

BERNARD PLONGERON

PERMANENCE D'UNE IDÉOLOGIE DE "CIVILISATION CHRÉTIENNE" DANS LE CLERGÉ CONSTITUTIONNEL

La révolution française est la conséquence dernière et la plus avancée de la civilisation moderne, et la civilisation moderne est sortie tout entière de l'Évangile. C'est un fait irrécusable si l'on consulte l'histoire et particulièrement celle de notre pays... C'est un fait encore incontestable si l'on examine et si l'on compare à la doctrine de Jésus, tous les principes que la révolution inscrivit sur ses drapeaux et dans ses codes; ces mots d'égalité et de fraternité qu'elle mit en tête de tous ses actes et avec lesquels elle justifia toutes ses œuvres¹.

Plus qu'un jugement, c'est par cette conviction qu'en 1833, Buchez inaugure son *Histoire parlementaire de la Révolution française* en quarante volumes. Conviction d'un socialisme chrétien qui s'inscrit dans le droit fil de la "chrétienté républicaine", chère à Grégoire et à ses confrères du clergé constitutionnel. De Grégoire à Buchez s'exprime clairement la référence évangélique comme vision du politique et de l'engagement républicain. Cela suffit-il à lever les ambiguïtés, voir les contradictions latentes d'un discours apparemment sans faille? Une lecture plus attentive nous invite à penser le contraire.

Que signifie, en effet, une "civilisation moderne sortie tout entière de l'Évangile" sinon que, toute "moderne" qu'elle soit, elle devra répondre aux valeurs évangéliques, c'est-à-dire à une morale chrétienne et à ses interdits? En d'autres termes, fût-ce en régime démocratique, Buchez ne conçoit pas que la "civilisation moderne" puisse évacuer son déterminant chrétien. Pour ne pas employer l'expression "civilisation chrétienne", célébrée par ses contemporains romantiques (Guizot et Ozanam en France; Balmès en Espagne), Buchez s'approprierait volontiers celle de "chrétienté républicaine" dont l'évêque constitutionnel Grégoire entretient quelquefois ses diocésains de Blois après 1792. Or, l'évangile vécu selon une orthodoxie de "chrétienté" ne peut s'accommoder de toutes les valeurs révolutionnaires. On aura remarqué que si Buchez exalte l'égalité et surtout la fraternité, il omet la valeur première du trinôme

¹ Buchez et Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française* (Paris: Paulin, 1834), p. 1.

républicain; celle de liberté. Précisément la liberté – impliquant le droit à la différence des hommes et à l'indifférence des cultes qu'ils professent – est la question quasi-insoluble et franchement scandaleuse pour une "chrétienté". Les catholiques libéraux du type Lamennais (comme naguère le clergé constitutionnel) s'évertuent à tourner la difficulté en prônant des libertés particulières au lieu de la liberté: plus encore ils la mettent en sourdine au profit de l'égalité et de la fraternité qui ont l'avantage de s'harmoniser avec une sociabilité chrétienne. Ce n'est point là un trait particulier à la mentalité catholique. Le protestant libéral Benjamin Constant veut bien proclamer que les libertés civiles et politiques sont inséparables, mais c'est la notion d'égalité qu'il élève au rang d'"idéemère"². Pourquoi? Parce qu'explique-t-il, en épigraphe, dans son ouvrage posthume *Du Polythéisme romain* (1833), "l'époque où les idées religieuses disparaissent de l'âme des hommes est toujours voisine de la perte de la liberté; des peuples religieux ont pu être esclaves, aucun peuple incrédule n'a pu être libre". Il y avait longtemps que son ami Grégoire avait établi cette nécessité organique entre liberté et religion (chrétienne).

Le pouvoir révolutionnaire avait récusé cette nécessité et dès lors condamné les chrétiens-citoyens à l'écartèlement entre leurs convictions chrétiennes et leur loyalisme politique – Comment apparaît cet écartèlement dans le processus de la Révolution française? Quelle est sa nature, quel est son sens? En référence à une "civilisation chrétienne" faut-il parler d'un malentendu ou d'un double langage du clergé constitutionnel? Quels sont les repères historiques qui nous permettent de nous prononcer en faveur de l'une ou de l'autre hypothèse? Tels sont les points que nous voudrions évoquer brièvement en guise de lignes de réflexion pour de futures recherches.

I

Commençons par constater le silence de l'historiographie religieuse traditionnelle sur ce conflit de la religion et de la politique dans le clergé constitutionnel. Des auteurs comme A. Aulard et A. Mathiez se bornaient à célébrer le loyalisme des prêtres républicains face au clergé réfractaire et émigré, d'abord dans les péripéties de l'application de la Constitution civile du clergé et de la prestation du serment, ensuite dans l'adhésion des conformistes à ce qu'A. Mathiez nomma fort justement la "première séparation de l'Eglise et de l'Etat", lorsqu'en 1794 la Convention déclare ne plus reconnaître ni salarier aucun culte. Là n'est pas la pierre d'achoppement pour l'Eglise constitutionnelle qui, tout en regrettant cette Séparation, s'en accomode. Elle ne renie pas, sur ce point, le Contrat Social, bien au contraire. Sa théologie politique en est

² Dominique B a g e, *Les Idées politiques en France sous la Restauration* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952), pp. 89-92.

imbibée, d'après la thèse qu'exposait, dès 1791, H. Reymond, dans son *Analyse des Principes constitutifs des deux Puissances*. A cette date, H. Reymond n'a pas tout à fait calmé ses ardeurs presbytériennes qui enflammaient son combat à la tête des curés du Dauphiné en 1789. Mais devenu évêque constitutionnel de l'Isère, il est assez bon théologien pour faire passer son point de vue en doctrine officielle du clergé républicain. Que tout pouvoir tire sa légitimité de l'assentiment du peuple³ ne fait aucun doute pour les évêques assermentés. Cet assentiment populaire étant porté par les députés, la Convention était donc, à leurs yeux, habilitée à prononcer la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Les historiens contemporains comme M. Reinhard, A. Soboul et R. Cobb se sont davantage préoccupés de la déchristianisation qui a, elle, des incidences proprement religieuses. La résistance du clergé constitutionnel à la persécution de l'an II, puis à l'anticléricisme agressif du Directoire, manifeste cependant plus le droit à l'existence du christianisme que le conflit entre la religion et la politique. Quelques auteurs ont pensé assez logiquement que les "folies de l'an II" avaient contribué à un raidissement conservateur de l'Eglise républicaine qui ne se départit pas pour autant de sa fidélité à la Révolution. Ne serait-ce donc là, comme n'était pas loin de la penser Mathiez, qu'une péripétie, un accident de parcours, parmi d'autres, entre le pouvoir révolutionnaire et les prêtres conformistes?

A défaut d'une rupture, 1793 bientôt renforcé par la reprise de la persécution directoriale, au lendemain du 18 fructidor an V, marque la fin des illusions de 1789 et dès lors donne lieu à des exégèses de plus en plus nuancées du pouvoir révolutionnaire, de la part des autorités religieuses. Sans moyen d'action véritable, elles procèdent malgré tout, au long des *Lettres pastorales et mandements*, à des mises en garde qui s'assortissent de non possumus, au nom des chrétiens de France.

L'automne 1792 révèle la nature et le sens du conflit. Il y a plusieurs raisons qui se conjuguent: la loi du 20 septembre proclame le divorce et du même coup ouvre aux prêtres la possibilité de se marier; voilà deux atteintes profondes aux sacrements catholiques du mariage et de l'ordre, qui ne peuvent laisser indifférentes les autorités constitutionnelles. Autant elles admettaient la sécularisation de l'état civil et même applaudissaient à cette mesure, parce que disait le président Agier, juriste de l'Eglise constitutionnelle,

³ *Analyse des principes constitutifs des deux Puissances* précédée d'une adresse aux curés des départements de l'Isère de la Drôme et des Hautes-Alpes et suivie des notes justificatives du "Cahier des curés du Dauphiné" (Vienne et Embrun, 1791). Voir Jean Gode, *La Réforme de l'Eglise gallicane à la veille de la Révolution française, vue par le clergé de second ordre et particulièrement par le clergé dauphinois*, "Etudes juridiques et historiques" (Grenoble: Presses Universitaires, 1971), LXXXIV, 83-91.

[...] je crois voir dans l'affectation à garder ces registres de baptêmes, mariages, sépultures, par les curés plus d'habitude que de réflexion, plus de zèle que de prudence, plus de souvenir de l'état passé que d'attention à l'état présent [...]⁴,

autant elles se doivent de réagir lorsque l'intégrité de la religion est mise en cause. Il n'est que de juger des effets de la loi. D'abord à travers les campagnes de presse. "La Feuille villageoise", spécialisée dans les questions religieuses, déclenche l'attaque contre le célibat ecclésiastique dans trois numéros de mai et de juillet 1792. Une semaine après le vote de la loi du 20 septembre, le journal commente longuement la "conquête" du divorce, puis revient à la charge en faveur du mariage des prêtres: deux numéros en octobre 1792, un en décembre et quatre autres de janvier au 1^{er} août 1793 ("Encore sur le mariage des prêtres"). La pression sécularisatrice se concentre donc dans les derniers mois de 1792 et précède largement la vague de déchristianisation. Le clergé constitutionnel ne reste pas insensible à cette pression et ressent le scandale provoqué par ses membres qui non seulement se marient, mais prétendent conserver leurs fonctions sacerdotales: Lindet, évêque de l'Eure, marié le 21 novembre 1792; un vicaire épiscopal du Nord au printemps 1793; Jean-François Aubert, marié au printemps de 1792 et untrouiné solennellement comme curé de Saint-Augustin à Paris par l'évêque Gobel, le jour de l'Ascension 1793.

Devant ces affaires entourées d'une tapageuse publicité, le clergé constitutionnel réagit avec fermeté. Ainsi Lindet explique-t-il son geste et le justifie-t-il par des arguments théologiques dans une lettre aux habitants de l'Eure⁵. Aussitôt les évêques de la métropole des Côtes-de-la-Manche publient, chacun pour leur diocèse, en décembre 1792, lettres pastorales et mandements sur la nature du mariage chrétien et de la discipline ecclésiastique, constitutive du sacrement de l'Ordre: Becherel, évêque de la Manche (lettre du 8 décembre); Lefessier, évêque de l'Orne (mandement du 14 décembre et lettre du 1^{er} janvier 1793); Fauchet, évêque du Galvados (lettres pastorales des 19 novembre et 21 décembre 1792); Massieu, évêque de l'Oise (mandement du 7 novembre)⁶. Sur les quatre-vingt-cinq évêques constitutionnels encore en fonctions au 1^{er} octobre 1793, nous avons pu relever les écrits divers de quarante-huit d'entr'eux portant sur l'atteinte aux sacrements par les lois sécularisatrices, dont seize — et ce n'est pas une liste complète — ont été publiés entre septembre 1792 et avril 1793. Certains sont de véritables traités de théologie politique, comme le manuscrit de vingt-cinq feuillets de Lacombe, le premier collaborateur de Pacareau, évêque de

⁴ Pierre-Jean A g i e r, *Du mariage dans ses rapports avec la religion et avec les lois nouvelles de la France* (Paris, an IX), pp. 57, 110.

⁵ Robert-Thomas L i n d e t, évêque du département de l'Eure, aux citoyens du même département (Paris, 1792), p. 5.

⁶ *Papers of Bayeux Library* (Canonical House), cart. 304, 6e file (Constitutional bishops).

Bordeaux, auquel il succéda en 1798⁷. Ce qui peut paraître surprenant, à première vue, c'est qu'aucun de ces écrits défendant l'intégrité des dogmes chrétiens ne met en cause nommément la responsabilité de la législation républicaine.

Bien plus, on affecte de la comprendre dans le sens d'une liberté des cultes qui loin d'autoriser la licence devrait au contraire permettre à la "société religieuse" (L'Eglise) de retrouver la rigueur de ses lois internes et constitutives. Cette argumentation qui rallie la très grande majorité des positions du clergé constitutionnel est avancée dans la *Réclamation adressée aux évêques de France par des curés de Paris* [...] ⁸ Cet écrit est important à un triple point de vue: d'abord en raison de la place faite dans l'opinion publique républicaine, constitutionnelle et même émigrée – à ce "scandale" dont l'auteur, Jean-François Aubert, ex-premier vicaire de Sainte-Marguerite à Paris, n'était pas un inconnu; ensuite parce que dans ces mois cruciaux de 1793 où l'Eglise constitutionnelle joue son existence, elle met pour la première fois à jour ses contestations internes au plus haut niveau: l'évêque Gobel censuré par ses curés. La notoriété républicaine et religieuse de quatre des signataires de la *Réclamation* ajoute un relief supplémentaire: encore que si Lemaire, curé de Sainte-Marguerite, et Mahieu, curé de Saint-Sulpice, sont loin de passer pour des personnages négligeables, ils n'ont pas pour autant le prestige de Lebanc de Beaulieu, curé de Saint-Séverin et évêque constitutionnel de Seine-Inférieure, ni celle de Brugière, curé de Saint-Paul, ces deux derniers étant considérés comme les chefs de file des jansénistes constitutionnels. L'évêque de Paris, prétendent les curés protestataires, a failli aux lois religieuses en introduisant comme curé un prêtre marié, mais il a aussi contrevenu aux lois de l'Etat, car:

[...] la loi en proclamant la liberté des cultes, reconnaît l'existence des associations religieuses; or, il ne peut y avoir d'association qui n'ait ses lois, sa police, son gouvernement. Il faut donc, de toute nécessité, que l'Etat laisse aux sociétés religieuses le droit de se gouverner suivant leurs lois, pour tout ce qui est

⁷ L'un des meilleurs connaisseurs et l'un des moins indulgents à l'égard du clergé constitutionnel, le chanoine Pisani, écrit à propos de l'évêque Lacombe: "Quand parut la loi qui faisait entrer le divorce dans les mœurs publiques, il consacra à cette question un écrit où il établit avec force et orthodoxie la doctrine de l'Eglise, mais il n'a pas un mot pour indiquer ensuite ce que les catholiques ont à faire, pour résister à cette loi anti-chrétienne et anti-sociale, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel* (Paris: J. Piscard, 1907), p. 411. Le chanoine Pisani prend pour une lâcheté ce qui relève, chez Lacombe, d'une attitude patriotique. Le mémoire de Lacombe, retrouvé dans les archives diocésaines d'Angoulême, est publié dans la "Revue d'histoire de l'Eglise de France", 170 (janvier-juin 1977), 92-95.

⁸ *Réclamation adressée aux Evêques de France par des curés de Paris contre l'institution canonique accordée par M: Gobel, évêque métropolitain de Paris, à un Prêtre marié, élu à une cure de son diocèse* (Paris, 1793). On en trouvera d'importants fragments publiés dans les documents annexes (VII 343-345) de Bernard Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières 1770-1820* (Geneva: Droz, 1973). Nous nous permettons de renvoyer à cet ouvrage pour les analyses détaillées et les documents dont nous faisons ici la synthèse.

essentiel à leur existence, sans quoi ces mots ne seraient plus qu'une dérision, incapable de faire illusion à aucun homme sensé⁹.

Ce texte est d'une ambiguïté calculée: il prend pour constat la liberté des cultes d'où découle logiquement la neutralité religieuse de l'Etat; or, c'est à une autre logique que parvient la Réclamation: l'indépendance de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise – qui n'est toujours pas proclamée en 1793 – devrait conduire au renforcement des structures chrétiennes dans ce qu'elles ont d'essentiel pour la foi. Remarquons que les auteurs présentent leur déduction comme une étape de la sécularisation à atteindre, parce que nous n'en sommes pas là, et de beaucoup; ils font aussi de leur déduction un avertissement ou une invitation pressante aux autorités révolutionnaires à épouser leur conclusion.

Et même si, par extraordinaire, le régime républicain comblait ce vœu, les constitutionnels seraient-ils alors satisfaits? Autrement dit, sont-ils prêts à accepter une séparation de l'Eglise et de l'Etat aux conditions suggérées par eux? Cette question est au noeud du débat. Pour y répondre correctement, il faut distinguer le plan politique et le plan socio-religieux. Sur le plan politique, le clergé républicain n'a pas l'intention de revenir sur ce principe émis par le curé Brugière: "nous naissons dans l'Etat et non dans l'Eglise; nous sommes citoyens avant que d'être chrétiens. La religion est admise dans l'Etat, mais elle n'est point admise pour apporter le trouble, la discorde et la confusion".

C'est la raison pour laquelle, les constitutionnels n'attaqueront pas de front l'Etat, fût-il persécuteur, parce que tout citoyen lui doit obéissance civique. Mais cette obéissance civique, cette intransigeance dans le loyalisme républicain n'altère pas une vision sociologique du christianisme.

Celle-ci est parfaitement définie par l'évêque Grégoire, à l'heure où il célèbre avec ses diocésains de Blois l'abolition de la royauté, le 10 août 1792¹⁰.

Le christianisme doit consoler les peuples affaiblis sous le despotisme: Il dit aux hommes que sortis du même limon, ils avaient les mêmes droits et les mêmes devoirs. En proclamant la liberté et la justice, il effraya les tyrans: il sera toujours la pierre angulaire sur laquelle doit reposer notre édifice social, si l'on veut qu'il soit durable. Plutarque disait qu'il serait plus facile de bâtir une ville en l'air que de maintenir un gouvernement sans culte. Combien il serait coupable dans ses motifs et rétréci dans ses vues, le législateur qui prétendrait consolider l'édifice social sans le concours des vertus religieuses: j'en appellerai à sa conduite; c'est la pierre de touche pour apprendre au peuple que si ses mandataires sont impies, ils sont immoraux et qu'il ne faut jamais compter sur la fidélité envers les hommes, de la part de celui qui est infidèle à Dieu.

«La Loi ne peut être impie»: telle est et telle demeurera la conviction inébranlable et absolue du clergé républicain. Et si la loi tourne à l'impiété, en 1793, c'est précisément parce qu'il y a «anarchie», c'est-à-dire

⁹ Instructions choisies de M. Brugière, curé de Saint-Paul (Paris, 1804).

¹⁰ Henri Grégoire, *Discours prononcé dans l'église-cathédrale de Blois [...] au service des citoyens morts à Paris*, le 10 août 1792, pp. 10-11.

négarion de l'édifice social. En cela, les constitutionnels rejoignent l'opinion des Thermidoriens et partagent leur animosité contre «la dictature de Robespierre».

Mais bien plus profondément qu'une inclination politique vers une république bourgeoise, le clergé républicain ne se départit guère d'une mentalité de "civilisation chrétienne". A la seule différence qu'ils répudient une monarchie sacralisée, les propos de Grégoire rejoignent ceux de Joseph de Maistre lorsqu'il écrit:

Pas de mœurs publiques ni de caractère national sans religion; pas de religion européenne sans christianisme [...]¹¹.

On relève même cette référence à Plutarque sur la nécessité d'un culte pour un gouvernement qui devient un lieu commun de la justification d'une religion d'Etat. Avant Grégoire, Mgr. de Bonnal, évêque de Clermont et instigateur d'un tiers-parti dans l'option au serment constitutionnel, l'avait utilisée à l'Assemblée nationale, le 22 août 1789, dans la discussion sur la liberté des cultes:

L'on élèverait plutôt une ville dans les airs, comme l'a dit Plutarque, que de fonder une république qui n'aurait pas pour principe le culte des dieux. Je demande donc que les principes de la constitution française reposent sur la religion comme sur une base éternelle.

Dans son *Instruction pastorale dogmatique* du 5 janvier 1792, Prudhomme, évêque de la Sarthe, recourt encore à Plutarque pour tenir le même raisonnement.

Dans leurs prises de position comme dans leur pensée politico-théologique, les constitutionnels participent donc bien à une mentalité de "chrétienté", héritage d'une éducation, certes, mais aussi stricte allégeance à une orthodoxie catholique dont ils ne contestent finalement que l'organisation des pouvoirs ecclésiastiques. Leur projet s'inscrit toujours et encore dans une "chrétienté républicaine" et non dans une république chrétienne dont J. -J. Rousseau disait que "chacun de ces deux mots exclut l'autre"¹². Entre les deux existe une différence de nature qui ne fut pas toujours perçue comme telle par l'Eglise constitutionnelle, et qui dès lors prêta malentendus, voire à un double langage (politique et religieux). Là où Rousseau accordait une sociabilité politique à la religion civile, les constitutionnels répondent par la vertu sociale de la religion chrétienne, fondement même d'un régime de chrétienté.

¹¹ Joseph de Maistre, Lettre au comte de Blacas (22 mai 1814). *Oeuvres complètes*, X, 103.

¹² *Du Contrat Social*, ch VIII, *De la religion civile*.

II

Un récent ouvrage regroupe les premières recherches du Centre d'Histoire Religieuse de Paris sur le discours d'une "civilisation chrétienne" au XVIIIe siècle, dans l'organisation mentale qu'il implique, dans l'apologétique qu'il déploie, dans les idées-forces qui demeurent inaltérables de l'Ancien Régime à Napoléon¹³. Il n'est pas question, ici, d'analyser les composantes de ce discours d'une "civilisation chrétienne", mais d'en rappeler le principe de base avant d'en examiner les conséquences pour la politique religieuse de la Révolution.

Le principe d'une conscience de "chrétienté" peut s'énoncer comme suit: la religion perfectionne la société civile; elle "civilise" le lien social. Ceci peut s'entendre d'une manière très stricte et aboutir à une véritable subordination de la société civile à la religion, de type théocratique ou du type "augustinisme politique". Les monarchies de droit divin s'en inspirent; au nom de la sacralisation du pouvoir royal, elles enferment le civil sous le contrôle rigoureux de la religion dominante, c'est-à-dire le catholicisme romain, à l'exclusion des autres confessions. Certains juristes de la monarchie française ont tiré de l'image constantinienne du prince "évêque du dehors" la théorie de l'absolutisme que récuse Bousset lui-même. Cette conception intégriste de la "chrétienté" est battue en brèche, au siècle des Lumières, par la "civilisation chrétienne". L'expression comme telle n'apparaîtra qu'à l'époque romantique, mais sa charge idéologique est pleinement assumée où le mot "civilisation" fait son entrée dans les dictionnaires du XVIIIe siècle. Retenons celle du *Dictionnaire* de Trévoux en 1771: "L'Ami des hommes"¹⁴ a employé ce mot civilisation pour sociabilité. La religion est sans contredit le premier et le plus utile frein de l'humanité: c'est le premier ressort de la civilisation. Elle nous prêche et nous rappelle sans cesse la confraternité, adoucit notre cœur". A travers les couples sociologiques: civilisation (religion, civilisation) sociabilité, puis le trinôme: sociabilité (humanité) confraternité, se dessine une nouvelle stratégie de la société chrétienne. On abandonne aux théologiens le soin de déterminer la seule religion qui assure le salut éternel de l'homme et l'on insiste sur la valeur éminemment politique de la sociabilité du christianisme. La fonction de "douceur" du christianisme n'a rien de romantique ou du moins pas encore, avant l'instauration de la "religion du cœur" de Rousseau à Schleiermacher¹⁵. Cette "dou-

¹³ Jean-René D e r r é, Bernard P l o n g e r o n, *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie XVIIIe-XXe siècle* (Paris: Beauchesne, 1975).

¹⁴ Victor Riquetti, marquis de Mirabeau (père d'Honoré-Gabriel, comte de Mirabeau, député à l'Assemblée Constituante), *L'Ami des Hommes*, 5 vols. (Paris, 1755). Le livre fit sensation en France, en Angleterre, et en Italie et fut réédité, dès 1756, sous le titre de *L'Ami des Hommes ou Traité sur la Population*.

¹⁵ Bernard P l o n g e r o n, *Archetypal Christianity: The Models of 1770 and 1830*, "Concilium", 7, no. 7, (September 1971), 78-92.

ceur" transforme les mœurs sauvages en sociétés policées; elle est l'agent par excellence de la civilisation.

Des lors la sociabilité du christianisme devient le background des rapports des pouvoirs civil et religieux en régime de chrétienté. Sans doute n'a-t-on pas encore suffisamment manifesté l'importance de cette optique infléchie par les Lumières. Cela signifie que l'utilité sociale de la religion l'emporte sur l'éternel et épineux débat de l'Eglise et de l'Etat: Desormais on peut dissocier les deux questions et restituer à chacune des deux sociétés civile et religieuse sa vocation propre, on peut faire cesser la confusion du civil et du religieux et s'en tenir à leur complémentarité. Telle est la vision du jansénisme politique au lendemain de l'Assemblée du clergé de 1760:

Dieu a établi encore la société chrétienne, dont le but est tout différent de celui que se propose la société civile. Celle-ci ne tend qu'à entretenir parmi les citoyens l'ordre et la police extérieure et à les faire vivre paisibles et tranquilles; l'autre pénètre jusque dans les coeurs et va jusqu'à y faire régner la vertu et la justice. Ainsi quoiqu'elles résident dans le même lieu, loin qu'elles doivent jamais se trouver en contradiction dans leurs opérations, l'une perfectionne l'ouvrage que l'autre laisse imparfait. Celle-ci se contente de la soumission extérieure aux loix sans porter ses vues plus loin; l'autre règne jusques sur les intentions et veut que l'accomplissement du devoir n'ait d'autre source que l'amour du devoir. La contrainte dont la société civile est obligée de faire usage suffit pour maintenir dans l'ordre ceux qui y ont le moins de penchant, parce qu'il ne lui faut que l'exercice ou l'abstention de certains actes extérieurs, mais comme la société chrétienne ne se borne pas au dehors, qu'elle exige l'amour du devoir et qu'il est impossible de l'aimer sans la pratiquer, il sait que l'on peut être citoyen sans être chrétien, mais que l'on ne peut pas être chrétien sans être citoyen¹⁶.

Montesquieu, lui aussi fidèle lecteur de Plutarque, se risque à l'extrapolation: la vertu sociale du christianisme en Occident doit être étendue à la religio, dans son acception latine, large et diffuse. Ce qui l'incite à écrire dans "Mes Pensées" (n° 1344): "Je ne voudrais pas que l'on allât prêcher aux Chinois: car, comme il faut leur faire voir la fausseté de leur religion, ils sont mauvais citoyens avant que l'on puisse les faire chrétiens". Jugement à la limite de la boutade qu'il nuance par ses développements sur ce sujet aux chapitres XXIV et XXV de *l'Esprit des Loix*. Cela n'empêche nullement ce maître à penser des futurs Constituants, d'établir l'excellence du christianisme qui, à l'exemple des autres philosophes des Lumières, lui sert de prétexte à établir la prééminence politique de la France sur le monde. Au cours de son voyage dans les Etats Autrichiens, en 1728, il s'initie à la politique orientale. Le cardinal Fleury dont il espère un poste diplomatique au Levant tient à la conservation de toutes les frontières de l'empire ottoman. Or, Montesquieu conteste la politique française et s'en explique en termes aussi révélateurs de sa mentalité de "civilisation chrétienne" que peu courtisans:

¹⁶ Extrait du procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé tenue en 1760, suivi d'un examen des réclamations de la dite assemblée, pp. 33, 71.

Je ne sais comment la conscience des gens de notre Conseil de France peut jamais aller bien. Notre intérêt est d'empêcher qu'on ne détruise les protestants, les Turcs et les corsaires de Barbarie. Si l'Empereur envahissait, le pays des Turcs, il y établirait des manufactures qui détruiraient notre commerce du Levant. Sans les Corsaires de Barbarie, les Hambourgeois et autres villes hanséatiques iraient faire commerce du Levant. Nous sommes catholiques et chrétiens et nous avons à maintenir les plus mortels ennemis des uns et des autres¹⁷.

Voilà qui peut nous rendre soupçonneux à l'égard d'une tolérance religieuse quand elle concourt à une *realpolitik*, fût-elle "chrétienne". Au demeurant, Montesquieu trace déjà la voie d'un double langage que pratiqueront volontiers les législateurs de 1789. Parce que, selon lui, "le salut de l'Etat est la suprême loi", et sans se douter que cette maxime conduira au gouvernement révolutionnaire, il entreprend en 1753 une défense des jansénistes persécutés. En réalité, il définit une tactique aux multiples rebondissements ultérieurs, en distinguant la tolérance intérieure et la tolérance extérieure. Celle-ci est nécessaire parfois à la politique, tandis que celle-là est interdite par la religion.

Quand un prince catholique dit qu'il n'a point et ne veut point qu'on ait de tolérance intérieure, c'est comme s'il disait: 'Je ne puis approuver intérieurement aucune secte dans mes Etats, parce qu'il n'y a que la religion catholique qui sauve; et si je croyais autrement, je ne serais point catholique. 'Quand il a la tolérance extérieure, c'est comme s'il disait: 'Je suis établi de Dieu pour maintenir dans mes Etats la paix [...] il faut donc que mes lois soient telles, dans certaines circonstances, qu'elles ne s'écartent pas de cet objet. Ma conscience me dit de ne point approuver intérieurement ceux qui ne pensent pas comme moi; mais ma conscience me dit aussi qu'il y a des cas où il est de mon devoir de les tolérer extérieurement. Ce n'est point toujours en conformité du principe théologique, lequel je crois, que mes lois doivent être faites; mais il y a des cas où elles doivent être faites en conformité des principes des lois politiques, sur lesquelles tous les gouvernements sont fondés¹⁸.

Avec cette casuistique politique, ne sommes-nous point à la genèse de la politique ecclésiastique, connue au XIX^e siècle sous l'appellation de la "thèse" et de "l'hypothèse" et pratiquée par les constitutionnels lorsque la sécularisation révolutionnaire les presse de trop près? Il nous semble bien retrouver cette distinction entre l'intérieur (la thèse) et l'extérieur (l'hypothèse) dans la question âprement débattue, parmi les constitutionnels en 1798, sur les églises annexées comme propriétés nationales. Noël de Larrière, autre jurisconsulte des Evêques réunis, donne ainsi sa consultation aux chrétiens-citoyens.

[...] C'est à la loi de disposer d'une propriété nationale, sans qu'aucune classe de citoyens ait des droits particuliers à faire valoir [le fait]. Il est vrai que s'il s'agissait de discuter les principes sur lesquels on s'est fondé pour faire des églises des propriétés nationales, la question pourrait n'être pas aussi facile à résoudre

¹⁷ Lettre au baron de Stain du 20 octobre 1729.

¹⁸ Mémoire sur la Constitution (Unigenitus).

en théorie qu'elle l'a été dans la pratique [thèse]. Mais [hypothèse] des citoyens ne discutent pas contre la loi, ils s'y soumettent¹⁹.

Pareille politique a toutefois ses limites: acceptable dans le domaine des institutions et des biens, elle n'est plus de mise lorsqu'elle met en cause la foi des fidèles. Sans doute faudra-t-il la cruelle expérience des événements de 1792 à 1795 pour que l'Eglise constitutionnelle perçoive les écueils théologiques de la sociabilité chrétienne. Celle-ci conduisait Montesquieu à conférer au catholicisme un rôle de morale politique dans le cadre d'une "civilisation chrétienne". L'utile, chez lui, l'emportait finalement sur le vrai, ce qu'il laissait adroitement entendre en comparant la religion chrétienne à la religion mahométane:

Sur le caractère de la religion chrétienne et celui de la mahométane, on doit, sans autre examen, embrasser l'une et rejeter l'autre: car il nous est bien plus évident qu'une religion doit adoucir les moeurs des hommes qu'il ne l'est qu'une religion soit vraie²⁰.

Il faudra surtout la naissance des cultes révolutionnaires pour que les constitutionnels finissent par comprendre qu'une utilité sociale de la religion pourrait se penser autrement qu'en termes de catholicisme. Ici commence leur refus de poursuivre avec Montesquieu, parce que la "vérité" chrétienne ne peut être étouffée au profit de l'utilité sociale de la religion.

III

L'idéal de 1789 permettait de croire qu'il n'y avait et qu'il n'y aurait aucune contradiction entre les exigences de la foi et la sociabilité chrétienne en régime révolutionnaire. Une illusion peut-être, mais partagée par la très grande majorité des membres de l'Assemblée Constituante, seule assemblée où le clergé put jouer un rôle d'importance dans l'élaboration des nouvelles lois. Or celles-ci ne restent-elles pas empreintes d'une mentalité de "civilisation chrétienne" dès la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen? A titre d'exemples, prenons trois étapes significatives des discussions que suscitent ces "principes d'une architecture sociale", selon l'expression de B. Groethuysen²¹: le préambule; l'article X sur la liberté de conscience; l'article VI sur l'égalité civile qui ouvre le contentieux du statut des juifs, toujours en suspens jusqu'au décret du 27 septembre 1791 sur leur émancipation.

¹⁹ "Journal religieux ou Mémoires pour servir à l'histoire de l'Eglise" (Dir. M. Larrière; 8 nos. 25 ventôse - 10 messidor an VI), n° II du 10 germinal an VI.

²⁰ Montesquieu, *L'Esprit des Loix*, 5e partie, ch. XXIV, sect. 54.

²¹ Bernard Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française* (Paris, 1956).

La question de savoir si Dieu serait invoqué et sous quelle nomination dans le préambule de la Déclaration des droits, n'est pas sans rappeler les discussions du Congrès de Philadelphie. Mais les débats français s'orientent autrement. Il s'agit moins pour les héritiers de l'Occident chrétien de se placer "en présence et sous les auspices de l'Etre Suprême" – selon les termes neutres de la rédaction définitive du préambule – que de déterminer le rôle de Dieu dans la société révolutionnaire. Le nouveau citoyen n'a-t-il que des droits, son selfarbitre n'a-t-il pour bornes que les règles du contrat social ou bien ce nouveau citoyen reste-t-il un chrétien et par conséquent sa liberté ne continue-t-elle pas à être soumise aux décrets de Dieu? Les théologiens catholiques ne cessent, depuis Rousseau, d'alerter l'opinion sur la gravité du dilemme. Si l'homme n'a plus que des droits, c'est-à-dire si son autonomie est entière, la Révélation chrétienne et le dogme du péché originel s'écroulent. Proclamer unilatéralement les droits de l'homme, c'est donner une anthropologie authentiquement révolutionnaire, puisque, pour la première fois, depuis dix-neuf siècles de christianisme, l'homme serait totalement et fondamentalement libre et non plus enfermé dans la dialectique du péché et de la grâce. L'abbé Bergier, le plus percutant des apologistes de la fin de l'Ancien Régime, a fort bien perçu le danger. L'autorité suprême de la société a pour auteur et instituteur: Dieu, répète-t-il dans un de ses derniers écrits²², qui n'a pas attendu le consentement de la société, n'a pas eu besoin non plus du bon vouloir de chaque particulier pour lui prescrire ses obligations. Si les Constituants n'ont pas vu tout l'enjeu du débat, si finalement ils jetteront les prémices d'une société sécularisée à rebours de leurs propres convictions, l'abbé Grégoire comprend très vite que laisser la Déclaration des droits sans autre contrepartie, c'est condamner à mort la "chrétienté". Bien qu'adversaire politique de Bergier, il fait sienne l'équation redoutable posée par lui: la liberté = indifférentisme religieux = anarchie sociale.

C'est pourquoi, le 18 août 1789, il plaide pour les droits de Dieu face aux droits de l'homme. L'intervention est célèbre:

L'homme n'a pas été jeté au hasard sur le coin de terre qu'il occupe. S'il a des droits, il faut parler de Celui dont il les tient; s'il a des devoirs, il faut lui rappeler Celui qui les lui prescrit. Quel nom plus auguste, plus grand peut-on placer à la tête de la déclaration, que celui de la Divinité, que ce nom qui retentit dans toute la nature, dans tous les coeurs, que l'on retrouve écrit sur la terre et que nos yeux fixent encore dans les cieux?

Le chartreux dom Gerle, qu'on ne peut suspecter d'intégrisme, avait été plus explicite en proposant d'inscrire dans la Déclaration "que la religion catholique, apostolique et romaine était et serait toujours la religion de l'Etat et que son culte serait

²² Anonymous Pamphlet intitulé: *Quelle est la source de toute autorité?* (Paris, 1789). See Bernard Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières* [...] pp. 115-120.

seul public". Mirabeau écarte promptement ces rappels à l'ordre chrétien d'un ton sec: "Messieurs, nous quittons l'ordre du jour [...]". Subsistera à l'ordre du jour cet article premier "les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits [...]" qui ruinait idéologiquement un régime de chrétienté. Le clergé réfractaire et émigré ne s'y est pas trompé. Il est caractéristique dans les lettres et mandements des évêques "légitimes" de relever en premier lieu les furieuses attaques contre "cette philosophie détestable des droits de l'Homme" et seulement ensuite les polémiques contre la Constitution civile du clergé et les serments²³. Cette liberté inconditionnelle de l'homme fera, à l'expérience, tellement peur que les Thermidoriens s'empresseront de supprimer l'article premier de la Déclaration de 1789 et feront précéder la constitution de l'an III d'une Déclaration des droits et des devoirs de l'homme "en présence de l'Etre Suprême". Retour à Montesquieu, après abandon de Rousseau; pour des raisons de stratégie politique et économique, comme on l'a dit? Sans doute, mais à travers la restauration d'une morale politique qui ne songerait à des relents de "civilisation chrétienne" dont demeurent imprégnés les législateurs influents de l'an III, tels Lanjuinais, jansénisant, fidèle ami de Grégoire, Boissy d'Anglas, le protestant Cevenol, et même Daunou, tous en amitié ouverte avec l'évêque constitutionnel de Blois?

L'épineux principe de la liberté étant mis en veilleuse, on n'en est que plus à l'aise pour défendre les libertés individuelles, c'est-à-dire les personnes, au nom de la tolérance. Au début d'août 1789, l'abbé Fauchet devenait la vedette des prêtres patriotes après son tonitruant sermon prononcé lors du service funèbre pour les morts de juillet, au district de Saint-Jacques-l'Hôpital à Paris.

Des faux interprètes des divins oracles, s'écriait-il, ont voulu, au nom du ciel, faire ramper les peuples sous les volontés arbitraires des chefs! ils ont consacré le despotisme! ils ont rendu Dieu complice des tyrans! Ces faux docteurs triomphaient parce qu'il est écrit: rendez à César ce qui est à César. Mais ce qui n'est pas à César, fait-il aussi le lui rendre? Or, la liberté n'est point à César, elle est à la nature humaine.

Ne soyons pas dupes de ce débordement oratoire, car c'est le même Fauchet qui retrouve son orthodoxie catholique dans son remarquable ouvrage *De la religion nationale*. Pesons bien déjà le titre: il est, à lui seul, tout un programme de "civilisation chrétienne" à la lumière de 1789. Pas question à la "nature humaine" de se reconnaître impie, si elle en a envie. Inutile de craindre que "la majorité des Représentants du peuple français soient des impies qui établiront en loi l'indifférence du culte [...]. Bonnes gens, c'est impossible" (p. 185). Et en voici la raison théologique que le député Fauchet érige en stratégie parlementaire: "la loi de tolérance a pour objet non les cultes mais les personnes qui assure à tous les hommes de quelque religion qu'ils soient ou ne soient pas accueil [...] tant qu'ils ne troubleront pas la société (p. 187)".

²³ See Bernard P l o n g e r o n, *Conscience religieuse en Révolution* (Paris, 1969) pp. 211-226.

On ne peut mieux résumer le fond des débats souvent passionnés qui entourent le vote de l'article X:

Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Le deuxième membre de la proposition est dû à Gobel, le évêque constitutionnel de Paris, qui avec la plupart de ses collègues de la Constituante, distingue la religion et le culte. Personne ne met en doute ce principe de "civilisation chrétienne" rappelé par l'évêque de Clermont, le 22 août: "la religion est la base des empires; c'est la raison éternelle qui veille à l'ordre des choses". Le comte de La Borde, de la tendance libérale, conclut son intervention dans le même sens, quoiqu'en inversant curieusement les termes:

Nous ne pouvons pas professer d'autres sentiments: notre culte catholique ne doit porter aucun empêchement à l'exercice des religions.

Le fondement religieux de la nouvelle société, c'est-à-dire le politique chrétien, étant sauvegardé, la question à débattre revient à la conversation de l'ordre social par la tolérance d'autres cultes. En vain, Mirabeau, avec une rare clairvoyance, accuse-t-il l'emploi du mot tolérance:

Je ne viens pas prêcher la tolérance. La liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacré, que le mot tolérance, qui essaie de l'exprimer, me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l'existence de l'autorité qui a le pouvoir de tolérer, attente à la liberté de penser, par cela même qu'elle tolère et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer;

Il est piquant de constater que c'est Mirabeau qui doit rappeler aux théologiens le principe négatif de la tolérance: on tolère un mal qu'on ne peut empêcher et c'est la justification de l'hypothèse d'une société dont il faudra supporter la sécularisation sans qu'elle devienne admissible pour la thèse chrétienne; la liberté est un principe positif et l'entériner reviendrait à ruiner l'essence d'un politique chrétien. C'est pourquoi tous les efforts se conjuguent à la Constituante pour définir une tolérance des cultes, avec cet aspect restrictif et oppressif que dénonce avec fougue le pasteur Rabaut-Saint-Etienne. Il s'insurge contre le statut privilégié, déjà reconnu aux catholiques, parce qu'il sait, au nom des protestants de Nîmes qu'il représente, que la religion est la source du droit public, en régime de chrétienté;

Je demande pour tous les non-catholiques ce que vous demandez pour vous: l'égalité des droits, la liberté [...] L'erreur n'est pas un crime: quelle que soit la religion d'un homme, il ne doit pas pour cela être frustré de ses droits. Je demande la liberté pour ces peuples toujours proscrits, errants, vagabonds sur le globe; ces peuples voués à l'humiliation, les Juifs. Adroitement, Gobel esquivait la question des juifs: il ne pense pas, dit-il, le 23 août, qu'on puisse refuser aux non-catholiques l'égalité civile, le culte en commun, la participation à tous les avantages civils [...] mais qu'on n'en fasse pas mention dans la constitution! C'était bien l'avis de Fauchet. Ne précisait-il pas dans *De la religion nationale* que les non-catholiques ne sauraient accéder

aux grandes responsabilités nationales, parce qu'ils ne sont et ne peuvent être de la famille mais ils sont dans la famille nationale et doivent y être bien-aimés [...] (p. 196)?

A la même date, l'évêque de Tréguier, Mgr. Le Mintier, était poursuivi devant l'Assemblée Nationale, pour avoir publié un mandement fort réactionnaire dans lequel il osait écrire entre autres: "l'on veut que le disciple obstiné de Moïse, le sectaire de Mahomet, le voluptueux athée vivent avec le chrétien [...]".

L'évêque réfractaire parlait-il vraiment un autre langage que celui du patriote Fauchet et de ses collègues du clergé rallié à la Révolution? On ne saurait l'affirmer quant à la conservation d'une "civilisation chrétienne". Les réticences et reculades de la Constituante à propos du vote de l'article VI qui déclarait admettre à tous les emplois et dignités les citoyens "sans autre distinction que celle de leurs talents" allaient prouver la persistance d'une mentalité commune de "civilisation chrétienne" qui a du mal à intégrer les minorités, surtout les juifs. Le 24 décembre, l'évêque de Clermont "a fait remarquer que la majeure partie de l'assemblée avait manifesté qu'elle n'avait aucune répugnance à accorder aux protestants tous les droits des autres citoyens mais qu'elle ne montrait pas la même disposition en faveur des juifs et des comédiens; en conséquence, il a proposé de diviser la question". Ce qui entraîne le rejet de la motion Brunet de la Tuque, présentée la veille, en faveur de l'éligibilité et de l'accession à tous les emplois civils et militaires des "non-catholiques". M. de La Galissionnière fait tout de suite remplacer l'expression "non-catholiques" par "chrétiens", ce qui renvoie une fois encore les juifs aux ténèbres de la société. En dépit de leur émancipation enfin obtenue sous la Révolution, l'originalité de la "nation" juive demeure comme une anomalie au coeur d'une "civilisation chrétienne". Bonaparte s'en fait l'écho inconscient lorsqu'il déclare, au Conseil d'Etat en 1801, lors de la discussion de la loi sur les cultes:

Quant aux juifs, c'est une nation à part, dont la secte ne se mêle à aucune autre; nous aurons donc le temps de nous en occuper plus tard²⁴.

On peut d'ailleurs remarquer que les réactions de "civilisation chrétienne" l'emportent sur le libéralisme républicain des partis "patriotes" (clercs et laïcs) dans toute l'Europe révolutionnaire. A Bologne, par exemple, la République-soeur qui se constitue à l'ombre de la France du Directoire adopte le texte suivant dans sa constitution en août 1796:

La religion catholique romaine est la seule dans tout le territoire de la république. Nul ne peut être élu aux emplois établis par cette constitution s'il ne professe cette religion.

²⁴ Jacques Godechot, *Les Institutions de la France sous la Révolution et l'Empire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1951), p. 627.

On reconnaît, dans la seconde phrase de cet intitulé, une rédaction très proche des débats de la Constituante française en décembre 1789 à propos du vote de l'article VI. L'antisémitisme, parfois sanglant, comme à Gênes, qui anime les républiques-soeurs d'Italie, n'habite pas moins des pays à mentalité, cette fois, protestante. Ainsi la nouvelle République Batave, issue des Pays-Bas, proclame, le 5 août 1796, la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Cela n'affecte guère la situation de l'Eglise réformée qui reposait déjà sur une structure quasi-républicaine des communautés calvinistes. En revanche, il est significatif que la minorité des catholiques néerlandais parle, dès le 6 août, de son "émancipation", terme que nous croyions jusqu'ici réservé aux juifs. Eux aussi sont, par la même proclamation, émancipés en Hollande. Ce que confirme une loi votée spécialement en leur faveur, le 3 octobre 1796, par la Convention Batave. A la différence des catholiques, les juifs accueillent cette émancipation sans enthousiasme. Ils craignent que la liberté amène à la longue la communauté israélite à l'assimilation; ce dont ils ne veulent pas en Hollande comme dans les autres pays. De plus, l'émancipation des juifs déclenche une vague d'antisémitisme chez les patriotes (clercs et laïcs, catholiques et protestants qui ont oeuvré en faveur de la chute de la Maison d'Orange) dont beaucoup se recrutent dans le milieu des corporations, traditionnellement hostile à la concurrence juive²⁵.

C'est l'honneur du clergé constitutionnel français d'avoir combattu sans relâche pour le droit à égalité des races et des confessions. On connaît mieux aujourd'hui l'action de Grégoire en faveur des juifs et des noirs, grâce aux travaux de Grunebaum-Ballin et surtout de Miss Ruth F. Necheles et de Patrick Girard²⁶. Ce qui fut la défense d'une société chrétienne interdisait, croyaient-ils, aux prêtres patriotes, c'est-à-dire la liberté religieuse, était compensé par le désir brûlant d'une fraternité. Nous savons que c'est en définitive le leitmotiv de Fauchet dans ses Sermons patriotiques. Dieu "a voulu les progrès naturels de la raison qui devaient enfin renouveler le monde et amener librement tous les hommes à la divine fraternité" s'exclame-t-il, le 4 février 1791, à Notre-Dame de Paris. Aux juifs de Paris venus exposer leur situation à la Commune, le 28 juillet 1790, le président Mulo, exmoine de l'abbaye Saint Victor et futur assermenté, répond:

La distance de vos opinions religieuses avec la vérité que nous professons tous comme chrétiens ne peut pas nous empêcher comme hommes de nous rapprocher. Et si mutuellement nous nous croyons dans l'erreur, si mutuellement nous croyons devoir nous plaindre, nous pouvons nous aimer.

²⁵ Pierre Brachin et L. J. Rogier, *Histoire du Catholicisme hollandais depuis le XVI^e siècle* (Paris, 1974), p. 75; Jacques Godécho, *La Grande Nation. L'expansion révolutionnaire de la France dans le Monde 1789-1799* (Paris: Aubier, 1956), II, ch. XV. *Les problèmes religieux*, pp. 518-530.

²⁶ Ruth F. Necheles, *The Abbé Grégoire 1787-1831: The Odyssey of an Egalitarian* (Westport, 1971); Richard H. Popkin, *La Peyrère, The Abbé Grégoire and the Jewish Question in the Eighteenth Century*, "Studies in Eighteenth-Century Culture", IV (1975), 209-222; Patrick Girard, *Les Juifs de France de 1789 à 1860* (Paris: Calmann-Lévy, 1976).

Quelques jours plus tard, nouvelles démarches, encore à l'Assemblée de la Commune de Paris. C'est l'abbé Bertolio, franc-maçon et scrutateur, le 30 janvier 1791, lors de l'élection des curés constitutionnels, qui répond cette fois: "la morale des Hébreux comme celle des chrétiens est fondée sur ces deux maximes: Aime ton prochain comme toi-même. Ne fait pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit". Et prolongeant sa petite improvisation, il aborde un point qui avait souvent armé la chrétienté: la réprobation des juifs à cause du déicide. "On voudrait trouver la vengeance divine, dit-il; n'est-ce pas un faux-fuyant de notre amour-propre?"²⁷

De son côté, Lamourette, bientôt évêque de Rhône-et-Loire, s'est refusé, en 1790, à ramener la question juive à des données économiques. Le droit des juifs à l'égalité ne peut être contesté, il est dû à leur "dignité d'hommes". Le même mouvement inspirait son élève Grégoire lorsqu'il intervint courageusement le 3 août 1789 en faveur des juifs victimes de persécutions antisémites dans l'Est, "comme ministre d'une religion qui regarde tous les hommes comme frères". Jamais l'Eglise constitutionnelle ne cessera de prêcher en actes et en paroles cette fraternité universelle qui s'enracine dans le précepte de charité: Dieu ne fait exception de personne. Quelques historiens se sont montrés sceptiques sur la générosité sociale du clergé républicain et plus particulièrement sur Grégoire devant les juifs. On lui reproche de n'avoir pas abandonné sa mentalité de "convertisseur", ce qui nous apparaît aujourd'hui comme contraire à la liberté des consciences et au respect dû aux personnes.

La logique interne de la "civilisation chrétienne", telle que nous l'avons vue, au cours de cette étude, habiter les mentalités d'Ancien Régime, devrait rendre compte des contradictions sans recourir à l'hypothèse malveillante d'une conduite double. Grégoire entend convertir en "régénérant", comme il l'écrit tranquillement en 1788, dans son *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*: "L'entière liberté accordée aux Juifs sera un grand pas en avant pour les réformer, les régénérer, et j'ose le dire, les convertir". Mais "régénérer" qui? Non pas des individus isolés, mais la "nation" juive en tant que corps étranger au politique chrétien, lequel ne peut être, répétons-le, d'essence pluraliste sous peine de perdre son identité. Il y a donc rejet des institutions comme des principes jugés nuisibles au caractère unitaire de la "civilisation chrétienne" et la "nation" juive est une de ces institutions. En revanche, il y a appel à naturaliser socialement des individus pour les rendre citoyens à part entière du Politique chrétien. A la fin de sa vie, Grégoire n'a pas varié dans son raisonnement qu'il reprend à propos des juifs polonais. Le 2 avril 1818, il écrit à son ami, le libraire Julien: "En assimilant à tous les Polonais les Juifs le leur pays, en leur assurant la jouissance égale des droits sociaux, on opérera leur régénération. Je joins ici un

²⁷ S. L. A. C. *Le clergé et les Juifs de la Commune de Paris pendant la Révolution*, 16 vols. (Paris 1894-1914); Mirraï-K. *Les Juifs et la Révolution française*, "Facultés Catholiques de Lille", 21e Année (1964), 157-169.

extrait de l'ouvrage que j'imprimai il y a trente ans sur cet objet: il présente en résumé mon opinion²⁸. On observera que Grégoire maintient cette logique quand la situation devient défavorable pour les catholiques. Ainsi s'incline-t-il loyalement devant la séparation de l'Eglise et de l'Etat, dans son grand discours des 3 et 4 nivôse an III Sur la liberté des cultes. "Le Gouvernement ne doit adopter encore moins salarier aucun culte [...]". Voilà un principe, qui tient au politique révolutionnaire, fût-il antinomique du politique chrétien, "quoiqu'il reconnaisse en chaque individu le droit d'avoir le sien". Et c'est aussi pour sauvegarder le droit des individus qu'il a lu à la Convention son Projet de Déclaration du droit des gens, le 18 juin 1793, comme étant la forme la plus achevée d'une chrîtité évangélique, elle-même motrice du politique chrétien en régime républicain.

IV

Somme toute, pour des consciences de chrétiens-citoyens, la liberté et l'égalité, prises au niveau des principes, se concilient difficilement avec une idéologie de la "civilisation chrétienne" quand bien même subirait-elle une régénération révolutionnaire. Cette incompatibilité de nature était discernable dès l'élaboration de la Déclaration des droits, mais elle n'accuse sa rigueur qu'à travers les lois de sécularisation de 1792. La Logique chrétienne et la logique républicaine entrent en conflit ouver à propos des sacrements du mariage et de l'ordre. La persécution déchristianisatrice qui suit, s'efforce de dissocier définitivement le citoyen du chrétien. Le loyalisme civique du clergé républicain n'effacera pas les amertumes et le doute profond à l'heure de l'accalmie de Thermidor, Rousseau n'avait que trop eu raison en déclarant contradictoires dans les termes les mots "chrétienté républicaine". L'évêque d'Amiens, Desbois de Rochefort, exprime publiquement ses réticences qui ne seraient pas déplacées dans la bouche d'un prélat insermenté. Or, Desbois de Rochefort avait connu la prison pendant quatorze mois pour s'être opposé ouvertement aux lois du 20 septembre 1792. Mis en liberté en 1795, il fut appelé par Grégoire à cette sorte de directoire de l'église constitutionnelle, le comité des Evêques Réunis, qui tenta de réorganiser le clergé républicain en convoquant deux conciles nationaux.

A ses diocésains de la Somme qu'il retrouve, l'évêque trace un bilan pessimiste dont il indique les causes.

Les principes les plus vraisemblables en spéculation ont des dangers incalculables dans leur application indéfinie au régime de la société; par exemple, l'Egalité, si énergiquement gravée dans les besoins et les maux communs à tous les hommes et encore mieux démontrée par l'Evangile, ne peut être offerte au genre humain qu'avec à circonspection que l'Auteur de la nature et le Sauveur des hommes ont si habilement

²⁸ See Jacques M a d a u l e, *Grégoire et les Juifs*, "Europe", 128-129 (1956), 77.

employée; que la Liberté, ce bien ineffable des enfants de Dieu devient la source des plus grands maux, dégénère dans la licence effrénée des passions bouleverse les Gouvernements même qui se flattaient de l'avoir pour base si elle n'est restreinte par d'autres bornes que des axiomes métaphysiques et insignifiants, par d'autres règles mêmes que les lois²⁹.

Clarifions la pensée de cet évêque rescapé de la Terreur: la liberté et l'égalité ont bien des racines dans l'Évangile, mais elles ne peuvent former le lien social que dans la cité chrétienne et non dans une pratique révolutionnaire où, à terme, elles conduisent à l'anarchie par la subversion des institutions les plus respectables.

En revanche, la fraternité universelle, fruit de la charité évangélique, s'harmonise à merveille avec la sociabilité chrétienne, celle-là même que la tradition "philosophique" de Montesquieu à Voltaire continuait de défendre. Plutôt que de raisonner sur le principe de tolérance, il leur semblait plus nécessaire de défendre les droits individuels, ce qui n'allait pas sans certaines libertés, et une égalité, laquelle est ressentie par le clergé constitutionnel comme le pratique de l'humilité évangélique. Ardents propagateurs de cette fraternité, discrètement tenue en réserve par les révolutionnaires de 1789, les prêtres patriotes auront à coeur de transmettre cette valeur au XIXe siècle. La jeune démocratie chrétienne, de Lamennais à Lacordaire en passant par Buchez, s'efforcera de montrer dans les enthousiasmes de 1848, que, par la fraternité, l'Évangile et la Révolution peuvent former une symbiose, cette fois, régénérante pour la "civilisation chrétienne".

Parce que la sécularisation depuis un siècle et demi a largement pénétré les institutions de l'Occident chrétien, nous avons peine à comprendre cet écartèlement du chrétien-citoyen sous la Révolution, tout en admettant qu'au niveau des principes s'affrontaient deux idéologies. Sans doute l'expérience américaine est-elle bien différente, surtout en cette terre de Virginie, exemplaire, depuis 1775, pour la liberté religieuse que retiofieront la Déclaration de 1776, puis la Constitution fédérale de 1787³⁰, renforcé par le premier Amendement de 1791. Il est bien évident qu'une proclamation de la liberté religieuse, nette et complète, dans la Déclaration française de 1789, eût changé le cours des événements et levé bien des équivoques en forme de guerres de religion (le problème scolaire par exemple) qui pèseront sur le XIXe siècle français.

Or, précisément, nous avons cherché à monter pourquoi et comment la solution américaine n'était ni possible, ni souhaitée par les plus libéraux Constituants. Leurs illusions, leurs restrictions, leurs blocages psychologiques montrent à l'envi que l'idéologie de "chrétienté", plus qu'un problème confessionnel, s'était mué au cours des siècles

²⁹ *Mandement de l'Evêque d'Amiens* (Amiens, 1795), pp. 17-18.

³⁰ The Statute of Virginia for Religious Freedom drafted by T. Jefferson in 1777 and adopted by General Assembly in 1786. See William Walter Hening, *The Statutes at Large* (1823) (Cherlottesville, 1964), XII, 84-86.

les, en une culture enserrant les mentalités dans ces "prisons de longue durée" comme les a qualifiées l'historien F. Braudel. C'est du côté de ce problème des mentalités plus que dans la recherche des manoeuvres politiques – nullement absentes par ailleurs – que le siècle des Lumières dans sa "lecture" révolutionnaire peut, nous le croyons, nous révéler davantage et autre chose.