise en elle-même, l'expression « *théologie de la libération* » est une expression pleinement valable : elle désigne alors une réflexion théologique centrée sur le thème biblique de la libération et de la liberté et sur l'urgence de ses incidences pratiques » (24). La « *libération* » apparaît dès lors comme le contre-pôle de la « *révolution* », celle-ci étant caractérisée d'abord comme « *recours aux moyens violents* ». Le lien organique entre la perspective de la révolution et « *la lutte des classes* » constitue l'une des données de base du marxisme. L'expression « *lutte des classes* », en effet, ne peut être neutre et tenue pour « *un équivalent de portée empirique de l'expression : conflit social aigu* » (25). L'analyse de la réalité sociale en termes de « *lutte des classes* » embraye sur la perspective de la lutte révolutionnaire, impliquant le recours systématique à la violence et à « *des voies d'action contraires à une éthique respectueuse des personnes* » (26). « *La loi fondamentale de l'histoire, qui est la loi de la lutte des classes, implique que la société est fondée sur la violence. A la violence que constitue le rapport de domination des riches sur les pauvres devra répondre la contre-violence révolutionnaire par laquelle ce rapport sera renversé* » (27)

Un autre aspect de la révolution telle que le marxisme en impose la compréhension consiste dans sa portée « *mythique* ». L'instauration de structures économiques et socio-politiques différentes engendrerait un « *homme nouveau* » qui serait totalement sauvé par son appartenance à une humanité déjà réconciliée par l'aboutissement du processus révolutionnaire (28). Dès lors, il est dès à présent indispensable de se consacrer tout entier à cet événement. « *La lutte nécessaire pour la justice et la liberté humaines, entendues dans leur sens économique*

(24) Congrégation pour la doctrine de la foi, *op. cit.*, *La documentation catholique*, 1984, p. 891.

(25) *Ibid.*, p. 895.

(26) *Ibid.*, p. 891.

(27) *Ibid.*, p. 896.

(28) *Ibid.*, p. 893.

*politique, constitue l'essentiel et le tout du salut* » (29). C'est en se référant à cette perspective de *mythisation* du terme de révolution que le Père René Coste, dès 1968, contestait la sacralisation et la légitimation, alors fréquentes, des procédés révolutionnaires (rappelons qu'en août 1968 l'U.R.S.S. agressait cyniquement la Tchécoslovaquie pour y sauvegarder les acquis de la « *révolution* » (30). La révolution « *a toujours raison* », car à travers la lutte des classes, elle constitue « *le processus de l'auto-rédemption de l'homme* » (31). A ce niveau de la compréhension qu'ils ont respectivement d'eux-mêmes, christianisme et marxisme sont absolument incompatibles.

En tirant l'expérience et le combat non-violent pour la libération vers la révolution, l'influence marxiste détourne les énergies des engagements efficaces et les capte au profit de stratégies trompeuses. « *La lutte des classes comme chemin vers la société sans classes est un mythe qui empêche les réformes et aggrave la misère et les injustices. Ceux qui se laissent fasciner par ce mythe devraient réfléchir sur les expériences historiques amères auxquelles il a conduit. Ils comprendraient alors qu'il ne s'agit nullement d'abandonner une voie efficace de lutte en faveur des pauvres au profit d'un idéal qui serait sans effet. Il s'agit au contraire de se libérer d'un mirage pour s'appuyer sur l'Évangile et sa force de réalisation* » (32).

La Congrégation pour la doctrine de la foi expose aussi, à propos des risques théoriques et pratiques qu'encourent des « *théologies de la libération* », la fascination que peut exercer la prétention du marxisme à se dire « scientifique ». Alors que ce sont le plus souvent des « *a priori idéologiques qui sont présumés à la lecture de la réalité sociale* », on recourra sans méthode critique à des analyses dont on ne perçoit pas qu'elles dépendent d'une stratégie préconçue (33).

(29) *Ibid.*, p. 894.

(30) René Coste, « Violence et révolution dans le monde contemporain », *Nouvelle Revue théologique*, janvier 1969, p. 65-84.

(31) Congrégation pour la doctrine de la foi, *La documentation catholique*, 1984, p. 896.

(32) *Ibid.*, p. 899.

(33) *Ibid.*, p. 894.



## Révolution et royaume de Dieu

Allant plus loin dans l'analyse, il faut souligner que le thème de la révolution constitue pour le christianisme et l'Église une contradiction fondamentale pour un autre motif encore. En prétendant possible une eschatologie immanente à l'histoire, ces doctrines révolutionnaires revendiquent un salut total pour l'homme ici-bas. Par là même est vidée de sa substance la promesse du Royaume de Dieu dont l'avènement plénier transcende l'histoire. Compter sur la révolution en s'y engageant corps et âme pour en obtenir la réalisation de toutes ses attentes, c'est ne plus reconnaître la toute-puissance fondatrice de la Grâce de Dieu et de ses dons. Croire en la révolution comme il est requis de se livrer à elle, c'est-à-dire en y risquant sa vie et en menaçant celle des autres, c'est accepter que soient détournées de leur vérité la mission du Sauveur comme celle de l'Église, les exigences de l'Évangile et la loi de l'Amour. Mettre son espérance dans un processus révolutionnaire qui sera fatalement associé à la violence, c'est se condamner non seulement à ne porter remède à aucun malheur du monde, mais à y en ajouter, puisqu'on substituera au mal présent un mal plus grand encore. S'engager dans le combat révolutionnaire, c'est, pour soi-même et pour les autres, s'enfermer dans un système de contraintes qui ne peut respecter la liberté de l'homme.

La réalité « démonique » de la révolution, sa structure en forme de mythe globalisant et simplificateur empêcheront que soient respectées dans leur ordre l'économie et les règles de vie en société, ou encore les exigences démocratiques liées au fonctionnement de l'état de droit. Dans un texte où il développe la vision anthropologique de l'instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur « *la liberté chrétienne et la libération* » de 1986, le cardinal J. Ratzinger avance une proposition qui peut servir de conclusion à notre étude : « *La doctrine sociale catholique ne connaît pas d'utopie, mais elle développe des modèles d'organisation optimale des réalités humaines, dans une situation historique donnée. C'est pourquoi elle refuse le mythe de la révolution et cherche le chemin des réformes. Elle n'exclut d'ailleurs pas entièrement la résistance violente dans des situations extrêmes, mais s'élève contre l'acceptation de la révolution comme un "Deus ex machina" duquel devraient surgir un*

*jour de manière inexplicable l'Homme nouveau et la société nouvelle* » (34). A ce plan de réflexion, on retrouve sans surprise le moment inaugural de la Révolution française ainsi que son contexte philosophique. Un mot semble en avoir caractérisé l'objectif : celui de « *régénération* ». Mona Ozouf lui accorde une place décisive dans l'imaginaire et la rhétorique des années révolutionnaires (35). « *Homme nouveau* », « *nouveau peuple* », « *vie nouvelle* » : le programme sans limites que s'assignent pour l'homme les acteurs de la Révolution leur fait croiser le vocabulaire théologique chrétien de la naissance spirituelle du baptême, de l'ecclésiologie et de la nouvelle vie que le dogme chrétien associe à la résurrection universelle de la fin des temps. Il y a, à travers ce « *brouillard* » plus ou moins intentionnel, une mythisation des événements révolutionnaires dans lesquels paraît devoir s'accomplir une eschatologie devenue immanente. A l'absolu se réalisant infailliblement dans l'histoire, l'arbitraire et la violence sont consubstantiels. Ne faut-il pas aider, par tous les moyens, à tout prix, les événements à atteindre, les buts que leurs promoteurs leur ont assignés ? (36). La Terreur vient alors logiquement « *à l'ordre du jour* » (5 septembre 1793). A travers les vicissitudes de deux siècles, l'Église catholique a connu des aveuglements dont certains furent coupables. Mais qu'elle ait su déceler, derrière le masque épique des révolutions, le risque et la menace totalitaire, de cela on ne peut lui discuter le mérite.

**EN** 1791, Pie VI exprimait clairement qu'à ses yeux la constitution civile du clergé aurait pour effet conjoint « *d'anéantir la religion catholique* » et avec elle « *l'obéissance due aux rois* ». Dans cet esprit, l'attitude de la hiérarchie catholique fut tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et sans doute jusqu'à Pie XI une attitude prioritairement conservatrice, associant dans son refus du

(34) J. Ratzinger, *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 1987, p. 356.

(35) Mona Ozouf, *in Dictionnaire critique de la Révolution française*, p. 821-831. Cf. François Furet, *ibidem*, p. 167 : «...La régénération de l'homme par quoi la Révolution française s'apparente à une annonce de type religieux sur un mode sécularisé », p. 168, François Furet ajoute : « Par la Terreur, la Révolution, cette histoire inédite, toute neuve, fera un homme nouveau ».

(36) Cf. Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, II, 37. Ayant relevé les conséquences perverses de deux attitudes : le désir exclusif du profit et la soif du pouvoir dans le but d'imposer aux autres sa volonté, le pape observe que, en chacune d'elles, il y a un « *à tout prix* » : « En d'autres termes, nous nous trouvons face à l'absolutisation de ces attitudes humaines avec toutes les conséquences qui en découlent », (*La documentation catholique*, 1988, p. 249).

processus révolutionnaire la menace contre l'Église et la volonté de changement radical des structures socio-politiques. Au fil des événements de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et devant l'instauration des régimes totalitaires, le point de vue de l'Église connut une profonde transformation. Le refus de la voie révolutionnaire répond désormais à une analyse mettant en cause, par ordre de gravité, trois éléments du phénomène révolutionnaire : sa mythologie exclusive de tout « salut » et de tout « sauveur », sa prétention à une eschatologie « dans ce monde-ci », son inexorable recours à la violence et à la manipulation. Dans un tel discernement, il ne s'agit pas de la projection d'une idéologie conservatrice, mais au nom du Christ libérateur et rédempteur, d'un témoignage et d'une action en faveur d'autres voies du changement social. Vers plus de liberté, de justice et de respect de l'homme.

**Mgr Pierre EYT**

Pierre Eyt, né en 1934 à Laruns (Pyrénées-Atlantiques). Prêtre en 1961, docteur en théologie, professeur de théologie fondamentale à l'Institut Catholique de Toulouse, dont il est nommé recteur en 1975. Recteur de l'Institut Catholique de Paris en 1981. Archevêque coadjuteur de Bordeaux en 1986. Membre de la Commission théologique internationale.

**Steven ENGLUND**

## « Rome » et « César » en France

« **RIEN** à l'origine ne laissait prévoir le conflit entre la Révolution et l'Église ». « *La Révolution française n'a jamais eu l'ambition de déraciner le christianisme* ». C'est ce qu'affament (respectivement) Mona Ozouf et François Furet dans leur admirable et décisif *Dictionnaire critique de la Révolution Française* (1), et c'est le point de vue qui semble désormais s'imposer. En d'autres termes, s'il y eut une « logique » aboutissant à un affrontement inévitable entre l'Église et l'État révolutionnaire, les protagonistes n'auraient au moins pas eu conscience que la collision était programmée d'avance et les événements se seraient enchaînés de manière contingente...

De fait, les disciples des « Lumières » ne discernaient d'incompatibilité qu'au sein du christianisme, selon qu'il se présentait « *comme croyance* » (et donc respectable) ou bien « *comme pouvoir politique* ». Malheur à l'Église qui avait « *scellé par la révocation de l'Edit de Nantes son alliance avec la monarchie* », s'offrant ainsi elle-même en « *cible d'élection* » des ennemis de l'absolutisme. Ces critiques venaient d'ailleurs surtout du bas-clergé, et leur porte-parole le plus éminent fut sans doute le bénédictin Dom Gerle, décrit pour une part comme « *un chaud patriote* » par Michelet. Le soutien du clergé au Tiers-État fut manifeste dès la convocation des États-Généraux et ne fit pas défaut tout au long des réformes qui affectèrent le plus radicalement l'Église — y compris lors de la « nationalisation » de ses biens. Certes, quelques députés du clergé (et surtout des évêques) tinrent à protester. Mais ils n'allèrent pas plus loin, à la fois par mauvaise conscience et

(1) *Dictionnaire critique de la Révolution française*, dirigé par François Furet et Mona Ozouf, Paris, Flammarion, 1988. Sauf indication contraire, les citations sont extraites de cet ouvrage.

parce que « l'Eglise catholique était habituée à cette subordination au pouvoir temporel ».

La Constitution civile du Clergé marqua évidemment « un changement de rythme ». N'y a-t-il pas alors lieu de soupçonner l'émergence d'une hostilité latente au catholicisme ? Mais il faut se garder de confondre anticléricalisme et volonté de déchristianisation. N'a-t-on pas simplement là une « revanche du jansénisme », c'est-à-dire d'« une Eglise alignée sur l'ordre civil et dépendant entièrement du pouvoir temporel » ? La conclusion est alors que « la crise du serment renouvelle sous une forme plus aiguë, et infiniment plus massive, des épisodes de l'histoire des relations entre l'ancienne monarchie et le clergé janséniste ».

Il n'en demeure pas moins que, même si cet affrontement ne fut voulu par personne, les conséquences de « la politique religieuse de la Révolution » furent profondes et durables, bien au-delà des persécutions et de la vaine tentative de déchristianisation en règle et d'établissement d'une « religion révolutionnaire ». Michelet disait déjà que « la Révolution a pu fermer l'Eglise mais non ouvrir le Temple ». On peut reconnaître aujourd'hui que « la Révolution n'est pas une parenthèse qu'on referme : elle marque les débuts d'une pratique indifférente et intermittente » — jusqu'à nos jours. Mais la question reste alors posée de savoir si une telle mutation n'est issue que du règlement violent, dans la conflagration des années 1789-1799, de conflits apparus aux « temps modernes » (XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles) entre l'Eglise et l'Etat, ou s'il ne convient pas de rechercher des origines bien plus lointaines et pourtant non moins décisives.

LORSQU'ON parcourt l'histoire de l'Europe occidentale depuis la chute de Rome et qu'on la compare à d'autres itinéraires — ceux du Japon, de la Chine, du Moyen-Orient ou des Etats-Unis d'Amérique —, on s'aperçoit qu'elle se distingue par un caractère bien spécifique. Ce n'est pas la lutte entre les riches et les pauvres, ni la substitution de « nations » ou d'« Etats-nations » à un Empire. Ce n'est pas non plus l'antagonisme entre l'Etat et la religion (chrétienne ou non). Car tous ces fils qui tissent l'histoire de l'Occident latin ont leurs parallèles ou leurs équivalents dans d'autres cultures,

depuis l'Egypte jusqu'à la Russie en passant par Byzance (2). Non, ce qui rend si singulière, me semble-t-il, l'histoire de l'Europe occidentale, c'est l'existence permanente à Rome d'un rival de « César ».

Mon propos n'est pas ici de développer ce que je considère comme l'originalité du christianisme en général et du catholicisme en particulier, en tant que système religieux, dans ses relations avec l'Etat. Je ne puis, à cet égard, que renvoyer à deux ouvrages qui, chacun à sa manière, traitent le sujet de façon saisissante : celui du théologien protestant Paul Lehmann (3) et celui du cardinal Joseph Ratzinger (4). Mais je souhaite m'attarder sur les répercussions de l'intrusion d'un troisième partenaire, l'Eglise universelle, dans le tête-à-tête entre l'Etat et la société (ou la « nation »).

Si l'on regarde l'histoire de France depuis ses origines au V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles jusqu'à l'avènement de la dynastie des Bourbons, il saute aux yeux que l'Eglise catholique et plus précisément le Pontife romain ont joué un rôle important et même capital dans l'instauration de la monarchie « très-chrétienne », ainsi que dans la consolidation de la société française et dans la formation de sa culture. J'insiste sur ce schéma triangulaire (Etat - société civile - Eglise universelle), en faisant valoir l'intérêt du point de vue du « médiéviste », parce qu'il m'apparaît que la perspective du « moderniste », malgré ses incontestables et immenses mérites, demeure insatisfaisante.

Il est bien sûr nécessaire et fructueux de replacer les événements, les institutions, les principes et les personnalités de la période 1789-1799 dans le contexte plus large de la France bourbonnienne. Ainsi, quand la question est de savoir quand et pourquoi la « monarchie sacrée » est morte en France, la réponse sera : « En accentuant l'idéologie de la transmission par le sang au détriment du droit public de la monarchie, en attachant le droit divin moins à un principe qu'à une personne concrète, Louis XIV et Bossuet ont, sous les apparences éblouissantes de la royauté solaire, fragilisé le roi ; en poursuivant une politique d'affranchissement à l'égard du sacerdoce, la royauté, Quinet le dit très bien, « a mis son génie

(2) Cf. Brian Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge University Press, 1982, p. 8-12.

(3) *The Transfiguration of Politics*, Harper and Row, 1975.

(4) *Eglise, oecuménisme et politique*, tr. fr., Paris, Fayard, 1987.

à se séparer du sanctuaire » et s'est exposée à exhiber « son isolement et sa nudité » ; en se déliant tout ensemble du juridique et du religieux, le roi devient sans loi ni foi ».

Mais si l'on gagne évidemment à replacer la Révolution au terme des « temps modernes », peut-être y perd-on également. Et c'est ce que je me permettrai de suggérer. Dès la moitié du règne de Louis XIV, l'Eglise en France avait été de fait, et à bien des niveaux, gallicanisée au point de pouvoir apparaître — du moins aux yeux de nombreux officiers et fonctionnaires royaux, de même qu'au regard des aristocrates éclairés et des philosophes — comme un « corps » parmi d'autres dans la société française, comme une des forces politiques à l'oeuvre dans la nation.

On peut bien déclarer qu'« il n'apparaît pas qu'on puisse réduire l'élément religieux à un autre niveau de réalité ». Mais c'est un fait qui est perdu de vue lorsqu'on ne reconnaît à la France pré-révolutionnaire que deux (et non trois) « piliers », qui sont « la monarchie absolue et la société aristocratique », en ajoutant que « ni Louis XVI ni Marie-Antoinette ne pouvaient concevoir leur monarchie prospérant sur les ruines de la société aristocratique ». Si l'existence du « parti dévôt » est bien évoquée, il est apparemment jugé inutile d'examiner ses origines, ses objectifs ni son discours. Nous sommes alors amenés à croire que, pour le roi, la religion n'était rien de plus qu'une affaire personnelle de conscience et de foi. La même ignorance — toute relative, il va sans dire — de la dimension religieuse conduit l'historien (5) à négliger le fait que les prêtres furent nombreux parmi les victimes des massacres de septembre 1792, où il y eut bel et bien, sous plus d'un aspect, une agression contre l'Eglise, et non une simple explosion de terreur populaire.

En un mot, je veux dire que le « préjugé du moderniste » (si l'expression n'est pas trop ambiguë) consiste à identifier le catholicisme à l'Eglise de l'heure, puis celle-ci au sommet de sa hiérarchie (et d'abord à l'épiscopat), tout ceci en conformité à ce que certains pensaient à la fin de l'Ancien Régime. On peut dire que, sous cet angle, François Furet rejoint quelques-uns de ses auteurs préférés (comme Turgot et Tocqueville), en réduisant l'Eglise à n'être rien

de plus qu'une institution assujettie et sclérosée au milieu de beaucoup d'autres.

Ce qui, à mon humble avis de spécialiste de la Ille République, fait vraisemblablement défaut à ce point de vue (et ce que peut apporter une perspective médiéviste), c'est une évaluation plus exacte de la place du catholicisme dans la vie de la France, du rôle qu'il a joué dans la constitution de la réalité publique et sociale de la France royale, et donc de sa rivalité profonde, durable, mais partiellement visible (parce que partiellement consciente) avec l'Etat.

Celui-ci avait, bien avant la Révolution, pris de nombreuses mesures pour limiter les prétentions les plus intolérables du catholicisme. Il avait en particulier suscité cette entité bâtarde qu'on appelle le gallicanisme. La monarchie avait pour sa part soustrait à l'Eglise le soin de sa légitimation, pour recourir à des principes héréditaires et dynastiques. Mais rien de tout ceci n'autorise à remettre en question le fait que les fondations, non seulement de la monarchie et du royaume, mais encore de la civilisation, demeuraient enracinées dans cette institution internationale et impossible à maîtriser totalement qu'est le catholicisme romain, avec son « idéologie » chrétienne, impossible à récupérer totalement, qui interdit de confondre (même lorsqu'une Eglise l'oublie) ce qui est dû à Dieu et ce qui est dû à César. En France, l'implantation de cette Eglise « universelle » a pris la forme d'un « état » ecclésiastique — le premier du royaume — avec ses tribunaux « séparés et distincts », ses revenus, ses impôts, ses terres, ses rites, ses costumes, sa langue, ses institutions avec pignon sur rue et — ce qui n'est pas le moins important — sa prétention inégalée de parler au nom de Dieu, en tant que ministre du culte qui lui est rendu, avec tout le prestige qui s'y rattache.

Même gallicanisée, cette Eglise n'était assurément pas « un corps comme les autres ». Elle n'était pas qu'un des « piliers » du royaume, au même titre que la noblesse (d'épée et de robe), la bourgeoisie, etc. Durkheim avait raison d'écrire que la religion implique un « sacré » qui est « mis à part et inviolable ». De par sa nature même et en vertu de ses douze siècles d'histoire, l'Eglise de France était « une nation dans la Nation », comme le nota Michelet non sans quelque irritation. Même gallicanisée, l'Eglise constituait un champ distinct et permanent de forces magnétiques, qui non seulement jouissait de privilèges bien plus étendus qu'aucun autre « corps », mais encore proposait ses propres définitions et

(5) *Histoire de la Révolution française*, sous la direction de François Furet, Hachette, Paris, 1988.

légitimations des « réalités françaises », qu'elles fussent culturelles et politiques aussi bien que religieuses.

Bien entendu, il est parfaitement justifié de souligner la complicité profonde (toute contestable et suicidaire qu'elle ait été) entre l'Eglise gallicane et les machinations du pouvoir étatique et monarchique. De même, la perte de crédibilité due à la complaisance de l'épiscopat envers l'aristocratie et la couronne — bien que cette complaisance ait été réciproque — est indéniable. Et pourtant je ferai remarquer qu'en dernière analyse, les contemporains persistaient à voir là une perversion de la situation antérieure et fondatrice, c'est-à-dire l'enracinement de l'Eglise dans ce qui faisait la France, quelque fâcheuse extériorité préalable qu'impliquât un tel enracinement. Même assujettie et désarmée au sommet de sa hiérarchie (et cette domestication n'est que trop facile à caricaturer), l'Eglise de France était finalement encore l'Eglise *en* France, avec sa théologie qui opposait Dieu et César, et ses liens particuliers avec Rome. Un siècle — à partir de « l'affaire de la régale » (6) — de corruption politique et de déchristianisation populaire n'a pas suffi à altérer cette réalité. La lutte entre l'Eglise et un Etat en voie de sécularisation est toutefois devenue plus âpre. Mais il faut ici marquer la différence entre la monarchie et l'Etat : le second pouvait évidemment se séculariser bien plus aisément que la première. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, il ne pouvait voir dans l'Eglise d'un côté qu'un corps « étranger » et de l'autre qu'un adversaire à rabaisser et briser. Nous retrouvons ici le projet « érastien » (7) de l'Ancien Régime, que François Furet a si bien compris.

**MAIS** avec l'apparition de l'Etat révolutionnaire, je ne puis m'empêcher de penser que nous nous trouvons devant quelque chose de radicalement différent. Il va de soi que l'Assemblée Constituante reprit la tâche exactement là où les ministres « éclairés » du roi l'avaient laissée : depuis la nationalisation des biens d'Eglise jusqu'à la réduction du pouvoir politique du clergé, ils poursuivirent les réformes érastiennes. Mais on alla bien plus loin, en s'efforçant de

(6) L'« affaire de la régale » posa, à partir de 1673, le problème des droits respectifs du roi et du pape sur l'Eglise de France, à propos des sièges épiscopaux vacants.

(7) L'érastianisme vient du médecin suisse alémanique Thomas Erastius (mort en 1582), disciple du réformateur zurichois Ulrich Zwingli et partisan d'une suprématie de l'Etat jusque dans les affaires ecclésiastiques.

remettre en question ce qui était au cœur même du problème : la « différence » de l'Eglise, son inviolable altérité, sa revendication exorbitante de l'« *offer of a bid of meaning* » (pour reprendre une formule du P. Schillebeeckx). Cette conception inédite de l'Etat — appelons-la « laïque », faute de mieux — faisait faire un saut qualitatif bien au-delà du gallicanisme et de l'érastianisme. Même chez un Turgot ou dans la vision d'un Le Paige, l'unité fondamentale « *du trône et de l'autel* » (pour reprendre une expression du XIX<sup>e</sup> siècle) n'était pas remise en cause.

Seule une assemblée comme la Constituante, qui s'employa, volontairement ou non, à repenser de fond en comble la réalité politique et sociale de la France, pouvait s'attaquer de front à l'autorité spirituelle et culturelle de l'Eglise. Elle l'a fait, par exemple, en annulant les vœux monastiques. Même un évêque relativement modéré comme de Bonal, président du « Comité ecclésiastique », ne put que protester que l'Assemblée « *rompait les barrières qu'elle n'avait pas placées... avant que la puissance qui seule a le pouvoir de lier et de délier ait prononcé* ». Et même Dom Gerle, ce « *chaud patriote* », n'hésita pas, dans cette épreuve significative, à se montrer « *bon catholique* ».

*Mais* la législation sur la vie monastique et même le Serment de 1791 ne furent que jeux d'enfants par comparaison avec l'emprise profonde qu'entendirent exercer les assemblées souveraines qui succédèrent à la Constituante. La Législative et plus encore la Convention travaillèrent à dépouiller l'Eglise (et même l'Eglise « nationale » ou « constitutionnelle ») de toute appropriation du « sacré » afin d'établir celui-ci autrement et ailleurs : « *Si l'on définit la religion révolutionnaire comme le réinvestissement du sacré sur la Patrie, il faut dire que oui, il a existé une religion consubstantielle à la Révolution* ». (Plus tard, néanmoins, la question revient de savoir si un tel transfert du sacré est seulement possible).

C'est donc pourquoi, lorsque le Serment et l'Eglise constitutionnelle sont décrits comme un simple « *épisode de l'histoire des relations entre l'ancienne monarchie et l'Eglise* » — un rapprochement est même suggéré avec l'affaire des « billets de confession » (8) —, je ne peux suivre jusqu'au bout. La

(8) L'« affaire des billets de confession » secoua la France de 1731 à 1771 : les réfractaires jansénistes à la bulle *Unigenitus*, auxquels on refusait les sacrements, requèrent le soutien du Parlement.

comparaison est boiteuse, car la monarchie prend là le parti de Rome et des évêques français contre une minorité de jansénistes et le Parlement. De même, lorsqu'il est dit que les non jureurs sont embarrassés pour choisir entre « *une conviction intérieure et l'autorité de l'Etat* », ou lorsque le catholicisme de Louis XVI est présenté comme une affaire personnelle de « *conscience religieuse* », j'ai le sentiment que l'on passe à côté d'un point crucial. Car, pour le roi comme pour le clergé réfractaire (et aussi, sans doute, pour nombre de jureurs), la foi ne relevait pas de la seule conscience privée. Elle faisait partie intégrante de leur conception du politique, aussi bien que du social, du culturel et (naturellement) du religieux. Elle était, répétons-le, constitutive de l'idée qu'ils se faisaient de la société tout autant que d'eux-mêmes.

Il n'y a pas, pour la thèse que j'avance, de meilleure preuve que l'évolution des relations entre l'Etat et sa propre créature dans le domaine religieux : l'Eglise constitutionnelle. Coupée de tout lien avec Rome, entièrement soumise à l'autorité politique « nationale », cette institution ne fut pas longtemps supportable. Tant qu'elle conservait quelque trace de sa « différence » et de son inviolabilité sacrée héritées du catholicisme, elle restait une menace, si « patriotes » et « nationaux » que fussent ses dirigeants. Son monopole sur l'état-civil n'était pas plus tolérable que la particularité du célibat conservée dans son clergé. Finalement, ce catholicisme désintégré se vit traité par l'Etat exactement comme l'avait été le catholicisme dans sa version romaine, et la Révolution entreprit ouvertement la tâche impossible de la divinisation de la nation, de l'Etat, ou d'elle-même, voire des trois ensemble.

JE terminerai en citant longuement le sermon alambiqué et torturé qu'a prononcé devant ses ouailles un curé normand juste avant de prêter le Serment. Il se rétracta quelques mois plus tard. J'avoue que ces paroles me touchent. D'abord parce que je n'ai aucune peine à m'imaginer moi-même, me débattant vainement dans le même piège. Mais surtout parce que ces lignes nous montrent clairement pourquoi un « *chaud patriote mais aussi bon catholique* » (comme Michelet décrivait Dom Gerle) était condamné à susciter la méfiance et bientôt l'intolérance d'un Etat qui entendait à tout prix éliminer cet autre champ de forces magnétiques qui, avec lui et avec la société, avait donné naissance à la France.

« Pour ne rien faire d'inconsidéré dans une position aussi délicate (..), j'ai profité des délais qui nous ont été accordés (...). J'ai consulté les personnes les plus capables de m'éclairer (...). La sainte religion nous ordonne de rendre à Dieu ce qui est dû à Dieu. En conséquence, je jure solennellement de maintenir de tout mon pouvoir la pureté et l'unité de la foi évangélique, l'intégrité de la religion catholique, apostolique et romaine dans laquelle je veux vivre et mourir, l'inviolabilité de la puissance privément spirituelle que Jésus-Christ a donnée à l'Eglise seule. Voilà ce que je dois à Dieu, à la religion et à l'édification de ceux qui m'honorent de leur confiance. Cette même religion m'oblige à rendre à César ce qui est à César, à obéir à mes supérieurs, à leur être soumis parce que toute puissance vient de Dieu. Après donc vous avoir donné l'exemple de mon attachement inviolable à la religion, je vous dois celui de la soumission aux lois de l'Etat. En conséquence, pour obéir au décret de l'Assemblée nationale du 27 novembre, sanctionné par le Roi le 2 décembre, je jure de remplir les fonctions qui me sont confiées, d'être fidèle à la Nation et à la Loi (..) et de tout mon pouvoir à la Constitution décrétée par l'Assemblée et acceptée par le Roi... ».

**Steven ENGLUND**

(traduit de l'anglais par Jeannie Carlier et Jean Duchesne)  
(Titre original : « Church and Revolution in France »)

Steven Englund, né en 1945. Auteur de *Man of Slaughter : A True Story of Love, Death, and Justice in America*, Doubleday, 1983 et, avec L.S. Ceplair, de *The Inquisition in Hollywood : Politics in the Film Community (1930-1960)*, University of California Press, 1980. Prépare actuellement un livre sur le concept de « nation » dans l'histoire de France. Invité à enseigner à l'Université de Paris-VIII (Saint-Denis) et à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris.)

Yves-Marie HILAIRE

## Droits de l'homme, droits de la personne

Un siècle de conflits, un siècle de convergence  
entre l'Église et les Déclarations des Droits de l'Homme

APRÈS avoir critiqué certains articles de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789, et avoir contesté pendant plus d'un siècle l'idéologie individualiste qui l'a inspirée, l'Église catholique défend et promeut aujourd'hui les « droits de l'homme ». Comment et pourquoi cette évolution s'est-elle produite ? L'Église a-t-elle atténué son intransigeance ? En sens inverse, la transformation des sociétés a-t-elle permis à l'Église de mieux faire comprendre ses réserves et de contribuer à obtenir des compléments à la Déclaration de 1789 ? En 1980, au Bourget, Jean-Paul II a retracé en quelques mots ce grand débat historique :

*« Que n'ont pas fait les fils et les filles de votre nation pour la connaissance de l'Homme, pour exprimer l'homme par la formulation de ses droits inaliénables ! On sait la place que l'idée de liberté, d'égalité et de fraternité tient dans votre culture, dans votre histoire. Au fond, ce sont là des idées chrétiennes. Je le dis tout en ayant conscience que ceux qui ont formulé les premiers cet idéal ne se référaient pas à l'alliance de l'Homme avec la Sagesse éternelle. Mais ils voulaient agir pour l'homme ».*

Afin de mieux saisir les origines du conflit entre l'Église et les droits de l'homme, il convient d'abord de retracer la « préhistoire » des droits de l'homme avant la Déclaration de 1789 ; nous pourrions alors préciser les circonstances et les développements du conflit entre l'Église catholique et les droits de l'homme ; enfin nous verrons comment l'évolution des idées

et des sociétés au XX<sup>e</sup> siècle rend compte de la convergence entre l'Église et les droits de l'homme au XIX<sup>e</sup>.

### I. Les droits de l'homme avant la Déclaration de 1789

#### 1. L'Antiquité et le Moyen-Age

Notre culture politique est issue de la sagesse grecque, du droit romain et du christianisme. Athènes nous a apporté la philosophie, Rome le droit et Jérusalem la ferveur, comme l'a rappelé récemment France Quéré.

Avec Aristote, les Grecs à la recherche de ce « meilleur gouvernement », illustré par la fresque du Palais communal de Sienne, ont fondé la science politique et ont proposé la règle de la majorité, en considérant qu'il y avait plus de lumières dans un grand nombre de citoyens que dans un petit nombre. Les Romains ont élaboré empiriquement et progressivement un droit qui aboutit à considérer tous les êtres humains comme des sujets de droits, mais aussi à accorder des pouvoirs considérables à l'empereur, souverain et législateur suprême. Les chrétiens, à la suite du Christ, ont proclamé l'égalité devant Dieu et la fraternité de tous les hommes, libres et esclaves, fils de Dieu et rachetés par le Christ, et ils ont lutté jusqu'au martyre pour avoir le droit d'exprimer leur foi pendant les premiers siècles de notre ère. Avec saint Augustin (354-430), ils se sont définis comme citoyens de deux cités : celle de Dieu — Jérusalem éternelle et céleste, mais commencée dès cette terre dans l'Église —, et celle de l'humanité terrestre — Rome temporelle, transitoire, mais dotée de tous les droits et pouvoirs de la cité antique.

A l'apogée de la monarchie chrétienne, au siècle de saint Louis (1214-1226-1270) et de saint Thomas d'Aquin (1224-1274), le roi chrétien, qui reçoit des grâces spéciales lors de son sacre, est responsable du salut de ses sujets. Il doit obéir à la loi de Dieu et à la loi naturelle inscrite par Dieu dans le cœur des hommes. Il gouverne pour le bien commun de ses sujets et il accorde des libertés à certaines communautés par des chartes. Le roi Alphonse X de Castille, dit le Sage, se qualifiait lui-même en toute sérénité, de « *roi des trois religions* » (chrétienne, juive et musulmane). Cependant, l'Église crée et les États

admettent le tribunal de l'Inquisition pour lutter contre les hérétiques.

## 2. La monarchie absolue et sa contestation au XVIII<sup>e</sup> siècle

Le XVI<sup>e</sup> siècle oscille entre le Prince chrétien d'Erasmus et le Prince de Machiavel. D'un côté, les nouvelles responsabilités issues des grands affrontements entre États et la conquête de l'Amérique amènent Vitoria à définir le droit international et Las Casas à défendre la liberté des Indiens, en refusant leur mise en esclavage. De l'autre, les États modernes, confrontés à de dures réalités, se trouvent fortifiés par la renaissance du droit romain et par les réformes protestantes qui, avec les princes luthériens d'Allemagne et Henri VIII d'Angleterre, rejettent le pouvoir spirituel du Pape et confisquent les grands domaines des abbayes supprimées. Quant au roi de France, resté catholique, il est « *empereur en son royaume* ». Le roi absolu est placé au dessus de la loi ; il est la loi vivante, et il rend compte de ses actes à Dieu seul. Il peut imposer sa religion à ses sujets, comme l'a fait Louis XIV en révoquant l'Edit de Nantes, mais il peut aussi la réformer et confisquer les biens des abbayes, en suivant l'exemple de Joseph II, empereur d'Allemagne au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Or, en ce siècle des Lumières, certains philosophes opèrent un retournement de la pensée politique en contestant radicalement la monarchie absolue. Comme l'a souligné Jacques Maritain, Rousseau et Mably transfèrent la souveraineté du roi au peuple. Celui-ci fait la Loi à laquelle tout citoyen doit obéissance. La soumission à la « *volonté générale* » exprimée par la Loi rend le citoyen libre, selon Rousseau. Le roi n'est plus qu'un agent d'exécution de la Loi. Le pouvoir spirituel disparaît, mais une religion civile, dont la Loi définit l'organisation et les conditions d'exercice, demeure nécessaire pour cultiver les vertus civiques chez les citoyens.

## 3. La monarchie anglaise, limitée par les Déclarations de Droits et les libertés

La monarchie anglaise connaît une histoire plus conflictuelle depuis le Moyen-Age. Grâce à leurs représentants, les sujets

se font reconnaître des droits depuis la *Grande Charte* de 1215 jusqu'à la *Pétition des Droits* de 1628 et au *Bill de l'Habeas corpus*, garantissant la liberté individuelle, en 1679. La monarchie absolue s'assujettit l'Eglise sous les Tudors lors des réformes anglicanes, mais se trouve contestée sous les Stuarts qui perdent le trône, provisoirement lors de la Révolution de 1648 et définitivement lors de celle de 1688. Cette « *Glorieuse Révolution* » de 1688 est suivie de la Déclaration des Droits de 1689, qui limite le pouvoir royal en rappelant solennellement le droit des sujets, représentés par le Parlement, de consentir l'impôt et de voter la loi.

Pour Locke (1632-1704), penseur politique de la monarchie limitée et admirateur des « Pères pèlerins » qui ont fondé le Massachusetts en 1620, des hommes libres ne peuvent être assujettis à un pouvoir absolu, et le pouvoir royal repose sur un contrat de confiance entre eux et le roi. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, lors de la tentative de reconstitution de la monarchie absolue opérée sous George II, les treize colonies d'Amérique, après avoir épuisé les moyens pacifiques de protestation, s'insurgent pour défendre les libertés bafouées, violées par la monarchie anglaise. Les multiples déclarations de droit américaines énumèrent les griefs, précisent les libertés non respectées et les proclament bien haut : Déclaration d'Indépendance de 1776, déclarations des différents états, dix premiers amendements de la Constitution, proposés à la suite de celle-ci dès 1787, ratifiés en décembre 1791 et relatifs aux libertés. Les libertés américaines, issues de l'expérience et de l'histoire, mais proclamées lors d'une guerre de libération à laquelle la France prit part, exercent une influence sur les Français qui détruisent en 1789 la monarchie absolue.

## II. Le conflit entre l'Église et les Droits de l'Homme

### 1. Le conflit naît de la Constitution civile du Clergé (1790)

Il est important de rappeler que la destruction de la monarchie absolue, opérée en moins de trois mois, de juin à août 1789, et consacrée solennellement par la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août, ne provoque pas de conflit avec l'Eglise catholique. Le conflit ne naît pas de la



Déclaration elle-même, mais de la réforme de l'Église entreprise ultérieurement et unilatéralement par l'Assemblée constituante.

En effet, la Déclaration des Droits de l'Homme, votée par les députés du Clergé, est bien accueillie par la plupart des catholiques, dans le climat d'unanimité des premiers mois de la Révolution. L'affirmation des principes d'une réorganisation politique et sociale semble nécessaire après la ruine de la monarchie absolue et de la société inégalitaire. L'exemple américain séduit. Les références à « *l'Être suprême* » et au droit naturel rassurent. A propos des deux articles qui susciteront le plus de litiges par la suite — les articles 10 sur la liberté de culte, et 11 sur la liberté de presse —, on remarque d'abord les restrictions introduites par l'Assemblée constituante, qui inquiètent les protestants et les partisans d'une liberté plus large.

En revanche, la réorganisation de la France opérée par l'Assemblée constituante affecte fortement le premier ordre du royaume, le Clergé, les ordres étant supprimés. Influencée par le gallicanisme, le jansénisme, le rousseauisme et par l'exemple donné récemment par Joseph II, la majorité de l'Assemblée nationalise les biens du clergé le 2 novembre 1789, ne reconnaît plus légalement les vœux de religion le 13 février 1790, supprime des congrégations vouées à la prière et à l'érudition, réforme entièrement l'Église de France, sans négocier avec le Pape, par la Constitution civile du Clergé, le 12 juillet 1790, et, le 27 novembre 1790, exige de tous les ecclésiastiques, devenus fonctionnaires publics, le serment d'être « *fidèles à la Nation, à la Loi et au Roi, et de maintenir de tout leur pouvoir la Constitution décrétée par l'Assemblée et acceptée par le Roi* ».

Face à ces mesures, les évêques ne font pas la politique du pire. Ils sont présents à la messe de la Fête de la Fédération le 14 juillet 1790. Certains d'entre eux conseillent au roi d'accepter la Constitution civile du Clergé, sous réserve d'une consultation du Pape. Surtout, à la fin d'octobre 1790, 93 évêques adhèrent à *l'Exposition des Principes sur la Constitution civile du Clergé* : ils s'opposent à ce que la puissance civile fasse des changements dans l'ordre de la religion sans le concours de l'Église ; ils veulent donc connaître le vœu de l'Église romaine, mais souhaitent éviter le schisme.

## 2. Le Pape Pie VI critique plusieurs articles de la Déclaration des Droits de l'Homme, condamne la Constitution civile du Clergé et remet en cause certains principes de la Révolution

Après s'être fait longtemps attendre, le 10 mars 1791, le Bref *Quod aliquantum* du Pape Pie VI condamne la Constitution civile du Clergé et plusieurs articles de la Déclaration des Droits de l'Homme. Ce long texte, qui fait référence à *l'Exposition* des évêques français d'octobre 1790, évoque de nombreux précédents. L'attitude de l'Assemblée nationale est comparée à celle d'Henri II persécutant Thomas Becket, à celle d'Henri VIII supprimant les monastères : « *L'Assemblée nationale s'est attribué la puissance spirituelle par des règlements contraires au dogme et à la discipline* » et par l'obligation du serment imposée aux ecclésiastiques. Ce n'est qu'à titre second, l'objet principal du texte n'étant pas là, que le Pape s'en prend en termes assez vifs à plusieurs des principes qui avaient inspiré les changements politiques, et particulièrement les articles 10 et 11 de la Déclaration des Droits de l'Homme du 26 août 1789 : le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions religieuses, la liberté d'expression que le Pape assimile à « *la licence de penser, de dire, d'écrire et de faire imprimer en matière de religion tout ce que peut suggérer l'imagination la plus dérégulée : droit monstrueux qui paraît cependant à l'Assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes. Mais que pouvait-il y avoir de plus insensé que d'établir parmi les hommes cette égalité et cette liberté effrénée qui semblent étouffer la raison ?* ». La dureté de cette censure frappe les esprits, mais le texte pontifical déplore l'individualisme des auteurs de la Déclaration : l'homme n'est pas créé pour lui seul, mais pour être utile à ses semblables. Et le Pape rappelle les droits du Créateur suprême à qui nous devons l'existence, et les devoirs des hommes envers Dieu, exprimés dans les Dix Commandements du Décalogue.

Dorénavant, le grand conflit est engagé entre la Révolution et la Contre-Révolution. Dans ses *Réflexions sur la révolution de France*, publiées dès 1790, un libéral anglo-irlandais, qui a défendu au Parlement les libertés des Américains, Edmund Burke, rejette le rationalisme des révolutionnaires qui ont fait table rase du passé et critique la notion abstraite de droits de l'homme, fondée sur un pseudo-universalisme et méconnaissant le rôle de l'histoire dans l'avènement des libertés concrètes.

En soulignant les différences entre les Déclarations anglaise de 1689 et américaine de 1776, et en retournant la signification des mots à la mode, nature et raison, Burke ouvre la voie à une Contre-Révolution plus conservatrice que réactionnaire.

### 3. Un conflit qui s'apaise puis rebondit pendant cent ans

La « *Grande Nation* » conquiert l'Europe occidentale et ses « *missionnaires bottés* » apportent dans leurs bagages les droits de l'homme. La résistance des catholiques à la Constitution civile du Clergé et aux cultes révolutionnaires amène Bonaparte à chercher un compromis avec Rome. Le Concordat de 1801, conclu entre Pie VII et Bonaparte, reconnaît que le catholicisme n'est plus religion d'État, mais religion de la majorité des Français, et prévoit une réorganisation complète de l'Église de France, acceptée cette fois par Rome. Le Saint-Siège admet comme un moindre mal la disparition de l'État chrétien pour obtenir la garantie du libre exercice du culte catholique. Même la Charte de la Restauration, qui fait à nouveau du catholicisme une religion d'État, ne s'écarte guère de la Déclaration de 1789, en ce domaine, puisqu'elle proclame la liberté de culte.

Les révolutions de 1830-1831 remettent en question ce fragile équilibre. En France, les révolutionnaires rejettent l'« *Alliance du Trône et de l'Autel* » qui a caractérisé la Restauration. En Italie, la révolte libérale et nationale éclate dans les États pontificaux et menace le pouvoir temporel du Pape. Le « *roi des barricades* », Louis-Philippe, doit compter avec les révolutionnaires qui participent à des manifestations anticléricales à Paris et dans un certain nombre de villes de province. La Charte révisée de 1830 ne reconnaît plus le catholicisme comme religion d'État, mais le Concordat de 1801 est maintenu. Dans ces conditions difficiles, le programme très libéral affiché par le journal *L'Avenir* de Lamennais, qui a pour épigraphe la devise de Voltaire : « *Dieu et la Liberté* », apparaît aventureux à beaucoup. Lamennais et ses amis croient que la liberté a réponse à tout, excepté en matière économique. Ils réclament donc toutes les libertés religieuses et politiques — libertés de conscience, de religion, d'enseignement, de presse, d'association, décentralisation — et revendiquent une séparation totale

de l'Église et de l'État. Ils prennent pour modèle les États-Unis, la Belgique et la Pologne.

Lamennais et ses amis, Montalembert et Lacordaire, en conflit avec les évêques de France, vont porter leur différend à Rome, mais Grégoire XVI, menacé dans ses États par les révolutionnaires, rejette leurs idées par l'encyclique *Mirari vos* (août 1832) en des termes véhéments qui « *blesent quelque peu l'urbanité française* » (Mgr Frayssinous). La liberté de conscience y est définie comme « *un délire, une erreur des plus contagieuses* », menant à l'indifférence religieuse ; la liberté de presse y est considérée comme « *très funeste et détestable* » ; la liberté d'association détruit le respect et l'autorité et provoque des troubles ; enfin, il n'y a rien à attendre d'heureux de la séparation de l'Église et de l'État. Cependant, une lettre du cardinal Pacca à Lamennais tente de ménager sa personne et d'atténuer quelque peu la vigueur de la condamnation, en précisant que les libertés pouvaient être tolérées dans certaines circonstances.

Le XIX<sup>e</sup> siècle catholique connaît donc un décalage entre la thèse et l'hypothèse, entre l'État chrétien et l'État laïc et libéral, entre le terrain des principes et celui des faits. En 1848, dans ses *Cas de conscience*, Mgr Parisi, évêque de Langres, revendique la liberté d'enseignement dans le cadre du système des libertés communes qui nous régit depuis 1830 sous la Monarchie de Juillet. Lorsqu'en 1864 le Pape Pie IX, menacé par les révolutionnaires, rappelle les principes par l'encyclique *Quanta cura et le catalogue des erreurs* ou *Syllabus*, Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, pour atténuer l'émotion produite en France par ces documents, reprend la distinction entre la thèse présentée par le Pape et l'hypothèse ou le terrain des faits et des accommodements nécessaires avec les libertés modernes.

Le conflit atteint son paroxysme lors de la prise de Rome par les troupes italiennes le 20 septembre 1870. Le Pape Pie IX, qui a rejeté la formule de Cavour : « *L'Église libre dans l'État libre* », refuse la Loi des Garanties votée par le Parlement italien, mais a besoin d'exercer une souveraineté reconnue internationalement sur un certain territoire pour pouvoir s'exprimer et agir librement. Ainsi, pendant une vingtaine d'années au moins, le *Syllabus* fournit un fondement supplémentaire à l'idéologie contre-révolutionnaire, qui est partagée par de nombreux catholiques lors de la célébration du premier centenaire de la Révolution en 1889. Au delà du Ralliement de l'Église à la République (1892), le *Syllabus*, diffusé par les contre-révolutionnaires de l'Action fran-

çaise, est parfois invoqué par les catholiques qui veulent refaire une société chrétienne à défaut de pouvoir reconstruire un État chrétien.

### III. La convergence entre l'Église catholique et les droits de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

#### 1. Le renouveau théologique romain sous Léon XIII

Face aux crises politico-religieuses, issues de la disparition des États pontificaux, à laquelle la Papauté ne se résigne pas, et de l'accroissement des pouvoirs des États modernes qui entraîne des menaces contre les libertés des catholiques, comme en témoigne le *Kulturkampf* déclenché par Bismarck, le Pape Léon XIII adopte une attitude plus pragmatique et promeut un renouveau théologique. En Allemagne, le parti catholique, le *Zentrum* (Centre), s'oppose victorieusement au *Kulturkampf* en utilisant les libertés modernes d'association, de réunion, de presse, de tribune parlementaire. En France, devant la persécution anti-congréganiste engagée par Emile Combes, Pie X admet que l'Église devra être défendue par la liberté. D'autre part, l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, que Léon XIII encourage fortement en 1879, est actualisé par les encycliques *Immortale Dei* (1885), *Libertas* (1888) et *Sapientiae christianae* (1890), qui insistent sur la distinction du spirituel et du temporel, l'existence des deux cités définies par saint Augustin. L'encyclique *Libertas*, au titre significatif, évoque les conditions du bon exercice des libertés. Enfin, en 1891, l'encyclique *Rerum novarum*, sur la condition des ouvriers, rappelle les lacunes de la législation révolutionnaire déjà signalées par les socialistes et les catholiques sociaux, revendique les droits sociaux trop oubliés, et ébauche une définition des droits des travailleurs (juste salaire, justes conditions de travail, droit d'association). À partir des années 1880, les députés catholiques, comme Albert de Mun, proposent au Parlement des lois sociales, dix, vingt ou trente ans avant leur adoption, et certains d'entre eux, comme Jean Lerolle, contribuent à les faire aboutir au XX<sup>e</sup> siècle, à un moment où le catholicisme social, soutenu par toutes sortes d'institutions (Semaines sociales, Action populaire, Association catholique de la Jeunesse française), a acquis une certaine influence.

#### 2. Sturzo et Maritain : les droits de la personne humaine

L'avènement du fascisme en Italie (1922) et la condamnation de l'Action française par le Pape Pie XI (1926) incitent les chrétiens à élaborer une pensée politique qui refuse l'État totalitaire défini par Mussolini et le nationalisme exagéré de Maurras. Le fondateur du Parti populaire italien (P.P.I.), le prêtre italien Don Sturzo, est obligé, après la conquête du pouvoir par Mussolini, de s'exiler à Paris, puis à Londres où il suscite un courant antifasciste chrétien. Luigi Sturzo considère que la source du droit n'est pas dans l'État, comme le prétendent le nationalisme intégral de Maurras ou le nationalisme totalitaire de Mussolini, mais dans la personne humaine. Cette personne humaine n'est pas un individu isolé ; elle s'insère dans des corps sociaux qui ont chacun un droit fondamental : famille, classe sociale, profession, commune, province, communauté des États, Église. À tous ces corps sociaux, l'État doit accorder une expression et une garantie politique. Ainsi, la liberté n'est plus posée comme un absolu, ce qui entraîne la reconnaissance gênante de la liberté du mal, mais comme une méthode qui permet de revendiquer des droits et de les traduire dans les faits. La pensée de Sturzo, trop méconnue en France, a contribué à inspirer les institutions italiennes actuelles et, pour une part, les institutions européennes.

Jacques Maritain (1882-1973), qui a connu Sturzo et a été influencé par lui, nous laisse quatre grands livres de réflexion politique. Dans *Primauté du spirituel*, il se dégage du nationalisme d'Action française qui l'avait séduit, et il s'oppose à lui ; dans *L'humanisme intégral* (1936), il affronte et dépasse la crise de civilisation des années trente ; dans *Christianisme et démocratie* (1942), écrit aux États-Unis pendant la guerre, il montre, après Bergson, que les libertés démocratiques sont d'essence évangélique ; enfin, dans *L'Homme et l'État* (1953), il fait une critique radicale de l'idée de souveraineté de l'État, forgée par les absolutistes au profit du roi et reprise par Rousseau qui la transfère au peuple. Pour lui, la notion de souveraineté de la loi, issue de cette conception de la souveraineté du roi ou du peuple, est de nature totalitaire. L'Éthique ne peut être soumise au Politique. Or les droits humains trouvent leur fondement dans l'Éthique. Et Maritain souligne l'importance des droits sociaux et familiaux, négligés en 1789 au profit des individus. La pensée de Maritain,

ambassadeur de France auprès du Saint-Siège de 1945 à 1948, a contribué à inspirer le Préambule de la Constitution de 1946, auquel se réfère notre actuelle Constitution de 1958, et la Déclaration universelle des Droits de l'Homme (1948), dont l'un des principaux rédacteurs a été le juriste de la France libre, René Cassin. Dans ces deux textes, les droits sociaux et familiaux figurent en bonne place.

### 3. Le retournement antitotalitaire des droits de l'homme sous Pie XI

Pie XI, en concluant avec l'Italie les Accords du Latran (1928), règle la « question romaine », fait reconnaître la souveraineté internationale du Saint-Siège et se libère du passé. Sa théologie politique, récemment étudiée par Fabrice Bouthillon, est influencée par la faillite du libéralisme et de la modernité, illustrée par le scandale de la Première guerre mondiale, véritable guerre civile européenne. Face à ce « *suicide de l'Europe* » (Benoît XV), Pie XI affirme la royauté du Christ. Il donne un nouvel élan à la mission des laïcs en développant l'Action catholique et en la dégageant de la politique, et il propose dans l'encyclique *Quadragesimo anno* (1931) une réorganisation de la société qui donne une large place aux droits des familles, des professions, des régions. Après avoir condamné le nationalisme de l'Action française, il est confronté à la « statolatricie » du fascisme et au néo-paganisme du nazisme.

Ses grandes encycliques de 1937, qui concernent des États totalitaires et persécuteurs : *Divini Redemptoris* l'U.R.S.S., *Mit brennender Sorge* l'Allemagne nazie, et *Firmisssimam constantiam* le Mexique, ont un large retentissement, notamment les deux premières. Pie XI dans *Divini Redemptoris* demande que toutes les choses de la terre soient ordonnées à la personne humaine ; d'où les droits à la vie, à l'intégrité corporelle, aux « *libertés de conscience* », à l'association, à la propriété. Dans *Mit brennender Sorge*, il condamne le racisme et proclame que « *l'homme en tant que personne possède des droits qu'il tient de Dieu et qui doivent demeurer vis-à-vis de la collectivité hors de toute atteinte qui tendrait à les nier, à les abolir ou à les négliger* ».

Cette défense des droits de l'homme par le Pape face aux États totalitaires impressionne le personnel politique des démocraties occidentales qui éprouve une sincère émotion

lorsque Pie XI disparaît en février 1939. Le cent-cinquantième de la Révolution française est célébré dans une atmosphère très différente de celle du centenaire. Tandis que l'historien chrétien Henri-Irénée Marrou, qui vient d'observer en Italie les errements du fascisme, écrit dans la revue *Esprit* un article intitulé : « Nous, héritiers de 1789 », le cardinal Verdier, archevêque de Paris, déclare au Président du Conseil Daladier, au nom de l'Assemblée des cardinaux et archevêques, que « *la mission de la France est de sauvegarder la vraie liberté, l'égalité foncière de tous les hommes et la fraternité chrétienne* ». Ainsi cent cinquante ans après 1789, l'Église catholique semble définitivement réconciliée avec la devise révolutionnaire et avec les droits de l'homme.

### 4. L'explicitation des droits de l'homme par les Papes récents

Les deux premiers successeurs de Pie XI, Pie XII et Jean XXIII, ont enrichi la notion des droits de l'homme, Pie XII dans ses textes de guerre, l'encyclique *Summi Pontificatus* d'octobre 1939, les radio-messages de No61 1942 et 1944, Jean XXIII dans l'encyclique *Pacem in terris* d'avril 1963. Le radio-message de Noël 1942 énumère les droits fondamentaux de la personne : le droit à entretenir et à développer la vie corporelle, intellectuelle et morale, le droit à une formation et à une éducation religieuse, le droit du culte de Dieu, privé et public, le droit au mariage, à la société conjugale et domestique, le droit au travail, le droit au libre choix d'un état de vie, le droit à l'usage des biens matériels. Dans ses discours et allocutions d'après guerre, Pie XII aborde les problèmes de bio-éthique, condamne fortement la torture en rappelant un enseignement argumenté du Pape Nicolas I<sup>er</sup>, datant de 866. Il traite des droits sociaux dans 120 textes différents.

Avec Jean XXIII, l'encyclique *Pacem in terris* constitue une véritable « Charte des droits de l'homme », qui reprend les enseignements de ses prédécesseurs et les développe. Faisant référence à la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948, le Pape précise le contenu du droit à une existence décente, des droits relatifs aux valeurs morales et culturelles, du droit d'honorer Dieu selon la juste règle de la connaissance, des droits relatifs au choix d'un état de vie et à la famille où les époux sont égaux. Les droits au travail, au juste salaire et à la

propriété privée, comportant une fonction sociale, sont réaffirmés. Les droits de réunion et d'association sont fort précieux, le droit d'émigration et d'immigration est à nouveau reconnu à tout membre de la famille humaine, citoyen d'une communauté universelle. Enfin, l'homme doit prendre part à la vie civique et obtenir une protection efficace de ses propres droits.

La « Déclaration sur la Liberté religieuse » du Concile Vatican II fait évoluer un vieux débat sans rompre avec la tradition ecclésiale. En effet, elle évite de se fonder sur la liberté de conscience individuelle qui n'est pas infaillible et peut être erronée, mais elle exige le respect de la liberté des consciences. La doctrine de la liberté religieuse a ses racines dans la Révélation et se trouve impliquée par la liberté de l'acte de foi et le respect de la dignité de la personne humaine. Le Concile abandonne complètement la notion de religion d'État qui avait contribué à faire rejeter l'article 10 de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789. Il souhaite que tous les États garantissent la liberté religieuse à tous leurs ressortissants. Enfin, avant que Jean-Paul II ne lui donne une grande dimension, Paul VI parle en 1974 du ministère de la promotion des droits de l'homme dans le monde. Ainsi, la convergence actuelle entre la mission de l'Église et la promotion des droits de l'homme s'est beaucoup développée depuis vingt-cinq ans.

Yves-Marie HILAIRE

Yves-Marie Hilaire, né en 1927. Marié, trois enfants. Professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Lille III. Thèse sur *La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras, 1840-1914*, en 1976. Co-auteur, avec Gérard Cholvy, de *l'Histoire religieuse de la France contemporaine*, 2 vol., Privat, Toulouse, 1985 et 1988.

Jean MARENSIN

## A propos de droits

### Droits Individuels et droits sociaux

**TROP** longtemps, le débat sur les droits de l'homme s'est fixé sur la distinction classique entre droits individuels (liberté, sûreté, propriété) et droits sociaux (travail, santé, éducation), dans laquelle se sont complu tant les marxistes, contempteurs des libertés « formelles » au nom des droits « réels », que les traditionalistes, pourfendeurs de l'individualisme de 89 au bénéfice des libertés dites « organiques ». Il est sans doute inutile de souligner, après l'article décisif de Marcel Gauchet à ce sujet (1), combien il est nécessaire de réviser ce schéma trop simple.

On sait aujourd'hui que les régimes totalitaires, de droite ou de gauche, qui ont prétendu développer les droits sociaux au détriment des libertés « bourgeoises » n'ont en fin de compte pas davantage respecté ceux-là que celles-ci : là où les libertés politiques sont abolies, qu'importe en effet aux tyrans le bonheur des peuples ! Au contraire, les démocraties occidentales qui ont le mieux préservé les libertés formelles sont aussi celles qui ont poussé le plus loin les bienfaits du *Welfare state*.

D'ailleurs, cette dynamique propre aux sociétés libérales était présente dès l'origine : Marcel Gauchet rappelle opportunément que, si la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789 ne fait pas mention des droits sociaux, c'est parce qu'elle est restée en chantier : prise par un ordre du jour chargé, l'Assemblée constituante, qui avait l'intention de faire figurer les droits sociaux dans la déclaration, n'eut pas le temps d'y venir. Question de priorité, dira-t-on : certes, mais il est intéressant de voir que,

(1) M. Gauchet, «La déclaration des droits de l'homme et du citoyen», *Commentaire*, n° 43, automne 1988.

dès 1789, la question des droits politiques débouche sur celle du « *droit au bonheur* » (2).

### Je, tu, Il...

Classique, elle aussi, l'opposition des droits et des devoirs de l'homme mérite d'être nuancée. Ainsi, y a-t-il en pratique une différence entre dire : « *Tu ne voleras pas* » et « *La propriété est un droit inviolable et sacré* » ? N'est-ce pas en définitive une simple question de genre littéraire voire de conjugaison ?

Là encore, l'accusation portée contre la Révolution d'avoir proclamé les droits et oublié les devoirs de l'homme mérite d'être réexaminée. La Constituante avait également prévu une déclaration des devoirs, laquelle ne fut pas davantage menée à son terme que le volet social des droits de l'homme. La Déclaration des droits de l'an III, aujourd'hui tombée dans l'oubli (et qui ne fait plus mention, on le notera en passant, des libertés d'opinion et d'expression inscrites dans celle de 1789), est suivie, elle, d'une déclaration des devoirs dont l'article 4 dit par exemple que « *nul n'est bon citoyen s'il n'est bon fils, bon père, bon frère, bon ami, bon époux* ». Il y a un siècle, ce texte figurait encore en bonne place dans les écoles de Jules Ferry.

Mais, même si les devoirs ne sont pas mentionnés, l'affirmation des droits elle-même n'a pas toujours le même sens. Ainsi, en parlant de droits, je peux revendiquer mon droit, mais aussi défendre celui de l'autre : l'esprit n'est pas le même. Encore que la fière devise : « *Dieu et mon droit* », qui est toujours celle de la couronne d'Angleterre, ait une origine féodale, la Déclaration de 1789 a paru à l'époque davantage comme une revendication effrontée de l'individu que comme un appel au respect d'autrui. Par rapport à une société chrétienne fondée sur les devoirs, cela rendait assurément un son nouveau. Cette tendance « revendicative » n'a naturellement pas disparu. Mais aujourd'hui, il est habituel qu'en parlant de droits, on se réfère plutôt aux droits d'autrui : des immigrés, des plus défavorisés, des noirs d'Afrique du Sud, etc. *Amnesty international* pousse cette logique à son terme puisque d'après

ses statuts, ses militants ne s'occupent que d'un pays étranger au leur.

Mais si on pose qu'à tout droit est liée une obligation, qui est l'obligé ? La réponse n'est pas toujours simple, notamment quand il s'agit des droits sociaux, comme le droit à la santé ou au travail. Elle l'est davantage pour les droits individuels, comme le respect de la dignité et de l'intégrité personnelle : il arrive dans ce cas que l'obligé ce soit « nous » — et on retrouve alors une autre façon de rappeler les devoirs : par exemple s'il s'agit de lutter contre les attitudes racistes ; mais le plus souvent, c'est cependant la société, l'État, voire un état étranger, c'est-à-dire « l'autre », qui sont en cause. Dans ce cas, la revendication se fait dénonciation. Ainsi, selon que j'exige mon droit de l'autre, de moi le droit de l'autre ou de l'autre le droit de l'autre, le discours sur les droits change singulièrement de sens (3).

### Vers une dynamique des droits

Un étroit réseau d'interdépendances relie entre eux les différents droits, soit qu'ils se renforcent, soit qu'ils se combattent les uns les autres (4). D'abord au sein d'une même espèce de droit : si mon voisin fait l'objet d'un emprisonnement arbitraire, il va de soi que, même sauf, ma sûreté se trouve *ipso facto* mise en cause : c'est ce raisonnement qu'ont à juste titre suivi nos compatriotes entrés en résistance du fait de la persécution des juifs. En matière de libertés personnelles, le respect des droits des uns conforte d'une manière générale celui des autres.

De même, des droits différents par le contenu peuvent se trouver dans une relation que nous qualifierons de congruence, c'est-à-dire qu'ils se fortifient réciproquement : ainsi la liberté de presse et les différentes libertés politiques, comme le droit d'association, de réunion, le droit de vote, ou encore la sûreté personnelle. On sait que la tyrannie a besoin de l'obscurité et qu'au contraire, elle ne supporte pas la lumière. Pour revenir à

(3) *Moniteur universel*, n° 340, 10 fructidor an III, suppl. ; cité par Chaulanges, Manry, Sève, *Textes historiques: 1789-1799*, Delagrave.

(4) Cf. à ce sujet R. Aron, *Essai sur les Libertés*, Calmann-Lévy, 1965, notamment la conclusion.

(2) Voir aussi Christine Fauré, *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Payot, 1988.

l'articulation des droits politiques et des droits sociaux que nous évoquions plus haut, la grande découverte de ces dernières années pourrait se formuler en disant qu'ils se trouvent en situation de congruence et non point, comme on le croyait, d'antagonisme.

Dans le même sens, le Pape Jean-Paul II souligne que la liberté religieuse apparaît aujourd'hui comme un droit particulièrement fondamental, non seulement en lui-même, mais aussi parce que, dans le monde contemporain, elle se trouve en synergie avec la plupart des autres droits auxquels nous sommes attachés (5).

La concurrence est en revanche la règle, s'agissant de droits individuels dont l'exercice s'apparente à un jeu à somme nulle : le droit de propriété par exemple, puisque, bien évidemment, chacun ne peut pas tout avoir ; il en va de même pour certaines formes de liberté d'expression, comme l'expression radiotélévisée : liberté ou pas, on ne saurait accorder à tout le monde un canal de télévision, ni même une bande FM ! Mais tant que l'on raisonne au sein d'un même « droit », des règles commutatives peuvent, au moins en principe, faciliter les arbitrages.

L'arbitrage apparaît par contre un exercice singulièrement plus compliqué dès lors qu'on a affaire à une concurrence, non plus au sein d'un même droit, mais entre des droits différents, voire complètement hétérogènes. Les exemples foisonnent : des plus ordinaires — droit de grève et droit des usagers, droit de propriété et utilité publique, liberté du commerce et de l'industrie et défense de l'environnement — aux plus délicats : droit de la femme et droit à la vie, etc. Chaque société établit, en fonction de ses mœurs ou de ses aspirations, un certain équilibre entre ces différents droits. Mais les règles ne sauraient épuiser la multiplicité des cas concrets : l'activité quotidienne des administrateurs est faite d'arbitrages entre ces droits antagonistes.

L'opposition classique des droits individuels et des droits collectifs ne revêt plus seulement la forme archaïque des droits du citoyen face à ceux des collectivités intermédiaires (pro-

(5) Cf. entre autres. *Discours au parlement européen*, II octobre 1988, *Documentation catholique*, n° 1971.

vinces, corporations...) (6), mais aussi des formes nouvelles qui touchent au droit international : on sait ainsi que le principal obstacle opposé aujourd'hui à la défense des droits de l'homme dans le monde est le « *droit des peuples à disposer d'eux-mêmes* », lequel implique le principe de non-ingérence dans les affaires intérieures des autres états.

Il résulte de ces considérations qu'aucun droit ne saurait être considéré comme un absolu et que la coexistence des différents droits suppose nécessairement des compromis. Tel est d'ailleurs l'esprit de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789, laquelle assortit presque chaque droit qu'elle pose de certaines bornes (art. 1, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 17). Jusqu'à la borne générale d'une si admirable concision : « *La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui* » (art. 4).

## Des arbitrages nécessaires

Mais, dans la pratique, les compromis sont difficiles à établir ; et cela d'autant plus que chaque droit a sa logique propre laquelle pousse ses promoteurs à en porter les développements aux extrêmes. Or il n'y a pas vraiment de point central d'où se puisse faire l'arbitrage : rien ne supplée à cet égard l'antique don de conseil (7).

Marcel Gauchet rappelle que si le seul pouvoir politique, même et surtout s'il est issu du suffrage populaire, a la responsabilité de fixer et gérer ces limites entre les différents droits, si l'État devient une sorte *d'autrui* collectif tout-puissant et omniprésent, même la Déclaration libérale de 1789 n'est pas à l'abri d'une dérive totalitaire. Il est significatif qu'un des droits les plus importants marqués par le texte du 26 août 89 (article 2), la sûreté (c'est-à-dire la garantie contre les arrestations arbitraires dont la Bastille était précisément le symbole)

(6) L'argumentation traditionaliste en faveur des libertés « organiques » des corps intermédiaires de l'Ancien régime, opposées aux libertés individuelles de 89, même si elle conserve sa valeur théorique, nous paraît avoir perdu de son actualité, du fait de la prolifération croissante des associations, syndicats, mutuelles, etc., ainsi que de la décentralisation.

(7) Cette analyse permet de mieux cadrer certaines déclarations pontificales qui ont beaucoup choqué les libéraux, comme celle de Pie VI contre la liberté « illimitée », ou de Grégoire XVI qui gratifie celle-ci de « délire ».

ait servi à désigner quatre ans après l'organe essentiel de la Terreur : le « Comité de Sûreté générale ».

C'est pourquoi on peut penser, après Montesquieu, que les nécessaires équilibres n'ont de chances d'être valablement préservés que si les grandes familles de droits sont chacune portées et défendues par des institutions ou des forces sociales en situation d'indépendance relative, que si prévaut, en d'autres termes, la séparation des pouvoirs. Avant même *L'Esprit des Lois*, l'originalité de l'Occident a résidé pendant des siècles dans la coexistence conflictuelle d'un pouvoir temporel et d'un pouvoir spirituel, irréductibles l'un à l'autre.

Il est également probable que le génie politique de la France moderne se trouve quelque part au point d'équilibre des défenseurs résolus des libertés individuelles et de ceux non moins intransigeants de l'autorité de l'État : des dreyfusards et des antidreyfusards, si -l'on veut. Irréductibles l'une à l'autre, leurs deux logiques n'en contribuent pas moins chacune à sa manière à préserver un état de droit (c'est-à-dire plus qu'un État sans droit et un droit sans État...) : chacun des protagonistes tirant la couverture à soi, ils se tiennent en quelque sorte l'un l'autre en équilibre...

Congruence et concurrence, synergie et antagonisme des droits : un habile mathématicien, muni de quelques hypothèses simples, pourrait sans doute formaliser la manière dont, un peu comme un champ magnétique fait de forces d'attraction et de répulsion, se structure le champ des libertés.

Par delà le conflit classique entre deux droits : le droit d'expression littéraire ou artistique d'un côté, et le droit des croyants à ne pas voir leurs convictions bafouées de l'autre, un des enjeux de l'affaire Salman Rushdie (et même de *La dernière tentation du Christ*) (8) est l'intransigeance des sociétés occidentales au sujet de la liberté d'expression. Même si celle-ci souffre déjà de nombreuses exceptions (diffamation, racisme, sexisme, apologie des crimes de guerre), et pourrait donc en principe en supporter de nouvelles, relatives au respect des consciences, on considère à tort ou à raison que, du fait du

(8) Il va de soi que nous ne traitons pas ici de l'inacceptable violation tant du droit des personnes que du droit international que constitue un appel au meurtre lancé par un gouvernement à travers le monde. Cette dimension criminelle suffit à 8ter toute commune mesure aux deux affaires que nous évoquons.

principe de congruence évoqué plus haut, il s'agit là d'une pièce centrale de l'édifice démocratique.

## Elargir le cercle de famille

Mais qui est sujet de droits ? Indépendamment de leur équilibre interne, les différents systèmes de droit varient beaucoup selon la dimension plus ou moins large du « cercle de famille » considéré, autrement dit de l'ensemble des sujets de droits.

On sait que l'Antiquité ne considérait pas l'esclave ni même l'étranger comme des sujets de droits à part entière. Plus récemment, l'Ancien régime établissait au sein de la société les distinctions que l'on sait. Or l'histoire montre un élargissement permanent du cercle des sujets de droits. Les condamnés de droit commun sont certes privés de certains droits, notamment politiques, mais n'en font pas moins l'objet aujourd'hui de certains égards. De même les handicapés, les malades mentaux. Cette évolution s'est faite en partie sous l'impulsion du christianisme. A cet égard, la Révolution a pris le relais, émancipant les esclaves noirs ainsi que les minorités religieuses.

L'Église catholique continue de prôner un élargissement du « cercle », en demandant le respect de la vie de l'enfant à naître. La dernière campagne présidentielle américaine, dont ce fut un des principaux thèmes, en témoigne : l'avortement demeure une question brûlante, car il est un point-limite de notre droit.

Or, si le XX<sup>e</sup> siècle a connu d'inquiétantes régressions — ainsi l'exclusion, voire le massacre des minorités raciales ou sociales dans les régimes totalitaires — (9), la tendance dominante n'en demeure pas moins celle d'un élargissement du « cercle de famille ».

(9) L'instauration dans presque tous les pays d'un droit à l'avortement constitue elle aussi une régression. On ne saurait toutefois la mettre en parallèle avec les actes des régimes totalitaires : l'inspiration de ses promoteurs, son contexte, sa portée, en font quelque chose de tout à fait distinct.



## Et les droits de Dieu ?

Dieu doit-il aussi être inclus dans le cercle ? L'Église catholique a en son temps rappelé, face aux droits de l'homme, les « *droits du Créateur* » (10). Dans un sens assez voisin, elle a opposé à la liberté d'expression, et même d'opinion, les droits sacrés de la vérité, qui pour les papes ne pouvaient être les mêmes que ceux de l'erreur.

Mais encore faut-il s'entendre sur le sens des mots : si je soutiens que  $2 + 2 = 5$ , un mathématicien me dira que je n'ai « pas le droit » de dire cela. Cela ne signifie nullement qu'il me fera mettre en prison. On aurait sans doute évité bien des malentendus en précisant que c'est sur ce registre que les papes du XIX<sup>e</sup> siècle se sont presque toujours placés quand ils parlaient des « droits » de la vérité (11). Les mots de droit, justice et même liberté ont pour eux un sens absolu qu'ils n'ont pas pour le juriste.

Les droits de l'homme tels qu'ils figurent dans les lois des états se rapportent, pour leur part, au seul fonctionnement de la société civile : ils reçoivent à ce titre la sanction de ses tribunaux et l'appui de la force légale dont l'état a le monopole.

Même si toutes les sociétés, particulièrement celles du passé, ont partagé, au-delà de leur ordre juridique, un certain nombre de valeurs à caractère spirituel ou moral, ces valeurs n'ont jamais été transcrites dans leur intégralité dans le droit positif. Surtout si on ne prend en compte dans ce dernier que les stipulations assorties de sanctions et que l'on en exclut les simples positions de principes dépourvues de conséquences pratiques.

## Au fondement des droits de l'homme

Est-ce à dire que les deux univers : celui du droit positif et celui des valeurs transcendantes sont indépendants ? Il s'en faut de beaucoup.

(10) Pie VI, Bref *Quod aliquantum*, 1791, page 10.

(11) Notamment Grégoire XVI (*Mirari vos*, 15 août 1832) et Pie IX (*Quanta cura*, 8 décembre 1864). Le cas du *Syllabus* (en particulier les § 24 et 77-80) est plus complexe.

Nous avons vu plus haut que les Dix Commandements et la Déclaration des Droits de l'Homme étaient différents par le « genre » : ils n'en sont pas moins les témoins de la même civilisation. On peut même dire qu'ils sont complémentaires : les uns parlent à la conscience individuelle, les autres aux pouvoirs, mais on a le pouvoir qu'on mérite. Rousseau, après Aristote, rappelle que la République « *ne saurait subsister sans la vertu* » (12). Plus près de nous, Zinoviev a émis l'hypothèse que la négation totalitaire des droits individuels pourrait être le point d'équilibre final d'une société où la conscience morale a perdu tous ses droits (13).

Non seulement les droits de l'homme s'inscrivent dans la continuité de l'héritage judéo-chrétien, mais encore, on ne voit pas qu'ils puissent subsister longtemps hors d'une métaphysique qui garantisse quelque dignité à l'homme en tant que tel. Les épisodes tragiques des deux derniers siècles nous en apportent la confirmation : la dérive terroriste de la Révolution française avait annoncé le thème : les régimes totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle l'ont développé et amplifié. La négation idéologique de toute transcendance amène vite un rétrécissement de l'univers du droit, tant par la multiplication des exclusions que par l'abaissement de l'individu devant l'État tout-puissant. C'est pourquoi sans doute la chaire de saint Pierre, longtemps sous le choc du traumatisme de la Révolution française, a fini par reconnaître dans les droits de l'homme son enfant (14).

Une autre approche de cette continuité est de dire que les droits de l'homme ne sont qu'une partie des droits de Dieu : car les égards dûs à l'homme sont d'abord ceux qui reviennent à un enfant de Dieu.

## Intégrismes

Alors, dira-t-on, si les droits de Dieu et les droits de l'homme, la loi morale et le droit positif ont ainsi partie liée, ne vaudrait-il pas mieux qu'ils coïncident ? Tel est en effet l'idéal intégriste pour lequel est « satanique » tout décalage de l'ordre légal et de l'ordre moral.

(12) *Du Contrat social*, livre III, chapitre IV.

(13) Alexandre Zinoviev, *Le communisme comme réalité*, Julliard-L'Age d'homme, 1981, p. 72.

(14) Cf. Jean-Paul II : *Homélie du Bourget*, I<sup>er</sup> juin 1980. Livre de Poche, p. 87.

Mais Dieu « qui fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes » (*Matthieu* 5, 45), a-t-il vraiment besoin que les hommes lui fassent justice ? A mettre Dieu sur le même plan que les autres sujets de droit, à en faire un acteur parmi d'autres du jeu social, autrement dit un sujet de droit commun, ne pratique-t-on pas une forme de réduction assez analogue en définitive à celle des idéologies athées et dont on ne sera pas étonné qu'elle aussi porte en germe une dérive totalitaire ?

La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789 a évité cet écueil et trouvé à cet égard une forme d'équilibre qui n'est pas sans mérites : les droits de Dieu n'interviennent pas dans le corps des articles, mais le préambule de la déclaration précise néanmoins que ces droits sont proclamés « en présence et sous les auspices de l'Être suprême » (expression qui, ainsi que l'a montré J. Deprun (15), fait partie intégrante aux XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles du vocabulaire chrétien et ne présente jusqu'à Robespierre aucune connotation déiste particulière) (16)

## Ethique et droit

A l'opposé de l'intégrisme, le laïcisme qui, au XIX<sup>e</sup> siècle, ne refusait que le seul principe d'une religion d'Etat a pris en notre siècle une nouvelle tournure qu'on pourrait qualifier de laïcisme moral ou d'esprit libéral. Sous son inspiration, les gouvernements occidentaux s'attachent à effacer de la législation non seulement toute référence à une croyance particulière, mais même à toute norme morale (17).

Là encore, il s'agit d'un excès. Selon leur degré de cohésion, les différentes sociétés ont toujours plus ou moins puisé dans le fonds commun des valeurs transcendantes, spirituelles ou

(15) Voir notamment: «A la fête de l'Être suprême: "les noms divins" dans deux discours de Robespierre », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 2 -1972, repris par Jean Deprun, *De Descartes au romantisme*, Paris, 1987, p. 157-176.

(16) La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789 a réintégré l'ordre juridique français avec la Constitution de 1946 (cf. Dalloz, *Code administratif* éd. 1987, page 16). La décision du Conseil constitutionnel n° 73-80 du 28/ 11/ 73 s'y réfère expressément.

(17) La manière dont a été engagée dans les pays occidentaux la lutte contre le SIDA, en évitant tout ce qui pourrait apparaître comme un discours moral, pour ne retenir que des méthodes de prévention mécaniques, est significative des effets de cette idéologie.

éthiques pour consolider leurs bases. Voltaire lui-même ne disait-il pas que l'Inquisition, qui a laissé le souvenir que l'on sait, avait épargné à l'Espagne les affres d'une guerre civile ! Loin de ces excès, la plupart des sociétés ont cependant, d'une façon ou d'une autre, partagé un certain nombre de valeurs religieuses ou à tout le moins morales, excédant les règles strictes de la coexistence.

Certes, les bases du consensus social sont de nos jours moins pointues que jadis. Mais si nos sociétés satisfont à moindre frais que celles d'autrefois les exigences de leur cohésion, ce dont on ne peut que se féliciter, il est douteux qu'elles puissent faire à long terme l'économie de tout choix éthique.

Dieu n'a pas besoin des hommes : certes. Mais les hommes peuvent avoir, eux, besoin de Dieu, et en tous cas de quelques références morales qui soient inscrites dans leur droit positif. Non point d'abord dans l'intérêt de telle ou telle chapelle — ou de « l'Être suprême » —, mais en vue de la cohésion et de la prospérité de la cité terrestre.

Quoi qu'en disent les tenants d'un état « amoral », il n'est pas sûr qu'il n'y ait pas aujourd'hui une certaine congruence entre l'inscription d'un minimum de valeurs éthiques dans le droit et la survie d'une société de liberté — une société de liberté où les tables du Sinai et les déclarations successives des droits de l'homme apparaissent comme les jalons d'une même aventure historique.

Jean MARENSIN

Jean Marensin, né en 1948, agrégé d'histoire.

**Offrez un abonnement de parrainage  
à un séminariste, un prêtre âgé,  
un missionnaire...**

Philippe BOUTRY

## La canonisation des martyrs de la Révolution

### *Hagiographie et histoire*

LA RÉVOLUTION française, comme moment historique de rupture d'une Nation avec le christianisme, de persécution d'un Etat contre l'Eglise catholique, son clergé et ses fidèles, était-elle propre à faire de ses victimes des *martyrs* au sens canonique du terme, c'est-à-dire des bienheureux ou des saints ayant souffert *in odium fidei* jusqu'au sacrifice de leur vie ? Le gouvernement révolutionnaire pouvait-il tenir l'emploi du *persécuteur* des siècles de Dioclétien ou de Julien ? Tel est l'enjeu de la béatification des premiers martyrs de la Révolution au regard du Saint-Siège.

### **Hagiographie et Révolution**

C'est à la suite du premier centenaire de la Révolution, dont le temps fort est pour l'Eglise de France l'anniversaire des persécutions, que s'engage un ample projet de sacralisation du sacrifice. Sur l'initiative d'Arthur Captier, supérieur général de Saint-Sulpice et postulateur de la cause, et sous l'autorité du cardinal Richard, archevêque de Paris, est conduit à Paris de 1896 à 1899, avec l'assentiment du cardinal Masella, préfet de la Congrégation des Rites, le procès de béatification des seize Carmélites de Compiègne exécutées en juillet 1794. Le 21 mars 1901, à l'Institut Catholique de Paris, le même cardinal Richard préside à l'ouverture de la première session du procès de béatification des prêtres martyrs des massacres de septembre 1792. A Rome, dès 1902, Mgr Alessandro Verde, promoteur de la foi, et futur secrétaire de la Congrégation des Rites, souligne dans ses *Animadversions* l'importance

du moment. « *C'est une noble et splendide cause* », expose-t-il aux cardinaux, « *qui est proposée à votre jugement éclairé, mais elle est aussi très grave. Pour la première fois, vous êtes appelés à décider si la Révolution française, parmi tant de victimes, en a frappé qui puissent être véritablement appelées martyrs de l'Eglise du Christ* » (1). Le 2 décembre 1902, la Congrégation émet une sentence favorable, en stipulant que le procès apostolique prenne en considération l'ensemble de la persécution révolutionnaire ; le 16 décembre, Pie X signe le décret d'introduction de la cause, ouvrant une nouvelle étape dans l'hagiographie catholique.

Le 27 mai 1906, six mois à peine après la promulgation de la Loi de Séparation de l'Eglise et de l'Etat, les seize Carmélites de Compiègne sont élevées par Pie X au rang de bienheureuses. En vingt ans, cinq autres causes de martyrs de la Révolution vont aboutir : les quatre Filles de la Charité d'Arras et les onze Ursulines de Valenciennes, béatifiées par Benoît XV le 13 juillet 1920 ; les trente-deux religieuses d'Orange, portées sur les autels par Pie XI le 10 mai 1925, au cœur de l'année sainte. Enfin, le 17 octobre 1926, Pie XI procède à la béatification de 191 « martyrs de septembre » (tout en réservant le jugement de l'Eglise pour 22 d'entre eux), puis élève encore, quatre jours plus tard, au titre de bienheureux le prêtre angevin Noël Pinot, supplicié le 21 février 1794 revêtu de ses habits sacerdotaux, et dont le Procès avait été ouvert dans un tout autre « climat » hagiographique, en 1864, par Pie IX, sur les vives instances du général de la Moricière. Il faudra attendre 1984 pour voir le pape Jean-Paul II conclure à la béatification de martyrs laïcs de la Révolution, parmi les 99 martyrs d'Angers. La Révolution française est ainsi, à partir du premier quart du XX<sup>e</sup> siècle, « entrée en hagiographie ».

### **La question du serment**

Au cœur des procès de béatification des martyrs de septembre et des martyrs de la Terreur se situe la question, complexe et longuement débattue, du « petit serment » imposé

(1) Roger de Teil, « Autour d'une cause de béatification. Les seize carmélites de Compiègne », *Le Correspondant*, 25 mai 1906, p. 714.

par les décrets des 10 et 14 août 1792: «*je jure d'être fidèle à la Nation et de maintenir la liberté et l'égalité, ou de mourir en les défendant*».

C'est le troisième serment imposé aux ecclésiastiques en moins de deux ans. Le serment à la Constitution Civile du Clergé, rendu obligatoire par le décret du 27 novembre 1790, avait établi le partage entre *constitutionnels* et *réfractaires*, rupture fondamentale dans l'histoire religieuse de la Révolution. Le « serment civique » à la nouvelle Constitution, défini par le décret du 29 novembre 1791 (mais auquel le Roi refuse sa sanction le 19 décembre), n'impliquait pas directement une adhésion à la Constitution Civile du Clergé, que le pape Pie VI venait de condamner solennellement par les brefs *Quod aliquantum et Caritas* des 11 mars et 13 avril 1791: certains prêtres ou religieuses fidèles à Rome jugèrent licite de le prêter. La question de la licéité d'un serment « purement civique » se trouve à nouveau posée dans les circonstances dramatiques de l'été 1792, alors que le décret du 26 août ordonne, sous peine de déportation, à l'ensemble du clergé réfractaire de quitter la France dans les quinze jours, et que déjà des centaines de prêtres et plusieurs évêques sont arrêtés et emprisonnés.

C'est autour de la *licéité* du serment de liberté-égalité que s'affrontent avec le plus d'âpreté les témoins du procès de béatification. Car, on le sait, en cette tragique fin du mois d'août 1792, la majeure partie du clergé parisien, à la suite de M. Emery, supérieur de Saint-Sulpice et principal conseil du clergé réfractaire de la capitale, opte pour la licéité et prête serment. Dans un texte capital adressé au député (girondin) Gensonné, rapporteur du décret, M. Emery écrit :

« 1° J'ai envisagé et envisage ce serment comme renfermé purement dans l'ordre civil et politique. 2° J'entends par liberté en général tout ce qui exclut le despotisme d'un côté et la servitude de l'autre ; et plus particulièrement, j'entends par liberté cet état où l'on est gouverné par des lois et non par des volontés arbitraires; 3° J'entends par égalité, premièrement la répartition des impôts entre les citoyens, en raison de leurs facultés, sans aucun privilège ; secondement, l'application des mêmes peines aux mêmes délits, sans aucune distinction de personnes; troisièmement, le droit pour chaque citoyen d'aspirer et de parvenir aux dignités et aux emplois par le mérite et les services, sans qu'aucun puisse en être exclu sous le prétexte seulement de l'obscurité de sa naissance

ou de la modicité de sa fortune. 4° J'entends par les lois dont il s'agit dans ce serment, les lois qui ont pour objet de maintenir la liberté et l'égalité ainsi entendues » (2).

« La très grande majorité des plus savants et des plus vertueux ecclésiastiques qui sont encore dans la capitale et qui ont cru devoir préférer le service des fidèles à la pureté personnelle que donne la déportation, a cru qu'il ne renfermait rien d'illicite et qu'on pouvait le prêter dans ces circonstances... Une notable partie des prêtres détenus aux Carmes au jour de leur martyre était sous l'opinion qu'on pouvait le prêter », témoigne encore en avril 1793 M. Emery. Loin d'apparaître purement tactique, comme le soutenait Mathiez, le choix, pesé et argumenté, des *soumissionnaires* est dicté par de pressantes considérations pastorales, et constitue, au plus fort du péril, une ultime tentative pour concilier fidélité catholique et obéissance à l'Etat, enseignement de l'Eglise et valeurs nées de la Révolution.

Les futures victimes de la Révolution apparaissent ainsi profondément divisées. « *Des hommes très vertueux firent le serment de la Liberté et de l'Egalité* », écrit l'abbé Barruel, « *on vit des saints mourir plutôt que de le faire : le doute même eut ses martyrs* ». Si les Carmélites de Compiègne prêtent également le « petit serment » sur le conseil de leur supérieur, M. Rigaud, et à l'exemple de leur directeur, M. Courouble, le 19 septembre 1792, loin de Paris, au contraire (et la nouvelle des massacres de septembre contribua à emporter la décision des hésitants), prêtres et religieuses réfractaires le repoussent pour la plupart — mais il existe quelques exceptions notables. Rome, enfin, ne tranchera pas : *consultant conscientiae suae cum in dubio jurare non liceat*, « *comme dans le doute il n'est pas permis de jurer, qu'ils mettent ordre à leur conscience* », se bornera à déclarer, tardivement, Pie VI, sans exiger des soumissionnaires la rétractation que lui réclamaient leurs adversaires.

Les procès ne font à cet égard qu'ordonner selon de nouvelles logiques les arguments relatifs à la licéité du serment de liberté-égalité. Ils opposent en particulier le chanoine parisien Paul Pisani, attentif aux nuances d'opinion du clergé parisien à la veille du massacre, au lazariste Lucien Misermont,

(2) Cité par Lucien Misermont, *Le serment de liberté-égalité*, Paris, Gabalda, 1914, p. 34.

principal avocat de la cause des religieuses d'Arras, et surtout à l'abbé François Uzureau, l'ardent historien des martyrs d'Angers. Témoignages, mais aussi libelles et articles permettent à ces derniers de faire triompher leur thèse, qui fonde le martyr sur le refus du serment. L'abbé Misermont collationne à Rome les preuves archivistiques du jugement négatif du Saint-Siège à l'encontre du serment de liberté-égalité. Dans sa correspondance, publiée en 1969 par Bernard Plonger, l'abbé Uzureau s'exprime avec une particulière vigueur : pour lui, tous les serments sont solidaires, les martyrs, « tous victimes de la Constitution civile du Clergé » :

« Pour les martyrs de septembre et pour nos prêtres de l'Ouest et en général de la province, il n'y avait qu'un seul serment dont la première formule avait été modifiée le 10 août... M. Emery ne fut jamais qu'un isolé avec sa petite colonie parisienne dans la France ecclésiastique qui rejetait le serment de 92 comme le premier dont il était le prolongement (3). »

« Rome est avec nous », conclut-il, « puisqu'elle a déjà déclaré vénérables, en juin 1916, les religieuses d'Orange guillotonnées uniquement pour avoir refusé le serment de 1792 ». La béatification des Filles de la Charité d'Arras par Benoît XV en 1920 mettra fin au débat, sans clore définitivement les interrogations, comme en témoigne l'exclusion de vingt-deux noms de la liste définitive des martyrs de septembre, pour défaut d'information ou incertitude sur le serment. La fidélité des victimes à Rome a sans doute pesé lourd dans le jugement du Saint-Siège, et la mort a eu vertu simplificatrice. « Complot de l'hagiographie », suggère Bernard Plonger ? C'est plutôt, nous semble-t-il, entre la tradition concordataire parisienne et le catholicisme intransigeant de l'Ouest que tranchent Benoît XV, puis Pie XI.

Plus proche de Pie X, en un sens, le pape Jean-Paul II ne s'appesantira pas, au contraire de ses prédécesseurs, sur la question du serment, pour exalter le sacrifice des victimes et leur fidélité à la foi catholique :

« Sans doute », s'exprime-t-il dans son homélie du 19 février 1984, « dans un contexte de grandes tensions

idéologiques, politiques et militaires, on a pu faire peser sur eux des soupçons d'infidélité à la patrie, on les a, dans les attendus des sentences, accusés de compromission avec les « forces contre-révolutionnaires » ; il en est d'ailleurs ainsi de presque toutes les persécutions, Olier et d'aujourd'hui. Mais pour les hommes et les femmes dont les noms ont été retenus — parmi beaucoup d'autres sans doute également méritants —, ce qu'ils ont répondu aux interrogatoires des tribunaux, ne laisse aucun doute sur leur détermination à rester fidèles — au péril de leur vie — à ce que leur foi exigeait, ni sur le motif profond de leur condamnation, la haine de cette foi que leurs juges méprisaient comme « dévotion insoutenable » et « fanatisme ». Nous demeurons en admiration devant les réponses décisives, calmes, brèves, franches, humbles, qui n'ont rien de provocateur, mais qui sont nettes et fermes sur l'essentiel : la fidélité à l'Eglise » (4).

## Hagiographie et histoire

Hagiographie et histoire entretiennent, on le sait (et particulièrement dans le domaine, encore souvent trop passionnel, de l'histoire de la Révolution française), des relations défiantes, ou, pour le moins, circonspectes. Qu'il soit permis à l'auteur de ces lignes de s'exprimer ici en historien, en énonçant trois remarques.

Il convient d'abord de rappeler un événement hagiographique qui engage l'ensemble des causes de béatification des martyrs de la Révolution française : le refus énoncé par la Cour romaine, dès l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle, de procéder à la béatification de Louis XVI, le « Roy Martyr » par excellence de la Restauration monarchique et des légitimistes. Alors que le pape Pie VI, dans son allocution consistoriale du 17 juin 1793, avait célébré le défunt roi à l'égal d'un martyr, le mémoire rédigé en septembre 1820 à la demande du cardinal Consalvi par la S.Congrégation des Rites exprime distinctement à l'intention de la duchesse d'Angoulême, la propre fille de Louis XVI, l'insurmontable difficulté qui s'oppose à l'aboutissement

(3) Bernard Plonger, « Le serment de liberté-égalité : genèse d'un "complot de l'hagiographie" », in *Conscience religieuse en Révolution*, Paris, Picard, 1969, p. 42

(4) *Acta Apostolicae Sedis*, LXXXVI/6, p. 559.

de la cause : « *Comment pourra-t-on démontrer qu'il fut immolé par les impies en haine de la foi, et non pas pour des motifs temporels ?* » (5). Le cardinal *politicante* de Pie VII a ainsi définitivement délivré la cause des martyrs de la Révolution de l'ombre du politique, créant les conditions de possibilité d'une approche hagiographique cohérente (6).

Une seconde remarque tient à la pratique même de l'histoire contemporaine, et aux concepts qui ont, depuis un demi-siècle, renouvelé l'analyse de l'histoire des foules révolutionnaires. Quelques années à peine après les béatifications de 1925-1926, Georges Lefebvre, l'historien de la *Grande Peur* (1932) et des « foules révolutionnaires » (1934), s'efforce ainsi d'éviter les jugements sommaires et les apologies univoques en recourant à des notions nouvelles, celles de *psychologie collective* ou de *mentalité*. « *Je tiens à dire* », écrit-il en rendant compte du médiocre et polémique ouvrage de Gérard Walter sur *Les Massacres de septembre* (1932), « *que les massacres de septembre sont à mes yeux un sujet comme un autre et que j'étudierais la psychologie collective qui, à mon avis, les explique, avec autant de «goût» que j'ai étudié celle qui rend compte de la Grande Peur, d'autant qu'il y a filiation de l'une à l'autre. Le sentiment ni l'opinion n'ont rien à faire ici* ». Et de reprocher discrètement, trois ans plus tard, à Pierre Caron, l'auteur de la synthèse historique sur les *Massacres de septembre* (1935), d'avoir, afin de « *mettre à néant les arguments qui avaient nourri une polémique plus que séculaire* », « *procédé... de manière analytique* », en s'interdisant « *de reconstruire l'enchaînement chronologique et mental des faits* » (7). Un nouvel horizon historiographique se profile, qui ne conteste ni la réalité ni les effets du massacre, mais leurs motivations et, partant, leur sens : si la figure des victimes n'en sort nullement diminuée, celle du persécuteur *in odium fidei* s'effrite, au nom du collectif et de l'irrationnel. Au choc des

(5) « *Come si potra provare the sia stab immolato dagli empi in odio della Fede, e non piuttosto per motivi temporali ?* » Mémoire de la S. Congrégation des Rites, Archivio Segreto Vaticano, Nunziatura di Parigi, septembre 1820.

(6) Cf. en ce sens les réflexions de Victor Delaporte, « Le roi-Martyr » dans les *Etudes* de janvier 1893, ou encore l'opuscule *Louis XVI martyr de la foi. Mémoire pour servir d'introduction de sa cause*, Toulouse, Privat, 1908.

(7) *Annales historiques de la Révolution Française*, X (1933), p. 87 et XIII (1936), p. 173.

croyances, la nouvelle école historique substituera bientôt l'analyse des mentalités.

Est-ce à dire que l'étude de la persécution des prêtres et des fidèles catholiques durant la Révolution française puisse devenir « un sujet comme un autre » ? Certes, au regard de la problématique historique, pour laquelle la Révolution demeure un « bloc », non pas pour être jugée hâtivement, mais pour être analysée dans chacun de ses aspects et (pour retrouver une expression de Michel de Certeau) *pensée ensemble*. Mais le risque est grand, et n'a pas toujours été évité, de faire des « mentalités » le commode bouc émissaire de toutes les violences et le fondement épistémologique de la dilution des responsabilités. La proclamation par l'Église du martyr réaffirme au contraire solennellement le *sens* que revêt à ses yeux et aux yeux de ses fidèles le sacrifice des victimes de la persécution religieuse révolutionnaire. Et peut-être conviendrait-il, de la part des historiens, de reconsidérer, à travers une démarche critique et positive, cet ensemble imposant réuni par l'hagiographie moderne : procès de béatification conservés à *L'Archivio segreto vaticano* et aux archives de la S. Congrégation pour la Cause des Saints, ouvrages historiques qui les ont précédés, soutenus ou prolongés. « *Toute une volumineuse littérature hagiographique a pris naissance depuis que le cardinal Richard a institué, le 14 mars 1901, un tribunal ecclésiastique en vue de la béatification et canonisation des prêtres victimes des massacres de septembre* », relevait en 1905, non sans une certaine exaspération, Albert Mathiez (8). Le travail accompli par les archivistes et les historiens catholiques des années 1860-1930, demeure considérable, bien qu'injustement méconnu par l'historiographie révolutionnaire : des milliers d'archives ont été parcourues, un immense matériau a été publié sur des critères scientifiques et critiques le plus souvent irréprochables. Cette masse d'information et de réflexion a été toutefois, et reste souvent encore, desservie, au regard de l'histoire, par une volonté justificatrice, simplificatrice ou polémique : « *à les lire* », protestait Albert Mathiez dans le texte déjà cité, « *on emporte l'impression que la Révolution française ne fut qu'une*

(8) Albert Mathiez, « Coup d'œil critique sur l'histoire religieuse de la Révolution », in *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, Alcan, 1907, p. 2-3.

*sorte de saturnale impie, qu'un accès de rage homicide contre la religion et contre ses ministres, qu'une oeuvre démoniaque, comme ils disent »...*

LA RÉVOLUTION française a proclamé à la face du monde des valeurs de liberté, d'égalité, de souveraineté nationale et de démocratie qu'aucune conscience moderne ne songe plus aujourd'hui à récuser. La tragédie vécue dans la foi par les prêtres et les fidèles catholiques de l'an II mérite une attention d'autant plus rigoureuse et plus compréhensive, afin que leurs « *vertus modestes que les riches et les puissants tiennent volontiers en mépris — la bonne volonté, la patience, l'esprit de conciliation (..car il y a plusieurs sortes de courage, et celui des grands de la terre n'est pas celui des petites gens)* », selon les paroles que Bernanos prête à Mère Lidoine dans le *Dialogue des Carmélites* (9), que leurs « *réponses décisives, calmes, brèves, franches, humbles* », pour reprendre l'expression du pape Jean-Paul II, résonnent encore authentiquement dans la mémoire des hommes de cette fin du XX<sup>e</sup> siècle.

Philippe BOUTRY

(9) Georges Bernanos, « Dialogue des carmélites », III, 2, Pléiade, p. 1615.

Philippe Boutry, né en 1954. Marié. 1974: Ecole Normale supérieure. 1978 : Agation. 1984: Membre de l'Ecole française de Rome. 1988: Directeur d'études en Histoire moderne et contemporaine. Publications : *Prêtres et Paroisses au pays du Curé d'Ars*, Cerf, 1986. En collaboration : *Deux pèlerinages au XIX<sup>e</sup> siècle : Ars et Parav*, Beauchesne, 1980.

## Documents

*EN COMPLÉMENT des articles de ce numéro, nous présentons le texte intégral de **deux Déclarations des Droits de l'Homme** : celles de l'Assemblée nationale (26 août 1789), et la **Déclaration universelle** du 10 décembre 1948, en invitant le lecteur à les comparer et à relever sur quels points critiques elles divergent, et en particulier la source du droit et la référence ou non à des normes morales antérieures au droit positif, qui le transcendent et le fondent.*

*Suivent de larges extraits du Bref **Quod aliquantum** du Pape Pie VI (10 mars 1791) (1), texte décisif dans le conflit entre l'Église et la Révolution, qui s'en prend d'abord et essentiellement à la Constitution civile du Clergé, mais, loin de restreindre le débat, l'élargit et l'approfondit, gardant ainsi toute sa pertinence. On se reportera avec profit au texte intégral, présenté, édité et annoté par Jean Chaunu aux éditions Critérim (Limoges) (2), avec d'autres documents de la même époque, dont le Bref *Charitas* et l'Exposition d'évêques français au Pape, ainsi que la Constitution civile du Clergé dans son entier.*

*Il est enfin utile de renvoyer à l'article de Dom Philippe Dupont, « La liberté religieuse dans notre numéro XIII, 6, p. 75-99).*

(1) Le texte donné ici est celui de la traduction de l'édition M.N.S. Guillon, Paris, 1798, sans en moderniser l'orthographe ni la ponctuation.

(2) Bureau à Paris : 89, rue de Seine.

## Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen

Décrétés par l'Assemblée Nationale  
dans les séances des 21, 22, 23, 24 et 26 août 1789

### PRÉAMBULE

Les représentants du peuple Français, constitués en assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme ; afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de chaque institution politique, en soient plus respectés ; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la constitution et au bonheur de tous.

En conséquence, l'assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen.

*Article premier* — Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ; les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

*Article 2* — Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont : la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

*Article 3* — Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation ; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

*Article 4* — La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque

homme n'a de bornes que, celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

*Article 5* — La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

*Article 6* — La loi est l'expression de la volonté générale ; tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation ; elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

*Article 7* — Nul homme ne peut être accusé, arrêté, ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires doivent être punis ; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance.

*Article 8* — La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.

*Article 9* - Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

*Article 10* — Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

*Article 11* — La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

*Article 12* — La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique ; cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux à qui elle est confiée.



*Article 13* — Pour l'entretien de la force publique, et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable ; elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.

*Article 14* — Les citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

*Article 15* — La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

*Article 16* — Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution.

*Article 17* — La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est quand la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

## Déclaration universelle des Droits de l'Homme

**Adoptée et proclamée par l'Assemblée générale  
des Nations Unies le 10 décembre 1948**

*Article premier* — Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.

*Article 2* — Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation. De plus, il ne sera fait aucune distinction fondée sur le statut politique, administratif ou international du pays ou du territoire dont une personne est ressortissante, que ce pays ou territoire soit indépendant, sous tutelle ou non autonome ou subisse toute autre limitation de souveraineté.

*Article 3* — Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne.

*Article 4* — Nul ne sera tenu en esclavage ni en servitude ; l'esclavage et la traite des esclaves sont interdits sous toutes leurs formes.

*Article 5* — Nul ne sera soumis à la torture ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants.

*Article 6* — Chacun a le droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique.

*Article 7* — Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi. Tous ont droit à une

protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente Déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination.

*Article 8* — Toute personne a droit à un recours effectif devant les juridictions nationales compétentes contre les actes violant les droits fondamentaux qui lui sont reconnus par la Constitution ou par la loi.

*Article 9* - Nul ne peut être arbitrairement arrêté, détenu ni exilé.

*Article 10* — Toute personne a droit, en pleine égalité, à ce que sa cause soit entendue équitablement et publiquement par un tribunal indépendant et impartial, qui décidera soit de ses droits et obligations, soit du bien-fondé de toute accusation en matière pénale dirigée contre elle.

*Article 11* — 1° Toute personne accusée d'un acte délictueux est présumée innocente jusqu'à ce que sa culpabilité ait été légalement établie au cours d'un procès public où toutes les garanties nécessaires à sa défense lui auront été assurées ;

2° Nul ne sera condamné pour des actions ou omissions qui, au moment où elles ont été commises ne constituaient pas un acte délictueux d'après le droit national ou international. De même, il ne sera infligé aucune peine plus forte que celle qui était applicable au moment où l'acte délictueux a été commis.

*Article 12* — Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes à son honneur et à sa réputation. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes.

*Article 13* — 1° Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un État ;

2° Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays.

*Article 14* — 1° Devant la persécution, toute personne a le droit de chercher asile et de bénéficier de l'asile en d'autres pays ; 2° Ce droit ne peut être invoqué dans le cas de poursuites réellement fondées sur un crime de droit commun ou sur des agissements contraires aux principes et aux buts des Nations unies.

*Article 15* — 1° Tout individu a droit à une nationalité ;

2° Nul ne peut être arbitrairement privé de sa nationalité ni du droit de changer de nationalité.

*Article 16* — 1° A partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille. Ils ont des droits égaux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution ;

2° Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre consentement des futurs époux.

3° La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'État.

*Article 17* — 1° Toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété ;

2° Nul ne peut être arbitrairement privé de sa propriété.

*Article 18* — Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte ou l'accomplissement des rites.

*Article 19* — Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considération de frontière, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit.

*Article 20* — 1° Toute personne a droit à la liberté de réunion et d'association pacifiques ;

2° Nul ne peut être obligé de faire partie d'une association.

*Article 21* — 1° Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants librement choisis ; 2° Toute personne a droit à accéder, dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays ;

3° La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics ; cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes, qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel égal et au vote secret ou suivant une procédure équivalente assurant la liberté du vote.

*Article 22* — Toute personne en tant que membre de la société a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays

*Article 23* — 1° Toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage ;

2° Tous ont droit, sans aucune discrimination, à un salaire égal pour un travail égal ;

3° Quiconque travaille a droit à une rémunération équitable et satisfaisante lui assurant ainsi qu'à sa famille une existence conforme à la dignité humaine et complétée, s'il y a lieu, par tous autres moyens de protection sociale ;

4° Toute personne a le droit de fonder avec d'autres des syndicats et de s'affilier à des syndicats pour la défense de ses intérêts.

*Article 24* — Toute personne a droit au repos et aux loisirs, et notamment à une limitation raisonnable de la durée du travail et à des congés payés périodiques.

*Article 25* — 1° Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires ; elle a droit à la sécurité en cas de chômage, de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse ou dans les autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté ;

2° La maternité et l'enfance ont droit à une aide et à une assistance spéciales. Tous les enfants, qu'ils soient nés dans le mariage ou hors du mariage jouissent de la même protection sociale.

*Article 26* — 1° Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. L'enseignement technique et professionnel doit être généralisé ; l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite ;

2° L'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des activités des Nations unies pour le maintien de la paix ;

3° Les parents ont par priorité le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants.

*Article 27* — 1° Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent ;

2° Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur.

*Article 28* — Toute personne a droit à ce que règne, sur le plan social et sur le plan international, un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet.

*Article 29* — 1° L'individu a des devoirs envers la communauté, dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible ;

2° Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et des libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique ;

3° Ces droits et libertés ne pourront en aucun cas s'exercer contrairement aux buts et aux principes des Nations unies.

*Article 30* — Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant pour un État, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et libertés qui y sont énoncés.

## Bref *Quod aliquanturn*

**A** SES FILS, et à ses vénérables frères, salut et bénédiction apostolique.

L'importance du sujet, et les affaires pressantes dont nous étions accablés, nous ont forcé, nos chers fils et nos vénérables frères, de différer quelque temps notre réponse à votre lettre du 10 octobre, signée d'un grand nombre de vos illustres collègues. Cette lettre a renouvelé dans notre coeur une douleur profonde qu'aucune consolation ne pourra jamais adoucir, et dont nous étions déjà pénétrés depuis le moment où la renommée nous avoit appris que l'assemblée nationale de France, appelée pour régler les affaires civiles, en étoit venue au point d'attaquer par ses décrets la religion catholique, et que la majorité de ses membres réunissoit ses efforts pour faire une irruption jusque dans le sanctuaire.

Nous avons d'abord résolu de garder le silence, dans la crainte d'irriter encore ces hommes inconsidérés, par la voix de la vérité, et de les précipiter dans de plus grands excès. Notre dessein étoit appuyé sur l'autorité de S. Grégoire-le-Grand, qui dit, qu'il faut *peser avec prudence les circonstances critiques des révolutions, pour ne pas laisser la langue se répandre en discours superflus, dans les occasions où il faut la réprimer* ; c'est à Dieu que nos paroles se sont adressées, et nous avons aussi-tôt ordonné des prières publiques, pour obtenir de l'Esprit-Saint qu'il daignât inspirer à ces nouveaux législateurs la ferme résolution de s'éloigner des maximes de la philosophie du siècle, et de s'attacher invariablement à ces principes salutaires auxquels la religion les rappelle. En cela nous avons suivi l'exemple de Suzanne, qui, selon l'observation de S. Ambroise, *fût plus par son silence, qu'elle n'eût pu faire par ses paroles ; elle se taisoit devant les hommes, mais elle parloit à Dieu : lors même qu'on n'entendoit pas sa voix, sa conscience étoit éloquentes ; elle ne cherchoit pas le jugement et l'opinion des*

*hommes, parce qu'elle avoit pour elle le témoignage de Dieu.*

Tandis que nous nous livrions à ces soins, une nouvelle encore plus désolante est venue nous frapper ; nous apprenons que l'assemblée nationale, c'est-à-dire, *la majorité* (c'est toujours dans ce sens que nous nous servirons de cette expression) ; nous apprenons que l'assemblée nationale, vers le milieu du mois de juillet, avoit publié un décret qui, sous prétexte de n'établir qu'une constitution civile du clergé, ainsi que le titre sembloit l'annoncer, renversoit en effet les dogmes les plus sacrés, et la discipline la plus solennelle de l'église, détruisoit les droits du premier siège apostolique, ceux des évêques, des prêtres, des ordres religieux des deux sexes, et de toute la communion catholique, abolissoit les cérémonies les plus saintes, s'emparoit des domaines et des revenus ecclésiastiques, et entraînoit de telles calamités, qu'on auroit peine à les croire si on ne les éprouvoit. (...)

**A** U plus fort de notre douleur, vers la fin du mois d'août, nous avons reçu une lettre de notre très-cher fils en Jésus-Christ Louis XVI, roi très-chrétien, dans laquelle il nous presse, avec beaucoup d'instances, de confirmer par notre autorité, du moins provisoirement, cinq articles décrétés par l'assemblée, et déjà revêtus de la sanction royale. Quoique ces articles nous parussent contraires aux canons, cependant, par égard pour le roi, nous crûmes devoir user de ménagement dans notre réponse ; nous lui écrivîmes que nous soumettrions ces articles à une congrégation de vingt cardinaux, dont nous ferions remettre les opinions par écrit, pour les examiner nous-mêmes à loisir, et les peser avec toute la maturité qu'exige une affaire aussi grave. Dans une autre lettre plus particulière, nous priâmes le roi lui-même d'engager tous les évêques de son royaume à lui faire connoître leurs sentimens avec confiance, à nous communiquer à nous-même le parti qu'ils seroient convenus de prendre, et à nous instruire de tout ce que la distance des lieux déroboit à notre connoissance, pour que nous n'eussions aucune fausse démarche à nous reprocher. Nous n'avons cependant reçu jusqu'ici de votre part aucun renseignement sur la conduite que nous avons à tenir dans cette occasion ; (...)

Il nous est cependant parvenu une exposition manuscrite de vos sentimens sur la constitution du clergé, que nous avons

ensuite reçue imprimée, dont le préambule présente un extrait de plusieurs décrets de l'assemblée, accompagnés de réflexions qui en font connoître l'irrégularité et le venin. Presque dans le même temps, on nous a remis une nouvelle lettre du roi, par laquelle il nous demande notre approbation provisoire pour sept autres décrets de l'assemblée nationale, à-peu-près conformes aux cinq qu'il nous avoit envoyés au mois d'août ; il nous fait part aussi du cruel embarras où le jette la sanction qu'on le presse de donner au décret du 27 novembre, décret qui ordonne aux évêques, à leurs vicaires, aux curés, supérieurs de séminaires, et autres fonctionnaires ecclésiastiques, de prêter, en présence des municipalités, le serment de maintenir la constitution, et, s'ils n'obéissent au terme prescrit, leur inflige les peines les plus graves. Mais nous avons répété et confirmé ce que nous avons déjà déclaré, et ce que nous déclarons encore, que nous ne publierons point notre jugement sur ces articles, avant que la majorité des évêques ne nous eût clairement et distinctement exposé ce qu'elle en pense elle-même. (...)

Nous attendons donc un exposé fidèle de vos avis, de vos sentiments, de vos résolutions, signés de tous, ou de plus grand nombre. Nos idées s'appuyent sur ce monument comme sur une base solide ; il sera le guide et la règle de nos délibérations ; il nous aidera à prononcer un jugement convenable, également avantageux pour vous et pour tout le royaume de France. En attendant que notre vœu s'accomplisse, nous trouvons dans vos lettres des secours qui nous facilitent l'examen de tous les articles concernant la constitution du clergé.

**EN** effet, quelle juridiction les laïques peuvent-ils avoir sur les choses spirituelles ? De quel droit les ecclésiastiques seroient-ils soumis à leurs décrets ? Il n'y a point de catholique qui puisse ignorer que Jésus-Christ, en instituant son église, a donné aux apôtres et à leurs successeurs une puissance indépendante de toute autre, que tous les pères de l'église ont unanimement reconnue. (...)

Et cependant, malgré des principes si généralement reconnus dans l'église, l'assemblée nationale s'est attribué la puissance spirituelle, lorsqu'elle a fait tant de nouveaux réglemens contraires au dogme et à la discipline ; lorsqu'elle a voulu obliger les évêques et tous les ecclésiastiques à s'engager par serment à l'exécution de ces décrets. Mais cette conduite n'étonnera pas ceux qui observeront que l'effet nécessaire de la

constitution décrétée par l'assemblée, est d'anéantir la religion catholique, et avec elle l'obéissance due aux rois. C'est dans cette vue qu'on établit, comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue, qui non-seulement assure le droit de n'être point inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer impunément en matière de religion, tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée ; droit monstrueux, qui paroît cependant à l'assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes. Mais que pouvoit-il y avoir de plus insensé, que d'établir parmi les hommes cette égalité et cette liberté effrénée qui semble étouffer la raison, le don le plus précieux que la nature ait fait à l'homme, et le seul qui le distingue des animaux ?

Où est donc cette liberté de penser et d'agir que l'assemblée nationale accorde à l'homme social comme un droit imprescriptible de la nature ? Ce droit chimérique n'est-il pas contraire aux droits du Créateur suprême à qui nous devons l'existence et tout ce que nous possédons ? Peut-on d'ailleurs ignorer que l'homme n'a pas été créé pour lui seul, mais pour être utile à ses semblables ? car telle est la foiblesse de la nature, que les hommes, pour se conserver, ont besoin du secours mutuel les uns des autres ; et voilà pourquoi Dieu leur a donné la raison et l'usage de la parole, pour les mettre en état de réclamer l'assistance d'autrui, et de secourir à leur tour ceux qui imploreroient leur appui. C'est donc la nature elle-même qui a rapproché les hommes et les a réunis en société : en outre, puisque l'usage que l'homme doit faire de sa raison consiste essentiellement à reconnoître son souverain auteur, à l'honorer, à l'admirer, à lui rapporter sa personne et tout son être ; puisque dès son enfance, il faut qu'il soit soumis à ceux qui ont sur lui la supériorité de l'âge ; qu'il se laisse gouverner et instruire par leurs leçons ; qu'il apprenne d'eux à régler sa vie d'après les lois de la raison, de la société et de la religion : cette égalité, cette liberté si vantée, ne sont donc pour lui, dès le moment de sa naissance, que des chimères et des mots vides de sens. Soyez soumis par la nécessité, dit l'apôtre S. Paul : ainsi les hommes n'ont pu se rassembler et former une association civile, sans établir un gouvernement, sans restreindre cette liberté, et sans l'assujettir aux lois et à l'autorité de leurs chefs.

EXAMINONS maintenant les divers articles de la constitution du clergé. Un des plus répréhensibles est sans doute celui qui anéantit les anciennes métropoles, supprime quelques évêchés, en érige de nouveaux et change toute la distribution des diocèses. (...)

Ce qu'on vous demande, nous dit-on, c'est d'approuver cette division des diocèses décrétée par l'assemblée : mais ne faut-il pas que nous examinions mûrement *si* nous devons l'approuver ; et le principe vicieux d'après lequel ces divisions et ces suppressions ont été ordonnées, n'est-il pas un grand obstacle au consentement que nous pourrions leur donner ? Il faut d'ailleurs remarquer qu'il ne s'agit pas ici de quelques changements dans un ou deux diocèses, mais du bouleversement universel de tous les diocèses d'un grand empire. (...)

Ce changement, ou plutôt ce renversement de la discipline, offre une autre nouveauté considérable dans la forme d'élection, substituée à celle qui étoit établie par un traité mutuel et solennel connu sous le nom de Concordat, passé entre Léon X et François I<sup>er</sup>, approuvé par le cinquième concile général de Latran, exécuté avec la plus grande fidélité pendant deux cents cinquante ans, et qui par conséquent devoit être regardé comme une loi de la monarchie. On y avoit réglé d'un commun accord la manière de conférer les évêchés, les prélatures, les abbayes et les bénéfices : cependant au mépris de ce traité, l'assemblée nationale a décrété que les évêques à l'avenir seroient élus par le peuple des districts ou des municipalités, et semble avoir voulu par cette disposition embrasser les erreurs de Luther et de Calvin, adoptées depuis par l'apostat de Spalatro ; car ces hérétiques soutenoient que l'élection des évêques par le peuple étoit de droit divin. Pour se convaincre de la fausseté de ces opinions, il suffit de se rappeler la forme des anciennes élections. (...)

A ces autorités, Luther, Calvin et leurs partisans opposent l'exemple de S. Pierre, qui, dans une assemblée des frères, composée de cent vingt personnes, dit : « il nous faut y choisir parmi les disciples qui ont coutume de nous accompagner, quelqu'un qui soit capable de remplir le ministère, et de succéder à l'apostolat dont Judas s'est rendu indigne ». Mais l'objection porte à faux : car, d'abord Pierre ne laissa point à cette foule qui l'environnoit, la liberté de choisir qui elle jugeroit à propos, mais il lui désigna un des disciples. (...)

...et jamais il n'est arrivé, comme on s'efforce aujourd'hui de le faire accroire au public, que le peuple seul ait joui du droit d'élection ; et jamais les pontifes romains n'ont abandonné à cet égard l'exercice de leur autorité. (...)

Enfin les troubles, les factions, les discordes éternelles, et une foule d'abus forcèrent d'éloigner le peuple des élections, et même de ne plus consulter ni son voeu ni son témoignage. Mais si cette exclusion du peuple a eu lieu, lorsque les électeurs étoient tous catholiques, que dire du décret de l'assemblée nationale qui, excluant le clergé des élections, les livre à des départemens dans lesquels il se trouve des juifs, des hérétiques, des hétérodoxes de toute espèce ? La grande influence de ces ennemis de la religion sur le choix des pasteurs produiroit cet horrible abus qui excitoit l'indignation de S. Grégoire-le-Grand ; « *non, disoit ce pontife écrivant au peuple de Milan, non, je ne puis consentir en aucune manière à l'élection d'un sujet choisi, non par des catholiques, mais par des Lombards* ».

Ce mode d'élection renouvelleroit les troubles, réveilleroit les haines assoupies depuis *si* long-temps ; il donneroit même à l'église catholique des prélats fauteurs de l'hérésie ; des docteurs qui du moins en secret et au fond du coeur nourriroient les opinions erronées des électeurs : « *les jugemens du peuple, dit S. Jérôme, sont souvent bien faux, le vulgaire se trompe dans le choix de ses prêtres ; chacun les veut conformes à ses mœurs ; ce n'est pas le meilleur pasteur qu'il cherche, mais un pasteur qui lui ressemble* ». (...)

Mais à mesure qu'on avance dans l'examen de ce décret, on y rencontre des dispositions encore plus vicieuses : les évêques élus par leurs départemens ont ordre d'aller demander la confirmation au métropolitain, ou au plus ancien évêque ; s'il la refuse, il est obligé de consigner par écrit les motifs de son refus. L'élu peut en *appeler comme d'abus* devant les magistrats civils ; ce sont eux qui décideront *si* l'exclusion est légitime ; ils se constitueront juges des métropolitains et des évêques auxquels cependant appartient de plein droit le pouvoir de juger des mœurs et de la doctrine. (...)

Enfin, n'est-il pas évident que le but de l'assemblée dans ces décrets est de renverser ou d'anéantir l'épiscopat, comme en haine de la religion dont les évêques sont les ministres. Son dessein se manifeste évidemment par l'établissement d'un conseil permanent de prêtres qui doivent porter le nom de vicaires. Dans les villes de dix mille habitans, ces conseillers

seront au nombre de seize, et dans les lieux moins peuplés, ils se réduiront à douze. On force encore les évêques de s'attacher les curés des paroisses supprimées ; ils sont déclarés leurs vicaires *de plein droit, et*, par la force de ce droit, ils sont indépendans de l'évêque. Quoiqu'on lui laisse le libre choix de ses autres vicaires, il ne peut cependant, sans leur aveu, exercer aucun acte de juridiction, si ce n'est provisoirement ; s'il ne peut les destituer qu'à la pluralité des suffrages de son conseil. N'est-ce pas vouloir que chaque diocèse soit gouverné par des prêtres, dont l'autorité anéantira la juridiction de l'évêque ? N'est-ce pas contredire ouvertement la doctrine exposée dans les actes des apôtres : « le Saint-Esprit a établi les évêques pour gouverner l'église que Dieu a acquise au prix de son sang » ? Enfin n'est-ce pas troubler et renverser absolument tout l'ordre de la hiérarchie ? Par-là les prêtres deviennent les égaux des évêques, erreur que le prêtre Aérius enseigna le premier. (...)

Mais avançons. L'assemblée a du moins laissé aux évêques le pouvoir de choisir leurs vicaires dans tout le clergé. Mais quand il a été question de régler l'administration des séminaires, elle a décrété que l'évêque ne pourroit en choisir les supérieurs que d'après l'avis de ses vicaires, et à la pluralité des suffrages, et ne pourroit les destituer que de la même manière. Qui ne voit à quel point on porte la défiance contre les évêques, qui cependant sont chargés de droit de l'institution et de la discipline de ceux qui doivent être admis dans le diocèse et employés au ministère ? N'est-il pas incontestable que l'évêque est le chef et le premier supérieur du séminaire ? (...)

Le droit qu'on attribue aux administrations de départemens de fixer elles-mêmes les limites des paroisses comme elles le jugeront à propos, est déjà fort extraordinaire ; mais ce qui m'a causé le plus grand étonnement, c'est le nombre prodigieux de paroisses supprimées ; c'est le décret qui ordonne que, dans les villes ou bourgs de six mille habitans, il n'y aura qu'une seule paroisse. Et comment un curé pourra-t-il jamais suffire à cette foule immense de paroissiens ? (...)

QUI ne voit que le principal objet des usurpateurs, dans cette invasion des biens ecclésiastiques, est de profaner les temples, d'avilir les ministres des autels, et de détourner à l'avenir tous les citoyens de l'état ecclésiastique. A peine avoient-ils commencé à porter les mains sur cette proie que le culte divin a été aboli, les

églises fermées, les vases sacrés enlevés, le chant des divins offices interrompu. (...)

...si la gloire de la maison de Dieu, si la majesté du culte est avilie dans le royaume, le nombre des ecclésiastiques diminuera nécessairement, et la France aura le même sort que la Judée, qui, au rapport de St.-Augustin, lorsqu'elle n'eût plus de prophètes, tomba dans l'opprobre et l'avilissement, au moment où elle se croyoit à l'époque de sa régénération. (...)

Venons maintenant aux réguliers, dont l'assemblée nationale s'est réellement appropriée les biens, en déclarant qu'ils sont à la *disposition* de la nation, expression moins odieuse que celle de *propriété, et* qui présente, en effet, un sens un peu différent. Par son décret du 13 février, sanctionné six jours après par le roi, elle a supprimé tous les ordres réguliers, et défendu d'en fonder aucun autre à l'avenir. Cependant l'expérience a fait voir combien ils étoient utiles à l'église ; le concile de Trente leur a rendu ce témoignage ; il a déclaré « *qu'il n'ignoroit pas combien de gloire et d'avantages procuroient à l'église de Dieu les monastères saintement institués et sagement gouvernés* ». (...)

Il est bien vrai que plusieurs ordres religieux se sont relâchés de leur ferveur primitive, que la sévérité de l'ancienne discipline s'y est considérablement affoiblie, et personne ne doit en être surpris. Mais faut-il pour cela les détruire ? Ecoutons ce que répondit au concile de Bâle, Jean de Polemar aux objections de Pierre Rayne, contre les réguliers. Il convint d'abord « *qu'il s'était glissé, parmi les réguliers, quelques abus qui exigeoient une réforme. Mais en admettant qu'on pouvoit leur faire ce reproche, comme à tous les autres états, il ne s'étendit pas moins sur les éloges qu'ils méritoient, par les lumières que leur doctrine et leur prédication répandoient dans l'église. Un homme raisonnable, dit-il, se trouvant dans un lieu obscur, éteint-il la lampe qui l'éclaire, parce qu'elle ne jette pas un assez grand éclat ? Ne prend-il pas soin plutôt de la nettoyer et de la mettre en état ? Ne vaut-il pas mieux, en effet, être un peu moins bien éclairé, que de rester absolument sans lumière ?* » Cette pensée est la même que celle de Saint-Augustin, qui avoit dit, long-temps auparavant, « *faut-il donc abandonner l'étude de la médecine, parce qu'il y a des maladies incurables* » ? (...)

Les membres de l'assemblée nationale qui se piquent d'être sages et prudens, voulant se dérober aux murmures et aux reproches que la vue de tant de religieux dispersés allait exciter contr'eux, ont jugé à propos d'ôter aux religieux leur habit

pour qu'il ne restât aucune trace de l'état auquel on les avoit arrachés, et pour effacer même jusqu'au souvenir des ordres monastiques. On a donc détruit les religieux, d'abord pour s'emparer de leurs biens, ensuite pour anéantir la race de ces hommes qui pouvoient éclairer le peuple, et s'opposer à la corruption des mœurs. (...)

**AJOUTONS** à ce que je viens de dire sur les vœux des réguliers, l'odieux décret porté contre les vierges saintes, et qui les chasse de leur asyle, à l'exemple de Luther. (...)

Notre cœur a été vivement touché des persécutions qu'éprouvent les religieuses en France ; la plupart nous ont écrit des différentes provinces de ce royaume pour nous témoigner à quel point elles étoient affligées de voir qu'on les empêchoit d'observer leur règle et d'être fidèles à leurs vœux ; elles nous ont protesté qu'elles étoient déterminées à tout souffrir, plutôt que de manquer à leurs engagements. Nous devons, nos chers fils et vénérables frères, rendre auprès de vous témoignage à leur constance et à leur courage ; nous vous prions de les soutenir encore par vos conseils et vos exhortations, et de leur donner tous les secours qui seront en votre pouvoir. (...)

N

**NOUS** pourrions faire un grand nombre d'autres observations sur cette nouvelle constitution du clergé, qui, depuis le commencement jusqu'à la fin, n'offre presque rien qui ne soit dangereux et répréhensible • qui, dans toutes ses parties, dictée par le même esprit et par les mêmes principes, présente à peine un article saint et tout-à-fait exempt d'erreur. Mais après en avoir relevé les dispositions les plus choquantes, lorsque les papiers publics nous ont appris que l'évêque d'Autun, contre notre attente, s'étoit engagé par serment à observer une aussi blâmable constitution, nous avons été accablés d'une si violente douleur que la plume nous est tombée des mains : nous n'avions plus de forces pour continuer notre travail, et jour et nuit nos yeux étoient baignés de larmes, en voyant un évêque, un seul évêque se séparer de ses collègues, et prendre le ciel à témoin de ses erreurs. (...)

**NOUS** n'avons point encore jusqu'ici lancé les foudres de l'église contre les auteurs de cette malheureuse constitution du clergé ; nous avons opposé à tous les outrages la douceur et la patience ; nous avons fait tout ce qui dépendoit de nous pour éviter le schisme, et ramener la paix au milieu de votre nation ; et même encore attachés aux conseils de la charité paternelle qui sont tracés à la fin de votre exposition, nous vous conjurons de nous faire connoître comment nous pourrions parvenir à concilier les esprits. La grande distance des lieux ne nous permet pas de juger quels sont les moyens les plus convenables ; mais vous, placés au centre des événements, vous trouverez peut-être quelque expédient qui ne blesse point le dogme catholique et la discipline universelle de l'église. Nous vous prions de nous le communiquer, pour que nous puissions l'examiner avec soin, et le soumettre à une mûre délibération. Il nous reste à supplier le Seigneur de conserver long-temps à son église des pasteurs aussi sages et aussi vigilans ; nous accompagnons ce vœu de notre bénédiction apostolique que nous vous donnons, nos chers fils et vénérables frères, du fond du cœur, et dans l'effusion de notre tendresse paternelle.

Donné à Rome, à S. Pierre, le 10 mars de l'année 1791, la dix-septième de notre pontificat.

PIE VI



Marie-Christine CHALLIOL

## Les droits de l'homme : un problème d'origine

L'INVOCATION des droits de l'homme, si fréquente de nos jours, ne peut être comprise qu'en référence aux diverses déclarations, de la Déclaration américaine des *Bills of rights* à la « *Déclaration universelle des droits de l'homme* », en passant par la Déclaration française des « *Droits de l'homme et du citoyen* ».

La *Déclaration de 1789* n'a pas une mince ambition, puisqu'il s'agit de fonder et de garantir un nouveau régime politique. Nous retrouvons cette ambition et cette valeur suprême accordées à la proclamation des droits de l'homme dans la *Déclaration des Nations-Unies en 1948*: la reconnaissance de la dignité et des droits de l'homme constitue « *le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde* » (Préambule). Si, en effet, le respect des droits de l'homme est le plus souvent synonyme de respect de l'État de droit et de la dignité humaine, il importe de préciser quelle conception de l'homme est impliquée par l'affirmation de ses droits. Il est également nécessaire de s'interroger sur le fondement de ces droits. Au-delà du volontarisme apparemment traduit par le fait même de la *Déclaration*, les droits de l'homme supposent une nature humaine universelle, à réaliser et à défendre, certes, mais cela est-il compatible avec la *Déclaration comme acte* situé et politique ? Comment comprendre le rapport des droits de l'homme à l'État qu'ils fondent, et qui pourtant les garantit ? En d'autres termes, comment l'ambition fondatrice inhérente à toute déclaration des droits est-elle justifiable ?

Une réponse se profile : les droits de l'homme seraient à fonder sur le droit de Dieu. Mais si satisfaisante que puisse paraître tout d'abord cette origine radicale, elle ne va pas sans

poser des problèmes. Les droits de l'homme, même en 1789, n'ont jamais exclu toute transcendance : sans parler de litre suprême, dont l'influence sur les droits n'est sans doute pas évidente, il faut de toute façon se référer au droit naturel, donc à une nature humaine universelle. Encore est-il nécessaire de préciser la conception de cette nature, et sa possible immanence au droit positif. D'autre part, même si le droit de Dieu apparaît en dernière analyse comme la seule origine véritable, en quel sens pouvons-nous parler de droit de Dieu. Entretient-il avec les droits de l'homme un autre type de rapports que celui d'un fondement logique sans grande efficacité ?

Les droits sont compris comme exigibles, donc pas encore satisfaits, ou toujours menacés, c'est pourquoi ils doivent être reconnus et proclamés. Nous nous situons ici dans le domaine proprement humain et culturel de la médiation. Mais le droit se différencie de la simple revendication, car il se veut l'expression d'une essence. L'homme est, en ce sens, dépositaire de droits qui sont le fruit de sa nature, et le droit peut alors être distingué de l'aspiration, du besoin, ou du caprice. Que les droits de l'homme soient « sacrés », comme l'affirme la *Déclaration de 1789*, est en ce sens un pléonasme.

Il reste alors à montrer que la nature humaine ne peut être pensée comme dépositrice de droits que si elle est pensée à l'image de Dieu. Loin de stigmatiser la « *recupération* » par l'Église des droits de l'homme, il faut plutôt se demander comment on peut fonder une *politique* des droits de l'homme alors qu'on ne reconnaît plus l'efficacité directe et politique de son fondement divin. Plus qu'une politique des droits de l'homme, n'est-ce pas une morale du respect de la nature humaine qu'il faut invoquer ?

### **I. Des droits naturels qui n'acquièrent toute leur valeur que par leur déclaration et par le droit positif**

C'est une caractéristique essentielle des droits de l'homme que de devoir être « solennellement *déclarés* » (1789), « *proclamés* » (1948) sous peine d'être méconnus, oubliés, méprisés. Il semble paradoxal que des droits « *naturels* », donc impliqués par l'essence de l'homme, et universels, donc présents à la conscience de tout homme, aient cependant besoin d'être fixés

et énumérés. « Ces droits sont la liberté, la propriété et la résistance à l'oppression », affirme l'article 2 de la *Déclaration de 1789*, se voulant ainsi exhaustive. Quant à la *Déclaration de 1948*, son article 3 énonce bien que « tout individu a droit à la vie, à la liberté, et à la sûreté de sa personne », mais son préambule reconnaît par avance que ces droits ne vont pas de soi, ou que leur grande généralité demande des précisions, et elle consacre ainsi un considérant particulier à la nécessité d'une « *conception commune de ces droits et libertés* ».

Non seulement les droits naturels de l'homme doivent être précisés, ils doivent aussi être garantis par le droit positif. « *Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme* ». (1789, art. 2). C'est-à-dire, certes que ces droits sont la norme de l'association politique et de sa légitimité, mais c'est bien cependant la loi, le droit positif, qui fixe les bornes de l'exercice de ces droits naturels au sein de la société (art. 4). *La Déclaration de 1948* est à cet égard plus explicite : «...il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression » (Préambule). Elle reconnaît ainsi que l'État est à la fois le plus grand danger et le seul garant possible, que le droit naturel peut certes s'exercer contre l'État, mais c'est alors une solution désespérée.

Que la loi naturelle, gravée au cœur de l'homme, ait cependant besoin d'être officialisée pour éviter les tergiversations ou les aveuglements d'une conscience trop prompte à l'ignorer, voilà qui est facilement compréhensible. En revanche, comment être certain que les hommes qui proclament ces droits, et surtout les auteurs des lois qui doivent en préciser et en garantir l'exercice, ne céderont pas aussi à cet aveuglement qu'il s'agit d'éviter ? Laisser à la loi la détermination des bornes de la liberté (1789, art. 4), ce serait alors nier toute transcendance de cette « *nature* » dont découlent les droits de l'homme, et courir ainsi à tous les excès, si souvent dénoncés, d'une loi exclusivement humaine qui n'a pas d'autre référent qu'elle-même. C'est donc toute l'ambition fondatrice des droits de l'homme qui est en jeu dans cette question : comment les droits naturels de l'homme peuvent-ils fonder un droit positif qui doit les réaliser ?

La réponse se trouve bien évidemment dans la « *volonté générale* » dont la loi est l'expression (1789, art. 6). Il n'est pas indifférent de remarquer qu'elle devient en 1948 la « *volonté du*

*peuple* » exprimée par des « *élections libres* » (art. 21), montrant ainsi, par rapport à l'origine rousseauiste, un écart sans aucun doute déjà présent en 1789. Il est certes inévitable de mentionner les difficultés d'application et les dangers de la volonté générale, mais il faut auparavant rendre justice à Rousseau d'avoir, à travers elle, élaboré une solution qui dépasse l'autonomie du droit naturel et du droit positif, et qui conduise la société politique sur ce droit de l'homme essentiel qu'est la liberté. En effet la volonté générale évite l'asservissement à un intérêt particulier, cela, non par une simple loi du nombre ou de la majorité, mais par l'annulation réciproque des intérêts particuliers. (*Du contrat social*, ch. III, livre II). C'est pourquoi il est si important que *tous* les citoyens délibèrent eux-mêmes, sans représentants, et qu'il n'y ait aucune « *association partielle* » entre eux au moment du vote. C'est l'assurance d'une particularité maximale des intérêts de chacun des votants qui peut seule garantir la généralité, donc la légitimité du résultat final. Ce sont ainsi, bel et bien, des hommes particuliers qui actualisent la liberté, droit fondamental de l'homme, c'est bien une démarche de droit positif qui garantit la réalisation des droits naturels en fixant leurs bornes, mais cette démarche, grâce à l'alchimie de la volonté générale, est telle qu'elle ne peut que respecter le droit naturel.

On peut adresser à la solution rousseauiste deux types de critiques. Tout d'abord, elle ne peut être mise en oeuvre dans des États de la taille de ceux que Rousseau connaissait déjà. Le trop grand nombre de citoyens rend la représentation pour ainsi dire inévitable, comme le montre la *Déclaration de 1789*. *Mais* la volonté générale est, à l'évidence, dénaturée, elle devient la « *volonté de tous* [qui] regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières (id., L. II, ch. III). La loi est sa propre légitimité, c'est-à-dire, au mieux, la légitimité du plus grand nombre, en aucun cas celle d'une quelconque nature de l'homme. Sa toute-puissance risque alors de mettre la liberté en danger, bien loin de nécessairement la préserver. Cet échec est, à l'évidence, celui d'une application dénaturée de la volonté générale et non celui de la volonté générale elle-même, mais il est pour le moins gênant qu'une théorie politique ne puisse être appliquée dans son intégrité.

On peut également adresser à Rousseau une critique plus radicale, qui porterait non sur les problèmes d'application, mais sur la conception même de la volonté générale. La généralité de la volonté, qui est neutralisation de toutes les particularités,

n'est-elle pas abstraction ? Elle serait alors au plus haut point dangereuse, car ce rouage essentiel de la société politique ne serait qu'une source de blocage : toute mesure concrète, même émanant du gouvernement qui n'est pourtant pas tenu à la même généralité, risque d'être suspectée d'illégitimité. Il ne s'agit pas ici de nier la dimension de généralité et d'universalité constitutive du droit et de la loi, mais de préciser jusqu'à quel degré elle est légitime. Une loi trop générale exigera des décrets d'application, qui seront en fait des exercices d'interprétation tels qu'ils peuvent aller jusqu'à faire dire au législateur bien plus que ce qu'il a exprimé.

La critique d'abstraction retentit immédiatement sur l'homme des droits de l'homme, que la volonté générale devrait respecter, mais aussi mener à sa pleine réalisation : son universalité proclamée ne contient-elle pas la négation de ce que toute déclaration des droits a l'ambition d'accomplir, c'est-à-dire la fondation d'un ordre politique ?

### **IL La proclamation des droits de l'homme peut, par l'universalité qu'elle suppose, nuire à leur respect**

Si la déclaration des droits est une condition nécessaire à leur respect, c'est que chaque homme peut, grâce à sa seule raison, reconnaître que ces droits sont en lui comme en tout homme. Déclarer les droits revient donc à affirmer l'universalité de l'homme qu'ils caractérisent. Or, nous l'avons constaté à travers la volonté générale, cette affirmation d'universalité risque fort d'être une abstraction, une déduction de la raison imposée au réel, et qui par là-même le méconnaîtrait, et mépriseraient les droits réels de l'homme qui est nécessairement un homme concret, cet homme particulier. On a, depuis fort longtemps, fait remarquer qu'il y a *des* libertés qui varient selon la situation matérielle ou sociale, et que l'exercice de la liberté d'opinion, par exemple, exigeait d'abord cette liberté élémentaire, que tous ne possèdent cependant pas, d'avoir les moyens de survivre ou même d'avoir reçu une instruction minimale, qui, de la possibilité — d'abord uniquement négative, comme absence d'obstacles — d'exprimer son opinion, fasse une réalité. Ce qui est liberté pour tel citoyen ne l'est pas pour celui qui n'a pas les moyens de l'exercer. Ce n'est donc pas une déclaration des droits qui peut servir de norme pour leur respect, un droit

général pouvant avoir, dans son application, des contenus radicalement opposés.

Mais il ne s'agit pas seulement ici de rappeler la critique de Marx, de la fausse universalité d'une déclaration, qui confond le bourgeois français de 1789 et ses aspirations avec l'Homme et ses droits, et d'en tirer la conclusion de la valeur seulement relative d'une telle déclaration, et d'un scepticisme quant à une nature de l'homme qui transcenderait les conditions historiques et pourrait à ce titre fournir une norme au comportement de l'individu ou de l'État. Pas plus qu'il ne s'agit simplement de dénoncer l'individualisme qui est bien, en un sens, à la base de la Déclaration, et qui tend à faire de l'État un instrument qui limiterait les droits naturels de chacun afin d'éviter les heurts réciproques et donc de mieux garantir l'exercice des droits.

Il s'agit bien plutôt d'apercevoir la signification de cette revendication d'universalité pour des droits qui semblent, comme toute, subjectifs et individuels. Hegel montre ainsi (cf. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*) que les droits revendiqués par la *Déclaration de 1789* sont bien propres à des représentants de la société « *civile-bourgeoise* », fruits du développement, au sein de la société, de la sphère de l'économie et de l'échange. Ils traduisent bien une prise de conscience de l'importance de l'individu et de ses besoins particuliers, mais cette prise de conscience est la suite nécessaire du développement de la subjectivité inauguré avec le christianisme, alors que les civilisations antérieures, orientales et romaines, n'iaient, à des degrés différents, le principe même de la valeur propre de l'individu.

Les droits de l'homme, qui sont, certes, droits de l'homme en tant que membre de la société civile-bourgeoise, doivent donc être, reconnus et protégés par l'État. Ce qui signifie que ces droits ne peuvent être réalisés que parce que l'homme est citoyen, mais non, pour autant, que les droits de l'homme se réduisent à ceux du citoyen. Il s'agit à la fois de reconnaître que l'homme n'est pas homme abstrait, qu'il vit au sein de la famille, des corporations, de divers agents de la société, que ce sont ces droits précis, concrets, particuliers, qui doivent être respectés, et qu'ils ne sont véritablement des droits, c'est-à-dire qu'ils ne se distinguent du besoin, de l'impulsion, de l'intérêt particulier indifférent du bien commun, que parce qu'ils sont limités, ordonnés et reconnus par la sphère de l'État, qui les dépasse en ayant pour but l'intérêt commun. La remarque célèbre de Hegel, selon laquelle la grandeur de l'État moderne

par rapport à la société politique antique viendrait de la reconnaissance et de la satisfaction de la subjectivité, signifie alors que les droits de l'homme sont un moment essentiel de l'État, qu'il n'y a plus de société politique légitime sans leur respect, mais qu'ils ne sont pas pour autant fondateurs de tout droit.

Ils sont d'autant moins fondateurs du droit que, rendus à leurs particularités, c'est-à-dire à leur réalité, ils ne peuvent qu'être contradictoires : contradiction des libertés subjectives entre elles, et contradiction de chacune de ces libertés avec l'État qui doit pourtant intervenir, que ce soit pour permettre la coexistence pacifique des droits individuels, ou pour leur donner les moyens de leur réalisation. Qu'ils soient compris comme une abstraction sans efficacité, ou porteuse de danger, ou comme les droits légitimes de la particularité, les droits de l'homme apparaissent ainsi incapables de jouer le rôle fondateur que leur présente la *Déclaration*.

S'ils sont, cependant, indispensables à tout État de droit, puisque l'exaltation de la liberté individuelle est pour le citoyen l'assise d'où s'élève en lui la conscience que ses devoirs civiques sont également des droits civiques, le problème se pose alors de préciser quel est leur fondement. La solution hégélienne ne saurait à cet égard être totalement satisfaisante, puisque Hegel précise bien que ce n'est pas le politique qui détermine le contenu des droits de l'homme. Cette détermination est le fait du mouvement de l'histoire de la nécessité historique, qui détermine certes elle-même l'État, mais dont précisément l'État risque fort d'être identifié comme la seule manifestation effective. L'instance politique peut alors limiter ou violer les droits de l'homme sans que cette violation apparaisse même comme telle : comment, en effet, parler de l'homme à respecter si la nature humaine n'a pas d'autre référent que celui de la situation historique du moment présent ? Il faut donc fonder les droits de l'homme sur une nature humaine, sur un universalisme qui évite la dissolution des droits au sein de la relativité de l'histoire, sans pour autant tomber dans l'abstraction de droits rationnellement déduits d'une nature non moins abstraite. Or, il est possible de montrer comment les droits de l'homme de la *Déclaration de 1789* trouvent leur source, après des transformations dont il faudra certes préciser la portée, dans une conception du droit de Dieu qui pouvait seule justifier les droits de l'homme, comme émanation de la nature humaine, elle-

même compréhensible uniquement dans l'ordre et la hiérarchie de l'ensemble de la création.

## **II. Du droit de Dieu aux droits de l'homme**

Il semble aussi peu satisfaisant de fonder les droits de l'homme sur le droit de Dieu, que sur la seule raison humaine. En effet, les droits de l'homme sont bien souvent compris comme ce qui est exigible par l'homme, c'est-à-dire ce qui n'est pas réalisé. Le droit est ainsi affirmé par rapport à un obstacle élevé contre ce droit, et pour dénoncer l'injustice de ce retard apporté à une satisfaction légitime. Ce n'est certes pas en ce sens qu'on peut parler du droit de Dieu : le droit est alors bien plutôt l'expression même de la toute puissance de Dieu. Le créateur ne peut avoir qu'un droit absolu que les théologiens pensent très tôt en terme *de «dominium»*, de domaine (1) sur ce qu'il a créé, que ce droit soit conçu comme un pouvoir de mise en ordre, dans la perspective selon laquelle la volonté de Dieu serait liée par sa sagesse, ou comme le fruit de la seule volonté divine, dans la perspective d'une création *ex nihilo*. Le droit de l'homme est alors justifié à la fois par la hiérarchie naturelle, et par la participation à la puissance du *dominium* divin. Ces deux justifications peuvent être contradictoires, puisque la seconde pourrait impliquer un acte effectif, une décision divine qui conférerait à l'homme ses droits, alors que la première insiste sur l'ordre naturel qui, une fois établi, peut, d'une certaine façon, se suffire à lui-même. Remarquons que nous trouvons là la conception d'une nature humaine *«objective»*, c'est-à-dire située au milieu d'un ordre qui la dépasse et la fonde, une nature qui ne peut être comprise qu'en référence à autre chose qu'elle-même, et qui semble ainsi exactement inverse de l'abstraction rationnellement déductible qui sera à la base notamment de la *Déclaration de 1789*.

Il *ne faut* cependant pas méconnaître le rôle de la raison : justifier les droits de l'homme par sa nature, c'est à la fois le situer par rapport à l'ordre naturel dont il n'est qu'un élément, même si c'est celui vers lequel s'orientent tous les autres, et aussi

(1) Pour plus de précisions, se reporter à l'article de Mme Renoux-Zagamé : *Du droit de Dieu au droit de l'homme : sur les origines théologiques du concept moderne de propriété*, in : Droits, 1985, n° I.

insister sur sa relative autonomie par rapport à son créateur. La raison humaine est ainsi comprise comme la justification et la puissance de mise en œuvre d'un domaine, dont Dieu bien évidemment demeure la source (saint Thomas). Parallèlement, on assiste au rejet, tout au moins dans les déclarations de principe, de l'idée que le *dominium* puisse naître de la seule volonté divine, comme un don qui ne peut appartenir qu'à l'homme justifié par la grâce. De plus, le rôle de la raison se transforme peu à peu : elle demeure, pour beaucoup de théologiens du XVI<sup>e</sup> siècle, la condition d'existence du *dominium*, mais elle tend de plus en plus à apparaître comme sa « racine » ou son « fondement ». Au lieu que Dieu soit la source du domaine humain, c'est l'homme qui, par sa raison, se donne à lui-même un domaine qui reste par ailleurs profondément marqué par sa parenté avec le domaine divin.

Dans cette émancipation progressive de la raison humaine se trouve l'origine de la conception moderne des droits de l'homme.

La source divine de l'homme n'est pas niée pour autant, mais elle n'a plus de réelle efficacité : la conscience et la raison suffisent à l'homme pour apercevoir la loi naturelle (2). Cette séparation des deux dimensions, divine et humaine, s'accompagne d'une transformation du droit, jusque-là objectif, en un droit subjectif : un droit, c'est ce que quelqu'un peut se permettre, et aussi ce que quelqu'un est fondé d'exiger (3). Mais paradoxalement, c'est de leur origine objective que les droits de l'homme tiennent leur caractère absolu et sacré : s'il est important de satisfaire des droits qui affirment la liberté fondamentale de l'homme, n'est-ce pas parce que cette liberté est le signe même de l'homme comme image de Dieu ?

Il est, dans ces conditions, bien certain que l'Église, en reconnaissant les droits de l'homme en tant qu'ils sont fondés dans l'ordre de l'univers, loin d'effectuer une quelconque et tardive récupération de thèmes à la mode, se contente de

(2) Rousseau déclare ainsi reconnaître trois autorités supérieures à l'autorité souveraine : cf. Droits n° 2, p. 8. Il est tout à fait significatif que la loi naturelle soit dite dérivée de la constitution de l'homme.

(3) « Le droit de nature que les auteurs appellent communément *jus naturale est la liberté que chaque homme possède d'user de son propre pouvoir, comme il le veut lui-même, pour la préservation de sa propre nature* ». Hobbes, *Leviathan*, ch. XIV.

retrouver dans ces droits leur inspiration première (4). Il n'en reste pas moins que le sens particulier qu'ont acquis ces droits sous leur forme de déclaration nécessite des précautions dans l'emploi de certains termes. C'est ainsi que l'homme des droits de l'homme est toujours un homme concret, situé au sein de la société, et non l'abstraction développée en 1789 (5). Ces différences inévitables que l'on constate entre les hommes au sein de la société ne sont nullement incompatibles avec l'affirmation de l'égalité de tous, de même que l'affirmation hégélienne, selon laquelle le principe de la subjectivité n'a vraiment été reconnu qu'avec le christianisme, ne contredit pas l'idée que le droit n'est conçu comme subjectif qu'au moment où se produit la séparation décisive entre l'ordre divin et l'ordre humain : la reconnaissance de la valeur de la subjectivité n'est en effet, rien d'autre que celle de la valeur d'une subjectivité concrète, c'est-à-dire différente en chaque homme. Reconnaître en chaque homme une égale dignité, ce n'est pas supprimer toute particularité, mais affirmer au contraire que c'est elle qui fait la valeur propre de chacun.

## Conclusion

S'il est bien certain que la « dignité humaine » (Décl. 1948) ne peut être respectée si les droits de l'homme ne le sont pas, les droits de l'homme sont-ils bien le fondement suprême de la dignité humaine ? Il est nécessaire de traduire le respect dû à l'homme en terme de droits, et de droit positif, puisque l'« insociable sociabilité » de l'être humain exige des règles qui codifient la vie en société. Mais le danger toujours latent est de faire du respect de l'homme l'affaire d'un droit somme toute extérieur à notre conscience. Rappeler que la sauvegarde de la

(4) Pie XII, Radio-message de Noël 1944 : « l'ordre absolu des êtres et des fins, établi par Dieu (...) montre dans l'homme une personne autonome, c'est-à-dire un sujet de devoirs et de droits inviolables d'où dérive et où tend toute sa vie sociale ».

(5) Pie XII, Radio-Message de Noël 1942 : (...) promouvoir le respect et l'exercice pratique des « droits fondamentaux de la personne à savoir : le droit à maintenir et à développer la vie corporelle, intellectuelle et morale, en particulier le droit à une formation et éducation religieuses ; le droit au culte de Dieu, privé et public, y compris l'action charitable religieuse ; le droit en principe au mariage et à l'obtention de sa fin ; le droit au travail comme moyen indispensable à l'entretien de la vie familiale ; le droit au libre choix de l'état de vie, et donc aussi de l'état sacerdotal et religieux ; le droit à l'usage des biens matériels dans la conscience des devoirs propres et des limitations sociales ».

dignité humaine est inséparable d'une morale revient alors à déplacer l'accent des droits de l'homme vers leur origine : l'Église, après avoir montré que les droits de l'homme ne sont pas incompatibles avec ses principes, bien au contraire, doit, par cela même et parce que c'est là leur seule assise ferme, les ramener au Droit de Dieu.

**Marie-Christine CHALLIOL**

Marie-Christine Challiol, née en 1964. Ecole normale supérieure : en 1985. Maîtrise en 1987. Agrégation de philosophie en 1988. Travaux en cours : DEA, «*Intention intellectuelle chez Schelling, au début de l'idéalisme allemand*».

**Collection COMMUNIO-FAYARD**

**NOUVEAU :**

**L A  
FÉCONDATION  
ARTIFICIELLE**

**AU CRIBLE  
DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**

**Par Jean-Louis BRUGUÈS, o.p.**

Professeur à l'Institut Catholique de Toulouse  
et membre de la Commission Théologique Internationale

*Ce qui est techniquement possible est-il  
automatiquement bon pour l'homme ?  
La réponse d'un théologien.*

312 pages - 98 FF

***Chez votre libraire***

