

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

MAT Michèle, éd., "Sécularisation" in *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 13, Editions de l'Université de Bruxelles, 1984.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Tout titulaire de droits qui s'opposerait à la mise en ligne de son article est invité à prendre immédiatement contact avec la Digithèque afin de régulariser la situation (email : bibdir@ulb.ac.be)

Les illustrations de cet ouvrage n'ont pu être reproduites afin de se conformer à la législation belge en vigueur.

L'œuvre a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

Editions de l'Université de Bruxelles

PROBLEMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Edités par Michèle Mat

Publiés avec le concours du Ministère de l'Education nationale
13/1984

SECLARISATION



**Institut d'étude des religions
et de la laïcité**

Président : R. Joly

Vice-Président : H. Hasquin

Secrétaire : J. Marx

Illustration de couverture :

Léonard DE FRANCE,
A l'égide de Minerve.
**Glorification de la politique
de tolérance de Joseph II**

Université Libre de Bruxelles
Institut d'étude
des Religions et de la Laïcité

Problèmes d'Histoire
du Christianisme

SECULARISATION

Edités par Michèle Mat

13/1984

Editions de l'Université de Bruxelles

Avenue Paul Héger, 26 1050 Bruxelles
Belgique

© Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984

avenue Paul Héger, 26 1050 Bruxelles (Belgique)

I.S.B.N. 2-8004-0832-4

D/1984/0171/8

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction, y compris les
microfilms et les photocopies, réservés pour tous pays.

Imprimé en Belgique

La réaction à l'enthousiasme et la sécularisation des sensibilités religieuses au début du dix-huitième siècle

On le sait, le terme « sécularisation » est difficile à définir. La difficulté réside, je crois, dans le fait que ce terme s'est chargé de connotations idéologiques; en même temps, cependant, historiens (et sociologues) tentent encore de l'utiliser à des fins analytiques. Dans la perspective historique qu'il présuppose, le terme « sécularisation » est, en grande partie, le produit du siècle des Lumières; cependant, dans cet article nous nous proposerons de l'appliquer aux origines du siècle des Lumières lui-même. Cette tentative est nécessairement contrariée par certains faits. Dès lors que nous ne considérons plus la « religion » et la « société laïque » comme deux entités homogènes et antithétiques, nous ne considérons pas non plus la « sécularisation » comme un processus dépourvu d'ambiguïté. Il a autant de significations que le terme « religion » lui-même. Comprendons-nous « religion » dans le sens d'un christianisme traditionnel organisé, et « sécularisation » comme le déclin de son pouvoir institutionnel et culturel? Ou définissons-nous « religion » dans un sens beaucoup plus large, comme une orientation vers un quelconque principe transcendant qui donne une signification et une légitimité à l'ordre socio-culturel, orientation qui n'a pas disparu de la société moderne, mais qui fut plutôt transformée et devint moins explicite?¹ Et la religion elle-même ne peut-elle pas devenir plus « séculière », pas seulement dans ses liens avec les événements de ce monde, mais aussi dans son plus fréquent recours aux moyens naturels pour atteindre le salut, et dans sa méfiance croissante à l'égard du charisme? De tels problèmes amenèrent des socio-

¹ Pour une définition large de la religion, et une reformulation du problème de la « sécularisation », voir par exemple, THOMAS LUCKMANN, *The Invisible Religion*, New York, MacMillan, 1967, et dans une direction quelque peu différente, le fameux article de ROBERT BELLAH, « Civic Religion in America », *Daedalus*, Winter 1967.

Table des matières

La réaction à l'enthousiasme et la sécularisation des sensibilités religieuses au début du dix-huitième siècle, Michael Heyd	p. 5
De l'illuminisme cévenol aux réactions antiphilosophiques des protestants, Brigitte Soubeyran	p. 39
Aspects de la tolérance dans les Provinces-Unies	p. 47
La tolérance dans le Journal britannique (1750-1755), Uta Janssens	p. 51
On tolerance in the Nederlandsche Letter-Courant (1759-1763), Hanna Stouten	p. 57
The Vadérlandsche Letter-oefeningen (1761-1771) and Tolerance, W. Van Den Berg	p. 67
The reformed pastors of Languedoc face the movement of dechristianization (1793-1794), John D. Woodbridge	p. 77
Echec à la sécularisation des Lumières ? La religion comme lien social, Bernard Plongeron	p. 91
Table des matières	p. 127

logues comme David Martin à suggérer, il y a quelques années déjà, que le terme ne soit plus employé du tout, ou tout au moins avec grande circonspection². Mais les sociologues peuvent difficilement s'empêcher d'employer cette étiquette commode, comme l'exemple de Martin lui-même en témoigne³. L'historien, pour sa part, ne devrait pas être découragé par de tels problèmes, mais devrait plutôt essayer de préciser les significations du terme pour la période dont il traite.

Quand s'ouvre le siècle des Lumières, le terme « sécularisation » compte plusieurs sens. Tout d'abord, il peut s'appliquer à l'émancipation de certains domaines sociaux et culturels vis-à-vis de la tutelle idéologique et institutionnelle de l'Église (activité économique, théorie politique, nouvelle science...). Deuxièmement, il peut de toute évidence s'appliquer aussi au déclin du pouvoir et du prestige des églises établies, et à l'anticléricisme croissant dans l'intelligentsia, spécialement tel qu'il se manifeste dans le déisme. Enfin, « sécularisation » au sens wébérien du terme, celui de *Entzauberung* — le « désenchantement » du monde — est peut-être le sens le plus approprié du terme pour la période antérieure au siècle des Lumières, avec son idéologie séculière explicite. En effet, nous nous proposons, dans cet exposé, de traiter principalement de la « sécularisation » de la conscience religieuse autour de 1700, et nous entendons par là le recul de la dimension surnaturelle, la confiance croissante dans la Raison comme faculté critique, et le rôle plus important accordé à la théologie naturelle.

Ces divers sens de « sécularisation » renvoient, à cette époque, à des phénomènes différents, parfois même contradictoires. Quelques-unes des relations paradoxales entre les différentes significations de « sécularisation » au début du dix-huitième siècle apparaissent lorsque nous examinons la critique de « l'Enthousiasme » à cette période. « Enthousiasme » était essentiellement un terme péjoratif appliqué à ceux qui se proclamaient inspirés directement par la divinité; les Quakers, les Mystiques, les Piétistes, les *Petits Prophètes* des Cévennes, et leurs successeurs, les « Prophètes français » comme on les appelait, en Angleterre, ou même les « saints » catholiques⁴. Dans

² David MARTIN, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, New York, Schocken, 1969, ch. 4. Voir aussi Larry SHINER, « The concept of Secularization in Empirical Research », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 1967, pp. 207-220.

³ David MARTIN, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978

⁴ Voir Michael HEYD, « The Reaction to Enthusiasm in the Seventeenth Century: Towards an Integrative Approach », *Journal of Modern History*, 53, juin 1981, pp. 258-280.

cet exposé, nous allons essentiellement nous concentrer sur la réaction vis-à-vis des prophètes originaires des Cévennes, dont quelques-uns vinrent d'abord à Genève, et plus tard, après l'échec de la révolte des Camisards en 1704, en Angleterre, où ils étaient connus sous le nom de « Prophètes français ». La plupart des historiens se sont occupés des Petits Prophètes, de la révolte des Camisards et des mouvements prophétiques qui suivirent cette révolte, plutôt que de la réaction des autorités ecclésiastiques vis-à-vis de ceux-ci⁵. Une monographie fut publiée sur l'opposition aux Prophètes français en Angleterre, mais elle n'analyse pas systématiquement la signification de cette opposition en termes de changement des sensibilités religieuses, et elle ne compare pas non plus les réactions anglaises avec la critique protestante correspondante sur le continent⁶.

Les Prophètes français ont suscité une énorme quantité de tracts écrits contre eux. On a calculé qu'environ nonante livres, pamphlets et articles de presse ont été publiés entre 1707 et 1710 rien qu'en Angleterre⁷. A l'origine, beaucoup de ces textes étaient des sermons. Remarquons que ceux-ci avaient une large diffusion à l'époque, bien au delà de leur premiers destinataires, du fait de la baisse considérable du prix des sermons imprimés, comme nous l'apprend William Hawes qui a compilé un catalogue de sermons contemporains à bon marché :

« Of late years, it hath been very customary to sell such *Sermons*, as have been Preached by our most Eminent and Celebrated *Divines* (as well *Bishops* as others) upon Publick and Solemn occasions, for the Price of *one Penny*; which always before were sold for six pence each; by which Means, the Poor that are well-inclined, are capable of purchasing such *Scrmons*, as best please them, as

⁵ Pour les *Petits Prophètes*, l'étude classique est celle de Charles BOST, *Les Prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc, 1684-1700*, Paris, 1912, 2 vol., ainsi que ses articles postérieurs, spécialement « Les prophètes du Languedoc en 1701-1702 », *Revue historique*, t. 136, 1921, pp. 1-37; t. 137, 1922, pp. 1-31. Sur la révolte des Camisards, voir Philippe JOUTARD, ed., *Les Camisards*, Paris, Gallimard, 1976 et son livre, *La légende des Camisards: Une sensibilité au passé*, Gallimard, 1977. Voir aussi le récent ouvrage de Daniel VIDAL, *Le Malheur et son prophète: Inspirés et sectaires en Languedoc calviniste (1628-1725)*, Paris, Payot, 1983. Pour les Prophètes français, voir Hillel SCHWARTZ, *The French Prophets: The History of a Millenarian Group in Eighteenth Century England*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1980.

⁶ Hillel SCHWARTZ, *Knaves, Fools, Madmen, and that Subtle Effluvium: A Study of the Opposition to the French Prophets in England, 1706-1710*, Gainesville, The University Presses of Florida, 1978. Le travail de Schwartz et spécialement sa bibliographie, ont cependant beaucoup aidé la recherche sur laquelle ce travail-ci est basé.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

well as the Rich, without impoverishing or straightening either themselves or Families »⁸.

Hawes soutint que de tels sermons bon marché touchèrent entre cinq et dix mille familles. Bien que nous n'ayons pas de données spécifiques concernant le tirage des sermons et autres tracts écrits contre les Prophètes, il est probable que la diffusion des critiques de l'Enthousiasme fut très importante. Néanmoins, le lieu social de cette critique était clairement celui de l'élite et de l'*establishment* politique et ecclésiastique (les non-conformistes inclus). Nombre de sermons furent prononcés dans les endroits les plus prestigieux, et les plus influents, devant des publics hautement respectables. Le sermon de l'évêque Blackall du 9 novembre 1707 fut prononcé devant la Reine à St. Jame's; Edmund Chishull, le ministre anglican, qui devint par la suite chapelain de la Reine, avait comme public à la chapelle de Serjeants-Inn le 23 du même mois, des avocats de droit coutumier, tandis que le non-conformiste Edmund Calamy présentait la Merchants Lecture à Salters Hall en janvier 1708. Les sermons de William Whiston, *Of the Accomplishment of Scripture Prophecies* furent prêchés en tant que Boyle Lectures pendant l'année 1707 à la cathédrale St. Paul. Sur le continent, un des premiers sermons d'Elie Merlat contre les *Petits Prophètes* fut dédié au maire (bourgmaitre) de Lausanne. Une génération plus tard, une critique systématique de l'Enthousiasme vint de la faculté de théologie de l'Académie de Genève. Le théologien Bénédict Pictet écrivit sa *Lettre sur ceux qui se croient inspirés* (1721) à la requête de deux dirigeants de la communauté des Huguenots dans le *Désert*, Pierre Corteiz et Antoine Court, et il reçut le soutien officiel de la compagnie genevoise des pasteurs; le *Préservatif contre le fanatisme* (1723) de Samuel Turretini exposait, en traduction et sous une forme plus élaborée, les thèses qu'il défendait en latin à l'Académie. Ce sont là, on en conviendra, quelques-uns des exemples les plus remarquables, mais d'autres textes exprimaient de même un point de vue officiel des milieux ecclésiastiques.

L'historiographie récente⁹ a mis en évidence les divisions profondes qui régnaient au sein même de l'Eglise à cette époque, spécialement

⁸ William Hawes, *A Compleat Collection of all the Sermons that are Printed and sold for one Pence, Two Pence, or Three Pence*, Londres, 1707, Les italiques dans l'original.

⁹ Voir G.V. BENNET, « Conflict in the Church », dans G. Holmes, ed., *Britain after the Glorious Revolution*, MacMillan, 1969, pp. 155-175; SCHWARTZ, *The French Prophets*, ch. II; Geoffrey HOLMES, *The Trial of Doctor Sacheverell*, Londres, Methuen, 1973, ch. II.

en Angleterre, entre Non-Conformistes et Conformistes, High Church et Low Church, Tories et Whigs, Non-Jureurs et Ecclésiastiques, qui acceptaient la Révolution Glorieuse, et bien sûr, entre Déistes et Chrétiens. La controverse à propos des Prophètes français doit être située dans ce contexte, et il serait intéressant d'examiner de quelle manière ces tendances diverses ont influencé la nature de la critique de l'Enthousiasme. Néanmoins, de cette confrontation au phénomène de l'Enthousiasme émerge de façon frappante une position commune, partagée par des ministres de toutes confessions. Ainsi, déjà en 1680, le fameux sermon de George Hickes (qui devint plus tard non-jureur) *The Spirit of Enthusiasm Exorcised* reçut les compliments et remerciements des Platonistes de Cambridge, Ralph Cudworth, Benjamin Whichcote et Henry More¹⁰. Une génération plus tard, le disciple et associé de Hickes, Nathaniel Spinckes, fit référence sur le même ton approuvateur à d'autres critiques des prophètes — des ministres de la High Church tels que Blackall et Chishull, le polémiste de tendance Low Church (et rival de Blackall), Benjamin Hoadly, et le non-conformiste Edmund Calamy, autre rival du même Blackall¹¹. En dépit de leurs divergences, Spinckes considérait tous ces critiques comme formant un front commun contre l'Enthousiasme. Le cas le plus intéressant, peut-être, est celui du Huguenot Georges-Louis Le Sage, père du futur savant genevois du même nom. Le Sage était un homme à l'esprit indépendant, qui avait abandonné le pastorat. Il vécut en Angleterre pendant quelques années, au moment de l'arrivée des Prophètes français et fut, plus tard, professeur de philosophie et de mathématiques à Genève. Pourtant, pour son sermon sur l'examen des esprits publié à Londres en 1708, il n'hésita pas à prendre comme modèle explicite le sermon de l'évêque Blackall, sur le même thème et le même texte (I Jean 4, I comme nous le verrons ci-dessous)¹². Face au défi de l'Enthousiasme, les défenseurs de

¹⁰ Hilkiah BEDFORD, « *An Account of the Several Works of the very Rev. Dr. George Hickes* », manuscrit à la Bodleian Library, Oxford. English Misc. e.4. Je suis reconnaissant au Dr. R. Harris d'avoir attiré mon attention sur ce manuscrit.

¹¹ Nathaniel SPINCKES, *The New Pretenders to Prophecy Examined and their Pretences Shewn to be Groundless and False*, Londres, 1709, p. 354.

¹² Georges-Louis LE SAGE, *L'Examen des Esprits, ou essay sur les caractères d'une vocation divine dans un sermon à l'imitation du Docteur Blackall sur le même texte* (Londres, 1708). Dans la seconde édition de 1721 cependant, la référence au sermon de Blackall était omise. Sur Le Sage l'aîné, voir MONTER, *Dictionnaire biographique des Genevois et des Vaudois*, vol. II, pp. 60-61, et Louis SORDET, « *Dictionnaire des familles genevoises* ». Ms. de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, Archives d'Etat à Genève, t. II, p. 822. Le Sage publia aussi ses impressions sur l'Angleterre, *Remarques sur L'Angle-*

l'ordre socio-religieux établi tentèrent de former un front uni. En effet, comme nous le discuterons dans cet article, les points communs des divers critiques de l'Enthousiasme au début du dix-huitième siècle ne sont pas moins significatifs que leurs divergences.

Dans quelle mesure la critique de l'Enthousiasme et de la prophétie manifeste-t-elle une « sécularisation » de la conscience religieuse dans l'élite ecclésiastique en place en Europe protestante, à la fin du dix-septième et au début du dix-huitième siècle? La question même aurait surpris les critiques dont nous parlerons, puisqu'ils voyaient dans l'Enthousiasme la cause principale d'une telle « sécularisation ». Ce qui nous amène à un paradoxe apparent: vu dans la perspective de l'Eglise, « l'Enthousiasme » était conçu moins comme un excès de piété que comme une *menace* pour l'ordre religieux, et les « Enthousiastes » étaient considérés comme les alliés des Déistes et des Athées, si pas « athées » eux-mêmes. L'argument selon lequel il y a un lien dialectique entre « Enthousiasme » et « athéisme » remonte à la seconde édition de *Enthusiasmus Triumphatus* d'Henry More en 1662:

Atheism and Enthusiasme « though they seem so extremely opposite one another, yet in many things they do very nearly agree. For to say nothing of their joynt conspiracy against the true knowledge of God and Religion, they are commonly entertain'd though successively, in the same complexion... those that have only a fiery Enthusiastick acknowledgement of God... will as confidently represent to their *Phancy* that there is no God, as ever it was represented that there is one... Nor do these Two unruly Guests only serve themselves by turns on the same party, but also send mutual supplies one to another, being lodged in several Persons. For the *Atheist's* pretence to wit and natural Reason... makes the Enthusiast secure that *Reason* is no guidance to God. And the Enthusiast's boldly dictating the careless ravings of his own tumultous *Phancy* for undeniable Principles of Divine Knowledge, confirms the *Atheist* that the whole business of Religion and Notion of a God is nothing but a troublesome fit of overcurious Melancholy »¹³.

More imputait l'Enthousiasme comme l'athéisme à la même « complexion » qui dispose l'homme à écouter l'imagination plutôt que la

terre, faites par un voyageur dans les années 1710 et 1711, Amsterdam (Rouen), 1715.

¹³ Henry MORE, *Enthusiasmus Triumphatus or A Brief Discourse of the Nature, Causes, Kinds and Cure of Enthusiasme*, Section I, pp. 1-2, dans *A Collection of Several Philosophical Writings of Henry More* (Londres, 1662), Vol. I.

raison, un point sur lequel nous reviendrons plus loin. De plus, les « Enthouasiastes », par leurs revendications extravagantes, donnaient une mauvaise réputation au christianisme, et faisaient ainsi le jeu des athées. Le même grief fut répété par les critiques de l'Enthouasiasme à la Restauration. Parmi les conséquences désastreuses de l'exécution de Charles I, l'évêque Burnet mentionna en 1681 « the advantage that many weak and prejudicial persons took against the appearance of Religion. Prayers, and the Motions of God's Spirit: all these having been so much pretended at that time »¹⁴. Au début du dix-huitième siècle, l'anglican Low Church Josiah Woodward considérait « les prétentions mal fondées des Enthouasiastes » comme une des causes de « l'Etat languissant de la Vraie Religion » :

for when People have sounded these Pretensions, and found them nothing more than the *Fancies* of Men's *distempered Brains*, or the *suggestions* of evil *Spirits*; they are apt to think so, even of Things truly *Sacred* and *Divine* without taking just care to discern the vast difference betwixt the one and the other¹⁵.

En effet, on dit des Prophètes français à Londres qui simulèrent de fausses inspirations, qu'ils donnaient l'occasion aux Libertins de dire que les Vieux Prophètes « were such of Men as the *Camisards* now are »¹⁶. Benjamin Hoadly, lui aussi Low Church, fit la même remarque, et ajouta d'autre part, que l'extension de l'athéisme et de la

¹⁴ G. BURNET, *A Fast Sermon on the 30th of January 1680 before the Aldermen of the City of London*, p. 9.

¹⁵ J. WOODWARD, *Remarks on the Modern Prophets, And on Some Arguments Lately published in their Defense*, Londres, 1708, pp. 5-6.

¹⁶ *Clavis Prophetica: or a Key to the Prophecies of Mons. Marion, and the other Camisars, with some Reflections on the Characters of these New Envoys, and Mons. F. — their Chief Secretary*, Londres, 1707, pp. 46-47. Ce texte anonyme était dirigé principalement contre Nicolas Fatio de Duillier, le disciple de Newton qui rejoignit les Prophètes et devint leur secrétaire. Il faisait allusion au témoignage de Georges Hicques sur la contribution des Prophètes à la propagation du libertinage. En effet, Hicques fit cette remarque plus tard dans son *Épître consacrée à Sir George Wheeler* dans la quatrième édition de *The Spirit of Enthusiasm Exorcised* publié en 1709, B2. Le même argument avait déjà été avancé en 1698 par W. Whitfield dans *A Discourse of Enthusiasm*, p. 19. D'autres critiques des Prophètes français firent la même remarque: le non-conformiste Edmund Calamy, *A Historical Account of My Own Life*, Vol. II (ed. par John T. Rutt, Londres, 1829), p. 103; le Huguenot Marc Vernous, *A Preservative Against the False Prophets of the Times* (Londres, 1708), p. 19; le théologien genevois Samuel Turretini répéta la remarque de nombreuses années plus tard dans son *Préservatif Contre le Fanatisme* (Genève, 1723), pp. 430-431. En 1708, Sir Richard Bulkeley, un des défenseurs des Prophètes fut accusé d'établir « la Tribu entière des Athées, des Déistes etc. sur le gloussement nerveux. » *Reflections on Sir Richard Bulkeley's Answer to Several Treatises* (Londres, 1708), Préface, p. vi.

profanation encouragea la propagation de l'Enthousiasme¹⁷. Par conséquent, il n'est pas surprenant que, derrière les prétentions des Enthousiastes à la prophétie et à l'inspiration, les critiques aient vu une intention athée¹⁸.

Le lien entre Enthousiastes et athées n'était pas aussi paradoxal qu'on pourrait le croire. Tous deux étaient profondément anticléricaux et souhaitaient saper l'ordre ecclésiastique. Voici tout au moins comment les ministres les comprenaient. Josiah Woodward cita la préface de *Cry from the Desert* de Lacy: « When God shall pour out his Spirit on all Flesh, there will manifestly be little need of the Clergy, they will stand upon a level with the rest »¹⁹. Un autre pasteur anglican, Edmund Chishull, fut prompt à remarquer que la suppression de toutes distinctions entre clergé et laïcs n'était pas seulement un thème cher aux Prophètes français comme Cavalier, mais aussi aux déistes comme Matthew Tindal dans ses *Rights to the Christian Church Asserted* (1706)²⁰. Derrière leur anticléricalisme commun, Enthousiastes et Déistes étaient unis, selon leurs critiques, dans le rejet de la Bible en tant qu'autorité exclusive en matière religieuse, remplaçant la tradition par le jugement personnel, faisant un « Pape de chaque Chrétien », selon les mots de George Hickes, le fameux non-jureur²¹. Y avait-il réellement des liens sociaux et intellectuels (ou même une identité partielle) entre athées ou déistes d'une part et Enthousiastes de l'autre, à cette période? C'est là une question capitale que nous ne pouvons explorer dans les limites de cet article²². Il est important pour notre propos de souligner que,

¹⁷ Benjamin HOADLY, *A Brief Vindication of the Ancient Prophets* (Londres, 1709), Préface.

¹⁸ C'était l'argument principal du tract anonyme *Clavis Prophetica* mentionné ci-dessus (Note 16).

¹⁹ J. WOODWARD, *Remarks on the Modern Prophets*, p. 55.

²⁰ E. CHISHULL, *The Great Danger and Mistake of all New Uninspired Prophecies, Relating to the End of the World, Being a Sermon Preached on November. 23rd, 1707*, Londres, 1708, pp. 41-42. En effet, Chishull considérait les assemblées dans les Cévennes, où les sacrements étaient distribués par des laïcs, comme la première église à pratiquer les principes défendus par des déistes comme Tindal. Il ne mentionna cependant pas Tindal nommément mais seulement en faisant allusion à son livre.

²¹ Georges HICKES, *The Spirit of Enthousiasm Exorcised*, pp. 37-8 dans l'édition de 1680, p. 62 dans celle de 1708.

²² Il faut mentionner que plusieurs historiens ont récemment suggéré que le déisme en lui-même devrait être considéré comme une sorte de mouvement religieux de réforme, à la recherche d'une forme pure de Chrétienté. Margaret C. JACOB, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, Londres, Allen et Unwin, 1981; Hillel SCHWARZ, *The French Prophets*, pp. 62-64.

selon leurs critiques, des Enthousiastes comme les Prophètes français contribuèrent de façon significative à la « sécularisation » de la société autour de 1700. Si « sécularisation » signifie le déclin du pouvoir et du prestige de l'Eglise en tant qu'institution médiatrice, les critiques avaient indubitablement raison. La résurgence de mouvements spiritualistes, réformateurs, prophétiques et millénaristes tels que les Philadelphiens, les Prophètes des Cévennes, les Piétistes et des sociétés religieuses diverses vers la fin du dix-septième siècle et au début du dix-huitième siècle, était clairement un signe de l'affaiblissement de l'emprise des Eglises établies sur la conscience des chrétiens; en même temps, ces mouvements contribuèrent à accentuer le déclin des Eglises officielles. De plus, ces mouvements, comme les mouvements « revivalistes » qui leur succédèrent, préparèrent le terrain pour transformer la religion en association volontaire — position qu'elle a toujours dans la société séculière moderne²³. De ce point de vue, les hommes d'Eglise sur la défensive eurent raison de lier Enthousiasme et modification du statut de la religion dans la société tout entière.

Mais si nous prenons le terme « sécularisation » dans le sens de désenchantement du monde, tendance à « repousser » les interventions supernaturelles dans les affaires journalières, alors la *critique* de l'Enthousiasme indique — et peut aussi y avoir contribué — un changement d'une portée considérable dans les sensibilités religieuses, vers une conscience plus « séculière ». Les efforts des autorités ecclésiastiques traditionnelles pour supprimer, ou du moins limiter les aspects charismatiques du christianisme, ne sont bien sûr rien de nouveau mais il est important de voir sur quelle base le charisme spontané est rejeté, et comment ce rejet affecte les attitudes religieuses officielles.

C'est pourquoi nous envisageons tout d'abord un thème fréquent dans la critique de la prophétie et de l'Enthousiasme — la mise à l'épreuve des Esprits. De nombreux critiques prirent comme devise le verset de I Jean 4, I :

Beloved, believe not every spirit, but try the spirits whether they are of God: because many false prophets are gone out into the world.

²³ Sur ce point, j'ai été influencé par la communication du Professeur W.R. WARD sur « The Relations of Enlightenment and Religious Revival in Central Europe and in the English-speaking World » faite dans la troisième section du Congrès International d'Histoire Comparée de l'Eglise à Varsovie en 1978. Voir aussi T. LUCKMANN, *The Invisible Religion*, Ch. V-VII.

Ce verset peut être compris comme un appel non déguisé à une critique du charisme. Comment cette épreuve devait-elle être menée, par qui, et selon quels critères? Un examen de ces questions dans les écrits des adversaires des prophètes en Angleterre et sur le continent, peut nous fournir quelques indications sur la mutation du Protestantisme officiel autour de 1700.

I Jean 4, I fut déjà utilisé contre les Enthousiastes avant l'apparition des Prophètes des Cévennes — par Robert South, prébendier de Westminster, dans son sermon contre l'Enthousiasme; par George HICKES dans son fameux sermon d'Oxford contre l'Enthousiasme en 1680, et par l'évêque latitudinaire Tillotson, dans son sermon prêché à Whitehall en 1679, qui prit ce verset comme épigraphe. Tous ces sermons étaient dirigés d'une part contre les Quakers et d'autres protestants radicaux, et d'autre part contre les catholiques. Lorsque les Petits Prophètes commencèrent à prêcher dans les Cévennes, le premier sermon important dirigé contre eux, celui du Huguenot Elie Merlat à Lausanne en janvier 1689, prit ce même verset comme épigraphe et construisit tout le sermon autour de ce thème²⁴. Au paroxysme de l'opposition aux Prophètes français à Londres, ceci fut le thème d'un sermon d'Ofspring Blackall, évêque d'Exeter et l'un des dirigeants de la tendance High Church à l'époque²⁵. G.L. Le Sage qui, comme nous l'avons vu, a modelé son propre sermon sur celui de Blackall, utilisa de façon similaire I Jean 4, I comme épigraphe pour le texte entier. Il republia ce sermon en 1721, année de la publication, par un autre théologien genevois, Bénédicte Pictet, de sa *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*, où l'examen des Esprits est aussi le thème principal, bien qu'il ne soit pas en épigraphe du texte²⁶. L'examen des Esprits et les références à I Jean 4, I figurent dans

²⁴ Elie MERLAT, *Le Moyen de discerner les esprits, ou sermon sur l'Épître de S. Jean, Chap. 4, Vers. 1* (Lausanne, 1689). Il existe une version latine manuscrite de ce sermon, à la Bibliothèque Universitaire et Cantonale de Lausanne, parmi les travaux de Merlat, dans un volume intitulé *Homilia quaedam in varia Scriptura Sacra loca* (V. 555, N° 1). Cette version semble être plus 'académique' que la version française. Elle porte la date du 10 et 12 janvier 1689. (Le sermon français fut prononcé le 11 et le 13 de ce même mois).

²⁵ Ofspring BLACKALL, *The Way of Trying Prophets. A Sermon preached before the Queen at St. James, November 9, 1707* (Londres, 1707), imprimé aussi dans *The Works of Ofspring Blackall* (Londres, 1723), Vol. II, pp. 1136-1148. Le texte fut traduit en français dès 1708, sous le titre *La manière d'Examiner les Prophètes* (Londres, 1708).

²⁶ Bénédicte PICTET, *Lettres sur ceux qui se croient inspirés*, Genève, 1721; Samuel TURRETTINI, *Préservatif contre le fanatisme ou réfutation des prétendus inspirés des derniers Siècles*, Genève, 1723.

presque chaque tract écrit contre les Prophètes français de cette génération.

Les commentaires traditionnels sur ce verset tendent à mettre « l'esprit » en rapport avec la doctrine et à identifier les faux prophètes à de mauvais maîtres²⁷. Même des commentateurs comme Luther et Calvin eux-mêmes, qui firent allusion à la prétendue inspiration des faux prophètes, fixèrent l'attention sur le contenu doctrinal de leur enseignement, plutôt que sur le peu de crédibilité de leurs prétentions à l'inspiration²⁸. A cet égard, l'utilisation de ce même verset dans la critique de l'Enthousiasme à la fin du dix-septième et au début du dix-huitième siècle marque un changement très significatif: ici, le centre d'intérêt n'est clairement pas la doctrine, mais les prétentions à l'inspiration de ces « Enthousiastes ». En effet, la doctrine des Petits Prophètes des Cévennes était à ses débuts typiquement calviniste. Dans leur insistance sur le péché et dans leur exhortation au repentir ils représentaient une tradition de calvinisme populaire déjà étrangère à de nombreux ministres officiels qui quittèrent la France après la Révocation²⁹. A vrai dire, c'était une variante millénariste du calvinisme, fortement influencée

²⁷ Cette interprétation apparaît déjà dans les glossateurs médiévaux, Nicolas de Lyre par exemple. Voir *Biblia cum glossa ordinaria* (1586 ed.), fol. 232 v. Je dois cette référence à Irène BACKUS de l'Institut d'histoire de la Réformation à Genève. Au seizième siècle, nous trouvons cette interprétation dans les Commentaires de Zwingli, Tyndale et Gualtherus, pour prendre seulement quelques exemples, et pour le dix-septième siècle, dans ceux de J. Diodati et de Jean Mestrezat. *Huldreich Zwinglii Opera*, vol. VI, t. 2 (1838): *Ezegetica Novi Testamenti Residua*, p. 333. W. TYNDALE, *The Exposition of the First Epistle of Seynt John*, by W.T. (1531), pp. 42 v-43 r. Rudolphus GUALTHERUS, *In Ioannis Apostoli et Evangelistae Epistolam Canonicam Homiliae XXXVII* (Zurich, 1553), Homilia XXII, pp. 149-157, spécialement p. 150 r. John DIODATI, *Pious Annotations upon the Holy Bible* (Londres, 1643). Jean MESTREZAT, *Exposition de la première epistre de l'Apostre S. Jean*, t. II (1651), p. 11.

²⁸ Martin LUTHER, « Vorlesung über den I. Brief des Johannes » (1527) dans *Luthers Werke*. Weimar Ausgabe, I, 20, pp. 724-728. Voir aussi Christoph WINDHORST, « Luther and the 'Enthusiasts', Theological Judgements in his Lecture on the First Epistle of St. John (1527) », *The Journal of Religious History*. Vol. 9, n° 4, 1977, pp. 339-348; J. OECOLAMPADIUS, *In Epistolam Ioannis Apostoli Catholicam primam... demcgoriae* (Bâle, 1524), pp. 63-70; J. CALVIN, *Commentaries*, tr. et édité par J. Haroutunian, « The Library of Christian Classics », Vol. XXIII (Philadelphie: The Westminster Press, 1958), pp. 86-88. Pour le texte latin, voir CALVIN, *Opera quae supersunt Omnia*, Vol. LV dans *Corpus Reformatorum*, Vol. 83, cols. 345-348. Pour des exemples du 17^e siècle, voir Johan PISCATOR, *Commentarii in Omnes Libros Novi Testamenti*, Herborn, 1613, pp. 1469, 1472. Franciscus GOMARUS, *Analysis Primae Epistolae Johannis*, dans *Opera Theologica Omnia*, Amsterdam, 1664, p. 731.

²⁹ Voir Philippe JOUTARD, *La légende des Camisards: Une sensibilité au passé*, pp. 39-40, 47-8.

par l'Ancien Testament, que la plupart des théologiens huguenots critiquaient de plus en plus à cette époque³⁰. En Angleterre cependant, le millénarisme était encore très répandu, même dans les cercles de l'Eglise officielle. Arrivant en Angleterre, les Prophètes français atténuèrent leur calvinisme, et rendirent leur prédication suffisamment vague pour convenir à divers types d'oreilles théologiques, les anglicans inclus³¹. On le voit bien dans le cas d'Henry Nicholson, un disciple devenu critique des Prophètes français, qui confessa qu'il resta toujours un bon Anglican. « But as these men did not, at first, seem to assault my *Tenets* in that point; so they insensibly gained on my Judgment to believe several things, which now, upon more serious considerations I look upon as Delusion »³². Un des principaux porte-parole des Prophètes, John Lacy, insista sur le même point dans la Préface de ses *Warnings*: « This Mission brings no new Doctrine with it »³³.

Avec les Prophètes français, les Eglises officielles se trouvèrent ainsi confrontées à un autre type de défi, différent de celui des hérétiques habituels: les Enthousiastes menaçaient de court-circuiter les voies habituelles de transmission du message chrétien en se proclamant directement inspirés. Il n'est donc pas surprenant que les critiques des Prophètes fixèrent leur attention sur les revendications à l'inspiration plutôt que sur le contenu de la prédication des Enthousiastes. Un opposant assez âgé, John Humfrey, admettait que l'appel des Prophètes français à la pénitence était positif en lui-même, mais il critiquait leur tendance à proférer des prophéties particulières et il ajoutait: « This is the point then at the bottom, whether that which they call inspiration be not really their own Fancy only, Imagination, or Delusion? » Et de citer I Jean 4, I³⁴. Le ministre huguenot Marc Vernous formula le même argument plus clairement encore: « But tho' these Prophets teach nothing contrary to the Holy Scripture, that does not hinder but that we may deny

³⁰ A part JURIEU, bien sûr, dont les *Lettres pastorales* et *L'Apologie pour l'accomplissement des prophéties* inspirèrent les Petits Prophètes dans la période 1686-1688. Voir Hillel SCHWARTZ, *The French Prophets*, pp. 11-22. François LAPLANCHE étudie actuellement la critique de la prophétie et du millénarisme dans la pensée des Huguenots au dix-septième siècle.

³¹ SCHWARTZ, *The French Prophets*, pp. 37-54, 72-98. « Ce qui distinguait les Prophètes français, dit Schwartz, n'était pas l'eschatologie, mais l'action des inspirés parmi eux » (p. 90).

³² Henry NICHOLSON, *The Falschood of the New Prophets Manifested*, p. 7. Les italiques dans l'original.

³³ Dans SCHWARTZ, *The French Prophets*, p. 90.

³⁴ JOHN HUMFREY, *An Account of the French Prophets, And their pretended Inspirations, in Three Letters sent to John Lacy*, Londres, 1708, pp. 29-30.

the Truth of their commission, at least reserve to ourselves the liberty of Examining it, according to the Rules delivered to us in the Holy Scriptures »³⁵. En effet, le verset de l'Épître de Jean légitimait un réexamen minutieux des revendications à l'inspiration des Enthousiastes. Des hommes d'Eglise de toutes confessions, calvinistes et anglicans, Low Church et High Church, les non-jureurs inclus, en Angleterre et sur le continent, soulignèrent par cette référence, l'importance de l'examen critique en matière religieuse. Un de ces critiques anonymes l'illustre succinctement: « ... Religion which is too good to be examin'd is too dangerous to be believed »³⁶.

Ce principe de l'examen n'est pas nouveau, bien sûr, dans les polémiques protestantes. En et par lui-même, il n'indique pas nécessairement une mesure de « sécularisation ». La question est: selon quels critères les « Esprits » doivent-ils être examinés, et qui est habilité à accomplir cet examen? La pierre de touche traditionnelle pour la mise à l'épreuve des Esprits est la véritable doctrine chrétienne telle qu'elle est exposée dans la Bible. Selon Jean, c'était spécifiquement la doctrine de l'Incarnation par laquelle les véritables esprits devraient avoir été distingués des faux prophètes:

Hereby know ye the Spirit of God: Every spirit that confesseth that Jesus Christ is come in the flesh is of God. And every spirit that confesseth not that Jesus Christ is come in the flesh is not of God (Jean, I, 4, 2-3).

Les commentateurs des seizième et dix-septième siècles ont souligné la centralité de la doctrine de l'Incarnation pour la foi et la pratique chrétiennes et en ont développé les diverses implications³⁷. Mais, nous l'avons dit, les critiques de l'Enthousiasme se préoccupaient peu de doctrine et se référaient rarement au second verset de Jean. Hickes faisait exception en mentionnant la doctrine selon laquelle Jésus était le Christ, et s'incarna, comme le premier critère selon lequel on met les Esprits à l'épreuve³⁸. Les critiques se préoc-

³⁵ Marc VERNOUS, *A preservative Against the False Prophets of our Times*, p. 45.

³⁶ *A Dissuasive against Enthusiasm*, p. 43.

³⁷ J. OECOLAMPADIUS, *In Epistolam Ioannis Apostoli Catholicam Primam... demegoriae* (1524), 64 v-69 v; R. GUALTHERUS, *In Ioannis Apostoli et Evangelistae Canonica*, Homilia XXIII, pp. 155 v-156 v; F. GOMARUS, *Opera Theologica Omnia*, pp. 731a-731b. J. MESTREZAT, *Exposition de la Première Epître de l'Apostre Jean*, t. II, pp. 30-51.

³⁸ HICKES, *The Spirit of Enthusiasm exorcised*, 1860 ed., pp. 18-19; 1709 ed., p. 38. BLACKHALL mit aussi l'accent sur la règle de doctrine, mais il faisait allusion à la doctrine en général, pas spécifiquement à l'Incarnation. *The Way of Trying Prophets*, pp. 23-24.

cupaient essentiellement de réfuter les prétentions des prophètes à l'inspiration. Ils soulignèrent dès lors les critères *publics* susceptibles d'être examinés par tous. Ce n'est pas un hasard si en exergue de l'*Essay on Inspiration* de Bayly se trouve une citation de Locke, qui met l'accent sur la nécessité de signes publics visibles pour étayer les prétentions à la révélation divine, et sur l'insuffisance de la seule lumière interne³⁹. Dans une perspective socio-culturelle c'est aussi une question cruciale qui concerne directement la question de la sécularisation. Quels étaient les critères publics susceptibles d'assurer la crédibilité de l'autorité religieuse aux environs de 1700 ?

C'est dans ce contexte que les miracles prirent une telle importance dans la controverse avec les Prophètes français. Ils sont le signe traditionnel de ceux qui se posaient en prophètes et se prétendaient inspirés par la divinité, mais dans cette génération, l'exigence de miracles non équivoques comme preuves de l'authenticité d'une mission divine était influencée par les nouvelles conceptions scientifiques en matière de preuve. Une preuve ne devait pas seulement être publique, mais aussi vérifiable par des méthodes contrôlables⁴⁰. Par conséquent, les critiques consacraient une grande partie de leurs efforts à examiner soigneusement — et donc à réfuter — les prétendus miracles des Prophètes français⁴¹. Dans cette démarche, ils appliquèrent la méthode stricte de vérification scientifique, ou plus précisément, de la falsification. « ... one solid objection against the Inspiration of any Person — dit le non-conformiste Edmund Calamy en réponse

³⁹ La phrase apparut seulement en exergue sur la page de titre de la première édition anonyme (1707) de *Essay on Inspiration*. Cf. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, ch. XIX.

⁴⁰ La méthode expérimentale elle-même avait une grande importance en matière de science, surtout comme méthode publique de vérification par opposition aux méthodes ésotériques des alchimistes et des philosophes hermétiques, qu'on mentionnait souvent, en effet, comme « Enthousiastes ». Voir B. BURNHAM, « The More-Vaughan Controversy: The Revolt against Philosophical Enthusiasm », *Journal of the History of Ideas*, 35, Janv.-mars, 1974, pp. 33-49. J.R. JACOB, *Robert Boyle and the English Revolution: A Study in Social and Intellectual Change*, New York, Burt Franklin, 1977, pp. 98-112. P.B. WOOD, « Methodology and Apologetics: Thomas Sprat's *History of the Royal Society* » *The British Journal For the History of Science*, Vol. 13, n° 43 (1980), pp. 1-26.

⁴¹ Voir par exemple la lettre de Marc Vernous à Maximilian Misson, analysant le miracle — rapporté dans le *Théâtre Sacré* — du passage indemne à travers le feu. *A preservative Against the False Prophets of the Times*, pp. 63-85. Des discussions de miracles en tant que démarches pour éprouver les Esprits peuvent être trouvées chez BLACKALL, *The Way of Trying Prophets*, p. 13 et suiv. ; (Anon.), *A Dissuasive against Enthusiasm*, Londres, 1708, p. 48 et suiv. ; THOMAS MOBER, « A Sermon Concerning Agitations » dans *Sermons on Several Occasions*, Londres, 1708, pp. 225-6.

à Bulkeley — ought to outweigh ever so many plausible Pleas in favor of it »⁴². Le ministre français Mesnard préconisa explicitement le désenchantement dans l'examen des miracles

... pour bien juger d'un miracle, il faut que l'on ait eu le loisir de bien considérer le fait que l'on propose sous cette idée: sans quoy on est en danger de se faire illusion en prenant le naturel pour le miraculeux. Il n'est pas impossible d'enchanter les sens, soit par la souplesse de la main, soit par les compositions d'une Physique occulte. Quelquefois même les préjugés de l'imagination tiennent lieu de charme; et ont l'art de peindre les objets d'une manière qui les déguise entièrement. Le tems, l'attention, la réflexion rompent le charme; et les font voir tels qu'ils sont. Alors on juge s'il y a du miracle ou non »⁴³.

De même, les prétentions des Prophètes à la prédiction de l'avenir furent scrutées et ridiculisées, spécialement après la résurrection manquée du Dr Emes, qui aurait dû avoir lieu le 25 mai 1708⁴⁴. Des critiques continentaux, même conservateurs, soulignèrent aussi la possibilité de donner une explication naturaliste aux prétendues prédictions⁴⁵. Cependant, les adversaires des Prophètes français allaient souvent beaucoup plus loin et rejetaient, en principe, la probabilité et même la possibilité de miracles en cette période. L'argument le plus courant était que les miracles et prophéties avaient cessé après l'ère apostolique et n'étaient plus nécessaires une fois que le mes-

⁴² Edmund CALAMY, *Sir Richard Bulkeley's Remarks on the Caveat against New Prophets Considered, in a Letter to a Friend*, Londres, 1708, p. 16. Pour Bulkeley, par contre, une seule marque indéniable du Doigt de Dieu était une preuve suffisante, même si d'autres marques étaient douteuses. Voir aussi le sermon original de Calamy auquel Bulkeley réagit, *A Caveat against New Prophets*, Londres, 1708, pp. 32-3. L'évêque Blackall fit la même remarque à propos des prophéties: Si une seule s'avérait fausse, c'était suffisant pour les rejeter toutes. (*The Way of Trying Prophets*, pp. 21-22).

⁴³ Philippe MESNARD, *Les Fauz prophètes convaincus*, Londres, 1708, p. 83.

⁴⁴ (Anon.), *Reflections on Sir Richard Bulkeley* (Londres, 1708), Préface, pp. 12-13; Nathaniel SPINCKES, *The New Pretenders to Prophecy Examined* (1709), Postscript. Voir aussi le rapport de Calamy sur ses discussions, avant le 25 mai, avec Francis Moulst, un des partisans des Prophètes, dans son *Historical Account of My own Life*, édité par John T. Rutt, Vol. II (Londres, 1829), p. 105. Voir aussi SCHWARTZ, *The French Prophets*, p. 120.

⁴⁵ Voir par exemple les thèses latines soutenues par Petrus Samuel FEVOLTUS à Lausanne en 1694 sous la présidence de Jeremie Currit, *Diatriba de Veris Propheta IV: quae est de Prophetiae Materia* § X. (Texte à la Bibliothèque Cantonale et Universitaire de Lausanne). À Genève, une génération plus tard, Bénédicte Pictet fit allusion à la capacité des astrologues et des politiciens de prédire l'avenir et d'autre part, aux nombreux espoirs millénaristes qui ne s'étaient pas réalisés. *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*, pp. 16-17. Voir aussi Samuel TURBETTINI, *Préservatif contre le Fanatisme*, pp. 16-20, 228 où il critiqua aussi les prophéties rapportées dans le *Théâtre Sacré*.

sage chrétien était bien établi ⁴⁶. C'était là une thèse traditionnelle du protestantisme, habituellement dirigée contre les Catholiques (contre leurs exorcismes, leur interprétation magique des sacrements, leur culte des Saints) mais aussi contre les radicaux et les Enthousiastes ⁴⁷. Face au défi représenté par les Prophètes français, des protestants de toutes croyances, des non-jureurs comme Hicckes et Spinckes, en passant par les évêques de la High Church comme Blackall, pour en arriver à l'antagoniste de Blackall, le Broad Churchman Benjamin Hoadly, ou son autre rival, le non-conformiste Edmund Calamy, ainsi que les calvinistes continentaux comme Pictet, ... tous utilisèrent cet argument pour limiter l'élément charismatique du christianisme aux premiers temps de l'Eglise ⁴⁸.

Quelques critiques soutinrent que les miracles ne pouvaient donc pas, en et par eux-mêmes, être acceptés comme une preuve manifeste d'inspiration. Ils pouvaient tout aussi bien être l'œuvre du Diable, ou le résultat de causes naturelles mais inconnues ⁴⁹. Les miracles

⁴⁶ Voir par exemple l'évêque BLACKALL, *The Way of Trying Prophets*, pp. 18-20. Blackall ne nia pas entièrement la possibilité des miracles, mais il les considérait comme peu probables à l'époque actuelle.

⁴⁷ Voir Keith THOMAS, *Religion and the Decline of Magic* (Scribner's 1971), pp. 80, 107, 124-5, 128, 203, 256, 479, 485 et D.P. WALKER, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*, Londres, Scolar Press, 1981, pp. 68-68.

⁴⁸ SPINCKES, *The New Pretenders to Prophecy Examined*, p. 362 où il cite Hicckes, *The Spirit of Enthusiasm Exorcised*, 1709 ed., pp. 51-2, 62; pour la position de BLACKALL, voir note 46 ci-dessus; Benjamin HOADLY, *A Brief Vindication of the Ancient Prophets*, Londres, 1709, pp. 241-242. Edmund CALAMY, *A Caveat against New Prophets*, pp. 10-11. Bénédicte PICTET, *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*, pp. 29-36. Voir aussi l'anonyme *A Dissuasive against Enthusiasm*, p. 49 et suiv. et Marc VERNOUS, *A Preservative*, p. 45.

⁴⁹ C'était déjà la position de Tillotson en 1679. Voir Sermon XXI dans *The Works of Dr. John Tillotson... containing four sermons and discourses*, Londres, 1696, pp. 211-212. Même BLACKALL insista sur la nécessité d'un examen minutieux des miracles (voir note 41). L'attitude la plus sceptique vis-à-vis des miracles comme preuves de l'authenticité des prétentions à l'inspiration, était le fait de Benjamin BAYLY dans son *Essay upon Inspiration*, 1707 ed., pp. 97-134. Il est très intéressant de trouver un représentant de la High Church, Henry Leevery, critiquant précisément cet aspect de l'*Essay* de Bayly dans une lettre manuscrite à Nathaniel Spinckes datée du 20 février 1711. S'il approuve fondamentalement l'*Essay* de Bayly (une réaction valant la peine d'être notée, venait d'un ami de Spinckes et de Hicckes), il est mal à l'aise vis-à-vis du scepticisme de Bayly face aux miracles. « I am afraid Mr. B. ascribing so much to the powers of Nature may give encouragement to the Doctrine of that half witty Philosopher Spinoza who reckons God only Nature... and his allowance of such almost unlimited power in the Divil [Devil] to delude any man by wonders may countenance mani's mad haeresy of an Independent Supreme Being, and by both weaken the evidence for the truth of Christianity by miracles ». (Manuscrit de la Bodleian Library; Rawl. C. 105, p. 588 r.).

devraient être jugés selon des critères plus sérieux et plus fiables, et l'autorité la plus fréquemment mentionnée était la Bible elle-même. Qu'elle suffisait en tant que guide de la vie chrétienne était l'argument le plus communément avancé contre les Enthousiastes. Non seulement elle rendait redondants les miracles et la nouvelle inspiration, mais elle était aussi la règle la plus sûre pour « mettre les esprits à l'épreuve »⁵⁰. « Prophecy itself — disait l'anonyme Philadelphus — though a Gift immediate from God, and one would think had no need of any further Tryal than present Miraculous Operations, yet is subjected by command from God to be tryed by the Authority of Holy Scriptures »⁵¹. Cependant, le point important est que la Bible servait de base pour examiner la légitimité et la *nature* des nouvelles inspirations, plutôt que leur contenu, qui, comme nous l'avons dit, était assez vague et pas très neuf. L'absence d'éléments nouveaux dans le message était, en effet, un des arguments des critiques pour prouver la redondance des nouvelles inspirations⁵². Par contre aucune doctrine nouvelle n'était compatible avec le message biblique, et par conséquent, elles devaient également être rejetées. Les Prophètes étaient donc toujours perdants⁵³. En même temps, l'Écriture fournissait aux critiques un modèle de vraie prophétie, en comparaison duquel les prophètes contemporains paraissaient difficilement crédibles — nous reviendrons sur ce point ci-après. La conclusion était en tout cas claire et fut exprimée le plus succinctement par le Presbytérien écossais James Hog: « Hence Visions, Voices and Dreams, are no bottom on which we may build, and we ought to cease from regard to them »⁵⁴.

Que l'Écriture Sainte fût mobilisée par les membres du clergé pour réfuter les prétentions charismatiques des « Enthousiastes » laïcs, n'a rien de surprenant. Plus intéressant est le fait que la plu-

⁵⁰ BLACKALL, *The Way of Trying Prophets*, pp. 7-8. C'était déjà le thème des conférences de Blackall, dans le cadre des Boyle Lectures en 1700, *The Sufficiency of a Standing Revelation* (Londres, 1717). HICKES, *The Spirit of Enthusiasm Exorcised*, 1709, ed., pp. 43-54; James Hog, *Notes about the Spirit's Operations*, Edimbourg, 1709, pp. 21-22, 98-103. Le même argument avait été avancé précédemment par William WHITEFIELD, *A Discourse of Enthusiasm* (1698), p. 6.

⁵¹ G. PHILADELPHUS, *An Answer to The Right Way of Trying Prophets by F.M. (Francis Moult)* (Londres, 1708), p. 20. Voir aussi W. STEPHENS, *Sermon on I John 4, I* dans *Sermons on Several Subjects* (Oxford, 1737), Vol. II, p. 369, et *A Dissuasive against Enthusiasm*, pp. 2-3.

⁵² Voir par exemple CALAMY, *A Caveat against New Prophets*, pp. 10-11.

⁵³ Le dilemme fut exprimé explicitement par Thomas MORER dans sa préface aux *Sermons on Several Occasions* Londres, 1708, p. ix. Voir aussi PICTET, *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*, pp. 29, 33, 35, 66.

⁵⁴ Hog, *Notes about the Spirit's Operations*, pp. 23-24.

part des adversaires de l'Enthousiasme aient mentionné la Raison comme second critère pour mettre les Esprits à l'épreuve. La Raison et la Bible sont les deux critères qu'on retrouve dans les sermons de presque tous les critiques, qu'ils soient théologiens conservateurs comme Hickes en Angleterre, ou plus novateurs comme Merlat à Lausanne, et Samuel Turretini à Genève, qu'ils soient Huguenots comme Mesnard à Londres ou anglicans comme Tillotson, et plus tard Bayly, en Angleterre⁵⁵. Bayly énonça ce point très clairement :

Whether a man be inspired or not, Reason is the judge; the only faculty that can distinguish between Enthusiasm and true and Divine Inspiration⁵⁶.

Même si tous n'auraient pas été aussi catégoriques, les ministres protestants de toutes les confessions au début du dix-huitième siècle s'accordaient pour voir dans la Bible et la Raison deux remparts complémentaires contre la menace représentée par l'Enthousiasme, les deux fondements de l'ordre social et religieux. A l'époque où la Bible faisait non seulement l'objet d'interprétations opposées mais où son origine divine était mise en doute, elle devait être suppléée par la Raison. C'est la Raison qui doit confronter les prétentions actuelles à la prophétie avec celles de la Bible. Seule la Raison pouvait décider de la provenance divine ou humaine d'une doctrine et par-dessus tout, elle libérait les hommes de l'esclavage des passions et des dangers de l'incrédulité. C'est en faisant front contre le double danger de l'Enthousiasme d'un côté, du déisme et de l'athéisme de l'autre, que les clergés des diverses confessions ont adopté cette attitude commune. De plus, ce recours à la Raison pour mettre les Esprits à l'épreuve, nullement limité aux philosophes ou aux théologiens « éclairés », témoigne d'une mutation importante des sensibi-

⁵⁵ HICKES, *The Spirit of Enthusiasm Exorcised*, 1680 ed., pp. 37-8, 1709 ed., p. 62; MERLAT, *Le moyen de discerner les esprits*, pp. 20, 25-7, 63-4, 72-3; S. TURRETTINI, *Préservatif contre le Fanatisme*, pp. 8-9, 162, 440; MESNARD, *Les Faux prophètes convaincus*, pp. 77-8; TILLOTSON, Sermon XXI, *Works*, pp. 210-211; BAYLY, *Essay on Inspiration*, 1708 ed., p. 414. Cependant, dans le sermon de Bayly « Of Enthusiasm », donné dans le cadre des Lectures de Carême instituées par le High Churchman Edward Colston, une plus grande insistance est mise sur l'Écriture. *Fourteen Sermons on Various Subjects* (Londres, 1721), pp. 274-302.

⁵⁶ BAYLY, *Essay on Inspiration*, 1707 ed., p. 17. Bayly fit clairement écho au ch. 19 sur l'Enthousiasme de l'*Essay concerning Human Understanding* de Locke. W. STEPHENS fit la même remarque plus tard : « It was by Reason that Christians had to judge the credibility of the claims to inspiration made by the enthusiasts, and whether they were indeed of divine origin ». *Sermons on Several Subjects*, Vol. II, pp. 336-7.

lités religieuses. A cet égard, le combat contre l'Enthousiasme contribua à une certaine sécularisation des fondements de l'autorité ecclésiastique.

Une fois établis les critères permettant de définir l'authenticité des Esprits, restait à déterminer *qui* était habilité à les « mettre à l'épreuve ». Tandis que les Catholiques confiaient cette tâche aux seules autorités ecclésiastiques, les calvinistes distinguaient traditionnellement entre épreuve privée et publique. Par cette distinction les Protestants pouvaient attribuer la responsabilité à tout chrétien pris individuellement sans créer d'anarchie spirituelle ni de confusion. Dans son commentaire sur I Jean 4, I, Calvin pose le principe suivant :

The private Trial is that by which every one settles his own faith, when he wholly acquiesces in that doctrine which he knows has come from God... Public trial refers to the common consent and policy of the Church; for as there is danger lest fanatics should rise up, who may presumptuously boast that they are endowed with the Spirit of God, it is a necessary remedy, that the faithful meet together and seek a way by which they may agree in a holy and godly manner ⁵⁷.

Le procès public des Esprits visait ainsi spécifiquement les prétentions des Enthousiastes — *fanatici homines* — qui avaient établi leurs propres prétentions à l'inspiration. Les commentateurs réformés ultérieurs suivirent habituellement la position de Calvin, mais interprétaient l'examen « public » comme dépendant plus nettement encore des *autorités* ecclésiastiques ⁵⁸. Mais chez les critiques de l'Enthousiasme de la fin du dix-septième siècle, la balance penche clairement en faveur de l'examen *privé*, et l'exhortation de Jean était prise comme s'adressant à chaque individu. C'est déjà manifeste dans le sermon de Tillotson sur I Jean 4, I, où une grande partie de la polémique est dirigée contre la restriction catholique d'un tel examen aux autorités ecclésiastiques ⁵⁹. Les adversaires des Prophètes français insistèrent de même sur la responsabilité individuelle de chaque chrétien dans la mise à l'épreuve des Esprits, bien que quelques ministres Presbytériens et Huguenots soient restés fidèles au double

⁵⁷ CALVIN, *Commentaries*, Vol. 45: *Catholic Epistles*, trad. John Owens (Grand Rapids, Eerdmans, 1959), p. 231. Pour le texte latin, voir « *Commentarius in epistolas catholicas* » dans *Opera Calvini quae supersunt omnia*, dans *Corpus Reformatorum*, Vol. 83, p. 348.

⁵⁸ GOMARUS, *Opera Theologica Omnia*, p. 731a; J. PISCATOR, *Commentarii in omnes Libros Novi Testamenti*, Herborn, 1613, p. 1472b. J. MESTREZAT, *Exposition de la première épître de l'Apostre S. Jean*, Vol. II, p. 25.

⁵⁹ TILLOTSON, Sermon XXI, *Works*, pp. 213-215.

examen calviniste — public et privé⁶⁰. Ce qui est exigé de chaque individu fut énoncé succinctement par W. Stephens :

In matters of so great an Importance as Religion is, Men have a native, inherent, and unalienable Right of Judgement for themselves⁶¹.

Ces propos sont étonnamment modernes. En effet, des ministres protestants furent amenés, de manière paradoxale, à accentuer la même orientation individualiste et non cléricale, qu'ils critiquaient chez leurs adversaires. Au début du dix-huitième siècle, le subtil équilibre du protestantisme entre autorité ecclésiastique et jugement privé commençait à pencher du côté du second. Dès lors si par « sécularisation » on entend le processus par lequel les décisions individuelles acquièrent davantage de poids en matière de religion, nous pouvons dire que non seulement les Enthousiastes, mais aussi leurs critiques y contribuèrent.

Des indices de « sécularisation » dans la critique de l'Enthousiasme apparaissent aussi dans les explications, données par les pasteurs, du prétendu phénomène de prophétie. La plupart des critiques considéraient les Prophètes français comme des imposteurs et quelques-uns exigèrent une répression légale⁶². Restait cependant à expliquer les visions des prophètes, les convulsions, les transes et la glossolalie. Traditionnellement, de tels phénomènes étaient attribués au diable, mais à partir de la fin du seizième siècle, on recourt de plus en plus souvent, même parmi les pasteurs, à des explications médicales et psychologiques de ces symptômes, habituellement associés aux pos-

⁶⁰ HOG, *Notes about the Spirit's Operations*, p. 98, bien qu'il n'ait pas développé le sujet de l'examen public; MESNARD, *Les Faux prophètes convaincus*, p. 86; MERLAT, *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*, pp. 11-18; S. TURRETTINI, *Préservatif contre le fanatisme*, pp. 440-446.

⁶¹ STEPHENS, *Sermons on Several Subjects*, Vol. II, p. 366. Voir aussi G.L. LE SAGE, *Essai sur les caractères d'une vocation divine* (Amsterdam, 1721), pp. 18-19; CALAMY, *A Caveat against New Prophets*, p. 31; G. PHILADELPHUS, *An Answer to the Right Way of Trying Prophets*, p. 5.

⁶² HICKES, *The Spirit of Enthusiasm Exorcised*, 1680 ed., p. 41, 1709 ed., p. 60; R. KINGSTON, *Enthusiastick Impostors Not Divinely Inspired Prophets*, 1707; G. PHILADELPHUS, *An Answer to F.M.'s The Right Way of Trying Prophets*, p. 18; THOMAS MOREB, *Sermons on Several Occasions*, pp. 222-224; MESNARD, *Les Faux prophètes convaincus*, pp. 29, 34, 58, 104, et p. 74, où il légitime une action légale contre les Prophètes. Le congrégationaliste John Humfrey, par contre, réclama la tolérance, parce qu'il croyait que l'Enthousiasme était une illusion plutôt qu'une imposture, *An Account of the French Prophets*, pp. 34-6, 43-6. Les critiques continentaux considéraient habituellement les Prophètes, ou du moins certains d'entre eux, comme des imposteurs. MERLAT, *Le moyen de discerner les esprits*, p. 76; PICTET, *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*, pp. 6-7, 80; S. TURRETTINI, *Préservatif contre le fanatisme*, pp. 50-53.

sessions⁶³. Schwartz distingue, dans les écrits dirigés contre les Prophètes français, une transition entre les explications démonologiques avancées surtout par la génération plus âgée, et l'explication naturaliste et médicale qui recueillait la faveur des critiques plus jeunes⁶⁴. Une telle évolution témoigne à l'évidence d'une « sécularisation », au sens de désenchantement du monde. Mais la mutation n'est cependant pas aussi radicale que Schwartz veut bien le dire. Parmi les aînés, Robert South considérait les Quakers comme possédés du diable, mais il mettait l'accent sur le fait que le diable opérât au moyen d'humeurs et de passions — un argument synthétique traditionnel depuis la fin du seizième siècle⁶⁵. Le non-conformiste John Humfrey, le plus âgé des opposants aux Prophètes français (il était né en 1621) attribua tout d'abord l'inspiration de John Lacy au pouvoir de l'imagination⁶⁶. Mais en entendant parler de don des langues et de guérisons chez Lacy, il se demanda si ces formes de « sorcellerie » n'étaient pas des opérations du diable. Il laisse la question ouverte :

... how far Satan may be permitted in his Operations on the Mind or Fancy of a Good Man... whether out of Mercy or Judgment to him, the Counsel of God as to both is so deep that no mortal can determine⁶⁷.

En tout cas, le diable s'il agissait, agissait seulement sur l'imagination et ses actes prétendûment surnaturels restaient de pures illusions. Un autre critique âgé, l'anglican Richard Kingston, citait une opinion répandue dans le public quand il disait :

What can be said less, than that Men are possess'd with a *Devil*, when they rave, fight, tear their own Flesh, beat their Heads against the wall, dash themselves against the Ground, foam at the Mouth, and are seized with all the frightfull Symptoms of the *Demoniack* in the Gospel⁶⁸.

⁶³ D.P. WALKER, *Unclean Spirits*, pp. 33-42, 75-84; Keith THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 483-486, 578.

⁶⁴ SCHWARTZ, *Knaves, Fools, Madmen*, pp. 41-56 et tableau aux pages 82-83.

⁶⁵ Robert SOUTH, *Sermons Preached upon Several Occasions*, Vol. III, pp. 61-62. Sur la combinaison d'une explication diabolique avec un compte rendu médical, voir mon article à paraître « Robert Burton's sources on Enthusiasm and Melancholy: From a medical tradition to religious controversy », *History of European Ideas*.

⁶⁶ HUMFREY, *An Account of the French Prophets*, pp. 5-6.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 15, et en général, pp. 13-19.

⁶⁸ KINGSTON, *Enthusiastick Impostors Not Divinely Inspired Prophets*, p. 26.

Il comprenait de telles explications, mais il ne les prenait guère au sérieux, préférant une explication *psychologique* (en fait une explication étonnamment « freudienne ») comme le montre cette déclaration :

So that this *Inspiration* is so far from being a Prophecy, that it is nothing but the natural Result of their own empanel'd Fears, where guilty consciences being on the Jury, bring in a *Verdict* against themselves ⁶⁹.

D'autre part, le jeune Henry Nicholson, jadis disciple des Prophètes français, n'excluait pas la possibilité d'une intervention diabolique :

I will not deny, but do rather conceive, that in some of their extatick Convulsions, they may be assisted by the immediate power of a *separate Agent*, from any thing in them; because some of their Actions seem to be, sometimes, beyond the Power of *mere Nature* ⁷⁰.

Le Huguenot Philippe Mesnard admettait de même que le diable puisse ainsi renforcer une imposture, mais il ne voyait rien dans les actions des prophètes qui exigeât de recourir à une telle explication ⁷¹. Même un ministre rationaliste de la Low Church comme Benjamin Baily n'excluait pas une influence possible du diable ⁷². Mais l'exemple le plus explicite de cette thèse se trouve dans le sermon de l'évêque Blackall, qui attribue les prédictions des prophètes à une intervention diabolique. Le diable était « a better Natural Philosopher than any man » et pouvait aussi mieux comprendre les « future contingencies already foretold in some dark Prophecies of the Holy Scriptures » ⁷³. Cette opinion fut explicitement réfutée par George Philadelphus, qui soutint que le diable n'était pas plus puissant qu'un philosophe naturel ordinaire, un faiseur d'almanach ou n'importe quel autre mortel : il n'y avait donc aucune raison de privilégier la thèse de l'intervention diabolique ⁷⁴.

Sur le continent, dans les années précédentes, certains des critiques des prophètes des Cévennes avaient aussi recours au diable

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Henry NICHOLSON, *The Falsehood of the New Prophets Manifested*, Londres, 1708, p. 15.

⁷¹ MESNARD, *Les faux prophètes convaincus*, fourth sermon.

⁷² *An Essay upon Inspiration*, 1708 ed., pp. 408-409.

⁷³ BLACKALL, *The Way of Trying Prophets*, p. 21. Marc VERNOUS avait une vue similaire ; il croyait que le diable acquérait sa connaissance naturellement et par une longue expérience, et qu'il l'utilisait ensuite pour duper ses victimes. VERNOUS, *A Preservative against the False Prophets of the Times*, p. 39.

⁷⁴ PHILADELPHUS, *An Answer to F.M.'s The Right Way of Trying Prophets*, pp. 21-23.

pour expliquer leurs prédictions, mais là aussi, le Malin était ramené à une échelle quasi humaine, utilisant les moyens *naturels* pour découvrir des événements futurs⁷⁵. A cet égard, on peut dire que le diable lui-même, dans cette génération, était « désenchanté ». Cependant, toute la question était jugée de peu d'importance, comme Merlat l'indique à Louis Tronchin en mai 1689. Tronchin, théologien genevois rationaliste et cartésien, réagit favorablement au sermon de Merlat de janvier 1689 dirigé contre les Petits Prophètes, mais il nia toute participation du diable dans leurs actions. Merlat répondit d'une manière significative :

Quant à la pensée où vous êtes, que le Démon n'y a non plus aucune part, je la laisse là, sans vouloir l'examiner davantage; parce que je ne voy pas que son importance soit grande; Et que d'ailleurs la décision en dépend des faits, dont la certitude est présentement contestée⁷⁶.

De tout ce qui précède on peut conclure que la thèse de l'intervention diabolique, au sens strict du terme, ne fut pas prise sérieusement en considération par les critiques de l'Enthousiasme de cette génération, quels qu'aient été leur âge ou leur confession religieuse.

L'explication naturaliste et médicale était plus significative. Que pasteurs et théologiens l'aient adoptée systématiquement, témoigne d'une sécularisation de la fondation de l'ordre socio-religieux : du fait que les opposants charismatiques n'étaient plus qualifiés d'hérétiques, ou de possédés, mais d'imposteurs ou, au mieux, de malades et de dupes. Je ne vais pas m'étendre sur ce sujet déjà traité par Schwartz dans son livre sur l'opposition aux Prophètes français. Relevons simplement le rôle négatif attribué aux passions et à l'imagination dans la critique de la prétendue inspiration prophétique : leit-motiv dans la critique de l'Enthousiasme sous Cromwell et à la Res-

⁷⁵ En fait, dans les thèses sur la prophétie défendues sous la présidence de Jeremy Currit à Lausanne dans les années 1690, le diable était représenté presque sur le même pied que les mortels, comme utilisant essentiellement des moyens naturels — seulement plus subtils — pour prédire l'avenir. J. CURRIT, *Diatriba de Veris Propheta Quarta*. VIII, IX. Sur les vues de Merlat, voir note suivante. Selon Pictet, le diable pouvait prédire seulement ce qui dépendait de l'ordre de la nature, ou ce que Dieu lui permettait de savoir. *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*, p. 17.

⁷⁶ Archives Tronchin (Bibliothèque publique et universitaire, Genève), Vol. 50, fol. 123 r. La lettre de Tronchin à Merlat n'a pas été retrouvée. Dans ce sermon, Merlat donnait au diable un rôle assez important comme inspirateur des *Petits Prophètes*, qu'il avait tendance à considérer comme possédés. Dans un sens traditionnel, Merlat prenait les pouvoirs supernaturels du diable comme preuve de l'existence des Esprits en général. *Le Moyen de discerner les esprits*, pp. 7-11, 28, 30-32, 47-8, 74, 90-91.

tauration, ce thème fut repris vers la fin du dix-septième siècle par Whitfeld et d'autres⁷⁷. Lorsque les Prophètes français arrivèrent, la crédulité du peuple à leur égard fut expliquée par la peur et l'espoir, ou par une imagination débridée. Ces réactions rendaient compte aussi d'apparents miracles, si l'on en croit John Humfrey :

... It is from such a Faith, not Historical or Justifying, but that which consists in a strong and peremptory Imagination, that Miracles are wrought⁷⁸.

Dans cette génération les adversaires des prétendus prophètes reprirent plus précisément à leur compte l'argument médical et psychologique qui attribuait les visions des Enthousiastes à la mélancolie. Selon cette théorie, les vapeurs dues à une mélancolie excessive, lorsqu'elles atteignent le cerveau, provoquent des perturbations mentales, des visions, et des transes caractéristiques des Enthousiastes. Il est aussi typique que, cette anomalie mise à part, les mélancoliques apparaissent tout à fait normaux⁷⁹. On expliquait aussi les convulsions et agitations des Prophètes français en termes plus modernes, comme le résultat de l'opération de l'imagination sur les Esprits Animaux. Surchauffés, ceux-ci provoquent des agitations et des mouvements violents du corps qui, à leur tour, influencent l'imagination, renforçant ses impressions trompeuses⁸⁰. Que des ministres de toutes confessions — conservateurs et novateurs, sur le continent et en Angleterre — aient tendance à considérer les prophètes en termes *cliniques* comme des fous et des malades, témoigne du succès du naturalisme du début du dix-huitième siècle. La conclusion s'imposait dès lors :

⁷⁷ WHITFIELD, *A Discourse of Enthusiasm*, p. 12. Voir aussi MOBER, *Sermons on Several Occasions*, pp. 221-2. Pictet, à Genève, exprima une vue similaire quelques années plus tard : « Ces gens-là sèment des livres qui éblouissent les gens par la singularité des expressions, et par les titres pompeux ». *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*, pp. 8-9 ; et voir aussi p. 33.

⁷⁸ HUMFREY, *An Account of the French Prophets*, pp. 5-6. Voir aussi p. 34. Un argument similaire fut avancé quelques années plus tard par Samuel Turretini à Genève. Les prétendus Prophètes faisaient appel à l'imagination des gens dont la raison était faible. *Préservatif contre le fanatisme*, pp. 35-36, 444. Pictet se livra aussi à une analyse « psychologique » des disciples des Enthousiastes, *Lettre*, pp. 24-29.

⁷⁹ Cette analyse clinique de l'enthousiasme fut développée au dix-septième siècle par Robert BURTON dans son *Anatomy of Melancholy*, par Meric CASAUBON dans son *Treatise Concerning Enthusiasm*, et par Henry MORE dans son *Enthusiasmus Triumphatus*. Voir HEYD, « The Reaction to Enthusiasm in the Seventeenth Century », pp. 266-7, et mon article à paraître « Robert Burton's Sources on Enthusiasm and Melancholy » (voir note 65).

⁸⁰ Voir par exemple Henry NICHOLSON, *The Falsehood of the New Prophets Manifested*, p. 13 ; et SCHWARTZ, *Knaves, Fools, Madmen*, pp. 31-41, pour une discussion détaillée de cette explication.

les prophètes devaient faire l'objet d'un traitement médical, ou même être internés⁸¹.

L'extension rapide du mouvement de prophétie et surtout la manière dont les disciples « attrapèrent » les symptômes, tremblements et convulsions, amenèrent les critiques à fixer leur attention sur le caractère social et contagieux de l'Enthousiasme et à souligner le rôle de l'imitation dans cette contagion des convulsions et soi-disant inspirations. Certains cependant ne se satisfirent pas d'une vague explication psychologique et attribuèrent cette contagion à des effluves subtils — des éléments immatériels se déplaçant d'un cerveau à l'autre. En tout cas, il est significatif de noter qu'à nouveau, la caractérisation clinique de l'Enthousiasme comme *maladie contagieuse* vint des pasteurs anglicans comme des non-conformistes, d'un homme âgé comme Humfrey et d'un jeune ex-prophète comme Nicholson, d'un théologien conservateur comme Pictet à Genève, et de son

⁸¹ Robert SOUTH, *Sermons Preached upon Several Occasions*, Vol. III, pp. 61-62, 81-2; Henry WHARTON, *The Enthousiasm of the Church of Rome*, 1688, pp. 10-13; William WHITEFIELD, *A Discourse on Enthousiasm*, 1698, p. 9; Benjamin BAYLY, *An Essay upon Inspiration* (1708 éd.), pp. 408-409, et son « Sermon of Enthousiasm » dans *Fourteen Sermons on Various Subjects* (1721), p. 272; Thomas MOREE, *Sermons on Several Occasions*, pp. 218-219; George PHILADELPHUS cita, en rapport avec ceci, *de passione Hysterica de Willis, An Answer to F.M.*, p. 13; Robert CALDER, membre de l'église épiscopale écossaise, fit allusion à ce rapport médical dans la Préface de la correspondance entre James Cunningham et lui-même qu'il publia à Edimbourg en 1710. Un rapport médical détaillé figure également dans le texte anonyme *A Dissuasive against Enthousiasm*. Henry Nicholson rapporta le cas de Robert Wise, qui fut emprisonné pour une brève période et qui par conséquent quitta le groupe de Prophètes français, bien qu'il ne fût pas complètement guéri. *The Falsehood of the New Prophets Manifested*, pp. 28-29 (voir aussi SCHWARTZ, *The French Prophets*, p. 303, note 204, et p. 323 sur le cas Wise). John Tutchin, l'éditeur de l'*Observer* suggéra qu'un asile de fous spécial soit construit pour les Prophètes français, SCHWARTZ, *Knaves, Fools, Madmen*, pp. 51-2. Les rapports médicaux étaient courants aussi sous la plume des critiques du continent. Merlat comparait les convulsions des *Petits Prophètes* et l'épilepsie et soutint que certains de leurs propos étaient dus à l'hystérie ou à des vapeurs bouillantes, mais il ne poursuivit pas plus avant cette argumentation, *Le Moyen de discerner les esprits*, pp. 34, 62. Une génération plus tard, Bénédic Pictet à Genève, accorda un rôle plus important à l'explication médicale de l'Enthousiasme et dénombra les mélancoliques parmi les principaux groupes d'Enthousiastes. Il souligna aussi un autre thème de littérature médicale, selon lequel la dévotion excessive et le jeûne menaient à la mélancolie et aux hallucinations, *Lettre sur ceux qui se croyent inspirés*, pp. 22-23. Le disciple et jeune collègue de Pictet à Genève, Samuel Turrettini, développa davantage cette interprétation médicale et recommandait en effet, dans les cas sérieux, l'incarcération, *Préservatif contre le fanatisme*, pp. 57-58, 65-66, et aussi 231-2, 442. Il est également significatif qu'il se fondait explicitement sur Henry More pour taxer l'enthousiasme de maladie, *Ibid.*, p. 368.

disciple plus « avancé » Samuel Turrettini⁸². Les tendances naturalistes qui témoignent d'un certain « désenchantement » dans l'approche des phénomènes religieux extraordinaires, n'étaient pas limitées à une école théologique ou ecclésiastique, ni aux ministres plus jeunes et plus « libéraux ». Toutes les autorités cléricales les adoptèrent dans leur réaction au défi lancé par les Enthousiastes de cette génération.

Enfin la sécularisation des sensibilités religieuses se manifeste aussi dans le type de christianisme que les ministres opposaient au message propagé par les Prophètes. Une fois de plus la plupart des critiques insistèrent sur les différences qui les séparaient des Enthousiastes en termes de tempérament plutôt que de doctrine. « Watch and be Sober » — était la leçon que Josiah Woodward, ministre de tendance Low Church, tirait de l'affaire des Prophètes français⁸³. La Sobriété conjugée avec la Raison morale, était aussi le critère par lequel les Esprits devraient être mis à l'épreuve selon le non-jureur Hickes, bien qu'il mit ces critères plus spécifiquement en relation avec la doctrine⁸⁴. Une exhortation semblable vint du Huguenot Philippe Mesnard :

Etablissement, procès, maladie, projet d'édifice, guerre, paix; dans toutes ces occasions on consulte, on délibère, on doute avant que de se déterminer. C'est la méthode de la sagesse humaine: Serions-nous moins prudens, lors qu'il s'agit de la Religion? ⁸⁵

Ces propos sont significatifs non seulement parce qu'ils insistent sur la prudence et la délibération mais aussi parce qu'ils placent la Religion sur un pied d'égalité avec les affaires du monde; ils rendent la religion plus « séculière » à proprement parler. En effet, tandis que les Prophètes français aspiraient à un nouveau type de *communauté* (*communitas*), leurs critiques avançaient des exigences de *structure* pour reprendre la terminologie de Victor Turner⁸⁶. Par conséquent il n'est pas fortuit qu'ils reprochent aux prophètes et aux millénaristes d'avoir abandonné leurs familles, leurs occupations journalières et leurs fonctions dans la société. John Humfrey fit remarquer que si

⁸² HUMFREY, *An Account of the French Prophets*, p. 8; NICHOLSON, *The Falsehood of the New Prophets Manifested*, p. 14; PICTET, *Lettre*, p. 81 où il définit l'Enthousiasme comme une « maladie contagieuse »; TURRETTINI, *Pré-servatif*, pp. 66, 435. Voir aussi SCHWARTZ, *Knaves, Fools, Madmen*, pp. 49-56.

⁸³ WOODWARD, *Remarks on the Modern Prophets*, p. 52. Voir aussi pp. 12, 24, 58. William WHITFIELD fit une exhortation similaire quelques années auparavant, *A Discourse on Enthusiasm*, pp. 10-11. Voir aussi Thomas MORER, *Sermons on Several Occasions*, pp. 216-221.

⁸⁴ HICKES, *The Spirit of Enthusiasm Exorcised*, 1709 ed., p. 8.

⁸⁵ MESNARD, *Les Faux prophètes convaincus*, pp. 51-52.

⁸⁶ Victor TURNER, *Dreams, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Societies* (Ithaca, N.Y., Cornell U.P., 1974).

Lacy n'avait pas assisté aux débordements d'autres prophètes, il aurait « continued to look to his affairs as a Wise Man, and served his generation as a Godly Christian »⁸⁷. Les propos de l'anglican Edmund Chishull contre ceux qui croient à l'imminence du Jugement Dernier sont, eux aussi, typiques et éclairants :

It is to be charg'd upon all bold Enquirers into the Time of the Last Judgement, that they contribute as far as in them lies, to Disturb the good order and Oeconomy of the World... To Compute the Extent of this Injury, let us consider it as the Case of any single Person who, if Providentially inform'd of his Approaching End, immediately becomes useless to the community in which he lives; he straightway deserts his calling and his Station, and casts the things of this world behind him;... when Men, who break in upon the Counsels of their Maker, shall pretend to Calculate the Period of the Universe, and to foretell the time of its Expiration, in the midst of Health and Vigour; what else do they endeavour, than, by this Surprise to Damp the Happy Progress of Arts and Sciences, to dissolve Societies, to stop the course of Justice, to discourage the benefit of Education, and to Extinguish the very Hopes and Prospects of a Posterity⁸⁸.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer les autres aspects du christianisme, défendus par les ministres. Ainsi, l'importance d'une éducation universitaire et de l'érudition pour la religion chrétienne a été soulignée par des Anglicans comme Chishull, Nicholson et, bien sûr, George Hickes, l'érudit célèbre de cette génération⁸⁹. Et c'est dans le sermon de Hickes que nous trouvons les critiques les plus virulentes du charisme et des dons de l'Esprit dans la perspective d'une défense du ministère établi :

⁸⁷ HUMFREY, *An Account of the French Prophets*, p. 6. Plus tard il exprima l'espoir que Lacy will « return to himself, to his dear Wife and Children, to his Attendance on God's publick Ordinances, to his Private Devotions, to his constant Praying in and Instructing of his Family, to the prudent Management of his Estate and Worldly Business, and to the serving his Generation, in seeking Reformation and the Welfare of his Country ». *Ibid.*, pp. 32-3.

⁸⁸ EDMUND CHISHULL, *The Great Danger and Mistake of all New Uninspired Prophecies, Relating to the End of the World* (Londres, 1708), pp. 15-17. Dans son sermon plus tardif *The Orthodoxy of the English Clergy-Men*, Chishull dit que « ... the Gospel came to whole States as it came to single families, without breaking in upon the Constitutions, or the Rights of each », p. 20.

⁸⁹ NICHOLSON, qui appartenait à Trinity College à Dublin, cita avec désapprobation la harangue hostile à l'université qu'il entendit dans une assemblée de Prophètes français de la bouche d'un individu en extase. *The Falschood of the New Prophets Manifested*, pp. 17-18. Pour Chishull, voir note précédente. HICKES, *The Spirit of Enthusiasm Exorcised*, 1680 ed., pp. 45-46, 1709 ed., pp. 70-71. À l'origine, ce sermon fut prononcé à Oxford et Hickes le conclut par une vibrante défense des universités.

Suppose thou knewest the Gospel, like the Apostles, by Inspiration. What then? Another minister, who knows it by Reading and Study is capable, by the blessing of God, to serve the Church as thou... an inspired man is but the Vessel to the Treasure, the very Instrument and *Machine* of the Holy Ghost, who can ordain strength out of the mouths of Babes and Sucklings, and make a Child or an Idiot, if he please, preach as well as thee⁹⁰.

Les dons miraculeux étaient un signe d'immaturité, selon Hickeys :

... as the Gospel increased and the Church grew up, God, like a wise nurse, weaned her by degrees from these miraculous Gifts, till at last having arrived at her full Stature in Christ, he left her, as Parents leave their Children when they are grown to be Men, to subsist without extraordinary helps and supplies⁹¹.

Par conséquent, le véritable christianisme représentait une étape vers le désenchantement du monde. De nombreuses légendes de Saints pourvus de dons miraculeux étaient caractéristiques de la perversion catholique romaine infligée à la tradition chrétienne, bien que Hickeys exprimât déjà en 1680 la crainte

that unless God in Mercy rebuke that Spirit of Enthusiasm which is gone out amongst us in these three kingdoms, we may have as many *Legends* from some sort of Protestants as we have formerly had from the Church of Rome⁹².

John Humfrey exprima cette même tendance à « désenchanter » le christianisme lorsqu'il prit position contre l'habitude des Prophètes français de « particulariser » les menaces divines et les jugements en appelant au repentir⁹³.

La tendance de *désenchantement du monde* ne caractérisait pas seulement la tradition de la High Church anglicane, ou des non-conformistes traditionnels comme Humfrey, mais peut être aussi trouvée parmi les latitudinaristes et chez les ministres de la Low Church. Ainsi William Whiston, ardent millénariste qui avait prévu jadis la destruction de la Bête pour 1716, ne se contenta pas d'atténuer son millénarisme dans ses Boyle Lectures en 1707, mais souligna aussi le caractère rationnel et non équivoque des prophéties

⁹⁰ *The Spirit of Enthusiasm Exorcised*, éd. de 1680, pp. 32-3; éd. de 1709, p. 56. Les italiques dans l'original.

⁹¹ *Op. cit.*, 1680 éd., p. 21, 1709, p. 50. Le ministre anglican Thomas MOREN avança le même argument, *Sermons on Several Occasions*, Préface, p. VIII.

⁹² HICKES, *The Spirit of Enthusiasm Exorcised*, 1680 éd., p. 44, 1709 éd., p. 70. Cet argument était principalement dirigé contre « l'impulsion meurtrière de fanatiques zélés ».

⁹³ HUMFREY, *An Account of the French Prophets*, p. 29.

scripturaires. Le style prophétique peut être parabolique ou énigmatique par moments « but still so as to have a sound and rational import, capable of being clearly explain'd to the Reason of Mankind »⁹⁴. Benjamin Hoadly, farouche opposant du parti de la High Church, adopta la même attitude négative envers la prophétie sous inspiration directe que le non-jureur Hickes, mais sans se soumettre au modèle « évolutionniste » de ce dernier. Même les prophètes bibliques, selon Hoadly, n'étaient pas de simples véhicules passifs, mais des interprètes rationnels de la Parole de Dieu. Le fait qu'ils aient rapporté leurs visions *après* les avoir eues et parlé à la troisième ou à la première personne était

a Demonstration that they were not as *Pipes thro'* which God himself forcibly spoke these very Words to the People; for then *all* must have been in the first Person: But that they were *Rational* Representations of what God had shewn themselves⁹⁵.

Il y avait néanmoins d'importantes différences entre les Anglicans de la Low Church et ceux de la High Church. Tandis que les anglicans de la tendance High Church et les non-jureurs mettaient l'accent sur l'érudition traditionnelle (en plus de la Bible et de l'autorité ecclésiastique) comme garanties contre la religion enthousiaste, les ministres de tendance Low Church soulignaient davantage le rôle de la Raison abstraite⁹⁶. Ces derniers, cependant, étaient conscients du dilemme auquel ils devaient faire face. Whitfeld l'exprimait déjà en 1698:

... not just to depress the right use of Natural Reason in our Enquiries into Religion, not yet to exalt its strength beyond Measure, and above Revelation⁹⁷.

⁹⁴ William WHISTON, *The Accomplishment of Scripture Prophecies* (Cambridge, 1708), p. 9. Cf. son œuvre précédente, *An Essay on the Revelation of St. John*, 1706. Voir aussi Margaret C. JACOB, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Harvester Press, 1976, pp. 132-3.

⁹⁵ Benjamin HOADLY, « A Brief Vindication of the Ancient Prophets », dans *Several Tracts* (Londres, 1715), p. 262. Les italiques dans l'original. De nombreux critiques de l'Enthousiasme insistent à cette époque sur le caractère *rationnel* des prophéties bibliques: WHITFELD, *A Discourse of Enthousiasm*, pp. 11-12. Marc VERNON, *A Preservative against the False Prophets of the Times*, pp. 8, 28-31. Nathaniel SPINCKES, *The New Pretenders to Prophecy Examined*, Londres, 1709, pp. 482-3. Thomas MORER, *Sermons on Several Occasions*, pp. 203-213. Tous désavouèrent l'extase et l'agitation en tant que signes de l'authenticité de la prophétie.

⁹⁶ Cependant, les deux tendances sont compatibles. Voir par exemple, W. WHITFELD, *A Discourse of Enthousiasm*, p. 21, où il insiste sur l'importance du Savoir, de la Connaissance des langues, et des Pères de l'Eglise. Pour ce qui est du rôle qu'il donne à la Raison, voir ci-dessous.

⁹⁷ *Ibid.*, Epître consacrée.

Il affirmait cependant nettement ses tendances rationalistes :

And since we know no other way of God's Will being communicated to us, but by the Mediation of our *Natural* Faculties, (neither to the Prophets from *God*, nor from *Him* to other *Men*), it cannot be expected, but that we should make use of the same Powers to judge of the Inspiration it self... It is incredible to what Deception a Man lays himself open, who thinks it a great *Spiritual* attainment, to have his *Reason* mightly disturbed, and himself possessed with unusual Agitations of Mind in order to receive Divine Influence. Whereas the resemblance of God's Holy *Spirit* appears nowhere more *brightly* in us than in Calm undisturbed Reason⁹⁸.

De même Benjamin Hoadly considérait le *caractère raisonnable* du christianisme comme la meilleure garantie contre la crédulité d'une part et l'incroyance de l'autre⁹⁹. Quelques années auparavant, il avait fait la distinction entre « false and proud Wisdom, disdaining everything that is not agreeable to the Maxims unjustly and without Foundation, established by it » et « a calm and unprejudiced Use of our best faculties... » et il souligna que « the throwing this Reason off, under what Pretense soever, leads to all manner of *Absurdity*, *Enthusiasm* and, at last, must terminate in a general infidelity »¹⁰⁰.

Benjamin Bayly, recteur à Bristol, chercha à définir le rôle de la raison dans la religion, ainsi que ses limites, dans sa double polémique avec les Enthousiastes (les Quakers, les disciples d'Antoinette Bourguignon et les Prophètes français) d'une part, avec les Déistes et les Athées de l'autre¹⁰¹. A la recherche de moyens pour atteindre et convaincre ceux qui se disaient inspirés, Bayly pouvait seulement recourir à des arguments rationnels. Il alla jusqu'à affirmer, dans la mouvance de Locke, que « bare belief, although never so firm and obstinate » ne pouvait servir de preuve de l'origine divine de l'inspiration¹⁰². Mais il était conscient aussi des dangers courus par la foi chrétienne traditionnelle dans une telle perspective. Il tenta de ré-

⁹⁸ *Ibid.*, p. 10. Voir aussi le tract anonyme *A Dissuasive against Enthusiasm*, p. 35 où on insiste sur l'intelligibilité de l'Écriture, rendant inutile toute inspiration supplémentaire.

⁹⁹ Benjamin HOADLY, « Four Sermons Concerning Impartial Enquiry into Religion », (Prêché en janvier 1712/13) Sermon I, dans *Several Sermons*, 1715, pp. 458-9.

¹⁰⁰ HOADLY, « A Brief Vindication of the Ancient Prophets », dans *Several Sermons*, p. 267.

¹⁰¹ BAYLY, *An Essay upon Inspiration*, éd. de 1708, Préface, et p. 203.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 14-15.

soudre le dilemme en faisant la distinction entre appréhension et compréhension :

... nothing can be an Object of Faith, but must be an object of the Understanding; for it is the Understanding that doth assent and believe, which must imply something Apprehended and Understood, before it can be assented to¹⁰³.

L'appréhension signifie que nous comprenons les termes de la proposition et possédons un motif ou un argument pour l'affirmer ou la nier, même sur base d'autorité, lorsque nous avons des motifs rationnels pour l'accepter. Cela ne signifiait pas, cependant, que nous puissions entièrement *comprendre* tous les articles de la religion, c'est-à-dire être capables de donner notre assentiment à une proposition, sur base de notre seule compréhension. Des notions comme la Trinité étaient au-dessus de la Raison. Elles pouvaient être appréhendées, mais pas prouvées¹⁰⁴. L'erreur de Toland (à qui Bayly fit explicitement référence) et d'autres Déistes, fut d'avoir négligé cette distinction entre ce qui était contraire à la Raison et ce qui était au-dessus de la Raison. Bayly, pour sa part, se référait à Stillingfleet et à la controverse qui l'opposa à Toland et aux Sociniens¹⁰⁵. Ce thème était, en effet, caractéristique de la génération des théologiens protestants « libéraux », anglais et continentaux¹⁰⁶. En termes historiques, cette position devrait être, pensons-nous, comprise comme un facteur de la double controverse avec l'Enthousiasme d'un côté, et le Déisme et l'Athéisme de l'autre.

Une des conséquences de cette position fut le rôle distinct et important donné à la théologie naturelle, déjà manifesté dans le sermon de Tillotson de 1679, prêché à Whitehall¹⁰⁷. Avec l'*Essay on Inspiration* de Bayly, la connaissance naturelle de Dieu devient encore plus fondamentale :

¹⁰³ *Ibid.*, p. 204. Voir aussi p. 173 en ce qui concerne les dangers pour la Foi chrétienne d'une telle approche rationaliste.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 207-213.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 205. Cf. Edward STILLINGFLEET, *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity with an Answer to the Late Socinian Objections against it from Scripture, Antiquity and Reason*, Londres, 1697, spécialement p. 292. Ce livre conduisit à la controverse bien connue entre STILLINGFLEET et LOCKE sur le rôle de la Raison en matière de religion.

¹⁰⁶ Par exemple, Jean LE CLERC en Hollande et Jean-Alphonse TURRETTINI à Genève. Pierre BAYLE, bien sûr, était l'exception parlante en niant carrément la validité d'une telle distinction entre ce qui se trouvait au-dessus et ce qui était contraire à la Raison. Samuel TURRETTINI à Genève considérait la Raison comme l'instrument pour découvrir la Vérité déjà révélée dans l'Écriture. *Préservatif contre le fanatisme*, pp. 157-161.

¹⁰⁷ TILLOTSON, *Works*, p. 210.

Revelation supposes our Knowledge of the Being of a God, and of his attributes; and by this Knowledge, it is, that any Man can judge of his own or other Men's inspirations ¹⁰⁸.

Même un anglican plutôt conservateur comme Robert South considérait l'Enthousiasme comme « contrary to all principles of natural theology » puisqu'il pose que l'esprit de Dieu est présent chez certains plus que chez d'autres ¹⁰⁹. Et Josiah Woodward, en répondant à Richard Bulkeley qui assurait que Dieu peut parfois tromper les véritables prophètes eux-mêmes, mettait l'accent sur la vérité absolue de Dieu :

The Truth of God is a fundamental principle of all Religion. Natural Religion embraces it among its first Notions, and Revealed Religion doth essentially lean upon this foundation ¹¹⁰.

La conception de la théologie naturelle comme fondement de la religion révélée apparaît fréquemment sous la plume des théologiens protestants de cette période ¹¹¹ : autre conséquence des polémiques engagées contre les déistes et les athées, mais aussi contre les « Enthousiastes ». Déistes et prophètes réclamaient le retour à une religion naturelle primitive ; il était donc important pour les théologiens officiels de prouver que le christianisme historique était basé sur la religion naturelle ¹¹².

Il est intéressant de constater cependant que la science moderne joua un rôle assez limité dans les polémiques avec les Prophètes français. Son influence a été surtout indirecte : elle a fourni les normes d'évidence selon lesquelles les prétendus miracles et prédictions des prophètes étaient jugés, comme nous l'avons vu plus haut ¹¹³. On faisait souvent allusion à l'évidence des mathématiques. Ainsi, Benjamin Hoadly remarqua que la fierté et les passions pouvaient

¹⁰⁸ BAYLY, *An Essay on Inspiration*, 1707 ed., p. 162, 1708 ed., p. 166. Il insista de façon similaire sur le fait que le message divin original — la première prophétie inspirée — devait être en accord avec les préceptes de la lumière naturelle, et basée sur la connaissance de Dieu (1708 éd., pp. 184-5).

¹⁰⁹ SOUTH, *Sermons*, Vol. III, p. 160.

¹¹⁰ WOODWARD, *Remarks on the Modern Prophets*, p. 14. Les itallques dans l'original.

¹¹¹ Un exemple typique est le théologien genevois Jean-Alphonse TURRETTINI. Voir M. HEYD, « Un rôle nouveau pour la science: Jean-Alphonse Turretini et les débuts de la théologie naturelle à Genève », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 112, 1980, pp. 25-42.

¹¹² Philippe MESNARD, *Les Fauz prophètes convaincus*, premier sermon, p. 16. Voir aussi SCHWARTZ, *The French Prophets*, pp. 62-63, sur le déisme en tant que religion parfaite.

¹¹³ Voir ci-dessus, p. 18.

assombrir le jugement à un point tel qu'ils pouvaient conduire les hommes à nier l'évidence même de la connaissance mathématique¹¹⁴. D'autre part, dans une polémique provoquée par la fameuse *Letter concerning Enthusiasm* de Shaftesbury, Hoadly lança un avertissement contre une raillerie destructive :

I doubt, Mathematical Truths themselves would be exploded by Universal Raillery and Ridicule; as well as all order and Decency out of Human Society; And I fear this New Test of Truth is of that trying Nature, that it will suffer nothing to be true¹¹⁵.

L'analogie entre les mathématiques et « all order and Decency » est typique de l'attitude de la Low Church à cette époque¹¹⁶. De même, le tract anonyme *A Dissuasive Against Enthusiasm* établit une analogie remarquable entre l'ordre naturel et l'ordre socio-ecclésiastique, en rejetant la probabilité d'une nouvelle Révélation :

And consequently we can't suppose that God will break through the Laws of Nature to make another Revelation (for a Revelation is a miracle) when there is no occasion for it, nor necessity to require it; much less can we imagine, that he should break down an Established order of his own Appointment, when there is as much reason for the continuance of it, as there was for the first Institution¹¹⁷.

La critique de l'Enthousiasme et ses prétentions à offrir une nouvelle révélation était donc une arme dans la défense de l'ordre social et religieux établi. Au delà de la confiance traditionnelle dans la Bible et dans la doctrine orthodoxe, Anglicans de la High Church comme de la Low Church différaient quelque peu lorsqu'ils cherchaient à fortifier la base idéologique du christianisme contemporain. La tendance High Church et les Non-Jureurs mirent davantage l'accent sur l'érudition historique et humaniste, perpétuant par là la tradition établie par Meric Casaubon, lui-même « haut » Anglican, dans son *Treatise Concerning Enthusiasm* de 1655-6¹¹⁸. Les pasteurs de la Low Church, par contre, étaient les héritiers de la tradition latitudinaire qui remontait à Henry More et aux Platonistes de Cambridge d'une part, à l'évêque Sprat et aux fondateurs de la Société Royale de

¹¹⁴ HOADLY, « Four Sermons » dans *Several Sermons*, p. 462.

¹¹⁵ HOADLY, *A Brief Vindication*, Préface, p. 83, dans *Several Sermons*.

¹¹⁶ Voir à ce sujet JACOB, *The Newtonians and the English Revolution*, chapitres I, 5.

¹¹⁷ *A Dissuasive Against Enthusiasm*, p. 13.

¹¹⁸ En fait, Nathaniel SPINCKES s'appuie explicitement sur CASaubon en expliquant de façon naturaliste la glossolalie. *The New Pretenders to Prophecy Examined*, pp. 383-4.

l'autre. Cette tradition soulignait le rôle de la Raison, mais aussi celui de la théologie naturelle et de la compréhension de la Nature comme antidotes à l'« Enthousiasme » et comme bases solides de l'ordre socio-religieux¹¹⁹. Au début du dix-huitième siècle, des protestants continentaux, entre autres genevois, partageaient de plus en plus cette position.

Les différences provenaient cependant surtout de l'accent mis sur l'un ou l'autre aspect. Les deux types d'Anglicans, les non-conformistes anglais, les presbytériens écossais, les Huguenots, en Angleterre et en Europe, contribuèrent à un désenchantement de la conscience chrétienne d'une portée considérable. En essayant de défendre le monopole de l'Eglise contre le défi lancé par l'Enthousiasme, les ministres sécularisèrent les fondements idéologiques de l'ordre ecclésiastique. Nous en revenons au paradoxe initial. Si « sécularisation » signifie le déclin du pouvoir et du prestige de l'Eglise, les adversaires de l'Enthousiasme la combattaient consciemment. Mais au cours de ce combat, ils contribuèrent à la « sécularisation » — dans un autre sens — du christianisme officiel lui-même, dont les aspects charismatiques et surnaturels furent minimisés. Ce paradoxe montre les difficultés suscitées par l'application du terme « sécularisation » au début du dix-huitième siècle. Il éclaire aussi peut-être quelques aspects de ce processus historique.

Michael HEYD

Université hébraïque (Jérusalem)

(traduit de l'anglais par Jean DIERICKX)

¹¹⁹ BURNHAM, « The More-Vaughan Controversy: The Revolt against Philosophical Enthusiasm »; P.B. WOOD, « Methodology and Apologetics: Thomas Sprat's *History of the Royal Society* » (Voir note 40 pour les références complètes aux deux articles); M.C. JACOB, *The Newtonians and the English Revolution*. Voir aussi Barbara SHAPIRO, *John Wilkins, 1614-1672: an Intellectual Biography*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1969.

De l'illuminisme cévenol aux réactions antiphilosophiques des protestants

Au lendemain de la Révocation de l'Edit de Nantes qui, entre autres interdictions, prohibait la célébration du culte protestant et contraignait les pasteurs refusant de se convertir soit à s'exiler, soit à se cacher, un certain nombre de réformés, en particulier dans le sud de la France, font preuve de résistance immédiate en se réunissant en assemblées clandestines — généralement en dehors des agglomérations, d'où le nom d'assemblées du Désert — autour de proposants et de « prédicants » qu'ils investissent rapidement des fonctions pastorales. Les proposants avaient terminé leurs études de théologie, mais n'avaient pas encore été consacrés pasteurs, et les « prédicants » étaient des laïcs sans formation théologique qui, spontanément mais en quelque sorte illégalement, remplaçaient les pasteurs¹. Cette résistance entraîne aussitôt une recrudescence des répressions (les participants aux assemblées sont emprisonnés ou envoyés aux galères et les prédicants condamnés à mort), mais elle n'en est pas pour autant annihilée. Ces répressions, d'ailleurs, dataient de bien avant la Révocation puisque depuis une vingtaine d'années la politique royale tentait d'étouffer progressivement la R.P.R., c'est-à-dire la Religion Prétendue Réformée. Quant aux autres protestants, les « non-résistants », en fait les plus nombreux, ils se résignent à la conversion ou à l'exil dans les pays du Refuge.

Pendant la même période se développe un mouvement de « prophétisme », d'abord dans le Dauphiné. Isabeau Vincent, bergère de Saou près de Crest, âgée d'une quinzaine d'années, est la première

¹ Citons parmi eux François Vivent, assassiné dans une caverne en février 1692, Claude Brousson, mort sur la roue en novembre 1698, Fulcran Rey, exécuté en 1686, etc.; Charles Bost en dénombre plus de soixante entre 1685 et 1700 dans les Cévennes et le Bas-Languedoc (voir *Les prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc*, Paris, 1912, 2 vol.).

« prophétesse » en 1688. Elle est rapidement suivie de bien d'autres ; le mouvement gagne le Vivarais en 1689 et le Languedoc en 1700. Des enfants (parfois en très bas âge), des adolescents, des bergers, la plupart illettrés et souvent issus de familles protestantes récemment converties (les N.C., c'est-à-dire les « Nouveaux Convertis » ou « Nouveaux Catholiques ») entrent en transe, commentent la Bible en français (fait extraordinaire puisque normalement ils s'expriment dans leur patois local), prophétisent et exhortent les « Nouveaux Convertis » à renoncer au « papisme ». Ces jeunes « inspirés » ou « illuminés » attirent les foules, engendrent d'autres vocations de « prophètes » mais suscitent aussi l'hostilité non seulement des catholiques mais également de nombreux protestants (en particulier des exilés du Refuge) inquiets des conséquences de cette vague de fanatisme. En effet, les persécutions redoublent, l'Intendant du Languedoc Nicolas de Lamoignon de Bâville se promettant d'exterminer les « prophètes » et leurs auditoires. Pourtant, gibets, bûchers, galères, rien n'arrête ces hommes convaincus d'avoir une mission sacrée à remplir. Voici ce qu'écrivit Abraham Mazel dans ses *Mémoires* : « Tout le monde sait le grand nombre d'inspirés que Dieu sussita dans les Cévennes pour prêcher sa Parolle, et pour réveiller le peuple protestant de l'assoupissement dans lequel ils estoient depuis que le Roy avoit révoqué l'Edit de Nantes, abattu nos temples, et fait renoncer nos pères à leur religion pour embrasser le papisme par le ministère des dragons, et des suplices »².

Des protestants réfugiés à Londres, témoins oculaires de ces scènes de « prophétisme », en font des récits, appelés aussi dépositions ou témoignages, que Maximilien Misson regroupe dans *Le Théâtre Sacré des Cévennes*, publié à Londres en 1707³. Cet ouvrage,

² *Mémoires d'Abraham Mazel et d'Elie Marion sur la guerre des Cévennes, 1701-1708*, édités par Charles Bost, Paris, Fischbacher, 1931, p. 3.

³ Auteur connu de livres de voyages (*Nouveau Voyage en Italie*, La Haye, 1691, etc.), huguenot normand réfugié en Angleterre après la Révocation, M. Misson défendit vivement la cause des prophètes cévenols à travers de nombreux ouvrages, répondit à des libelles dans les *Nouvelles de la République des Lettres* d'avril 1703, etc. *Le Théâtre Sacré des Cévennes* connut plusieurs éditions : *Le Théâtre Sacré des Cévennes : ou Récit de Diverses Merveilles nouvellement Opérées dans Cette Partie de la Province de Languedoc*, Première partie, Londres, Robert Roger, 1707, réimprimé par Laffitte reprints, Marseille, 1977, avec un avant-propos de Philippe Joutard. Une seconde édition avait été faite par A. Bost en 1847, mais les chapitres étaient présentés dans un sens totalement différent. L'édition à laquelle nous nous référons est celle des Presses du Languedoc, Brignon (Gard), parue en 1978 dans la collection « Espace occitan », avec une introduction et des notes de Jean-Pierre Richardot, et calquée sur l'édition originale de 1707.

document pratiquement unique sur le prophétisme cévenol, est en fait un témoignage de Misson en faveur des prophètes cévenols souvent traités d'imposteurs ou de malades, et particulièrement en faveur des prophètes réfugiés à Londres et mal accueillis par les autorités, voire par leurs propres coreligionnaires, comme le furent Elie Marion, Durand Fage, Jean Cavalier de Sauve (le cousin du célèbre Jean Cavalier d'Anduze) etc.⁴. Dans son *Avis au Lecteur*, Misson écrit pour leur défense: « Je sais avec certitude qu'ils sont innocents des crimes dont on les accuse, (...) humbles, doux et patients au milieu des tribulations qu'ils souffrent ici de la part de leurs frères (...). Je n'en puis dire que du bien, et je proteste en sincérité de cœur que je ne connais en eux aucun mal. (...) je crois que je dois faire tous mes efforts pour désabuser le public injustement prévenu; (...) il n'y a en eux ni dessein, ni fraude, ni artifice quelconque. Je n'ai pu rien découvrir dans toutes les choses qui ont été opérées en eux ou par leurs organes, qui n'ait toujours tendu uniquement au bien, à glorifier Dieu et à sanctifier les hommes. Et leur état a des circonstances si miraculeuses, qu'il ne se peut imaginer rien de plus déraisonnable que de penser à les mettre au rang des malades ou des fanatiques »⁵. Ce qui frappe le plus dans ces dépositions, c'est d'une part la langue française employée par les « inspirés », d'autre part les incessants « appels à la repentance » adressés par les prophètes aux réformés qui avaient abjuré, la description des « merveilles » opérées par les prophètes, ou encore l'inspiration « divine » toujours à l'origine des « prophéties »: « Mes frères, amendez-vous; faites pénitence; la fin du monde approche. Repentez-vous du grand péché que vous avez commis d'aller à la messe. C'est le Saint-Esprit qui parle par ma bouche »⁶. Telles sont les exhortations qui reviennent dans la plupart des dépositions, ou que Misson extrait d'ouvrages adverses.

Ce mouvement prophétique, né dans la persécution religieuse, est tour à tour respecté et défendu par les uns, combattu et vilipendé par les autres, notamment par le Père Jean-Baptiste Louvreuil⁷ ou

⁴ Dans l'avis au lecteur du *Théâtre Sacré des Cévennes*, Misson dénonce les excès de certains pasteurs français de Londres qui, du haut de leur chaire, lancent des « torrents d'injures atroces et d'excrétions infernales » contre les prophètes cévenols, excitant ainsi la haine de la « populace française » de Londres envers ceux-ci (*op. cit.*, p. 51).

⁵ *Op. cit.*, pp. 44-45.

⁶ *Ibidem*, p. 60.

⁷ Jean-Baptiste LOUVREUIL ou L'OUVREUIL (R.P.), directeur du séminaire de Mende, écrivit notamment: *Le Fanatisme renouvelé, ou l'histoire des sacrilèges... que les calvinistes ont commis dans les Sévennes*, Avignon, 1704-1706, et *Mémoires historiques sur le pays de Gévaudan*, 1724.

par David Augustin de Brueys⁸, ou même par de nombreux protestants et certains théologiens de Londres, Rotterdam, Genève ou Lausanne. Qu'il soit soutenu ou exécuté, ce mouvement joue un rôle capital dans la mesure où, par les persécutions dont il est l'objet, il pousse les cévenols à une résistance armée: le prophétisme religieux des « illuminés » cévenols se transforme ainsi en une véritable insurrection guerrière. C'est le meurtre de l'abbé du Chayla — Inspecteur sur le diocèse de Mende — au Pont-de-Montvert, le 24 juillet 1702, meurtre « commandé » par une « inspiration » divine, comme le relate Abraham Mazel dans ses *Mémoires*⁹, qui marque le début de la guerre des Cévennes. Ce meurtre d'un abbé particulièrement haï pour la chasse impitoyable qu'il faisait aux huguenots et les tortures qu'il infligeait lui-même à ses prisonniers, est en quelque sorte l'étincelle qui met le feu à toutes les Cévennes, guérillas plutôt que guerre comme dans toute résistance à un oppresseur, mais lutte sans merci sur les deux fronts¹⁰ et qui ne cessera qu'avec la reddition ou la mort des principaux chefs camisards (Jean Cavalier se rend en mai 1704 et Pierre Laporte, dit Rolland, est abattu le 13 août 1704), faits qui entraînent les désertions des soldats et le découragement de la population cévenole. Il faudra attendre Antoine Court, qui d'ailleurs luttera contre le « prophétisme »¹¹ et Paul Rabaut, pasteur de

⁸ David Augustin DE BRUEYS (1640-1723), ancien avocat protestant de Montpellier, fortement influencé par Bossuet, se convertit en 1682, devient prêtre en 1685 et travailla à « éclairer » ses anciens coreligionnaires en dénonçant par exemple le fanatisme des prophètes cévenols (*Histoire du Fanatisme de notre Temps*, Paris, 1692).

⁹ *Mémoires d'Abraham Mazel et d'Elie Marion*, op. cit., p. 5.

¹⁰ A propos de cette guerre des Cévennes, dite aussi guerre des Camisards, il existe une importante bibliographie; citons plus particulièrement les *Mémoires sur la guerre des Camisards* écrits par Jean CAVALIER (alors exilé en Angleterre où il vécut jusqu'à sa mort en 1740) et publiés en anglais à Londres en 1728, traduits et attentivement annotés par Frank PUAUX (Paris, Payot, 1918, rééd. 1973 et 1979); parmi l'œuvre de Philippe JOUTARD: *Journaux camisards (1700-1715)*, Paris, 10/18, 1965; *Mythe et histoire des Camisards*, thèse, Aix-en-Provence, 1974; *Les Camisards*, Paris, Gallimard-Julliard, coll. « Archives », 1976; d'André DUCASSE, *La Guerre des Camisards*, Paris, Hachette, 1962; la thèse du pasteur Henri BOSCH, *La guerre des Cévennes (1705-1710)*, minutieuse chronique de la dernière phase de la guerre (Lille, service de reproduction des thèses de l'Université, 1974, 2 vol.).

Cette guerre des Camisards a non seulement suscité l'intérêt de nombreux historiens, mais a également inspiré divers romanciers, notamment Jean-Pierre CHABROL (*Les Fous de Dieu*, Paris, Gallimard, 1961), ou Max-Olivier LACAMP (*Les Feux de la colère*, Paris, Grasset, 1968) qui nous font revivre l'épopée camisarde avec autant d'émotion qu'André Chamson, le grand écrivain cévenol.

¹¹ Cfr. *Histoire des troubles des Cévennes*, Villefranche, 1760.

Nîmes de 1738 à 1785, pour assister à une tentative de restauration de l'église protestante ¹².

La foi protestante connaît une rare intensité pendant cette période de violences et de guerres; après la mort de Louis XIV l'intolérance religieuse qui règne toujours provoque de nouveaux martyrs ¹³, mais cette intolérance, d'une part saigne le pays d'une fraction de sa population qui malgré l'interdiction royale choisit l'exil, d'autre part alimente un esprit de révolte ou de fausse résignation chez ceux qui restent; ces erreurs commises par le pouvoir sont tôt dénoncées par Montesquieu, Voltaire et les Encyclopédistes; il suffit de relire certaines *Lettres persanes*, notamment la lettre 85 ¹⁴, le Livre XXV de *L'Esprit des Lois* ¹⁵, le *Traité sur la tolérance*, ou certains articles du *Dictionnaire philosophique* ¹⁶, et de *l'Encyclopédie* ¹⁷. Il faut ainsi rappeler que ces philosophes dénoncent avec la même vigueur tout fanatisme, à quelque religion qu'il appartienne: pour Voltaire, le fanatisme est une « gangrène » qui ne peut avoir de remède que dans « l'esprit philosophique, qui, répandu de proche en proche, adoucit les mœurs des hommes, et qui prévient les accès du mal » ¹⁸. Il est évident que les excès de l'illuminisme cévenol des

¹² Un premier synode aura lieu en 1715 et ce n'est qu'en 1763 que pourra rouvrir le consistoire de Nîmes.

¹³ A ce sujet, on peut encore lire avec intérêt les ouvrages du siècle dernier de Charles COQUEREL (*Histoire des Eglises du Désert*, Paris, 1841) et de Daniel BENOIT (*L'Eglise sous la Croix*, Toulouse, 1882; *Les frères Gibert*, Toulouse, 1889, etc.).

¹⁴ Dans cette lettre, USBEK évoque le danger qu'a couru la Perse quand il avait été question d'obliger les Arméniens de Perse à se faire Mahométans ou à quitter l'Empire et il commente ce projet: « c'était fait de la grandeur persane, si, dans cette occasion, l'aveugle dévotion avait été écoutée. On ne sait comment la chose manqua (...); le hasard fit l'office de la raison et de la politique, et sauva l'Empire d'un péril plus grand que celui qu'il aurait pu courir de la perte d'une bataille et de la prise de deux villes. (...) Je suis sûr que le grand Cha-Abas aurait mieux aimé se faire couper les deux bras que de signer un ordre pareil et qu'en envoyant au Mogol et aux autres rois des Indes ses sujets les plus industrieux, il aurait cru leur donner la moitié de ses états. » (MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, Paris, éd. du Seuil, 1964, p. 107).

¹⁵ En particulier le chapitre 13 où « l'auteur » d'une 'Très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal' conclut par un sévère avertissement: « si quelqu'un dans la postérité ose jamais dire que dans le siècle où nous vivons, les peuples d'Europe étaient policés, on vous citera pour prouver qu'ils étaient barbares; et l'idée que l'on aura de vous sera telle, qu'elle flétrira votre siècle, et portera la haine sur tous vos contemporains. » (*Op. cit.*, p. 709).

¹⁶ Par exemple les articles *Fanatisme*, *Persécution*, *Tolérance*.

¹⁷ Notamment les articles *Inquisition*, *Intolérance*, *Réfugiés*.

¹⁸ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article *Fanatisme*, Paris, Garnier, 1967, p. 197.

années 1685-1700 ne pouvaient être appréciés des philosophes, mais les idées de ceux-ci en matière de tolérance gagnent du terrain au cours du siècle et la propagande philosophique en faveur de la liberté religieuse va dans le sens des aspirations des protestants. L'intérêt que prend Voltaire à la réhabilitation de Calas encourage nombre d'entre eux, comme en témoignent de nombreuses lettres de pasteurs contemporains ¹⁹.

Cependant, au fur et à mesure que se répand l'esprit philosophique, on assiste peu à peu à un relâchement général des mœurs, à un attiédissement progressif de la foi et à une modification du contenu des sermons protestants, surtout dans les dernières années qui précèdent la Révolution. Au siècle suivant, Daniel Benoit, qui étudia les sermons de cette période, sermons de morale surtout, de Pierre Peirot, de Jacques Roger, de Bérenger, y constate une nette influence de Voltaire, de Rousseau et des Encyclopédistes; il regrette « les appels vibrants à la repentance et à la foi » des prédicants du Désert: « le souffle desséchant de la philosophie a passé par là. Il a tari les sources de la grâce et transformé en désert les jardins arrosés de fontaines » ²⁰. En effet, les sermons perdent peu à peu les caractères de la théologie calviniste, même chez Paul Rabaut ou Gal-Pomaret, le pasteur de Ganges; cette tendance s'accroît dans la seconde moitié du siècle avec Court de Gébelin, le fils d'Antoine Court, ou Rabaut-Saint-Etienne, un des fils de Paul Rabaut. Certains pasteurs, Paul Rabaut lui-même, sentent le danger d'une incrédulité croissante chez leurs fidèles, auxquels ils reprochent une certaine complaisance à la lecture des livres « impies », la négligence de plus en plus manifeste de la Bible, le goût évident pour les plaisirs mondains (entre autres les spectacles, déjà vilipendés par les pasteurs de Genève) etc. Le pasteur Bérenger met en garde ses fidèles contre le danger philosophique et écrit: « la foi nous est donnée pour suppléer à l'insuffisance de la raison, pour nous conduire où la raison ne pouvait point. Ce n'est point agir contre la raison que de suivre la foi; mais c'est anéantir la foi que de vouloir la réduire au niveau de la raison. Il n'est que trop ordinaire de voir les hommes confondre ce qui passe la raison avec ce qui lui est contraire. Constamment, ce qui est contraire à la raison est une fausseté; mais traiter de fausseté ce qui passe la raison, c'est abandonner la raison même » ²¹.

¹⁹ Voir la correspondance de Paul Rabaut avec Antoine Court et avec d'autres pasteurs.

²⁰ Daniel BENOIT, *L'état religieux du protestantisme français dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Montauban, 1909, p. 10.

²¹ Cité par Daniel BENOIT dans *L'Eglise sous la Croix*, Toulouse, 1882, p. 350, et extrait d'un sermon de Bérenger sur la première épître de saint Paul aux

De même, à travers la correspondance de Paul Rabaut à son ami Antoine Court ou à d'autres pasteurs²², nous pouvons relever à plusieurs reprises l'indignation de Paul Rabaut à l'égard des philosophes; par exemple, à propos du chapitre sur le Calvinisme dans *Le Siècle de Louis XIV*, Rabaut accuse Voltaire d'avoir répandu sur les protestants « le fiel de la plus maligne satire »²³; ou encore, à propos de l'article *Genève* de l'*Encyclopédie* où, écrit Rabaut, « non seulement Calvin est déchiré, mais de plus on taxe les ministres de la dite église de déisme et de ne croire ni la divinité de Jésus-Christ, ni l'enfer »²⁴.

À travers les sermons de Paul Rabaut on décèle la même évolution: on comprend que Rabaut constate avec affliction les progrès de l'esprit du siècle et les conséquences néfastes sur les fidèles. Dans un sermon du 19 octobre 1765, il écrit: « Quand je vois des incrédules, des matérialistes qui n'espèrent ni ne craignent rien au-delà du trépas, s'acharner contre la doctrine du Sauveur... je dis: il n'y a rien là de surprenant... Mais que des chrétiens qui ont goûté la bonne parole de Dieu, qui ont savouré dans ce divin livre combien le Seigneur est bon, lisent avec plaisir et avec empressement ces ouvrages impies où l'on répand le fiel de la satire sur les objets les plus respectables, qu'ils répètent avec complaisance les railleries indécentes, les pointes, les bons mots qu'ils trouvent dans ces livres détestables contre la religion, c'est ce qui montre qu'on est dégoûté de la manne céleste et qu'on a perdu tout respect pour la parole de Dieu »²⁵. Dans un sermon du 31 octobre 1772 il écrit encore: « lorsque Dieu déploya ses jugements sur nos églises, nos pères n'étaient pas aussi corrompus que nous le sommes. L'incrédulité n'avait pas fait alors les ravages qu'elle a faits de nos jours. Les livres impies n'étaient pas recherchés avec autant d'avidité qu'ils le sont depuis quelque temps »²⁶. Paul Rabaut finira presque par redouter de voir

Corinthiens, I, 21: « Car, puisque le monde, avec sa sagesse, n'a pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient par la folie de notre prédication ».

²² Voir Paul RABAUT, *Lettres à Antoine Court (1739-1755)*; 17 ans de la vie d'un apôtre du Désert avec notes, portrait et autographe par A. PICHÉREL-DARDIER et une préface par Ch. DARDIER, Paris, Grassart, 1884, 2 vol.; *Ses Lettres à divers (1744-1794)* avec Préface, Notes et Pièces Justificatives par Charles DARDIER, Paris, Grassart, 1892, 2 vol.

²³ *Lettres à divers, op. cit.*, Tome II, p. 117, lettre à Paul Moulton, ministre genevois, du 24 octobre 1755.

²⁴ *Ibidem*, p. 185, lettre à Etienne Chiron, membre du comité français de Genève, du 21 décembre 1757.

²⁵ Cité par Albert MONOD, *Les sermons de Paul Rabaut*, thèse complémentaire de Doctorat-ès-Lettres, Paris, 1911, p. 182.

²⁶ *Ibidem*, p. 182.

s'établir la liberté religieuse à laquelle il avait tant aspiré, ayant été lui-même longuement persécuté, si cette liberté doit s'accompagner d'un tel relâchement de la foi; il écrit dans une lettre du 13 mars 1776: « cette liberté après laquelle tant de nos gens soupirent, je la crains autant que je la désire, et je n'ai pas de peine à m'en remettre aux soins de la sage Providence »²⁷. Le même souci est exprimé par le pasteur de Bergerac, Pierre Alard, dans une lettre du 4 juillet 1773: « l'esprit de tolérance a gagné tout le monde; et je ne crois pas que nous devions craindre de voir encore régner les horreurs du fanatisme. Il est vrai que cet esprit de tolérance ne part point d'un bon principe: l'indifférentisme et l'irréligion en sont le fondement, et nous devons bien nous défier de toutes les vertus qui tirent leur origine d'une source aussi corrompue. Cette vaine philosophie dont on fait tant de bruit peut conduire à des excès peut-être encore plus funestes à l'humanité »²⁸.

A travers les correspondances et les prédications protestantes de la seconde moitié du XVIII^e siècle, nous pouvons certainement déceler, parallèlement à une nette empreinte de l'esprit philosophique (de nombreux travaux ont été faits à ce sujet par E.G. Leonard, S. Mours, D. Bien, J.D. Woodbridge et d'autres), une réaction, ou du moins une tentative de réaction à cette influence et à ses conséquences; et, ce qui semble vraiment paradoxal de la part de certains, c'est qu'au moment où la liberté religieuse sera sur le point d'être octroyée²⁹, ils regretteront le temps des persécutions où vibrerait une foi profonde et authentique: on peut se demander si ceux-là mêmes qui avaient lutté toute leur vie contre l'intolérance et en avaient été les victimes, n'étaient pas prêts à souffrir encore supplices et galères plutôt que de voir leurs fidèles, gâtés par l'esprit du siècle, tomber dans l'incrédulité ou l'indifférence religieuse.

Brigitte SOUBEYRAN

Università di Bologna

²⁷ *Lettres à divers*, op. cit., Tome II, p. 214-215, lettre à E. Chiron.

²⁸ Cité par Charles DARDIER dans sa préface aux *Lettres à divers* de Paul Rabaut, op. cit., p. XXXIV.

²⁹ Rappelons que l'Edit de tolérance est promulgué le 17 novembre 1787.

**ASPECTS DE LA TOLÉRANCE
DANS LES PROVINCES-UNIES**

The concept of tolerance as it developed in the Northern Netherlands during the eighteenth century has its roots in the thinking of Erasmus and Hugo Grotius. The seventeenth century — notably the Revocation of the Edict of Nantes — brought an influx of foreigners to the Netherlands who absorbed the existing notions and brought to them their own particular concepts. The most prominent among them, philosophers like Pierre Bayle and John Locke, helped to shape an ideal of tolerance that is reflected in publications which owed their appearance to the unique constellation in Holland at the time, of freedom of the press and excellent printing houses. From the mid-1680's onwards, and mainly under French Huguenot editorship, there flourished a new form of printed communication: the international periodical.

Periodicals formed not only an excellent forum for discussion but also a means to disseminate ideas of tolerance throughout Europe. It seemed therefore appropriate to investigate tolerance in the eighteenth century with the help of some of these periodicals, descendants of Pierre Bayle's exemplary *Nouvelles de la République des Lettres*. The three papers which follow constitute the continuation of a first attempt in this direction, which concentrated on the study of tolerance under the two aspects of 'tolérance ecclésiastique' and 'tolérance civile'. Allusions to this in the present publication refer to Hans Bots and Jan de Vet, « La notion de tolérance dans la *Bibliothèque Ancienne et Moderne* (1714-1727) », in the current issue of *LIAS* (X, 1983, pp. 113-119).

La tolérance dans le *Journal britannique* (1750-1755)

Le *Journal britannique* parut à La Haye à partir de janvier 1750. A ce moment l'empirisme de Locke et de Newton avait pratiquement supplanté la métaphysique cartésienne et marqué un pas décisif vers une compréhension plus adéquate de l'homme et du monde. Influencés par cette nouvelle philosophie, Shaftesbury, Voltaire et Montesquieu donnèrent le ton à une génération de penseurs anticléricaux et manifestant un grand intérêt pour les sciences. Parmi eux figuraient Franklin, Buffon, Hume, Rousseau, Diderot et d'Alembert, contemporains immédiats du rédacteur du *Journal britannique*, Matthieu Maty.

Né en Hollande en 1718, ce fils de ministre huguenot étudia la philosophie et la médecine à Leiden. Il y fut marqué par l'enseignement chrétien et humanitaire de Boerhaave et décida de suivre son exemple en devenant médecin¹. Mais son intérêt initial pour la philosophie et son amour de la littérature lui firent aussi embrasser la carrière de journaliste littéraire. Ajoutons à cela qu'il partageait l'anglomanie de sa génération et fit de l'Angleterre non seulement le centre d'intérêt exclusif de son *Journal* littéraire, mais aussi sa patrie d'adoption². Il y fit carrière comme *Foreign Secretary* de la Société Royale de Londres et Bibliothécaire principal du British Museum. Rien d'étonnant dès lors à ce que le *Journal britannique* exprime parfois un point de vue plus anglais que continental, bien que Maty fût aussi sensible à l'honneur d'être élu membre de l'Académie des Sciences de Haarlem, « que l'eût été un Grec au milieu de Rome à la bourgeoisie d'Athènes »³. La liberté politique et la

¹ Voir Matthieu MATY, *Essai sur le caractère du grand médecin, ou Eloge critique de H. Boerhaave*, Cologne, 1747.

² Pour une biographie complète de Matthieu Maty voir Uta JANSSENS, *Matthieu Maty and the Journal Britannique, 1750-1755*, Amsterdam, Holland University Press, 1975.

³ Ms. Lettre, 16 Decembre 1750, Amsterdam University Library, MS. 15 AW.

tolérance religieuse anglaises, si vantées par Voltaire et Montesquieu, étaient des réalités quotidiennes pour Maty: « ces vertus », écrit-il, « ne craignent plus de se montrer parmi nos Théologiens, le nombre de leurs amis s'augmente, & notre constitution nous en assure la jouissance » (*J.B.*, IV, p. 179).

Comme presque tous les autres périodiques édités par les huguenots français en Hollande, le *Journal britannique* était écrit en français et destiné à l'Europe entière. Son but déclaré était de promouvoir le progrès de la science et des connaissances et « d'animer ainsi tous les hommes à l'amour de la vérité & de la vertu » (*Préface*, p. 11). Maty souhaitait aussi être utile à la société et travailler « pour le bien de l'humanité ». Il invite tous les hommes à seconder ses efforts: « travaillons pour notre siècle, travaillons pour la postérité... Tous ne sont pas en état de raisonner, mais tous le sont de voir & d'écrire. Que chacun mette la main à l'œuvre, suivant sa capacité, sa situation, ou son loisir; que l'Observateur travaille pour le Philosophe » (*J.B.*, XIII, p. 407).

Dans ce programme enthousiaste, on trouve l'écho de l'optimisme intellectuel et de l'esprit scientifique qui animèrent l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. S'y exprime aussi le courant utilitariste anglais qui va de Locke à Jeremy Bentham via Shaftesbury: le but ultime de tous les efforts de l'humanité est « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre ». Mais les encyclopédistes et les utilitaristes envisageaient un monde déchristianisé et fondaient leur éthique sur la raison et un sens moral inné. Maty parlait lui aussi de religion naturelle, de déisme dans le *Journal britannique*, mais il soutenait que la meilleure des sociétés possibles ne pouvait être composée que de chrétiens: « Pour être un aussi digne membre de la société qu'il soit possible, il faut sans contredit être Chrétien » (*J.B.*, XI, p. 168). A ses yeux, le christianisme fonde la moralité, elle-même garante des relations sociales. Mais Maty énonce cette thèse lockienne avec toute la discrétion et la circonspection nécessaires à un publiciste intelligent, évoluant comme lui dans un climat intellectuel d'hostilité ouverte à la religion. Et peut-être y a-t-il de l'auto-ironie dans la publication d'une lettre de lectrice qui déclare: « mon mari ne prend plus votre journal parceque vous avez la foiblesse d'être Chrétien » (*J.B.*, III, p. 143).

Mais alors qu'un Leclerc déniait tout intégrité morale aux catholiques et à certains autres sectaires, sans parler des athées, Maty avait l'esprit « œcuménique », dirions-nous aujourd'hui, et tolérait d'autres convictions religieuses que les siennes. Il commentait en ces termes les propositions de Berkeley, désireux d'améliorer la situation écono-

mique lamentable de l'Irlande, déchirée par les querelles fratricides entre protestants et catholiques: « Pourquoi ces disputes sur la foi interromperaient-elles les devoirs de la vie civile, & les différentes routes que nous prenons pour arriver au ciel nous empêcheraient-elles de faire les mêmes pas sur la terre? » (*J.B.*, II, p. 189). Il recommandait aussi tolérance et ouverture d'esprit à l'égard d'une secte religieuse notée d'infamie, les Herrnhutters ou Moraves, à l'occasion d'un compte rendu de l'*Histoire* de cette secte par Henry Rimius: « Ce n'est pas aux hommes à juger & à condamner les hommes qui ne pensent pas de même qu'eux, & la seule doctrine qui mérite universellement d'être proscrite, c'est celle qui enseigne l'intolérance & qui autorise l'inhumanité » (*J.B.*, XI, p. 24) ⁴.

Ceci nous amène à traiter d'un autre aspect de la tolérance évoqué dans le *Journal britannique*: l'« humanitarisme ». Tout en fixant le bonheur comme objectif des efforts des hommes, le XVIII^e siècle réclamait aussi une concordance entre intérêts particuliers et intérêt général. Ajoutons à cela que les exigences de la vie sociale ne devaient pas mettre en péril la dignité de l'individu. Avec le développement de l'anthropocentrisme, les sentiments humanitaires se renforcèrent. Ils tendaient à s'exprimer sous la forme moins de théories politiques que d'actes concrets. De multiples projets charitables virent le jour dans maints pays pour soulager les pauvres et les opprimés. Mentionnons seulement la vaste campagne internationale lancée par Voltaire au profit de la famille Calas — Maty servit de relais pour l'Angleterre⁵ — et l'émotion provoquée par le tremblement de terre de Lisbonne: les collectes pour les victimes de cette catastrophe rapportèrent £ 100.000 pour la seule Angleterre.

Des efforts furent faits aussi pour remédier à certains abus: d'où la révision du code pénal, d'une sévérité inhumaine, et la proclamation de l'égalité de tous les citoyens devant la loi. Diderot devait définir cette tendance humanitaire dans l'article « Humanité » de l'*Encyclopédie* comme « ce noble et sublime enthousiasme [qui] se tourmente des peines des autres & du besoin de les soulager; il voudrait parcourir l'univers pour abolir l'esclavage, la superstition, le vice & le malheur ». Dès 1751, Maty traita de la polémique sur l'esclavage à l'occasion d'un compte rendu des *Political Discourses* de Hume qui traitait de l'esclavage dans le monde antique: « Et quand

⁴ Voir *J.B.*, XI, art. 1, sur H. RIMIUS, *A Candid Narrative of the Rise and Progress of the Herrnhutters commonly called Moravians or Unitas Fratrum*, Londres, 1753.

⁵ Pour plus de détails voir Uta JANSSENS, *op. cit.*, p. 33.

mêmes les usages de l'Antiquité nous seront sortis de l'esprit, ceux qu'ont adoptés nos Colonies ne nous donneraient-ils pas de l'horreur pour une institution si contraire aux droits de l'humanité? » (*J.B.*, VII, p. 390). Un autre article condamne toutes les formes d'oppression et Maty s'oppose en particulier à « cet indigne trafic, par lequel des Nations Chrétiennes réduisent dans une injuste servitude des hommes, qui ne diffèrent d'elles que par leur couleur » (*J.B.*, VIII, p. 375). Dans les relations entre hommes et femmes, il ne doit y avoir « aucune supériorité de l'un des deux sexes sur l'autre dans le mariage » (*J.B.*, XVIII, p. 439) et dans ses rapports avec ses domestiques, le maître ne doit jamais oublier qu'il n'a de droits que sur leur travail et qu'un domestique « ne cesse point d'être homme » (*J.B.*, XVIII, p. 433).

Dans sa *Préface*, Maty s'était déclaré ami du genre humain, travaillant pour son seul profit; « pour lui tous les hommes sont frères; tout Etre qui pense est son ami » (*J.B.*, I, XI), même s'il pense différemment. « Les études des belles-lettres étendent l'âme », assure-t-il dans un autre article, « elles la portent à la liberté de proposer ses sentiments, & à la modération envers ceux qui s'écartent des nôtres » (*J.B.*, IV, p. 179). Tolérer des opinions différentes ne signifie pas bien sûr tout accepter. Armé de fermes principes moraux, le critique remplit une fonction importante en sélectionnant les lectures de son public. Pour le néo-classique, l'axiome horatien, « l'art imite la nature », est capital mais Maty avait suffisamment d'imagination pour envisager le précepte inverse, surtout quand il aborde le domaine de la fiction. Ici, la nature humaine pourrait être tentée d'« imiter l'art » : aussi gardons-nous des « mauvais » romans.

Dans le *Journal britannique*, la tolérance est dès lors une question autant de morale que de doctrine religieuse ou politique. Maty rejoint par là une tendance générale de la pensée des Lumières. Tandis que les philosophes remplaçaient la religion révélée par la religion naturelle et réduisaient la Bible à un simple code moral, la bourgeoisie et le capitalisme montant ne voyaient dans le christianisme qu'un garant de la paix et de la propriété privée. Le *Journal britannique* semble partager cet avis dans son article liminaire consacré aux *Principal Branches of Natural Religion and Social Virtue* de James Foster: « Secte, patrie, âge, sexe, profession, société, tout varie... le seul moyen de réunir les hommes, c'est, ce semble, de les ramener à une origine qui leur est commune, à des vérités que l'Univers leur retrace également, & à des devoirs qu'ils ont le même intérêt de remplir » (*J.B.*, I, p. 3). Mais si Maty raisonne ici en déiste, il se sépare de la majorité des intellectuels de son temps sur deux points: il

n'est pas anticlérical ni violemment hostile à la religion révélée. Au contraire, chaque fois que l'occasion se présente, il insiste sur la compatibilité entre religion naturelle et religion révélée et critique les écrivains qui sapent l'autorité de l'église et ruinent le prestige de la fonction ecclésiastique.

Les exemples abondent de cette attitude dans les recensions des ouvrages des déistes et de leurs critiques, John Leland et William Warburton. Shaftesbury, Bolingbroke et Hume⁶ sont tous au plus dangereux, selon Maty, parce qu'ils attaquent la révélation tout en se proclamant bons chrétiens. Pas un seul d'entre eux qui « ne débute par se déclarer chrétien qui ne donne ensuite la torture à son génie pour détruire le christianisme » (*J.B.*, XVI, p. 139). Shaftesbury « se dit de l'Eglise Nationale, & il déclame contre elle » (*J.B.*, V, p. 307) et Hume « ne connoissant ou n'admettant aucun milieu entre une Religion superstitieuse & une Religion fanatique... déclare toute réformation un effet de l'enthousiasme » (*J.B.*, XVII, p. 137). Reprenant les arguments de Leland, Maty présente Bolingbroke « cet infidèle fameux » — dont les œuvres complètes sont recensées dans neuf livraisons — comme un « ennemi du christianisme ». Tant que Bolingbroke suivit son maître, Locke, « aussi longtemps le voit-on marcher d'un pas sûr, & repandre la lumière », mais son dogmatisme et son fanatisme le disqualifient comme philosophe. L'empirisme lockien n'était pas exclusif de la piété, mais Bolingbroke qui n'a aucun respect pour la religion, s'efforce « d'éloigner le plus qu'il peut les hommes de Dieu » (*J.B.*, XVII, p. 181). Aussi Maty se propose-t-il d'exposer succinctement dans ses comptes rendus les arguments avancés par Bolingbroke pour ruiner les preuves de ce que « la Raison & la Révélation concourent à nous donner d'une Providence, d'une Religion, d'une Loi morale, d'une Immortalité future & d'un état de retribution » (*J.B.*, XVI, p. 354). Il expose mais il laisse le lecteur libre de se forger sa propre opinion.

Peu favorable aux idées philosophiques de Bolingbroke, Maty avait la plus grande admiration pour ses écrits politiques. Sa critique des *Letters on the Spirit of Patriotism and on the Idea of a Patriot King* (*J.B.*, I, pp. 56-79; II, pp. 31-61) est un bel exemple de la tolérance politique prônée par le *Journal britannique*. Maty s'y inspire

⁶ Voir *J.B.*, V, pp. 291-317 (sur SHAFTESBURY); VII, pp. 243-267, 387-411; VIII, pp. 85-113 (sur HUME); XI, pp. 243-265; XII, pp. 157-182; XV, pp. 65-91; XVI, pp. 322-54; XVII, pp. 163-194, 340-382 (sur BOLINGBROKE); plus révélateur encore est l'accueil réservé dans le *Journal britannique* aux détracteurs bien connus du déisme que sont John LELAND (XVI, pp. 133-163; XVIII, pp. 279-331) et William WARBURTON (X, pp. 67-94; XVI, pp. 49-70).

des *Letters on Tolerance* de Locke qui défendait la *Glorious Revolution*. Il croyait lui aussi qu'un roi qui violait la loi et menaçait la religion devait être légitimement détrôné par le peuple. « Qu'on ne me juge pas pour cela *antimonarchique* », écrivait-il, « le despotisme est un monstre ; mais je préfère la monarchie limitée à tout autre gouvernement & l'héréditaire à l'élective. » Pour le rédacteur du *Journal britannique*, le monarque constitutionnel idéal est le Roi Patriote de Bolingbroke, « qui ne sacrifiera jamais l'intérêt de son pays à quelque autre intérêt que ce soit » (*J.B.*, I, p. 53).

Telle est la conception de la tolérance d'un publiciste conscient de ses responsabilités à l'égard de son public. S'il se raccrochait aux idéaux chrétiens traditionnels, ce n'est pas l'effet d'un préjugé conservateur : il était convaincu que, privée de cadres chrétiens, la nouvelle pensée utilitaire et humanitaire dégénérerait en matérialisme.

On le voit, le *Journal britannique* prônait une réelle tolérance « catholique » et défendait un point de vue libéral en politique, tout en s'opposant à l'abandon d'une religion institutionalisée et au rejet des valeurs chrétiennes. « Les Cyclopes, avoit dit Homère, n'ont ni Religion, ni Magistrats, ni Assemblées, ni Loix, ni industries, ni égards les uns pour les autres ; mais chacun d'eux dans sa tanière gouverne comme il veut sa femme & ses enfans, & mange les étrangers qu'il rencontre. Les aimables gens que les Athées ! & que nous savons gré aux nouveaux Philosophes qui travaillent à nous rendre des Cyclopes ! » (*J.B.*, IV, p. 400). La mise en garde était dépourvue d'ambiguïté.

Uta JANSSENS

Katholieke Universiteit
Nijmegen

On tolerance in the *Nederlandsche Letter-Courant* (1759-1763)

The *Nederlandsche Letter-Courant* which ran from January 1759 to December 1763, is one of the very few *journalaux* of the time written in Dutch. It only had one serious competitor in this respect, the *Boekzaal der geleerde wereld*, the *Maandelijkse Bijdragen* being too narrowly 'literary' and the *Vaderlandsche Letter-Oefeningen* appearing only from 1761 onwards. With its competitor, the *Boekzaal*, honourable heir to Peter Rabus' *Boekzaal van Europe*¹, it shared more than just the Dutch language: the editors of both these journals came from a Huguenot background.

In the history of the Dutch enlightenment the editor of the *Letter-Courant*, Elie Luzac jr. (1721-1796), has remained somewhat in the shadow of his more famous relatives, Jean and Etienne Luzac. Allow me therefore, before getting on to the question of tolerance in the *Letter-Courant*, to give you a short sketch of this — since Jacques Marx's articles of 1968 — totally neglected Elie Luzac².

Elias Luzac was born on the 19th of October 1721 in Noordwijk, a small village in the vicinity of Leiden. His father, born in Bergerac (France) in 1684, had come to Holland with his parents shortly after the Revocation of the Edict of Nantes. He married and ran a small boarding-school in Noordwijk in the 1720's. In 1733 his son Elie, aged twelve, was sent to study at Leiden University: the classics with Tiberius Hemsterhuis, mathematics and science with Musschenbroek and Lulofs. Although Elie Luzac did not finish his studies, he received a solid education. Especially his acquaintance with the

¹ J.J.V.M. DE VET, *Pieter Rabus (1660-1702). Een wegberelder van de Noordnederlandse Verlichting*, Amsterdam, 1980, diss. Nijmegen.

² Jacques MARX, « Un grand imprimeur au XVIII^e siècle: Elie Luzac fils (1723-1796) », *Revue belge de philologie et d'histoire*, XLVI, 1968, pp. 779-786. Jacques MARX, « Une revue oubliée du XVIII^e siècle: *La Bibliothèque Impartiale* », *Romanische Forschungen*, 80, 1968, nr. 2/3, pp. 281-291.

ideas of the German philosopher Christian Wolff proved of lasting influence in his later polemics, when it came to conducting a stringent argument.

Already two years after his arrival in Leiden, Luzac began to take up activities that were to become the dominant occupation of his life: in 1735 he enters the publishing-house of his uncle Jean Luzac. Yet he is not a novice to the world of printing and publishing, for just a few years before that, his father had bought the *Fransche Leidsche Courant*, a newspaper which he edited together with his half brother Etienne.

As soon as he was twenty-one Elie Luzac made publishing his business: in 1742 he enrolled in the Leiden guild-book and set up as a free masterbookdealer with a license; in the same year he becomes the owner of a substantial printing press.

A first sign of principles of freedom and tolerance in his editing in 1747 of La Mettrie's *L'Homme Machine*, a deed for which he receives no thanks although he made ample assurances that he did not subscribe to La Mettrie's materialistic philosophy. Especially the Leiden Huguenot community expresses shock and demands Luzac's handing over of the remaining copies³. A demand with which he complied, but without giving up his principles: two years later, in 1749, he writes a pamphlet on the right of free expression of opinion, also in print, entitled *Essai sur la liberté de produire ses sentimens*.

His presses are continually at work: after La Mettrie he publishes among others Samuel Formey. His contact and collaboration with this great scholar of Berlin as well as his acquaintance with Matthieu Maty in London leads to Luzac's first periodical venture, the *Bibliothèque Impartiale* (1750-1758). The alleged 'impartiality', according to its foreword, is limited only by

[les] barrières sacrées [de] la Réligion, les Lois reçues [...] et les bienséances établies.

Without interrupting the publication of the *Bibliothèque Impartiale*, Luzac leaves the Republic for Göttingen. It has generally been thought that his departure was necessitated by the aftermath of the *L'Homme machine*-affaire, and that he went to Göttingen to continue his studies. But this was not the case. He was a printer, body and soul, and it was his quality as a printer that was in demand at

³ P. VALKHOFF, « Elie Luzac », *Neophilologus*, IV, 1919, pp. 10-21. For Luzac's relationship with the 'Eglise Wallonne' see Municipal Archives Leiden, reg. Waalse kerk.

Göttingen. He had made a name for himself not only through his relations with Formey and Maty and through his lists of stock, but also as the author of a prize-essay sent to the Academy of Berlin and published there under the title of *Bonheur, ou le nouveau système de jurisprudence naturelle*. If not through Formey, it may also have been on the recommendation of the University printer Vandenhoeck, another Dutchman (from The Hague), who was leaving Göttingen for England, that Luzac was invited to establish himself at Göttingen.

But Luzac was not to stay in Göttingen for long. His sojourn from 1754 to 1757 was troubled from the start through a 'misunderstanding' between him and the university: Luzac came from Leiden without his printingpresses, but it was just these that the university wanted. Half a meter of correspondence in the Göttingen archives testifies to a long and tedious quarrel, which Luzac finally lost. He was not inactive at Göttingen though; he published dozens of dissertations and orations as well as his own defense of the publication of *L'Homme machine*, entitled *L'Homme plus que machine*⁴.

On his return to Leiden in the spring of 1757, however, Luzac does in no way show signs of defeat; on the contrary, he develops many-sided activities: he enlarges his house and print-shop, he gets a belated doctorate in law, and he writes and publishes a number of political pamphlets, among which those on the brothers De Witt have become classics⁵.

This Elie Luzac then, whom we may very well call an 'individualistic enlightened conservative'⁶, is the man who in 1758 brings out the first number of the *Nederlandsche Letter-Courant*. It bears the motto 'Nec temere, nec timide', and claims to be written by a 'lover of truth'. From January the first 1759 onwards, it appears twice per week in the size of one octave gathering and costs about one and a half stuiver per number⁷. With its title and message it

⁴ Universitätsarchiv Göttingen, Archiv Luzac. Also: Wilhelm EBEL, *Memorabilia Göttingensia. Elf Studien zur Sozialgeschichte der Universität*, Göttingen, z.p., z.J. On Vandenhoeck see: W. RUPRECHT, *Väter und Söhne. Zwei Jahrhunderte Buchhändler in einer deutschen Universitätsstadt*, Göttingen, 1935. *L'Homme plus que Machine. Ouvrage qui sert à refuter les principaux argumens, sur lesquels on fonde le Matérialisme*; par Elie Luzac, fils. seconde édition, Göttingue, chez l'Auteur, MDCCLV (UB Göttingen, Philos. IV, 1763).

⁵ *Het gedrag der Stadhoudersgezinden verdedigt [...]* (1754) (Knuttel, 18414) is followed by many others. See: P. GEYL, « De Witten-oorlog, een pennestrijd in 1757 », *Pennestrijd over staat en historie*, Groningen, 1971, pp. 130-273.

⁶ E.H. KOSSMANN, *Verlicht conservatisme: over Elie Luzac*, Groningen, 1966.

⁷ In the Netherlands only five complete series of the ten volumes are to be found: UB Amsterdam, Leiden, Utrecht, Prov. Bibliotheek Leeuwarden, Bi-

clearly aims at a lettered and scholarly public⁸. Its most important sections of book-news and reviews cover history, belles-lettres, the law, medicine and theology. Lesser topics are mathematics, science and the arts. France dominates among the countries of provenance, followed by Germany, Holland, and lastly England. Thus the *Letter-Courant* played an active and important part in introducing and spreading foreign books and booknews in the Dutch republic. It goes without saying, however, that Luzac composed his articles with material gathered from at least twenty of the best European periodicals of the time⁹.

With regard to tolerance in the *Nederlandsche Letter-Courant*, I have focussed attention on two subjects: the reception of Rousseau and the reception of books dealing with the Revocation of the Edict of Nantes. As Luzac's reaction to Rousseau was very emotional and as he was through his background closely tied to the fate of the Huguenots, these two subjects seemed most appropriate to me because, better than any more neutral ones, they will reveal how far Luzac's tolerance stretched with regard to ideas and actions to which he was naturally opposed¹⁰.

Luzac too, knows civil tolerance as well as religious tolerance, but although he in places gives concrete expression to his thoughts concerning the one or the other, he on the whole never goes further than *stating the limits* of his tolerance, without revealing any philosophical principles on which this tolerance is based. This general attitude can be seen especially in the prefaces that precede each yearly volume of his periodical.

The preface of volume VII (1762), for instance, voices magnanimous and differentiated understanding for the existence of different opinions and the possible changing thereof. In this context, Luzac

bibliotheek « De Vereeniging » Amsterdam. Price f. 6 10 stuivers p. year (subscription).

⁸ Complete title: *Nederlandsche Letter-Courant; doende kortelijk verslach van de nieuwe boeken en geschriften, welken van tijd tot tijd, zo in de Vereenigde als andere gewesten, uitkomen; als ook van 't voornaamste nieuws, dat 'er in de geleerde waereld voorvalt. Uitgegeven onder de zinspreuk: nec temere, nec timide*, Leyden, Uit den Boekw. van Elias LUZAC jun. (Ex. UB Amsterdam).

⁹ Among others: *The monthly review*, *The universal magazine*, *L'Année littéraire*, *Le journal de Verdun*, *Mémoires de Trévoux*.

¹⁰ See Walter GOBBERS, *Jean-Jacques Rousseau in Holland. Een onderzoek naar de invloed van de man en het werk (ca. 1760-1810)*, Gent, 1963. And: W. VAN DEN BERG, in *De nieuwe taalgids*, 58, 1965, pp. 187-195.

announces that henceforth all his book-reviews will include references to critical opinions differing from his own ¹¹.

Yet the preface of volume III, equally programmatical as the foreword to the *Bibliothèque Impartiale*, stated Luzac's unwavering attitude in the defense of religion and virtue. Volume V expresses the same editorial attitude: Luzac shows distinct distaste for the hateful pamphlet-war surrounding the *Encyclopédie*, yet he feels pressed to report on it as his respect for religion and morality will not let such things pass uncensured ¹². Similarly the preface to volume IX does not seem to let much room for differences of opinion, as here Luzac seems to be driven to censure Rousseau for the sake of public morality ¹³.

This gives some explanation for Luzac's strong dislike of Rousseau, which cannot have passed unnoticed by his readers. Luzac dealt with Rousseau in various ways: in direct reviews of *Julie*, the *Du contrat social* and *Emile*, in reviews of books and articles directed against Rousseau, and in passing remarks about 'the infamous Rousseau' in reviews of books that had little or nothing to do with Rousseau.

Luzac's first attack shows inventiveness: in the first number of his *Letter-Courant* he devotes six columns to a book by the Paris actor P.A. Laval. In this work, entitled *P.A. Laval, comédien, à M. J.J. Rousseau, citoyen de Genève, sur les raisons qu'il expose pour refuter Mr. d'Alembert, qui dans le VII tome de L'Encyclopédie article 'Genève', prouve que l'établissement d'une comédie dans cette ville y ferait réunir la sagesse de Lacedemone à la politesse d'Athènes*, Laval criticizes Rousseau for his strictures on D'Alembert's proposal for a theatre on the grounds that its evil influence would

¹¹ Opdat men zich niet zonder vermaak zal realiseren « hoe verschillend het verstand van den mensch werkt, naar mate van de leidingen die het ontvangen, en van de grondbeginselen welke het aangenomen heeft; en veeltijds ook naar de mate van de onbestendigheid, daar men zich ten opzichte van die grondbeginselen in bevind » (VII, p. 2).

¹² De eerbied voor de godsdienst laat niet toe « dat men in een geschrift als het onze, de berisping zoude terug houden, omtrent geschriften daar heillooze gedachten en dwaaze gevoelens den wezenlijken grond van maaken » (V, p. 4).

¹³ « laaten we bij wijlen ons op deeze en geene werken wat sterker uit dan op andere, 't geschied enkelijk om een stroom, die we schadelijk achten, zo veel doenlijk te stuiten.

[...]

Het zoude ons gelust hebben den *Emile* van Rousseau ontledende, te toonen dat [...] wat in dat boek of goed is of goed geoordeeld wordt, alleen voortkomt uit eene zekere schittering » (IX, p. 5).

be hazardous to public morality. It is only after two and a half columns that Luzac mentions Laval's book, having spent the best part of the article (and the best part of the attention of his readers) on the exposition of his own opinions about Rousseau: Rousseaus undifferentiated arguments and paradoxical reasoning ought to be exposed ¹⁴!

The same arguments come up again in Luzac's review of *Julie* in volume V in which he calls the preface to *Julie* « strange and unnatural », while he finds the whole book dangerous because of its strong incitement to passion ¹⁵. Although it is with great glee that he announces a lampoon against *Julie*, he characterizes its failure in terms of lack of judgment and sense in the author. Rousseau demands sharper weapons (VI, p. 26).

Those of Formey, for instance, who laid down his observations on *Julie* in a booklet entitled *L'Esprit de Julie*, which Luzac wholeheartedly recommends to his readers because it is instructive, spirited and elegantly written even though it contains nothing but moral teaching (VII, p. 195). Luzac praises Formey not only for the weapons he uses against Rousseau which make him his equal, but also for his discernment of the dangers to which readers of Rousseau's work are exposed: one is easily carried away and tends to identify with the morally weak and emotionally unstable heroine:

Nous serons aussi sage qu'elle
quand nous en aurons fait autant. (VII, p. 195)

Rousseau's *Du contrat social* is mentioned repeatedly in volume VIII but nowhere clearly judged ¹⁶. In principle Luzac sees no more in this work than a concoction of disparate und digested thoughts that spell disaster (VIII, p. 78).

Emile, too, finds ample attention ¹⁷: to begin with it it receives the summary dismissal of a book full of atheistic and pernicious ideas to which Luzac adds the resolution of the States of Holland and West-Friesland withdrawing their permission for the printing of this work. In the second instance Luzac announces an English publication against *Emile*, and thirdly he borrows the words of the 'learned of Leipzig' to fill seven columns with a review of the German

¹⁴ I, pp. 147-150.

¹⁵ « De hartstochten worden genoeg van zelve bewoogen, zonder dat menze gaande maakt; en als menze al in beweging heeft gebragt, is 't raadzaamer den drift voor te komen, dan die aan te zetten » (V, p. 119).

¹⁶ VIII, pp. 52-54, 60-62, 67-69, 75-78, 84-86.

¹⁷ VIII, pp. 92-93, 93-94, 203; X, pp. 11-14, 17-19.

translation of *Emile*. This review devotes some attention to Rousseau's ideas about a 'negative education' and to his open attacks on the Christian religion (with fifteen *Emile* still does not know that he possesses an immortal soul, let alone that there exists a God (X, p. 13)), but above all it censures the 'bewitching' style of *Emile*¹⁸.

In Luzac's own writing about *Emile* it is also especially Rousseau's 'manner of writing' that is criticized: after all it is his persuasive style which is at the root of all evil. Luzac objects especially to Rousseau's way of reasoning, to his habit of blowing small details up into general truths, to his tendency to generalize throughout. But what is worse is that Rousseau bases his arguments on false premises. Whether he does this consciously with the will to mislead, or out of ignorance remains a mute question, but it inspires Luzac with an almost insuperable distaste for Rousseau's writings¹⁹.

It will not be surprising therefore to find Luzac's judgements of authors for or against Rousseau proportioned to the measure in which they succeed in outreasoning him.

It is with great approval that in his review of L'Abbé Yvon's *Lettre à Mr. Rousseau, pour servir de réponse à sa lettre contre le mandement de Mr. L'Archevêque de Paris* Luzac mentions the author's attempt to collect all instances of apparent truths in Rousseau's work; at the same time, however, he regrets that Yvon's arguments are not succinct enough to bring Rousseau « ad terminos non loqui ».

More value he sees therefore in M. Martin, whose *Lettre de l'homme civil à l'homme sauvage*, seems to contain reasoning that form an equal match for Rousseau. Mr. Martin reasons pleasantly and well; his style is natural and agreeable, so that one reads him with joy (X, p. 354).

¹⁸ « Men moet zich over den Schrijver verbaazen: dezelfde man over wien men zich op ontallige plaatsen verwondert, dien men dikwerf met verrukking leest, wordt veelmaals zo klein, dat men hem bijna verliest. Hij maakt dat waarheid en verblindng nevens elkanderen gaan; hij dwingt zijnen Lezer, om bestendig op zijne hoede te wezen. Men vreest schier om door hem bewoogen en misleid te worden » (X, p. 14).

¹⁹ « Een andere arglistigheid, daar ROUSSEAU zich van bedient, en daar onkundigen ligt door verkloekt worden, is, dat hij als algemeen erkend stelt, dingen die of valsch of in geschil zijn; en vervolgens daarop voort redeneert. Of ROUSSEAU nu met bedachte rade, of bij gebrek van genoegzaame kennis of doorzicht, dus te werk gaat, willen we niet beslissen; maar zijn geschrift komt daar door ons zo aanstootlijk voor, dat wij zijne boeken niet leezen, zonder ons tot het leezen geweld aan te doen » (X, p. 17).

Equally worthwhile in Luzac's opinion is P.L. de Beauclair's, *Anti-contrat-social, dans lequel on refute, d'une manière claire, utile & agréable, les principes posés dans le Contrat social de J.J. Rousseau, citoyen de Genève, par P.L. de Beauclair, citoyen du monde*. This author claimed that he saw Rousseau's book before publication and instantly heard an inner voice telling him 'lis et refute' (X, p. 367).

These instances sufficiently show that Luzac objected not so much to Rousseau's ideas with regard to religion and to his possibly psychologically damaging influence on his readers, but rather to his tendentious way of writing and reasoning.

Jacques Marx was possibly right when he characterized Luzac's polemics against Rousseau in twentieth-century terms as « rather miserable »²⁰; whoever tries to differentiate Luzac's concept of tolerance with regard to Rousseau is confronted with barriers: as to religion one gets the impression that, apart from an insolated veto, Luzac never gets round to formulate more substantial objections because he remains fixated on Rousseau's way of arguing without getting down to detailed analysis. He does not go further than banning Rousseau under a rather general and purely formal denominator.

More controlled and therefore easier to deal with are Luzac's reactions to publications dealing with the Revocation of the Edict of Nantes. The *Apologie de Louis XIV et de son conseil sur la révocation de L'Edit de Nantes, pour servir de réponse à la lettre d'un patriote sur la tolérance civile des Protestants de France. Avec une dissertation sur la Journée de la St. Barthelemy*, provokes him to give his readers six columns of extracts to excuse the most atrocious crimes, to which his commentary is very brief indeed: « Happy country », he exclaims, « in which all these things are regarded with more knowing eyes » (I, p. 30).

More lively and more positive is Luzac's review of *L'Esprit de Jésus-Christ sur la Tolérance, pour servir de réponse à plusieurs Ecrits de ce temps sur la même matière, et particulièrement à L'Apologie de Louis XIV sur la révocation de l'Edit de Nantes, et à la dissertation sur le massacre de la St. Barthelemy*. The author, according to Luzac, proves convincingly that intolerance will kill all true religious feeling, that it will only confirm people in their errors and prevent the propagation of the gospel. Intolerance was con-

²⁰ Jacques MARX (see note 2), *Revue belge de philologie et d'histoire*, XLVI, 1968, p. 783.

demned by Jesus Christ and his disciples and unheard of in periods of high faith; where it reigns it can only lead to violence.

After having linked tolerance to Christianity Luzac points to the consequences of tolerance for civil life: the French protestants have always respected the Edict of Nantes as a voluntary decree giving them recognition, so that protestantism could flourish in a Christian way, i.e. « through conviction and by council » (IV, p. 62); protestants must not be looked upon as incentors to civil war, for nothing in their faith is contrary to public morals. In short Luzac recommends this book, because it draws the reader's attention to the essential duties which the Creator recommends to man (IV, p. 62).

Summing up Luzac's attitude in the *Nederlandsche Letter-Courant* one must conclude that religious tolerance does not exist for him outside the pale of Christendom. The limits of civil tolerance lie where Christianity or public morality are endangered. It seems, then, that Luzac's concept of tolerance as it emerges from the preceding, is more or less identical with what the foreword to the *Bibliothèque Impartiale* described as impartiality. It respected

pour barrières sacrées la Religion, les Lois reçues [...] et les bienséances établies.

Hanna STOUTEN

Universiteit van Amsterdam

The *Vaderlandsche letter-oefeningen* (1761-1771) and Tolerance

The last of the three eighteenth-century periodicals, in which we are investigating the concept of tolerance, the *Vaderlandsche letter-oefeningen* [henceforth *VL*], is a little out of the way. Firstly, it is a specifically Dutch monthly review, whose purpose is to inform fellow-countrymen about literature in the traditional, wide sense, which had appeared in the vernacular in the Dutch Republic. This means that the reception of foreign writings only took place as and when they appeared in immediately accessible translation. The scope of this periodical is thus rather limited, although the section *Miscellany*, which first appeared in the third volume, provided the opportunity of confronting the reader with recent contributions from surrounding countries.

A second difference concerns the lifetime of the periodical: with changing titles, editorial staff and publishers, it runs from January 1761 until December 1876. In the hundred years or more of its existence, the *VL* loses its initial impetus, is surpassed and strongly censured by newcomers, and comes finally to an unglorious end far from the centre of cultural dissemination. The justifiably vehement assaults made on this periodical during the nineteenth century do its quality in the eighteenth century an injustice; during this period it may be considered as a rather disputatious and authoritative cultural periodical.

A third difference concerns the initial editorial board. Even in 1770 for many readers the constitution of the staff must have been uncertain, as is testified by Hofstede's attack on the *VL* as: « an association, whose colour is unknown, and which to all appearances only shelters itself in order to be able to cause damage all the more safely and with impunity »¹.

¹ « een Genootschap, het welk men niet weet, of wit dan zwart is, en zig alleen schijnt schuil te houden, om dies te veiliger en onstrafbaarder te kon-

Hartog has since pointed to the brothers Cornelis and Petrus Loosjes, both Baptist clergymen, as the most active editors², and that explains the initial hesitation about announcing the editorial board: these dissenters derived benefit from the fact that their periodical was not stamped immediately by representatives of the « Public Church » as typically unorthodox.

I shall here confine myself to some remarks about the first decade of the *VL*. In this period, between 1761 and 1771, the debate on tolerance is stimulated in Holland as elsewhere by a series of publications. In this discussion the *VL* acquitted itself well and with particular regard to religious tolerance, took a position which in the eyes of the orthodox clergy was far too moderate. It is apparent from the multiple attacks how in contemporary reception the tolerant tendency of the periodical was frequently discerned: « These gentlemen are usually very fond of tolerance, they always commend virtue and piety, all of christian morality: and so that, as it seems, good hopes are created, that in this way a general union of the different religious convictions may be looked forward to », is a reproach of the orthodox Alethophilus Irenaeus in 1766³. A similar characterisation comes from the aforementioned Hofstede: « Those who are of my opinion are rarely or never praised. They save their best incense either for the dissenters from the Public Dutch Church-doctrine and articles of Faith, or for a kind of people, who have as much commotion in their heads as peace on their lips, and who with a misnomer are called Toleranten »⁴.

nen beschadigen ». Petrus HOFSTEDE, *Voorreden to J.J. Zimmerman, De voortreffelykheid des christelyken godsdienst, vergeleken met de philosophie van Socrates*, Rotterdam, 1770, p. LXIX.

² J. HARTOG, « Uit het leven van een tijdschrift », *De Gids*, 1877, 2, pp. 450/451.

³ « Die Heeren [...] houden doorgaans veel van de verdraagzaamheid; zy pryzen steeds de Deugd en Godvrucht, de geheele Kristen Zedekunde aan; en wel op zodanig eene wyze, dat 'er gegronde hoop schynt geschept te worden, dat men op dien voet haast eene algemeene vereeniging mag te gemoet zien onder de verschillende gezinthen der Kristenen ». Alethophilus Irenaeus, *Brief aan den gematigden godgeleerden, uitgever van W. Wotton, Bedenkingen over de beste wyze van Studeren*, Rotterdam, 1765. Quoted in *Vaderlandsche letter-oefeningen*, 6, 1766, 1, p. 11.

⁴ « Die op myn wys denken, worden zelden of nooit van dezelve geprezen. Zy sparen hunnen besten wierook of voor de afwykers van de openbare Nederlandsche Kerkleer en Formulieren, of voor een soort van menschen, welke zoo veel onrust in 't hoofd als vrede op de lippen hebben, en met een averegtsen naam *Toleranten* genoemd worden ». Petrus HOFSTEDE, *Voorreden to Zimmerman*, pp. LXIV/LXV.

Hofstede considered the editors of the *VL* so partial that he summons his readers to set up a « counter-association », which leads in 1774 to the foundation of the « Nederlandsche bibliotheek », a periodical which as a mouthpiece of orthodoxy becomes the opposite of the *VL*.

It is questionable whether the reproaches of unpurity of faith, of socialism, and especially of partiality are deserved. In the *Preface*, the anonymous editorial board formulates, to be sure, a liberal, but by no means a one-sided, point of view: « We do not limit ourselves to one science or to a specific civil or religious party; everything that can be of modest help in investigating, unravelling or confirming the truth, illuminating the capabilities of humanity, everything that can serve to edify or to amuse us in a rational way, and consequently to be beneficial to religion and society, will be agreeable to us at all times, irrespective of persons »⁵.

They certainly try to carry out this intention in the initial phase. Orthodox writings, provided they do not clash with their idea of tolerance are reviewed with as much fairness as publications from the dissenter-circles. They are very sensitive to the tone employed. Whosoever preaches tolerance, but snubs his opponents, is put in his place. As such they require in the debate on tolerance a kind of argument, itself imbued with tolerance.

That does not alter the fact that the *VL* really does take sides and judges from that position. In religious matters they are on the wavelength of what Sassen once called « the enlightenment of the reformation »⁶, i.e., they prefer works which bear the mark of reasoned religion. Natural religion and Revealed Religion do not clash, but are complementary. Natural religion may support Revealed Religion by proving the truth of the latter on rational grounds and by providing the instruments with which deism and atheism can be silenced. In its turn Revealed Religion can save Natural Religion from

⁵ « Wy bepaalen ons hier in aan geene weetenschap, ook niet aan eenige Burgerlyke of Godsdienstige party; alles wat kan strekken, om met bescheidenheid de waarheid te onderzoeken, te ontvouwen, of te bevestigen, de kundigheden van 't menschdom op te helderen of te vermeerderen, alles wat kan dienen om op eene redelyke wyze te stigten of te vermaaken, en dus den Godsdienst nuttig en den Burgerstaat heilzaam te weezen, zal ons ten allen tyde, zonder aanzien van persoonen, welgevallig zyn ». *Vaderlandsche letter-oefeningen*, 1, 1761, *Voorderigt*.

⁶ Ferd. SASSEN, « Johan Lulofs (1711-1768) en de reformatorsche verlichting in de Nederlanden », *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde*, Nieuwe reeks, deel 28, n° 7, Amsterdam, 1963.

errors and slips. The use of reason in matters of faith and liberty of investigation may accordingly not be considered as disastrous, but are on the contrary to be recommended. As G.F. Meier, a German theologian, often quoted with approval in the *VL*, says: « A christian is not only permitted free thought, but it is also required of him »⁷.

Initially supported by the authority of Locke, and subsequently of Leibnitz and Wolff, the *VL* draws on the basis of confessional enlightenment the limits of its tolerance. On the one hand deism and atheism are taboo, peremptorily rejected in conformity with the approval of the translation of Leland's *View of the principal deistical writers that have appeared in England*⁸. On the other hand they vehemently turn on fanaticism, superstition, extravagant enthusiasm and zealotry both inside and outside the « Public Church ». The « middle-road, which one has to tread between disbelief and zealotry or superstition », so esteemed in the English theologian Warburton⁹, is frequently pointed out to the reader. That involves in practice a continuous insistence on the irrelevance of all sorts of dogmatic points of controversy in the light of the basic truth of christian religion and on their not being allowed to lead to mutual charges of heresy.

That also implies that the margins of this tolerance are by no means as ample as those of Pierre Bayle, whose name is sporadically mentioned and whose views are rejected.

Besides deism and atheism, mohammedanism, the Jesuits and methodism also fall outside their limits. Their approval of Pinto's *Réflexions critiques*, which are reviewed extensively bears witness to their remarkably moderate attitude towards the Jews¹⁰.

In which way does this moderate, or as they call it, « indulgent theology » take shape in the reviewing practice? In my opinion, the *VL* has moulded, not without a certain dexterity, this concept of tolerance into a discourse of tolerance. That discourse displays several levels of explicitness, ranging from rather implicit through to unambiguous direct utterances. Some variants of this strategy I will now pass under review.

⁷ « ... dat een Christen niet alleen vry denken mag, maar dat hy ook daar toe verplicht is ». See for Meier the review of the translation of his *Philosophische aanmerkingen omtrent de christelyke religie in Vaderlandsche letter-oefeningen*, 3, 1763, 1, pp. 371/378.

⁸ *Vaderlandsche letter-oefeningen*, 5, 1765, 1, pp. 433/441.

⁹ « ... middelweg [...], dien men tusschen het *Ongeloof* en de *Dweeperij* of het *Bygeloof* heeft te houden ». *Nieuwe vaderlandsche letter-oefeningen*, 1, 1768 1, p. 42.

¹⁰ *Vaderlandsche letter-oefeningen*, 3, 1763, 2, pp. 445/456.

An obvious device consists of putting the view of the VL in the mouth of another by way of quotation. In a reviewing periodical, which includes a heading *Miscellany*, this strategy can be expressed in several ways. A review in the eighteenth century is usually made up of three elements: firstly an elaborate retelling of the contents, secondly a short evaluative comment and finally a sample of the work discussed. Very often, the reviewer chooses as a sample a fragment, in which tolerance forms a theme, either in the form of opposition to intolerance or as an emphatic defense of tolerance. In this manner, for instance, the notice of Hervey's *Collection of Religious and Edifying Letters* leads up to an extensive quotation from the letter *Against the Quarrels Between Theologians*¹¹.

When the reviewer in his own evaluative comment has discussed a book positively, it is obvious that the quoted part profits by that comment and may be considered as undoubtedly approved of by the reviewer. The most striking example of this device I have found is in the review of Marmontel's *Bélisaire*, a novel which in Holland caused even more commotion than in France in 1768 and the following years. After an uncharacteristically enthusiastic report, the reviewer closes with an ample quotation from the second part of the notorious chapter 15, that uncommonly plain apology for religious tolerance in which according to Renwick the ideas of Locke, Voltaire and Rousseau reverberate¹². To quote means to show your colours. The manner in which intolerance is attacked in the discussion of *An Impartial Letter to the Dutch Spectator*¹³ is also subtle: the device is to reproach the author with having too abusively assaulted the orthodox, but for the reviewer in his illustration of that rejected treatment to quote a fragment, in which at the same time the intolerance of the orthodox clergy is strikingly visible. In this way two sorts of intolerance can be disposed of with one stroke of the pen.

Another device is to give, with a premeditated holding back of one's own judgment, an extensive summing up, interlarded with quotations, of a publication, imbued with the spirit of tolerance. In that case the sympathy with the point of view revealed becomes only perceptible in the very act of reviewing. That happens, for instance, in the extensive summary of the *Frank Memorial of a Dutchman to*

¹¹ *Vaderlandsche letter-oefeningen*, 2, 1762, 2, pp. 941/942.

¹² *Nieuwe vaderlandsche letter-oefeningen*, 1, 1768 1, pp. 484/490. See John RENWICK, *Marmontel, Voltaire and the Bélisaire affair. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. CXXI, 1974.

¹³ *Onpartydige brief aan den Nederlandschen Spectator*. In: *Vaderlandsche letter-oefeningen*, 2, 1762, 2, p. 943.

the High and Mighty Authorities, the States of Holland and Westvriesland. This libel is an eloquent protest against a draft-edict, in which it was forbidden: « to produce, to print and to publish all such books, in which the foundations of the christian religion are attacked, or the Holy Scripture as well as the Reformed Religion mocked, just as all books and writings, which by their obscene contents are capable of encroaching upon the morals and may lead to the corruption of youth »¹⁴. This resolution, achieved at the instance of the orthodox clergy, meant a straight restriction of the liberty of press. With, among other things, a reference to Locke's *Epistola de tolerantia*, the anonymous writer resolutely rejects the guardianship of the Church by the State and claims for the subjects the right to free investigation in religious matters. Censure is, in his opinion, of the devil. Apparently only revealing the notions of the author, the reviewer at the same time airs his implicit adhesion to the defense of the freedom of the press.

The conformity to the point of view of the author quoted becomes more explicit, of course, when the editors themselves choose contributions by tolerant writers for their *Miscellany*. It is significant that in 1764 the editors again introduce Van Effen. This Dutch spectacular author had taken issue with the orthodoxy decades ago, when Paul Maty, the father of Matthieu, of whose periodical an account was given earlier, was attacked rather ungraciously by the orthodox Armand de la Chapelle¹⁵. Van Effen twice defended his friend in an *Essai sur la manière de traiter la controverse*. This apology for the right to free investigation in theological matters, even if did lead to error and irreligiousness, had lost no relevance in 1764, when the *VL* confronts its readers with a partial translation of Van Effens argument. Following in Van Effens wake, the *VL* holds up to the orthodoxy amongst many things the following conclusion:

¹⁴ « ... het maken, drukken en uitgeven van alle zoodanige Boeken, waar by de gronden van de Christelyke Godsdienst aangetast, of de H. Schrift, alsmeede de waare Gereformeerde Religie, op eene spotachtige wyze behandeld werden, gelyk ook alle Boeken en Geschriften, door hunnen obscenen inhoud geschikt om inbreuk te doen op de goede Zeeden, en strekkende ten bederve der Jeugd ». See for the quotation: A.C. KRUSEMAN, *Aanteekeningen betreffende den Boekhandel van Noord-Nederland, in de 17de en de 18de eeuw*, Amsterdam, 1893, p. 398. See for the review of the *Vrymoedig adres van een Hollander, aan zyne Hooge Overheid, de Ed. Gr. Moog. Staten van Holland en Westvriesland: Nieuwe vaderlandsche letter-oefeningen*, 4, 1770, 1, pp. 183/186.

¹⁵ See for this conflict James LEWIS SCHORR, *Justus van Effen and the Enlightenment*, University of Texas, 1978, pp. 231/233.

It may be undeniably concluded from the foregoing, that it is shameful for the Protestants to ring immediately the alarm-bell and to tremble, as soon as they are obliged to bring their feelings to the tribunal of reason, and to acquit themselves of a duty to which they are committed. It follows with the same certainty, that nothing is more foolish and unjust than to fly into a passion and become angry against those, who propose to us new discoveries and who as a result are rather our benefactors than our enemies ¹⁶.

Until now I have followed the discourse of tolerance in the *VL* exclusively in its indirect appearance. Adroitly selecting and quoting, the reviewer lets the mouth of others express what he himself has in mind. But of course he often also addresses his readers in a more direct and open way. As far as I can see the voice of the *VL* acquires increasing strength after the initial years; partly because the tolerance-debate at home and abroad gains in intensity, and partly because the profile of the periodical as spokesman of tolerance becomes more and more clear-cut.

The striving for impartiality also colours the clothing of their own discourse, in the sense that the reviewer discerns in advance different potential readers: what A approves of, may be rejected by B. Frequently one comes across wording such as the following: « Perusing the contents of this work, we are certain that not all our theologians will judge so favorably as the editor; but we nurse the hope that our modest diviners, although not agreeing completely with Clarke's ideas, will consider this book as a well-ordered structure of notions, which are unfolded judiciously and nicely » ¹⁷.

Moreover they do not subscribe to every defence of tolerance, when they have difficulties with the tone employed in that discourse.

¹⁶ « Het volgt namelyk, uit al het vorige ontegenzeggelyk, dat het schandelyk is voor Protestanten, aanstonds de alarm-klok te kleppen, en te sidderen, zo dra men hen wil verplichten, om hunne gevoelens op nieuws voor de vierschaar der rede te trekken, en zig dus te kwyten van een pligt, daar zy altoos toe verbonden zyn. Het volgt verder met dezelfde zekerheid, dat niets dwaazer, nog onregtvaardiger is, dan zig driftig te maaken en boos te worden tegen hen, die ons nieuwe ontdekkingen voordraagen, en welke hier door eerder onze weldoeners, dan vyanden zyn ». *Vaderlandsche letter-oefeningen*, 4, 1764, 2, p. 472.

¹⁷ « Den inhoud van dit geschrift nagegaen hebbende, houden wy ons verzekerd dat alle onze Theologanten 'er zo gunstig niet over oordeelen zullen, als in dezen door den Uitgever geschied; doch wy vleyen ons echter, dat onze gematigde Godgeleerden schoon ze de denkbeelden van den Heer Clarke niet in alle deelen kunnen toevallen, het zelve zullen aenmerken als een welgeregeld t'zamenstel van denkbeelden, dat met oordeel en keurigheid ontvouwd is », *Vaderlandsche letter-oefeningen*, 7, 1767, 1, p. 46.

That becomes very clear from their review of the translation of Voltaire's *Traité sur la tolérance*, a work that gave the discussion about tolerance in Holland a fresh impulse. The reviewer estimates that this work « will be preeminently to the taste of everybody who rightly knows the gentle nature of religion and consequently denounces the infernal spirit of persecution »¹⁸. Certainly the work is often wittily written and it contains ingenious attacks on superstition. As an apology for tolerance « it cannot but have been read in general with pleasure ». Nevertheless, the reviewer has difficulties with the manner in which Voltaire ridicules Revealed Religion. The author does not achieve his desired effect on the orthodox believers, for he does not realise, « that he has to be careful not to annoy and infuriate them by mocking matters which they esteemed sacred ». In other words, an apology for tolerance requires above all a tolerant discourse. Voltaire, the most reviewed foreign author in this first decade, and alternately adulated and reviled, does not satisfy this norm and for that reason receives in the *VL* only limited credit.

The several translations of Voltaire's *Traité* cause a speeding-up in the tolerance-debate in the Netherlands. Especially within the Public Church the battle blazed, with De Cock, Bonnet, Van der Kemp and Goodricke as the principal combattants. Even a very global report of the different phases in this conflict lies beyond the bounds of this sketch¹⁹. Suffice to say that the *VL* as a relative outsider, but very involved in the matter, reports faithfully the various positions, counter-pleas and rejoinders, as far as the quarrelling comes within the reach of the press. Here also they try to maintain their moderate position, although occasionally their irritation about narrowmindedness becomes visible in an ironic remark. An extensive quotation, borrowed from a discussion of Bonnet's and Van der Kemp's adversaries, follows as an illustration of their position and manner of expression:

The writer and translator of this letter and the preface are people, who, as may be concluded from this document, will not resign themselves blindly to the so-called authority of the ecclesiastics: it is their opinion that everyone, endowed with common sense, has to judge the Religion personally. In this train of

¹⁸ « het welk by uitneemendheid in den smaak valt van alle de geenen, die den zagtmoedigen aart van den Godsdienst regt kennen, en derhalven den helschen geest van vervolgzugt ten sterkste wraaken », *Vaderlandsche letter-oefeningen*, 5, 1765, 1, p. 189.

¹⁹ See for that quarrel among others L. KNAPPERT, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk gedurende de 18de en 19de eeuw*, dl. 2, Amsterdam, 1912.

thought it appears to them that the ideas which Professors Bonnet and Van der Kemp inspire, either concerning the True Church or with respect to religious tolerance, are too narrow-minded. They can neither imagine that our Articles of Faith, drawn up by people liable to error, could be so perfect and incorrigible; they maintain on the contrary that our Dutch Church still needs a considerable reformation: and assert strongly, that the way of reasoning of our professors on this point does not be fit a member of the Reformed Church, but betrays the peculiar way of speaking of a clergyman of the Roman Catholic Church. One comes across several reasonings, which are worth noticing by the inhabitants of a free country; and some proofs, which show especially how Professor Van der Kemp avails himself many times of a malicious and misleading way of presenting things, which cannot be excused in a religious orator, who always has to keep an eye on Love and Truth. [...] The supporters of a reasonable and (for society) very useful freedom, either of Religion or in Civil Life, will read this document with satisfaction, but those who value the maintaining of a particular sect above the advocating of the Christian Doctrine in general, cannot turn over the leaves with relish: and we may hardly recommend the reading of it; they could lose by it, deprive themselves of their comfort and oblige themselves to personal examination of the Religion, which to many of them is a nuisance ²⁰.

²⁰ « De Schryver en Vertaler van dezen brief en dit Voorbericht zyn Lieden, die, zo als men uit dit geschrift kan afnemen, zich niet blindlings aen 't zogenaemde gezag der Kerklyken kunnen onderwerpen: ze zyn van gedagten, dat ieder mensch, met een gezond Verstand begiftigd, voor zich zelven over den Godsdienst moet oordeelen. Dus denkende komt het hun voor, dat de denkbeelden, die de Hoogleeraers *Bonnet* en *Van der Kemp*, of ten aenzien der ware Kerke, of met opzicht tot de Kerklyke verdraegzaamheid, inboezemen, al te bekrompen zyn. Ze kunnen zich ook niet verbeelden, dat onze Leerformulieren, van feilbare menschen opgesteld, zo volmaekt en onverbeterlyk zouden wezen; ze beweren in tegendeel dat onze Nederlandsche Kerk nog ene merkelijke hervorming noodig heeft; en houden ten sterkste staende, dat de redeneerwyze onzer Hoogleeraren in dezen gehouden niet voegt aen enen Hervormden, maer de eigenaertige tael van enen Geestlyken der Roomsche Kerke is. Men vind hier verscheiden redeneringen bygebragt, die zeker de opmerking der inwoonderen van een Vry land verdienen; en etlyke bewyzen, die inzonderheid strekken om aen te duiden, dat de Hoogleeraer *Van der Kemp* zich hier meermaels bedient van ene haetlyke en misleidende manier van voorstellen, die men niet wel in een Godgeleerden Redenaer, die de Liefde en waarheid altoos in 't oog behoort te houden, kan verschoonen. — De Voorstanders van ene redelyke en voor de Maetschappy hoognuttige Vryheid, zo in den Godsdienst als in den Burgerstaet, zullen dit Stukje over 't geheel met genoegen lezen; maer zy die 't handhaven ener byzondere Gezindheid hooger schatten, dan 't voorstaen der Christlyke Leere in 't algemeen, kunnen 't niet met smaek doorbladeren: en deszelfs lezing is hun ook bezwaerlyk aen te raden; ze mogten 'er by verliezen zich van hun gemak berooven, en tot eigen onderzoek van den

The same attitude characterizes the *VL* in the so-called *Bélisairc*-affair, which at the end of the decade made feelings run high and resulted in the so-called Socratic war²¹. In spite of the pressure of the orthodox clergy, the *VL* maintained its original positive evaluation of the novel. Nearly every contribution to the debate, either of orthodox or unorthodox signature may rely on a review. Here also the *VL* takes a stand against the scoffing tone of its supporters, «since the liberty of religion may be sufficiently maintained in a serious way». But the contemporary reader, accustomed to the concealed way the *VL* formulated its discourse, would have discovered without much difficulty where its sympathy lay.

If this sketch leads to a provisional conclusion, it seems justified to state, that the *VL* manifested itself in the period 1761-1771 as a review well-disposed towards tolerance. Keeping to the Revealed Religion, these representatives of the confessional enlightenment still advocate the right to personal, reasonable investigation. This marks the lines of their tolerance with regard to deism and dogmatism: their pleas refer to a general christian tolerance, no less, no more.

Within these narrow margins, also indicated in the two previous contributions, this pleading, framed in an adequate discourse, sounded tenaciously and consistently.

W. VAN DEN BERG

Rijksuniversiteit te Utrecht.

Godsdienst verplicht oordeelen, dat velen zulker Lieden wat lastig schynt». *Nieuwe vaderlandsche letter-oefeningen*, 1, 1763, 1, pp. 329/330.

²¹ See for an exhaustive treatment of the socratic war J.P. DE BIE, *Het leven en de werken van Petrus Hofstede*, Rotterdam, 1899.

The reformed pastors of Languedoc face the movement of dechristianization (1793-1794)

Tidy statistics concerning anti-Christian acts or gestures performed by French citizens during the movement of dechristianization (1793-1794) can be quite suggestive as to the campaign's formal progress. But they do not constitute infallible indices of anti-Christian sentiments among individuals responsible for these acts. Laypersons and clergy often feared severe reprisals if they did not submit to the rigorous demands of the « dechristianizers ». As a result, « anti-Christian » deeds sometimes stemmed from visceral fears and a desire to comply with the « law »; they did not necessarily issue from deep-seated anti-Christian hostility.

Ideally, then, the researcher who is interested in the impact of the movement of dechristianization upon the religious life of Frenchmen should not limit an investigation to the tabulation of anti-Christian actions as such, whether abdications of ministries, or the closing of churches, or the surrendering of worship utensils to revolutionary governments, and the like. He or she should also attempt to ferret out the motivations which prompted individuals to act in the ways that they did. But determining those motivations is not always an easy endeavour.

Whereas Michel Vovelle has examined in lavish detail the reactions of Roman Catholic clergymen to the movement of dechristianization in the departements of southeastern France, the reactions of Protestant pastors have received but scant attention¹. Nonetheless,

¹ See: Michel VOVELLE, *Religion et révolution: la déchristianisation de l'an II*, Paris, Hachette, 1976, « Essai de cartographie de la déchristianisation sous la Révolution Française », *Annales du Midi*, 76, 1964, pp. 529-542; « Etude quantitative de la déchristianisation au 18^e siècle: Débat tabou ou dépassé », *Dix-huitième siècle*, Numéro spécial, 5, 1973, pp. 163-172. Daniel Robert notes that French Protestant historians probably due to a confessional spirit have

instructive commentary about their experience can be found in the writings of Burdette Poland, Daniel Robert, Daniel Ligou and Philippe Joutard². The researcher who studies the Protestant ministers' experiences in detail discovers rather quickly that pertinent sources are painfully sparse. These sources consist primarily of abdication statements and scattered allusions to the activities of pastors in governmental records³. Because the abdication statements were often made under duress, they do not necessarily help us in penetrating the private sentiments of the pastors⁴.

The same documentation, however, does furnish the grounds for an assessment of the « formal » impact of the movement of dechristianization upon the ministries of the Protestant pastors. How in fact did these men respond publicly to the principal demand of the « dechristianizers » that they abdicate their pastoral functions? Finding an answer to this one question is the task we are assuming in

not studied this period in depth (*Les Eglises Réformées en France (1800-1830)*), Paris, Presses Universitaires de France, 1961, pp. 28-29.

² Consult: Burdette POLAND, *French Protestantism and the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1957, pp. 193-252; Daniel ROBERT, *Les Eglises Réformées en France (1800-1830)*, pp. 21-33; Daniel LIGOU, « Sur le protestantisme révolutionnaire à propos d'un ouvrage récent (Poland, Burdette) », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, CIII^e année, janvier-mars, 1958, pp. 40-48; see the discussion of Philippe JOUTARD, in Robert Mandrou (ed.), *Histoire des Protestants en France*, Toulouse, 1977, pp. 253-262. See also: Alice WEMYSS, « Les protestants du Midi pendant la Révolution: à propos d'un livre récent », *Annales du Midi*, LXIX, 1957, pp. 307-322.

³ Notifications of the abdications are principally found in the Departmental Archives, Series L, in the National Archives, ADXVII 48, and F¹⁹ 880, and in the diverse collections of the Bibliothèque de la Société de l'histoire du Protestantisme français (Collection 60 on Pastor Pierre Ribes, for example).

⁴ On occasion revolutionary officials suspected that a pastor's abdication was not sincere. On the 30 floréal an II the Comité de Surveillance révolutionnaire of the Commune of Ners indicated its suspicions concerning the abdication of Pastor Guillaume Bruguier of St.-Hippolyte: « Bruguier est détenu dans des prisons d'Uzès la Montagne depuis le 3^e floréal par ordre du district pour avoir donné un acte de Renonciation à son état de Ministre du Culte protestant qui n'a pu être regardé que comme une suspension » (Archives départementales du Gard L2073: « Registre des Procès Verbaux des Séances du Comité de Surveillance Révolutionnaire de la commune de Ners (trente floréal) », p. (2)). The dechristianizers sometimes doubted the validity of the abdication statements by Roman Catholic priests. Marcel Reinhard observes: « Dans le Gers, par exemple, certains [déchristianisateurs] souhaitaient une déclaration publique et digne, d'autres affirmaient au contraire l'impossibilité d'accorder aucun crédit aux dires et aux actes d'hypocrites versatiles » (« Recherches sur les prêtres abdicataires. Questions de méthode », *Actes 89^e congrès national des sociétés savantes, Section d'histoire moderne et contemporaine* 1965, I, p. 222).

this essay. To make the task manageable, we will limit ourselves to a consideration of the pastors from the former province of Languedoc, a Protestant bastion in the Midi. These men ministered to churches belonging to the Reformed synods of Haut-Languedoc, Bas-Languedoc, Hautes-Cévennes, Basses-Cévennes, of the Vivarais and of the Velay⁵. On the threshold of the Revolution, they constituted more than half (96 to 97) of the pastoral corps in France (181-185)⁶. The major groups of Protestant population in Languedoc to which they ministered were located in the departments of Gard, Lozère, Hérault, Ardèche, and Tarn.

A profile of many of these Reformed pastors does not reveal the same silhouette as that proffered by their less well educated though more pious predecessors of the « Church of the Desert. » Earlier in the century Reformed pastors had risked death in the pursuit of outlawed church building activities. Although as a group they professed loyalty to the monarchy, a number of them were prepared to pick up arms against Louis XV during the first two years (1756-1757) of the Seven Years War⁷.

The pastors of 1789 were less theologically doctrinaire and more politically minded than their predecessors. One of their own, Pierre Astier of the Vivarais and the Velay, described them in this less than flattering fashion:

⁵ A comparison of a map of Languedoc for 1790 with one for the synodal divisions of the Reformed churches at the same epoch reveals that nearly all of the churches in the synods of Haut-Languedoc, Bas-Languedoc, Basses-Cévennes, Hautes-Cévennes, of the Vivarais and of the Velay were located within the frontiers of Languedoc. Compare the map, « Divisions administratives de la France en 1790, avec l'indication des anciennes provinces » from Jacques GODECHOT, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, 1968, p. 112, with the map, « Les Eglises du Désert vers 1788 » from Samuel MOURS, *Les Eglises Réformées en France. Tableaux et Cartes*, Paris, 1958, p. 143. We will study those Reformed pastors who served in these synods. Nine churches from the Synod of Basses-Cévennes were situated outside the boundaries of Languedoc (in the present day department of Aveyron).

⁶ ROBERT, *Les Eglises Réformées...*, p. 8.

⁷ With Dale VAN KLEY I am presently writing a book on the political crisis of 1755-1757 and the French Protestants' involvement in it. For general background on the Church of the Desert, consult: Charles COQUEREL, *Histoire des églises du désert...*, 2 vols., Genève, 1841; Edmond HUGUES (ed.), *Les Synodes du Désert...*, 3 vol., Paris, MDCCCLXXXI; Abbé DEDIEU, *Histoire politique des protestants français, 1715-1794*, 2 vols., Paris, 1925; Charles POUTHALS, « Guizot et la tradition du Désert », *La revue historique*, 169, janvier-juin, 1932, pp. 45-81; Emile LÉONARD, *Histoire ecclésiastique des réformes au XVIII^e siècle*, Paris, 1940; Samuel MOURS and Daniel ROBERT, *Le protestantisme en France du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, 1972, pp. 99-174.

Si vous réfléchissez sérieusement sur ce que nous venons de dire, vous serez surpris non de voir des pasteurs faire leurs efforts pour remplir leurs devoirs, mais d'en voir un si grand nombre de lâches et d'indolents; vous serez effrayés de voir un si grand nombre de personnes courir à cet emploi sans avoir ni les talents ni les vertus nécessaires pour s'en acquitter dignement...; vous serez effrayés de voir un si grand nombre de personnes s'engager dans cette carrière uniquement dans des vues mondaines; vous serez effrayés de voir des jeunes gens, qui font profession de se préparer à cet auguste emploi, passer leur jeunesse dans le libertinage... ou consumer leur temps à apprendre ce qu'ils ne doivent point enseigner.⁸

From other sources, we can surmise that Pastor Astier's assessment, even if harsh, does describe several of the younger pastors with some accuracy. The pastors had generally received their theological education at the French seminary of Lausanne, Switzerland, where « philosophic » ideas circulated with relative impunity⁹. Voltaire's pastor friend, Polier de Bottens, who wrote the controversial article *Messie* for the *Encyclopédie*, served as the director of their school for many years¹⁰. Not a small number of these pastors were receptive to the teachings of *la philosophie* and viewed themselves as the beneficiaries of the efforts of the *philosophes* and those whom they called « Magistrats-Philosophes » (Malesherbes, le Baron de Breteuil...) to promote religious toleration¹¹. The pastors of the more prominent

⁸ E. ARNAUD, « Mélanges: Quelques sermons du Désert de France, » *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, XXV, 1886, p. 520.

⁹ Regarding the French seminary at Lausanne, see: Jules CHAVANNES, « Une école libre de théologie des temps passés. Notes historiques sur le séminaire protestant à Lausanne », *Le Chrétien Évangélique. Revue religieuse de la Suisse Romande*, 15, 1872, pp. 33-45, 73-88, 119-130, 168-181; G. Edouard GUIRAUD, « Le Séminaire de Lausanne et le pastorat en France pendant la période du Désert 1715-1787 (d'après les manuscrits Court) » (Thèse, Université de Genève, 1913); Hélène KERN, « Le séminaire de Lausanne et le Comité Français », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, CVIII année, oct.-déc., 1962, pp. 192-218. On a major founder of the school, Antoine Court, see sections of Philippe JOUTARD, *La Légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Paris, 1977.

¹⁰ Jean Antoine Noé POLIER DE BOTTENS was the director of the seminary from 1754 to 1785. On his relationship with Voltaire, see: Graham GARGETT, *Voltaire and Protestantism*, Oxford, 1980, pp. 121, 125-126, 131, 142, 157-162, 164-165, 481-484. Voltaire described Bottens as « un prêtre hérétique de ses amis, savant et philosophe » (letter of Feb. 4, 1757 cited in Raymond NAVES, *Voltaire et l'Encyclopédie*, Paris, 1938, p. 23).

¹¹ WOODBRIDGE, « L'influence des philosophes français sur les pasteurs réformés du Languedoc pendant la deuxième moitié du XVIII^e siècle ». Thèse de 3^e cycle: Faculté des Lettres de l'Université de Toulouse, 1969, pp. 291-371.

churches of Nîmes, Montpellier, and Castres, were intent that their religion be moderate and definitely not fanatical. These pastors often tended well-to-do parishioners who wanted to be recognized as worthy French citizens with the same privileges as Catholics. At the outbreak of the Revolution the pastors were generally pro-revolutionary hoping that the Revolution would bring them those civil rights that still eluded them. The Edict of Toleration (1787) had turned out to be unsatisfactory, even though Pastor Rabaut Saint-Etienne from Nîmes had helped to craft it. Speaking for the Reformed church of Nîmes, Pastor Gachon declared on January 25, 1789:

Elle [l'église de Nîmes] ose encore espérer que la Nation faisant à cette même époque un grand pas vers la liberté, la cause des Protestants en deviendra de plus en plus favorable, et que en profitant avec prudence et circonspection de la révolution générale, les protestants pourront insensiblement faire disparaître les restrictions que la loi de 9bre 1787 a mis à l'état qu'elle leur accorde d'une manière incomplète.¹²

Eventually, in 1791, Rabaut Saint-Etienne successfully directed a drive in the Constituent Assembly that eliminated any lingering restrictions on Protestants¹³.

In the autumn of 1793, however, the movement of dechristianization began to spread through Languedoc. The freedom of Protestants to worship was once again put into jeopardy.

For those revolutionaries who favoured « dechristianizing » the departments of Languedoc ample evidence seemed to exist to demonstrate that Christians were hindering the advance of the Revolution. First, the periodic armed clashes between members of the Catholic and Protestant communities afforded but one more proof that « fanaticism », that bane of the *philosophes*, had not yet been completely stamped out. The so-called *bagarre* of Nîmes in June of 1790 unleashed bloody clashes reminiscent of the Wars of Religion, as James Hood and Gynne Lewis have described so well¹⁴.

¹² Archives consistoriales de l'Eglise Réformée de Nîmes B33: « Note du Consistoire de Nîmes pour servir de reponse a l'arrêté du Consistoire de Bordeaux du 6 9^{bre} 1788 ».

¹³ See: J.-Albert DARTIGUE, « Rabaut de Saint-Etienne à l'Assemblée Constituante de 1789 », Thèse, Faculté de Théologie protestante de Montauban, 1903; Léon PEYRIC, *Le rôle religieux des pasteurs dans les assemblées politiques de la Révolution française*, Thèse, Faculté de Théologie protestante de Paris, 27 juin 1902; Cahors, 1902.

¹⁴ See: J. N. HOOD, « The Riots in Nîmes in 1790 and the Origins of a Popular Counter-Revolutionary Movement », Princeton University Ph. D. thesis, 1968; Gynne LEWIS, *The Second Vendée. The Continuity of Counter-revolution*

Joined by co-religionists from the countryside, protestant legionnaires slaughtered at least three hundred catholic royalists and left many more than that wounded. The comments (in 1792) by the comte de Saillans, who helped organize camps of insurrection (Jalès) in the Ardèche, measure the depths of the hatred that still festered in Languedoc between some Catholics and Protestants:

We have noticed with what sheer audacity, with what diabolical cunning, the protestant sect in the Midi rules tyrannically... dominating the administrative posts they have usurped, controlling the armed forces and directing them towards the realization of its objective which is none other than the destruction of the Catholic religion and the Monarchy.¹⁵

This perception of the Protestant community was apparently widespread among Roman Catholics. Second, segments of the Roman Catholic clergy had demonstrated their hostility to the government in Paris. Regarding the swearing of allegiance to the Civil Constitution of the Clergy, there were only a minority of jurors in several departments as a helpful chart of Michel Vovelle demonstrates¹⁶. During the summer of 1790 a group of non-juring priests had joined with royalists to form the previously noted camp of insurrection at Jalès thereby providing evidence of counter-revolutionary sentiments among some of the clergy. The decisive defeat of Catholic royalists associated with the third encampment of Jalès (July 1792) ended with the massacre of several hundred peasants¹⁷. These encampments had stimulated fears of Catholic reprisals among the Reformed population in the Ardèche for the violent deeds committed by fellow Protestants during the *bagarre* of Nîmes. Third, a number of Protestants united with Catholics in the Federalist rebellion after the fall of the Gironde at Paris. Although this insurrection had collapsed by July 14, 1793 (the capture of Pont-Saint-Esprit by Carteaux), the advocates of the Federalist cause among the Catholic and Protestant communities (including a few Reformed pastors) apparently still carried on their suspect activities in the Languedoc. Given this

in the Department of the Gard, 1789-1815, Oxford, 1978, pp. 1-40; LEWIS, « The White Terror of 1815 in the Department of the Gard: Counter-Revolution, Continuity and the Individual », *French Society and the Revolution*, Douglas Johnson, ed., Cambridge, 1976, pp. 286-292.

¹⁵ LEWIS, « The White Terror of 1815... », p. 290, n. 12.

¹⁶ VOVELLE, *Religion et révolution: la déchristianisation de Van II*, p. 63.

¹⁷ LEWIS, *The Second Vendée...*, p. 37. See also: Jacques GODECHOT, *The Counter-Revolution. Doctrine and Action 1789-1804* (trans. Salvator ATTANBIO; Princeton, 1981), pp. 231-235.

record by Christians, the proponents of dechristianization believed that their campaign could only benefit the cause of the Revolution.

The repressive features of the movement of dechristianization struck the departments of Languedoc in different ways. Local geographical, political and social variables combined to create the uneven results which the movement provoked in these departments. The department of Ardèche, for example, constituted a notably isolated region with an essentially rural population little disposed to yield to the movement. The royalist « encampments » of Jalès flourished there with local support. Abbé Jolivet informs us that only 63 priests from 349 communes in the department apparently abdicated¹⁸. But it should be noted that many priests were imprisoned, deported, or executed. Only the complicity of the population and of individual governmental officials saved others from these same fates.

In the Gard, a department with several larger towns, local citizens in the municipal governments and in several *sociétés populaires* acted as zealous propagandists for the movement of dechristianization¹⁹. Some citizens wanted to crush the Catholic royalist elements in their department. Professor Daniel Ligou argues that other citizens who were convinced adversaries of the powerful Protestant middle class attempted to exploit the movement of dechristianization as the vehicle for the righting of counts with Protestants²⁰.

In *nivôse an II*, Boisset, *représentant du peuple*, made an appeal to the « Patriotes vertueux habitants du Gard, » and urged them to

¹⁸ The Ardèche figure is found in Charles JOLIVET'S *La Révolution dans l'Ardèche (1788-1795)*, Largentière (Ardèche), 1930 [1980], p. 502. In the Gard there were 163 abdications by priests for the 355 communes (VOVELLE, « Essai de cartographie... », p. 53). In the Hérault a surge of abdications in *frimaire* was largely due to the presence of a revolutionary army in the département and to the effective work of municipal governments and *sociétés populaires* (some 139 abdications by priests for the 343 communes in Hérault — nearly all taking place in *frimaire*) (VOVELLE, « Essai de cartographie... », p. 531); on the revolutionary armies in the Hérault, see: Richard COBB, *Les armées révolutionnaires des départements du Midi...*, Toulouse, 1955, p. 80.

¹⁹ Helpful local studies on the unfolding of the Revolution include the following: J. DUVAL-JOUVE, *Montpellier pendant la Révolution*, 2 vols., Montpellier, 1879, 1881; François ROUVIÈRE, *Histoire de la Révolution française dans le département du Gard*, 4 vols., Nîmes, 1887-1888; François ROUVIÈRE, *Les religionnaires des diocèses de Nîmes, Alès et Uzès et la Révolution française*, Paris, 1889; J. ARNAUD, *La Révolution dans le département de l'Ariège*, Toulouse, 1905; F. SAUREL, *Histoire religieuse du département de l'Hérault...*, Montpellier, 1898, volume 4.

²⁰ LIGOU, « Sur le protestantisme révolutionnaire à propos d'un ouvrage récent », *B.S.H.P.F.*, CIII^e année, janvier-mars 1958, p. 42.

emulate the example of Paris and that of the department of Hérault by dechristianizing their own department²¹. Pagan ceremonies followed. And then, Jean Borie, one of the Convention's most effective « dechristianizers », became the representative on mission for the Gard and Lozère, arriving at Nîmes on 3 *pluviôse an II* (January 22, 1794). As with other representatives on mission, Borie's role was to insure the obligatory enrollment of men for the revolutionary armies, to purge the administrations of the disloyal and inept, and to combat Federalism. With cunning and cruelty (and with a certain reliance on local governments and *sociétés populaires*), Borie prosecuted his commission. He issued a series of decrees to facilitate the propagation of the movement of dechristianization. According to his decree of 22 *pluviôse an II* (February 10, 1794), the Roman Catholic and Protestant clergies were forbidden to preach in their churches, for « ... les peuples ne doivent plus écouter que les discours qui seront prononcés à la chaire de la Raison »²². He drew up the following declaration of abdication for members of the clergies to sign as they renounced their pastoral functions:

Je ci-devant Curé ou Ministre de la Commune,
déclare avoir abdicqué mes fonctions le et renoncé
à ma profession et à tout culte public, pour ne reconnaître que
celui de la Raison, et désire être porté sur la liste qui, d'après la
loi rendue, ou qui pourra l'être par la suite, me donnera droit à
un secours annuel.²³

To believe Borie's own testimony, the department of the Gard spontaneously adopted his program of « dechristianization »; in reality, he was obliged to issue more decrees in *prairial* (le 16 *prairial* [4 June 1794]) and in *messidor* directed at the clergymen in the department. Borie nonetheless made the following boast:

²¹ Marcel FABRE, « Le Culte de la Raison et de l'Être Suprême à Uzès en 1794 et 1795 », *Revue du Midi*, XLVI, janvier 1913, p. 407.

²² Cited in Albert DURAND, « La Révolution dans le Gard — La crise de l'apostasie », *Mémoires de l'Académie de Nîmes*, XL, années 1920 et 1921, p. 96. The decree of Borie was illegal, for it went beyond the powers accorded by the Convention to representatives on mission. Borie received help from the *sociétés populaires* of Nîmes which sought to participate in the movement of dechristianization because it seemingly included the « deprotestantization » of regions where the Protestant bourgeoisie resided (R.C. COBB, « Les débuts de la déchristianisation à Dieppe », *Annales historiques de la Révolution française*, XXVIII, 1956, p. 195, note 15). Bonicel, the President of the Directory of the Gard during Borie's rule, was also an ardent « dechristianizer »; consult: Department Archives of the Gard L1433.

²³ Borie published this declaration on le 3 *germinal an II* (Departmental Archives of the Gard L138 and L1671).

J'arrivai à Nîmes, le 3 pluviôse, pour organiser le gouvernement révolutionnaire et par un mouvement spontané dans tout le Gard, les communes, les prêtres et ministres y ont abdiqué tout culte public en pluviôse et en ventôse.²⁴

He presented to the Convention a Table to substantiate his claims:²⁵

<i>Decade</i>	<i>Abdications</i> (priests and ministers)	<i>Erections of Temples</i> <i>to Reason</i>
Brumaire	1	6
Frimaire	9	3
Nivôse	5	6
Pluviôse	20	20
Ventôse	169	117
Germinal	52	71
Floréal	12	9
	268	233
Total		

Although Borie emphasized his personal role in stimulating the movement of dechristianization in the Gard, it should be re-iterated that certain members of the local citizenry were quite prone to implement his dictates.

As spokesmen for the Christian religion, and on occasion as Federalist Girondin suspects, the Reformed pastors of Languedoc stood out as targets for the movement of dechristianization. Their public responses to the critical demand of the « dechristianizers » that they abdicate their pastoral functions remains our central concern.

We have constructed a survey focussing upon the experiences of the some 106 pastors in the various synods of Languedoc during the years, 1793-1794. The survey is primarily based upon research in the national and departmental archives²⁶. During the movement of de-

²⁴ Departmental Archives of the Gard L1671: *Arrêts Relatifs 1° au licenciement des prêtres et ministres protestants...*, p. 9.

²⁵ National archives ADXVII 48: *Tableau des Abdications et Renoncations au Culte public, et Erection des Temples à la Raison dans le Gard*. It is possible that Borie made an error in his calculations concerning the number of Temples to Reason: 232 instead of 233. However, these figures are probably quite inaccurate. Our own research points to this. In addition, Rouvière argues that more than 320 clergy abdicated (ROUVIÈRE, *Histoire de la Révolution française...*, IV, p. 106 n. 2).

²⁶ For the data which sustain this survey, see: WOODBRIDGE, « L'influence des philosophes français sur les pasteurs réformés du Languedoc pendant la deuxième moitié du XVIII^e siècle », pp. 373-471. The statistics of the present

christianization, nearly 69 % of the Reformed clergy had in all likelihood refrained from pastoral functions for a time: probable abdications, 2: 1.89 %; formal abdications, 57: 53.77 %; « de facto » abdications [pastors ask for certificates of civism and thereafter cease their pastoral functions], 3: 2.83 %; cessation of pastoral functions though no formal abdication [individuals participate in local or national governments or depart for military service], 11: 10.38 %. Another 11 % of the pastoral corps was either ill or retired (10: 9.43 %) or died from natural causes (2: 2.89 %). A spare 2.83 % (3 pastors) apparently attempted to pursue their ministries. Two of the three were from the Ardèche and two of the three spent time in prison for doing so²⁷. We have no indication of what another 18 pastors (16.98 %) experienced during the dechristianization campaign. If we assume for argument's sake that they continued to minister and we join their percentage (16.98 %) to the 2.83 % we know attempted to do so, we reach a figure approaching 20 %. At the very best, one out of five pastors possibly tried to pursue their ministries: the actual figure probably tumbles down fairly close to a 1/33 ratio. By the middle of the year, 1794, the Reformed pastoral corps in Languedoc was falling into total disarray. Its synods simply disappeared.

Why did so many pastors abdicate their functions? Several observations appear appropriate in this regard. First, visceral fears undoubtedly played a dominant role in provoking the abdications. A correlation between the surge of abdications in *ventôse* and *germinal an II* and the intense campaign of the « dechristianizers » during the same decades is too striking to suggest otherwise. The abdications for over three-fourths of the 51 pastors (whose abdication dates we know) fell within those decades:

1 abdication — *brumaire* (Julien of Toulouse); 5 — *frimaire* (1 from Gard, 3 from Hérault, 1 from Tarn); 1 — *nivôse* (from

paper constitute a revision of those set forth in the thesis. Further research prompted this revision.

²⁷ Concerning Pierre Astier's experience, see: Jules GAY, *Pierre Astier le dernier pasteur vivaraisien du Désert*, Thèse, Faculté de Théologie Protestante de Montauban, 1897, p. 20 and p. 24. Concerning Guillaume Bruguier [father], see this paper, note 4. An indication of Bruguier's resistance to the movement of dechristianization is reflected in this charge which the Comité de Surveillance révolutionnaire de la commune de Ners drew up: « ... il passa une espèce de Contrat Social entre les habitans de Ners dans lequel il étoit dit que tous ceux qui ne seroient point de ses assemblées Religieuses seroient exclus de toute autre Société Religieuse » (Archives départementales du Gard L2073: « Registre des Procès-Verbaux du Comité de Surveillance Révolutionnaire de la commune de Ners (trente floréal), p. 2)).

Gard); 3 — *pluviôse* (from Gard); 28 — *ventôse* (all from the Gard; the representative on mission Borie had arrived there the 3 *pluviôse an II*); 11 — *germinal* (10 from Gard; 1 from Hérault); 1 — *floréal* (from Gard)...; 1 — *prairial* (from Gard).

The natural inclination of many of these pastors to protect their people and themselves prompted them to submit²⁸. They wanted public peace and « tranquillity ». Second, several pastors indicated that they, as patriots, had a moral obligation to obey the « law » (often undefined); thus they abdicated²⁹. On the 4 *ventôse an II*, Pastors Jean Gachon and Adrien Vincent of Nîmes underscored their desire to obey the « law » in their joint abdication statement given before Borie:

Une obeissance passive à la loy a toujours été dans nos plus rigoureux principes. Quand la loy nous a permis l'exercice de notre Culte, nous avons profité de la Liberté qu'elle nous donnoit, pour exhorter les hommes à la vertu, et surtout au patriotisme qui est la première vertu. Aujourd'hui nous voyons que la tranquillité publique demande la suppression de ce même culte; nous faisons à cet objet le sacrifice de notre état; nous rentrons dans la classe commune des citoyens; et sous ce rapport, nous ne cesserons jamais de concourir de tout notre pouvoir à la prospérité de notre patrie... vive la République une et indivisible.³⁰

²⁸ Judged by their abdication statements, the following pastors among others were worried about the question of public peace: Jean Gachon, Adrien Vincent, Jean Mirial, Jean Rame, Barthélémy Roux, Jacques Mingaud, Pierre Lombard, and Paul Gautier.

²⁹ Judged by their abdication statements, the following pastors among others were concerned that they demonstrate their patriotism by obeying the law: Jean Gachon, Adrien Vincent, François Martin, Barthélémy Roux, Jean-André Gachon, Daniel Théron, Maurice Bouet, François Villard, Marc Privat, and Louis Lagarde.

³⁰ Concerning the joint abdication of Jean Gachon and Adrien Vincent, see: Departmental Archives of the Gard L1154. Borie hastened to distribute a published copy of the abdication in the Gard and the Lozère. Earlier, on December 6, 1793, the church at Nîmes had given its vessels of worship to the Revolution in a patriotic spirit: « Considérant que déjà dans beaucoup d'endroits les citoyens Protestants d'autres cultes ont offert à la nation les vases d'or, ou d'argent qui leur servaient à les célébrer, considérant que dans la ville de Nîmes la plus grande majorité des fidèles sont d'avis de faire la même offrande, considérant surtout que notre culte fondé sur la raison et sur la morale éternelle n'a pas besoin d'ornement et que l'union, l'égalité & les vertus des fidèles qui y participent en font toute la beauté, a délibéré d'offrir à la nation, & dépose pour cet Effet entre les mains de la municipalité les deux paires de coupes d'argent qui servaient pour l'administration de la St. Céne, et qui avoient été données par des personnes pieuses qui ne sont plus. » (Archives consistoriales de l'Eglise Réformée de Nîmes B91²⁰; Recueil du Consistoire, Déc. 6, 1793, fols. 113-114.)

Third, other pastors abdicated as self-proclaimed patriots and disciples of *philosophie* and *raison* who wanted to stamp out fanaticism and help celebrate the Cult of Reason. On the 20 *prairial an II*, Elie Dumas, a pastor from the Basses-Cévennes, abdicated his functions in this decisive fashion:

Dès le commencement de la révolution, j'ai fait l'abandon de cet état et des fonctions qui y sont attachées, parce que je les ai regardés comme contraires aux progrès des vertus civiques, à la profession d'un franc republicain et diamétralement opposés aux principes de la Raison et au bonheur des hommes... J'ai cru devoir rendre cet hommage à la raison, à la patrie et aux principes de philanthropie que j'ai professés dans tous les tems.³¹

Dumas's anti-Christian sentiments are echoed in the abdication statements of other Reformed pastors³². Fourth, several pastors indicated that they were abdicating in order to receive the money due them if they did. Sometimes the pastors offered mixed reasons to explain their acts of abdication. But it must be remembered: the abdication statements in which the pastors described their feelings about their actions are not always reliable reflectors of their personal views. For example, one set abdication statement to which we alluded earlier and which several pastors signed had been drawn up in all likelihood by Borie himself. The pastors often played out their assigned roles fully aware of what their attentive audiences wanted to hear. Tidy statistics do not capture the anguish of their personal dilemmas.

If we evaluate the movement of dechristianization (1793-1794) in terms of its impact on the formal ministries of Reformed ministers, we cannot dismiss it merely as an ineffectual though frenzied outburst of anti-Christian hostility. During its rather brief run, its instigators successfully brought about what the French monarchy had failed to achieve during the years, 1715-1787: the practical elimination of the pastoral corps of the « Church of the Desert » in Languedoc. The French Protestants in the province did not recover

³¹ Cited in François ROUVIÈRE, *Histoire de la Révolution française dans le Gard*, IV, pp. 387-388 note 1.

³² Judged by their abdication statements, the following pastors among others apparently wanted to abdicate the Christian ministry: Bonifas Laroque, Adrien Soulier, Jean Mirial, Jacques Molines, Jean Rame, Pierre Ribes, Jean Maravel, Samuel Bruguier, Elie Dumas, and Jean Julien. A few of these men, however, reassumed their pastoral functions in the nineteenth century.

quickly from that staggering blow. Moreover a sizeable number of pastors never returned to their ministries³³.

John D. WOODBRIDGE

Trinity Evangelical Divinity School

(U.S.A.)

³³ Only 50 to 60 members of the 1793 pastoral corps (106 in strength) had returned to their posts between 1799-1802 when the corps was generally reconstituted. A few pastors had died or retired. Others feared severe reprisals for their revolutionary activities and hesitated to enter public life again. The loss in personnel from 106 to 50-60 cannot be explained sufficiently in these terms. If we take several of the pastors at their vehement anti-christian word that they would never reassume their posts, then perhaps we have another factor in hand. Several pastors were later rebuked by their colleagues for their « anti-christian » abdications. For example, on November 22, 1796, the members of the reconstituted synod of Haut-Languedoc observed: « Le synode a jugé le citoyen Durand répréhensible pour avoir souscrit un acte d'abdication de ses fonctions, qui compromettait l'honneur du ministère évangélique & le respect qu'on doit à la religion chrétienne;... » (Article IX) (Edmond HUGUES (ed.), *Les Synodes du Desert...*, III). Moreover, the « faithful » at Castres believed their pastors had forsaken them: « ... de même l'an II et III de la République Française, il sembla que la France n'était ni chrétienne, ni athée mais déiste. Ou le peuple se tut par terreur, ou il applaudit, et tous les édifices consacrés au Culte furent interdits. Les vrais fidèles de la ville de Castres en furent désolés apprenant que leurs pasteurs avaient quitté leurs places et que le temple était fermé. » (cited in Camille RABAUD, *Histoire du Protestantisme dans l'Albigois et le Lauragais depuis la Révocation de l'Edit de Nantes (1685) jusqu'à nos jours*, Paris, 1898, p. 414). These departures apparently signified a genuine triumph of the movement of dechristianization in the eyes of some contemporary Protestants.

After listening to this paper, Professor Michel VOVELLE made these helpful comments among others: 1. the collapse of the pastoral corps did in fact occur [his own work gives strong evidence of this collapse]; 2. the pastoral corps's earlier contact with the « philosophic » movement allowed some of its members to adjust to the demands of the dechristianizers with relative ease; 3. the places where the Reformed pastors ministered were known to the « dechristianizers » (thus the pastors were at their disposal); 4. the act of abdication by a priest was not equivalent to an act of abdication by a pastor; the priests' abdication deprived laypersons of the sacraments.

Échec à la sécularisation des Lumières?

La religion comme lien social

Si l'argument de la religion comme lien social est un leitmotiv dans l'apologétique chrétienne depuis Justin, au II^e siècle, il prend une spécificité nouvelle au siècle des Lumières, lorsque la sécularisation à base de tolérance civile et religieuse est dénoncée par les apologistes, singulièrement catholiques, sous le terme englobant et générique d'«incrédulité». Nous aurons à examiner ce concept qui s'apparente d'assez près à «impiété», sans s'y confondre, et se distancie sensiblement de celui de «déisme», voire d'«athéisme».

D'où l'importance qu'il y aurait à relever les diverses sémantiques, avec leurs emprunts patents au vocabulaire des Lumières, du discours apologétique plus souvent récupéré dans sa stratégie qu'interrogé pour lui-même, dans sa méthode, dans sa problématique, dans son fonctionnement, dans ses typologies, sous prétexte qu'il n'est qu'un contenu d'argumentations répétitives, ou encore, dans la perspective d'une «nouvelle histoire», qu'il se réduit à un pur produit d'une culture «savante» et intrinsèquement cléricale. Si tout cela est assez vrai, il n'en demeure pas moins, contrairement à une idée parfois reçue, que l'apologétique occupe une place considérable dans la littérature du XVIII^e siècle. Aucune étude synthétique, ni même partielle, à notre connaissance, n'existe depuis l'ouvrage d'A. Monod, publié en 1916¹. Or, Monod alertait sur le poids quantitatif de cette littérature: entre 1670 et 1802, il recense 950 ouvrages, soit 450 d'inspiration catholique et 175 d'inspiration protestante, pour un total de 625 auteurs, sans compter les œuvres dogmatiques, catéchétiques qu'habitent des préoccupations apologétiques. Comment l'histoire des idées pourrait-elle ignorer une telle participation au combat des Lumières? Comment n'être pas frappé de certains indicateurs qui apparaissent à la lecture de la courbe dressée par

¹ A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand, les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, 1916.

A. Monod? Cette courbe accuse une ascendance brutale entre 1750 et 1775 autour de deux dates repères: celle de 1750, avec l'*Encyclopédie*; celle de 1758, avec la parution de *De l'Esprit*. Qu'Helvétius soit avec Bayle, et avant Rousseau, la cible privilégiée des apologistes est un fait plus remarqué par quelques-uns que proprement analysé. De même n'est-il pas indifférent d'observer qu'entre 1770 et 1790 le discours apologétique tend à se politiser radicalement.

La nécessité d'affiner ces profils statistiques pour mieux cerner les indicateurs idéologiques de cette littérature nous paraît cependant subordonnée à une tâche primordiale: celle de dégager la construction mentale de ces apologistes plus remarquables par la cohérence d'un discours clos sur lui-même, en dépit de ses prétentions à une ouverture sociale, que par l'arsenal des preuves déployées jusqu'aux stéréotypes.

C'est à pénétrer les mécanismes de cette logique imperturbable de l'apologiste des Lumières que nous nous efforcerons d'abord, tant est décisive la saisie intérieure de son approche abhorrée du phénomène de « l'incrédulité ». Pour ce faire, s'impose le déchiffrement des principes de la méthode démonstrative. Une axiomatique, à la vérité, qui se plaque assez brutalement sur la crise d'autorité que connaît l'appareil clérical dans les années 1760. Cette crise incite à durcir le ton d'un discours en proie à une fièvre obsidionale: « l'incrédule » est partout et gangrène les cadres chrétiens. De cette prise de conscience massive doit surgir l'arme absolue: celle du triomphe de l'*utilité sociale* de la religion, seul moyen du bonheur individuel et de la sécurité des états. Dans la grande nébuleuse des apologistes qui développent à satiété cette thématique avec des fortunes diverses, se détachent deux étoiles de première grandeur, quelquefois citées mais jusqu'ici peu connues, faute de travaux d'ensemble: l'abbé Bergier (1718-1790) et Mgr. Le Franc de Pompignan (1715-1790), archevêque de Vienne, membre de l'Assemblée Constituante, souvent éclipsé par son frère aîné, Jean-Jacques, l'académicien plumitif brocardé par Voltaire.

Bien plus que son efficacité présumée, le caractère inaltérable du discours apologétique, en dépit de la sécularisation triomphante, s'explique, pensons-nous, par sa facilité à reproduire une logique mentale capable d'occulter la logique des faits. Ceux de la période révolutionnaire, lorsque les lois sécularisatrices enfoncent le coin entre le chrétien et le citoyen au point de dissocier ce couple, pierre angulaire des siècles de chrétienté. Qu'en résulte-t-il notamment pour une Eglise républicaine, enkystée dans un loyalisme sans faille à l'égard du pouvoir sécularisateur? La réponse doit attendre le Concordat, à

l'heure où s'opère une difficile symbiose entre les acquis sécularisateurs de la Révolution et la reconnaissance *de jure* de religions protégées par l'Etat. Si tout a été dit sur les aspects pragmatiques du concordat napoléonien, en revanche n'a jamais été éclaircie la philosophie qui anime l'œuvre concordataire. Elle est pourtant remarquablement synthétisée dans le grand discours *Sur l'Organisation des cultes* (15 germinal an X) au Corps Législatif, prononcé par cet esprit éclairé qu'est Portalis (1746-1807). Ce juriste, théologien et artisan du Concordat, ne peut être soupçonné d'opportunisme paresseux en réintroduisant l'argument d'« utilité publique » de la religion. Il déploie de nouveau la problématique des Lumières dans une formule ciselée: « philosophe sans impiété; religieux sans fanatisme ». Pour quelle société, cette pointe apologétique? Celle qui a été écrasée par le sécularisme révolutionnaire ou celle qui inscrit le divorce dans le code Napoléon (le livre de Bonald, *Du divorce*, est de 1800)?

En prônant de nouveau la religion comme lien social, il est encore possible d'esquiver le choix de société qui semblait s'imposer. Du moins sur le plan d'une éthique. La porte reste ainsi ouverte à la condamnation de la Révolution, au fur et à mesure que se raffermir en France le principe monarchique; plus qu'une « erreur », la Révolution sert d'illustration prophétique au discours apologétique ininterrompu. Aussi n'est-il pas étonnant, comme nous le verrons au XIX^e siècle, de retrouver les schémas d'Ancien Régime au cœur de la sociologie des sociétés industrielles. Peut-on manquer à ce point le but proposé? La discordance entre le vécu de ces sociétés et l'idéalité du discours apologétique est trop flagrante pour conclure simplement à un manque d'efficacité. Il faut sans doute chercher ailleurs: ce que voudraient suggérer ces quelques réflexions, dans une reconsidération de la *nature* de ce discours. Contrairement à ce qu'on dit, l'apologétique n'est pas destinée à « convertir » l'adversaire, mais à conforter le lecteur adhérent à une logique d'un discours si clos sur lui-même qu'il amalgame la temporalité qu'il attaque avec l'éternité qui le porte.

I. Quand le sécularisme des Lumières s'appelle incrédulité.

Partons d'une évidence qui détermine si totalement le discours apologétique qu'il n'est point nécessaire d'insister: rien de solide ne peut être construit sans la religion révélée et encore moins sur ses ruines. De là, deux stratégies du discours qui se recourent, lorsqu'est abordée la question d'une « loi naturelle » qui différencie l'incrédule

du déiste ; ce dernier n'est pas aussi impie que l'autre, puisqu'il accepte la discussion sur ce terrain. Ce n'est pas pour autant qu'il faut lui faire des concessions. Car, enfin, que vaut cette « loi naturelle » qui, en elle-même, fonderait cette tolérance, inadmissible pour l'apologiste ? A titre indicatif, comparons les deux stratégies suivies par Mgr. Le Franc de Pompignan et par l'abbé Bergier pour répondre à la question.

Dans une perspective proche de l'apologétique pascalienne, Mgr. Le Franc de Pompignan prend toujours pour référence le cœur de l'homme. De fait, admet-il, il y a, au cœur de l'homme, une loi « primitive et universelle », antérieure à toute société et lois positives. Une sorte de « fonds commun » ou disposition à croire et honorer la divinité, sentiment invincible du bien et du mal, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, de l'au-delà. Tout ceci est attesté par le consentement universel des peuples, le cri de la conscience, l'expérience « et enfin seulement par la religion »². Comment le nier, en effet, sans renoncer aux premiers principes de la raison et par suite à tout effort de théologie naturelle ? Seuls le délire et la frénésie pourraient suspecter un sentiment aussi universel d'illusion. Dès lors, n'est-ce pas reconnaître que le credo déiste qui faisait du consentement universel, connaissable en raison, la clé de voûte de son système, était nécessaire et suffisant à la morale et à l'ordre social ? Aussitôt affirmée la loi naturelle sera donc relativisée pour sauvegarder le caractère impératif de la révélation. Révélation absolument nécessaire, nous rappelle l'apologiste, puisque ceux qui l'abandonnent tombent d'égarement en égarement. Ainsi imbriquées l'une dans l'autre, ou plus exactement la loi naturelle étant constamment intégrée et réintégrée à l'intérieur de la vérité révélée, il devient impossible de mesurer la véritable efficacité de la loi naturelle. En définitive, c'est la révélation qui donne son vrai fondement à l'ordre moral et social et en constitue les règles :

« ... sans le fondement (de la Révélation), l'édifice (de la loi naturelle) n'a aucune solidité et le moindre souffle des passions est capable de le renverser (...) Il était réservé à l'incrédulité de ne laisser aucune ressource aux vertus morales après la perte des vertus chrétiennes »³.

² Jean-George LE FRANC DE POMPIGNAN, *Œuvres complètes*, éd. par l'abbé MIGNÉ, 1855, 2 vol. Les textes de l'archevêque de Vienne seront cités d'après cette édition critique. *Instruction pastorale sur la prétendue philosophie des incrédules modernes* (1763), t. 1, col. 81. Odile ROBERT, *Incrédulité et sociabilité des Lumières dans le discours apologétique des Lumières: Mgr Le Franc de Pompignan (1742-1790)*, Thèse, 3^e cycle, Paris I, 1983, 2 vol., 558 p.

³ *Questions diverses sur l'incrédulité*, t. 1, col. 396.

Si foi morale, ordre social forment un tout, rendant ainsi illusoire la possibilité de bâtir un ordre temporel selon l'enseignement de saint Thomas, c'est parce que Le Franc de Pompignan fait reposer toujours et encore sa démonstration sur la corruption fondamentale du cœur humain: pourquoi les passions assez fortes pour renverser la loi divine respecteraient-elles les barrières imposées par la loi naturelle? Au vrai, malgré l'affirmation du consentement universel, sans la religion tout est suspendu dans le vide et menacé de chaos.

« Après avoir foulé au pied l'autorité de la Révélation, les incrédules seront-ils plus soumis à celle de la Raison? (...) L'avenir n'a rien d'assuré pour quiconque a renoncé à la Religion chrétienne ». C'est dire le caractère fantomatique de l'*Athée vertueux* de Bayle: « Il n'a jamais existé et n'existera jamais, car l'impiété est incompatible avec toutes les vertus qui entretiennent l'harmonie de la société »⁴.

Ici intervient l'argument du lien social. Parce que loin d'être constituée par des droits, mais au contraire par les secours mutuels, seule la Révélation garantit ce lien. En faisant de tous les hommes les fils d'un même Père, elle « développe et resserre » les liens naturels et subordonne les obligations naturelles à « des motifs d'un ordre supérieur »⁵. Cette thèse énoncée en 1751 comporte des conséquences que nous relèverons, après avoir exposé l'usage sociologique que l'abbé Bergier fait de la thèse de Le Franc de Pompignan dans l'article « Société » de son *Dictionnaire Théologique* (1788).

A la différence de Le Franc de Pompignan, l'abbé Bergier passe pour un apologiste très « éclairé ». Que son article soit publié en 1790, dans la partie « théologie » de l'*Encyclopédie Méthodique* de Charles-Joseph Panckouke, le correspondant de Rousseau et de Voltaire, en fait foi. Les adversaires jansénistes de Bergier le qualifient à cause de cela de « théologien de l'Encyclopédie »; une pure calomnie à l'égard de cet adversaire de Rousseau dans le débat sur la tolérance!

Au lieu de surimposer la Révélation à la loi naturelle, Bergier développe une théorie des trois âges de la société calquée sur l'histoire de la Révélation. Faute de pouvoir commenter l'article en entier, observons d'abord l'axiome posé tranquillement par l'apologiste. Contrairement à l'opinion des « philosophes modernes qui ont rêvé que la société humaine est fondée sur un contrat libre », voyez Rous-

⁴ *Ibid.*, col. 378 et 341.

⁵ *Ibid.*, col. 370.

seau, la société « consiste en devoirs réciproques (les secours mutuels chez Le Franc de Pompignan). Pour penser le contraire, il faut penser que le genre humain est né fortuitement sans qu'aucun être intelligent et sage ait présidé à sa naissance; c'est l'athéisme pur. Mais il est démontré que l'homme a un Créateur. Or, Dieu en créant l'homme, n'a pu, sans se contredire, lui donner le désir de vivre en société, sans lui imposer les obligations de la vie sociale. C'est donc l'intention et la volonté du Créateur qui est le principe des lois de la société; le besoin en est le signe, mais il n'en est pas le fondement ».

Etant admise cette affirmation qu'« il est démontré que l'homme a un Créateur », Bergier expose sa théorie des trois âges de la société.

Premier âge qui correspond à celui de la loi naturelle: « Ainsi, sans consulter les hommes, Dieu, auteur de leur être, de leurs inclinations, de leurs besoins, a établi entre eux la *société naturelle et domestique*, en sanctifiant le mariage, en le rendant indissoluble, en les faisant naître tous d'un seul couple... ». Par là-même, comme le montre « la religion des Patriarches... Dieu est le père des familles ». On comprendra que la loi naturelle est, en fait, une pure fiction, puisque Dieu est l'auteur de la société!

Deuxième âge: le perfectionnement de la société par l'instauration de la loi positive ou Révélation à Moïse. « Lorsque les familles ont été assez multipliées pour se réunir en corps de nation, Dieu a fondé la *société nationale et civile* ». L'exemple privilégié, c'est Israël, parce que, dans le peuple Elu, les devoirs civils sont des impératifs religieux: « Les leçons et les lois que (Dieu) a données par Moïse aux descendants d'Abraham tendaient à leur apprendre que Dieu est le Fondateur, le Protecteur, le Chef et le Roi de la *société*; tous les devoirs de justice, d'humanité et de police leur étaient prescrits comme des devoirs de Religion... ». Israël est donc le paradigme de toutes les sociétés; « ... en choisissant un seul peuple, Dieu a montré à tous les autres ce qu'ils auraient dû faire ». Nous retrouvons donc cette référence théologico-politique d'Israël qui sert à des idéologies aussi différentes que celles de Bossuet, de la *civil religion* américaine, de mouvements du « Réveil ». Mais le modèle Israël a ses limites constituées précisément par ses particularismes... et même par son nationalisme que Bergier nomme, selon le vocabulaire du temps, « patriotisme ». Véritablement, l'apologiste, plus à l'écoute des aspirations de ses contemporains qu'il n'y paraît, veut s'en tenir à un jugement fort prudent: « Le patriotisme est donc un sentiment que Dieu approuve, lorsqu'il n'est pas poussé à l'excès et qu'il n'est pas opposé au droit des gens. Dieu n'a pas fondé la *société civile* pour

détruire la *société naturelle*, mais pour la renforcer... ». Il n'empêche que, quoique d'institution divine, la société « civile » d'Israël porte encore en elle les dangers et les imperfections du particulier. D'où la nécessité de la parachever dans l'universel, celui qui sublime l'ordre politique marqué par le péché, selon une théologie très augustinienne.

Troisième âge: « Lorsque des temps plus heureux sont arrivés et que les peuples ont été capables de fraterniser, Dieu a envoyé son Fils unique pour fonder entre eux une *société religieuse et universelle* ». Voilà la réponse, si l'on peut dire, à Voltaire. Si Bergier lui concède que la Bible n'est qu'une histoire particulière d'un peuple — encore qu'exemplaire, nous l'avons vu —, en Jésus-Christ « Sauveur du monde et Législateur universel » s'épanouit l'humanité et s'affirme la suprématie du christianisme... Entendons par là l'Eglise de Jésus-Christ, c'est-à-dire le catholicisme romain. Lui et lui seul, en intégrant toutes les sociétés les prémunit contre leur fragilité, stabilise et garantit le lien social. Car « la *société civile* parvenue au plus haut degré de perfection est voisine de sa dégradation et de sa dissolution, triste vérité confirmée par l'expérience de tous les siècles. La Religion seule peut arrêter ou du moins retarder le cours du torrent de la corruption; elle doit donc rendre la *société civile* plus stable et l'on doit certainement attribuer à cette cause la durée plus longue des *sociétés* modernes que celle des anciennes ». Est-ce l'appel à un œcuménisme de tous les peuples de la terre, dont on gratifie quelquefois l'Aufklärung chrétienne, à cette paix universelle, chère à Kant? Méditons cette réflexion de l'excellent abbé Bergier: « Il suffit de comparer l'état des nations chrétiennes avec celui des peuples infidèles, pour sentir les obligations qu'ils ont tous à Jésus-Christ, Sauveur du monde et Législateur universel ».

Et les obligations envers le Législateur Universel, parce que justement elles transcendent tous les particularismes sociaux, locaux et nationaux, tiennent au principe de conservation même des sociétés plus durables, affirme Bergier assez circonspect envers la loi du progrès irrésistible, à l'âge moderne du christianisme. La Restauration n'oubliera pas la leçon en faisant du roi Louis XVIII, un « moderne Louis XII », c'est-à-dire le « père des familles » en tant que lieutenant sur terre du Père et mainteneur de la religion dont l'abbé Dourdon répète (*Le Salut et la Gloire de la France*, Paris, 1821) qu':

... « elle est en quelque sorte la vie des Etats et le gage de leur durée; son influence s'étend à tout, aux gouvernements comme aux familles, aux corps comme aux individus; elle est la base de l'édu-

cation, le fondement de la morale, l'appui de la justice, le lien nécessaire du corps social ».

Ce qui balaye tout à la fois le chaos révolutionnaire et le « délire » d'une souveraineté du peuple dont Bergier nous a dit qu'en définitive elle n'était qu'un état inachevé de la société, un particularisme dont Le Franc de Pompignan dégageait toutes les conséquences à ses diocésains du Puy dans son *Instruction pastorale sur la prétendue philosophie des incrédules modernes* (1763). Parce que tous fils d'un même Père, l'unité de foi est indispensable dans l'ordre politique: cette unité engendre et conditionne par le relais de la morale, l'unité et la paix sociale, et de là l'uniformité des sentiments dont la soumission à l'autorité de l'Eglise est la nécessité, car l'Eglise est le lieu par excellence où s'exténuent les « troubles en terminant l'erreur ». L'évêque, absorbé par la cohérence sociale de la religion, se rend-t-il compte qu'il résorbe la foi dans l'utile⁶? En ce sens, la préoccupation de l'apologiste rejoint celle de nombreux déistes qui, en retrait par rapport à Bayle⁷, excluaient l'athée du pacte social. Le discours apologétique fonctionne, à cet égard, comme celui des Lumières qu'il prétend réfuter.

Le Franc de Pompignan est plus assuré que Bergier sur la notion de « patriotisme ». Pour lui, la religion s'identifie au véritable patriotisme. A l'encontre de la « philosophie » moderne qui voit d'abord l'intérêt individuel (ce qui embarrasse précisément Bergier) au risque de ruiner la société, la religion enseigne le détachement de soi, juggle les affections passionnées et forme le « vrai patriote » pour qui les services rendus à la patrie sont autant « d'actes de religion »⁸. La vraie patrie est-elle pourtant, pour le chrétien, seulement la cité éternelle? Le Franc de Pompignan — en visant cette fois Rousseau — prend la peine de consacrer tout un livre à ce sujet. Dans la *Dévotion réconciliée avec l'esprit* (Montauban, 1754), son seul ouvrage réimprimé au XIX^e siècle, il démontre que la religion, loin de détourner le chrétien de l'engagement dans la cité des hommes assure au contraire la véritable sociabilité, et donc le bonheur social expression à la fois de l'utilité collective et de la vérité dogmatique d'un bonheur assumé dans la béatitude éternelle: le vrai répond de l'utile.

⁶ G. BESSE, « Philosophie, Apologétique, Utilitarisme », *Dix-Huitième Siècle*, 2, 1970, pp. 131-146.

⁷ E. LABROUSSE, « Note à propos de la conception de la tolérance au XVIII^e siècle », *Studies on Voltaire*, LVI, 1967, pp. 799-803.

⁸ *Instruction pastorale sur la prétendue philosophie des incrédules modernes*, t. 1, col. 166.

D'où le credo politique de la société chrétienne, parfaitement défini par le janséniste Maultrot pourtant contestataire vigoureux de certaines pratiques de la monarchie sacralisée.

« 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 cœurs 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 lois, sans porter ses vues plus loin; l'autre règne jusque 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 le pratiquer, il sait que l'on peut être citoyen sans être chrétien, mais que l'on ne peut pas être chrétien sans être citoyen »⁹.

Une thèse pleinement ratifiée par le futur clergé républicain français et qui exclut, en soi, toute éventualité d'une sécularisation qui devient dès lors un non-sens. On peut se demander si cette radicalisation de l'état chrétien ne tient pas aussi au génie français de la « tradition » érigée en dogme politique. L'exemple le plus probant serait *La Politique tirée de l'Écriture Sainte* (1709) où Bossuet en établit la forme la plus personnelle, grâce à une théologie de l'Histoire au service du roi, lieutenant de Dieu. Les théoriciens protestants inclinent vers des formes collectives: que l'on songe à la notion de « tradition » chez Burke, pour qui, en l'absence de cette puissance de la tradition, « un roi deviendra un homme comme les autres et la reine simplement une femme, or une femme n'est qu'un animal et encore n'est-il pas de premier ordre »¹⁰, comme cela est à craindre à la lecture de la constitution française de 1791. Le concept de « tradition », selon Burke, est-il totalement étranger à celui de *Volksgeist* — « esprit national » ou plutôt « génie du peuple » — développé par

⁹ Extrait du procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé tenue en 1760, suivi d'un examen des réclamations de la dite assemblée, 71 p. in 8°, pp. 19-20.

¹⁰ Ch. PARKIN, *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge, 1956.

Herder dans ses *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791)? Du fait que ce *Volksgeist* est « simple, merveilleux, inexplicable, indicible » ne prépare-t-il pas à l'envoûtement magique¹¹ dont s'entoure le mythe romantique d'une Europe néo-chrétienne et fervente à travers la *Die Christenheit oder Europa* (1799) d'un Novalis, attentif aux leçons de Spittler, son maître en histoire des religions, à travers aussi le *Génie du Christianisme* (1801) d'un Chateaubriand, voire du rêve carolingien du libéral anti-romantique et athée, Saint-Simon: *De la réorganisation de la société européenne* (1814), sans parler des théocrates (Bonald et Joseph de Maistre, relus avec ferveur par Charles Maurras, le rationaliste de l'*Action Française*)? Politologues et sociologues de la religion n'ont pas fini de dégager les rémanences du rêve de chrétienté et de ses conséquences sur la société moderne.

Ce qui nous fortifie dans cette hypothèse d'une « tradition » différemment perçue et induisant ainsi des comportements politiques moins orthodoxes, nous vient de certaines discordances au cœur de la société d'Ancien Régime. Discordance lourdement allusive, mais singulièrement « moderne » chez l'abbé d'Etémare. Esprit turbulent jusqu'à la marginalité, J.B. Le Sesne de Menilles d'Etémare (1682-1770) est un prêtre ardent appelant de la bulle *Unigenitus*. Il adhère au mouvement convulsionnaire, voyage en Angleterre et en Hollande et participe à la fondation de l'Eglise d'Utrecht. Polygraphe intelligent, défenseur obstiné du figurisme biblique, il voit partout des figures de la défection de l'Eglise... et de la conversion des Juifs.

Dans ses *Remarques sur le Pentateuque*, énorme manuscrit inédit dans son intégralité, l'abbé bibliste émet des doutes sérieux sur l'utilité sociale de la religion; il ose critiquer ce qu'on appellerait aujourd'hui une foi « sociologique ».

« Par exemple une génération de chrétiens, ordinairement parlant, engendre une autre génération de chrétiens. Si un Roiaume est chrétien aujourd'hui, il faut qu'il arrive quelque chose de bien extraordinaire si la génération qui suivra dans 30 ans, dans 50 ans, dans 100 ans n'est elle-même chrétienne. Cela vient de ce que les pères persuadent d'ordinaire à leurs enfans d'embrasser la religion qu'ils professent.

Cette manière de perpétuer la religion (tradition) et même la piété est bonne en soy, mais elle peut donner lieu à la longue à diverses illusions. Elle accoutume à croire que la religion et même la piété est une chose toute naturelle. On est tenté de s'ar-

¹¹ F. VALJAVEC, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*, Munich, 1951.

rêter aux moïens humains que l'on voit et d'oublier la main invisible de Dieu qui opère dans le cœur de chacun de ceux qui croient et qui conçoivent l'esprit de piété (...). On remarque que la religion ne fait de progrès, par une longue expérience, qu'à mesure qu'elle est soutenue par les puissances temporelles; on oublie que Dieu a d'autres moïens dans ses trésors pour la faire réussir et on en vient jusqu'à se faire une règle de ne rien entreprendre qui puisse déplaire aux puissances temporelles »¹².

Sous couvert d'une critique des « moïens humains », d'Etemare attaque bel et bien l'idée à la mode d'une « utilité sociale » de la religion qui emprunte, par définition, les voies de la puissance temporelle. Le fougueux janséniste rejoint ainsi les *Dissenters*, notamment le Révérend James Malcomson. Parmi d'autres¹³, il se déchaîne, un vendredi, dans son église de Belfast contre la célébration d'une fête nationale: celle du 19 avril 1793, décrétée par le Gouvernement anglais pour l'anniversaire de la bataille de Lexington. Son sermon se nourrit de la citation de Jérémie 14, 11-12¹⁴ et s'insurge d'une façon générale contre toutes les *national fasts* qui sont souvent « je n'ose pas dire toujours » apparentées aux guerres, lesquelles sont sources de violence, de misère et la conséquence d'une « nature indomptée ». De surcroît, nous, *Dissenters* ne reconnaissons à aucune puissance civile le droit de nous faire prier, parce que « nous ne reconnaissons aucune autorité humaine dans les principes de religion ». Ce n'est donc pas par rébellion, mais par motif de conscience que nous ne célébrons pas la fête nationale d'aujourd'hui.

« Nous avons toujours été des sujets pacifiques, soumis aux lois sous lesquelles nous vivons, quoique désireux de les voir réformer. Nous détestons également le despotisme et l'anarchie, comme nous avons toujours été amis de liberté et de paix (...). Quoique nous observions une obéissance sans réserve à l'autorité civile constituée, cependant nous nions que la religion de Jésus doit être diffusée par le pouvoir civil et qu'elle dépend de l'autorité d'un homme faillible. Christ est notre unique Législateur, il est la seule tête de notre Eglise. C'est par sa parole sacrée que le gou-

¹² *Bibl. Soc. de Port-Royal*, C.F. 12, ms. 421 ff.; f^{os} 99 et 105. Sur ce personnage et son œuvre, B. NEVEU, « Port-Royal à l'âge des Lumières. Les pensées et les anecdotes de l'abbé d'Etemare 1682-1770 », *Lias, Sources and Documents relating to the Early Modern History of Ideas*, IV, 1977, pp. 115-153.

¹³ Il faudrait faire l'inventaire de cette littérature rassemblée par John WINGATE THORNTON, *The pulpit of the American Revolution, or The Political sermons of the period of 1776*, with a historical introd., notes, Boston, 1860.

¹⁴ « Et Yahvé me dit: « N'intercède pas en faveur de ce peuple pour son bonheur. Même s'ils jeûnent, je n'écouterai pas leurs supplications; même s'ils présentent holocaustes et oblations, je n'aimerai point ces gens. Mais c'est par l'épée, la famine et la peste que je m'apprête à les exterminer ».

vernement de son Eglise doit être assuré et non par un individu ou une assemblée d'hommes, de même qu'aucune compétence civile ou religieuse ne peut nous prescrire ce que nous devons croire ou ne pas croire, ce que nous avons à prêcher et à ne pas prêcher, pour qui nous devons prier ou ne pas prier, car en tout cela nous sommes dirigés par les saintes Ecritures »¹⁵.

Après ce sermon incendiaire qui se concluait sur un appel à « une extension des droits naturels de l'homme », le Révérend Malcomson fut jeté en prison. Il en aurait fallu moins que cela, dans les années 1760-1770, en France où toute tentative de « sédition » est considérée comme sacrilège: sur le plan politique, l'attentat de Damiens contre Louis XV (1757), sur le plan confessionnel, les affaires Calas (1762), Sirven (1771) et surtout le supplice, à Abbeville, du chevalier de la Barre, en 1766, après intervention du parlement de Paris confirmant la peine de mort pour sacrilège. Les assemblées générales du Clergé de France ne cessent de multiplier les cris d'alarme et d'exciter le bras séculier contre l'« incrédulité ».

C'est dans la « grande » assemblée de 1765 que Le Franc de Pompignan établit la thèse de l'antériorité de l'Eglise par rapport à toutes formes d'état, à partir d'une très longue explication apologétique de la maxime attribuée à saint Optat: « L'Etat n'est pas dans l'Eglise, l'Eglise est dans l'Etat »¹⁶. A l'appui des exégètes, Le Franc de Pompignan tient que:

« L'Etat n'est pas dans l'Eglise signifie que l'Eglise ne fait pas la guerre, ne prescrit pas les lois politiques, ne retient pas les peuples sous le joug de ces lois, n'administre pas les choses civiles. L'Eglise est dans l'Etat signifie que les fidèles vivent sous les lois des Souverains, leurs protecteurs, et que sous cette protection, ils mènent une vie tranquille ». Jamais les détracteurs de la maxime « ne trouveront la preuve que le pouvoir de l'Eglise soit subordonné à celui de l'Etat »¹⁷.

¹⁵ *A Sermon preached in Belfast on Friday April 19, 1793, being a Day appointed by Government for a General Fast in Great Britain and Ireland*, Belfast, printed in the year 1793, 19 p.

¹⁶ La citation de saint Optat, livre III, *De schismate Donatistorum* est en réalité reprise de Tertullien: « Que dirais-je davantage de notre religion et de notre piété pour l'empereur que nous devons respecter comme celui que Dieu a choisi: en sorte que je puis dire que César est plus à nous qu'à vous, parce que c'est notre Dieu qui l'a établi ». Cette antécédence divine permettant l'appropriation politique est reprise par BOSSUET, *Politique...*, Livre III, 3^e proposition.

¹⁷ *Défense des actes du clergé de France concernant la religion publiée en l'assemblée de 1765, par M. l'évêque du Puy*, Louvain, 1769, ch. XIII, col. 181-203.

Après cette réhabilitation éclatante de la doctrine gallicane qui ravit jusqu'aux jansénistes, Le Franc de Pompignan, en sa qualité de secrétaire de l'Assemblée de 1775, peut rédiger l'*Avertissement... sur les avantages de la religion chrétienne et les effets pernicioeux de l'incrédulité*. Il y reprend, par passages entiers, l'argument central de son livre *La religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même* (1772). Nous sommes au cœur de la démonstration apologétique qui opère par « système » à l'intérieur d'un même engrenage. Puisqu'« il y a presque autant de systèmes d'incrédulité que d'écrivains incrédules ». Par récurrence des systèmes, l'apologiste atteint le pyrrhonisme. Ce système :

« oblige un athée à convenir, s'il est conséquent et sincère, qu'il n'y a rien de vrai ni dans la nature, ni dans les sciences, ni dans la morale. Ce dernier abîme, ouvert sous les pas de l'incrédulité, vengera la religion de l'athéisme par le pyrrhonisme. De là, il me sera facile de conclure que le pyrrhonisme absolu est le terme où toute incrédulité doit aboutir. Tel est le résultat de tous les livres impies si multipliés de nos jours »¹⁸.

Les divers systèmes d'incrédulité, rejetés successivement pour inconséquence, il ne reste plus que l'errance, le délire de l'esprit humain, l'extravagance et l'imposture du scepticisme. Et voici la fine pointe: « Ceux qui raisonnent avec justesse demeureront constamment attachés au christianisme; pour ne pas errer de tous côtés, sans trouver un point fixe où ils puissent s'arrêter et pour ne pas être enfin obligés de douter de tout en ne croyant plus à Jésus-Christ ».

L'enjeu proposé par l'apologiste est donc tout à la fois simple et provoquant: la foi chrétienne ou la folie; l'ordre ou le chaos avec son plus grand symbole social: le suicide. Vaste problème qu'aborde Le Franc de Pompignan et après lui l'archevêque jansénisant de Lyon, Mgr. de Montazet dans son *Instruction Pastorale sur les sources de l'incrédulité et les fondements de la religion* (1776), en attendant Bonald sous la Restauration.

Pour échapper à cette spirale de la mort sociale, une ultime fois, l'abbé Bergier reprend la question en 1789: *Quelle est la source de toute autorité?* (Paris, 1789, 48 p. in 8°). Contre Rousseau et les sophistes obligés de prétendre que « l'état de société n'est point l'état naturel de l'homme », malgré la *Politique* d'Aristote, il établit en principe intangible que l'autorité a pour auteur et instituteur: Dieu.

« Aucune autorité ne peut naître que de la sienne (...) Il est triste que des écrivains respectables d'ailleurs, et dont la foi

¹⁸ Ed. Migne, t. 1, col. 218-220.

n'est pas suspecte, s'obstinent à chercher l'origine de l'autorité dans le contrat social, sans apercevoir la source empoisonnée de laquelle ce système est sorti ».

On ne saurait raisonnablement parler de nature

« qu'en nous souvenant toujours que la nature n'est pas une production du hasard, mais l'ouvrage d'un créateur intelligent, sage, juste et bon; les philosophes ne la voient qu'avec des yeux fascinés » (p. 15).

Ainsi ce discours d'autorité, en forme apologétique, ne peut-il pas même soupçonner, sous son anathème de l'« incrédulité », un processus de sécularisation qui appartient à la catégorie de l'absurde. L'« idéal de 89 » conforte l'illusion du chrétien-citoyen, non plus seulement chez les apologistes conservateurs, mais parmi les prêtres les plus ardents patriotes.

II. De l'impossible sécularisation révolutionnaire à l'« utilité » de la religion dans la doctrine concordataire (1789-1801).

Le célèbre abbé Fauchet annonce une conviction unanime dans son remarquable ouvrage *De la religion nationale* en 1789. Pesons déjà le titre: il est, à lui seul, tout un programme de « civilisation chrétienne » auquel croit celui qui n'est pas encore le « Citoyen-pontife » du Calvados, comme il s'intitulera lui-même, mais membre de la Commune de Paris. « Il n'est pas question — écrit-il — pour la nature humaine de se reconnaître impie, si elle en a envie. Au vrai, il serait puéril de craindre que « la majorité des Représentants du peuple français soient des impies qui établiront l'indifférence du culte (...) Bonnes gens, c'est impossible » (p. 185). Et en voici la raison idéologique que le député Fauchet érigera 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).

Avant de voir l'usage précis qui sera fait de cette doctrine par les Constituants français, remarquons que le clergé patriote ne se départit pas, en ce début de la Révolution, de cette équation mise en forme par Le Franc de Pompignan, lui-même député du clergé à l'Assemblée Constituante jusqu'à sa mort en 1790, et l'abbé Bergier: démocratie = indifférence religieuse = athéisme = anarchie. La

preuve en est la discussion passionnée que provoque le vote de l'article X de la Déclaration des Droits de l'Homme: « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses ». C'est Gobel, futur évêque constitutionnel de la Seine, avec l'assentiment du côté « gauche » de l'Assemblée, qui fait ajouter cette précision: « ... pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ». Et la *loi ne peut pas être athée* tant est reçu par tous le principe rappelé par l'évêque de Clermont, le 22 août: « La religion est la base de tous les empires; c'est la raison éternelle qui veille à l'ordre des choses ». En vain réclame-t-on sur les bancs des libéraux le traitement d'égalité civile entre catholiques, non-catholiques et principalement les juifs. Adroitement, Gobel opère une distinction entre « non-catholiques » et 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 surtout qu'on n'en fasse pas mention dans la future Constitution! C'était bien l'avis de Fauchet. Ne précisait-il pas dans *De la religion nationale* que les non-catholiques étaient incapables d'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)¹⁹. Aussi bien s'agit-il, avant tout, d'exclure les Juifs du consortium national. On sait qu'après l'échec d'août 1789 pour inclure les Juifs dans l'article VI de la Déclaration, la Constituante ne cessera de reporter ce débat jusqu'à la veille de sa dissolution où, par une sorte de lassitude testamentaire, elle promulgue le décret du 21 septembre 1791 sur l'émancipation des Juifs moyennant l'abandon de leurs privilèges et coutumes. C'est-à-dire qu'on imposait, ô paradoxe, leur sécularisation comme droit d'entrée dans la citoyenneté française au nom du lien social de la religion dominante!

Position moins choquante qu'elle nous le paraît aujourd'hui, puisqu'elle ratifie et prolonge la problématique des Lumières. En effet, que veut-on des Juifs? Les rendre « utiles ». Tel est le sujet mis au concours par l'Académie de Metz en 1787 et qui va rendre célèbre le lauréat, l'abbé Grégoire: « Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux en France? ». Problème éminemment « philosophique » posé par Pierre-Louis Roederer (1754-1835), né à Metz, député à l'Assemblée nationale, membre de l'Institut et sénateur

¹⁹ Sur ces débats politico-religieux à propos de la Déclaration des Droits et la politique de la Constituante, B. PLONGERON, « Permanence d'une idéologie de « civilisation chrétienne » dans le clergé constitutionnel », *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 7, 1978, pp. 263-287.

d'Empire en 1802. D'après les mémoires envoyés à l'Académie²⁰, on perçoit que cette « utilité » — plus importante que le « bonheur » inscrit également au sujet du concours — doit rester subordonnée à l'utilité sociale de la religion dominante. L'émancipation des Juifs par la Révolution ne changera guère cette conception. Lorsque Napoléon donne, le 22 juillet 1806, au ministre de l'Intérieur, Champagny, ses instructions pour la préparation de l'Assemblée des notables juifs, il indique :

« Notre but est de concilier la croyance des Juifs avec les devoirs des Français et de les *rendre citoyens utiles*, étant résolu de porter remède au mal auquel beaucoup d'entre eux se livrent au détriment de nos sujets »²¹.

Tout se passe comme si l'émancipation sécularisatrice des Juifs, devait être traitée, de l'Ancien Régime à l'Empire français, comme un cas particulier et quasi exceptionnel de l'immuable apologétique de la religion (romaine) comme lien social. Etant entendu que la tolérance au sens de liberté des cultes demeure phénomène d'impiété, jusqu'au moment où la sécularisation entrant dans les institutions révolutionnaires frappe de stupeur les esprits les plus politiques du monde religieux.

Le premier choc provient d'abord de la chute de la royauté, le 10 août 1792. Même devenue constitutionnelle, la monarchie française conservait, dans la mentalité collective, son pouvoir sacré. Il faudrait réapprécier dans ce sens la phrase de l'abbé Edgeworth conduisant Louis XVI à l'échafaud : « Fils de saint Louis, montez au ciel ». Etonnant défi à la sécularisation débridée de cet hiver 1793 ! Avec la déposition du Roi, c'est tout l'édifice d'une théologie politique qui s'effondre, celle-là même qui sous-tendait l'apologétique. Et l'on peut alors penser que la fameuse équation de l'abbé Bergier : démocratie = révolution = athéisme = anarchie se vérifie pour mieux en montrer la précarité. De fait, c'est sur cet événement amplifié par la légende du roi-martyr que s'édifie la pensée contre-révolutionnaire ; c'est du 10 août 1792 qu'on peut en dresser l'acte de naissance.

Mais pour le clergé et les fidèles patriotes formant l'Eglise constitutionnelle, la chute de la royauté est saluée comme un triomphe sur le despotisme. En termes de théologie politique, il suffit de pro-

²⁰ Les sujets sont analysés avec une abondante bibliographie dans P. CATHRICE, « L'abbé Henri Grégoire (1750-1831) « Ami de tous les hommes » et la régénération des Juifs », dans *Mélanges de Science Religieuse*, 36^e année, 1979, 3, pp. 150-157.

²¹ Pour une première synthèse de l'historiographie récente, P. GIRARD, *Les Juifs de France de 1789 à 1860. De l'émancipation à l'égalité*, Paris, 1976.

clamer que le Prince est devenu « tyran », une des conditions, dans la doctrine classique, pour rompre le lien d'allégeance et de fidélité. Il n'y a donc aucun cas de conscience, chez les chrétiens maintenant républicains, dans le fait que, en lieu et place de la royauté sacralisée, règne la loi issue du consentement des peuples... *pourvu que la loi ne soit jamais athée!*

Pour les chrétiens fidèles à la République, le véritable choc naît bien des lois de septembre 1792. Jusque-là²², l'Eglise constitutionnelle, reconnue par l'Etat, applaudit à la philosophie des Droits de l'Homme. « Qui n'aime pas la République est un mauvais citoyen et conséquemment un mauvais chrétien », déclare l'évêque Grégoire à ses diocésains du Loir-et-Cher, le 12 mars 1792. On notera sans doute la priorité donnée au politique, puisque le mauvais chrétien est une conséquence du mauvais citoyen, ce qui autorise nombre de prêtres assermentés à affirmer: « nous sommes citoyens avant d'être prêtres ». Cet impératif du loyalisme politique, en toutes circonstances, restera une règle d'or chez les chrétiens républicains. Elle ne préjuge en rien de leur conservatisme théologique. Ennemis d'une société par « ordres » où l'inégalité et la justice se paraient trop complaisamment de la volonté mystérieuse et toute-puissante de Dieu, ils n'éprouvent aucune peine à désacraliser le pouvoir et à le remettre aux mains du peuple, souverain dans ses choix et dans la conduite de son propre destin.

« Par le mot *peuple*, on doit entendre l'ensemble de tous les habitants d'un même pays, sans distinction de rang et de qualités personnelles, et il faut bien se garder de croire que les personnes qui ne sont distinguées ni par la puissance, ni par la fortune, ni par les talents soient incapables de faire un bon choix. Un tel préjugé serait un outrage fait à la raison et à la nature. On doit penser que le discernement nécessaire au choix des pasteurs n'est pas l'apanage exclusif des personnes qui ont, ce qu'on appelle dans le monde, de l'éducation et qu'il tient bien plus à la droiture et à la probité qu'aux talents et aux lumières ».

Accepter l'abolition de la royauté ne signifie pas pour autant, comme on le croit parfois, prôner des structures démocratiques dans l'Etat et dans l'Eglise telles qu'elles aboliraient l'autorité de droit et de fait. Curés et évêques, quoique élus, respectent les degrés hiérarchiques entre eux et par rapport aux fidèles, même si ceux-ci sont appelés, après Thermidor, à une participation active aux synodes

²² On trouvera la démonstration et les textes analysés pour cette période dans B. PLONGERON, *Théologie et Politique au siècle des Lumières 1770-1820*, Genève, 1973, pp. 149-182.

diocésains. Il est faux d'avancer que l'Eglise constitutionnelle adopte un presbytérianisme qu'elle récuse au contraire, le plus solennellement possible, au Concile national de 1797. En revanche, « la chrétienté républicaine » ouvre volontiers aux catholiques ce qu'on appellera, après Vatican II, une théologie des réalités terrestres et modifie la condition sociale du croyant, en insistant sur sa responsabilité civique. Toutes choses nouvelles, principalement pour un catholique romain, capables de définir un modèle inédit du chrétien-citoyen. A une réserve près, bientôt transformée en un redoutable *non possumus*, qui, pour l'heure, se charge d'espérance :

« Le christianisme doit consoler les peuples affaissés 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... Combien il serait coupable le législateur qui prétendrait consolider l'édifice social sans le concours des vertus religieuses : j'en appellerais à sa conduite ; c'est la pierre de touche pour apprendre aux peuples 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 ».

On relira attentivement la dernière phrase de cette homélie de Grégoire, prononcée dans sa cathédrale de Blois, le 10 août 1792, jour de l'abolition de la royauté. Elle trace la frontière entre l'engagement politique et les principes d'une théologie politique qui accuse une nostalgie de « civilisation chrétienne ». Le peuple souverain à la place d'un roi, soit !... mais cela ne change rien au fait qu'il est impensable que la loi soit athée, qu'on doit disjoindre le chrétien et le citoyen. La menace de Grégoire va aussi loin que la démonstration de Bergier : l'impiété entraîne l'immoralité, entendons la ruine d'une morale du pouvoir et — ce que ne veut pas encore dire Grégoire — un pouvoir sans morale devient de soi un pouvoir « injuste » avec nécessité d'une rébellion contre lui, d'après la doctrine du tyrannicide thomiste. Mais qui aurait osé prédire qu'un mois après, non seulement la loi deviendrait « athée » mais, de plus, avec l'assentiment du peuple ?

Le pas est franchi avec la loi du 20 septembre 1792 qui, par trois mesures principales, porte un coup décisif aux structures de « civilisation chrétienne » : 1) la laïcisation de l'état civil. Le terme est fortement évocateur, puisqu'il implique une rupture radicale avec les registres de chrétienté ou « actes de catholicité », baptêmes, mariages, sépultures, désormais confiés aux municipalités. A la différence des élans laïcisateurs qui traversaient, par exemple, la sociabilité méri-

dionale, sous l'Ancien Régime, il s'agit, ici, plus que d'un simple transfert des autorités religieuses aux autorités civiles. La laïcisation engage une certaine idée de la citoyenneté, désormais absolument dé-confectionnalisée. Cela n'est pas pour déplaire aux chrétiens-citoyens. Il en va autrement avec les deux mesures suivantes. 2) L'autorisation du divorce. L'atteinte mortelle à l'indissolubilité sacramentelle du mariage chrétien s'accompagne d'une conception de la famille, antithétique de celle établie par la « civilisation chrétienne » : fin d'une autorité parentale s'appuyant sur le paternalisme religieux devant la majorité légale des enfants ; fin de la minorité de la femme qui pourra maintenant être témoin dans les actes d'état civil ; fin de la réprobation des enfants naturels et bouleversement du droit de propriété, garantis par la morale religieuse, à partir des nouveaux ayants droit à la succession des parents. 3) Possibilité donnée aux prêtres de se marier. Après l'offensive politique contre le sacrement de mariage, voici la seconde contre le sacrement de l'Ordre, l'autre pilier d'une société chrétienne.

Point n'est besoin d'insister sur les répercussions sociologiques de ce libéralisme républicain. Certains chiffres font rêver. Entre 1793 et 1795, les municipalités parisiennes enregistrent 5994 divorces en moins de 18 mois, avec 52 % de demandes d'épouses, ce qui montre que l'émancipation féminine, sous la Révolution ne doit pas être sous-estimée. A Bordeaux, en 1795, on compte un divorce pour 18 mariages. De sorte que, par une simple extrapolation, la population urbaine de la France, à la fin de 1795, permettait environ 300.000 divorces²³. La courbe des suicides grimpe encore plus vite, au lendemain de Thermidor et profite, comme le reste, de l'impuissance des autorités républicaines à construire une morale familiale accordée aux convictions laïques. Quant à la dramatique question du mariage des prêtres, elle s'intègre aux 3.224 demandes d'absolution déposées, lors du Concordat, devant le Cardinal Caprara. Et qu'advient-il des masses auxquelles la liberté des cultes propose des modèles anti-chrétiens : cultes révolutionnaires, culte de la théophilanthropie, etc... ?

Intransigeants dans le domaine sacramentaire — indissolubilité du mariage et célibat des prêtres — les membres de l'Eglise constitutionnelle semblent ainsi acculés à la même position que les catholiques antirévolutionnaires : désertion de la vie publique. Mais un chrétien chassé de la cité, n'est-il autre chose qu'un être de raison,

²³ Statistiques françaises fournies par le périodique janséniste les *Nouvelles Ecclésiastiques* du 15 août 1797, p. 68 et recoupées par l'organe du clergé constitutionnel les *Annales de la Religion*, t. II (12 décembre 1795), p. 162.

infidèle au précepte évangélique: «voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups... allez, enseignez toutes les nations»? Dans le cas d'un maintien du loyalisme politique, jusqu'où doit aller la collaboration avec un régime hostile assurément à la religion nationale, mais qui n'en poursuit pas moins la régénération de la patrie?

Il ne leur reste plus qu'à se replier sur la «tolérance», expédient théologico-politique d'une «civilisation chrétienne»: tout en se défendant d'y participer activement, il faut souffrir un mal qu'on ne peut pas juguler, d'où la consigne donnée aux chrétiens:

«Ne vous prêter en rien à ce qui est mauvais proprement, n'y prendre aucune part active, et cependant y assister, si notre état, si l'ordre établi dans la société (la loi) l'exige, parce qu'alors notre assistance, nos services mêmes se rapportent non à la chose dont nous sommes témoins, à regret, mais au devoir que nous avons à remplir comme citoyens»²⁴

Ainsi, ceux qu'on accuse de novations républicaines s'arrêtent au seuil d'une théologie de sécularisation, qu'appelaient en stricte logique le régime et les institutions révolutionnaires; ils lui substituent une stratégie de la «tolérance» qui leur permet d'inventer ce qu'on nommera au milieu du XIX^e siècle, la «thèse» — fidélité absolue aux impératifs dogmatiques — et «l'hypothèse» — pragmatisme obligé en milieu sécularisé, voire athée. Ce pis-aller se prolongera, dans l'Eglise catholique, jusqu'au Concile de Vatican II. Il sonne la faillite de la «chrétienté républicaine» chère à Grégoire, puisque, bon gré mal gré, le chrétien se voit forcé d'ignorer le citoyen. Une fois encore, la sociabilité, dans ses aspirations séculières, tient en échec une «civilisation chrétienne» toujours pregnante en pleine Révolution.

Avant de crier au paradoxe et d'insister, comme à l'accoutumée, sur ce qui divise les deux Frances chrétiennes avant le Concordat, que l'on veuille bien considérer les faits et leur profonde signification. Au départ, il y a antinomie des hypothèques politiques: les réfractaires associent résolument Papauté et monarchie capétienne, dans la défense du pouvoir sacralisé; les républicains s'offrent généreusement à christianiser l'idéal démocratique de 1789. Au bout du compte, et sans trahir leurs stratégies respectives, tous en viendront à se réclamer d'une «civilisation chrétienne» dans leur refus d'une simple suppléance pour la religion.

On en conviendra sans peine en ce qui concerne les réfractaires, réacteurs au régime nouveau. Mais les chrétiens démocrates? Ecou-

²⁴ *Annales de la Religion*, t. VIII, (janvier 1799), pp. 79-83.

tons l'évêque Grégoire définir la substance de la célébration chrétienne au concile national de 1801²⁵: « Elle présente une morale pure pour tous les temps, tous les lieux, tous les âges, tous les états. Seule, elle a fait plus que les systèmes philosophiques pour civiliser les nations (...) Des hommes, épars dans les montagnes et disséminés sur un vaste territoire, auraient à peine quelques relations entre eux si la religion ne les rassemblait périodiquement... » Son confrère Leymonnerie, curé constitutionnel de la Corrèze, ajuste directement cette thèse: « S'il est vrai que des centres de réunion périodique sont essentiels pour polir et adoucir les mœurs des peuples, en facilitant les communications réciproques d'intérêt et d'amitié, quel moyen plus commode et plus puissant pourrait-on imaginer que celui des solennités religieuses, indépendamment même des leçons de morale qui en font partie? Les fêtes civiques ont-elles ce concours et cette influence patriotique qui les rendaient si utiles autrefois, avant qu'une vaine philosophie s'applaudît de ne plus les consacrer sous les auspices bienfaisants de la religion? »²⁶.

Nostalgie? Rêve? Besoin d'une cohérence théologique dégradée en apologétique depuis trop longtemps? Inévitable réflexe d'une mentalité socio-culturelle? Sans doute, un peu tout cela à la fois, mais, comme tel, fort suggestif pour trois aspects essentiels d'une sociologie religieuse.

Il serait susceptible, d'abord, d'expliquer la déconcertante attitude des constitutionnels en face de la sécularisation révolutionnaire qu'ils pratiquent comme citoyens et qu'ils repoussent comme chrétiens. En effet, si la « tolérance » est un mal qu'on doit supporter... ce serait blasphémer contre Dieu que de penser qu'il durera indéfiniment. Non! Dieu veut simplement purifier ses serviteurs, d'où l'accent pénitentiel mis sur la pastorale chrétienne - républicaine ou non. Après quoi, Dieu armera le bras de ses fidèles et « restaurera » la civilisation chrétienne avec ou sans monarque. C'est aussi la raison pour laquelle la loi ne saurait être — définitivement — athée. Réfractaires et assermentés commentent à l'envi le texte de l'Écriture mettant en scène Antiochus Epiphane portant la main sur le Temple.

Dans ce cas, dira-t-on, pourquoi les deux Frances chrétiennes cherchent-elles à s'exterminer sur le terrain le plus dangereux: celui de la validité des sacrements administrés au cours de la Révolution

²⁵ *Traité de l'uniformité et de l'amélioration de la liturgie présenté au Concile national de 1801*, Paris, an X, 132 p. in 8°.

²⁶ *Précis sur les fêtes* cit. dans *Annales de la Religion*, t. XV (octobre 1802), pp. 481-491.

par les « intrus » ? Justement parce qu'il s'agit plus d'une bataille entre canonistes, autrement dit entre experts des institutions chrétiennes, qu'entre théologiens. La question est de savoir lequel des deux clergés détient le vrai modèle de « civilisation chrétienne ». Lutte tellement passionnelle qu'elle fait oublier l'essentiel : la recrudescence d'une déchristianisation des masses. Celles-ci avaient bien reconnu, dans les autorités civiles, les agents provocateurs de leur foi et de leurs pratiques. Mais que penser devant leurs propres prêtres qui mettent en cause la validité des baptêmes, des mariages, des confessions ? Y aurait-il deux présentations de la foi ? Laquelle est la meilleure ? Dans le doute, abstenons-nous... Qu'on ne s'étonne pas, par conséquent, des églises pleines de chrétiens, heureux de retrouver leurs cérémonies et leurs fêtes, mais très réservés dans la fréquentation des sacrements.

Nous touchons alors au troisième aspect d'une sociologie religieuse remodelée : l'insensible dissociation entre culte et sacrements, qui annonce le grand débat moderne, inauguré par Kant, Fichte et Hegel, entre foi et religion. Les chrétiens s'en trouvent étrangement absents, parce qu'il leur importe plus de restaurer leur « civilisation » et d'en récupérer les normes : à savoir la morale par le culte, puisque tout contrôle absolu de la société a pour origine une moralisation absolue des savoir-faire et des savoir-vivre. Cette moralisation est l'ennemie héréditaire de la liberté religieuse, répudiée par le clergé constitutionnel lui-même au nom d'une équivoque liberté des cultes, doctrine politique et non théologique.

N'était-ce pas d'ailleurs dans le droit fil d'une apologétique qui avait insisté bien imprudemment sur le rôle du lien social pour la religion ? Bonaparte peut ainsi mener l'opération de « pacification religieuse » en n'introduisant dans le Concordat de 1801 que des questions de morale et de culte et en éludant les questions spécifiquement théologiques.

Ce qui ne passe pas inaperçu et choque des contemporains. Mathieu Molé (1781-1855), comte d'Empire et conseiller d'Etat, qui aura à connaître de la Constitution du Grand Sanhédrin, le dit dans ses Souvenirs : « C'était la première fois depuis l'origine des sociétés qu'un gouvernement parlait aux hommes de religions, abstraction faite de leur vérité, et se déterminait publiquement dans le choix de celle qui convenait à l'Etat par des raisons purement humaines »²⁷.

²⁷ *Souvenirs d'un témoin de la Révolution et de l'Empire (1791-1803)*, Genève, 1843, p. 312.

On peut penser que ce choix « philosophique » veut tenir compte de la sécularisation intervenue pendant la Révolution. Au moment du coup d'Etat du 18 Brumaire, le général Lacuée en mission dans l'Orléanais n'en faisait pas mystère: « Aller à la messe, au sermon, à vêpres, bon pour cela; mais se confesser, communier, jeûner, faire maigre, n'est commun en pas un endroit et usité que par un nombre excessivement petit... Dans les campagnes, on aimerait mieux des cloches sans prêtres que des prêtres sans cloches ».

Les censeurs de la Restauration, tel Lamennais, iront jusqu'à parler d'un « athéisme légal », sanctionné par le Concordat. Et l'on peut penser que le commentateur officiel de la doctrine concordataire, Portalis, emprunte au sécularisme des Lumières: puisqu'il faut une religion pour le peuple et que nous sommes en France, va pour le catholicisme, religion de la « majorité des Français »... pour cause d'utilité publique et donc politique.

Comme l'a montré Claude Langlois²⁸, le discours qu'il prononce le 15 germinal an X devant le Corps Législatif, devant une assemblée réticente aux dispositions concordataires, loin de se réduire à ce brutal argument de l'« utilité publique » témoigne d'un équilibre précaire, dans la conjoncture de cette année 1802, articulé autour de deux idées-forces animées tout à la fois par la science de ce canoniste gallican et par la philosophie de l'homme de l'Empereur²⁹. Première idée: nécessité pour toute société de reconnaître une religion positive; seconde idée: la France post-révolutionnaire doit renouer avec le catholicisme romain sans s'y inféoder.

Pour l'essentiel, Portalis puise dans l'apologétique des Lumières en plaçant la « débilite philosophique » du peuple. Alors que seule une élite peut se contenter de la religion naturelle et accéder à la morale qui en découle, le peuple commun a besoin des rites, des cérémonies, des pratiques inhérentes aux religions positives, malgré leur diversité, leurs différences doctrinales.

« L'intérêt des gouvernements humains est donc de protéger les institutions religieuses; puisque c'est par elles que la conscience intervient dans toutes les affaires de la vie; puisque c'est par

²⁸ « Philosophe sans impiété et religieux sans fanatisme, Portalis et l'idéologie du système concordataire », *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, 8, n° 15-16, 1981, pp. 37-57.

²⁹ A défaut de la grande thèse toujours attendue sur celui qui sera chargé des affaires des Cultes, en 1801, puis en deviendra ministre de 1804 à 1806, avant de mourir en 1807, voir la précieuse *Notice* publiée par son fils en tête de l'ouvrage posthume de Portalis, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIII^e siècle*, Paris, 3^e édit., 1834, pp. 4-5.

elles que la morale et les grandes vérités qui lui servent de sanction et d'appui sont arrachées à l'esprit de système pour devenir l'objet de la croyance publique; puisque c'est par elles enfin que la société entière se trouve placée sous la puissante garantie de l'auteur même de la nature »³⁰.

A tout prendre, mieux vaut encore des religions fausses que l'athéisme, pour la Société, car celles-ci « ont au moins l'avantage de mettre obstacle à l'introduction des doctrines arbitraires ». La religion apparaît non seulement comme un vecteur de sociabilité et une force de moralisation, mais encore — l'expérience de la Révolution en a fait la démonstration *a contrario* — comme un élément de stabilisation idéologique. Incontestablement, à ce stade de la réflexion, Portalis fait sienne la doctrine commune aux hommes des Lumières — encore un Necker en 1788 par exemple — sur l'utilité sociale de la Religion pour le peuple, plus peut-être dans ses conclusions que dans son argumentation. Il en diffère, en revanche, lorsqu'il s'agit du catholicisme. Pour justifier le passé, Portalis, comme il l'avait déjà fait devant le Conseil des Cinq-Cents, reprend largement à son compte les développements de l'apologétique du XVIII^e siècle sur la valeur civilisatrice du christianisme et sur la civilisation chrétienne. Il lui est plus difficile d'entraîner la conviction de restaurer présentement le catholicisme. Il ne craint pas, pour y parvenir, d'opposer au Paris frondeur, le désir unanime d'une France provinciale; face à la ville affranchie, les campagnes menacent, à défaut de l'action continuellement civilisatrice du catholicisme, de retourner à la barbarie primitive. Il use surtout d'une autre argumentation, désireux qu'il est de convaincre ceux qui l'entendent que le catholicisme peut s'accommoder de la République, s'entend du contexte post-révolutionnaire. Par cette démonstration, il se rapproche plus qu'il n'y paraît de l'attitude de ceux qui se montrèrent désireux de concilier Religion et Révolution.

Afin d'y parvenir, il lui faut d'abord démontrer que le catholicisme qui conforte l'absolutisme politique n'est autre que le catholicisme ultramontain, infaillible de surcroît³¹. Au contraire,

« D'après les vrais principes catholiques, le pouvoir souverain en matière spirituelle réside dans l'Eglise et non dans le pape, comme d'après les principes de notre ordre politique, la souveraineté en matière temporelle réside dans la nation, et non dans un magistrat particulier... Rien n'est moins propre à favoriser et à naturaliser les idées de servitude et de despotisme que les maximes

³⁰ *Discours... sur l'Organisation des Cultes*, Paris, 63 p. in 8°, p. 7.

³¹ *Ibid.*, pp. 46-47.

d'une religion qui interdit toute domination à ses ministres, qui nous fait un devoir de ne rien admettre sans examen, qui n'exige des hommes qu'une obéissance raisonnable et qui ne veut les régir que dans l'ordre du mérite et de la liberté ».

S'il y a ligne de partage entre l'apologétique classique d'une « civilisation chrétienne » des Lumières et le principe sécularisateur que ne nie pas Portalis, c'est bien sur l'argument de l'« obéissance raisonnable » autrement dit du *rationabile obsequium* tiré de l'*Epître aux Romains* (12,1) qui sert de ralliement à tous les courants d'une Aufklärung chrétienne en Europe³².

Au nom de cette « rationalité », doit être reconnu le pluralisme confessionnel garanti par l'Etat, le catholicisme n'était plus « ni religion exclusive, ni religion dominante ». Ce qui amène Portalis à définir la séparation des pouvoirs dans une société laïcisée et dans un Etat autonome. Et de retourner au profit de l'Etat, la célèbre formule d'Optat: « La religion est dans l'Etat mais non l'Etat dans la religion » dont nous avons vu l'exégèse ecclésiastique opérée par Le Franc de Pompignan, lors de l'assemblée du Clergé de 1765. Le caractère *privé*, du point de vue du droit public, ne fait aucun doute pour le juriste Portalis, collaborateur du Code civil, où s'affirme la nouveauté d'un pouvoir laïc en voie d'émancipation totale:

« L'unité de la puissance publique et son universalité sont une conséquence nécessaire de son indépendance. La puissance publique doit se suffire à elle-même: elle n'est rien, si elle n'est pas tout. Les ministres de la religion ne doivent point avoir la prétention de la partager, ni de la limiter... ».

Unité, universalité, indépendance, telles étaient les caractéristiques d'une « civilisation chrétienne » maintenant transférées à la puissance publique. La religion doit se contenter d'un rôle de subsidiarité: « Si l'on a vu ces ministres (de la religion) exercer autrefois dans les officialités une autorité extérieure et coactive sur certaines personnes et sur certains objets, il ne faut point perdre de vue que cette autorité n'était que de concession et de privilège: ils la tenaient du souverain; ils ne l'exerçaient que sous leur surveillance et ils pouvaient en être dépouillés s'ils en abusaient... » Que l'Eglise renonce à tout gouverner sous prétexte qu'elle a « une morale universelle qui s'étend à tout »; qu'elle n'en fasse surtout pas « un principe d'attraction universelle pour tout transporter à l'église »³³.

³² B. PLONGERON, « Recherche sur l'Aufklärung catholique en Europe occidentale (1770-1830) », *Revue d'Hist. Moderne et Contemporaine*, XVI, 1969, pp. 555-605.

³³ *Rapport sur les Articles Organiques du 26 messidor an IX.*

En contrepartie, Portalis proclame la non-ingérence de l'Etat en matière dogmatique. « Quant aux dogmes, l'Etat n'a jamais à s'en mêler, pourvu qu'on ne veuille pas en déduire des conséquences éversives de l'Etat; et la philosophie même n'a aucun droit de se formaliser de la croyance des hommes sur des matières qui, renfermées dans les rapports impénétrables qui peuvent exister entre Dieu et l'Homme, sont étrangères à toute philosophie humaine »³⁴.

D'aucuns rappelleraient volontiers que Portalis n'innove pas, qu'il ne fait que se conformer à la doctrine gallicane, par laquelle le royaume de France avait reçu les décrets du Concile de Trente traitant des problèmes dogmatiques, hors de la compétence civile, mais n'avait pas approuvé les décrets sur les matières disciplinaires, parce qu'interférant avec la « police » de la monarchie française.

En réalité, la logique de Portalis tire les conséquences d'une sécularisation de droit. La liberté des cultes inclut la liberté de conscience, donc la privatisation de la sphère du religieux; elle postule aussi la non-ingérence de l'Etat dans les matières spécifiquement religieuses, mais non le désintéret des conséquences politiques et sociales des dogmes; ainsi, par exemple, se justifie la surveillance des actes pontificaux (art. 1 des Organiques).

Pourtant, fait remarquer Cl. Langlois, « selon Frédéric Portalis, fidèle interprète de la doctrine de son grand-père, ce n'est qu'après 1830 que cesse définitivement une pratique justifiée sous un régime de Religion d'Etat, mais non dans celui où il n'est 'ni religion exclusive, ni religion dominante' ».

« Lorsque la religion catholique était constitutionnellement proclamée religion de l'Etat, l'état religieux comme l'état politique faisait une partie essentielle de l'état de chaque citoyen. Cet état devait être protégé par la loi... Depuis 1830, la religion catholique n'étant plus religion de l'Etat, la catholicité ne fait plus partie de l'état de citoyen; cet état ne saurait être altéré par l'hétérodoxie ou l'irrégularité de la conduite religieuse du citoyen. Le catholique n'a pas plus de droit dans l'Etat que le non-catholique. Dès lors, nul catholique ne peut se plaindre des procédés des ministres de son culte qu'autant qu'ils dégèrent en outrage, en injure publique, en excès de pouvoir... L'Etat n'a plus à s'immiscer dans ce qui concerne l'exécution intérieure et (la) juste application (des canons et usages ecclésiastiques), car le magistrat politique n'est plus l'évêque du dehors puisqu'il n'y a plus de religion d'Etat ».

³⁴ *Discours...*, p. 43.

Il faut donc attendre la Monarchie de Juillet pour tirer toutes les conclusions d'un principe encore mal dégagé au moment du Concordat. Ou bien se refuse-t-on encore, en 1801, à appeler par son nom une sécularisation dont on redouterait les conséquences socio-politiques ?

III. La sociabilité chrétienne des Lumières prise au piège de l'« ir-religion » au début du XIX^e siècle.

Dans la mesure où la religion est de nouveau consacrée comme pilier social des sociétés post-révolutionnaires, l'enjeu n'est pas mince. Le fragile équilibre idéologique qu'établit Portalis témoigne d'une réelle inquiétude devant ce qu'on appelle désormais, plutôt que la ci-devant « incrédulité », « l'irreligion » et ses ravages sociologiques, souvent encore masqués par l'historiographie derrière les effets robotatifs de la reconstruction concordataire.

La désacralisation des lieux de culte, en particulier des églises, impressionne durablement les fidèles de la campagne, voire de la ville, quand on pense qu'il faudra plus de six ans pour faire déblayer la cathédrale de Tours des tonnes de sable qui l'encombrent depuis la lointaine fête à la Déesse Raison. Que d'édifices sacrés ainsi transformés en magasins d'Etat, salles de bal ou de réunion dans lesquelles la jeunesse a pris l'habitude de se donner rendez-vous pendant que les pères vont au cabaret ! La scène suivante, qui se passe dans le diocèse de Grenoble, s'est répétée bien souvent. En 1803, l'église de Saint-Symphorien-d'Ozon est occupée par les gendarmes chargés du tirage au sort des conscrits. Le curé était absent. « A mon retour », écrit-il au Préfet, « j'ai trouvé au moins sept à huit cents personnes assemblées, tant hommes que femmes, faisant un bruit effroyable... La chaire était remplie de femmes et de filles avec des garçons... Le président avait installé son bureau dans le chœur, tandis que le maître-autel était couvert de diverses personnes de tout sexe et de tout âge. J'en ai vu d'autres assises sur le tabernacle, essayant leurs souliers aux nappes qui avaient servi le matin à la célébration de la messe... Quant à l'autel de la Sainte Vierge, il était occupé par des filles et des garçons folâtrant ensemble de la manière la plus indécente ! »³⁵. A côté des lieux de culte ainsi défigurés et profanés, il y a ceux qui sont démolis, mutilés et définitivement perdus pour la célé-

³⁵ J. GODEL, *La reconstruction concordataire dans le diocèse de Grenoble après la Révolution, 1802-1809*, Grenoble, 1968, p. 210.

bration chrétienne. Dans les statistiques officielles concernant les hôpitaux, en 1806, un rapport au Conseil d'Etat parle de 15 à 30 % d'édifices religieux en ruines pour 42 diocèses.

Les « mauvaises habitudes » d'un peuple peu ou pas catéchisé, très superficiellement sacramentalisé, vont plus loin qu'on ne le pense. Il suffit de regarder les conscrits en 1804: tous ceux qui ont moins de vingt-deux ans n'ont pas reçu d'instruction religieuse normale ou l'ont oubliée. Ceux qui rentrent au pays, après plusieurs campagnes, rapportent des techniques qui renouvellent les moyens de la contraception; les « funestes secrets » du XVIII^e siècle activent le malthusianisme de la famille et bafouent la morale chrétienne. Quant aux soldats qui ne reviendront jamais chez eux, ils meurent par milliers dans les hôpitaux de Moscou, *tous* en refusant les sacrements. On exagère certainement la nouveauté du cabaret comme « religion du XIX^e siècle », encore que la liberté des cultes et donc un tranquille athéisme favorisent ce processus bien connu déjà des siècles de « civilisation chrétienne ». En revanche, on devrait s'inquiéter davantage d'une féminisation de la pratique religieuse qui mord profondément jusque sur la Vendée contre-révolutionnaire.

Et que peut faire contre tout cela un clergé décimé, usé avant l'âge par les épreuves de la Révolution et composé d'une majorité de vieillards? Terriblement éloquent et précis est le rapport du 15 mars 1811 à l'Empereur, fait par le comte Regnaud de Saint-Jean-d'Angely, président de la Section de l'Intérieur au Conseil d'Etat. Il s'agit de justifier les exemptions de séminaristes à la conscription et, pour ce faire, le ministre des cultes, Bigot de Préameneu, a fourni à son collègue des renseignements qui trahissent une réelle détresse du personnel ecclésiastique concordataire. D'après le ministre, les 60 diocèses du territoire français comptent 3.359 curés, 29.996 desservants et 9.000 vicaires: les évêques réclament 18.144 vicaires, pour le service nécessaire des paroisses. La population catholique est alors estimée à 36.222.404 citoyens, ce qui représente 1 ecclésiastique pour 674 fidèles. Encore apprend-on que 51 % du corps ecclésiastique se situe dans les tranches d'âge de 50 à 70 ans. En se fiant aux effectifs des séminaristes (et non des prêtres ordonnés en 1811), on estimait qu'en 1815, il y aurait 3.721 « pertes à réparer ». L'évêque de Metz observait qu'à partir de 1810, il faudrait 120 exemptions de la conscription dans les trois départements de son diocèse (Forêts, Moselle, Ardennes) pour qu'il pût, à dater de 1815, ordonner 50 à 60 sujets par an. En 1815, 400 cures et succursales (sur 1.261) viendront à vaquer, en même temps que les pertes annuelles tomberont sur des individus généralement ordonnés prêtres

avant 1790. Regnaud de Saint-Jean-d'Angely ajoutait que cette situation du diocèse de Metz était également valable pour les départements de la Loire, de l'Aveyron, du Tarn, du Finistère, des Côtes-du-Nord, du Cantal, de la Haute-Loire et du Morbihan. La liste des diocèses qui accusent le plus grand nombre de vacances paroissiales, autrement dit le phénomène conjugué de la disparition du clergé d'Ancien Régime et du plus faible recrutement des vocations sacerdotales, dessine les principales zones de la déchristianisation du XIX^e siècle: en tête, le Bassin Parisien (diocèse de Troyes, départements de l'Aube et de l'Yonne; de Meaux, départements de la Marne et de la Seine-et-Marne; de Versailles, départements de Seine-et-Oise et d'Eure-et-Loir; d'Orléans, départements du Loiret et du Loir-et-Cher; de Soissons, département de l'Aisne); plus inattendue est la seconde place tenue par l'Ouest « catholique et royal » (diocèse de Poitiers, départements de la Vienne et des Deux-Sèvres; diocèse de La Rochelle, départements de la Vendée et de Charente-Inférieure; diocèse d'Angoulême, départements de Charente et de Dordogne). Tous ces diocèses recensent une moyenne de 15 séminaristes, alors que Metz, Ajaccio, Bayonne, Gand dépassent la centaine.

Devant tant de désastres qui aiguillonnent le zèle pastoral de nombreux évêques, inquiets de la lenteur gouvernementale à leur donner les moyens nécessaires, comment résister à l'explication globale de tous ces maux qui n'ont qu'un seul nom: « l'irréligion » ?

Au secours des apologistes de service apparaît une nouvelle corporation: celle des « philosophes » d'une pensée contre-révolutionnaire ou franchement théocratique dans la lignée de Bonald ou de J. de Maistre. Pour ce dernier, on le sait, il ne s'agit plus d'exalter le lien social de la religion pour faire échec à la sécularisation, mais bien de resacraliser la société civile. Dans le style *more geometrico* qu'il affectionne, il affirmait dans sa *Théorie du Pouvoir politique et religieux* (Constance, 1796):

« Si Dieu est en société intellectuelle avec chaque homme, il est en société avec tous les hommes comme le centre avec tous les points de la circonférence. En retour, la société intellectuelle de Dieu avec le corps social a fortifié les rapports intellectuels de Dieu avec l'homme et a développé de nouveaux rapports entre les hommes membres du corps social (...) Ces rapports de Dieu avec l'homme, membre du corps social, sont les lois religieuses; les rapports de tous les hommes intelligents entre eux, comme membres du corps social, sont les lois morales: la réunion de ces rapports, de ces lois religieuses et morales, forme la religion: Nécessité de la religion. Je réunis la religion et le culte public pour en former la religion publique. Première loi fondamentale des sociétés civiles, RELIGION PUBLIQUE.

La société civile est donc la réunion de la société intellectuelle ou religieuse et de la société politique ».

Quoiqu'en général sans complaisance pour la pensée théocratique, l'épiscopat napoléonien ratifie cette vision globale, totalitaire, qui affecte un mépris souverain à l'égard de la cité sécularisée. Les évêques dotent même la « civilisation chrétienne » d'une dynamique, reprise aux plus belles heures de la chrétienté : la croisade. Il revient à l'Eglise, gardienne de l'Empire et donc de la civilisation, d'armer le bras du « soldat chrétien », comme dit Le Coz, archevêque de Besançon, en 1811 et 1813, contre les coalisés qui déferlent sur le territoire français telles des « hordes de barbares » (Belmas, évêque de Cambrai). L'évêque de Bayeux avait affirmé, dans un mandement du 4 mars 1801 : « Fondement de la société, la Religion est le premier lien qui unifie les hommes ; sans elle, les familles deviendraient insensiblement sauvages et barbares », ce qui permet, en guise de stéréotypes, de magnifier les victoires de Napoléon par un rappel incessant des hauts faits des Croisés modernes. C'est ainsi que l'occupation de Vienne, puis la bataille d'Austerlitz, en 1805, inspirent à l'évêque d'Orléans, Bernier, artisan du Concordat, cette justification : « De la même manière, les Chrétiens d'Occident, vainqueurs à Constantinople, triomphants à Lépante et libérateurs de Vienne en Autriche, immortalisent par des fêtes annuelles, ces éclatants succès » (mandement du 24 juin 1806).

Et sous la Restauration, l'abbé Frayssinous, futur évêque et grand maître de l'Université, se taille un franc succès devant le public élégant de l'église Saint-Sulpice, en chaussant les bottes de son regretté confrère, Mgr Le Franc de Pompignan :

« La religion garde la morale, la morale garde les lois, les lois gardent la société. La religion est donc le premier fondement de l'ordre social et la détruire serait donner carrière à tous les crimes, à tous les désordres. Les philosophes se vantent d'avoir délivré la France du faux zèle et du fanatisme, mais ils l'ont exposée au ravage des passions et des vices (...) Notre siècle, que l'on nomme siècle des Lumières, a été celui de tous les crimes. Il faut aux hommes autre chose que des sciences. Il leur faut des vertus. La religion en est la source »³⁶.

En 1817, il continue de ravir son auditoire en recourant à une argumentation pour le moins éculée :

« quelle n'a pas été l'influence de la religion sur la société domestique ? L'esclavage, le divorce, la polygamie étaient en usage. La

³⁶ Conférence du 15 avril 1816.

religion a fait cesser ces abus. La femme, en beaucoup de pays, était l'esclave de l'homme; la religion en a fait sa compagne. Ne serait-ce pas une ingratitude, dans cette moitié du genre humain, de méconnaître les bienfaits du Christianisme qui l'a réhabilitée, et qui semble l'avoir prise sous sa protection spéciale? Faut-il rappeler les biens que la religion a répandus sur les malheureux, ces établissements de charité, ces hospices pour tous les genres de douleurs, ces associations pieuses vouées au soulagement du pauvre et du malade? C'est la religion qui en a fait concevoir l'idée, c'est elle qui a suscité ces missionnaires dont le zèle et la charité vont porter au delà des mers ses lumières et ses consolations. *Le Christianisme a pourvu à tout, il embrasse tout* ».

Néanmoins, dès 1816, Frayssinous éprouve un doute qu'il exprime dans un aveu retentissant... d'impuissance :

« Ce langage semble peu convenable à un ministre de la religion. Ce n'était pas sur ce ton que parlaient autrefois Massillon et Bourdaloue. Ils n'envisageaient la religion que dans ses rapports sublimes avec des intérêts éternels et je la considère sous des points de vue purement humains. La faute en est à l'esprit du siècle. Il faut bien démontrer aux hommes de nos jours que cette religion, objet de tant de persécutions et de haine, n'est point l'ennemie des lois sociales et des institutions humaines ».

Commencerait-on à comprendre que le triomphalisme du « lien social » de la religion devient désuet jusqu'à l'indécence? Disons plutôt qu'à force d'être obsédé par la sociabilité, on en vient à scruter la société elle-même et à percevoir que les classes sociales ne peuvent être impunément confondues tant dans les responsabilités de l'irreligion que dans la permanence des croyances. Et puis, et surtout, les déboires résultant d'une difficile rechristianisation incitent la nouvelle génération à dénoncer l'apologétique prise au piège de l'« utilité sociale », à prendre conscience du dévoiement de son but: non plus séduire les hommes par son « amabilité », mais retrouver sa transcendance et réintroduire Dieu dans ce discours aux hommes.

Par un retournement complet, la nouvelle apologétique en forme de polémique met en accusation les compromis de la politique concordataire qui aura fait le lit du césarisme religieux. Plus question de consentir à une simple suppléance de la religion dans la vie de la cité. Le Lamennais de *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817) ouvre le procès de la politique concordataire qui a trop sacrifié à la sociabilité, comme l'avoue le souple apologiste Frayssinous. Dans la fougue de son ultramontanisme, Félicité dénonce l'incroyable contradiction de la politique soi-disant chrétienne du Concordat: d'une part, elle inverse l'ordre des pouvoirs en soumettant

la religion à l'Etat; d'autre part, elle tolère et subventionne des religions concurrentes:

« La Religion publique (chère à Bonald) n'est que l'assemblage de toutes les religions particulières. On paye des ministres pour enseigner que Jésus-Christ est le sauveur du monde et on en paye d'autres pour le nier. Le sacerdoce avili et placé, comme un mineur, sous la tutelle de l'administration, dépend du dernier commis; (...) le Dieu des chrétiens, à peine admis à un solde provisoire, figure chaque année sur un budget outrageant, comme un salarié de l'Etat, en attendant sans doute que le moment soit venu de le réformer (protestantiser) »³⁷.

Qu'on y prenne garde! L'éclatement des croyances prélude à la mort de la société et non point seulement dans la multiplication des confessions religieuses, mais à l'intérieur même de la société catholique par les clivages sociaux. Voilà, à n'en point douter, le fait nouveau, constamment occulté par l'apologétique classique. Celle-ci pouvait inlassablement défendre le lien social de la religion à condition de postuler une société *homogène* articulée sur la notion d'« ordres » étroitement hiérarchisés dans le cadre d'une sacralisation globale, ce que feint d'admettre toujours Frayssinous. Or, la fracture révolutionnaire, en mettant à jour l'irrégion, dévoile brutalement et d'une manière irrémédiable, cette pieuse illusion. L'« irrégion » met en cause les comportements voltairiens des classes supérieures que l'on croyait exemplaires d'un modèle religieux. Dans sa désacralisation, la société moderne s'affirme comme *éclatée* entre élites et masses. Lamennais n'a pas de mots assez durs pour stigmatiser les responsabilités de ces élites déchristianisées: « L'irrégion part du pouvoir (sous le gouvernement de Louis XVIII!) ou d'autour du pouvoir pour se répandre de proche en proche, jusque dans les derniers rangs de la nation. Plus attaché à ses croyances, parce qu'il a moins de motifs de souhaiter qu'elles soient fausses, le peuple résiste longtemps à l'influence des classes supérieures »³⁸.

Ce n'est pas un hasard si nombre d'apologistes, comme l'abbé Hamond, vont désormais se consacrer à la rechristianisation de la jeunesse des collèges.

En attendant l'éclosion d'un christianisme social, dans la génération postérieure à 1830, il est de bon ton de clouer au pilori l'hypocrisie de certaines formes de la « bienfaisance chrétienne », ce cheval de bataille de l'apologétique des Lumières. L'un de ses derniers repré-

³⁷ *Essai sur l'indifférence...*, t. I, pp. 88-89.

³⁸ *Ibid.*, p. 62.

sentants, le baron de Géando, célèbre idéologue, membre de l'Institut, « toute sa vie (sauf de 1792 à 1796) catholique fidèle sinon militant »³⁹ peut écrire son grand ouvrage de 1839: *De la bienfaisance publique*, en consacrant un seul chapitre à la religion: « De l'influence de la religion sur la morale et le bien-être des classes populaires »... Encore est-il mesuré dans ses effets apologétiques, comme s'il était difficile d'éluder l'impitoyable réquisitoire d'une bourgeoisie chrétienne par le procureur Lamennais:

« On invente mille prétextes pour s'exempter de les (malheureux) secourir. Faire l'aumône à un mendiant, c'est favoriser le vagabondage, la fainéantise. A-t-il faim? est-il nu? qu'il travaille. Mais c'est un vieillard: à tout âge, il y a des moyens de s'occuper. C'est un enfant: gardez-vous de l'entretenir dans l'oisiveté; on ne saurait trop tôt combattre les habitudes vicieuses. C'est une mère chargée d'une nombreuse famille: elle le dit, mais dit-elle vrai? Avant de la gratifier magnifiquement de quelques liards, il faudrait s'informer; on n'en a pas le temps. Cet autre désire du travail, en cherche et n'en trouve point: c'est peut-être qu'il a mal cherché, au reste on y songera; et, en attendant, on ne donne point, de peur du mauvais exemple. Règle générale: quiconque demande, dès lors est suspect; écouter ces gens-là, c'est nuire au bon ordre, c'est leur nuire à eux-mêmes, c'est encourager la faim »⁴⁰.

On croit entendre déjà Giuseppe Mazzini: « Il est temps de descendre dans les entrailles de la question sociale » (1832). A l'en croire, c'est à l'horizon de 1830 que la sécularisation a accompli son œuvre:

« Je crois que la foi chrétienne se meurt dans les masses (...) Tout ce mouvement néo-chrétien qui se fait aujourd'hui au sein de quelques écoles philosophiques telles que celle de Buchez en France (...) est semblable au mouvement pour ranimer le paganisme en le mêlant de platonisme qui se faisait en face du christianisme naissant chez les intelligences païennes »⁴¹.

Nous avons vu que Frédéric Portalis, le petit-fils du philosophe du Concordat, partage cet avis, sur le plan institutionnel; sur le plan sociologique, Proudhon confirme, estimant qu'« en France, le catholicisme s'est maintenu jusque bien au delà de la Révolution et n'a reçu sa première secousse — je parle des masses — que vers 1830 ».

³⁹ J.B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, 1951, pp. 72-73.

⁴⁰ *Essai sur l'indifférence...*, t. 1, pp. 504-505.

⁴¹ Lettre de Lausanne du 23 septembre 1837.

Un autre modèle de société, celui de l'âge industriel, est en train de naître; sa force sécularisatrice devrait démontrer la caducité d'une apologétique prise à son propre piège de la sociabilité chrétienne. Et pourtant Le Franc de Pompignan et ses collègues connaissent encore une belle fortune littéraire en plein XIX^e siècle!

*
**

Tout a été dit sur les rémanences périodiques de cette nostalgie d'une « civilisation chrétienne » à base d'utilité sociale et de bienfaisance, selon le langage des Lumières. Sauf à dégager la logique, trop répétitive pour être accidentellement anachronique, de ce que d'aucuns appellent « le piège constantinien », pierre angulaire du discours apologétique jusqu'au concile de Vatican II. Il importe, en terminant, d'en rappeler les étapes.

Il est clair, d'abord, que le jeu constantinien enferme dans son piège l'Eglise-société chaque fois que celle-ci devient infidèle à sa propre ecclésiologie et manipule, pour les besoins d'ambitions terrestres, une théologie dont elle se réclame par ailleurs. Ainsi du thomisme, proclamant le respect mutuel des sociétés civile et religieuse; au passage du Concile de Trente, les théologiens de l'Ecole inventent un post-thomisme ajusté à la « reconquête » chrétienne. Qu'aurait pensé saint Thomas de cette définition de l'Eglise qu'on enseignait déjà au début du XVII^e siècle dans le catéchisme des *Trois Henri*, au diocèse de La Rochelle où le catholicisme post-tridentin voulait reprendre au protestantisme sa suprématie sociologique?

« Question : *L'Eglise n'est-elle un même Corps qu'en la même manière que le sont les Sociétés humaines?* »

Réponse : Elle l'est d'une manière bien plus parfaite: car les sociétés humaines n'ont point de lien commun qui soit le même dans tous les membres de ces sociétés au lieu que tous les membres vivants de l'Eglise sont animés par le même Esprit »⁴².

Le subterfuge théologico-politique s'accommode d'une situation de « chrétienté », c'est-à-dire, en fin de compte, d'un bras séculier qui maintient un totalitarisme religieux en réfrénant oppositions et dissidences idéologiques. Tout change dans un monde qui « éclate » et évolue vers les pluralismes. C'est ici que le piège constantinien se re-

⁴² *Catéchisme ou doctrine chrétienne imprimé par ordre de Messieurs les Evêques d'Angers, de La Rochelle et de Luçon*, 4^e édition, Paris, 1640 - VII^e partie, de l'Eglise et du culte, p. 443.

ferme sur l'Église. Pour maintenir sa domination, son contrôle, celle-ci n'hésite pas à croiser le fer sur le propre terrain de ses ennemis les « philosophes », à emprunter leur langage, dans les années 1760-1770, à lancer ses meilleurs apologistes dans la bataille de la sociabilité, sans comprendre que ce concept laïc ne sera jamais naturalisé par une société authentiquement chrétienne.

Son premier recul devant la philosophie des Droits de l'Homme aurait dû faire réfléchir la « civilisation chrétienne ». Le processus laïcisation-sécularisation-déchristianisation, déclenché par les institutions et les hommes de la Révolution, ne paraît pas la faire broncher davantage, comme si son passé séculaire répondait de l'avenir. Les artisans de la démocratie chrétienne, groupés derrière l'abbé Grégoire, partagent cette certitude, héritée d'une formation cléricale, avec leurs adversaires, les prêtres réfractaires. Hantés par la « chrétienté républicaine », qui n'est qu'une version à peine retouchée de la « civilisation chrétienne », les constitutionnels laissent passer la véritable chance d'une théologie de la sécularisation et se crispent sur l'épineuse utilité sociale de la religion, comme leurs devanciers de l'Ancien Régime auxquels ils reprochaient leurs réactions aristocratiques et comme leurs successeurs qui anathématisent les Lumières, dont ils se servent pourtant, dans leur monologue théocratique.

Un instant, le Concordat de 1801, féru de morale et de culte, autorise toutes les espérances. Il semble satisfaire les obsessions d'une « civilisation chrétienne » assoiffée de restauration, voire de revanche sociale. Jamais la sociabilité ne s'est mieux portée; elle occulte la pathologie du christianisme: désacralisation institutionnalisée, mise en cause de l'essence de la religion par la philosophie, naissance d'une société de classes en milieux sécularisés.

Suprême avatar de la « civilisation chrétienne »: à la poursuite de la chimérique sociabilité elle s'englué dans ce thème du XVIII^e siècle, sans s'apercevoir apparemment que le XIX^e siècle s'éveille à la « question sociale » qui bouleverse la sociologie traditionnelle.

Logique implacable et cruelle: préoccupée d'une sociabilité qui lui reste théologiquement et politiquement étrangère, la « civilisation chrétienne » se meurt, après 1830, devant l'extension de la déchristianisation des élites et des masses qu'elle n'a pas su sagement évaluer, en dépit de solennels avertissements.

Bernard PLONGERON

C.N.R.S. (Paris)

Table des matières

<i>La réaction à l'enthousiasme et la sécularisation des sensibilités religieuses au début du dix-huitième siècle</i> , Michael HEYD	5
<i>De l'illuminisme cévenol aux réactions antiphilosophiques des protestants</i> , Brigitte SOUBEYRAN	39
Aspects de la tolérance dans les Provinces-Unis	47
<i>La tolérance dans le Journal britannique (1750-1755)</i> , Uta JANSSENS	51
<i>On tolerance in the Nederlandsche Letter-Courant (1759-1763)</i> , Hanna STOUTEN	57
<i>The Vaderlandsche letter-oefeningen (1761-1771) and Tolerance</i> , W. VAN DEN BERG	67
<i>The reformed pastors of Languedoc face the movement of de-christianization (1793-1794)</i> , John D. WOODBRIDGE	77
<i>Echec à la sécularisation des Lumières? La religion comme lien social</i> , Bernard PLONGERON	91
<i>Table des matières</i>	127

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.